

Von »falschen Hunden« und wahren Mythen

Kaiser Julian, An die Adresse
des Kynikers Herakleios

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam Religionemque pertinentia
XXXIX

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
Natalia Pedrique und Andrea Villani

Band XXXIX



Von „falschen Hunden“ und wahren Mythen

Kaiser Julian, An die Adresse
des Kynikers Herakleios

eingeleitet, übersetzt und
mit interpretierenden Essays versehen von

Bruno Bleckmann, Maria Carmen De Vita,
Heinz-Günther Nesselrath, Michael Schramm,
Jan R. Stenger, Ilinca Tanaseanu-Döbler

herausgegeben von

Heinz-Günther Nesselrath

Mohr Siebeck

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

ISBN 978-3-16-155745-3 / eISBN 978-3-16-161348-7

DOI 10.1628/978-3-16-161348-7

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.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. 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 Herausgebergremiums 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

Kaiser Julians Invektive *Gegen den Kyniker Herakleios* ist ein wichtiger Text, um die höchst bemerkenswerte und in vieler Hinsicht einzigartige Gestalt ihres Verfassers im Kontext der Spätantike zu verstehen: Sie bietet einen guten Einblick nicht nur in die aktive Teilnahme Julians an den philosophisch-religiösen Debatten seiner Zeit – hier mit einem besonderen Fokus auf die Frage, in welcher Weise Mythen (auch neu kreierte) zum Verständnis unserer Welt und ihrer Einbettung in eine übergreifende göttliche Ordnung beitragen können –, sondern auch in das Selbstverständnis und Sendungsbewusstsein ihres Autors. Da die letzte vollständige¹ deutsche Übersetzung dieses faszinierenden Textes vor mehr als 110 Jahren und der letzte detailliertere Kommentar (in italienischer Sprache) auch schon vor mehr als 20 Jahren veröffentlicht wurde und die Julian-Forschung gerade in den letzten Jahrzehnten äußerst reger war, erschien es an der Zeit, im bewährten SAPERE-Format eine neue zweisprachige Ausgabe mit umfangreichen Anmerkungen sowie Essays von Fachleuten, die diesen Text aus verschiedenen Perspektiven neu erschließen, vorzulegen.

Die Einführung des Herausgebers skizziert Julians Leben und – für einen Mann, der sich in seinem dritten (und zugleich schon letzten) Lebensjahrzehnt mit ungemein vielen administrativen und militärischen Herausforderungen konfrontiert sah, erstaunlich vielfältiges – schriftstellerisches Werk und bietet danach Einblicke in Kontext, Datierung und Aufbau der Invektive sowie in ihre Wirkungs-, Überlieferungs- und Editions-geschichte. Nach Text, Übersetzung und Anmerkungen zur Übersetzung wird *Gegen den Kyniker Herakleios* sodann in insgesamt sechs Essays aus unterschiedlichen Perspektiven (klassisch-philologischen, philosophischen, religionswissenschaftlichen und althistorischen) näher beleuchtet.

Im ersten dieser Essays gibt der Herausgeber eine Skizze der Entwicklung der philosophischen Strömung des Kynismus in der römischen Kaiserzeit und seiner wichtigsten Vertreter bis in Julians Lebenszeit und versucht, mit dem Nachweis der Prominenz dieser Kyniker eine erste Antwort auf die Frage zu geben, warum der Kaiser ausgerechnet dieser philosophischen Richtung vergleichsweise viel Aufmerksamkeit (in zwei von sechs während seiner Alleinherrschaft entstandenen Schriften) widmet. Eine vertiefte Antwort auf diese Frage bietet im anschließenden Essay Jan

¹ G. LUCK, *Die Weisheit der Hunde: Texte der antiken Kyniker* (Stuttgart 1997) 431–445 bietet nur eine stark gekürzte Übersetzung, in der – neben weiteren kleineren Auslassungen – die Kapitel 3, 11–17 und 21–24 (mit dem gesamten ‚Mustermythos‘) fehlen.

Stenger: Kyniker wie Herakleios werden als Gegner der von Julian intendierten religiös-philosophischen Orthodoxie angeprangert, die die ideologische Grundlage seines erneuerten paganen römischen Reiches bilden soll.

Die folgenden drei Essays beschäftigen sich mit dem „konstruktiven“ Gehalt der Invektive, nämlich Julians Überlegungen zum Begriff des Mythos, und was ein Mythos zum Weltverständnis des Menschen beitragen kann: Maria Carmen De Vita führt in die Behandlung von Mythos und Allegorese bei den Neuplatonikern (auf deren Lehren Julian aufbaut) und ihre teils adaptierende, teils kritische Rezeption bei christlichen Autoren ein (auf die wiederum auch Julian zu reagieren scheint); Ilinca Tanaseanu-Döbler beleuchtet Julians eigene Mythen­theorie genauer und dabei vor allem das Konzept des ἀπεμφαῖνον (‚Widersinnig-Abstrusen‘), das bei ihm im Zentrum steht; Michael Schramm schließlich untersucht den ‚Mythen­erzähler‘ Julian und die Eigenarten seines ‚Musterm­ythos‘ (mit einem vergleichenden Ausblick auf die Mythen­erzählung in den *Caesares*), der einen bemerkenswerten Einblick in Julians Selbstverständnis bietet. – Den Abschluss bildet Bruno Bleckmanns detailreiche Untersuchung von Julians Kritik an der Konstantinischen Dynastie (der er selbst angehört), die ebenfalls in dem gerade erwähnten ‚Musterm­ythos‘ zum Ausdruck kommt und einen weiteren Schlüssel zu seinem Selbstverständnis bildet.

Insgesamt lassen diese Essays – so steht zu hoffen – ein Bild des hier präsentierten Textes entstehen, das seinem Facettenreichtum, aber auch der Einbettung seines Autors in die vielstimmige geistige Welt seiner Zeit einigermaßen gerecht wird.

Für die vorzügliche Vorbereitung dieses Bandes zum Druck sei wieder einmal der SAPERE-Arbeitsstelle und namentlich Andrea Villani (der auch die Indices erstellt hat) herzlich gedankt.

Göttingen, im Juli 2021

Heinz-Günther Nesselrath

Inhaltsverzeichnis

SAPERE	V
Vorwort zum Band	VII

A. Einführung

Einführung in die Schrift (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>)	3
1. Julian – Leben und Werk	4
1.1. Leben	4
1.1.1. Kindheit und Jugend bis zum Aufenthalt in Macellum	4
1.1.2. Die Jahre der Apostasie	10
1.1.3. Julianus Caesar	17
1.1.4. Julianus Augustus	21
1.1.5. Julians Nachleben – eine ganz knappe Skizze	28
1.2. Werk	29
1.2.1. Briefe	29
1.2.2. Schriften aus Julians Zeit als Caesar	31
1.2.3. Schriften aus Julians Zeit als Alleinherrscher	41
2. Die Invektive <i>Gegen Herakleios</i>	51
2.1. Situierung und Datierung	51
2.2. Aufbau der Schrift	53
2.3. Zu Wirkungs-, Überlieferungs- und Editionsgeschichte der Invektive <i>Gegen Herakleios</i>	55
2.4. Zum Text	58

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

Ιουλιανῶ Ἀυτοκράτορος Πρὸς Ἡράκλειον Κυνικόν (<i>Text und Übersetzung von Heinz-Günther Nesselrath</i>)	62
Anmerkungen zur Übersetzung (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>)	124

C. Essays

Kyniker in der Spätantike: ihre Sichtbarkeit und ihre Bedeutung (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>)	143
1. Eine knappe Skizze der Entwicklung des Kynismus bis zur Kaiserzeit	143
2. Das Bild der Kyniker bei Lukian	147
3. Die Kyniker und die Christen zwischen dem 2. und dem 4. Jh.	149
4. Oinomaos von Gadara und die Renaissance des literarischen Kynismus in der (späteren) Kaiserzeit	150
5. Kyniker bei den Kirchenvätern (und in anderen spätantiken Quellen)	152
6. Fazit: Das Bild der Kyniker bei Julian als Spiegel der Zeit	157

Die Kyniker als Gegner Julians: die Konstruktion einer Orthodoxie (Jan R. Stenger)	159
1. Eine kynisch-christliche Opposition gegen Julians Restaurationsprogramm?	159
2. Der Streit um die wahre Philosophie	163
3. Die kynische Lebenspraxis	166
4. Philosophie als Gottesdienst	169
5. Kynismus als Gefahr für die Gesellschaft	174
6. Bildung	176
7. Julians Kritik an anderen Gruppen	178
8. Ergebnisse	182
Mythenhermeneutik und Mythenkritik in der Philosophie des 4. Jh.s n. Chr.: Julian im Kontext (Maria Carmen De Vita – übersetzt von Natalia Pedrique und Simone Seibert unter Mithilfe von Heinz-Günther Nesselrath)	185
1. Vorbemerkung	185
2. Mythos und Allegorie in den neuplatonischen Schulen	189
2.1. Plotin, Porphyrios und die „pluralistische Allegorie“	189
2.2. Jamblich, Salustios, Proklos und die mystagogische Allegorie	195
3. Mythos und Allegorie in der interreligiösen Debatte	205
3.1. Die christliche Mythenkritik und die Allegorese der Bibel	205
3.2. Pagane Kritik an den Mythen und den christlichen Allegoresen	211
4. Die Position Julians	216
5. Fazit	226
Die Vorteile des Abstrusen: Julians Mythentheorie im Kontext (Ilinca Tanaseanu-Döbler)	233
1. Das <i>apemphainon</i> in Julians Mythentheorie	233
2. Der Kontext: <i>apemphainon</i> als exegetischer Begriff	241
2.1. Vorläufer: Cornutus und Origenes	243
2.2. Eine christliche Parallele im 4. Jahrhundert: Gregor von Nyssa	250
2.3. Die Apologie des Abstrusen im späten Neuplatonismus: Proklos, Ammonios, Ps.-Dionysios Areopagites	253
3. Schlussbetrachtung: Julians <i>apemphainon</i> im Kontext spätantiker Hermeneutik	272
Julian als Mythenerzähler: (Neu)platonische Mythentheorie und -praxis in <i>Contra Heraclium</i> und den <i>Caesares</i> (Michael Schramm)	277
1. Julians (neu)platonische Mythentheorie	278
2. Die Praxis des Mythenerzählens: Der „Mustermythos“ in <i>Contra Heraclium</i>	283
3. Ausblick auf die <i>Caesares</i>	293
4. Resümee	297
Julians Selbstverständnis und seine Kritik an der Konstantinischen Dynastie in der <i>Rede gegen Herakleios</i> (Bruno Bleckmann)	299

D. Anhang

I. Literaturverzeichnis	331
1. Abkürzungen	331
2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen	331

3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren)	332
II. Indices (<i>Andrea Villani</i>)	341
1. Stellenregister (in Auswahl)	341
2. Namens- und Sachregister	353
III. Die Autoren dieses Bandes	369

A. Einführung

Einführung in die Schrift

Heinz-Günther Nesselrath

Denn auf nichts Gutes hinzuweisen schienen mir ein weichlicher Nacken, Schultern, die auf- und niederzuckten, ein Auge, das in ständiger, herumsuchender Bewegung war und manisch blickte, Füße, die unstedt dauernd ihre Position wechselten, eine Nase, die überheblich und verächtlich schnaubte, lächerliche Verzerrungen des Gesichts [...], unbeherrschte und aufbrausende Lachsalven, Kopfnicken und Kopfschütteln ohne irgendeine vernünftige Veranlassung, eine Redeweise, die stockte und vom Atemholen zerhackt wurde, Fragen ohne Zusammenhang und unverständlich, Antworten, die um nichts besser waren als die Fragen, sich gegenseitig verdrängten und nicht in ruhiger Ordnung oder einer von Bildung zeugenden Abfolge aus seinem Mund kamen.¹

Er war mittelgroß, sein Haar war weich und wie gekämmt, und er trug einen struppigen, spitz zulaufenden Bart. Seine funkelnden Augen waren hübsch und ließen auf einen scharfen Verstand schließen. Die Augenbrauen waren zierlich, die Nase sehr gerade, der Mund etwas zu groß, und die Unterlippe hing etwas herab. Sein Hals war kräftig und gebogen, die Schultern waren muskulös und breit. Vom Kopf bis zu den Zehen war sein Gliederbau symmetrisch, und aus diesem Grund verfügte er über Kraft und war ein guter Läufer.²

So wird Julian von zwei Autoren beschrieben, die ihn selber gesehen haben; doch sind die dabei entstandenen – und bemerkenswert verschiedenen – Bilder offensichtlich bestimmt von der jeweiligen Einstellung des Sehenden zur gesehenen Person. Julian war schon zu seinen Lebzeiten ein Gegenstand der Kontroverse, und er ist es bis heute geblieben.

¹ Greg. Naz. Or. 5,23: Οὐδενὸς γὰρ ἐδόκει μοι σημεῖον εἶναι χρηστοῦ ἀρχὴν ἀπαγῆς, ὦμοι παλλόμενοι καὶ ἀνασηκούμενοι, ὀφθαλμὸς σοβούμενος καὶ περιφερόμενος καὶ μανικὸν βλέπων, πόδες ἀστατοῦντες καὶ μετοκλάζοντες, μυκτῆρ ὕβριν πνέων καὶ περιφρόνησιν, προσώπου σχηματισμοὶ καταγέλαστοι [...], γέλωτες ἀκρατεῖς τε καὶ βρασματώδεις, νεύσεις καὶ ἀνανεύσεις σὺν οὐδενὶ λόγῳ, λόγος ἰστάμενος καὶ κοπτόμενος πνεύματι, ἐρωτήσεις ἄτακτοι καὶ ἀσύνετοι, ἀποκρίσεις οὐδὲν τούτων ἀμείνους, ἀλλήλαις ἐπεμβαίνουσαι καὶ οὐκ εὐσταθεῖς οὐδὲ τάξει προϊοῦσαι παιδεύσεως.

² Amm. XXV 4,22: *mediocris erat staturae, capillis perquam pexis et mollibus, hirsuta barba in acutum desinente vestitus, venustate oculorum micantium flagrans, qui mentis eius argutias indicabant, superciliis decoris et naso rectissimo ore paulo maiore, labro inferiore demisso, opima et incurva cervice, umeris vastis et latis, ab ipso capite usque unguium summitates liniamentorum recta conpage, unde viribus valebat et cursu* (Übers. Seyfarth). – Die Inspiration zur Zusammenstellung dieser beiden Zitate verdanke ich TEITLER 2017, 3.

1. Julian – Leben und Werk

1.1. Leben

1.1.1. Kindheit und Jugend bis zum Aufenthalt in Macellum

Julian ist der jüngste und letzte Spross der sogenannten Zweiten Flavischen Dynastie. Der Begründer dieser Dynastie ist Flavius Valerius Constantius, besser bekannt als Constantius Chlorus, den Kaiser Diokletian im Jahre 293 zum Caesar, d.h. zum Unterkaiser, des Westteils des Römischen Reiches erhob, als er das Herrschaftssystem der sogenannten Tetrarchie installierte. Spätere Zeugnisse, die die Würde der Zweiten Flavischen Dynastie erhöhen wollten, führten Constantius Chlorus auf den Kaiser Claudius Gothicus (regierte 268–270) zurück.³

Bevor Chlorus – offenbar schon einige Jahre vor seiner Erhebung zum Caesar – auch eine standesgemäße legitime Ehe mit Theodora, der Stieftochter von Diokletians Mit-Augustus Maximian, einging, hatte er bereits mit einer anderen Frau zusammengelebt: Helena, die in der Kirche später als Christen-Begünstigerin und Entdeckerin des Wahren Kreuzes zu den hohen Ehren einer Heiligen gelangte, die von ihrer Herkunft aber einen solchen Aufstieg zunächst kaum hätte erwarten lassen.⁴ Von ihr hatte Constantius Chlorus seinen ältesten Sohn, Flavius Valerius Constantinus, unseren Konstantin d. Gr. (geboren zwischen 270 und 288). Mit seiner zweiten und eigentlich legitimen Frau Theodora hatte Constantius Chlorus dann aber noch drei weitere Söhne (neben drei Töchtern): Flavius Dalmatius, Julius Constantius und Hannibalianus; von ihnen wurde Julius Constantius der Vater Julians (in zweiter Ehe mit Basilina; aus seiner ersten Ehe mit Galla stammte Julians etwa sechs bis sieben Jahre älterer Halbbruder Gallus). Julian war also ein Enkel des Dynastiegründers Constantius Chlorus, ein Neffe Konstantins d. Gr. und der Vetter von dessen drei bei Konstantins Tod 337 noch am Leben befindlichen Söhnen:⁵ des Constantinus II. (geboren Februar 316), des Constantius II. (geboren August 317), Julians späterem Oberkaiser und Gegner, und des Constans (geboren zwischen 320 und 323).

³ Vgl. dazu GRÜNEWALD 1990, 46–50. Die frühesten Belege für die genealogische Verknüpfung zwischen Konstantin und Claudius Gothicus finden sich in einem um 310 auf Konstantin gehaltenen Panegyrikos (*Panegyrici Latini* 6[7],2,1f. 4); vgl. BLECKMANN 1996, 48. Zu der Zeit, als Julian seine beiden Lobreden auf seinen kaiserlichen Vetter Constantius schrieb (vgl. u. S. 33–34 und S. 35–36), war das „offizielle Lehre“ und wurde auch von Julian in diesen Lobreden getreulich reproduziert; dennoch ist diese Genealogie ziemlich sicher fiktiv.

⁴ Laut Ambrosius, *De obitu Theodosii* 42 war sie eine „Stallwirtin“; vgl. auch Anon. Vales. 2,2.

⁵ Seinen ältesten Sohn Crispus hatte Konstantin selbst bereits 326 umbringen lassen.

Julians eigenes Geburtsdatum ist nicht mehr völlig sicher zu ermitteln.⁶ Ein gewichtiges Zeugnis stammt von Julian selbst: In *Ep.* 111 Bidez fordert er die Christen unter den Alexandrinern auf, sich zum wahren Glauben zu bekehren wie er, „der ebenfalls jenen Weg [d.h. den christlichen] bis zum Alter von zwanzig Jahren ging und nun diesen zusammen mit den Göttern [also den der alten Religion] im zwölften Jahr“. Der Brief stammt vom Ende des Jahres 362; wenn Julian „das zwölfte Jahr“, d.h. seit über elf Jahren, wieder den alten Göttern folgt, fand diese Konversion irgendwann im Jahr 351 statt (vgl. u.); und wenn er etwa zwanzig Jahre lang zuvor Christ war, d.h. seit seiner Geburt, dann fällt diese ins Jahr 331. Hinzu kommt das Zeugnis des Geschichtsschreibers Ammianus Marcellinus: Bei ihm stirbt Julian in der Nacht vom 26. auf den 27. Juni 363 (XXV 5,1) „im zweiundreißigsten Lebensjahr“ (XXV 3,23).⁷ Aus diesen beiden Zeugnissen ergibt sich als wahrscheinlichste „Schnittmenge“ die zweite Jahreshälfte 331.

So verlebte Julian seine ersten fünf bis sechs Lebensjahre noch unter der Herrschaft Konstantins in seiner Geburtsstadt Konstantinopel. Als Konstantin am 22. Mai 337 starb, schien zunächst alles auf eine problemlose Weitergabe der kaiserlichen Herrschaft innerhalb der Familie programmiert: In den Jahren zuvor hatte Konstantin nicht nur seine Söhne Constantinus II., Constantius II. und Constans, sondern auch seine beiden Halbbrüder Dalmatius und Julius Constantius (Julians Vater) mit kaiserlichen Aufgaben betraut und den Sohn seines Halbbruders Dalmatius (der ebenfalls Dalmatius hieß) im September 335 sogar zum Caesar ernannt. Doch favorisierten offenbar starke Kräfte, vor allem in der Armee, als Nachfolger Konstantins nur dessen drei Söhne; am 9. September 337 wurden diese, und nur sie, zu regierenden Augusti erklärt.

Wohl im Zusammenhang mit diesem Ereignis – entweder davor oder bald danach – wurden Konstantins Halbbrüder und ihre Familien nicht nur politisch, sondern auch physisch ausgeschaltet; in Konstantinopel stationierte Soldaten drangen in die Häuser der Konstantin-Brüder ein und ließen außer dem erst sechs oder sieben Jahre alten Julian und seinem etwas älteren Halbbruder Gallus keinen von Konstantins Verwandten am Leben.

⁶ Zusammenstellung der Quellenzeugnisse bei F. PASCHOU, *Zosime. Histoire nouvelle*. Tome II: Livres III et IV (Paris 1979) in seiner Anm. 14 zu Zos. III 5,3.

⁷ Nach dieser Angabe müsste er nach dem 26. Juni 331 geboren sein (denn sonst wäre er in seiner Todesnacht bereits 32 und damit *anno aetatis tertio et tricesimo* gewesen) und vor dem 26. Juni 332 (denn sonst wäre er in dieser Nacht noch nicht 31 und damit *anno aetatis primo et tricesimo* gewesen). Mit Julians eigener Angabe verbunden, kämen wir damit am ehesten in die zweite Jahreshälfte 331.

Julian wurde durch dieses traumatische Ereignis zum Vollwaisen,⁸ und es dürfte bei ihm nachgewirkt haben;⁹ wenn er sich nach den Urhebern einer solchen Tat fragte, lag eine Antwort sehr nahe, und Julian gibt diese später in seinem *Brief an die Athener* (vgl. u.) denn auch entsprechend eindeutig:

Dass meine väterliche Linie aus dem gleichen Ursprung stammt wie die des Constantius, ist bekannt [...] was uns aber [...] dieser ach so menschenfreundliche Kaiser angetan hat: Sechs Vettern von mir und von sich, meinen Vater, seinen Onkel, und dazu noch unseren anderen gemeinsamen Onkel väterlicherseits und meinen ältesten Bruder ließ er ohne Verfahren umbringen, mich und meinen anderen Bruder wollte er umbringen, hat uns aber schließlich „nur“ Verbannung auferlegt [...] was soll ich an dieser Stelle wie aus einer Tragödie das Unsagbare noch einmal aufrollen?¹⁰

Die Frage nach den für diese Morde Verantwortlichen ist seit Julians Zeit umstritten. Christliche Autoren – mit der bemerkenswerten Ausnahme des Athanasios, der freilich kein Freund des Arianers Constantius II. war – inkriminieren den christlichen Kaiser Constantius mit diesem Massaker in der Regel nicht.¹¹ Aber auch Libanios drückt sich erstaunlich diplomatisch aus, als er auf das Ereignis zu sprechen kommt (*Or.* 18,10): „das Schwert fuhr beinahe durch das ganze Geschlecht, durch Väter und Söhne in gleicher Weise.“¹² Für Eunapios freilich war der Fall genauso klar wie für Julian; in *Vit. Soph.* VII 1,5 bemerkt er lapidar „nachdem alle von Constantius umgebracht worden waren“,¹³ und das wurde die generelle Lesart der heidnischen Geschichtsschreibung. In der Tat waren die Nutznießer dieser

⁸ Seine Mutter Basilina war bereits wenige Monate nach seiner Geburt gestorben.

⁹ Für W. NESTLE, *Griechische Religiosität von Alexander d. Gr. bis auf Proklos. Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos* 3 (Berlin / Leipzig 1934) 163 ist der Mord sogar ein wichtiger Grund für Julians spätere Konversion zu den alten Göttern: „Bis zu seinem 20. Lebensjahr ist er Christ gewesen, dann ging er unter dem furchtbaren Eindruck, den die Enthüllung der Mordtaten seines Oheims [richtig wäre: Cousins], des Kaisers Constantius, darunter die Ermordung seines eigenen Vaters, auf ihn machte, zum Neuplatonismus über.“ Vgl. auch GIEBEL 2002, 21 und 46.

¹⁰ Iul. *Ep. Ath.* 3, 270C–D: Καὶ ὅτι μὲν τὰ πρὸς πατρὸς ἡμῖν ἐντεῦθεν ὄθενπερ καὶ Κωνσταντίῳ τὰ πρὸς πατρὸς ὄρηται, φανερόν [...] ὁ φιλανθρωπότατος οὗτος βασιλεὺς ἃ εἰργάσατο, ἕξ μὲν ἀνεψιούς ἐμοῦ τε καὶ ἑαυτοῦ, πατέρα δὲ ἐμόν, ἑαυτοῦ δὲ θεῖον, καὶ προσέτι κοινὸν τὸν ἕτερον πρὸς πατρὸς θεῖον ἀδελφόν τε ἐμόν τὸν πρεσβύτατον ἀκρίτους κτεῖνας, ἐμὲ δὲ καὶ ἕτερον ἀδελφὸν ἐμόν ἐθελήσας μὲν κτεῖναι, τέλος δὲ ἐπιβαλὼν φυγὴν [...] τί με δεῖ νῦν ὥσπερ ἐκ τραγωδίας „τὰ ἄρρητα ἀναμετρεῖσθαι“;

¹¹ Sokrates (III 1,8) und Sozomenos (V 2,8–9) erwähnen als Täter nur die Soldaten, und Sozomenos spricht ganz allgemein von einer ἐπιβουλή; laut Gregor von Nazianz (*Or.* 4, 21) seien Julian und sein Bruder sogar nur und gerade durch Constantius' (und Gottes) Eingreifen gerettet worden.

¹² Doch vgl. die klare Schuldzuweisung an Constantius in Lib. *Or.* 18,31 und Amm. XXI 16,8.

¹³ *Vit. Soph.* VII 1,5: πάντων ἀνηρημένων ὑπὸ τοῦ Κωνσταντίου, mit dem Zusatz „dies ist in den Ausführungen über Julian genauer dargestellt“; damit ist auf Eunapios' Geschichtswerk verwiesen (fr. 20 BLOCKLEY).

Bluttat die Konstantin-Söhne,¹⁴ und die so oft blutige Erbfolge in diesem und anderen Herrscherhäusern legt es auch hier nahe, dass sie mit dem Massaker zu tun hatten.

Die der Bluttat folgende Behandlung der beiden jungen Überlebenden war nicht dazu angetan, solche Verdächtigungen auszuräumen: Das Vermögen der Toten wurde von den neuen Augusti konfisziert, Julian und Gallus aus Konstantinopel entfernt und voneinander getrennt; Julian kam nach Nikomedia unter die Aufsicht des Bischofs Eusebios (Amm. XXII 9,4). Er hatte in Konstantinopel offenbar gerade mit einer ersten Schulbildung begonnen¹⁵ und konnte sie in Nikomedia unter der Obhut eines alten Paidagogos seiner Mutter namens Mardonios fortsetzen, der Julians erster wichtiger Lehrer – vielleicht geradezu ein „Ersatz-Vater“¹⁶ – wurde. Im Jahr 339 oder 340 wurde Julians Aufpasser Eusebios auf den Bischofsstuhl von Konstantinopel geholt, und wahrscheinlich ist Julian mit ihm wieder in seine Geburtsstadt zurückgekehrt;¹⁷ Libanios schildert in *Or.* 18,11, wie Julian hier in noch jungem Alter die Schule besuchte, denn es waren Paidagogoi bei ihm.¹⁸ Im Folgenden aber überspringt Libanios bei der Nachzeichnung von Julians Leben eine Zeit von sechs Jahren, die für dessen geistige und seelische Formung nicht weniger wichtig war als die vorangehenden: den Zwangsaufenthalt im kappadokischen Macellum.

Es gibt zwei verschiedene chronologische Ansätze der Jahre, die Julian und Gallus in Macellum zubringen mussten. Libanios' Schweigen¹⁹ hat bis in neueste Zeit einen Teil der Forschung²⁰ dazu bewogen, den Beginn des

¹⁴ BLECKMANN 1996, 132 ist der Meinung, dass die Mordtat „vermutlich mit Duldung des jugendlichen Constantius“ erfolgte.

¹⁵ Vgl. den *Brief an Themistios* 6, 259C.

¹⁶ Noch im *Misopogon* von Anfang 363 hat er ihm ein literarisches Denkmal gesetzt (§§ 21–22, 351B–352C).

¹⁷ Vgl. BAYNES 1925, 252.

¹⁸ Damals befand sich ja auch Libanios selbst in Konstantinopel, so dass er das gerade Geschilderte auch selbst hätte sehen können.

¹⁹ Sowie auch das des Kirchenhistorikers Sokrates, der in diesem Punkt freilich nur Libanios' Darstellung folgt; auch Eunapios lässt in seinen *Vitae Sophistarum* VII 1,6–8 diese Zeit nur undeutlich anklingen.

²⁰ Vgl. ROSEN 2006, 82–89. Auf S. 83 bezieht Rosen explizit gegen die Frühdatierung (und dabei gegen WIEMER 1995, 15,10; PORTMANN 1999, 321f.) Stellung: „Mit ungenügenden Gründen versuchte man, die Zeit in Macellum im Jahr 342 beginnen zu lassen. Dagegen spricht die Klage Julians, kein Gleichaltriger habe ihn besucht. Sie paßt eher auf den jungen Mann, der dort bis zum 21. Lebensjahr bleiben musste. Dem Erwachsenen traut man auch zu, daß er nach Gallus' Abreise ebenfalls Macellum verließ, ohne lang um Erlaubnis zu fragen. Drei Jahre später [...] konstruierten Constantius' Höflinge aus seiner Eigenmächtigkeit eine Anklage [...] Sie wäre allerdings kaum mehr zu gebrauchen gewesen, wenn das Vergehen bereits sechs Jahre zurückgelegen hätte [...]“ Die erwähnte Anklage in Amm. XV 2,7 berichtet: „dass er von dem in Kappadokien gelegenen Gut Macellum in die Provinz Asia gereist war wegen seines Verlangens nach den höheren Studien und seinen Bruder besucht hatte, als dieser durch Konstantinopel reiste“ (*quod a Macelli fundo in Cappadocia posito ad Asiam demigrarat liberalium desiderio doctrinarum et per Constantinopolim transeuntem viderat*

„Exils“ von Macellum ins Jahr 344 oder 345 zu setzen und es bis 350 oder 351 dauern zu lassen; aber damit wird es nahezu unmöglich, dass Julian in Nikomedia Libanios' (heimlicher) Schüler werden konnte.²¹ Dieses heimliche Schülerverhältnis, das Libanios in *Or.* 18,13–15 beschreibt, hätte so nur in einer sehr kurzen Zeit (344/345) bestehen können, aber da war Julian eigentlich noch zu jung dafür, nämlich höchstens 13 Jahre alt, und in diesem Alter wohnt man – auch in der Spätantike – noch nicht Studien bei, die heute etwa einem Universitätsstudium entsprechen.²² Auf jeden Fall aber wäre Julian wohl zu jung dazu gewesen, um sich mit teurem Geld heimlich eine Mitschrift von diesem Unterricht zu verschaffen,²³ denn damals konnte er sicher noch nicht frei über entsprechende Summen verfügen.

Bei dem anderen Ansatz entstehen diese Schwierigkeiten nicht: Ihm zufolge waren Julian und Gallus zwischen 342 und 348, d.h. zwischen Julians zehntem/elften und 16./17. Lebensjahr in Macellum. 348, nach seiner Rückkehr von Macellum und nach nicht langer Zeit in Konstantinopel hatte Julian nunmehr durchaus die Möglichkeit, in Nikomedia noch (bis 349) von Libanios' Unterricht heimlich zu profitieren, und er hatte jetzt dazu auch das richtige Alter.²⁴

Wie Julian im Rückblick von dieser sechs Jahre währenden weitgehenden Isolierung von der Außenwelt dachte, zeigt am besten seine Beschreibung dieser Zeit im *Brief an die Athener*:

Solche Dinge²⁵ sangen sie uns vor, als wir auf einem Acker der Landstriche Kappadokiens eingeschlossen waren und sie niemand an uns heranließen; meinen Bruder

fratrem). Nicht überzeugen lassen von Rosens Argumentation hat sich sein Rezensent J. BOUFFARTIGUE (2009, 239); vgl. jetzt auch MARCONE 2019, 75 mit Anm. 9.

²¹ Libanios lehrte 344–349 in Nikomedia und war dann anschließend (bis 353) in Konstantinopel, wohin er nach einem gelungenen Panegyrikos auf die beiden regierenden Augusti Constans und Constantius (zurück)gerufen wurde.

²² Dagegen ROSEN 2006, 470 Anm. 24: „Gerade Libanios bietet viele Zeugnisse für einen frühen Beginn des Rhetorikunterrichts.“

²³ Guter Hinweis von BAYNES 1925, 253.

²⁴ Dieser Ansatz wurde BAYNES 1925 mit guten Gründen vertreten und dann auch von BIDEZ 1929 und BOWERSOCK 1978 übernommen. In diesem Punkt ist übrigens auch der Kirchenhistoriker Sozomenos, der sich sonst auf weite Strecken an Sokrates anlehnt (vgl. o.), diesem nicht gefolgt, sondern stattdessen Hinweisen auf Macellum nachgegangen, die er bereits bei Gregor von Nazianz finden konnte (*Or.* 4,22). Beide, Gregor und Sozomenos, lassen den Aufenthalt in Macellum sogar unmittelbar auf die Erwähnung des Massakers in Konstantinopel folgen, bei dem fast alle näheren Angehörigen Julians ums Leben kamen. Übrigens lässt auch Julian selbst in seinem *Brief an die Athener* (3, 270D) die „Verbannung“ nach Macellum ohne Andeutung einer Zwischenzeit auf das Massaker folgen, und vielleicht ist dies sogar die ursprüngliche Quelle für entsprechende Nachrichten bei Gregor und Sozomenos. Für die Periode 342–348 als Zeit in Macellum sprechen sich z.B. auch MALLOSSE 2004, 187, 189, TANASEANU-DÖBLER 2008, 58, TEITLER 2017, 9 und MARCONE 2019, 75 aus.

²⁵ Gemeint sind die Argumente für eine Exkulpation des Constantius an dem Verwandtenmassaker von 337 oder 338.

hatten sie aus seiner Verbannung in Tralleis (?)²⁶ herzielt und mich als noch ziemlich kleinen Jungen²⁷ aus der Schule herausgeholt. Wie kann ich wohl an dieser Stelle die sechs Jahre beschreiben [...]? Kein Fremder kam zu uns, keinem von unseren alten Bekannten wurde es erlaubt, uns zu besuchen, und wir durchlebten diese Jahre, abgeschlossen von jedem sinnvollen Unterricht, von jedem freien Gespräch, wir wurden in einer prächtigen Dienstbotenwirtschaft gehalten und durften unsere Übungen zusammen mit unseren eigenen Sklaven wie mit Gefährten veranstalten. Denn niemand von unseren Altersgenossen kam, niemandem (von ihnen) war es erlaubt. (3, 271B–D)

In dem Bericht des Kirchenhistorikers Sozomenos über Julians und Gallus' Aufenthalt in Macellum sieht die Sache freilich ganz anders aus:

Nachdem sie [Julian und Gallus] auf diese Weise wider Erwarten gerettet worden waren [aus dem Massaker], wurden sie angewiesen, sich in Kappadokien, in Makella, aufzuhalten; dies ist ein kaiserliches Gelände (Domäne) am Argaios-Gebirge, nicht weit von der Stadt Caesarea; es hat einen großartigen Palast, Bäder, Gärten und immer-sprudelnde Quellen. Dort wurden sie denn kaiserlicher Aufwartung und Erziehung gewürdigt, sie befassten sich mit Lehrgegenständen und Übungen, die ihrem Alter angemessen waren, sie hatten Umgang mit Lehrern der Literatur und Erklärern der Heiligen Schriften, so dass sie auch in den Klerus eintraten und der Gemeinde als Lektoren die kirchlichen Bücher vorlasen [...]. (Sozom. V 2,9–10)

Nach dieser Schilderung zu urteilen, hätte es Julian und Gallus an nichts gefehlt, doch fehlt bei Sozomenos gerade das, was Julian in seiner Schilderung als den bedrückendsten Umstand in Macellum herausstellte: die völlige Isolation von der Außenwelt. Umgekehrt sagt Julian nichts von den – wenn man Sozomenos' Schilderung glauben darf – doch recht großzügigen Anlagen in Macellum. Vielleicht lassen sich beide Schilderungen so miteinander verbinden: Für Julian war Macellum ein Käfig, nach Sozomenos' Schilderung aber immerhin ein goldener.²⁸

Freilich hat Julian in seiner Darstellung im *Brief an die Athener* wenigstens eine wichtige Quelle *nicht* genannt, die ihm in diesen Jahren offenbar umfangreichen Zugang zu klassischer (heidnischer) Literatur und Bildung ermöglichte: Im nicht weit von Macellum entfernten Caesarea residierte damals der homöische („arianische“) Bischof Georg; er übernahm für Julian und Gallus nun offenbar die gleiche Rolle – „spiritueller“ Betreuer, aber auch kaiserlicher Aufpasser im Dienste des Constantius –, die für Julian zuvor in Nikomedia Bischof Eusebios gespielt hatte. Georg besaß jedoch auch eine umfangreiche eigene Bibliothek, nicht nur mit christlichen, sondern auch mit heidnisch-klassischen Autoren, und er gewährte Julian –

²⁶ Die Stelle ist im Originaltext verdorben (ἀπὸ ττραλτ φυγῆς); vgl. MALOSSE 2004, 187f.

²⁷ Diese Stelle ist ein weiteres Argument für die Frühdatierung.

²⁸ In einem Punkt allerdings scheinen sich die beiden Darstellungen doch nicht ohne weiteres miteinander vereinigen zu lassen, nämlich in dem der Erziehung und Bildung. Sozomenos (vgl. dazu bereits Gregor von Nazianz, *Or.* 4,23) konstatiert, Julian und Gallus hätten (ohne Einschränkung) Zugang gehabt zu μαθήματα und γυμνάσια, zu λόγων διδάσκαλοι und ὑφηγηταὶ τῶν ἱερῶν γραφῶν; Julian dagegen stellt knapp und pauschal fest, er und sein Halbbruder seien „von jedem sinnvollen Unterricht ausgeschlossen“ gewesen, *Ep. Ath.* 3, 271C).

der schon in Nikomedia eine bemerkenswerte Bücherliebe an den Tag gelegt hatte²⁹ – Zugang zu seinen Büchern, auch den heidnischen. Auf diese Weise wurde der Aufenthalt in Macellum auch zu einem wichtigen Meilenstein in Julians Bildungsgang: Er bot ihm – erzwungenermaßen – die Muße für intensive Lektüre der φιλόσοφοι und ὑπομνηματογράφοι (wie in den beiden zitierten Briefen zum Ausdruck kommt), aber auch der „Galilaiοι“. Damit konnte Julian in diesen Jahren eine erste umfassende Synkrisis zwischen christlichen und heidnischen Schriften anstellen, die auf längere Sicht nicht zugunsten des Christentums ausging. In jedem Fall erwarb sich Julian in dieser Zeit auch profunde Kenntnisse in der christlichen Literatur und Glaubenslehre; er wurde wie sein Bruder „Lektor für den christlichen Gottesdienst“ (Soz. V 2,10) und soll mit ihm auch in der Errichtung eines Gedenkbaus für den lokalen Märtyrer Mamas gewetteifert haben.³⁰

Ein einziges Mal wurde die Abgeschiedenheit der beiden Internierten unterbrochen, als im Jahr 347 Constantius selbst hier Station machte.³¹ Vielleicht trug der (offenbar positive) Eindruck, den Constantius dabei von Julian und Gallus erhielt, dazu bei, dass er etwa ein Jahr später (348), die Internierung der beiden aufhob: Julian kam nun zunächst zurück nach Konstantinopel und konnte dort in die höhere rhetorische Schule gehen.³²

1.1.2. Die Jahre der Apostasie

In den sechs auf Macellum folgenden Jahren (348–354) vollzog sich aller Wahrscheinlichkeit nach³³ Julians endgültige innere Abkehr vom Chris-

²⁹ Vgl. *Ep.* 4 BIDEZ.

³⁰ Dazu Soz. V 2,12 und bereits Greg. Naz. *Or.* 4,22–23, denen zufolge jedoch der Bauplatz selbst – durch Erdbeben u.ä. – sich weigerte, die von Julian initiierten Bauarbeiten anzunehmen.

³¹ Von Julian selbst wird dieser Aufenthalt in *Ep. Ath.* 5, 274A, angedeutet: er habe Constantius „einmal [...] in Kappadokien – übrigens das allererste Mal in seinem Leben – gesehen“; im Frühjahr 347 machte Constantius auf seinem Weg zum persischen Kriegsschauplatz hier Station.

³² Vgl. *Ep. Ath.* 4, 271D.

³³ Die These von ROSEN, „Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum“, *JbAC* 40 (1997) 126–146 und Ders. 2006 (dort vor allem 228–230), dass Julian erst Ende November 361, auf die Nachricht von Constantius' unerwartetem Tod hin, in Naïssus gleichsam schlagartig zum alten Heidentum konvertiert sei (229: „Nicht das Ephesos des Maximus, nicht das Paris der aufrührerischen Truppen, sondern Naïssus [...] wurde Julians Damaskus“), hat bei den Rezensenten wenig Gegenliebe gefunden (vgl. C. RIEDWEG, *ZAC* 11 [2007] [177–179] 178; C. E. V. NIXON, *Classical Review* 58 [2008] [239–241] 240; BOUFFARTIGUE 2009, 240). Demgegenüber wird immer noch, und wohl zu Recht, das Jahr 351 als das wahrscheinlichste Datum für Julians zumindest innere Abwendung vom Christentum favorisiert; vgl. TANASEANU-DÖBLER 2008, 85–107 und zuletzt TEITLER 2017, 10 sowie MARCONE 2019, 77f.

tentum; sie stellen damit für den Hauptaspekt seiner späteren Reputation („der Abtrünnige“) vielleicht seinen wichtigsten Lebensabschnitt dar.

In Konstantinopel, wohin er aus Macellum zurückgekehrt war, blieb Julian nicht lange; dem misstrauischen Constantius erregte er in der Hauptstadt zu viel Aufsehen. Libanios' Beschreibung von dem strahlenden jungen Prinzen, der einerseits alle Blicke auf sich zieht, andererseits aber ein ganz bescheidener Studiosus ist (*Or.* 18,13), ist wahrscheinlich nach beiden Seiten hin übertrieben; dass jedoch an dieser Beschreibung auch etwas Wahres sein muss, zeigt Constantius' Reaktion; er schickte Julian dorthin, wohin er ihn schon einmal früher geschickt hatte, um ihn aus Konstantinopel herauszuhaben: ins ruhigere Nikomedia. Hier fand Julian dann offenbar Mittel und Wege, indirekt von Libanios' Lehre zu profitieren, ohne die ihm abverlangten Eide, diesen Mann nicht zu hören, brechen zu müssen.³⁴

Wie es nun genau zu der ersten Kontaktaufnahme zwischen Julian und den Neuplatonikern im kleinasiatischen Ionien kam, ist nicht mehr feststellbar;³⁵ doch deutet Eunapios in *Vit. Soph.* VII 1,9 an, wie es wahrscheinlich gewesen ist:

Da ihm überall reiche und überreichliche Mittel zur Verfügung standen³⁶ – begleitet von Argwohn und Leibwache des Kaisers – zog er umher und ging überall dorthin, wo er wollte. Und so kam er denn auch nach Pergamon, aufgrund der Berühmtheit der Weisheit des Aidesios.

Aidesios war Schüler des Jamblich gewesen und nun selber schon sehr alt, so dass er Julian bald an seine Schüler Eusebios (von Myndos) und Chrysanthios verwies;³⁷ Julian schloss sich daraufhin an die Genannten an. Beide waren freilich von recht verschiedener, geradezu komplementärer Ausrichtung und darin typisch für die sich im Neuplatonismus in der Traditionsfolge Plotin – Porphyrios – Jamblich entwickelnde Dichotomie.³⁸

³⁴ Das wird von Libanios selbst mit sichtlichem Behagen erzählt: *Or.* 18,14–15.

³⁵ Sicher nicht richtig ist die Darstellung des Kirchenhistorikers Sokrates (III 1,16–17), dass der neuplatonische Theurge Maximos eigens nach Nikomedia gekommen sei, um Julian in seinen Bann zu ziehen.

³⁶ Eigentlich nur aus dem mütterlichen Besitz, denn das Vermögen des Vaters war ja 337 / 338 konfisziert worden; aber vielleicht sorgte auch Constantius für ein gutes – wenn natürlich auch überwacht – materielles Auskommen seiner Vettern.

³⁷ Laut Eunapios (*Vit. Soph.* VII 1,11) hatte Julian zunächst mit großem Engagement den Anschluss an Aidesios gesucht.

³⁸ Plotin hatte – stark vereinfacht gesprochen – die Annäherung und den Aufstieg der menschlichen Seele zu Gott und zur Transzendenz, das höchste Ziel der neuplatonischen Philosophie, über den *voûc* und seine kontinuierliche Entwicklung und Ausbildung im Menschen zu erreichen versucht; seit Porphyrios aber und vor allem seit Jamblich wurden neben diesem Weg andere Wege im Neuplatonismus beschritten, die das gleiche Ziel womöglich schneller und besser erreichen sollten: kultisch-religiöse (Porphyrios) bzw. regelrecht magische (Jamblich).

Jamblich brachte unter dem Einfluss der *Chaldäischen Orakel*³⁹ die Kunst der Theurgie (ἡ τῶν θείων ἔργων τέχνη) in den Neuplatonismus hinein; sie bestand im Wesentlichen aus einer Kombination von rituellen Handlungen und magischen Lauten oder Wörtern, die in der Lage sein sollten, θεοφάνεια, Erscheinungen von Göttern oder Dämonen, auf der Erde hervorzurufen und auf diese Weise einen schnellen und direkten Kontakt des Menschen mit der göttlichen Sphäre zu ermöglichen.⁴⁰

Jamblichs Schüler Aidesios war von diesen Praktiken vielleicht etwas weniger angetan als sein Lehrer,⁴¹ aber ihnen auch nicht fremd, wie die Worte, mit denen er im Bericht des Eunapios Julian auch seine Schüler Maximus und Priskos empfiehlt, zeigen.⁴² Da die aber andernorts weilten, kam Julian in Pergamon zunächst unter den Einfluss des erwähnten Eusebios, der die noch von Plotin initiierte mehr intellektualistische νοῦς-Richtung vertrat, von den theurgischen Neigungen seiner Mitschüler Maximus, Priskos (und Chrysanthios) wenig hielt und Julian vor deren „täuschenden und verhexenden Manipulationen“ (ἀπατῶσαι μαγγανείαι καὶ γοητεύουσαι, Eun. Vit. Soph. VII 2,3) warnte, ihn aber offenbar gerade dadurch auf diese Dinge erst neugierig machte: Von Eusebios' Widerpart Chrysanthios ermutigt, fragte Julian eines Tages den Eusebios, was oder wen er denn mit diesen seinen sich ständig wiederholenden Warnungen konkret im Sinne habe, und Eunapios zufolge (Vit. Soph. VII 2,6) erzählte ihm Eusebios dann von Maximus und wie er mit seinen theurgischen Künsten einmal ein Standbild der Göttin Hekate erst zum Lächeln, dann zum Lachen und die in ihren Händen befindlichen Fackeln zur Selbstentzündung gebracht habe (Vit. Soph. VII 2,7–10). Eusebios beendete seine Erzählung mit einer Warnung an Julian, sich von derlei Dingen ja nicht beeindrucken zu lassen, doch ging dieser letzte warnende Satz ins Leere (VII 2,12–13): Nach dem Ausruf „Mir hast du den gezeigt, den ich suchte!“ brach Julian nach Ephesos auf und ließ sich ganz von Maximus' Persönlichkeit gefangen nehmen. Diese Faszination sollte bis zum Lebensende des Kaisers in unverminderter Stärke anhalten: Kaum hatte Julian gegen Ende November 361 erfahren, dass Constantius' Tod ihm den Weg zur Alleinherrschaft freigemacht hatte, als er auch schon eine briefliche Einladung (Ep. 26 Bidez) an Maximus schickte, so bald wie möglich zu ihm zu kommen. Als Maximus dann Januar oder Februar 362 persönlich in Konstantinopel erschien, unterbrach Julian auf die Nachricht seines Eintreffens hin eine Senatssitzung, um vor aller Senatoren Augen seinen Meister stürmisch zu begrüßen (Amm. XXII 7,3). Von nun an trennten sich die Wege

³⁹ Zu dieser wahrscheinlich im 2. Jh. n. Chr. entstandenen Sammlung von Hexameterversen vgl. TANASEANU-DÖBLER 2013, 21–44.

⁴⁰ Zu Theurgie als *technē* vgl. TANASEANU-DÖBLER 2013, 89–93.

⁴¹ Vgl. Eun. Vit. Soph. VI 1,4–5

⁴² Eun. Vit. Soph. VII 1,13.

der beiden nicht mehr, und bis zu Julians Tod – den Maximos an seinem Totenbett miterlebte – dürfte der Thaumaturge von Ephesos die einflussreichste Persönlichkeit in Julians engstem Zirkel gewesen sein.

Eunapios' Darstellung des Maximos könnte befürchten lassen, dass der naive junge Julian einem wahrhaften Rasputin in die Hände gefallen wäre, aus dessen geistigen Klauen er sich nicht mehr befreien konnte; doch war zum einen Julian, wie viele seiner uns bekannten Handlungsweisen zeigen, vielleicht doch nicht ganz so naiv, und zum anderen war Maximos auch nicht (nur) der mit magischen Kunststücken seine Umgebung und Anhänger hinters Licht führende Scharlatan.⁴³ Selbst Maximos' Rivale Eusebios muss bei Eunapios seine „herausragende Bildung“ (λόγων⁴⁴ ὑπεροχή) anerkennen. Wo Julian selbst auf Maximos zu sprechen kommt, spricht er nicht von seinen thaumaturgischen Kunststücken, sondern von dem heilsamen Einfluss, den dieser Mann auf seine ganze Persönlichkeit gehabt habe; hier wird die ganze Fülle von Maximos' Einfluss auf Julian deutlich:

Ich gelangte zu den Vorhallen der Philosophie, um unter der Ägide eines Mannes eingeweiht zu werden, der sich nach meiner Überzeugung [B] von allen Zeitgenossen abhebt. Er lehrte mich, mich vor allem in Tugend zu üben und die Götter für Führer zu allen guten Dingen halten. Ob er nun damit (bei mir) etwas Nützliches geleistet hat, wird er wohl selber (am besten) wissen und (noch) vor ihm die königlichen Götter; diese (deine) verrückte und freche Art aber hat er (bei mir) beseitigt und immer wieder versucht, mich besonnener zu machen, als ich von Natur aus bin. Ich jedenfalls habe, obwohl ich mich, wie du weißt, durch die äußeren Vorteile meiner Stellung beflügelt sehe, mich dennoch meinem Lehrer und seinen [C] Freunden sowie meinen Altersgenossen und Mitschülern untergeordnet; und von welchen ich hörte, dass sie von ihm gelobt wurden, deren Hörer bemühte ich mich zu sein, und Bücher las ich alle die, welche er selber guthieß ...⁴⁵

Auf Maximos' Veranlassung hin (und vielleicht von seinen Zeremonien begleitet) tat Julian wahrscheinlich den letzten Schritt hinüber ins Heidentum.⁴⁶ Wie Libanios erzählt (*Or.* 18,21), wurde Julian seit seiner Konver-

⁴³ Eine ausgewogene und umfassende Beurteilung schon bei PRAECHTER 1930.

⁴⁴ Was diese λόγοι waren, zeigt der Maximos gewidmete *Suda*-Artikel (μ 174), der eine Reihe von Schriften aus seiner Feder (Περὶ ἀλύτων ἀντιθέσεων, Περὶ καταρχῶν, Περὶ ἀριθμῶν, ὑπόμνημα εἰς Ἀριστοτέλην, καὶ ἄλλα τινὰ πρὸς τὸν αὐτὸν Ἰουλιανόν) nennt. Da in diesem *Suda*-Artikel allerdings, wie PRAECHTER (1930) nachweist, einige Konfusionen mit anderen Personen anzutreffen sind, ist dieses Schriftenverzeichnis nicht über jeden Zweifel erhaben; aber Maximos' Beschäftigung mit Aristoteles ist auch noch in späteren Aristoteles-Kommentaren (etwa dem des Simplikios) bezeugt. Übrigens hat auch Ammian der Gelehrsamkeit des Maximos in XXIX 1,42 ein hohes Lob ausgesprochen.

⁴⁵ *CHer.* 23, 235A–C. Vgl. auch *Misop.* 24, 353B–C, wo mit dem dort geschilderten δεινός [...] γέρον, der Julian durch „Platon und Sokrates und Aristoteles und Theophrast“ besser als seine Natur zu machen versuchte, Maximos gemeint sein könnte.

⁴⁶ Vgl. *Lib. Or.* 12,34 und 13,12. ATHANASSIADI (1992, 38–40), glaubt, dass Julian in dieser Zeit seiner endgültigen Konversion zum Heidentum auch bereits den ersten Grad der Mithras-Jünger erworben hat, zu deren höchstem er schließlich 362 gelangt sei. Das ist möglich: Eine Anspielung auf Mithras – der als unbesiegbare Sonnengott jeden seiner

sion immer mehr zu einer Anlaufstelle für viele heidnische Intellektuelle (Philosophen, Literaten, Rhetoren), die auf ihn schon manche zukünftige Hoffnung setzten; diese Verbindungen sind nie mehr ganz abgerissen.

Auf jeden Fall war der Julian, der dann 354 nach Mailand vor Kaiser Constantius zitiert wurde, um sich wegen möglicher konspirativer Gemeinsamkeiten mit seinem Halbbruder Gallus (der soeben exekutiert worden war) zu verantworten, ein anderer als der, der sechs Jahre vorher aus der Isolation von Macellum herausgekommen war. Mit wie wachen Augen Julian nunmehr überall auch bei offiziellen Christen und sogar bei Würdenträgern der Kirche heidnischer Gesinnung nachspürte, zeigt eine von ihm selbst etwa siebeneinhalb Jahre später sehr lebendig beschriebene Episode, in der er dem Bischof Pegasios von Ilion begegnete (*Ep.* 79 Bidez), der ihn zu den traditionsreichen paganen Gedenkstätten in seiner Stadt führte und dessen homöisches Christentum sich dabei als sehr seicht herausstellte; unter Julians Herrschaft setzte Pegasios seine religiöse Karriere dann nach (nunmehr offizieller) Apostasie als heidnischer Priester fort.⁴⁷

Man muss sich fast wundern, dass Julian sich auf dem Weg, auf dem er sich damals befand, überhaupt Zeit und Ruhe für eine solche historische „Sightseeing-Tour“ in der Nachfolgestadt des alten Troia nahm; doch war dieser Abstecher auf den Spuren des von ihm geliebten Homer ihm vielleicht auch gerade deswegen willkommen, weil er das Ziel seiner damaligen Reise verzögerte: Julian sollte sich nämlich in Mailand wegen angeblicher hochverräterischer Umtriebe mit seinem (bereits exekutierten) Halbbruder Gallus verantworten.⁴⁸

Gallus war nach seiner „Entlassung“ aus Macellum in das Hoflager des Constantius gekommen (vgl. o.); offenbar wollte ihn Constantius nunmehr in seiner Nähe haben, um ihn nach Bedarf zu kaiserlichen Funktionen heranziehen zu können. Der Bedarf trat bald ein: Schon 340 war Constantinus II., der älteste der drei regierenden Konstantin-Söhne, bei militärischen Auseinandersetzungen mit seinem jüngsten Bruder Constans ums Leben gekommen; zu Beginn des Jahres 350 traf es dann auch Constans, als sich in Gallien der *comes* Magnus Magnentius zum Kaiser ausrufen und den fliehenden Constans töten ließ. Damit war Constantius II. nunmehr auf sich allein gestellt, hatte im Westteil als kaiserlichen Rivalen den Mörder seines Bruders und im Osten ständig die persische Drohung im Rücken – ein Zweifrontenproblem, von dem das Römische Reich im 4. Jh. n. Chr. ständig

Anhänger an einen bestimmten Platz in der Welt stellt, auf dem er auszuharren, sich selbst zu vervollkommen und gegen das Böse zu kämpfen hat – enthält offenbar Julians Brief an Oreibasios (*Ep.* 14 Bidez, 385C) von 359.

⁴⁷ Was Pegasios dann freilich nach Julians Herrschaft tat, ist uns nicht bekannt.

⁴⁸ BOWERSOCK 1978, 31 glaubt, dass Julian sich bereits in Athen befand, als er nach Mailand zitiert wurde; dagegen spricht aber der gerade zitierte Brief, denn nach einem solchen Befehl hätte Julian sich von Athen aus kaum einen solchen Umweg über Ilion erlauben können.

bedroht war (es veranlasste Constantius später dazu, einen neuen Mitregentschaftsversuch mit Julian zu wagen). Magnentius war für Constantius die größere Gefahr, der er sich selbst widmen musste; um aber in seinem Rücken nicht von den Persern bedroht zu sein, machte er am 15. März 351 in Sirmium an der Save (dem heutigen serbischen Sremska Mitrovica) Gallus zu seinem Unterkaiser (Caesar) im Osten. Gallus nahm seine Residenz in Antiochia; dort nahm sein Handeln im Lauf der nächsten drei Jahre immer unberechenbarere und grausamere Züge an. Als er schließlich auch gegen die von Constantius eingesetzten Funktionäre vorzugehen begann, ging er zu weit: Im Jahr 354 ließ Constantius seinen ungefügigen Caesar zu sich „bitten“. Gallus musste folgen – er verfügte nicht über genügend Machtmittel, eine Rebellion wagen zu können –, bekam aber Constantius überhaupt nicht mehr zu Gesicht: In Poetovio (Pettau/Ptuj an der Drau in Slowenien) in Noricum wurde er des Purpurs entkleidet, dann vor eine von dem mächtigen Eunuchen Eusebios⁴⁹ geleitete Kommission vor Gericht gestellt und schließlich – am Ende des Jahres 354 – enthauptet.

Julian hat in seinem *Brief an die Athener* aus dem Schicksal seines Halbbruders einen weiteren Anklagepunkt gegen Constantius gemacht. Seine Worte über Gallus zeigen, dass er sich über das gefährliche Naturell seines Halbbruders durchaus im Klaren war, aber er führt den Durchbruch dieses Naturells wesentlich auf die Behandlung zurück, die ihm Constantius „angedeihen“ ließ:

[...] was seinen Charakter angeht: Wenn da etwas Wildes und Rohes in Erscheinung trat, dann wurde dies durch den Aufenthalt und Unterhalt im Gebirge [Kappadokiens = Macellum] wesentlich vergrößert. Ich glaube daher, dass auch diese Schuld [= die an Gallus' Verrohung] derjenige hat, der uns gewaltsam diese Lebens- und Erziehungsform zukommen ließ [...] sobald er ihm ein Purpurgewand angelegt hatte, begann er auch schon, ihm missgünstig zu sein, und er hörte nicht eher damit auf, bis er ihn wieder niederwerfen konnte [...] er [= Gallus] hatte aber doch nichts getan, das ihn nicht einmal mehr zu leben würdig sein ließ. [...] Ja, vielleicht hat er sich allzu brutal gewehrt, aber doch nicht völlig außerhalb dessen, was zu erwarten ist! [...] Nein, um eines Eunuchen, des Kammerherrn, und dazu um des Oberaufsehers der Köche willen, hat er [= Constantius] seinen Vetter, seinen Caesar, den, der der Mann seiner Schwester und der Vater seiner Nichte geworden war [...], den hat er seinen schlimmsten Feinden zur Tötung ausgeliefert! (*Ep. Ath.* 4, 271D–272D)

Auch Julian geriet damals in unmittelbare Gefahr:

Mich für mein Teil ließ er mit Müh' und Not laufen, nachdem er mich ganze sieben Monate hierhin und dorthin geschleppt und unter Arrest gestellt hatte, so dass auch ich damals seinen Händen nicht entkommen wäre, wenn mir nicht einer von den Göttern, der meine Rettung wollte, zu diesem Zeitpunkt seine Frau, die in jeder Hinsicht vortreffliche Eusebia, wohlwollend gestimmt hätte. (*Ep. Ath.* 4, 272D–273A)

⁴⁹ Von ihm bemerkte Ammian XVIII 4,3 sarkastisch, dass auch Kaiser Constantius sich seiner Gunst erfreue!

So wurde auch Julian gegen Ende 354 nach Mailand zitiert; dort hing sein Schicksal monatelang in der Schwebelage, bis Constantius' Gemahlin, Kaiserin Eusebia, zu seinen Gunsten erwirkte, dass er nach Athen gehen und dort sich den Studien widmen durfte.

Nach diesen drückenden Monaten von Mailand dürfte er die wenigen Monate in Athen nahezu als Himmel auf Erden empfunden haben. Er wurde schnell heimisch, ja sogar zu einer Art Mittelpunkt, wie nicht nur die überschwenglich positive Schilderung des Libanios (*Or.* 18,29–30), sondern sogar noch die negative des Gregor von Nazianz erkennen lässt (vgl. o.), und er knüpfte auch hier Kontakte, die in späteren Jahren noch eine große Rolle spielen sollten. Zu diesen gehörte der bereits hochbetagte, aber noch in der Fülle seiner Kraft stehende Redelehrer Prohairesios.⁵⁰

Wichtiger freilich waren für Julian auch in Athen sicher die Philosophen und Exponenten der alten Religion: Hier lernte er den Neuplatoniker Priskos kennen, von dem er schon in Pergamon den alten Aidesios hatte erzählen hören (vgl. o.); an ihn sind uns aus Julians gallischer Zeit insgesamt drei Briefe erhalten (*Ep.* 11–13 Bidez), die schließlich auch zu einem Besuch des Priskos in Gallien führten. Er stieß dann wieder zu ihm, als Julian siegreich in Konstantinopel eingezogen war, und blieb, wie Maximos, dann ständig bei ihm bis zu Julians Sterbenacht östlich des Tigris.

Außerdem lernte Julian in Athen den Hierophanten von Eleusis (der immer noch ein Nachfahre des alten Geschlechts der Eumolpiden war) kennen, der Julian in die Eleusinischen Mysterien einweihete und später auch Eunapios von seinen Begegnungen mit Julian erzählte (*Vit. Soph.* VII 3,1–3). Damit wurden Julians Bindungen zu den alten Kulturen neuerlich vermehrt und befestigt. Einige Jahre später kam dieser Hierophant auf Aufforderung des Caesar Julian zu ihm nach Gallien und vollzog mit ihm geheime Riten, die Julian laut Eunapios (*Vit. Soph.* VII 3,7) in seiner Widerstandshaltung gegen Constantius bestärkten. Hier wird die eminent politische Dimension dieser auf den ersten Blick „nur“ religiösen Handlungen gut sichtbar.

Julians Aufenthalt in Athen währte jedoch nicht lange; schon ein halbes Jahr nach seiner Ankunft wurde er nach Mailand zurückbeordert. Constantius' Position als allein übrig gebliebener Herrscher aus Konstantins Familie war wieder so prekär wie 351, als er sich gezwungen sah, Julians Halbbruder Gallus zum Juniorpartner in der Herrschaft zu machen: Die persische Gefahr im Osten war unverändert präsent wie eh und je, im Westen gab es einen neuen Thronprätendenten (den Franken Silvanus),

⁵⁰ Die Frage, ob Prohairesios Christ war, ist gerade in neuerer Zeit sehr umstritten (*contra*: STENGER 2009, 108f.; *pro*: M. BECKER, *Eunapios aus Sardes. Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar.* Roma aeterna 1 [Stuttgart 2013] 483f.). Eunapios' Bemerkung „Er schien nämlich Christ zu sein“ (ἔδόκει γὰρ εἶναι χριστιανός, *Vit. Soph.* X 8,1) ist von bemerkenswerter Ambivalenz; auf der anderen Seite hält Eunapios an der gleichen Stelle fest, dass Prohairesios von Julians Rhetorenedikt betroffen war (vgl. unten).

und die germanischen Barbaren, die Constantius selbst einige Jahre zuvor gegen den Usurpator Magnentius ins Land gerufen hatte, waren dabei, zu einer immer größeren Bedrohung für die gallischen Provinzen zu werden; schließlich gab es auch noch Gerüchte, dass in Sirmium, der zentralen Garnisonsstadt an der mittleren Donaugrenze, eine Revolte drohe. In dieser Situation ließ Constantius sich von seiner Gemahlin Eusebia dazu überreden, Julian zum Caesar zu machen und mit der Repräsentierung der Kaisermacht im Westen zu betrauen.

1.1.3. Julianus Caesar

Auf die Darstellung dieses entscheidenden äußeren Wendepunktes – der innere, die Konversion, hatte 351 stattgefunden – in seinem Leben hat Julian im *Brief an die Athener* viel Raum verwandt;⁵¹ mit gutem Grund, denn hier konnten seine Gegner propagandistisch am besten ansetzen und seine spätere Rebellion gegen Constantius als ein Monument des Undanks gegen seinen kaiserlichen Gönner und Förderer darstellen, und das haben sie auch getan.⁵²

Julian gibt zuerst einen gerafften Überblick über den äußeren Ablauf der Ereignisse bis hin zu seiner Einkleidung als Caesar – in Kap. 5 stellt er dar, wie sehr sich Constantius durch die äußere Situation dazu gezwungen sah, an eine Übertragung des Caesariats an Julian überhaupt zu denken, und wie er zuvor sogar jeden Kontakt mit ihm tunlichst vermieden hatte⁵³ – und schließt dann eine weit ausführlichere Darstellung seiner inneren Seelenvorgänge an, vor allem in jener Nacht, in der er – unter massivem Nachhelfen der Götter – sich dazu durchrang, vor der Investitur mit dem Caesaren-Purpur nicht wegzulaufen; die Beschreibung dieser Peripe-tie (Kap. 6) ist der eindrucksvollste Teil dieser Schilderung. Sein eigenes Auftreten kurz vor der eigentlichen Proklamierung zum Caesar stattet Julian dann geradezu mit den Zügen einer Farce aus:

Während ich nachdrücklich das Zugegensein im kaiserlichen Palast ablehnte, kamen die [= Constantius' Höflinge] wie in einem Frisierladen zusammen, rasierten mir den

⁵¹ *Ep. Ath.* 5–7, 273C–277A (etwa vier Textseiten).

⁵² Ammian (XXI 10,7) berichtet, wie das Pendant von Julians *Brief an die Athener*, ein Rechtfertigungsschreiben an den Senat von Rom, dort gar keine gute Aufnahme fand, die Senatoren vielmehr die Verlesung von Julians Vorwürfen gegen Constantius regelrecht niederschrien mit dem Tenor, er möge sich doch daran erinnern, wer ihn überhaupt zum Kaiser gemacht habe.

⁵³ Das ist Julians erstes Argument gegen die, die ihm vorwarfen, er habe gegen seinen Gönner den schwärzesten Undank gezeigt: Constantius rief ihn nicht aus Wohlwollen und um ihn zu fördern, sondern nur notgedrungen und als er gar nicht mehr anders konnte.

Bart ab,⁵⁴ zogen mir ein feines Gewand an⁵⁵ und richteten mich als einen, wie sie damals glaubten, recht lächerlichen Soldaten her; denn nichts [...] wollte mir passen, und ich schritt auch nicht wie jene einher, die stolz um sich blickten und sich aufplusterten, sondern ich blickte zur Erde [...] Damals jedenfalls noch reizte ich sie zum Lachen, wenig später aber erregte ich ihren Verdacht,⁵⁶ und dann brach dieser so riesige Neid aus. (*Ep. Ath.* 5, 274C–D)

Nun aber besinnt sich Julian auf den eigentlich wichtigen Punkt der damaligen Ereignisse:

An dieser Stelle aber darf ich nicht übergehen, [...] wie es dazu kam, dass ich mich entschloss, mit jenen Leuten gemeinsame Sache zu machen,⁵⁷ von denen ich wusste, dass sie meinem ganzen Geschlecht übel mitgespielt hatten und die ich verdächtigte, auch mir in nicht ferner Zukunft eine Schlinge zu legen. (*Ep. Ath.* 5, 274D)

Dazu blendet er noch einmal zu seinem Abschied von Athen zurück:

Welche Ströme von Tränen ich vergossen und welche Klagen ich ausgestoßen habe, mit zu eurer Akropolis erhobenen Händen, als ich abberufen wurde [...], dafür sind mir viele eurer Landsleute Zeugen, die es gesehen haben; und vor allen anderen ist die Göttin selbst mein Zeuge, dass ich mir von ihr in Athen sogar den Tod erbat, anstatt den damaligen Weg anzutreten. Auf welche Weise nun die Göttin ihren Schutzflehenden nicht verrät [...], hat sie durch die Ereignisse gezeigt; überall nämlich war sie meine Führerin und stellte mir von überall her Schutzwächter zur Seite [...]. (*Ep. Ath.* 5, 275A–B)

Wie Julian dann in Mailand dazu kam, sich in die Situation zu ergeben, macht fast die ganze zweite Hälfte dieses zweitwichtigsten Abschnitts im *Brief an die Athener* aus.

In Mailand forderte die Kaiserin Eusebia – seine Gönnerin bereits im Jahr zuvor – ihn dazu auf, ihr zu schreiben, wenn er ein Anliegen habe. Julian hatte den Brief, in dem er sie anflehte, ihn wieder „schnellstens nach Hause“ zu schicken, bereits fertig, da kamen ihm Bedenken: Würde dies für Constantius nicht erst recht nach Konspiration aussehen? Er rief die Götter um Erleuchtung an, und diese „drohten mir den schändlichsten Tod an, wenn ich den Brief abschicken sollte“ (6, 275D). Dieses Ereignis führte ihn zu einer Überlegung, die endlich sein Sich-Fügen in den Lauf der Dinge besiegelte. Julian hat diese Überlegung in allen Einzelheiten im *Brief an die Athener* dargestellt:

„In dieser Situation“ – sprach ich zu mir – ‚beabsichtige ich, mich den Göttern entgegenzustellen, und bin der Meinung, ich plante besser für mich als die, die alles wissen? [...] dann wandte ich meine Aufmerksamkeit dem Aspekt der Gerechtigkeit zu und stellte sogleich fest: ‚Und du also erregst dich, wenn etwas von deinen Besitztümern dich der Möglichkeit beraubt, es zu gebrauchen, [...], du aber [...] entziehst dich selbst den Göt-

⁵⁴ Den Julian als Zeichen seiner philosophischen Beschäftigung wohl noch von Athen her trug und den er sich später, als Alleinherrscher, wieder wachsen ließ.

⁵⁵ Die *χλανίς* steht hier in bewusstem Gegensatz zum einfachen philosophischen *τριβων*.

⁵⁶ Als sich der *στρατιώτης* Julian dann als nicht gar so *γελοῖος* entpuppte.

⁵⁷ Wörtlich: „unter ein Dach zu ziehen“ (*ὁμορόφιος* [...] *γενέσθαι*).

tern und gestattest ihnen nicht, dich zu verwenden, wozu immer sie wollen? [...] dabei wäre es dir möglich, alles [...] den Göttern anheimzustellen, wie sie wollen, [...] und das in deiner Macht Stehende zu tun, [...] das große Ganze aber jenen zu überlassen, [...] das aber, was sie geben, in Ruhe anzunehmen. (*Ep. Ath.* 6, 275D–276D)

Die eigentliche offizielle Zeremonie von Julians Proklamation zum Caesar ist uns in allen Einzelheiten bei Ammian (XV 8,4–17) überliefert. Nur ein Detail daraus sei hier wiedergegeben, weil es schlaglichtartig sowohl Julians Bildung als auch seine innere Einstellung beleuchtet (§ 17): Als am Ende der Zeremonie der frischgebackene Caesar den Wagen seines kaiserlichen Vetters bestieg und in den Palast gefahren wurde, soll er gemurmelt haben: „Es ergriff mich der purpurne Tod und das machtvolle Verhängnis“, ein Vers, mit dem in der *Ilias* dreimal (E 83 = Π 334 = Y 477) der Tod eines Helden in der Schlacht beschrieben wird.⁵⁸ Julian hat den „purpurnen Tod“ sicher ganz wörtlich gemeint, bezogen auf die Gefährlichkeit seiner neuen Stellung im Caesarenpurpur – das Schicksal des Gallus vor Augen – und auf die Gefährlichkeit der Aufgaben, die in Gallien auf ihn warteten. Das Zitat wird in dieser Situation zu einem äußerst beißenden, fast schon makabren Witz.⁵⁹

Die Proklamation Julians zum Caesar erfolgte am 6. November 355. Mit 360 Soldaten wurde Julian dann „mitten im Winter“ (*Ep. Ath.* 7, 277D)⁶⁰ nach Gallien geschickt; Constantius habe seine dortigen Generäle angewiesen, mehr auf ihn als auf die Feinde aufzupassen, „damit ich nichts Umstürzlerisches unternähme“ (ebd.). Das erste Jahr sei gleichwohl nicht schlecht, sondern ganz erfolgreich verlaufen (7, 278A, darauf ist noch zurückzukommen), aber im folgenden Winter (356/357) sei er in seinem Winterquartier (in Agedincum, heute Sens) in äußerster Gefahr geraten, als der Ort von einer Horde Barbaren belagert wurde und der General Marcellus sich weigerte, zu Hilfe zu kommen; doch die Gefahr ging vorüber, und Marcellus wurde abgelöst, dazu habe ihm (Julian) Constantius im folgenden Jahr (357) mehr Befehlsgewalt gewährt. In diesem Jahr habe er dann Köln zurückerobert und die große Schlacht bei Straßburg gewonnen (8, 279B–C). In den nächsten beiden Jahren (358, 359) seien alle Barbaren aus Gallien vertrieben und auch die Getreidezufuhr aus Britannien sei wieder sichergestellt worden (279D–280A).

Knapp, aber eindrucksvoll rundet Julian seine Erfolge in den folgenden Sätzen ab:

Es würde zu weit führen, alles aufzuzählen und das im Einzelnen zu beschreiben, was ich in vier Jahren [356–359] geleistet habe; das Wichtigste aber ist folgendes: Noch als

⁵⁸ Im Original: ἔλλαβε πορφύρεος θάνατος καὶ μοῖρα κραταυή.

⁵⁹ Dass Julian mit solchem Witz auch sich selber nicht verschont, zeigte ja schon die „Frisierszene“ im *Brief an die Athener*; so könnte auch dieses Detail aus Ammians Schilderung authentisch und nicht erfunden sein.

⁶⁰ Diese Angabe ist wohl etwas übertrieben: Ammian sagt XV 8,18 *Kalendis Decembris*.

Caesar überschritt ich bereits das dritte Mal den Rhein; 20000 jenseits des Rheins befindliche Kriegsgefangene forderte ich von den Barbaren zurück; aus zwei Schlachten und einer Belagerung nahm ich tausend⁶¹ gefangen, nicht von unnützem Alter, sondern kräftige Männer. (*Ep. Ath.* 8, 280C)

Dann führt er auf, wieviel er davon Constantius als Rekruten übersandt habe; überhaupt habe er sich ihm gegenüber als der treueste und loyalste Caesar erwiesen, den es jemals gegeben habe (8, 280D–281A). Constantius dagegen habe dem in keiner Weise mit gleichem Entgegenkommen entsprochen (8–9, 281A–282B). Er habe ihm vorgehalten, dass er Generäle festgesetzt habe, die doch gegen ihn konspiriert hätten; und statt ihm auf seine Bitten hin gute Mitarbeiter zu schicken, habe er ihm die schlechtesten gegeben, mit einer Ausnahme: Salustios (s. unten). In seiner Verzweiflung habe er Constantius schließlich sogar gebeten, ihm genaue schriftliche Anweisungen (9, 282B) zu senden, was er tun dürfe und was nicht.

So endet dieser Überblick über Julians Jahre als Caesar in Gallien (*Ep. Ath.* 7–9) so, wie er begann, indem er uns nämlich einen qualvoll am Gängelband des Constantius hängenden Julian vorführt; die Einrahmung soll suggerieren, dass dies die ganze Zeit so war. Dann fragt man sich freilich, wie Julian überhaupt in diesen vier Jahren die großen Erfolge erzielen konnte, deren er sich selbst rühmt. Wenigstens an einem Faktum kann man sehen, dass Julian die Darstellung der Ereignisse zumindest teilweise tendenziös zurechtgerückt hat.⁶² Dieses Faktum betrifft die (Rück-)Eroberung Kölns: Wie Ammian (XV 8,19) berichtet, hatte die Nachricht von der Eroberung der Stadt durch die Franken im Herbst 355 Julian just zu dem Zeitpunkt erreicht, als er sich nach Gallien aufmachte. Zehn Monate später gelang ihm die Rückeroberung der Stadt, laut Ammian (XVI 3,1–2) im Jahr 356; Julian aber ordnet dieses Ereignis in seine Darstellung des Jahres 357 ein (direkt vor der Schlacht bei Straßburg, *Ep. Ath.* 8, 279B). Zuvor hatte er gesagt, dass Constantius ihm größere Befehlsgewalt erst im Frühjahr 357 gewährt habe (7, 278D); da hätte es sich seltsam ausgenommen, wenn der so gegängelte Julian schon 356 Köln zurückerobern konnte. Hier scheint Julian also die Chronologie bewusst verfälscht zu haben, um Constantius anzuschwärzen; aus Ammian geht vielmehr hervor, dass Julian schon in diesem Jahr über größere militärische Bewegungsfreiheit verfügte und diese auch nutzte.⁶³

⁶¹ Die Zahl scheint sehr niedrig; vielleicht ist der Text hier verdorben.

⁶² Vgl. BOWERSOCK 1978, 36, der dieses Faktum zum Ausgangspunkt seiner Argumentation macht, dass Julian sich von Anfang viel freier in Gallien bewegen konnte, als er es im *Brief an die Athener* darstellt.

⁶³ Vgl. BOWERSOCK 1978, 37–39. Da wir hier also Julian offensichtlich bei dem Versuch ertappen, Ereignisse im Nachhinein propagandistisch zurechtzurücken, gilt es auch später auf der Hut zu sein, namentlich bei seiner Darstellung, wie er in Paris Anfang 360 zur Würde des Augustus gelangte (*Ep. Ath.* 10).

In jedem Fall bestehen bleibt Julians beachtliche Leistung im Dienst des Imperiums während seiner vier (bzw. fünf: eines mit dem Augustus-Titel, vgl. unten) Jahre (356–360) in Gallien: erfolgreiche Sicherung des Landes gegen die Germanen, was dessen schon drohenden Verlust für Rom fast noch ein halbes Jahrhundert aufschob.

1.1.4. Julianus Augustus

Im Februar oder März 360 wurde die bis dahin nur schwelende Konfrontation mit Constantius durch die Proklamation Julians zum Augustus zu einem offenen Feuer. Deren Herbeiführung und Ablauf schildern Kap. 10–11 des *Briefes an die Athener* (282B–285D) auf etwa genauso viel Raum wie Julians Erhebung zum Caesar: Mehrere Julian feindlich gesonnene Ratgeber hätten Constantius dazu überredet, Julian sämtliche seiner Truppen wegzunehmen;⁶⁴ nach anderen Quellen liefen Constantius' Truppenforderungen zumindest auf die Hälfte oder gar zwei Drittel von Julians Mannschaften hinaus. Die Anweisung, so Julian weiter, sei noch dazu in sehr entehrender Weise an ihn herangetragen worden.⁶⁵

Für solche Forderungen hatte Constantius durchaus gute Gründe: Er brauchte Verstärkungen für neue Auseinandersetzungen mit dem Sassanidenkönig Schapur II., während in Gallien damals keine akute Gefahr mehr herrschte (Julian war sozusagen ein Opfer seines eigenen Erfolges geworden). Was nun folgte, bezeichnet Julian in 282D–283A als „Werke der Götter“ und bereitet so die Darstellung seiner völligen Schuldlosigkeit an den sich zuspitzenden Ereignissen vor: Er habe darüber nachgedacht, „den ganzen Prunk des Kaisertums wegzuworfen, Ruhe zu halten und nichts mehr zu unternehmen“ (10, 283A); tatsächlich jedoch verlegte er sich nunmehr aufs Hinhalten, da er weder offen gegen Constantius opponieren noch seine Truppen verlieren wollte.

Nun begann aber in den in Paris und Umgebung stationierten Heeresseinheiten ein anonymes Pamphlet zu kursieren, das Constantius des Verrats an Gallien und der unwürdigen Behandlung Julians beschuldigte. Die bereits bei Julian befindlichen Funktionäre des Constantius wurden unruhig und zwangen ihn geradezu – so jedenfalls seine eigene Darstellung (283B–C) –, sofort mit den Überführungsmaßnahmen zu beginnen, bevor die Truppen noch unruhiger würden; gegen Julians Votum setzten sie durch, auch andere Einheiten über Paris marschieren zu lassen, damit es nicht zu einer allgemeinen Meuterei komme (284A; wozu es dann genau auf diesem Weg aber kam). Alle diese Schritte – die Forcierung des Trup-

⁶⁴ *Ep. Ath.* 10, 282D; diese Zahl wird einige Zeilen später durch „fast“ etwas modifiziert, ist aber auch da noch übertrieben.

⁶⁵ *Ibid.*: γράμματα πολλῆς [...] ἀτιμίας εἰς ἐμὲ πλήρη („ein an mich gerichtetes Schreiben voller Verachtung“).

penabzugs, die Wahl des Weges über Paris – werden von Julian ausführlich dargestellt, um zu zeigen, dass nicht er, sondern Constantius' eigene Leute den Truppenaufstand hervorriefen.⁶⁶

Den entscheidenden Tag hat Julian selbst so dargestellt:

Die Legionen kamen, und ich trat vor sie [...] und forderte sie auf, ihren Weg fortzusetzen. Sie blieben einen Tag; bis zu dem wusste ich nichts von dem, was sie sich überlegt hatten; [...] erst am Abend, zur Zeit des Sonnenuntergangs wurde es mir mitgeteilt, und sofort war der Palast umstellt, und alle schrien, während ich noch überlegte, was zu tun sei, und es noch gar nicht glauben wollte; ich war nämlich – meine Frau lebte noch – in das nahegelegene Obergemach hinaufgestiegen und ruhte mich dort gerade in unseren Privaträumen aus. Dann rief ich von dort aus [...] auf Knien Zeus an. Als aber das Geschrei noch größer wurde [...], flehte ich den Gott an, „ein Zeichen zu geben; er aber gab's und befahl mir“,⁶⁷ zu gehorchen und mich der Bereitschaft des Heeres nicht entgegenzustellen. Obwohl mir aber auch diese Zeichen zuteilgeworden waren, gab ich dennoch nicht willig nach, sondern stemmte mich dagegen, so sehr ich konnte, und wollte weder den Titel [„Augustus“] noch den Kranz (Diadem) an mich heranlassen. Da aber zum einen ich als einzelner der vielen nicht Herr werden konnte und zum anderen die Götter, die dies geschehen lassen wollten, die einen [= die Soldaten] noch antrieben, mir aber den Verstand betörten, ließ ich mir wohl etwa um die dritte Stunde eine Halskette umlegen [als Diadem-Ersatz]. [...] Und da nun große Bedrücktheit im Palast herrschte, gedachten die Freunde des Constantius sofort, diesen günstigen Augenblick zu ergreifen, woben mir auf der Stelle eine Intrige und verteilten Geld an die Soldaten [...]. Einer von den Offizieren der Begleitung meiner Frau bemerkte, dass dies heimlich inszeniert wurde; [...] als er aber sah, dass ich dem überhaupt keine Beachtung schenkte, geriet er außer sich [...] und fing in aller Öffentlichkeit auf dem Platz zu schreien an: „Soldaten, Fremde, Mitbürger, gebt den Kaiser nicht preis!“ Da ergriff die Soldaten Zorn und alle stürmten mit ihren Waffen in den Palast; da sie mich aber lebend antrafen [...], umringten sie mich [...], umarmten mich und trugen mich auf ihren Schultern. Als sie mich aber von allen Seiten umringt [= gesichert] hatten, suchten sie nach allen Freunden des Constantius, um sie zu bestrafen; was ich da für einen Kampf gekämpft habe, da ich sie retten wollte, das wissen alle Götter. (*Ep. Ath.* 11, 284A–285D)

Man sieht deutlich, worauf es Julian in diesem Bericht ankommt: die Betonung seines vollständigen Unwissens und seiner Überraschung angesichts der sich anbahnenden Ereignisse; ihr plötzliches Über-Ihn-Hereinbrechen; schließlich stellt er sogar noch sein Eintreten für die Leute des Constantius trotz deren neuerlichen Intrige heraus. *Einen* heiklen Punkt konnte er freilich nicht verschweigen: Er hatte die Proklamation zum Augustus angenommen. Aber Julian versteht es, diesen heiklen Punkt mit so vielen mildernden Umständen wie überhaupt nur möglich zu umkleiden. Er hält aber geschickt an diesem Punkt nicht inne, sondern reißt mit dem sofortigen Anschluss der neuerlichen Intrige der Constantius-Leute den Leser schnell weiter; so kommt der Leser gar nicht erst zum bewertenden

⁶⁶ Man könnte freilich auch den Eindruck gewinnen, dass hier ein kluger Mann ihm verhasste, des Landes und der Soldaten unkundige Funktionäre geschickt in eine Falle laufen ließ.

⁶⁷ Hier zitiert Julian Hom. *Od.* III 173–174: δοῦναι τέρας, αὐτὰρ ὃ γ' ἡμῖν / δεῖξε καὶ ἠνώγει.

Nachdenken über Julians Tat – die neuerliche Perfidie der Constantius-Anhänger legitimiert Julians Proklamation zum Augustus gewissermaßen noch im Nachhinein.

Wie andere Darstellungen dieser Ereignisse zeigen,⁶⁸ hat uns Julian nicht alle Details des Ablaufs dieses Tages erzählt: Julian zufolge umringten die Soldaten seinen Palast schon bald nach Sonnenuntergang; laut Ammian jedoch gab Julian den Offizieren der zum Abmarsch vorgesehenen Truppenkörper noch ein Essen, und das war mit einiger Sicherheit nicht kurz nach Sonnenuntergang zu Ende.⁶⁹ Zosimos (III 9,1), der hier sicher auf Eunapios zurückgeht, fügt dem noch etwas Bemerkenswertes hinzu: Nach diesem Essen verteilten die geladenen Offiziere weitere anonyme Pamphlete, um in der Truppe Stimmung gegen die von Constantius angeordneten Maßnahmen zu machen.

Bowersock⁷⁰ hat aus diesen Nachrichten geschlossen, dass der Plan, eine Proklamierung Julians zum Augustus zu inszenieren, erst an diesem Abend gefasst wurde, und will damit Julians Versicherung, er habe bis zu diesem Abend nichts von der Sache gewusst, weiterhin Glauben schenken: „Julian ... is probably telling the truth, simply not all of it“ (51). Man sollte jedoch damit rechnen, dass Julian mit mehr Kalkül – hinsichtlich seiner eigenen Handlungen und hinsichtlich der von den Soldaten zu erwartenden Reaktionen – in diese Ereignisfolge hineinging.⁷¹

⁶⁸ Und zwar von Autoren, die keineswegs Julians Feinde waren: Ammian, Eunapios / Zosimos.

⁶⁹ Im *Epitaphios* des Libanios (*Or.* 18,97) wird dieser Zeitpunkt mit „während des Abends, oder vielmehr um Mitternacht“ angegeben, bei Ammian (XX 4,12) etwas vager mit *nocte coeptante*. Offenbar wollen diese beiden Autoren Julians eigener Darstellung – die sie natürlich kannten und berücksichtigten – nicht direkt widersprechen, haben aber daneben noch andere Nachrichten gehabt.

⁷⁰ BOWERSOCK 1978, 47–52.

⁷¹ Vgl. auch die Darstellung bei ROSEN 2006, 185–191. Am entscheidenden Tag hat Julian gewissermaßen mehrere „Stimmungstests“ unter den Soldaten durchgeführt: Der erste war seine Ansprache an sie am Tage selbst, mit eher ambivalentem Ergebnis (laut Libanios *Or.* 18,97 schwiegen die Soldaten einfach). Der zweite war das Bankett mit den Offizieren; hier zeigte sich offenbar, dass etwas zu machen war, und prompt wurde es gemacht (für eine imaginative Rekonstruktion dieses Banketts vgl. GIEBEL 2002, 99). Auch Julians erste Reaktion, als die Soldaten um den Palast herum zu lärmern begannen – nämlich sein Gebet an Zeus um Entscheidungshilfe – widerspricht dem nicht, eher im Gegenteil: Jemand, der von den Ereignissen völlig überrascht gewesen wäre, hätte wahrscheinlich viel kopfloser reagiert – Julian dagegen, bei dessen Religiosität ein solches Verhalten immer glaubhaft ist, stellt dem Göttervater sogleich die entscheidende Frage („Soll ich oder soll ich nicht?“), und er erhält das zustimmende Zeichen (was bei einer entsprechenden geistigen Prädisposition leicht vorstellbar ist und ebenfalls keine Lüge zu sein braucht).

Prädisponiert für eine Erhebung gegen Constantius war Julian auf jeden Fall: Ziemlich sicher spricht dafür der (aus dem Jahr zuvor stammende) Brief an Oreibasios (14 BIDEZ), in dem der αὐτός, über den sich Julian in einer ganzen Reihe von Sätzen beklagt, vielleicht Constantius selbst, zumindest aber ein hoher Funktionär von ihm, ist; und der im ersten Teil dieses Briefes von Julian berichtete Traum ist kaum anders als mit dem Wunsch Juli-

Im Jahr 360 kam es noch nicht zu einer entscheidenden Auseinandersetzung zwischen dem alten und dem neuen Augustus, da keiner der beiden Kontrahenten sich dafür bereit und stark genug fühlte;⁷² das Jahr verging daher mit Verhandlungen.⁷³ Im Jahr 361 entschloss sich Julian dann, selbst die Initiative zu ergreifen und Constantius möglichst weit im Osten zu stellen.⁷⁴ Der Motivierung und Legitimierung dieses Präventivschlages ist das letzte Kapitel (13) des *Briefs an die Athener* gewidmet, wobei einige Sätze kurz vor dem Abschluss des Textes zeigen, wie ungewiss bei der Abfassung dieses Textes für Julian selbst der Ausgang dieses Wagnisses war:

Wenn er nun durch die Menge (seiner Truppen) siegen sollte, dann ist das nicht seine Leistung, sondern die seiner großen Schar; wenn ich jedoch in Gallien abgewartet [...] hätte, der Gefahr ausgewichen wäre und er mich dann [...] in seine Hände bekommen hätte [...], hätte ich – glaube ich – das Schlimmste erleiden müssen, und noch dazu ist die in diesen Dingen liegende Schande jedenfalls für vernünftige Menschen schlimmer als jede andere Strafe.⁷⁵

Bis Ende Oktober 361 war Julians Vormarsch bis Naïssus (Nisch im heutigen Serbien, etwa 250 km südöstlich von Belgrad) gekommen; von hier schrieb er eine beträchtliche Anzahl propagandistischer Rechtfertigungsbriefe, darunter auch den *Brief an die Athener*, aus dem auf den vorangehenden Seiten einige wichtige Partien zitiert wurden. Hier erreichte ihn dann gegen Ende November die Nachricht, dass Constantius überraschend – er war erst vierundvierzig Jahre alt – am 3. November 361 noch in Kilikien gestorben, der Bürgerkrieg damit zu Ende und Julian unangefochtener Alleinherrscher war; er zog am 11. Dezember als solcher in Konstantinopel ein.

ans, Constantius einmal zu beerben, erklärbar. Wahrscheinlich darf man auch Eunapios' Zeugnis (*Vit. Soph.* VII 3,7), dass Julian den Hierophanten von Eleusis nach Gallien geholt und durch von ihnen beiden zelebrierte geheime Rituale zur Niederwerfung der „Tyranis“ des Constantius angespornt worden sei, hierher ziehen.

⁷² Julians Herrschaftsbereich erstreckte sich im Grunde nur auf Gallien, aber selbst hier musste er seine Position noch weiter festigen. Constantius unterstanden zwar nach wie vor etwa vier Fünftel des gesamten Reiches, aber er war erst einmal vollauf mit Persien beschäftigt.

⁷³ Julian hat diese Zeit in Kap. 12 seines *Briefs an die Athener* dargestellt und dabei seine eigene Position als konzilient und kompromissbereit hervorgehoben; Constantius sei demgegenüber völlig starr und unzugänglich gewesen, habe erneut – wie schon zur Zeit des Magnentius – die Germanen gegen Gallien aufgehetzt und auch selbst bereits Vorratslager für eine Invasion in Gallien anlegen lassen; im übrigen habe er ihm für den Fall seines Nachgebens lediglich die Erhaltung seines Lebens zugesichert.

⁷⁴ Man könnte sich bei diesem Vorgehen mit unterlegenen Kräften, das vor allem auf Schnelligkeit und Überraschungseffekte angewiesen war, an Caesars Strategie im Bürgerkrieg gegen Pompeius erinnern fühlen.

⁷⁵ *Ep. Ath.* 13, 287B–C. Von „und noch dazu“ an zitiert Julian hier für seine athenischen Adressaten bewusst einen Teilsatz aus der 1. *Olynthischen Rede* des Demosthenes (§ 27); er selbst wird damit gleichsam zum Freiheitskämpfer Demosthenes und Constantius zu dem diese Freiheit bedrohenden Makedonenkönig Philipp.

In diesem Augenblick des Triumphes hätte kaum jemand damit gerechnet, dass Julian selber nur etwas mehr als achtzehn Monate später tot sein, seine Alleinherrschaft also gerade einmal anderthalb Jahre dauern würde. Etwa fünf von diesen achtzehn Monaten verbrachte er in Konstantinopel, sodann (nach Verlassen der Stadt im Mai 362 und einem etwa zwei Monate dauernden Zug durch Kleinasien) etwa sieben im syrischen Antiochia und die letzten dreieinhalb auf dem Perserfeldzug. Die anderthalb Jahre waren eine Zeit rastloser Aktivität; es galt immer wieder, neue Gesetze zu erlassen (zur Religionspolitik; zur Förderung oder Wiederherstellung lebensfähiger Städte, zur Einleitung verwaltungs- und fiskalreformerischer Maßnahmen⁷⁶); es galt, Constantius' Erbe an der Ostgrenze zu übernehmen und die Auseinandersetzung mit den Persern fortzusetzen (weswegen überhaupt Julian Konstantinopel bald mit Antiochia vertauschen musste); und bei allen diesen mannigfaltigen Tätigkeiten fand Julian in den 15 Monaten zwischen dem Einzug in Konstantinopel und dem Verlassen von Antiochia gleichwohl noch die Zeit, die meisten seiner noch erhaltenen Schriften (sowie umfangreiche nicht erhaltenen, vgl. unten) zu verfassen.

Von Mitte Juli 362 bis Anfang März 363 hielt sich Julian in Antiochia auf; hier war seine Situation vor allem durch zwei Faktoren geprägt, die sich auch in den Werken spiegeln, die in diesen letzten Friedensmonaten seines Lebens entstanden sind:

Zum einen hatte sich das Verhältnis Julians zur Antiochener Bevölkerung rasch verschlechtert. Die meisten Antiochener unterschieden sich von ihm nicht nur in ihrer Religionszugehörigkeit – sie waren Christen –, sondern auch in ihrem *savoir vivre*. Schon zweihundert Jahre vorher hatte Lukian von Samosata die Antiochener als lebenslustige Leute dargestellt, die gern ins Theater gingen und dort die pantomimischen Tänzer bewunderten (*Salt.* 76); Julian dagegen machte sich nichts aus dem Theater oder aus anderen öffentlichen Zurschaustellungen⁷⁷ – mit Ausnahme einer einzigen Sorte, die nun wiederum bei den Antiochenern höchstens Kopfschütteln oder Gelächter hervorrief: aufwendige Opferfeiern für die alten Götter.⁷⁸ Zu diesen gewissermaßen konstitutionellen Differenzen zwischen Julian und Antiochia kam dann noch ein akuter Übelstand hinzu, der die Spannungen weiter vertiefte: ein hoher Getreidepreis, den Julian durch einen künstlichen Festpreis zu senken beabsichtigte, damit aber das Getreide

⁷⁶ Eine neue Gesamtdarstellung von Julians gesetzgeberischen Maßnahmen ist (nach E. PACEK, *Städte und Steuern in der Politik Julians. Untersuchungen zu den Quellen eines Kaiserbildes*. Collection Latomus 194 [Brussels 1986]) BRENDDEL 2017, der herausstellt, dass diese Maßnahmen vor allem reaktiver Natur waren und sich gar nicht so sehr von dem Gesetzgebungsverhalten anderer spätantiker Kaiser unterschieden.

⁷⁷ Vgl. dazu z.B. *Misopogon* 21–22.

⁷⁸ In diesem Punkt teilt offenbar selbst Ammian weitgehend die spöttische Antiochener Sichtweise (XXII 14,3).

nun erst recht vom Markt vertrieben, so dass es nicht einmal mehr für teures Geld zu bekommen war. So waren die beiderseitigen Beziehungen denkbar schlecht, als Julian am 5. März 363 zum Perserfeldzug aufbrach und die renitente Stadt mit dem festen Vorsatz verließ, sie auch nach seiner Rückkehr nicht mehr aufzusuchen, sondern künftig in Tarsos sein Quartier aufzuschlagen.

Zum anderen war der Julian, der in Antiochia residierte, bereits weit von dem toleranten (oder sich zumindest tolerant gebenden) neu in Konstantinopel einziehenden Kaiser entfernt, der zunächst den Vertretern sämtlicher von Constantius unterdrückter christlicher Richtungen erlaubt hatte, an ihre Wirkungsstätten zurückzukehren. Julians Hoffnung, dass viele staatliche und auch kirchliche Würdenträger es einigen prominenten Beispielen⁷⁹ nachtun und zur alten Religion zurückkehren würden, erfüllte sich nicht; so sah sich der Kaiser, der zunächst nur die vom christlichen Klerus unter Konstantin und Constantius II. erworbenen Privilegien rückgängig gemacht hatte – etwa die kostenlose Benutzung des staatlichen *cursus publicus* –, bald veranlasst, zu härteren Maßnahmen zu greifen: Am 17. Juni 362 setzte er mit seinem Schuledikt ein deutliches Zeichen für diesen härteren Kurs; christliche Lehrer hatten sich fortan zwischen ihrem Glauben und ihren pädagogischen Interessen zu entscheiden.⁸⁰ In dem dieses Edikt erläuternden und begründenden Begleitschreiben (*Ep.* 61c Bidez), in dem sich neben dem kaiserlichen Gesetzgeber auch wieder der Literat Julian zu Wort meldet, schlägt er gegen die „Galiläer“ mitunter einen sarkastischen Ton an, der ebenfalls die verschärfte Gangart anzeigt. „Galiläer“ als bewusst herabsetzende Bezeichnung für die Christen, mit der diese gleichsam zu unbedeutenden Angehörigen einer provinziellen Sekte degradiert werden, verwendet Julian in Schriften und Briefen schon seit dem Beginn des Jahres 362.⁸¹

Wie sich Julian in Antiochia auch in eine regelrechte religiöse Konfrontation hineintreiben ließ, zeigt die Affäre um die Gebeine des Märtyrers Babylas und den sich bald darauf ereignenden Brand des Apollon-Tempels im antiochenischen Vorort Daphne.⁸²

⁷⁹ So Julians ehemaliger Rhetoriklehrer Hekebolios, sein eigener Onkel (und damaliger *comes Orientis*) Julian und der bereits erwähnte Bischof Pegasios (vgl. *Ep.* 79 Bidez) von Ilion.

⁸⁰ Neuerdings hat BRENDL 2017, 372–380 (373–376 eine gute Zusammenstellung sämtlicher Quellen dazu) die Ansicht entwickelt, dass die Intention des Gesetzes gar nicht christenfeindlich gewesen sei (vgl. vor allem S. 380); dagegen sprechen jedoch die heftigen Reaktionen vor allem der christlichen Zeitgenossen (angefangen bei Gregor von Nazianz). Ein bisher noch nicht ins Auge gefasster Reflex des Schuledikts findet sich vielleicht auch in der ersten Deklamation des Libanios; vgl. dazu H.-G. NESSELRATH, „An Embodiment of Intellectual Freedom? Socrates in Libanius“, in: A. STAVRU / C. MOORE (Hg.), *Socrates and the Socratic Dialogue* (Leiden / Boston 2018) [799–815] 813f.

⁸¹ Vgl. NESSELRATH 2020, 3f.

⁸² Vgl. WIEMER 1995, 192f.; TEITLER 2017, 80f.; MARCONE 2019, 214f.

Im September oder Oktober 362 befahl Julian, die sterblichen Überreste des Märtyrers Babylas aus dem heiligen Bezirk des erwähnten Tempels zu entfernen – wohin sie übrigens etwa erst zehn Jahre früher gerade Julians Halbbruder Gallus hatte überführen lassen.⁸³ Die Christen machten aus der (Rück-)Überführung der Babylas-Reliquien eine provozierende antiheidnische – und anti-julianische – Demonstration, und kurz darauf – am 22. Oktober 362 – vernichtete ein Brand große Teile des Tempels und vor allem die beeindruckende, mehr als ein halbes Jahrtausend früher von dem Künstler Bryaxis geschaffene Kultstatue des Apollon. Der erzürnte Julian beschuldigte die Christen der Brandstiftung⁸⁴ und ließ zur Vergeltung die Hauptkirche von Antiochia schließen und ihre Ausstattung beschlagnahmen; nur zwei Tage nach dem Brand erhielt auch Bischof Athanasios in Alexandria den offiziellen Ausweisungsbefehl, der ihn wieder einmal in den Untergrund schickte.⁸⁵

Julian behielt den verschärften antichristlichen Kurs bei: Im Februar 363 ließ er durch ein weiteres Edikt alle christlichen Begräbnisse bei Tage verbieten, damit gottesfürchtige Heiden bei ihren Tempelbesuchen – und auch diese Tempel selbst – nicht durch Sinneskontakt mit den Toten verunreinigt würden (*Ep.* 136 Bidez).⁸⁶ Auch dieses Edikt verdeutlicht, wie die Christen immer mehr gesellschaftlich in eine Außenseiter- und Randposition gedrängt werden sollten.⁸⁷

Bald danach, am 5. März 363, brach Julian zu seinem Perserkrieg auf. Am 27. März überquerte er den Euphrat bei Kallinikos und marschierte dann auf der Ostseite des Flusses nach Südosten auf die sassanidische Hauptstadt Ktesiphon (am Tigris) zu, die Ende Mai 363 erreicht wurde. Da eine Belagerung jedoch zu riskant schien – das römische Heer musste damit rechnen, von einem durch den persischen Großkönig Schapur II. herangeführten Entsatzheer im Rücken angegriffen zu werden –, führte Julian Anfang Juni das Heer durch das Binnenland östlich des Tigris nach Norden, um sich mit den nach Armenien entsandten römischen Truppen zu

⁸³ Dass daraufhin das Apollon-Orakel von Daphne verstummt war, war für Julian wohl der wichtigste Grund, den heiligen Bezirk des Gottes von den Gebeinen des christlichen Märtyrers „reinigen“ zu lassen.

⁸⁴ Vgl. *Misop.* 15, 346B; dagegen machte Ammian XXII 13,3 die Unachtsamkeit eines paganen (!) Gläubigen für den Brand verantwortlich, der christliche Prediger Johannes Chrysostomos (*Pan. Bab.* 2,94) hingegen einen vom christlichen Gott gesandten Blitz.

⁸⁵ *Jul. Ep.* 110 BIDEZ.

⁸⁶ Auch bei diesem Edikt hat BRENDL 2017, 368–372 gegen eine christenfeindliche Tendenz argumentiert, muss aber konzedieren, dass „die Grundidee dieses Gesetzes [...] eine dezidiert proheidnische gewesen sein“ dürfte (372).

⁸⁷ Dagegen entbehren die seit den Kirchenhistorikern Sokrates und Sozomenos proliferierenden Märtyrergeschichten, die Julian nicht nur zu einem intellektuellen, sondern auch vor physischer Gewalt nicht zurückschreckenden Christenverfolger machen, einer faktischen Basis; vgl. dazu TEITLER 2017, 55. 63. 68f. 73. 75f. 83f. 89. 98. 101. 106. 113. 117. 121. 124. 137f. 142.

vereinigen. Trotz der auf diesem Rückzug durchzumachenden Strapazen konnten die Römer am 22. Juni in einer ersten Schlacht gegen die persische Hauptarmee ein Unentschieden (und einen dreitägigen Waffenstillstand) erzielen. Nur vier Tage später freilich wurde Julian bei einem weiteren Gefecht tödlich verwundet, und sein Traum, ein neuer Alexander zu werden, war zu Ende.

1.1.5. Julians Nachleben – eine ganz knappe Skizze⁸⁸

Die von Julian ergriffenen Maßnahmen, das Christentum zurückzudrängen, wurden sofort nach seinem Tod eingestellt, seine Gestalt jedoch blieb – von seinen Anhängern idealisiert, von seinen christlichen Gegnern dämonisiert – bis heute lebendig. In der Spätantike hielten die – oft neuplatonisch geprägten – Vertreter der alten Religion (der Redner Libanios, die Geschichtsschreiber Ammianus Marcellinus und Eunapios sowie dessen Benutzer Zosimos) sein Andenken hoch, während prominente Christen (Gregor von Nazianz, die Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos und Theodoret, der Patriarch Kyrill von Alexandria, der eine umfangreiche Widerlegung von Julians *Contra Galilaeos* verfasste⁸⁹) ihn als intelligenten, aber dadurch umso gefährlicheren Christenverfolger zeichneten.⁹⁰ In das westliche Mittelalter gelangte nur die durch die Kirchenhistoriker vermittelte einseitige Sicht des dunklen Apostaten; erst im späteren 15. Jh. wurde durch die Wiederentdeckung des Ammianus Marcellinus auch im Westen Europas wieder eine positivere Stimme hörbar.⁹¹ Als dann – weitere hundert Jahre später – seit dem Ende des 16. Jh.s Julian durch die Edition seiner Werke (vgl. unten) eine eigene Stimme bekam, gewann die positivere Sichtweise weiteren Raum; sie findet ihren Niederschlag bei Montaigne, Montesquieu, Gibbon und Voltaire und paarte sich namentlich bei letzterem mit einer sehr negativen Perspektive auf die christliche Kirche.

⁸⁸ Vgl. ROSEN 2006, 394–462. Zur Rezeption Julians im byzantinischen Reich vgl. S. TROVATO, *Antieroe dai molti volti: Giuliano l’Apostata nel Medioevo Bizantino*. Libri e biblioteche 34 (Udine 2014). Vgl. ferner die Überblicke bei TEITLER 2017, 139–143. 193f.; MARCONE 2019, 247–265; und zuletzt die Beiträge von A. MARCONE („Pagan Reactions to Julian“, 326–359), P. VAN NUFFELEN („The Christian Reception of Julian“, 360–397) und S. REBENICH („Julian’s Afterlife. The Reception of a Roman Emperor“, 398–420) in: REBENICH / WIEMER 2020.

⁸⁹ Diese ist seit kurzem in einer neuen kritischen Ausgabe zugänglich: *Kyrill von Alexandrien, Werke. Band I „Gegen Julian“, Teil 1: Buch 1–5*, hg. v. C. RIEDWEG; *Teil 2: Buch 6–10 und Fragmente*, hg. v. W. KINZIG / T. BRÜGGEMANN (Berlin / Boston 2016; 2017).

⁹⁰ Übersicht bei H.-G. NESSELRATH, „Kaiserlicher Held und Christenfeind: Julian Apostata im Urteil des späteren 4. und des 5. Jh.s n. Chr.“, in: B. BÄBLER / H.-G. NESSELRATH (Hg.), *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel. Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh. n. Chr. zu Ehren von Christoph Schäublin* (München / Leipzig 2001) 15–43.

⁹¹ Vgl. H.-G. NESSELRATH, „Zur Wiederentdeckung von Julian Apostata in der Renaissance: Lorenzo de’ Medici und Ammianus Marcellinus“, *Antike und Abendland* 38 (1992) 133–144.

Die in der Spätantike entwickelten diametral verschiedenen Sichtweisen auf Julian finden sich auch noch – etwas abgeschwächt – in der heutigen Historiographie wieder: Positiven Stimmen wie denen von Joseph Bidez, Marion Giebel oder Alexander Demandt stehen sehr kritische wie die von François Paschoud oder Edgar Pack gegenüber. Kontrovers wird auch nach wie vor darüber geurteilt, ob Julians versuchtes „rollback“ des Christentums bei längerer Regierungszeit hätte Erfolg haben können; spätantike christliche Stimmen haben diese Gefahr jedenfalls als außerordentlich hoch eingeschätzt, sonst hätten sie sich vielleicht nicht so schrill über den „bösen“ Apostaten geäußert.

1.2. Werk⁹²

Julians Oeuvre ist das vielfältigste – und wohl auch umfänglichste – literarische Werk, das je ein römischer Kaiser hinterlassen hat. Im Folgenden ein im Wesentlichen chronologisch geordneter Abriss, der auch die (nicht wenigen) verlorenen Werke berücksichtigt.

1.2.1. Briefe⁹³

Julian war ein großer Briefschreiber, wie Libanios in seinem *Epitaphios* vermerkt (*Or.* 18,174):

An einem einzigen Tag [...] schrieb er Briefe an Städte, Befehlshaber von Heeren, leitenden Beamten von Städten, verreisenden Freunden, ankommenden Freunden [...] und ließ durch die Geschwindigkeit seiner Zunge [beim Diktat] die Hände seiner Sekretäre langsam erscheinen.

Die Vielfalt seines erhaltenen Briefcorpus – das freilich nur einen Bruchteil aller einmal geschriebenen Briefe darstellt⁹⁴ – lässt Julian zu den gar nicht so zahlreichen antiken Gestalten (wie Cicero, aber auch Julians Zeitgenosse Libanios) gehören, die dank ihrer Epistolographie bis heute viel lebendiger wirken als die meisten anderen. Hier eine kurze Übersicht.

Aus der Zeit vor Ende 355 (Bestellung zum Caesar) sind noch drei Briefe (an Themistios und Libanios) bezeugt, aber nicht erhalten. Aus den gallischen Jahren (356–360) sind noch zehn Briefe (von wenigstens 16 nachweisbaren) erhalten, darunter ein anregend geschriebener an seine athenischen

⁹² Für eine neuere Übersicht vgl. BAKER-BRIAN / TOUGHER 2012.

⁹³ Vgl. zuletzt S. ELM, „The letter collection of the emperor Julian“, in: C. SOGNO u.a. (Hg.), *Late Antique Letter Collections* (Oakland 2016) 54–68.

⁹⁴ Die Ausgabe von BIDEZ / CUMONT 1922 stellt chronologisch alle erhaltenen und nur noch indirekt bezeugten Briefe zusammen; im Band I 2 der Julian-Ausgabe der „Collections des Universités de France“ hat J. Bidez die erhaltenen Briefe (unter Beibehaltung der Nummern aus der ELF-Ausgabe) noch einmal ediert, übersetzt und kommentiert (*L'Empereur Julien, Lettres et Fragments* [Paris 1924]).

Studienkollegen Eumenes und Pharianos (*Ep.* 8 Bidez), drei an den neuplatonischen Philosophen Priskos (*Ep.* 11–13 Bidez) sowie einer an den Arzt und Weggefährten Oreibasios (*Ep.* 14 Bidez).⁹⁵

Aus der Zeit seines Vormarsches in Illyrien und seines Aufenthalts in Konstantinopel (zweite Jahreshälfte 361 – erste Jahreshälfte 362) sind noch 21 Briefe oder Brieffragmente vorhanden (von wenigstens 58 nachweisbaren); dazu gehören das wichtige kommentierende Begleitschreiben zu Julians Schulgesetz (*Ep.* 61c Bidez) und nicht zuletzt der (nicht im Briefcorpus, sondern als eigenständige Schrift überlieferte) *Brief an die Athener*, der im Oktober/November 361 neben anderen propagandistischen Rechtfertigungsbriefen⁹⁶ in Naïssus geschrieben wurde.⁹⁷ Die aus ihm vorgeführten Partien haben bereits gezeigt, dass dieser Brief ein sehr wichtiges literarisches, autobiographisches und eben auch politisch-propagandistisches Dokument ist.

Aus den Wochen (Juni/Juli 362), in denen Julian von Konstantinopel nach Antiochia zog, sind noch vier Briefe erhalten, darunter in *Ep.* 79 die sehr lebendige Schilderung seines Besuchs (354) in Ilion bei dem schon damals heidnischen Kulte sehr aufgeschlossenen Bischof Pegasios (vgl. oben S. 14).

Die relativ meisten erhaltenen Briefe (24 von wenigstens 58 nachweisbaren) stammen aus den sieben Monaten Julians in Antiochia (Ende Juli 362 – Anfang März 363); hier ist die recht hohe Zahl von (zum Teil recht umfangreichen) Schreiben bemerkenswert, die Julian als *pontifex maximus* an hohe pagane Priesterfunktionäre richtete (*Ep.* 84–87 und 89 Bidez), außerdem das wichtige Begleitschreiben (*Ep.* 136b Bidez) zu dem Gesetz, mit dem er noch im Februar 363 das Abhalten von Leichenbegängnissen am Tage verbot.

⁹⁵ Sicher hat Julian auch mit seinem neuplatonischen Mentor Maximus (vgl. oben 12–13) in dieser Zeit korrespondiert, aber der erste erhaltene Brief stammt erst aus der Zeit nach Constantius' Tod; und auch an andere Neuplatoniker in den Zirkeln von Ephesos, Pergamon (etwa Chrysanthios) und Athen (auch den Hierophanten von Eleusis kann man vielleicht zu diesem Kreis rechnen) wird er geschrieben haben.

⁹⁶ Erhalten sind noch ein Fragment aus dem Brief an die Korinther (*Ep.* 20 Bidez) und ein Hinweis auf einen Brief an den Senat von Rom.

⁹⁷ Vgl. oben S. 24; zuletzt STÖCKLIN-KALDEWEY 2015. Der Brief wurde möglicherweise in Manchem (wohl vor allem in der Einleitung) später noch einmal überarbeitet, wie Isabella Labriola, die den Brief 1975 übersetzt und kommentiert hat (als „Autobiographie“ Julians), an einigen Stellen, die wie Doppelungen zu anderen aussehen, recht wahrscheinlich machen konnte. Der Brief wurde nicht zusammen mit den anderen Briefen überliefert, sondern mit den „monographischen“ Schriften Julians (Reden, Hymnen, Satiren), weil er wohl als Legitimationsschrift dann auch noch für andere Leser als die ursprünglichen athenischen Adressaten gedacht war.

1.2.2. Schriften aus Julians Zeit als Caesar

Obwohl der Caesar Julian in den Sommermonaten der Jahre 356–360 nahezu dauernd im Feld war und in der übrigen Zeit – wenn er sich nicht gelegentlich auch noch im Winter der Barbaren erwehren musste, wie 356/357 in Agedincum / Sens – mit Verwaltung und Reorganisation des Landes genug zu tun hatte, kam er daneben auch noch zum Schreiben (und nicht nur von Briefen, s. oben). Das ist nur begreiflich (und überhaupt glaubhaft – aber die Werke sind ja größtenteils noch vorhanden), wenn man sich Ammians und Libanios' Beschreibungen von Julians souveränem Zeitmanagement während randvoller Tage vor Augen hält.⁹⁸

1.2.2.1. Der *Brief an Themistios*

Wohl schon aus der Zeit bald nach der Erhebung zum Caesar⁹⁹ stammt der Brief an den Philosophen und Rhetor Themistios. Themistios, geboren wohl 317 und gestorben nach 388, einer der bedeutendsten Literaten auch mit philosophischem Anspruch im 4. Jh., blieb sein ganzes Leben Heide, war aber einer von denen, die sich auch mit christlichen Kaisern zu arrangieren wussten; er hat es offenbar verstanden, sowohl mit Constantius als auch mit Julian auf gutem Fuß zu bleiben (und auch nachher mit allen weiteren Kaisern bis zu Theodosius einschließlich).

⁹⁸ Vgl. Amm. XVI 5,4–6; Lib. *Or.* 12,94; 18,174–178.

⁹⁹ Die Datierung des Briefes ist außerordentlich umstritten: Julians großer Biograph und Editor Joseph Bidez war sich sicher, dass Julian ihn erst im Dezember 361 (kurz vor seinem Einzug in Konstantinopel) schrieb (BIDEZ 1929, 133–141). Die Kontroverse geht bis ins 18. Jh. zurück (vgl. A. PAGLIARA, *Retorica, filosofia e politica in Giuliano Cesare*. Hellenica 42 [Alessandria 2012] 27f.). Bidez' Hauptargument ist der Umstand, dass unser einziger Textzeuge, der *Codex Leidensis Vossianus* 77 III (V), die Schrift in ihrem Titel Ἰουλιανὸς Αὐτοκράτωρ zu- und damit in die Zeit von Julians Alleinherrschaft einordnet; außerdem wollte Bidez zeigen, dass einige Textpartien 355/356 noch nicht hätten geschrieben werden können, doch lassen sich diese Partien auch anders deuten. Gerade in jüngeren Jahren haben sich mehrere wichtige Stimmen für die Frühdatierung ausgesprochen (vgl. J. BOUFFARTIGUE, „La lettre de Julien à Thémistius: Histoire d'une fausse manoeuvre et d'un désaccord essentiel“, in: Á. GONZÁLEZ GÁLVEZ / P. L. MALOSSE [Hg.], *Mélanges A. F. Norman. Topoi Suppl.* 7 [Paris 2006] [113–138] 121–127; PERKAMS 2008, 122; STENGER 2009, 136 Anm. 119; S. SWAIN, *Themistius, Julian and Greek political theory under Rome* [Cambridge 2013] 54–57; SCHRAMM 2013, 308f. Anm. 32; CHIARADONNA 2015, 149 Anm. 1 und 161; zuletzt auch H.-G. NESSELRATH, „Julian's Philosophical Writings“, in: REBENICH / WIEMER 2020, [38–63] 41f.). Der Inhalt des Briefes passt insgesamt besser zu der früheren Datierung: Es wäre kaum verständlich, wie Themistios gegen Ende 361 Julian – nach mehr als fünf Jahren Aktivität in Gallien – immer noch hätte dazu auffordern können, seine *vita contemplativa* durch eine *vita activa* zu ersetzen. Vgl. jetzt aber auch Bruno Bleckmann in diesem Band, S. 326–327 mit Anm. 134.

Julian und Themistios scheinen bereits seit wenigstens 355 in Kontakt gestanden zu haben.¹⁰⁰ Der erhaltene Brief ist eine Antwort auf einen vorangehenden (nicht erhaltenen) Brief des Themistios, in dem dieser große Hoffnungen auf Julians beginnendes kaiserliches Wirken zum Ausdruck gebracht hatte; darauf nimmt Julian zu Beginn seines Textes Bezug und befürchtet, diesen Hoffnungen nicht gerecht werden zu können; so habe Themistios' Ermunterungsversuch ihm eher Entmutigung gebracht, denn er sei sich seiner eigenen Defizite nur zu gut bewusst (Kap. 2). Das Walten der kapriziösen Tyche bringe zusätzliche Unsicherheiten; selbst glückliche Umstände könnten Menschen zu übergroßer Zuversicht und dann in den Ruin führen (Kap. 3–4). Aus Passagen aus Platons *Nomoi* (IV, 709b; 713c–714a) schließt Julian, dass Führungspersönlichkeiten übermenschliche Fähigkeiten haben müssen – was seine eigenen Bedenken, eine solche Position zu bekleiden, nur vergrößert (Kap. 5). Auch Äußerungen in Aristoteles' *Politik* belegen, dass wahres Königtum die durchschnittlichen Fähigkeiten eines Menschen übersteigt; ein König muss ein „Diener und Hüter der Gesetze“ (7, 261A) sein, weil Gesetze die einzigen göttlichen Sicherungen gegen engstirnige Menschenführer sind. Damit freilich weist Julian einen gerade von Themistios¹⁰¹ sehr geschätzten Grundsatz zurück, demzufolge der Kaiser „lebendiges Gesetz“ und über allen Gesetzen stehend sei.¹⁰² Es ist eine schöne Ironie, dass Julian hier Aristoteles gegen den großen Aristoteles-Interpreten Themistios ausspielt.¹⁰³

Auf Platon und Aristoteles gestützt, wiederholt Julian in Kap. 8 und 9 seine Befürchtung, dass er den übermenschlichen Anforderungen einer Führungsposition nicht gewachsen sei; danach aber geht er sogar zum Angriff auf Thesen des Themistios über: Aristoteles habe nicht Könige, sondern Gesetzgeber und Philosophen als Bewirker guter Dinge betrachtet; dies mündet in ein Lob des Sokrates, der in dieser Hinsicht viel bedeutender als Alexander d. Gr. gewesen sei (Kap. 10). In Kap. 11 werden weitere Philosophen – nicht zuletzt Themistios selbst! – genannt, die durch ihre Lehrtätigkeit der Menschheit mehr genützt hätten als viele Könige.

Am Schluss wiederholt Julian noch einmal seine Befürchtungen, den Anforderungen verantwortlicher Politik nicht gewachsen zu sein; er werde gerade jegliche Hilfe von „euch Philosophen“ brauchen, um erfolgreich zu sein (Kap. 12f.).

So zeigt dieser Brief Julian im Dialog mit einem der wichtigsten Philosophievertreter seiner Zeit und ihm im Argumentieren sogar mehr als

¹⁰⁰ In *Ep. Them.* 6, 259D–260A erwähnt Julian selber, dass er ihm zur Zeit seiner Internierung in Mailand 354/355 Briefe geschrieben habe.

¹⁰¹ Vgl. *Them. Or.* 5, 64b; 15, 212d; 18, 228a; 33, 10.

¹⁰² Vgl. *Them. Or.* 1, 15b: ὁ δὲ φιλόνομος βασιλεὺς [...] καὶ αὐτὸς νόμος ὧν καὶ ὑπεράνω τῶν νόμων.

¹⁰³ Vgl. SCHRAMM 2013, 311 und CHIARADONNA 2015, 153f.

gewachsen; zunächst scheinbar nur ehrerbietig auf dessen Vorhaltungen und (gelegentlich wohl auch sehr adulatorisch gemeinte) Ermutigungen antwortend, holt er in Kap. 10 und 11 zum argumentativen Gegenschlag aus und entwickelt hier paradoxerweise eine These, die man eigentlich von dem Philosophen Themistios erwarten sollte: die von der Höherwertigkeit des richtig aufgefassten philosophischen βίος, der θεωρητικός und πρακτικός zugleich ist, gegenüber dem viel weniger bewirkenden reinen (politischen) βίος πρακτικός. Dadurch, dass Julian in dieser Schrift ausführlich und wiederholt seine eigenen Beschränkungen herausstellt und die Höherwertigkeit eines für alle – auch für den Herrscher – geltenden Nomos betont, setzt er sich mit Absicht von der theokratisch-absoluten Herrschaftsauffassung des Constantius ab – die gerade auch ein Themistios (mit der Erklärung des Herrschers zum „lebenden Gesetz“, vgl. o.) unterstützt hatte.

1.2.2.2. Erstes *Enkomion auf Constantius*

Die früheste von Julians eigentlich monographischen Schriften ist das erste *Enkomion auf Constantius* (Ἐγκώμιον εἰς τὸν αὐτοκράτορα Κωνσταντίου), das wahrscheinlich im Winter 356/357 entstand.¹⁰⁴ In diesem Winter hatte dieses Enkomion übrigens auch einen realen Zweck zu erfüllen, denn ein hoher Offizier aus Julians gallischer Umgebung drohte in dieser Zeit an Constantius' Hof ernstlich gegen Julian Stimmung zu machen.¹⁰⁵ Ein daraus sich ergebender Zweck der Rede – die Umtriebe des betreffenden

¹⁰⁴ Für diese Datierung (SCHORN 2008, 244 schließt sich TANTILLO 1997, 36–40 an und spricht sich für Januar 357 aus) hat Bidez aus der Rede *Laus Const.* 1 36, 45A–B angeführt, wo Julian an Constantius rühmt, dass er nicht seine Mühen und Lasten, sondern nur die kaiserliche Ehrenstellung mit ihm geteilt habe, „außer wenn es notwendig ist, in deinem Gefolge in begrenztem Umfang ins Feld zu ziehen“ (πλὴν εἴ που δέοι πρὸς ὀλίγον ἐπόμενον σοι στρατεύεσθαι); das dürfte auf die kombinierte militärische Aktion gehen, die der Augustus Constantius und sein Caesar Julian im Sommer 356 im französisch-schweizerisch-südwestdeutschen Grenzraum in zwei getrennt voneinander operierenden Heeresverbänden durchführten, um die Alemannen in die Zange zu nehmen. Mit den Worten πρὸς ὀλίγον ἐπόμενον hat Julian seine eigene Rolle in diesen Operationen wahrscheinlich gewaltig untertrieben, aber das lag eben ganz und gar auch in der Gesetzmäßigkeit dieses literarischen Genres.

¹⁰⁵ Der *magister equitum et peditum* Marcellus („Marcellus Nr. 3“, *PLRE* I 550f.; dort die Quellen für das im Folgenden Referierte) war der oberste platzhaltende Offizier, als Julian Ende 355 in Gallien eintraf; im Sommer 356 war Marcellus an den militärischen Operationen maßgeblich beteiligt, unterließ es aber im folgenden Winter, dem 30 Tage lang von germanischen Horden in Sens belagerten Julian Hilfe zu bringen. Das führte bald darauf zu seiner „Strafversetzung“ nach Sirmium. Noch auf dem Weg dahin versuchte Marcellus, Constantius gegen Julian einzunehmen, doch konnte dessen Kammerherr Eutherios diese Versuche erfolgreich abwehren. Bei dieser Gelegenheit hatte Eutherios wohl auch Julians erstes *Enkomion auf Constantius* dabei, dessen Präsentation den Kaiser von Julians vollständiger Loyalität und Verehrung ihm gegenüber überzeugen sollte.

Offiziers zu konterkarieren – darf bei den Worten, die Julian in dieser Lobsschrift wählt, nicht vergessen werden; die zum Teil sehr opportunistisch klingende Schmeichelei, die diese Rede zu enthalten scheint, wird damit zu einem notwendigen, vielleicht geradezu überlebenswichtigen Mittel.¹⁰⁶

1.2.2.3. *Enkomion auf Eusebia*¹⁰⁷

Zusammen mit dem gerade genannten *Enkomion auf Constantius* ließ Julian auch eine der Kaiserin Eusebia gewidmete Lobschrift (übrigens die einzige aus der Antike erhaltene, die eine Frau zum Thema hat¹⁰⁸) am Hof präsentieren (*Or.* 2 Bidez: *Εὐσεβίας τῆς βασιλίδος ἐγκώμιον*).¹⁰⁹ Auch in diesem Fall konnte sich Julian durchgehend – mit leichten Adaptationen im Tugendkatalog, der (jedenfalls in der Antike) bei einer Frau etwas anders aussehen musste als bei einem Mann – an die Regeln der rhetorischen Handbücher halten und Eusebia als das Modell einer guten Kaiserin darstellen.¹¹⁰

1.2.2.4. Monographie über den Sieg bei Straßburg (nicht erhalten)

Von den respektablen militärischen Leistungen des Jahres 356 hatte Julian wahrscheinlich schon bald in Briefen an seine Freunde (und wohl auch in offiziellen Sendschreiben an seinen kaiserlichen Oberherrn) berichtet (vgl. o.); nach dem Sommer 357 hatte er dann mit der Schlacht bei Straßburg einen wirklich großen Erfolg zu verkünden, und er tat dies in einer eigenen Monographie, die zwar verloren, deren Existenz aber sicher bezeugt ist.¹¹¹ Inspiriert hat sich Julian dabei wahrscheinlich an den *Commentarii*

¹⁰⁶ Vgl. STENGER 2009, 140. Inhaltlich ist diese Rede ein rhetorisches „Dutzenderzeugnis“, bei dem sich Julian ganz und gar an traditionelle Schemata hält.

¹⁰⁷ Zu diesem Werk: A. FILIPPO / M. UGENTI (Hg.), *Giuliano Imperatore. Elogio dell'Imperatrice Eusebia. Testi e commenti* 29 (Pisa / Rom 2016); JAMES 2012, 47–59; ferner die Einleitung in M. GIEBEL, *Julian Apostata. Rede zu Ehren der Kaiserin Eusebia* (Speyer 2021).

¹⁰⁸ JAMES 2012, 47. James weist auch darauf hin (48), dass es sich hier genau genommen um eine Dankesrede (*gratiarum actio*) handelt, die aber formal viel mit einem Panegyricus gemeinsam hat. Dank schuldete Julian Eusebia für ihre Fürsprache im Jahr 354 und dann noch einmal 355 kurz vor seiner Einsetzung als Caesar.

¹⁰⁹ Die impliziten Datierungselemente, die auch diese Lobrede enthält, deuten in der Tat darauf hin, dass auch sie im Winter 356/357 geschrieben wurde. In Kap. 19, 129B–C erwähnt Julian Eusebias „unlängst gemachte Reise nach Rom, als der Kaiser mit Brücken und Schiffen den Rhein an den Grenzen Galliens überschritt“: Eusebia hielt sich im Sommer 356 in Rom auf, während Constantius im süddeutsch-schweizerischen Raum auf Kriegszug war (s. o.). In Kap. 15, 124B bezeichnet er sich selbst als *στρατευόμενος*, und das kann nicht vor dem Sommer 356 sein. Für eine Datierung in den Winter 356/357 lassen sich diese Angaben gut miteinander verbinden.

¹¹⁰ JAMES 2012, 54–57 arbeitet heraus, dass die Darstellung Eusebias als gute Kaiserin nicht notwendigerweise viel mit der Realität zu tun haben muss.

¹¹¹ Eun. fr. 17 BLOCKLEY = ELF Nr. 160 BIDEZ / CUMONT.

belli Gallici Julius Caesars.¹¹² Man hat teilweise geglaubt, dass Julian nicht nur diese Schlacht, sondern – wie Caesar – seine gesamten gallischen Feldzüge in einer Monographie dargestellt habe; man stützte sich dabei auf vage Äußerungen des Libanios (*Or.* 13,25) und Zosimos (III 2,4); aber sicher und unzweideutig bezeugt ist bei Eunapios (s. Anm. 111) nur eine spezielle Monographie über die Schlacht bei Straßburg.¹¹³

1.2.2.5. Zweites *Enkomion* auf Constantius

Diese zweite Lobrede auf Constantius wurde wahrscheinlich nach dem Feldzug vom Sommer 358 (d.h. im darauffolgenden Herbst oder Winter) geschrieben;¹¹⁴ sie trägt in den Handschriften eine etwas andere Überschrift: *Περὶ τῶν τοῦ αὐτοκράτορος πράξεων ἢ περὶ βασιλείας* (*Über die Taten des Kaisers oder über das Königtum*).¹¹⁵ Das deutet gegenüber dem 1. *Enkomion* (das die Bezeichnung „*Enkomion*“ im Titel trägt) einige Akzentverschiebungen an – vom unmittelbaren, individuellen Herrscherlob zu einer mehr exemplarischen Betrachtung der Herrschaftsfunktion (*περὶ βασιλείας*).¹¹⁶ Aber auch die Anordnung der Teile und auf manche Strecken der Ton dieser Rede sind merklich anders; dagegen ist der Inhalt gegenüber dem 1. *Enkomion* im Grunde gleich geblieben (es waren keine neuen großen Taten des Constantius zu berichten).¹¹⁷

Es war sicher nicht nur ein rein ästhetisches Bedürfnis nach literarischer Verbesserung, das Julian dazu trieb, noch einmal eine *laus Constantii*

¹¹² Wie er an einer Stelle des *Enkomions auf Eusebia* (15, 124B) andeutet, nahm er dieses Buch sogar ständig auf seine Feldzüge mit.

¹¹³ Julian hat sich in anderen Schriften auch mit militärtechnischen Dingen spezieller beschäftigt (vgl. u.).

¹¹⁴ Ihre Datierung ergibt sich aus Kap. 6, 56B, wo Julian von den wilden Völkern an der Rheinmündung spricht; zu den Batavern ist Julian in der Tat bei den Feldzügen des Sommers 358 gekommen. Einen Terminus *ante* liefert Kap. 13, 66D, wo es heißt, dass der Perserkönig seit der Belagerung von Nisibis (350) Frieden halte; nun hatte Schapur II. im Frühjahr 358 eine Gesandtschaft mit drohenden Gebietsforderungen zu Constantius gesandt (vgl. Amm. XVII 5,1–8), von der Julian wahrscheinlich erst nach seinen Sommerfeldzügen von 358 erfahren konnte. Für einen etwas früheren Zeitpunkt („zwischen Sommer 357 und Frühjahr 358“) plädiert STENGER 2009, 141 Anm. 142. Es gibt jedoch auch Stimmen, die für eine spätere Abfassung (359 oder sogar 360) plädieren; vgl. dazu SCHORN 2008, 245 („zwischen März und Oktober 359“) und DRAKE 2012, 39.

¹¹⁵ Diesem Doppeltitel entspricht auch die Großgliederung des Textes: Kap. 1–22 behandeln die „Taten des Kaisers“ im Vergleich zu homerischen Helden, und Kap. 23–39 widmen sich dem Bild des idealen Herrschers, an dem Constantius dann gemessen wird.

¹¹⁶ SCHORN 2008, 255–257 hält die Bezeichnung dieser Rede als Panegyrikos geradezu für „irreführend“ (257) und plädiert für eine Zuordnung zu den Reden *περὶ βασιλείας* („Fürstenspiegel“), wie sie von Dion von Prusa, aber auch noch von Synesios verfasst wurden (vgl. auch 267). Dions dritte Rede *περὶ βασιλείας* sieht SCHORN 2008, 261 in diesem Text „ausgiebig benutzt“. Vgl. auch STENGER 2009, 150 Anm. 182 mit weiteren Literaturhinweisen.

¹¹⁷ Vgl. STENGER 2009, 141.

in Angriff zu nehmen; Bowersock¹¹⁸ hat daher wohl zu Recht auch hinter diesem Werk Julians einen Versuch vermutet, sich das Wohlwollen des Constantius zumindest noch auf einige Zeit zu erhalten. Dass Constantius die dauernden militärischen Erfolge seines Caesar allmählich suspekt, um nicht zu sagen: bedrohlich wurden, ist leicht verständlich. Das 2. Enkomion spiegelt die gestiegenen Spannungen wider, und eine dauerhafte Senkung dieser Spannungen war ihm auch nicht beschieden (wie gleich die nächste erhaltene Schrift zeigt). Doch gibt es in diesem Text vielleicht noch mehr zu entdecken: Gerade in den letzten Jahren haben mehrere Beiträge zu zeigen versucht, dass dieses zweite „Lob auf Constantius“ mehr Facetten enthält, als man dem Genos, dem es vordergründig angehört, zutrauen würde – nämlich Hinweise auf Überzeugungen und Vorstellungen Julians, die er dann in der Zeit seiner Alleinherrschaft tatsächlich in Regierungspraxis umzusetzen versuchte.¹¹⁹

1.2.2.6. Trostschrift zum Weggang des Salustios

Schon mit dem Titel (*Trostrede an sich selbst anlässlich des Weggangs des vorzüglichen Salustios*, Ἐπὶ τῇ ἐξόδῳ τοῦ ἀγαθωτάτου Σαλουστίου παραμυθητικὸς εἰς ἑαυτὸν) sind wichtige Angaben über die Schrift gemacht: Sie richtet sich an den Verfasser selbst (vgl. die Selbstmeditationen Marc Aurels Εἰς ἑαυτὸν) mit der Intention, sich Trost zuzusprechen angesichts des bevorstehenden Weggangs eines wertvollen Freundes und Mitarbeiters, der als chronologisch letzte (was sein Bekanntwerden mit Julian angeht) wichtige Person aus Julians engstem Kreis¹²⁰ noch etwas genauer vorgestellt werden muss. Der hier Salustios Genannte heißt eigentlich Saturninius Secundus Salutius;¹²¹ ihn, den mehrere Jahrzehnte älteren, hat-

¹¹⁸ BOWERSOCK 1978, 43; vgl. ROSEN 2006, 168.

¹¹⁹ SCHORN 2008, 247–267 widmet sich vor allem Constantius-kritischen und heidnisches Gedankengut propagierenden Partien der Rede; STENGER 2009, 142–146 stellt den „Großteil der Vergleiche [des Constantius mit homerischen Helden] als fragwürdig oder zumindest zweideutig heraus“ (142) und zeigt, wie Julian auch strukturell (durch Einfügen zahlreicher und langer Exkurse) das Genos des Panegyricus in diesem Text „dekonstruiert“ (148), wohingegen der zweite Teil sich als „Programmschrift eines Herrschers“ (151) – Julians selbst? – lesen lasse; DRAKE 2012, 41 macht den ingenüösen Vorschlag, dass diese Rede vielleicht nur eine (nie an Constantius abgeschickte) Parodie war, „a delightful way for Julian and his coterie to while away one or more winter nights in a Paris that at this time had little else to offer“ – eine Parodie, die aber gleichwohl viel über Julians eigenes Herrscherverständnis verrät; DRAKE 2012, 42 nennt sie deshalb auch „a *speculum principis* written not for but by the prince“. Auch bereits SCHORN 2008, 251 sieht manches Parodistische in diesem Text; für STENGER 2009, 151 kommen als „Hörer oder Leser [...] allein Vertraute Julians in Frage“.

¹²⁰ Alle anderen Angehörigen dieses Kreises (Libanios, Maximos, Priskos) hatte er früher kennengelernt.

¹²¹ In *PLRE I* findet er sich unter „Secundus Nr. 3“, 814–817; er darf nicht verwechselt werden mit Flavius Sallustius = „Sallustius Nr. 5“ in: *PLRE I*, 797; vgl. O. SEECK, „Sallustius

te Constantius dem jungen Caesar als Quaestor mitgegeben, und er hatte sich zum loyalen Mitarbeiter und sogar Freund Julians entwickelt; genau deswegen – so jedenfalls Julians Behauptung im *Brief an die Athener* (10, 282C)¹²² – wurde Salustios im Sommer 359¹²³ von ihm wegbeordert. Auf diese Abberufung, die für Julian einen empfindlichen Schlag darstellte, reagierte er bezeichnenderweise so, wie er es später auch auf die – ihn ebenfalls sehr treffenden – Anfeindungen der Antiochener mit dem *Misopogon* tat: literarisch (vgl. u.).

Salutius / Salustios war neben dem Eunuchen Eutherios der einzige Funktionär, der von Constantius zu Julian geschickt wurde und dann voll und ganz auf Julians Seite trat. Er stammte aus Gallien,¹²⁴ war aber hervorragend griechisch gebildet (was im 4. Jh. nicht mehr ganz so selbstverständlich war). Nach dem Antritt der Alleinherrschaft machte ihn Julian zum Praefectus Praetorio Orientis und damit zum Chef der kaiserlichen Verwaltung im Ostteil des Reiches; Salustios begleitete den Kaiser auch nach Antiochia und auf den Perserfeldzug und wurde in dem gleichen Gefecht, in dem Julian seine tödliche Wunde erhielt, ebenfalls schwer verwundet. Das Angebot, Julian auf dem Kaiserthron zu folgen, lehnte er ab, blieb aber noch einige Jahre Praefectus Praetorio auch unter Kaiser Valens (mindestens bis zum April 366); irgendwann vor 377 ist er gestorben (vgl. Amm. XXX 2,3).

Salustios war neuplatonisch orientierter Heide, und deshalb hat ihm Julian auch seinen *Hymnos auf den König Helios* gewidmet und auch zu seinem Dialogpartner am Anfang der *Caesares* gemacht.¹²⁵ Was dieser Mann

(25)“, *RE* IA,2 (1920) 1959; ebd. Sallustius Nr. 26 ist ein Querverweis auf unseren Salutius; vgl. O. SEECK, „Salutius“, *RE* IA,2 (1920) 2072–2075. Flavius Sallustius war ebenfalls ein ziemlich wichtiger Funktionär Julians: er wurde von ihm im Sommer 361 zum Praefectus Praetorio Galliarum ernannt, ist bis zum August 363 in diesem Amt nachweisbar und war im Jahr 363 auch regulärer Konsul, er warnte übrigens, wie Ammian XXIII 5,4–5 berichtet, Julian vor dem Perserfeldzug wegen böser Vorzeichen, allerdings vergebens.

¹²² In seiner *Trostrede an sich selbst über Salustios' Weggang* hatte Julian die diesbezügliche Entscheidung des Constantius noch mit dem schicksalhaften Willen des alles lenkenden Gottes gleichgesetzt (Kap. 3, 243D); aber gedacht hat er vielleicht schon damals so, wie er es dann im *Brief an die Athener* ausspricht; vgl. auch *Ep.* 4 BIDEZ aus dem gleichen Jahr an Oreibasios, wo auch auf die bereits erfolgte Abberufung des Salustios kurz eingegangen wird.

¹²³ Zum Datum ROSEN 2006, 480 Anm. 63.

¹²⁴ Vgl. Kap. 8, 252A.

¹²⁵ Bis heute wird die Frage diskutiert, ob dieser Salustios auch der Verfasser einer nicht sehr umfänglichen Schrift (ebenfalls neuplatonischer Ausrichtung) ist, deren Verfasser ebenfalls Salustios heißt und die allgemein unter dem Namen Περὶ θεῶν καὶ κόσμου bekannt ist (so freilich nicht handschriftlich überliefert); Karl Praechter hat diese Frage in seinem *RE*-Artikel über diesen Autor Sallustios (= „Sallustius [37]“, *RE* IA,2 [1920] 1960–1967) ausführlich diskutiert und kommt zu dem Schluss, dass die Identifizierung mit Julians Salustios zumindest sehr gut möglich ist. Die *Prosopography of the Later Roman Empire* (I, 796. 798) freilich möchte den Verfasser der Schrift lieber mit dem auch bereits erwähnten Fla-

für Julian bedeutete, hat Julian selbst am besten dadurch zum Ausdruck gebracht, dass er in der Schrift über seinen Weggang (Kap. 2, 241C) diese Trennung mit der von seinem geliebten und verehrten Erzieher Mardonios verglich; der einige Jahrzehnte ältere Salustios war in der Tat zu Julians zweitem Mardonios geworden. Die Datierung seiner Abberufung aus Gallien – und damit der Anlass für Julians Trostrede: der Winter 358/359 – ergibt sich aus Kap. 8, 251D.¹²⁶

Neben dem Consolatorischen kann man in der Schrift auch rhetorisch-epideiktische und propemptische Züge¹²⁷ entdecken. In den ersten drei Kapiteln evoziert Julian die tiefe und umfassende Zusammenarbeit und Freundschaft, die ihn mit Salustios verbindet, und den entsprechend großen Schmerz des künftigen Entbehrens, und er fragt nach Mitteln, die einen solchen Schmerz lindern könnten. Er entschließt sich, den Blick auf literarische Beispiele der Vergangenheit zu richten, und beginnt in Kap. 4 diese Exempla-Reihe mit Scipio und Laelius.¹²⁸ Wie Laelius für Scipio sei auch Salustios für Julian der eigentliche Urheber seiner Taten, und auch Scipio und Laelius hatten eine Trennung zu überstehen, mit der sie aber fertig wurden. Eine Reihe kurz aufgezählter weiterer solcher Trennungen folgt (Cato, Pythagoras, Platon, Demokrit), bis Julian eingehender die Gemeinschaft zwischen Perikles und Anaxagoras behandelt, für deren Trennung ebenfalls Neider – in diesem Fall der athenische Demos – gesorgt hatten. Dem Perikles legt Julian einen fiktiven an sich selbst gerichteten Monolog über diese Trennung in den Mund (Kap. 5). Im 6. Kapitel gehen Julians Gedanken wieder zu den ihm durch Salustios' Weggang verursachten Schmerzen, finden jetzt aber einige tröstende Überlegungen dagegen. Die Schrift endet mit guten Wünschen für Salustios' Reise und neuen Aufenthaltsort (und seine hoffentlich baldige Rückkehr). In dieser kurzen Inhaltsangabe sind keineswegs alle Gedanken und schon gar nicht alle im Text angeführten Klassikerzitate angegeben; in der Tat hat diese Trostschrift viel von einer epideiktischen Rede. Das bedeutet nicht, dass der Inhalt nicht aufrichtig gemeint ist – es zeigt nur wieder, dass Julian, lite-

vius Sallustius, Konsul von 363, zusammenbringen; aber dagegen haben sich BOWERSOCK 1978, 125 und auch ROSEN 2006, 269 wohl zu Recht ausgesprochen, denn von diesem Mann sind keinerlei literarische Interessen bekannt, wohl aber von Julians Salustios (vgl. Julians eigenes Zeugnis und Eunapios, *Vit. Soph.* VII 5,3).

¹²⁶ Julian spricht da von einem Gerücht, dass der zu Constantius abberufene Salustios nicht nur nach Illyrien werde gehen müssen – wo Constantius sich bis zum Winter 358/359 einschließlich aufhielt, in Sirmium –, sondern bis nach Thrakien, wohin Constantius sich nach diesem Winter in Bewegung setzte, um der erneut bedrohlich werdenden Persergefahr näher zu sein.

¹²⁷ D.h. Eigenschaften einer Lobrede (Epideixis) und eines Geleitgedichts für einen Abschied nehmenden Freund (Propemptikon).

¹²⁸ Wahrscheinlich aus Plut. *An seni* 27, 797D, *Praec. ger. reip.* 11, 806A bezogen.

rarisch gebildet wie er war, bei der Formulierung eigener Gedanken auch immer wieder seine Lesefrüchte in die Feder fließen.

1.2.2.7. Nicht erhaltene weitere Schriften

In den gallischen Jahren entstanden auch noch andere Werke, die uns nur noch an wenigen Stellen bezeugt sind, mit Titeln, die wir Julian nicht unbedingt zutrauen würden. Der *Suda*-Artikel über Julian (ι 437) nennt zwar nicht alle Schriften, die von ihm tatsächlich erhalten sind, dafür aber wenigstens zwei, vielleicht sogar drei Werke, die wir nicht mehr haben:

Eine Schrift *Über das Thema: Woher stammt das Böse?* (Περὶ τοῦ πόθεν τὰ κακά) scheint sich ihrem Titel nach mit der Theodizee-Frage beschäftigt zu haben; sie ist offenbar nur in diesem *Suda*-Artikel erwähnt.

Eine Schrift *Über die drei (Argumentations-)Figuren* (Περὶ τῶν τριῶν σχημάτων) hat sich mit den von Aristoteles stammenden drei Formen des Syllogismos beschäftigt.¹²⁹ Dass Julian sich gerade in einem seiner gallischen Winter mit aristotelischer Logik beschäftigt hat, wissen wir aus einem seiner Briefe dieser Zeit an Priskos (*Ep.* 12 Bidez); Priskos hatte ihm offenbar seine *Ἀριστοτέλους συναγωγαί* geschickt, die – so Julian – für ihn äußerst lehrreich gewesen seien. Unter den *πάρεργα*, die Julian daraufhin selbst zur aristotelischen Logik geschrieben haben will, ist vielleicht auch die Schrift *Περὶ τῶν τριῶν σχημάτων* zu rechnen.¹³⁰

Vielleicht stammt auch eine außerhalb der *Suda* noch an zwei Stellen bezeugte Schrift Julians über *Μηχανικά*¹³¹ noch aus der gallischen Zeit; in ihr ging es um Kriegsmaschinen, und für solche Dinge könnte Julian

¹²⁹ Diese Deutung des Inhalts wird vor allem einer anderen Bezeugung dieser Schrift verdankt, die sich noch im Kommentar des Ammonios zu Aristoteles' *Analytica Priora* V 1, 24b18 findet (CAG IV 6, 31,11–22 WALLIES). Es geht dort um die Frage, ob die Syllogismen des zweiten und dritten σχῆμα τέλειοι („vollständig“) oder ἀτελεῖς („unvollständig“) sind: Für ἀτελεῖς – so Ammonios – werden sie von Aristoteles selbst und (in Julians Zeit) von Themistios erklärt, für τέλειοι dagegen von Boethos, dem 11. in der Schulanfolge des Aristoteles und, ihm folgend, von der Reihe der Neuplatoniker: Porphyrios, Jamblich und Maximus, dem Schüler des Jamblich-Schülers Hierios (dieser Maximus wird in der Regel mit Maximus von Ephesos identifiziert). Dann fährt Ammonios fort, dass „zwischen den beiden letzten Vertretern der beiden entgegengesetzten Meinungen, Maximus und Themistios Kaiser Julian entschied und seine Stimme Maximus, Jamblich, Porphyrios und Boethos gab“ (τῶ τε Μαξίμῳ καὶ τῶ Θεμιστίῳ [...] διήτησεν [...] ὁ βασιλεὺς Ἰουλιανός, καὶ δέδωκεν τὴν ψῆφον Μαξίμῳ καὶ Ἰαμβλίχῳ καὶ Πορφυρίῳ καὶ Βοηθῶ), was bei Julians neuplatonischen Neigungen auch nicht weiter verwunderlich ist.

¹³⁰ Alle Zeugnisse dazu in ELF Nr. 158 BIDEZ / CUMONT. – Vielleicht haben wir mit diesem Werk auch wieder eine ganz bemerkenswerte Parallele zu Julius Caesar, der ja ebenfalls ein Werk zu dem recht esoterischen Thema *De Analogia* verfasste.

¹³¹ BIDEZ / CUMONT 1922, 212 (Nr. 159).

gerade damals, als er zum ersten Mal intensiver mit militärischen Fragen in Berührung kam, ein Interesse entwickelt haben.¹³²

1.2.2.8. Dichterisches; das Epigramm gegen das Bier

Bidez und Cumont haben in ELF 166–170 eine Reihe von kleinen Gedichten zusammengestellt, die aus Julians Feder stammen sollen, und wenigstens eines davon (Nr. 168), das aus seiner gallischen Zeit stammt, sei hier kurz vorgestellt: ein Epigramm auf (oder besser gesagt: gegen) das Bier, das Julian in diesen nördlichen Regionen wohl irgendwann auch einmal zu kosten bekam.

Dass in Gallien gerade zur Zeit Julians Bier ein häufig verwendetes Getränk bei den weniger wohlhabenden Schichten war¹³³ und dass sein unmäßiger Gebrauch bei vielen zu dauernden Schäden führte, bezeugt Ammian (XV 12,4). Vielleicht war Julian einmal bei seinen Feldzügen in den nordöstlichen Grenzgebieten Galliens (Niederrhein, belgisch-holländischer Raum) gezwungen, auch dem Bier zuzusprechen, und das erwähnte Epigramm könnte zeigen, wie ihm dabei zumute wurde; auf jeden Fall präsentiert es Geist und Witz seines Verfassers in hellstem Licht: Julian begrüßt diesen ihm fremden Dionysos so, wie bei Homer häufig unbekannte Gäste empfangen werden:¹³⁴ Τίς πόθεν εἶς, Διόνυσε; = „Was für ein Dionysos bist du denn (und) woher kommst du?“ Der „richtige“ – d.h. der Sohn des Zeus –, fährt Julian sofort verneinend fort, kann er nicht sein, denn den kennt Julian – „dich kenne ich nicht“.¹³⁵ Ein untrügliches Unterscheidungsmerkmal ist schon der Geruch: Der richtige Wein duftet wie der Nektar der Götter, das Bier aber wie ein höchst irdisch-ländlicher Bock.¹³⁶ Offenbar – fährt Julian fort – ermangeln die Kelten der Weintrauben und müssen deshalb zu Getreideähren greifen;¹³⁷ dann müsse man aber diesen Bier-Gott eigentlich „Demetrios“ = Sohn der Demeter (d.h. der Getreide-

¹³² Der eine der beiden Zitat-Autoren, Johannes Lydos, *Magistr.* I 47 (49,9–19 WÜNSCH), stellt Julian in eine Traditionsreihe mit anderen griechischen Schriftstellern über Kriegswesen (u.a. Aelianus Tacticus und Onasander, die uns beide noch erhalten sind); BIDEZ / CUMONT 1922, 212 vermuten (*ad loc.*), dass Julians *Μηχανικά* ihrerseits wieder Quelle für einen unter Valentinian oder Theodosius schreibenden lateinischen Anonymus *De rebus bellicis* waren.

¹³³ Im Diokletianischen Höchstpreisedikt war die *cervesia* mit vier Denaren halb so teuer wie *vinum rusticum* = billiger Landwein mit acht.

¹³⁴ Hom. *Od.* I 170 (und öfter): τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες; („Wer und woher unter den Menschen bist du? Wo ist deine Stadt und sind deine Eltern?“).

¹³⁵ V. 1b und 2: μὰ γὰρ τὸν ἀληθέα Βάκχον / οὐ σ' ἐπιγιγνώσκω· τὸν Διὸς οἶδα μόνον („Nein, beim wahren Bakchos: dich erkenne ich nicht; ich kenne nur den Sohn des Zeus.“).

¹³⁶ V. 3a: Κεῖνος νέκταρ ὄδωδε, σὺ δὲ τράγου („Jener duftet nach Nektar, du aber nach dem Bock!“).

¹³⁷ V. 3b und 4: ἢ ῥά σε Κελτοὶ / τῆ πενήνῃ βοτρώων τεύξαν ἀπ' ἀσταχύων („Offenbar stellen dich die Kelten aus Mangel an Trauben aus Getreideähren her.“).

göttin) nennen und nicht „Dionysos“;¹³⁸ ferner sollte man ihn „weizengeboren“¹³⁹ nennen und nicht Bromios, sondern Bromos.¹⁴⁰ Insgesamt hat Julian erstaunlich viel an mythischen und sprachlichen Anspielungen in diesen sechs Zeilen unterzubringen verstanden.

1.2.3. Schriften aus Julians Zeit als Alleinherrscher

Sowohl die Konstantinopolitaner Zeit (vom 11. Dezember 361 bis zur zweiten Hälfte des Monats Juni 362) als auch die Antiochener Zeit (etwa vom 18. Juli 362 bis zum 5. März 363) waren nicht nur von intensiver Regierungstätigkeit Julians geprägt (s. oben), sondern auch von einer bemerkenswert vielfältigen literarischen Tätigkeit. Aus den Monaten in Konstantinopel stammen drei größere Schriften, die Julian fast gar nicht als Kaiser, sondern einerseits als mystischen Religionsphilosophen, andererseits als scharfen Polemiker gegen eine ihm missliebige Philosophensekte zeigen – zwei fast polar auseinanderliegende Aussageintentionen, die Julian in der ersten dieser Schriften sogar zusammenbringt:

1.2.3.1. Die Invektive *Gegen den Kyniker Herakleios*

Die erste in dieser Zeit verfasste Schrift ist die erste der beiden Kyniker-Invektiven. Zu ihrer Datierung, ihrem situativen Hintergrund und ihrem Inhalt vgl. unten 2.1–2.

1.2.3.2. Der *Hymnos auf die Göttermutter*

Dieser erste von Julians Götterhymnoi – in dem es um die richtige Deutung eines rätselhaften Mythos geht, so dass diese Schrift durchaus einige inhaltliche Berührungen mit der Invektive *Gegen Herakleios* aufweist – wurde wahrscheinlich zwischen dem 21. und 27. März 362 geschrieben, d.h. während der Zeit des Frühlingsfestes der Göttermutter.¹⁴¹ Das The-

¹³⁸ V. 5: τῷ σε χρῆ καλέειν Δημήτριον, οὐ Διόνυσον („Daher sollte man dich Demetrios, nicht Dionysos nennen“). „Dionysos“ kann „etymologisch“ als „nysäischer Sohn des Zeus“ (Διὸς Νυσαῖος υἱός) verstanden werden (vgl. Apoll. Rhod. Arg. II 905: Διὸς Νυσηῖον υἱά; Diod. IV 2,4).

¹³⁹ D.h. πυρογενής – mit kurzem πῦρ- hieße es „feuergeboren“ und ginge auf den Mythos, nach dem Zeus der werdenden Mutter Semele auf deren eigenen Wunsch hin in seiner vollen flammenden Herrlichkeit erschien, was Semele nicht überlebte und Dionysos nur, weil Zeus ihn noch rechtzeitig aus den Flammen rettete.

¹⁴⁰ V. 6: πυρογενῆ μάλλον καὶ Βρόμιον, οὐ Βρόμιον („eher weizengeboren und Bromos [sollte man dich nennen], nicht Bromios“). βρόμιος kann sowohl „Gerstensamen“ bedeuten als auch „Lärm, Gedröhn“ – vielleicht ein Hinweis auf die etwas lautere Atmosphäre fortgeschrittener Bierseligkeit.

¹⁴¹ Vgl. *In Matr.* 3, 161C. Laut Kap. 19, 178D schrieb Julian den Text „innerhalb des kurzen Teils einer Nacht“ (vgl. auch *Lib. Or.* 18,157).

ma wird gleich zu Beginn folgendermaßen umrissen (Kap. 1, 159A): „Wer ist Attis, wer die Mutter der Götter, was die Art dieses Reinigungsrituals, und aus welchem Grund ferner wurde sie uns in solcher Form im Anfang offenbart?“

Julian beginnt mit einer hübsch ausgestalteten Erzählung, wie der Kult der Göttermutter aus Phrygien nach Rom gelangte (2,159C–161A).¹⁴² Im nächsten Abschnitt (Kap. 3–6a) geht er an die Beantwortung der eingangs formulierten Fragen, wobei er das von Jamblich übernommene neuplatonische Modell einer Welt anwendet, die sich in vielen Schichten von der Sphäre des Einen bis hin zur Sphäre der Materie erstreckt und in der er Attis in der unteren „noërischen“ ansiedelt (3, 161C–D), während der Göttermutter eine Rolle als Vermittlerin zwischen den höheren und niedrigeren intelligiblen Sphären zugewiesen wird (6, 166A–B).¹⁴³

Es folgt eine detaillierte Deutung des Attis-Mythos, die fast ein Drittel des Textes einnimmt (Kap. 6b–13). In Kap. 10 heißt es, dass manche sehr fremd anmutenden Elemente des Mythos gerade wegen dieser Fremdheit inkorporiert wurden, um Menschen zur Suche nach der tieferen Wahrheit dahinter anzuregen; eine ähnliche Rechtfertigung solcher Elemente liest man bereits in der Invektive *Gegen Herakleios*.

Die nächsten fünf Kapitel (14–18) enthalten eine ausführliche Kommentierung der Ernährungsvorschriften, die während des Festes der Göttermutter beachtet werden müssen. Der Text endet mit einem Lob auf die Göttermutter (Kap. 19) und einem Schlussgebet (Kap. 20), das noch ihre zentrale Mittlerrolle betont, aber auch spezifische Anliegen hat (180B): „allen menschlichen Wesen Glück – welches in der richtigen Wahrnehmung der Götter besteht – zu gewähren und dem römischen Volk, dass es sich von der Befleckung der Götterlosigkeit reinigen möge“, sicher eine Anspielung auf das Christentum.¹⁴⁴

Der *Hymnos auf die Göttermutter* zeigt gut, wie traditionelle Religion, Mythos und neuplatonische Philosophie ein einheitliches Ganzes in Julians Denken bilden. Wie der *Hymnos auf König Helios* (vgl. unten) ist er außerdem ein Teil von Julians groß angelegtem Versuch, das Christentum überflüssig zu machen: Das Fest der Göttermutter fällt mehr oder weniger mit dem höchsten christlichen Fest, Ostern, zusammen,¹⁴⁵ und die Charakterisierung des Attis und der Göttermutter könnte Leser durchaus an die Jungfrau Maria und Christus denken lassen:¹⁴⁶ Wie Christus kommt

¹⁴² Bereits ASMUS 1908, 179 hat die Qualitäten dieser Erzählung hervorgehoben.

¹⁴³ Damit erhält sie hier eine ähnliche Rolle wie König Helios in dem ihm gewidmeten Hymnos; vgl. dazu De VITA 2011, 160f.

¹⁴⁴ Die Wörter ἄθεος und ἀθεότης werden von Julian (und auch von Libanios; vgl. NESSELRATH 2008, 51) oft verwendet, um Christen und ihre Religion zu bezeichnen; vgl. *Caes.* 38, 336B; *Misop.* 15, 346B; 28, 357D; 33, 361A; 35, 362C und 363A.

¹⁴⁵ Vgl. dazu De VITA 2011, 165.

¹⁴⁶ Vgl. De VITA 2011, 161 und 165; LIEBESCHUETZ 2012, 223f. und 227 Anm. 74.

Attis in unsere Welt, leidet und kehrt zu der Gottheit zurück, bei der er sich ursprünglich aufhielt.

1.2.3.3. Die Invektive *Gegen die ungebildeten Hunde*

Die Invektive *Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας* lässt sich am besten durch Julian selbst datieren: „Der Gott [gemeint ist Helios] geht bereits auf seine sommerliche Wende zu“ (Kap. 1, 181A); die Schrift dürfte also nicht allzu lange vor dem 21. Juni 362 abgefasst sein und damit ziemlich kurz vor seinem Aufbruch von Konstantinopel. Wenn wir Julians Worten noch weiter trauen wollen, ist sie das „Nebenprodukt zweier Tage“ (oder wohl eher zweier Nächte; Kap. 20, 203C).¹⁴⁷

Der Anlass für diese zweite Kyniker-Invektive war wahrscheinlich dem für die erste ähnlich, d.h. eine Art Vortrag, durch den Julian sich herausgefordert fühlte, wie er in seinen Einleitungssätzen andeutet: „Ein Kyniker behauptet, dass Diogenes ein leerer Prahler war, und will selber keine kalten Bäder nehmen [...] Auch mokiert er sich darüber, dass Diogenes einen Oktopus verspeiste, und behauptet, dass er den Preis für diese Dummheit und Prahlerei zahlte, da er durch diese Speise [...] umgebracht wurde“ (1, 180D–181A). Gegenüber den unwürdigen Gepflogenheiten dieses anonym bleibenden Neo-Kynikers kündigt Julian in Kap. 2 an, dass er nunmehr etwas über Philosophie im Allgemeinen und dann über den wahren Kynismus als einen durchaus respektablen Teil dieser Philosophie sagen werde.

In Kap. 3 wird die Philosophie mit Zitaten aus Platons *Philebos* und *Nomoi* als ein Geschenk der Götter vorgestellt.¹⁴⁸ In Kap. 4 und 5 werden die Maximen „Erkenne dich selbst“ und „Angleichung an den Gott so weit wie möglich“ als gemeinsames Fundament jeglicher Philosophie erläutert und als Streben nach höchster Erkenntnis gedeutet. In Kap. 6 werden die Stoiker als die nächsten „Verwandten“ der Kyniker eingeführt; in Kap. 7 wendet sich Julian dann den Kynikern selbst zu: Sie könne man nur richtig beurteilen, wenn man ihre Taten – und nicht irgendwelche angeblich von Diogenes verfassten literarischen *παύγια* – in Augenschein nehme. In Kap. 8 stellt Julian als den ursprünglichen Begründer des Kynismus den Gott Apollon heraus, dessen berühmtes und von Diogenes aufgegriffenes Gebot „Präge die gängige Münze/Sitte um“ (*Παραχάραξον τὸ νόμισμα*) Julian als Aufforderung, leere Meinungen zu verachten, deutet; damit aber sei das Ziel des Kynismus dem Ziel der anderen Schulen grundsätzlich

¹⁴⁷ Solche Zeugnisse finden sich auch zu anderen Schriften (s. unten); vielleicht spricht aus ihnen eine gewisse Eitelkeit, dennoch sind sie glaubwürdig, denn viel mehr Zeit zwischen all den anderen von ihm zu bewältigenden Dingen wird Julian kaum gehabt haben.

¹⁴⁸ Auch der Prometheus-Mythos aus Platons *Protagoras* scheint hier gewirkt zu haben; vgl. 3, 183C.

gleich: nach der Wahrheit zu streben. In Kap. 9 stellt Julian speziell die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Diogenes und Platon heraus.

Nach einem etwas vom Thema abführenden Exkurs in Kap. 10¹⁴⁹ hebt Julian am (wahren) Kynismus sein Streben nach „Tugend, Selbstbeherrschung, Einfachheit, Freiheit“ und sein Freisein von „Neid, Angst, Aberglauben“ hervor (11, 190B). Dann wendet er sich dem spezifischen Kritikpunkt seines Gegners an Diogenes – dem Verspeisen des Oktopus – zu und liefert mehrere Erklärungen für dieses Detail (Kap. 12–14), in denen es u.a. um das Erreichen von Apatheia („Leidenschaftslosigkeit“), die (bereits eingeführte) Maxime des „Umprägens der gängigen Münze“ und letztlich um das gemeinsame Ziel aller philosophischen Richtungen – Eudaimonia („Glückseligkeit“) – geht.

In Kap. 15 wendet sich Julian einem anderen Ziel des Kynismus zu: Freiheit. Diese sei nur dann erreichbar, wenn man als seine einzigen Herren „den Logos und den in uns wohnenden Gott“ anerkenne (196D) – wohingegen die heutigen Kyniker immer noch die Sklaven ihrer irrationalen inneren Herren seien (197B–D). Ihr davon bestimmtes äußeres Verhalten bringe die Philosophie allgemein – nicht nur den Kynismus – in Misskredit (Kap. 16) und sei diametral von dem der großen alten Kyniker Diogenes und Krates verschieden: Beide hätten die Götter vielleicht nicht mit den gängigen Ritualen, aber mit ihren Seelen verehrt (Kap. 17).

In Kap. 18f. skizziert Julian dann, wie der ideale Kyniker beschaffen sein sollte; erneut werden Diogenes und Krates als nachahmenswerte Vorbilder präsentiert. Von Diogenes' zahlreichen Tugenden sei der neo-kynische Adressat dieser Worte freilich weit entfernt (Kap. 20): Statt diesem nachzueifern, bewundere er „das Leichnam-liebende Leben armseliger Frauen“ (203C) – womit Julian insinuiert, dass sein Opponent Beziehungen zu christlichen Frauen pflegt, die Märtyrer-Gräber frequentieren.¹⁵⁰

Eines der Ziele dieser Invektive könnte gewesen sein, den zeitgenössischen Kynismus wieder stärker in den Kontext paganer Philosophie zu integrieren und damit eine gemeinsame Front gegen die „barbarische“ Philosophie des Christentums zu bilden, die in Julians Augen schädlich für das Reich war.

¹⁴⁹ In 189D konzediert Julian selbst, dass dieser Exkurs nicht gut passt; hier dürfte sich zeigen, dass Julian diese Schrift sehr rasch und nicht allzu sorgfältig konzipierte.

¹⁵⁰ Vgl. hierzu NESSELRATH 2020, 6–9.

1.2.3.4. *Contra Galilaeos* (nur fragmentarisch erhalten¹⁵¹)

Literarisch gipfelt Julians immer offener und schärfer werdender Kampf gegen das Christentum in dem umfangreichstem Werk, das er je geschrieben hat und an dem – anders als bei den meisten anderen seiner Werke, die (wenn wir seinen eigenen und den Zeugnissen von Freunden wie Libanios trauen dürfen) innerhalb kürzester Zeit geradezu hingeworfen wurden – er in den Wintermonaten 362/363 in Antiochia offenbar lange und sorgfältig gearbeitet hat (vgl. Libanios, *Or.* 18,178): die drei Bücher *Gegen die Galiläer* (Κατὰ Γαλιλαίων). Vor allem dank der umfangreichen Widerlegung des ersten Buchs, die achtzig Jahre später Kyrill von Alexandria in den erhaltenen ersten zehn Büchern seines Werks *Gegen Julian* unternahm – weitere Teile von Kyrills Schrift, in denen er sich mit Buch 2 und 3 auseinandersetzte, sind weitgehend verloren –, ist der Inhalt dieses ersten Buchs noch einigermaßen erkennbar.¹⁵² Es ging hier um einen kontrastierenden Vergleich (ἀντιπαράβολή) zwischen dem Alten Testament und griechisch-römischen religiösen Traditionen, z.B. zur Kosmogonie, wobei Julian die Vorzüge von Platons Darstellung im *Timaios* gegenüber den Defiziten der mosaischen Darstellung hervorhob. Ein weiteres Thema dieses Buches war die „doppelte Apostasie“ des Christentums nicht nur gegenüber den griechisch-römischen, sondern auch gegenüber den jüdischen Traditionen. Im zweiten Buch ging es – soweit die wesentlich geringeren Überreste hier noch Aussagen erlauben¹⁵³ – um die Darstellung Christi, seiner Wunder und angeblichen Göttlichkeit in den Evangelien,¹⁵⁴ im dritten Buch wahrscheinlich¹⁵⁵ um weitere Teile des Neuen Testaments, vor allem die Apostelgeschichte und die Paulus-Briefe. Insgesamt ist aber wohl nur noch ein Viertel des Inhalts von *Contra Galilaeos* heute einigermaßen kenntlich.¹⁵⁶

¹⁵¹ Die neueste Edition und Übersetzung der Fragmente bieten A. GIAVATTO / R. MULLER, *Julien l'Empereur. Contre les Galiléens* (Paris 2018); sie können sich dabei auf die kurz vorher erschienene neue Ausgabe der umfangreichen Widerlegungsschrift des Patriarchen Kyrill von Alexandria (*Contra Iulianum*) stützen, die die meisten Fragmente von Julians *Contra Galilaeos* enthält (vgl. oben Anm. 89). Vgl. jetzt auch RIEDWEG 2020.

¹⁵² Doch weist RIEDWEG 2020, 246–248 zu Recht darauf hin, dass uns aufgrund von Kyrills Auslassungen auch substanzielle Teile des ersten Buchs nicht mehr zugänglich sind.

¹⁵³ Hier sind hilfreich die Überreste der vielleicht ältesten gegen Julian gerichteten christlichen Widerlegungsschrift Πρὸς τὰς κατὰ Χριστιανῶν κατηγορίας Ἰουλιανοῦ βασιλέως (*Gegen die Anklagen des Kaisers Julian gegen die Christen*) des Theodoros von Mopsuestia (dazu A. GUIDA, *Teodoro di Mopsuestia. Replica a Giuliano Imperatore. Seconda edizione riveduta e ampliata* [Bologna 2019]).

¹⁵⁴ RIEDWEG 2020, 248 Anm. 17 verweist auf Libanios' (*Or.* 18,178) allgemeinen Hinweis, dass Julian sich in *Contra Galilaeos* mit den Büchern auseinandergesetzt habe, die den „Mann aus Palästina“ zu Gott und Gottes Sohn machten.

¹⁵⁵ RIEDWEG 2020, 248 spricht von einer „reasonable conjecture“.

¹⁵⁶ So RIEDWEG 2020, 249.

1.2.3.5. *Hymnos auf den König Helios*

Der negativen Seite von Julians Religionspolitik, die in *Contra Galilaeos* gipfelt, entspricht aber auch eine positive: Julian hat das Christentum nicht nur immer aktiver bekämpft, er hat auch immer deutlicher die theologische Führung des Heidentums zu übernehmen versucht, das er in seine alten Rechte wiedereinzusetzen wünschte; er hat den Titel des Pontifex maximus, den alle römischen Kaiser seit Augustus tragen,¹⁵⁷ mit so viel Leben erfüllt wie kaum einer vor ihm. Nach dem *Hymnos auf die Göttermutter* (s. oben) und nach mehreren längeren Sendschreiben an hochrangige heidnische Priester (*Ep.* 84, 89a.b Bidez) – in denen Julian dem heidnischen Priesterstand genaue Anweisungen gibt, wie er sich zu verhalten und zu verbessern habe, um eine glaubwürdige Konkurrenz des christlichen sein zu können – hat er allen diesen Bemühungen in seinem *Hymnos auf den König Helios* gewissermaßen einen theologischen Überbau zu geben versucht, in dem er eine Art Synthese seines um den Sonnengott Helios kreisenden und dabei völlig neuplatonisch durchtränkten Glaubens anstrebt.

Eine genauere Datierung dieser Schrift ergibt sich aus dem Beginn des 3. Kapitels (131D): Julian will das Fest des Sonnengottes besingen, das Rom jährlich feiert – das sind die *Natalicia Solis Invicti* am 25. Dezember.¹⁵⁸

Zu Beginn des Hymnos¹⁵⁹ erklärt sich Julian explizit zum Diener des König Helios (1, 130C); schon als Kind sei er von den Strahlen der Sonne und dem Glänzen der Sterne geradezu magisch angezogen worden (1, 130C–D). In Kap. 3 nennt er den Zweck seines Textes – der Gott soll anlässlich seines Festes hymnisch gefeiert werden – und gibt in Kap. 4 eine Gliederung, an die er sich auch (weitgehend) hält: Helios' Wesen und Ursprung werden in Kap. 5–18 dargestellt, seine vielfältigen Kräfte und Wirkungen (*δυνάμεις* und *ἐνέργειαι*) in Kap. 19–42 (aufgegliedert in unsichtbare, 19–25, und sichtbare, 26–42). In Kap. 40–42 wird Helios auch als Patron Roms und seines Volkes präsentiert.

Die letzten beiden Kapitel sind mit Bitten an die Götter (vor allem natürlich Helios) und einigen erhellenden Bemerkungen gefüllt, die sich an den ersten Adressaten dieses Textes richten, den uns schon bekannten Salustios (damals Praefectus Praetorio Orientis). In ihnen betont Julian, wie sehr er für die Abfassung des Textes jamblich verpflichtet ist (44, 157C–

¹⁵⁷ Und den auch Konstantin und Constantius II. nicht abgelegt haben.

¹⁵⁸ Die Abfassung dauerte drei Nächte, wie Julian am Ende der Schrift wissen lässt (Kap. 44, 157B–C).

¹⁵⁹ Eine genauere Inhaltsanalyse wird der bereits im Entstehen befindliche SAPERE-Band zu Julians *Hymnos auf den König Helios* (Herausgeber und Hauptbearbeiter: Michael Schramm) bieten.

158A). Freilich folgt Julian Jamblich nicht in allem;¹⁶⁰ namentlich siedelt er das oberste Prinzip nicht noch jenseits der übrigen transzendentalen Welt an – wie es die Platoniker eigentlich seit Platon (vgl. *Rep.* VI 509c) tun –, sondern in deren höchster Sphäre (5, 132C–D).¹⁶¹

Insgesamt scheint Julian ein dreischichtiges Modell zu entwerfen,¹⁶² wobei jede der drei Sphären um ein zentrales Wesen angeordnet ist: Das Zentrum der „intelligiblen Welt (der Ideen)“ (κόσμος νοητός) ist der „König aller“ (πάντων βασιλεύς), das der „intellektuellen Welt (der geistigen Wesen)“ (κόσμος νοερός) der μέγας oder βασιλεύς Ἡλιος, und das der „sinnlich wahrnehmbaren Welt“ (κόσμος αἰσθητός) die sichtbare Sonne; analog dazu wird der Kaiser auf Erden von seinen Amtsträgern umgeben. Auf diese Weise versucht Julian, die „orthodoxe“ neuplatonische Konzeption mit seinen eigenen religiösen Überzeugungen in Einklang zu bringen, in denen der Sonnengott eine zentrale Rolle spielt.¹⁶³ Letztlich geht es auch hier um die Präsentierung einer attraktiven Alternative zum Christentum.

1.2.3.6. *Caesares*

Kurz vor dem Helios-Hymnos¹⁶⁴ hat Julian die *Caesares* geschrieben. Ihr eigentlicher Titel¹⁶⁵ (*Kronia*) und die Eingangsbemerkung ἔστι γὰρ Κρόνια

¹⁶⁰ Vgl. dazu A. SMITH, „Julian’s Hymn to King Helios: The Economical Use of Complex Neoplatonic Concepts“, in: BAKER-BRIAN / TOUGHER 2012, [229–237] 229f.; De VITA 2011, 144.

¹⁶¹ Vgl. DILLON 1998–1999, 111f.; De VITA 2011, 143.

¹⁶² DILLON 1998–1999, 108 und 112 sieht hier Parallelen zu Fragmenten der *Chaldaeischen Orakel*; dazu auch De VITA 2011, 142 und 146.

¹⁶³ Schon im Mustermithos der Invektive *Gegen Herakleios* (vgl. unten) hat dieser Gott eine sehr wichtige Funktion.

¹⁶⁴ Vgl. dort Kap. 44, 157B–C den Verweis auf „die zuvor auf die Kronia von uns verfasste Schrift“ (τὸ πρότερον εἰς τὰ Κρόνια γεγραμμένον ἡμῖν).

¹⁶⁵ *Caesares* ist nicht der in den Handschriften überlieferte; dort steht einhellig Συμπόσιον ἢ Κρόνια, und auf die Κρόνια, d.h. die Saturnalien, nimmt gleich auch der erste Satz Bezug. Der Titel Καῖσαρες findet sich allerdings bereits zweimal bei dem Kirchenhistoriker Sokrates (III 1,57 und III 23,14), d.h. etwa 80 Jahre nach der Abfassung des Werkes belegt, ferner bei Zonaras (XIII 4,30), einem kompilierenden byzantinischen Historiker des frühen 12. Jh.s, und auch im *Suda*-Artikel Ἰουλιανός (ι 437); dort deutet τοὺς καλουμένους Καῖσαρας vielleicht an, dass dieser Titel allein im Umlauf, aber nicht unbedingt der offizielle war. Die *Suda* hat nun aber neben den *Caesares* auch ein Werk τὰ καλούμενα Κρόνια in ihre Schriftenliste Julians aufgenommen; ferner zitiert die *Suda* sowohl in ihrem Julian-Artikel als auch s. v. Ἐμπεδοτικός (ε 1007) ein Stück Text über diesen Empedotimos – dem einmal eine Erscheinung der Unterweltsgötter Pluton und Persephone zuteilgeworden sein soll –, das sie an beiden Stellen ἐν τοῖς ἐπιγραφόμενοις Κρονίοις lokalisiert, das aber in den *Caesares* nicht vorkommt. Dieser Befund wirft die Frage auf, ob Καῖσαρες und Κρόνια vielleicht doch zwei verschiedene Werke sind. Dann müsste Julian freilich zum gleichen Anlass zwei Werke geschrieben haben, und dies auch noch mit dem gleichen Titel (denn die *Caesares* heißen wohl nicht willkürlich in unseren Handschriften eben Κρόνια); auch die einzige Stelle, wo Julian sich auf ein von ihm geschriebenes Werk εἰς τὰ Κρόνια

lassen es als sicher erscheinen, dass die Schrift anlässlich und in unmittelbarer Nachbarschaft eines Saturnalienfestes (15.–17. Dezember) verfasst wurde, und die Autorenangabe Ἰουλιανοῦ Ἀυτοκράτορος weist darauf hin, dass Julian bereits Alleinherrscher war. Von den dann noch übrig bleibenden zwei Möglichkeiten (Dezember des Jahres 361 oder 362) erscheint der Dezember 362 aus einer Reihe von Gründen wesentlich wahrscheinlicher: Zum einen hatte Julian im Dezember 361 vor, während und nach seinem Einzug in Konstantinopel – der nur vier Tage vor dem Beginn des Saturnalienfestes stattfand – sicher anderes zu tun als eine Satire auf die römischen Kaiser zu schreiben. Zum anderen passt in diese Anfangsphase von Julians Herrschaft – als er gerade in Sachen Religion eine betont tolerante Haltung zumindest öffentlich zur Schau stellte – noch nicht die giftige Attacke, die er kurz vor dem Ende der Schrift gegen Jesus Christus reitet (Kap. 38, 336A–B). Ein Jahr später in Antiochia, als die Ziele seiner Religionspolitik unmissverständlich deutlich geworden waren, brauchte der Kaiser keine diplomatischen Rücksichten mehr zu nehmen. Schließlich wird diese Datierung auch noch von dem dritten wichtigen Faktor unterstützt, der Julians Situation in Antiochia wesentlich bestimmte: die Vorbereitung des Perserfeldzugs. In den *Caesares* treten zwei Herrscher auf, deren Regierungstätigkeit durch große Erfolge gegenüber dem Perser- bzw. dem Partherreich gekennzeichnet ist: einmal Kaiser Trajan, aber noch viel stärker Alexander d. Gr., der ja streng genommen in den *Caesares* gar nichts zu suchen hätte, da er kein römischer Kaiser ist.¹⁶⁶ Auch in den *Caesares* trägt nicht Alexander, sondern Marc Aurel die Palme davon, aber Alexander kommt bald hinter Marc Aurel und jedenfalls vor allen anderen römischen Kaisern.¹⁶⁷

Die Schrift erinnert in Einigem an die Satiren Lukians von Samosata;¹⁶⁸ der Haupterzählung ist in lukianischer Manier ein kurzer Dialog – hier

bezieht (am Ende des *Hymnos auf den König Helios*, vgl. o.), lässt sich gut auf die erhaltenen *Caesares* beziehen, an deren Anfang der am Ende des Helios-Hymnos angeredete Salustios ebenfalls vorkommt. Es bleibt also immer noch die Möglichkeit, dass der Kompilator der *Suda* einfach einen eklatanten Fehler beim Zusammenstellen seiner Julian-Zeugnisse gemacht hat.

¹⁶⁶ Früher hatte sich Julian meist eher negativ über Alexander geäußert (er stand damit in einer langen rhetorisch-biographischen Tradition, die schon bei den Peripatetikern beginnt, deren Mitglied Kallisthenes ja durch Alexander zu Tode gekommen war); in dem *Brief an Themistios* z.B. wird Alexander gegenüber Sokrates deutlich abgewertet (s.o.).

¹⁶⁷ Es gibt ernstzunehmende Nachrichten, dass Julian durch seinen Perserkrieg mit der Leistung Alexanders gleichziehen oder diese sogar übertreffen wollte, und diese Nachrichten finden sich sowohl bei heidnischen Autoren (Lib. *Or.* 18,260–261.282) als auch bei christlichen (vgl. Sokrates III 21,6–7, nach dem Julian sogar geglaubt haben soll, eine Reinkarnation Alexanders zu sein – wahrscheinlich eine polemische Übertreibung, die aber doch auf einer gegen Ende seiner Herrschaft sich immer mehr verstärkenden Nachahmung Alexanders durch Julian aufbaut).

¹⁶⁸ Vgl. dazu bereits HELM 1906, 73–75.

zwischen dem Erzähler Julian und seinem guten Freund Salustios (vgl. oben) – vorangestellt (1, 306A–307A).¹⁶⁹ Thema der dann folgenden Erzählung ist ein großes Festbankett, das der vergöttlichte Romulus-Quirinus anlässlich des Saturnalienfestes ausrichtet: Zunächst wird die Herrichtung des Festlokals für die Götter (oberhalb der Mondsphäre) beschrieben (2, 307B–308D). Nachdem die Götter in guter Ordnung Platz genommen haben,¹⁷⁰ betreten die anderen Geladenen die Szene: die römischen Kaiser, beginnend mit Julius Caesar (4, 308D) und endend mit dem Usurpator Magnentius (15, 316A), der Julians Vorgänger Constantius II. in den 350er Jahren zu schaffen machte; die Vorstellung aller dieser Personen bildet den ersten großen Erzählabschnitt.¹⁷¹ Sobald alle anwesend sind, beginnt der nächste große Abschnitt (16, 316A): Hermes schlägt vor, die versammelten Monarchen in einem Wettkampf auf die Probe zu stellen, Zeus gefällt dieser Einfall, und Romulus-Quirinus will anschließend den Sieger als vollwertigen Gott auf Dauer an seiner Seite im Olymp installieren. Dabei wird auf Intervention des Herakles bemerkenswerterweise auch noch Alexander d. Gr. zu diesem Agon zugelassen (16, 316B), während andererseits von den römischen Kaisern nur die besten antreten sollen: Julius Caesar, Octavian, Trajan, sodann (auf Wunsch des Kronos) Marc Aurel und (auf Wunsch des Dionysos!) Konstantin¹⁷² (17–18, 317A–318A). Alle sechs (Alexander inbegriffen) stellen nacheinander in einer Rede ihre eigenen Leistungen heraus und erheben Anspruch auf den ersten Platz (20, 319D–30, 329D);¹⁷³ in einem anschließenden zweiten Durchgang (31–36, 329D–335B) werden die Kontrahenten vielmehr noch in eine Art „Kreuzverhör“ genommen und sollen die Leitmaximen ihres Lebens angeben.¹⁷⁴ Nach dieser Befragung geht in der Abstimmung der Götter dann, wie bereits erwähnt, Marc Aurel als Sieger hervor, wohingegen Konstantin einen besonders unrühmlichen Abgang hat (Kap. 38):¹⁷⁵ Nachdem alle kaiserlichen Teilnehmer des nunmehr beendeten Wettkampfs aufgefordert wur-

¹⁶⁹ Zu den lukianischen Parallelen vgl. NESSELRATH 1994, 31.

¹⁷⁰ Wobei Julian auffällig viel Platz darauf verwendet, dass es dabei keinen Streit gab – offenbar schwebte ihm hier eine satirische Partie aus Lukians *Zeus Tragodos* vor, wo genau das Gegenteil beschrieben ist, nämlich ein unziemliches göttliches Gerangel um die besten Plätze; vgl. NESSELRATH 1994, 31.

¹⁷¹ In ihm finden sich zahlreiche Anklänge an lukianische menippeische Satiren; vgl. NESSELRATH 1994, 32f.

¹⁷² Konstantin kommt an allen Stellen, wo er auftritt (15, 315D; 18, 318A; 30, 328D, 329C–D; 36, 335A; 38, 336A), außerordentlich schlecht weg: wegen seines moralisch anstößigen Lebenswandels und wegen seiner Hinwendung zum Christentum.

¹⁷³ Zum Vorbild des 25. lukianischen Totengesprächs für diesen Abschnitt vgl. NESSELRATH 1994, 34.

¹⁷⁴ Dies erinnert an die Philosophen-Befragungen in Lukians *Vitarum Auctio* (vgl. NESSELRATH 1994, 34).

¹⁷⁵ Bereits in Kap. 30 und 36 muss sich Konstantin sehr negative Darstellungen gefallen lassen.

den, sich zu ihren Schutzpatronen zu begeben, läuft Konstantin – da er keinen Patron unter den „wahren“ Göttern findet (kein Wunder nach seiner „Apostasie“ zum Christentum) – zu seiner geliebten Τρυφή („verweicheltes Wohleben“), die ihn zur Ἀσωτία („Liederlichkeit“) bringt, wo er auch Jesus findet, der allen Übeltätern immer aufs Neue Verzeihung und Sündenreinigung verspricht, wenn sie nur ein bisschen Reue vorspielen (womit natürlich auch auf Konstantins „wahren“ Grund für seinen Übertritt angespielt wird). Am Ende des Textes bringt sich Julian aber noch einmal selbst ins Spiel und lässt sich von Hermes persönlich als Auftraggeber, sich an die „Weisungen des Vaters Mithras“ zu halten und sich dadurch einen sicheren Halt für sein Leben (und die Zeit danach!) zu schaffen (38, 336C). So läuft in diesem Werk die ganze römische Kaisergeschichte auf Julian zu und wird damit – wie schon die Invektive *Gegen Herakleios* – zu einem wichtigen Dokument seines Selbstverständnisses und seiner Auffassung vom rechten Kaisertum und den mit ihm verbundenen Aufgaben.¹⁷⁶

1.2.3.7. *Misopogon*

Diese letzte aus Julians Feder erhaltene Schrift spiegelt die Schwierigkeiten, die er mit der aufmüpfigen Bevölkerung von Antiochia hatte (vgl. oben) und die er sich in ihr gleichsam von der Seele schreibt. Der *Misopogon* („Barthasser“) heißt daher auch mit seinem eigentlichen Haupttitel Ἀντιοχικός („Antiochia-Rede“) in den Handschriften. Geschrieben wurde dieser „offene Brief“¹⁷⁷ in den ersten Monaten des Jahres 363.¹⁷⁸

Die Schrift gibt sich als ironische Selbstanklage, die mit dem wenig gefälligen Äußeren des Verfassers – das vor allem durch den struppigen Bart bestimmt wird – beginnt und mit seiner ungesellig-asketischen Lebensweise fortfährt (3, 338C–6, 340C). Dann lässt er seine antiochenischen Widersacher in mehreren fiktiven Reden und Einwüfen über sich, seine Lebensweise, seine ostentative Frequentierung der alten Kulte und seine Unfähigkeit, mit den Antiochenern richtig umzugehen, herziehen¹⁷⁹ – diesen Vorhaltungen begegnet er mit autobiographischen Rückblicken auf seine Erziehung (21, 351B–23, 353A) und seinen Aufenthalt im beschaulich-

¹⁷⁶ Sowohl in dem langen Kaiserkatalog des ersten Teils als auch in der „short list“ der sechs Kandidaten der Endrunde wird deutlich, was Julian bei seinen Vorgängern akzeptiert und was er abgelehnt hat; daraus ergibt sich (*ex positivo* wie auch *ex negativo*), worin er selbst die Eigenarten und Aufgaben eines guten Kaisers gesehen hat.

¹⁷⁷ So hat diese Schrift der französische Editor Lacombrade (141) genannt.

¹⁷⁸ Kap. 10, 344A lässt Julian die Antiochener sagen „Wir ertragen deine βαρύτης jetzt schon den siebten Monat“ – der siebte Monat seit Julians Ankunft erstreckte sich zwischen Mitte Januar und Mitte Februar 363.

¹⁷⁹ 9, 342D–15, 346C; 20, 349D–350D; 23, 353A–24, 353B; 26, 354D–355C.

hübschen gallischen Lutetia/Paris (7, 340C–8, 342B).¹⁸⁰ Er kommt dann auch auf die religiösen Differenzen zu sprechen (28, 357A–358A; 32, 360D–36, 364B), und hier macht sich zunehmende Bitterkeit bemerkbar; schließlich wirft er den Antiochenern ganz unverhüllt große Undankbarkeit gegenüber allem, was er für sie zu tun versucht habe, vor (39, 366B–43, 371A). Zuvor bereits hat er angekündigt, er werde die Stadt verlassen (37, 364D); am Ende steht ein sehr ambivalentes Gebet an die Götter, den Antiochenern ihre „Zuneigung“ und „Achtung“ gegenüber dem Kaiser nach Gebühr zu vergelten (44, 371B).

Als (letztlich gescheiterter) Versuch eines Herrschers, Differenzen mit renitenten Untertanen literarisch – und nicht mit brachialer Gewalt – auszutragen, ist der *Misopogon* etwas absolut Einmaliges; vor allem – aber nicht nur – mit seinen autobiographischen Partien gewährt er tiefe Einblicke in die Psyche seines Verfassers. Abgesehen von im Jahre 1499 erstmals edierten Briefen war er 1566 die erste in der Neuzeit gedruckte Schrift Julians und hat seitdem dessen Wahrnehmung als Mensch und römischer Kaiser wesentlich bestimmt.

So sind im Winter 362/363 gleich mehrere bedeutende Werke Julians entstanden, die heute noch einen Großteil des Erhaltenen wie auch des Nichterhaltenen ausmachen und die noch einmal die Vielseitigkeit dieses Mannes auch innerhalb seines literarischen Schaffens demonstrieren: Nahezu gleichzeitig nebeneinander entstanden hier verklärt-enthusiastische religiöse Hymnik und scharfe religiöse Polemik, historisch-politische Satire und mit der eigenen Person Spott treibende, sarkastische Invektive. Es war ein vielseitig begabter, aber auch sehr sensibler und verletzlicher Mann, der Anfang März 363 zu einem Feldzug aufbrach, der die Krönung seiner Laufbahn werden sollte und ihn stattdessen ins Grab führte.

2. Die Invektive *Gegen Herakleios*

2.1. Situierung und Datierung

Was hat Julian dazu bewegt, nicht nur eine, sondern zwei Schriften gegen zeitgenössische Kyniker zu schreiben? Vor allem zwei Gründe lassen sich namhaft machen: Die Kyniker vermitteln der Öffentlichkeit ein Bild von Philosophen (und Philosophie), das dem Philosophenkaiser Julian überhaupt nicht ins Konzept passte: provokativ, destruktiv und wohl vor allem: irreligiös. Es gab eine lange Tradition satirisch-literarisch tätiger Kyniker – von dem im 3. Jh. v. Chr. tätigen Menipp von Gadara, der zumindest noch indirekt fassbar im Oeuvre Lukians von Samosata (2. Jh. n. Chr.)

¹⁸⁰ Seine positiven Erfahrungen mit den „Kelten“ erwähnt Julian noch mehrfach: 30, 359C; 32, 360C.

ist,¹⁸¹ bis zu Oinomaos von Gadara in der römischen Kaiserzeit (2. Jh. n. Chr.), den noch Julian in seinen beiden Kyniker-Invektiven negativ herausstellt. In den kynischen Satiren spielte aber auch immer wieder Spott gegen die traditionellen Götter eine große Rolle – dies war der zweite Punkt, den Julian nicht auf sich beruhen lassen konnte. So ist die Schrift gegen den Kyniker Herakleios vor allem deshalb entstanden, weil Julian durch einen von Herakleios erdichteten Mythos, in dem dieser Kyniker offenbar Schindluder mit den alten Göttern trieb, aufs höchste verärgert und irritiert war. Wie in *Gegen die ungebildeten Hunde* (vgl. oben) war eines von Julians wichtigsten Gegenargumenten gegen Herakleios der Nachweis, dass die großen alten Kyniker Diogenes und Krates in ihrer Art durchaus fromm und den Göttern ergeben gewesen waren.

Diese Schrift mit dem recht umständlichen Titel *An die Adresse des Kynikers Herakleios über die Frage, wie ein Kyniker sich zu verhalten hat, und ob es dem Kyniker ziemt, Mythen zu erfinden* (Πρὸς Ἡράκλειον κυνικὸν περὶ τοῦ πῶς κυνιστέον καὶ εἰ πρόκειται τῷ κυνὶ μύθους πλάττειν) ist wahrscheinlich die frühere¹⁸² von Julians zwei Kyniker-Invektiven. In Kap. 1 gibt Julian selbst¹⁸³ darüber Auskunft, warum er sich zu diesem Text provoziert fühlte: Herakleios hatte ihn zu einem Vortrag eingeladen, in dem er einen selbstfabrizierten Mythos präsentierte, der offenbar ziemlich transparent Julian als Gott Pan, Herakleios selber aber als Gott Zeus vorstellte.¹⁸⁴ Julian „was not amused“, sondern betrachtete Herakleios' Ausführungen mehr oder weniger als Gotteslästerung (1, 204C). So war ein Hauptgrund für Julians Replik die blasphemische Darstellung der traditionellen Götter durch Herakleios; hinzu kam, dass er auch Herakleios' Mythosbehandlung für falsch hielt. Von daher rühren der zweite Untertitel dieser Schrift und der prominente Platz des Mythos in ihr.

¹⁸¹ Vgl. NESSELRATH 1994, 39.

¹⁸² Diese relative Chronologie ergibt sich daraus, dass die zweite Kyniker-Invektive sehr wahrscheinlich an das Ende von Julians Aufenthalt in Konstantinopel zu datieren ist (vgl. u.), so dass für die andere Invektive danach zu wenig Zeit bliebe. Ferner scheint eine Stelle in Libanios' *Epitaphios* auf Julian (*Or.* 18,157, zitiert unten S. 56 Anm. 189) zu implizieren dass *Gegen Herakleios* in zeitlicher Nähe zum *Hymnos auf die Göttermutter* geschrieben wurde; dazu ROCHEFORT 1963, 42.

¹⁸³ Vgl. auch Eunapios, *fr.* 25,3 BLOCKLEY (zitiert unten S. 56 mit Anm. 190).

¹⁸⁴ Vgl. Kap. 4, 208B; 23, 234C–D. Für eine plausible Rekonstruktion von Herakleios' Vortrag vgl. bereits GEFCKEN 1914, 155.

2.2. Aufbau der Schrift

§ 1–4: Einleitende Bemerkungen

§ 1

Der Anlass dieser Invektive (vgl. o.). Am Ende des Kapitels (205B) gibt Julian eine erste Disposition dessen, was er gegen Herakleios vorführen will: 1. Ein Kyniker sollte eigentlich überhaupt keine Mythen erzählen; 2. wenn Mythenerzählen doch notwendig ist, müssen die Mythen anders aussehen; 3. insgesamt verdienen die Götter mehr Respekt.¹⁸⁵

§ 2–3

Julian skizziert eine kurze Entwicklungsgeschichte des Mythos, mit der Quintessenz, dass der Mythos eine Ausdrucksform vor allem für Leute ist, denen freie Rede nicht zur Verfügung steht.

§ 4

Mit den vorangehenden Erläuterungen ist bereits eine Vorentscheidung gegen den Kyniker als Mythenerzähler gefallen: Da er ja beansprucht, im Besitz der Freiheit (ἐλευθερία) und speziell der Redefreiheit (παρορησία) zu sein, ist für ihn das Mythen- und Märchenerzählen unangemessen.

§ 5–9: Vom Wesen des Kynismus

§ 5

Der schlechte Kynismus des Oinomaos von Gadara tritt alles Schöne, Gerechte und Göttliche mit Füßen.

§ 6

Die unsäglichen Tragödien, die Diogenes zugeschrieben wurden, und die ähnlichen Machwerke des Oinomaos von Gadara.

§ 7–9

Das positive Gegenbild der guten alten Kyniker Krates und Diogenes.

¹⁸⁵ Diese Liste zeigt, dass der Text über eine einfache Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Kynikern weit hinausgeht.

§ 10–17: Vom Wesen des Mythos

§ 10

Übergang zum zweiten Thema (Mythos): Für welche Arten und Gebiete der Philosophie ist Mythenschreiben geeignet (mit einem kurzen Exkurs in die verschiedenen Gebiete der Philosophie)?

§ 11

Antwort: für den Bereich der Individualethik und für den theologischen der geheimen Initiationen und Mysterien.

§ 12

Im Gefolge Jamblichs: Die Rolle des Absurd-Widersinnigen (ἀπεμφαῖνον) im Mythos.

§ 13

Die Bedeutung von Wortwahl und Stil für eine würdevolle Präsentation.

§ 14a

Die Bedeutung des Absurd-Widersinnigen im Inhalt eines Mythos.

§ 14b–16

Beispiele: Der Mythos des Herakles und der Mythos des Dionysos.

§ 17

Zusammenfassende Darlegung zur Bedeutung des Widersinnigen und des Würdevollen im Mythos.

§ 18–21: Invektives Intermezzo

§ 18

Herakleios und Kyniker seinesgleichen sind nichts als nutzlose Zeitgenossen, die sich mit fehlgeleiteten christlichen Apotaktiten vergleichen lassen.

§ 19

Eine satirische Skizze der „modernen“ Kyniker und ihres angeblich „abgekürzten“ Wegs zur Tugend.

§ 20

Im Kontrast dazu wird nun ein Bild des „richtigen“ und „wahren“ Kynismus entworfen.

§ 21

Kritik an dem von Herakleios entworfenen Mythos, der nicht einmal von ihm selber erfunden, sondern nur von einem früheren adaptiert worden ist.

§ 22

Diesem „Pseudo-Mythos“ wird jetzt ein „Muster-Mythos“ entgegengesetzt, in dem Julian seinen eigenen Weg zur Herrschaft und seine Bestimmung in dieser Welt (geringfügig) verklausuliert darstellt.

§ 23–25: Invektiver Abschluss

§ 23

Zurück zu Herakleios: Seine mangelnde Bildung (die unvoreilhaft mit der Julians verglichen wird) ist wesentlich für sein unerträgliches Verhalten verantwortlich.

§ 24

Die richtige religiöse Scheu der großen alten Philosophen.

§ 25

Zu guter Letzt: Julian erläutert, wieso Herakleios nicht die vermeintliche Abneigung des Diogenes gegen Mysterien zu seinem Vorbild machen kann.

2.3. Zu Wirkungs-, Überlieferungs- und Editions-geschichte der Invektive *Gegen Herakleios*

Die Zeugnisse zur Wirkungs-, Überlieferungs- und Editions-geschichte der Invektive setzen schon bald nach Julians Tod ein: In *Or.* 17,16 seiner (vielleicht schon im Frühjahr 364, auf jeden Fall aber bis zum Frühjahr 365 geschriebenen)¹⁸⁶ Trauer-Monodie spielt Libanios auf Julians Invektive *Gegen den Kyniker Herakleios an*,¹⁸⁷ und in seinem (wahrscheinlich in der ers-

¹⁸⁶ Vgl. hierzu NESSELRATH 2012, 40 Anm. 8.

¹⁸⁷ *Lib. Or.* 17,16: „Als Kaiser versetzte er am Bosphoros durch das Schreiben einer Rede einen Mann in Bestürzung, der behauptete, er sei ein Nachahmer des Diogenes aus Sinope, in Wahrheit aber außer Unverschämtheit nichts zu bieten hatte“ (βασιλευς ἐξέπληξε λόγου γραφήν περὶ Βόσπορον ἄνδρα τὸν ὑπὸ ἀμαθίας φάσκοντα Διογένη μιμῆσθαι τὸν ἐκ Σινώπης, ὄντα δὲ πλὴν ἀναιδείας οὐδέν). Mit dieser Polemik dürfte Libanios auf Partien wie *CHer.* 18, 223B–D und 19, 225A–B anspielen.

ten Jahreshälfte 365 verfassten)¹⁸⁸ *Epitaphios* auf Julian weist er ebenfalls auf sie hin.¹⁸⁹

Im späteren 4. Jh. behandelt der Historiker Eunapios den Entstehungskontext der Invektive:¹⁹⁰ „Der Kyniker Herakleios lud Julian zu einem Vortrag, angeblich um ihn in Bezug auf seine Herrschaft zu unterstützen; dieser war über die Größe des Versprechens erstaunt, leistete (der Einladung) aber bereitwillig Folge. Als er (Herakleios) ihn aber unerwartet angriff, verfasste Julian eine Gegenschrift und zeigte damit seine Fähigkeiten und unübertroffene Naturanlage; und die Zuhörer waren von der Macht seiner Rede beeindruckt und beteten seine Menschenfreundlichkeit wie die eines Gottes an, weil er seinen kaiserlichen Zorn mithilfe eines Wettstreits in Worten besänftigt hatte.“

Um die Mitte des 5. Jh.s zitiert der Kirchenhistoriker Sokrates von Konstantinopel (*Hist. eccl.* III 23,35) zwei Sätze wörtlich aus dem Text der Invektive (11, 216C), wobei er diese als einen Logos Περί κυνισμού bezeichnet; in diesem Logos, so Sokrates, habe Julian vorgeführt, „wie man (neue) ‚heilige Geschichten‘ (ἱερῶν μύθων) kreieren (πλάττειν) solle und wie man sie zu verstehen habe“ (III 23,34.36).¹⁹¹ Sokrates' zum Teil erstaunlich detaillierte Kenntnisse von Julians Werdegang und Schriften gehen wahrscheinlich auf seine Lektüre der einschlägigen Werke des Libanios zurück.¹⁹² Die gerade zitierte Sokrates-Partie findet sich dann in der im

¹⁸⁸ Vgl. NESSELRATH 2012, 40 Anm. 9.

¹⁸⁹ Lib. *Or.* 18,157, wo der Entstehungskontext der Invektive *Gegen Herakleios* und des *Hymnos auf die Göttermutter* in den ersten Monaten von Julians Alleinherrschaft skizziert wird: „Jeder von beiden Texten [ist] das Werk eines einzigen Tages, oder vielmehr einer Nacht; der eine von ihnen zerschmetterte einen Menschen, einen Bastard-Imitator des Antisthenes, der mit dummer Frechheit diese Sache [= die Nachahmung des Antisthenes] definierte“ (ἔργον μιᾶς ἡμέρας, μᾶλλον δὲ νυκτὸς ἐκάτερον, ὧν ὁ μὲν ἐπάταξεν ἄνθρωπον νόθον Ἀντισθένους μιμητὴν ἀλογίστῳ θράσει τὸ πρᾶγμα ὀριζόμενον ...).

¹⁹⁰ Eun. *fr.* 25,3 BLOCKLEY: ὁ κυνικός Ἡράκλειος ἀκροασόμενον ἐκάλει τὸν Ἰουλιανὸν ὡς ἐς τὴν βασιλείαν ὠφελήσων αὐτόν. ὁ δὲ θαυμάσας τὸ τῆς ὑποσχέσεως ὕψος ἐτοίμως ὑπήκουσεν. ἐπεὶ δὲ παρὰ δόξαν ἀπήντησεν, ὁ Ἰουλιανὸς ἀντιγράψας λόγον τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἐξέφηνε καὶ τὸ τῆς φύσεως ἀνυπέροβλητον. οἱ δὲ ἀκούσαντες καταπλαγέντες τὴν δύναμιν τοῦ λόγου καθάπερ θεοῦ προσεκύνησαν τὴν φιλανθρωπίαν, ὅτι τὸν βασιλικὸν θυμὸν διέλυσεν λογικὴ φιλοτιμία. Eunapios fügt dann noch den – unrichtigen – Hinweis hinzu, Julian habe noch einen weiteren Text gegen Herakleios geschrieben; damit ist wohl die zweite Anti-Kyniker-Schrift (*Gegen die ungebildeten Hunde*) gemeint; vgl. R. C. BLOCKLEY, *The fragmentary classicising Historians of the later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Bd. 2, Text, translation and historiographical notes (Liverpool 1983) 134 Anm. 49.

¹⁹¹ Vgl. H.-G. NESSELRATH, „Zur Verwendung des Begriffs ΜΥΘΟΣ bei Sokrates von Konstantinopel und anderen christlichen Autoren der Spätantike“, in: W. BLÜMER / R. HENKE / M. MÜLKE (Hg.), *Alvarium. Festschrift für Christian Gnllka*. JbAC Erg.-Band 33 (Münster 2002) [293–301] 293f.

¹⁹² Vgl. H. LEPPIN, *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II.: Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*. Hypomnemata 110 (Göttingen 1996) 82f.; M. WALLRAFF, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zur Geschichtsdarstel-*

späteren 6. Jh. in Cassiodors Vivarium entstandenen *Historia Tripartita*¹⁹³ des Cassiodor und Epiphanius auch ins Lateinische übersetzt (VII 2,23–25).

Bis dann das westliche Europa Julians Stimme auch wieder im originalen Griechisch vernehmen konnte, verging ziemlich genau ein Jahrtausend: Zwar erschienen – als erster Teil von Julians schriftlicher Hinterlassenschaft – 48 seiner Briefe im Jahr 1499 in einer Sammelausgabe griechischer Epistolographen,¹⁹⁴ doch dauerte es noch weitere 67 Jahre, bis eine weitere Schrift publiziert wurde: der *Misopogon*.¹⁹⁵ Elf Jahre später kam die erste Druckausgabe der *Caesares* hinzu,¹⁹⁶ und wiederum sechs Jahre später erschienen die ersten (noch vergleichsweise „dünnen“) *Opera Omnia*, die zum ersten Mal auch das zweite *Enkomion auf Constantius* und den *Hymnos auf den König Helios* enthielten.¹⁹⁷ Nach weiteren 31 Jahren konnte der Jesuit Dionysius Petavius (Denys Pétau) erstmals alle drei Enkomien Julians (d.h. auch das erste auf Constantius und das auf Kaiserin Eusebia) veröffentlichen,¹⁹⁸ und der gleiche Petavius edierte dann im Jahr 1630 die erste Gesamtausgabe der noch erhaltenen Schriften Julians, die den Titel *Opera omnia* wirklich verdiente, denn seither ist nur noch wenig Weiteres hinzugekommen.¹⁹⁹ Diese Ausgabe wurde dadurch möglich, dass acht Jahre zuvor der (spätere) *Codex Parisinus U*, der alle diese Schriften enthielt (vgl. dazu unten 2.4), nach Paris in die Bibliothèque du Roi (die heute französische Bibliothèque Nationale) und damit in Petavius' Reichweite gekommen war (er war seit 1617 Professor in Paris). In dieser Ausgabe von 1630 lag nun auch erstmals die Invektive *Gegen Herakleios* gedruckt vor.

Die weitere Editionsgeschichte braucht hier nur gerafft vorgestellt zu werden:²⁰⁰ Im Jahre 1696 veröffentlichte Baron Ezechiel von Spanheim eine Gesamtausgabe in vier Bänden, die auch die erhaltenen ersten zehn Bücher

lung, Methode und Person. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 68 (Göttingen 1997) 101f.

¹⁹³ Der Titel erklärt sich daraus, dass dieses Werk umfangreiche ins Lateinische übertragene Exzerpte aus den drei Kirchengeschichten des Sokrates, Sozomenos und Theodoret vereint.

¹⁹⁴ *Epistolae diversorum philosophorum, oratorum, rhetorum sex et viginti*, herausgegeben von Marcus Musurus und gedruckt bei Aldus Manutius in Venedig.

¹⁹⁵ Petrus MARTINIUS (Pierre Martini), *Iuliani Imperatoris Misopogon et Epistolae* (Paris 1566).

¹⁹⁶ Carolus CANTOCLARUS (Charles de Chanteclère), *Iuliani Imperatoris de Caesaribus sermo* (Paris 1577).

¹⁹⁷ *Iuliani Imperatoris opera quae extant omnia. A Petro Martinio Morentino Navarro, & Carolo Cantoclaro ... latina facta, emendata, & aucta. ... His accesserunt epistolae aliquot nondum prius editae. Additus praeterea est a Carolo Cantoclaro liber ejusdem Iuliani περι βασιλείας, & a Theodoro Marcilio ὕμνος εἰς βασιλέα Ἡλίου, ...* (Paris 1583).

¹⁹⁸ *Iuliani Imperatoris orationes III panegyricae ab eo, cum adhuc Christianus esset, scriptae, ... Dionysius Petavius ex Bibliothecae Regiae ms. eruit, Latina interpretatione donavit, notis atque emendationibus illustravit* (Flexiae = La Flèche) 1614.

¹⁹⁹ D. PETAVIUS, *Iuliani imperatoris Opera, quae quidem reperiri potuerunt, omnia ...* (Paris 1630).

²⁰⁰ Für mehr Details vgl. BIDEZ 1929, 105–129 und NESSELRATH 2015, XXI–XXIV.

von Kyrills von Alexandria Werk *Contra Julianum* mit ihren zahlreichen Fragmenten aus Julians *Contra Galilaeos* enthielt und insofern also über Petavius' Edition hinausging).²⁰¹ Nach den Seiten und Seitenabschnitten von Spanheims Ausgabe werden Julians Schriften bis heute zitiert. Obwohl diese Ausgabe die erste ist, die den wichtigsten Textzeugen, den *Codex Vossianus* V (dazu unten 2.4), zur Kenntnis nahm, stellt Spanheims Text an nicht wenigen Stellen einen Rückschritt gegenüber Petavius dar.²⁰²

Erst ziemlich genau 180 Jahre später erschien die nächste Gesamtausgabe von Julians Schriften in der Bibliotheca Teubneriana.²⁰³ Unter dem Eindruck der Defizite dieser Ausgabe unternahm es dann Joseph Bidez, eine gründliche Untersuchung der Handschriften und Textgeschichte Julians anzustellen und damit künftigen Editionen endlich eine gesicherte Grundlage zu bieten.²⁰⁴ Auf dieser Grundlage nahm Bidez dann selbst die Erarbeitung einer solchen Edition für die Collection des Universités de France (eine sogenannte „Budé-Ausgabe“) in Angriff, von der er aber nur die erste Hälfte ausführen konnte; die zweite Hälfte (die im wesentlichen Julians Schriften aus der Zeit seiner Alleinherrschaft enthält, darunter auch die Invektive *Gegen Herakleios*) wurde in den 1960er Jahren realisiert, konnte aber die hohen Standards der ersten Hälfte nicht wahren²⁰⁵ und wurde deshalb 2015 durch einen neuen Band der Bibliotheca Teubneriana ersetzt.²⁰⁶ Im Jahre 2000 erschien eine zweisprachige griechisch-italienische Ausgabe (mit Kommentar) der Invektive *Gegen Herakleios*,²⁰⁷ über deren Text und Kommentar der vorliegende Band hinauszukommen hofft.

2.4. Zum Text²⁰⁸

Der einzige (erhaltene) unabhängige Textzeuge für die Invektive *Gegen Herakleios* ist der *Codex Leidensis Vossianus* gr. F. III 77 (= V) vom Ende des

²⁰¹ *Iuliani Imperatoris opera quae supersunt omnia et S. Cyrilli Alexandriae Archiepiscopi contra impium Iulianum libri decem ... Ezechiel Spanhemius ... recensuit ...* (Lipsiae 1696).

²⁰² Eine klare Beschreibung der Verdienste und Defizite von Spanheims Ausgabe findet sich bereits bei D. WYTTENBACH, *Epistola critica super nonnullis locis Iuliani Imperatoris ... iterum typis impressa*, in: *Iuliani Imperatoris in Constantii laudem oratio Graece et Latine ... recensuit ...* G. H. SCHAEFER (Lipsiae 1802) [225–280] 229f. Die Erstveröffentlichung dieser *Epistola critica* fällt in das Jahr 1769.

²⁰³ F. C. HERTLEIN, *Iuliani Imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia*, Vol. I (Lipsiae 1875); Vol. II (Lipsiae 1876). Zur Bewertung dieser Edition vgl. BIDEZ 1929, 126f.

²⁰⁴ BIDEZ 1929.

²⁰⁵ Vgl. dazu C. PRATO, „Per la storia del testo e delle edizioni di Giuliano Imperatore“, in: B. GENTILI (Hg.), *Giuliano Imperatore*. Atti di convegno 3 (Urbino 1986) [7–37] 24–34; NESSELRATH 2015, XXIII.

²⁰⁶ NESSELRATH 2015.

²⁰⁷ GUIDO 2000.

²⁰⁸ Für mehr Details vgl. NESSELRATH 2015, X–XIII.

12. oder Anfang des 13. Jh.s.²⁰⁹ Er enthielt einmal sämtliche heute noch vorhandenen Julian-Schriften (und den größten Teil der Briefe), hat aber im Lauf der Zeit nicht wenige Blätter verloren – immerhin ist von diesen Verlusten die Invektive *Gegen Herakleios* nicht betroffen²¹⁰ –, und auf den erhaltenen sind nicht wenige Stellen kaum noch lesbar. Für diese Stellen muss man eine Abschrift von V, den *Codex Parisinus* 2964 (= U) aus dem 15. Jh. heranziehen.²¹¹

Hier eine Übersicht über die gegenüber der Ausgabe Nesselrath 2015 geänderten Textstellen:

Stelle	Vorliegende Ausgabe	Nesselrath 2015
6, 210D	κακῶν πέρα καὶ <***> οὔτε ὅτι φῶ	κακῶν πέρα – <***> καὶ οὔτε ὅτι φῶ
15, 221C	ἄξ<ια, οὔτε> φράζειν <οὔτ>ε γρά<φειν> ῥάδιον	ἄξ<ια>, φράζειν <ἦτ>ε γρά<φειν οὔ> ῥάδιον
18, 223B	– εἶτε ἐγὼ εἶτε Ἀνατόλιος οὔτοσί, συγκαταριθμει	εἶτε ἐγὼ εἶτε Ἀνατόλιος οὔτοσί – συγκαταριθμει
<i>ibid.</i>	τί σοι	τί σοι
20, 226C	Ταῦτα μὲν οὖν <δῆ, φασί, ταύτη>	Ταῦτα μὲν οὖν ***
22, 228D	Οὐρανοῦ καὶ Γῆς	οὐρανοῦ καὶ γῆς
22, 229A	τὰ ὄμματα τῶν Μοιρῶν δὲ	τὰ ὄμματα. Τῶν Μοιρῶν δὲ
22, 229B	ᾧ ποτνία	ᾧ πότνια
22, 233B	ἡμᾶς μόνον ἀνδρῶν τε	ἡμᾶς μόνον, ἀνδρῶν δὲ
24, 237C	Βούλει <οὖν ἔτι>	Βούλει <***>
24, 237D	εἴσω τοῦ περιπάτου	εἴσω τοῦ Περιπάτου

Jede dieser Textvarianten ist im griechischen Text durch einen Asteriskos (*) markiert.

²⁰⁹ Eine genauere Beschreibung des Codex bereits bei C. G. COBET, „Annotationes criticae et palaeographicae ad Iulianum“, *Mnemosyne* 8 (1859) 341–349.

²¹⁰ Man findet sie auf den *Folia* 103r–117r (im Anschluss an die *Trostrede wegen des Weggangs des Salustios*).

²¹¹ Für fünf Julian-Schriften bieten V und U die alleinige Textgrundlage: für den *Brief an Themistios*, die *Trostrede wegen des Weggangs des Salustios*, die *Invektive Gegen den Kyniker Herakleios*, den *Hymnos auf die Göttermutter* und die *Invektive Gegen die ungebildeten Kyniker*.

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

Ἰουλιανοῦ Αὐτοκράτορος Πρὸς Ἡράκλειον Κυνικόν
περὶ τοῦ πῶς κυνιστέον
καὶ εἰ πρόπει τῷ κυνὶ μύθους πλάττειν

1. [204A] Ἡ πολλὰ γίνεται ἐν μακρῷ χρόνῳ· τοῦτο ἐκ τῆς κωμωδίας ἀκηκοῦσι μοι πρῶην ἐπῆλθεν ἐκβοῆσαι, ὀπηνίκα παρακληθέντες ἠκροώμεθα κυνὸς οὔτι τορὸν οὐδὲ γενναῖον ὑλακτοῦντος, ἀλλ' ὥσπερ αἰ τίτθαι μύθους ἄδοντος καὶ οὐδὲ τούτους ὑγιῶς διατιθεμένου.

Παραχρῆμα μὲν οὖν ἐπῆλθέ μοι διαναστάντι διαλύσαι τὸν σύλλογον· ἐ- | [B] πει δὲ ἐχρῆν ὥσπερ ἐν θεάτρῳ κωμωδουμένων Ἡρακλέος καὶ Διονύσου παρὰ τῶν κωμωδῶν ἀκούειν, οὐ τοῦ λέγοντος, ἀλλὰ τῶν συνειλεγμένων χάριν ὑπέμεινα, μᾶλλον δέ, εἰ χρή τι καὶ νεανικώτερον εἰπεῖν, ἡμῶν αὐτῶν εἴνεκα καὶ τοῦ <μῆ> δοκεῖν ὑπὸ δεισιδαιμονίας μᾶλλον ἢ διανοίας εὐσεβοῦς καὶ λελογισμένης, ὥσπερ αἰ πελειά- | [C] δες, ὑπὸ τῶν ῥηματίων σοβηθεῖς ἀναπτῆναι. Ἔμενον δὲ ἐκείνο πρὸς ἑμαυτὸν εἰπὼν· „Τέτλαθι δὴ, κραδίη, καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης, ἀνάσχου καὶ κυνὸς ληροῦντος ὀλίγον ἡμέρας μόριον· οὐ πρῶτον ἀκούεις τῶν θεῶν βλασφημουμένων, οὐχ οὕτω τὰ κοινὰ πράττομεν καλῶς, οὐχ οὕτω τῶν ἰδίων | [205A] ἔνεκα σωφρονοῦμεν, οὐ μὴν οὐδὲ εὐτυχεῖς <οὔτως> ἐσμὲν ὥστε τὰς ἀκοὰς καθαρὰς ἔχειν ἢ τελευταῖον γοῦν τὰ ὄμματα μὴ κεχράνθαι τοῖς παντοδαποῖς τουτουὶ τοῦ σιδηροῦ γένους ἀσεβήμασιν.“

Ἐπει δὲ ὥσπερ ἐνδεεῖς ἡμᾶς τῶν τοιούτων κακῶν ἀνέπλησεν οὐκ εὐαγῶν ὁ κύων ῥημάτων – τὸν ἄριστον τῶν θεῶν ὀνομάσας, ὡς μήποτε ὠφέλε μήτ' ἐκεῖνος εἰπεῖν μήτε ἡμεῖς ἀκοῦσαι –, δεῦρο πειραθῶμεν αὐτὸν ἐφ' ὑμῶν διδάξαι, | [B] πρῶτον μὲν ὅτι τῷ κυνὶ <λόγους μᾶλλον> ἢ μύθους προσήκει γράφειν, εἶτα ὁποίας καὶ τίνας χρή ποιῆσθαι τὰς διασκευὰς τῶν μύθων, εἴ τις ἄρα καὶ φιλοσοφία προσδεῖται τῆς μυθο<γραφ>ίας. Ἐπὶ πᾶσι δὲ ὑπὲρ τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς εὐλαβείας ὀλίγα διαλέξομαι· τοῦτο γάρ μοι καὶ τῆς εἰς ὑμᾶς

Kaiser Julian, An die Adresse des Kynikers Herakleios
über die Frage, wie ein Kyniker sich zu verhalten hat,
und ob es dem Kyniker ziemt, Mythen zu erfinden

[Einleitende Bemerkungen]

1. [204A] „Ja, vieles gibt's im Laufe langer Zeit ...“ Diesen Vers, den ich aus der Komödie¹ kannte, überkam es mich unlängst auszurufen, als ich – da eingeladen – einem „Hund“² zuhören durfte, der weder kräftig noch edel bellte, sondern wie die Ammen Mythen vorsang und auch die nicht einmal in einer ordentlichen Weise darzubieten verstand.

Da überkam mich dann sogleich der Wunsch, aufzustehen und die Versammlung aufzulösen; [B] da es aber nun einmal nötig war, wie im Theater zuzuhören, wenn da Herakles und Dionysos von den Komödiendichtern verspottet werden,³ hielt ich – nicht um des Sprechers, sondern um der Versammelten willen – aus, vielmehr aber noch – wenn ich auch einmal etwas Frecheres sagen darf – um meiner selbst willen und damit es nicht so ausgesehen hätte, als wäre ich mehr aus abergläubischer Furcht als aus einer frommen und überlegten Gesinnung heraus von diesen lächerlichen Sprüchen wie die Tauben [C] aufgescheucht worden und davongeflattert. So blieb ich und sprach zu mir: „Dulde, mein Herz! Du hast noch härtere Kränkung erduldet“;⁴ halte daher auch einen Hund aus, der einen kleinen Teil des Tages lang Unsinn erzählt! Du hörst ja nicht zum ersten Mal, wie gegen die Götter gelästert wird; so gut ist es mit unseren öffentlichen Zuständen nicht bestellt, so besonnen verhalten wir uns auch in unseren privaten Umständen [205A] nicht, und wir sind auch nicht so glücklich dran, dass wir unsere Ohren rein hätten oder zu guter Letzt wenigstens unsere Augen nicht befleckt wären von den mannigfachen Gottlosigkeit dieses jetzigen eisernen Geschlechts.“⁵

Da uns aber dieser Hund, als ob wir noch Mangel an solchen Übeln hätten, die Ohren mit unheiligen Worten vollgestopft hat – er bezeichnete dabei den besten der Götter⁶ so, wie dieser Kerl es niemals hätte tun noch wir hätten hören dürfen –, na gut, dann will ich jetzt in eurer Gegenwart ihm beizubringen versuchen [B] erstens, dass es einem Hund mehr ansteht, logische Gedankengänge zu verfassen als Mythen, und zweitens, von welcher Art und von welchem Inhalt die Anlagen der Mythen sein müssen, die man verfasst, wenn denn schon auch die Philosophie des Mythenverfassens bedarf. Schließlich werde ich auch kurz über den nötigen Respekt sprechen, den man gegenüber den Göttern walten lassen muss; dies nämlich hat mich auch dazu veranlasst, hier vor euch aufzutreten, obwohl ich nicht zum Verfassen

παρόδου γέγονεν αἴτιον, καίπερ οὐκ ὄντι συγγραφικῶ καὶ τὸ ἐν τῷ πλήθει λέγειν ὡσπερ ἄλλο τι τῶν ἐπαχθῶν καὶ σο- | [C] φιστικῶν τὸν ἔμπροσθεν χρόνον παραιτησαμένῳ. μικρὰ δὲ ὑπὲρ τοῦ μύθου καθάπερ τινὰ γενεαλογία ἴσως οὐκ ἀνάρμοστον ἐμοί τε φάναι ὑμῖν τε ἀκοῦσαι.

2. Τὴν μὲν οὖν ἀρχὴν ὀπόθεν εὐρέθη καὶ ὅστις ὁ πρῶτος ἐπιχειρήσας τὸ ψεῦδος πιθανῶς συνθεῖναι πρὸς ὠφέλειαν ἢ ψυχαγωγίαν τῶν ἀκροωμένων, οὐ μᾶλλον εὖροι τις ἂν ἢ εἴ τις ἐπιχειρήσειε τὸν πρῶτον παρέντα ἢ | [D] χρεμψάμενον ἀναζητεῖν. Εἰ δέ, ὡσπερ ἵππεῖς μὲν <εὐρέθησαν> ἐν Θράκη καὶ Θετταλία, τοξόται δὲ καὶ τὰ κουφότερα τῶν ὄπλων ἐν Ἰνδία καὶ Κρήτη καὶ Καρία, τῇ φύσει τῆς χώρας ἀκολουθούντων οἶμαι τῶν ἐπιτηδευμάτων, οὕτω τις ὑπολαμβάνει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πραγμάτων, ἐν οἷς ἕκαστα τιμᾶται, μάλιστα παρὰ τούτων αὐτὰ καὶ πρῶτον εὐρησθαι, τῶν ἀγελαίων ἔοικεν ἀνθρώπων εἶναι τό γε ἐξ ἀρχῆς ὁ μῦθος εὖρημα, καὶ διαμέ- | [206A] νει ἐξ ἐκείνου μέχρι καὶ νῦν παρ' αὐτοῖς πολιτευόμενον τὸ πρᾶγμα ὡσπερ ἄλλο τι τῶν ἀκροαμάτων, αὐλὸς ἢ κιθάρα, τέρψεως ἕνεκα καὶ ψυχαγωγίας· ὡσπερ γὰρ οἱ ὄρνιθες ἵπτασθαι καὶ νεῖν οἱ ἰχθύες αἶ τε ἔλαφοι θεῖν ἐπειδὴ πεφύκασιν οὐθὲν τοῦ διδαχθῆναι προσδέονται, κἂν δήση τις κἂν καθείρξη πειρᾶται ὅμως χρῆσθαι τούτοις τοῖς μορίοις πρὸς ἃ σύνοιδεν αὐτοῖς πεφυκόσι ταυτὶ τὰ ζῶα, οὕτως οἶμαι καὶ | [B] τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὐκ ἄλλο τι τὴν ψυχὴν ἔχον ἢ λόγον καὶ ἐπιστήμην ὡσπερ ἐγκαθειργμένην, ὃ δὴ καὶ λέγουσιν οἱ σοφοὶ δύναμιν, ἐπὶ τὸ μανθάνειν τι καὶ ζητεῖν καὶ πολυπραγμονεῖν, ὡς πρὸς οἰκειότατον ἑαυτῷ τῶν ἔργων, τρέπεται.

Καὶ ὅτῳ μὲν εὐμενῆς θεὸς ταχέως ἔλυσε τὰ δεσμὰ καὶ τὴν δύναμιν εἰς ἐνέργειαν ἤγαγε, τούτῳ πάρεστιν εὐθὺς ἐπιστήμη, τοῖς δε- | [C] δεμένοις δὲ ἔτι, καθάπερ οἶμαι <τῷ Ἰξίῳ τῆς Ἥρας ἐρῶντι> εἰδωλ<ον> ἀντὶ τῆς θεοῦ λέγεται παραναπαύσασθαι, τούτοις ἀντ' ἀληθοῦς ψευδῆς ἐντέτηκε δόξα· γίνεται γὰρ ἐντεῦθεν αὐτοῖς τὰ

solcher Darlegungen begabt bin und es in der vorangehenden Zeit vermieden habe, vor einem großen Publikum zu sprechen, so wie auch etwas anderes von den Dingen zu tun, die (mir) verhasst und bei [C] den Sophisten üblich sind. Einige kurze Bemerkungen über den Mythos jedoch – gleichsam eine Art Stammbaum – sind vielleicht ebenso für mich angebracht vorzutragen wie für euch, sie anzuhören.

2. Was nun den Ursprung (des Mythos) betrifft – von wo seine Erfindung ausging und wer der erste war, der es unternahm, diese Art von Fiktion zum Nutzen oder zur Unterhaltung seiner Zuhörer in glaubwürdiger Weise zu kreieren –, so dürfte man dies genauso wenig herausfinden, wie wenn man versuchen wollte, den ausfindig zu machen, der als erster geniest oder [D] sich geräuspert hat. Wenn man aber – so wie die Reiterei in Thrakien und Thessalien erfunden wurde, die Bogenschützen und die leichteren Waffengattungen in Indien, Kreta und Karien, wobei diese Spezialisierungen sich, wie ich glaube, nach der Beschaffenheit des (jeweiligen) Landes richten – annimmt, dass auch in den anderen Bereichen solche Spezialisierungen am ehesten und ersten von denen erfunden wurden, bei denen sie jeweils am meisten in Ehren stehen, dann scheint der Mythos, was jedenfalls seine Anfänge betrifft, eine Erfindung von Menschen zu sein, die in großen Gruppen⁷ leben; und die Pflege dieses Phänomens besteht [206A] seit jener Zeit bis jetzt bei ihnen fort, wie auch anderes an Darbietungen für das Ohr, das Aulos- oder Kitharaspield, um des Vergnügens und der Unterhaltung willen; wie nämlich die Vögel für das Fliegen, die Fische für das Schwimmen und die Hirsche für das Laufen, da dies nun einmal ihre Natur ist, keinerlei zusätzlicher Unterweisung bedürfen und diese Lebewesen, auch wenn man sie fesselt oder einsperrt, dennoch versuchen, die betreffenden Körperteile zu den Tätigkeiten zu verwenden, zu deren Ausübung sie sie nach eigenem Bewusstsein von Natur aus haben, so besitzt auch, glaube ich, [B] das Menschengeschlecht seine Seele gerade wie eine gleichsam in ihm innerlich verankerte Vernunft und Wissenskraft – was die Weisen denn auch als ein „Vermögen“ bezeichnen – und wendet sich deshalb den Tätigkeiten des Lernens, Herausfindens und eifriger Bemühung (in diesen Dingen) zu, weil dies die ihm natürlichsten Tätigkeiten sind.

Und jeder, dem der Gott wohlgesinnt ist und ihm schnell die Fesseln löst und sein Vermögen zu konkreter Tätigkeit führt, der verfügt sogleich über das Wissen; denjenigen aber, die [C] noch gefesselt sind,⁸ ist anstelle einer wahren Meinung eine falsche eingeprägt, so wie man, glaube ich, erzählt, dass dem in Hera verliebten Ixion ein Trugbild anstelle der Göttin beigewohnt habe.⁹ Auf Grund dessen nämlich

ύπηνεμια καὶ τερατώδη ταυτί, τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης οἶον εἶδωλα ἄττα καὶ σκιαί. Πράττουσι γοῦν πρὸ τῆς τῶν ἀληθῶν ἐπιστήμης τὰ ψεύδη καὶ διδάσκουσί γε μάλα προθύμως καὶ μανθάνουσιν ὥσπερ οἶμαι χρηστόν τι καὶ θαυμαστόν.

Εἰ δ' ὅλως χρή τι καὶ ὑπὲρ τῶν τοὺς μύθους τὸ πρῶτον πλασάντων ἀπολο- [D] γήσασθαι, δοκοῦσί μοι ταῖς τῶν παιδίων ψυχαῖς, ὥσπερ αἰ τίτθαι περὶ τὰς ὀδοντοφυΐας κνηστιῶσιν αὐτοῖς σκύτινα ἄττα προσαρτᾶν ταῖν χεροῖν, ἵνα αὐτῶν παραμυθήσωνται τὸ πάθος, οὕτω δὲ καὶ οὗτοι τῷ ψυχαρίῳ πτεροφυῶντι καὶ ποθοῦντι πλέον εἰδέναι τι, διδάσκεσθαι δὲ οὐπω τᾶληθῆ δυναμένῳ ταῦτα ἐποχετεύειν, ὥσπερ ἄρδοντες ἄρουραν διψῶσαν, ἵνα δὴ οἶμαι αὐτῷ τὸν γαργαλισμὸν καὶ τὴν ὀδύνην παραμυθήσωνται.

3. | [207A] Τοῦ δὲ τοιούτου προβαίνοντος καὶ παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν εὐδοκιμοῦντος εἴλκυσαν ἐντεῦθεν οἱ ποιηταὶ τὸν αἶνον, ὃς τοῦ μύθου διαφέρει τῷ μὴ πρὸς παῖδας, ἀλλὰ πρὸς ἄνδρας πεποιεῖσθαι καὶ μὴ {πρὸς} ψυχαγωγίαν μόνον, ἀλλὰ καὶ παραίνεσιν ἔχειν τινά· βούλεται γὰρ ἐπικρυπτόμενος παραίνειν τε καὶ διδάσκειν, ὅταν ὁ λέγων τὸ φανερώς εἰπεῖν εὐλαβῆται, τὴν παρὰ τῶν ἀκουόντων ὑφορώμενος ἀπέ- | [B] χθειαν.

Οὕτω τοι καὶ Ἡσίοδος αὐτὸ φαίνεται πεποηκώς· ὁ δὲ μετὰ τοῦτον Ἀρχίλοχος, ὥσπερ ἠδυσμά τι περιτιθείς τῇ ποιήσει, μύθοις <οὐκ> ὀλιγάκις ἐχρήσατο, ὁρῶν (ὡς εἰκόσ) τὴν μὲν ὑπόθεσιν, ἣν μετήει, τῆς τοιαύτης ψυχαγωγίας ἐνδεῶς ἔχουσιν· σαφῶς δὲ ἐγνωκώς ὅτι στερομένη μύθου ποίησις ἐποποιῖα μόνον ἐστίν, ἐστέρηται δέ, ὡς ἂν εἴποι τις, ἑαυτῆς (οὐ γὰρ ἔτι λείπεται ποίησις), ἠδύσματα ταῦτα παρὰ τῆς ποιητικῆς Μούσης ἐδρέψατο, καὶ παρέ- | [C] θηκέ γε αὐτὰ τούτου χάριν, ὅπως μὴ σιλλογράφος τις, ἀλλὰ ποιητῆς νομισθεῖη.

Ὁ δὲ δὴ τῶν μύθων Ὅμηρος ἢ Θουκυδίδης ἢ Πλάτων, ἢ ὅτι βούλει καλεῖν αὐτόν, Αἰσωπος ἦν ὁ Σάμιος, δούλος οὐ τὴν τύχην μᾶλλον ἢ τὴν προαίρεσιν, οὐκ ἄφρων μὴν οὐδὲ κατ' αὐτὸ τοῦτο ἀνήρ· ᾧ γὰρ ὁ

kommen sie zu diesen windigen und wundersam-eigenartigen Erzählgebilden, die gleichsam Trugbilder und Schatten des wahren Wissens sind. Sie beschäftigen sich demzufolge statt mit dem Wissen um die wahren Dinge vorrangig mit diesen fiktionalen und lehren und lernen sie mit großem Eifer, als seien sie – glaube ich – etwas Gutes und Bewundernswertes.

Wenn man jedoch überhaupt etwas zugunsten derjenigen [D] vorbringen soll, die die Mythen zuerst geschaffen haben, so scheinen sie mir den Seelen der kleinen Kinder – so wie die Ammen denen, wenn sie beim Zahnen ein (unangenehmes) Jucken empfinden, irgendwelche Dinge aus Leder in die Hände zu geben scheinen, um ihr Leiden zu lindern – so eben scheinen auch diese Leute der jungen Seele, die gerade Flügel zu entwickeln beginnt¹⁰ und danach begehrt, mehr zu wissen, aber noch nicht in der Lage ist, die wahren Dinge zu erfassen, diese (Ersatzdinge) zuzuleiten¹¹ – wie wenn sie dürstendes Ackerland bewässern würden –, um der Seele (damit) eben das Jucken und den Schmerz zu lindern.

3. [207A] Als ein solches Vorgehen Fortschritte machte und bei den Griechen Ansehen genoss, entwickelten die Dichter daraus die lehrhafte Erzählung,¹² die sich vom Mythos dadurch unterscheidet, dass sie nicht in Hinsicht auf Kinder, sondern Erwachsene geschaffen ist und nicht nur Unterhaltung, sondern auch einen Anteil lehrhafter Ermahnung enthält. Sie will nämlich in verhüllter Weise sowohl ermahnen als auch belehren, wann immer der Sprecher es vermeiden möchte, offen zu sprechen, weil er mit einer feindseligen Reaktion [B] von den Zuhörern rechnet.

So scheint denn auch Hesiod¹³ gehandelt zu haben; und der nach ihm kommende Archilochos¹⁴ verwendete Mythen nicht selten und gab seiner Dichtung damit gleichsam ein Süßungsmittel bei, da er sah – und das ist plausibel –, dass der Stoff, um den es ihm ging, einer solchen Unterhaltungskomponente bedurfte; und da er klar erkannt hatte, dass eine Dichtung, der man den Mythos raubt, nur ein bloßes Versemachen und sozusagen ihrer selbst beraubt ist – denn es bleibt dann keine Dichtung mehr –, pflückte er sich diese Elemente als Süßungsmittel bei der dichterischen Muse und [C] fügte sie (seiner Dichtung) deswegen zu, um nicht als Spottverseschreiber,¹⁵ sondern (eben) als Dichter zu gelten.

Der „Homer“ oder „Thukydides“ oder „Platon“¹⁶ der Mythen – oder wie man ihn auch nennen will –, das war Äsop von Samos,¹⁷ ein Sklave nicht so sehr seinem Schicksal als seiner Einstellung nach, jedoch gerade auch in dieser Hinsicht kein dummer Mann; für ihn, dem das Gesetz

νόμος οὐ μετεδίδου παρρησίας, τούτῳ προσήκον ἦν ἐσκιαγραφημένας τὰς συμβουλὰς καὶ πεποικιλμένας ἡδονῇ καὶ χάριτι παραφέρειν, ὥσπερ οἶμαι τῶν ἰατρῶν οἱ μὲν ἐλεύθεροι τὸ | [D] δέον ἐπιτάττουσιν, ἐὰν δέ τις οἰκέτης γένηται τὴν τύχην καὶ τὴν τέχνην ἰατρός, πράγματα ἔχει κολακεύειν ἅμα καὶ θεραπεύειν τὸν δεσπότην ἀναγκαζόμενος.

4. Εἰ μὲν οὖν καὶ τῷ κυνὶ προσήκει ταύτης τῆς δουλείας, λεγέτω, γραφέτω, παραχωρεῖτω τῆς μυθολογίας αὐτῷ πᾶς ὅστισοῦν· εἰ δὲ μόνος εἶναι φησιν ἐλεύθερος, ἐπὶ τί | [208A] χρήσεται τοῖς μύθοις, οὐκ οἶδα. Πότερον ἵνα τὸ πικρὸν καὶ δάκνον τῆς συμβουλῆς ἡδονῇ καὶ χάριτι κερᾶσας ἅμα τε ὀνήση καὶ ἀποφύγη τὸ προσλαβεῖν τι παρὰ τοῦ ὀνιναμένου κακόν; Ἀλλὰ τοῦτό ἐστι λίαν δουλοπρεπές.

Ἀλλ' ἄμεινον ἂν τις διδαχθεῖη μὴ τὰ πράγματα ἀκούων αὐτὰ μηδὲ τὰ ἐπ' αὐτοῖς ὀνόματα, κατὰ τὸν κωμικὸν τὴν σκάφην σκάφην λέγοντα; Ἀλλ' ἀντὶ τοῦ μὲν δεῖνος τὸν Φαέθοντα δέον | [B] ὀνομάσαι; Τὸ δὲ χραίνειν οὐκ εὐαγῶς τὴν ἐπωνυμίαν τοῦ βασιλέως Ἥλιου. Τίς δὲ ὁ Πᾶν καὶ τίς ὁ Ζεὺς τῶν χαμαὶ ἐρχομένων ἀνθρώπων ἄξιος καλεῖσθαι, ἴν' ἐκεῖθεν ἐπ' αὐτοὺς μεταθῶμεν ἡμῶν τὰς διανοίας; Καίτοι, εἰ καὶ τοῦτο οἶόν τε ἦν, ἄμεινον ἦν αὐτοὺς ὀνομάσαι τοὺς ἀνθρώπους· ἦ γὰρ οὐχ οὕτω κρεῖττον ἦν εἰπεῖν ἀνθρωπικὰ θεμένους ὀνόματα, μᾶλλον δὲ οὐδὲ θεμένους (ἤρκει γὰρ ὅσαπερ ἡμῖν οἱ γονεῖς ἔθεντο); Ἀλλ' εἰ μή- | [C] τε μαθεῖν ἐστι ῥάδιον διὰ τοῦ πλάσματος μῆτε τῷ Κυνικῷ πρέπον πλάττειν τὰ τοιαῦτα, τοῦ χάριν οὐκ ἐφεισάμεθα τοῦ πολυτελοῦς ἀναλώματος, πρὸς δὲ δὴ καὶ ἐφθειράμεν τὸν χρόνον πλάττοντες καὶ συντιθέντες μυθάρια, εἶτα λογογραφοῦντες καὶ ἐκμανθάνοντες;

Ἀλλ' ἴσως ὁ μὲν λόγος οὐ φησι δεῖν ἀντὶ τῶν ἀληθῶν καὶ μὴ πεπλασμένων τὰ ψευδῆ καὶ πεπλασμένα | [D] παρὰ τοῦ κυνός, "ᾧ μόνῳ τῆς ἐλευθερίας μέτεστιν", ἐν τοῖς κοινοῖς ἄδεσθαι συλλόγοις, ἢ

keine Redefreiheit zusprach, war es nämlich angemessen, seine Ratschläge in der Form von „Schattenbildern“¹⁸ und ausgeschmückt mit Annehmlichkeit und Grazie zu vermitteln, so wie, glaube ich, unter den Ärzten diejenigen, die freien Standes sind, das, [D] was nötig ist, einfach anordnen; wenn aber jemand von seiner gesellschaftlichen Stellung her Sklave und von seinem Beruf her Arzt ist, sieht er sich vor Schwierigkeiten, da er gezwungen ist, seinem Herrn zugleich Schmeichelei und Therapie zukommen zu lassen.

4. Wenn nun also auch dem Hund dieser Sklavendienst angemessen ist, dann mag er (Mythen) vortragen und schreiben, und jeder x-beliebige mag ihm das Mythenvortragen überlassen; wenn er aber behauptet, als einziger ein freier Mann zu sein,¹⁹ dann weiß ich nicht, zu was er [208A] Mythen verwenden will: Etwa um das Bittere und Beißende seines Ratschlags mit Annehmlichkeit und Grazie zu vermischen und auf diese Weise sowohl nützlich zu sein als auch zu vermeiden, von dem, der den Nutzen erfährt, ein Übel zu erfahren? Aber dies wäre doch allzu sklavenhaft gedacht.

Oder lässt sich wohl jemand besser belehren, wenn er nicht die nackten Tatsachen und die ihnen zukommenden Bezeichnungen hört, die – wie es der Komödiendichter²⁰ ausdrückt – „einen Kahn einen Kahn nennen“? Aber muss man statt von „Herr XY“ von „Phaethon“ [B] reden? Dies heißt doch in unfrommer Weise den Beinamen des Königs Helios²¹ beflecken. Und wer „von den auf dem Erdboden wandelnden Menschen“²² ist es würdig, als „der Pan“, wer, als „der Zeus“ bezeichnet zu werden, um unsere Vorstellungen von jenen (Göttern) auf sie (die Menschen) zu übertragen? Dabei wäre es doch – auch wenn das überhaupt möglich wäre –, besser, die Menschen selbst bei ihren Namen zu nennen; wäre es denn nicht besser, wenn man so von ihnen spricht, indem man ihnen menschliche Namen beilegt, oder vielmehr: ihnen diese nicht einmal ‚beilegt‘ – denn es würden doch alle die reichen, die uns unsere Eltern gaben? Wenn es aber nun [C] weder leicht ist, durch solche Erfindung etwas zu lernen, noch für den Kyniker wirklich angemessen, solches zu erfinden, weshalb sparen wir uns dann nicht dieses aufwändige Verfahren und verschwenden außerdem keine Zeit darauf, Mythengeschichtlein zu erfinden und auszugestalten und sie dann auch noch aufzuschreiben und auswendig zu lernen?

Aber vielleicht sagt nun zwar das rationale Argument, dass keine fiktionalen und [D] vom Hund, „der allein Anteil an der Freiheit hat“,²³ erfundenen Stoffe anstelle der wahren und nicht erfundenen in den öffentlichen Versammlungen vorgetragen werden sollen, doch ist das für ihn ein Gewohnheitsrecht, das mit Diogenes und Krates²⁴ begonnen

συνήθεια δὲ αὐτῷ γέγονεν ἀπὸ Διογένους ἀρξαμένη καὶ Κράτητος ἄχρι τῶν ἐφεξῆς; Οὐδὲν οὐδαμοῦ παράδειγμα τοιοῦτον εὐρήσεις. Ἐκεῖνο γὰρ ἀφήμι τέως ὅτι τῷ Κυνικῷ "τὸ νόμισμα παραχαράττοντι" τῇ συνηθείᾳ προσέχειν οὐδαμῶς προσήκει, τῷ λόγῳ δὲ αὐτῷ μόνῳ, καὶ τὸ ποιητέον εὐρί- | [209A] σκειν οἴκοθεν, ἀλλ' οὐ μανθάνειν ἔξωθεν. Εἰ δ' Ἀντισθένης ὁ Σωκρατικὸς ὥσπερ ὁ Ξενοφῶν ἔνια διὰ τῶν μύθων ἀπήγγελλε, μήτοι τοῦτό σε ἔξαπατάτω· καὶ γὰρ μικρὸν ὕστερον ὑπὲρ τούτου σοι διηγήσομαι.

5. Νῦν δὲ ἐκεῖνό μοι πρὸς τῶν Μουσῶν φράσον ὑπὲρ τοῦ Κυνισμοῦ· πότερον ἀπόνοιά τις ἐστὶ καὶ βίος οὐκ ἀνθρώπινος, ἀλλὰ θηριώδης ψυχῆς διάθεσις οὐθὲν καλόν, οὐθὲν σπουδαῖον οὐδὲ ἀγαθὸν νομιζούσης; Δοίη γὰρ ἂν ὑπολα- | [B] βεῖν πολλοῖς περὶ αὐτοῦ ταῦτα Οἰνόμαος· εἴ τι σοι τοῦ ταῦτα γοῦν ἐπελθεῖν ἐμέλησεν, ἐπέγνωσ ἂν σαφῶς ἐν τῇ Τοῦ Κυνὸς Αὐτοφωνία καὶ τῷ κατὰ τῶν χρηστηρίων καὶ πᾶσιν ἀπλῶς οἷς ἔγραψεν ὁ ἀνὴρ.

Τοιούτου δὲ ὄντος τοῦ πράγματος, ὥστε ἀνηρῆσθαι μὲν ἅπασαν τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς εὐλάβειαν, ἠτιμάσθαι δὲ πᾶσαν ἀνθρωπίνην φρόνησιν, νόμον δὲ μὴ τὸν ὁμώνυμον τῷ καλῷ καὶ δικαίῳ πεπατῆσθαι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐκ τῶν | [C] θεῶν ἡμῖν ὥσπερ ἐγγραφέντας ταῖς ψυχαῖς, ὑφ' ὧν πάντες ἀδιδάκτως εἶναι θεῖόν τι πεπεῖσμεθα καὶ πρὸς τοῦτο ἀφορᾶν ἐπ' αὐτό τε οἶμαι σπεύδειν – οὕτω διατιθέμενοι τὰς ψυχὰς πρὸς αὐτὸ ὥσπερ οἶμαι πρὸς τὸ φῶς τὰ βλέποντα –, πρὸς τούτῳ δὲ εἰ καὶ ὁ δεύτερος ἐξελαύνοιτο νόμος ἱερὸς ὧν φύσει καὶ θεῖος, ὁ τῶν ἀλλοτριῶν πάντη καὶ πάντως ἀπέχεσθαι κελεύων καὶ μήτε ἐν λόγῳ μήτε ἐν ἔργῳ μήτε ἐν αὐταῖς | [D] ταῖς λανθανούσαις τῆς ψυχῆς ἐνεργείαις ταῦτα ἐπιτρέπων συγγεῖν – ὥσπερ ἡμῖν καὶ τῆς τελειοτάτης ἐστὶν ἡγεμῶν δικαιοσύνης –, ἄρ' οὐκ ἔστι βαράθρου τὸ πρᾶγμα ἄξιον; Ἄρ' οὐ τοὺς ταῦτα ἐπαινοῦντας ὥσπερ τοὺς φαρμακοὺς ἐχρῆν οὐ θύσθλοις παιομένους ἐλαύνεσθαι –

und sich auf ihre Nachfolger vererbt hat? Dafür wirst du aber kein einziges Beispiel irgendwo finden. Ich will nämlich einstweilen noch nicht davon reden, dass es sich für den Kyniker, der gewöhnt ist, „die Münze umzuprägen“,²⁵ in keiner Weise geizt, sich an einer Gewohnheit zu orientieren, sondern allein am rationalen Argument selbst, und dass er das, was er tun soll, bei sich selbst [209A] finden, nicht aber von außen sich aneignen soll. Wenn aber der Sokratesschüler Antisthenes²⁶ wie Xenophon²⁷ einiges in der Form von Mythen zu vermitteln versuchte, dann soll dich dies keinesfalls in die Irre führen; ich werde schon in Kürze²⁸ darüber mit dir sprechen.

[Vom Wesen des Kynismus]

5. Nun aber – bei den Musen! – sag’ mir einmal Folgendes hinsichtlich des Kynismus: Ist er eine verrückte Tollkühnheit und ein Leben, das (eigentlich) nicht menschlich ist, sondern die tierhafte Disposition einer Seele, die an nichts Schönes, nichts Ernsthaftes und nichts Gutes glaubt? Viele nämlich dürfte Oinomaos²⁹ dazu veranlasst [B] haben, dies vom Kynismus anzunehmen; wenn dir daran gelegen hätte, diese Dinge genauer in den Blick zu nehmen, hättest du das klar an seiner Schrift „Des Hundes eigene Stimme“,³⁰ an seinem Werk gegen die Orakel und, kurz gesagt, an allem erkennen können, was der Mann geschrieben hat.

Wenn der Kynismus aber von solcher Art ist, dass jeglicher Respekt gegenüber den Göttern aufgehoben, jede menschliche Denkkraft entehrt und, was das Gesetz betrifft, nicht nur dasjenige völlig mit Füßen getreten wird, das den gleichen Namen wie das Schöne und Gerechte hat, sondern auch die Gesetze, die uns von den [C] Göttern gleichsam eingeschrieben sind – und aufgrund deren wir alle, auch ohne darin belehrt worden zu sein, überzeugt sind, dass es etwas Göttliches gibt und dass wir darauf schauen und zu ihm, wie ich glaube, hinstreben sollen, da wir mit unseren Seelen so auf es hin disponiert sind wie, glaube ich, die sehenden Wesen auf das Licht – und wenn zusätzlich dazu auch das zweite Gesetz vertrieben würde, das nach seiner Natur heilig und göttlich ist, das befiehlt, sich fremden Eigentums überall und gänzlich zu enthalten und weder in Wort noch in Tat noch in den [D] verborgenen Regungen unserer Seele selbst diese Regeln zu zerstören erlaubt – ein Gesetz, das für uns auch der Führer hin zur vollkommensten Gerechtigkeit ist –, wäre dann diese Sache³¹ nicht des Abgrundes³² würdig? Müssten nicht diejenigen, die diese Dinge loben, wie die Sündenböcke³³ nicht etwa mit Thyrsosstäben geprügelt und verjagt werden – denn das wäre eine zu leichte Strafe für diese Verbrechen –, sondern gesteinigt werden und so zu Tode kommen?

κουφοτέρα γὰρ ἐστὶ τῶν ἀδικημάτων ἢ ζημία –, λίθοις δὲ βαλλομένους ἀπολωλέναι; Διαφέρουσι γὰρ οὗτοι τί – πρὸς τῶν θεῶν εἰπέ μοι – τῶν ἐπ’ ἐρημίας | [210A] ληστευόντων καὶ κατειληφόντων τὰς ἀκτὰς ἐπὶ τῷ λυμαίνεσθαι τοῖς καταπλέουσι; Καταφρονοῦντες θανάτου, φασίν· ὥσπερ οὐ κἀκείνοις συνομαρτούσης ταυτησὶ τῆς ἀπονοίας.

Φησὶ γοῦν ὁ καθ’ ὑμᾶς μὲν ποιητὴς καὶ μυθολόγος, ὡς δὲ ὁ Πύθιος λησταῖς χρωμένους ἀνεῖλεν, ἤρως καὶ δαίμων, ὑπὲρ τῶν ληϊζομένων τὴν θάλατταν

„Οἶά τε ληϊστῆρες, ὑπεῖρ ἄλλα τοί τ’ ἀλόωνται |
[B] Ψυχὰς παρθέμενοι“.

Τί οὖν ἐτι ἕτερον ζητεῖς ὑπὲρ τῆς ἀπονοίας τῶν ληστῶν μάρτυρα; Πλὴν εἰ μὴ καὶ ἀνδρειότερους ἂν εἶποι τις τῶν τοιούτων κυνῶν ἐκείνους τοὺς ληστάς, ἰταμωτέρους δὲ τῶν ληστῶν ἐκείνων τοὺς κύνας τουτουσί. Οἱ μὲν γὰρ συνειδότες αὐτοῖς οὕτω μοχθηρὸν τὸν βίον οὐ μᾶλλον διὰ τὸ τοῦ θανάτου δέος ἢ τὴν αἰσχύνῃν τὰς ἐρημίας προβάλλονται, οἱ δ’ ἀναπατοῦσιν ἐν τῷ μέσῳ, τὰ κοινὰ | [C] νόμιμα συγχέοντες οὐχὶ τῷ κρείττονα καὶ καθαρωτέραν, ἀλλὰ τῷ χειρόνα καὶ βδελυρωτέραν ἐπεισάγειν πολιτείαν. {Αἰδημονέστεροι νῦν οἱ πολλοὶ τούτων γεγόνασιν ἱκανῶς, ἴσως τινὲς αὐτῶν ἰταμευσάμενοι τὰ πρῶτα.}

6. Τὰς ἀναφερομένας δὲ εἰς τὸν Διογένη τραγωδίας, οὐσας μὲν καὶ ὁμολογουμένας Κυνικοῦ τινος συγγράμματα, ἀμφισβητουμένας δὲ κατὰ τοῦτο μόνον, εἴτε τοῦ διδασκάλου, τοῦ | [D] Διογένους, εἰσίν, εἴτε τοῦ μαθητοῦ Φιλίσκου, τίς <οὐκ> ἐπελθὼν βδελύξαιτο καὶ νομίσειτο ὑπερβολὴν ἀρρητουργίας ἑτέροις μὴ ἀπολελεῖσθαι; Ταῖς Οἰνομάου δὲ ἐντυχῶν – ἔγραψε γὰρ καὶ τραγωδίας τοῖς λόγοις τοῖς ἑαυτοῦ παραπλησίας, ἀρρητῶν ἀρρητότερα καὶ κακῶν πέρα καὶ <***> οὔτε ὅτι φῶ* περὶ αὐτῶν ἀξίως ἔχω, κἂν τὰ Μαγνήτων κακά, κἂν τὸ Τερμέριον, | [211A] κἂν πᾶσαν ἀπλῶς αὐτοῖς ἐπιφθέγξωμαι τὴν τραγωδίαν μετὰ τοῦ σατύρου καὶ τῆς κωμωδίας καὶ τοῦ μίμου· οὕτω

Denn worin unterscheiden sich diese Leute – sag' mir das, bei den Göttern – von denen, die in einsamen Gegenden [210A] auf Raub ausgehen und die Küstenvorsprünge besetzt halten, um denjenigen, die dort landen, Schaden zuzufügen? Durch ihre Todesverachtung (unterscheiden sie sich), sagt man – als ob nicht auch jenen diese verrückte Tollkühnheit ein ständiger Begleiter wäre!

Es sagt jedenfalls der, der eurer Meinung nach „der Dichter“ und „Mythologe“ ist, wie aber der pythische Gott den Seeräubern, die ihn um Auskunft baten, verkündete, ein Heros und Daimon,³⁴ über die, die auf dem Meer ihr Raubhandwerk betreiben:

„So wie Räuber, die stets schweifen über das Meer hin

[B] und ihr Leben setzen aufs Spiel ...“³⁵

Was suchst du nun noch einen weiteren Zeugen für die verrückte Tollkühnheit dieser Räuber? Es sei denn, es wollte jemand behaupten, dass jene Räuber sogar tapferer wären als die so gearteten Hunde, diese Hunde dagegen frecher als jene Räuber. Die einen nämlich sind sich ihres so verworfenen Lebens bewusst und wählen ebenso sehr aus Furcht vor dem Tod wie aus einem Gefühl der Scham heraus die einsamen Gegenden als ihren Schutz; die anderen dagegen stolzieren mitten unter den Menschen umher und stellen die gesellschaftlichen [C] Regeln nicht dadurch in Frage, dass sie ein besseres und reineres, sondern ein schlechteres und widerwärtigeres Zusammenleben einführen wollen. {Jetzt sind die meisten von ihnen in genügender Weise schamhafter geworden, wobei vielleicht einige von ihnen zunächst sich ziemlich dreist verhalten haben.}³⁶

6. Was aber die Tragödien betrifft, die dem Diogenes zugeschrieben werden und die zugestandenermaßen die Werke eines Kynikers sind, wobei nur darum der Streit geht, ob sie vom Meister, nämlich [D] Diogenes, stammen oder von seinem Schüler Philiskos³⁷ – wer dürfte, wenn er sie sich ansieht, keinen Ekel davor entwickeln und zu der Auffassung kommen, dass mit ihnen anderen kein Spielraum mehr übriggelassen ist, sie an unsäglichen Formulierungen noch zu übertreffen? Wenn er freilich die Stücke des Oinomaos³⁸ liest – denn der schrieb ebenfalls Tragödien, die ähnlich wie seine Prosawerke sind, Zeug, das unsäglicher als Unsägliches ist und noch jenseits aller Übel und <***>³⁹ noch weiß ich, was ich über diese Dinge in angemessener Weise sagen soll, selbst wenn ich ihnen die „Übel der Einwohner von Magnesia“,⁴⁰ das „Übel des Termeros“⁴¹ [211A] und überhaupt die gesamte Tragödie mitsamt des Satyrspiels, der Komödie und des Mimos⁴² nachsage; so sehr ist in ihnen jede Art von Schändlichkeit und

πᾶσα μὲν αἰσχροτής, πᾶσα δὲ ἀπόνοια πρὸς ὑπερβολὴν ἐν ἐκείνοις τῷ ἀνδρὶ πεφιλοτέχνηται.

Καὶ εἰ μὲν ἐκ τούτων τις ἀξιοῖ τὸν Κυνισμόν ὁποῖός τις ἐστὶν ἡμῖν ἐπιδειῖξαι, βλασφημῶν τοὺς θεούς, ὑλακτῶν πρὸς ἅπαντας, ὅπερ ἔφην ἀρχόμενος, ἴτω, χαιρέτω, γῆν πρὸ γῆς, ὅποι βούλοιο· [7] εἰ δ', | [B] ὅπερ ὁ θεὸς ἔφη Διογένει, „τὸ νόμισμα παραχαράξας“ ἐπὶ τὴν πρὸ ταύτης εἰρημένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ συμβουλὴν τρέποιο, τὸ „Γνωθὶ σαυτὸν“, ὅπερ ζηλώσαντες ἐπὶ τῶν ἔργων Διογένης καὶ Κράτης φαίνονται, τοῦτο ἤδη τοῦ παντός ἀξιον ἔγωγε φαίην ἂν ἀνδρὶ καὶ στρατηγεῖν καὶ φιλοσοφεῖν ἐθέλοντι.

Τί δὲ εἶπεν ὁ θεός, ἄρ' ἴσμεν; Ὅτι τῆς τῶν πολλῶν αὐτῷ δόξης ἐπέταξεν ὑπερορᾶν καὶ παραχαράττειν οὐ τὴν ἀλή- | [C] θειαν, ἀλλὰ τὸ νόμισμα. Τὸ δὲ „Γνωθὶ σαυτὸν“ ἐν ποτέρᾳ θησόμεθα μοῖρα; Πότερον ἐν τῇ τοῦ νομίσματος; Ἡ τοῦτό γε αὐτὸ τῆς ἀληθείας εἶναι κεφάλαιον θήσομεν καὶ τρόπον εἰρησθαι τοῦ „Παραχάραξον τὸ νόμισμα“ διὰ τῆς τοῦ „Γνωθὶ σαυτὸν“ ἀποφάσεως; Ὅσπερ γὰρ ὁ τὰ νομιζόμενα παντάπασιν ἀτιμάσας, ἐπ' αὐτὴν δὲ ἤκων τὴν ἀλήθειαν οὐθ' ὑπὲρ ἑαυτοῦ τοῖς νομιζομένοις, ἀλλὰ τοῖς ὄντως οὖσι θήσεται, οὕτως οἶμαι καὶ ὁ | [D] γνοὺς ἑαυτὸν ὅπερ ἔστιν ἀκριβῶς εἴσεται καὶ οὐχ ὅπερ νομίζεται.

Πότερον οὖν οὐχ ὁ Πύθιος ἀληθής τε ἐστὶ θεός, καὶ Διογένης τοῦτο ἐπέπειστο σαφῶς, ὅς γε αὐτῷ πεισθεὶς ἀντὶ φυγάδος ἀπεδείχθη οὐ τοῦ Περσῶν βασιλέως μείζων, ἀλλ', ὡς ἡ φήμη παρέδωκεν, αὐτῷ τῷ καταλύσαντι τὸ Περσῶν κράτος καὶ ταῖς Ἡρακλέος ἀμιλλωμένῳ πράξεσιν, ὑπερβάλλεσθαι δὲ τὸν Ἀχιλλεῖα φιλοτιμουμένῳ ζηλωτός;

8. Οὗτος οὖν ὁ Διογένης ὁποῖός τις ἦν τὰ τε πρὸς τοὺς | [212A] θεοὺς καὶ τὰ πρὸς ἀνθρώπους, μὴ διὰ τῶν Οἰνομάου λόγων μηδὲ τῶν Φιλίσκου τραγωδιῶν, αἷς ἐπιγράψας τὸ Διογένης ὄνομα τῆς θείας πολλά ποτε κατεψεύσατο κεφαλῆς, ἀλλὰ δι' ὧν ἔδρασεν ἔργων ὁποῖός τις ἦν γνωρίζεσθω.

jede verrückte Tollkühnheit von dem Mann in liebevoller Detailfreude ausgeführt.

Und wenn nun jemand es für richtig hält, uns aufgrund dieser Zeugnisse zu demonstrieren, von welcher Art der Kynismus ist – die Götter lästernd, wie ich schon zu Beginn sagte, und gegen alle anbellend –, na schön, dann sei ihm „Lebe wohl!“ gesagt, und er mag von Land zu Land⁴³ ziehen, wohin er will; 7. wenn er aber, [B] was der Gott dem Diogenes sagte, „die Münze umprägen“⁴⁴ und sich dann dem Ratschlag, der (noch) vor diesem vom Gott ausgesprochen wurde, zuwenden würde, nämlich dem „Erkenne dich selbst!“, dem Diogenes und Krates in ihren Taten offensichtlich nachgeeifert sind, das nun wäre wohl, wie ich jedenfalls behaupten würde, für einen Mann, der sowohl ein Feldherr als auch ein Philosoph sein will,⁴⁵ aller Ehren wert.

Was aber meinte der Gott damit – wissen wir das? Er gab damit den Auftrag, die Meinung der großen Masse zu vernachlässigen und nicht die [C] Wahrheit umzuprägen, sondern die „Münze“.⁴⁶ Das „Erkenne dich selbst!“ aber, in welchen Bereich werden wir das einordnen? In den der „Münze“? Oder werden wir die These aufstellen, dass gerade dieser Spruch das Kernstück der Wahrheit ist und dass durch den Ausspruch „Erkenne dich selbst!“ eine Art und Weise des „Präge die Münze um!“ ausgedrückt ist? Wie nämlich derjenige, der den gängigen Gepflogenheiten ganz und gar keine Ehre erweist, sondern zur Wahrheit selbst gelangen will, auch in seinen eigenen Belangen nicht den gängigen Gepflogenheiten, sondern den wahrhaft seienden Dingen⁴⁷ beipflichtet, so, glaube ich, wird auch der, [D] der sich selbst erkennt, genau wissen, was (wirklich) existiert und nicht nur, was dafür gehalten wird.

Ist nun der pythische nicht ein wahrhaftiger Gott, und war Diogenes davon auch offensichtlich überzeugt, er, der sich jedenfalls von ihm überzeugen ließ und so anstelle eines Flüchtlings zu einem gemacht wurde, der nicht nur größer als der Perserkönig war,⁴⁸ sondern, wie die Kunde überliefert hat, nacheifernswert selbst für den, der die Macht der Perser vernichtete, mit den Taten des Herakles wetteiferte und danach strebte, den Achill zu übertreffen?⁴⁹

8. Was nun diesen Diogenes betrifft, nämlich von welcher Art er sowohl gegenüber [212A] den Göttern als auch gegenüber den Menschen war, das soll man nicht aus den Darlegungen des Oinomaos und nicht aus den Tragödien des Philiskos – denen dieser den Namen des Diogenes beilegte und damit diese göttliche Persönlichkeit in massiver Weise verleumdete⁵⁰ – (ableiten), sondern aus den Taten, die er tat, soll man sein Wesen erkennen.

Ἦλθεν εἰς Ὀλυμπίαν ἐπὶ τί πρὸς Διός; Ἴνα τοὺς ἀγωνιστὰς θεάσῃται; Τί δέ; Οὐχὶ {δὲ} καὶ Ἰσθμίοις τοὺς αὐτοὺς καὶ Παναθηναίοις θεάσασθαι δίχα πραγμάτων οἶόν τε ἦν; Ἀλλὰ ἐθέλων ἐκεῖ τοῖς κρατίστοις συγγενέσθαι τῶν Ἑλλήνων; | [B] Οὐ γὰρ Ἰσθμόνδε ἐφοίτων; Οὐκ ἂν οὖν εὖροις ἄλλην αἰτίαν ἢ τὴν εἰς τὸν θεὸν θεραπείαν. Εἰ δ' οὐκ ἐξεπλάγη τὸν κεραυνόν, οὐδὲ ἐγὼ νῆ τοὺς θεοὺς πολλῶν πολλάκις πειραθεὶς διοσημεῖων ἐξεπλάγην· ἀλλ' ὅμως οὕτω δὴ τι τοὺς θεοὺς πέφρικα καὶ φιλῶ καὶ σέβω καὶ ἄζομαι καὶ πάνθ' ἀπλῶς τὰ τοιαῦτα πρὸς αὐτοὺς πάσχω, ὅσαπερ ἂν τις καὶ οἶα πρὸς ἀγαθοὺς δεσπότης, πρὸς διδασκάλους, πρὸς πατέρας, πρὸς | [C] 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· Διογένης δὲ καὶ πένης ὦν καὶ χρημάτων ἐνδεής εἰς Ὀλυμπίαν ἐβάδιζεν, Ἀλέξανδρον δὲ ἤκειν ἐκέλευε παρ' ἑαυτόν, εἴ τω πιστὸς ὁ Δίων. Οὕτω πρέπειν ἐνόμιζεν ἑαυτῷ μὲν φοιτᾶν | [D] ἐπὶ τὰ ἱερὰ τῶν θεῶν, τῷ βασιλικωτάτῳ δὲ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν. Ἄ δὲ πρὸς Ἀρχίδαμον γέγραφεν, οὐ βασιλικαὶ παραινέσεις εἰσίν; Οὐ μόνον δὲ ἐν τοῖς λόγοις ἦν ὁ Διογένης θεοσεβής, ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐν τοῖς ἔργοις· ἐλόμενον γὰρ αὐτὸν οἰκεῖν τὰς Ἀθήνας, ἐπειδὴ τὸ δαιμόνιον εἰς τὴν Κόρινθον ἀπήγαγεν, ἀφεθεὶς ὑπὸ τοῦ πριαμένου | [213A] τὴν πόλιν οὐκέτ' ᾤθη δεῖν ἐκλιπεῖν· ἐπέπειστο γὰρ αὐτοῦ τοῖς θεοῖς μέλειν εἰς τε τὴν Κόρινθον οὐ μάτην οὐδὲ κατὰ τινα συντυχίαν, τρόπον δὲ τινα ὑπὸ τῶν θεῶν εἰσπεπέμφθαι, ὁρῶν τὴν πόλιν τρυφῶσαν τῶν Ἀθηναίων μᾶλλον καὶ δεομένην μείζονος καὶ γενναιότερου σωφρονιστοῦ.

9. Τί δέ; Οὐχὶ καὶ τοῦ Κράτητος μουσικὰ καὶ χαρίεντα φέρεται πολλά, δείγματα τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς ὁσιότητός τε καὶ εὐλαβείας; Ἄκουε γοῦν αὐτὰ παρ' | [B] ἡμῶν, εἴ σοι μὴ σχολὴ γέγονε μαθεῖν ἐξ ἐκείνων αὐτά·

„Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα,

Er kam nach Olympia – zu welchem Zweck, bei Zeus? Um den Wettkämpfern zuzusehen? Aber wieso? War es nicht möglich, den gleichen Leuten sowohl an den Isthmischen Spielen⁵¹ als auch an den Panathenäen⁵² ohne große Mühen zuzuschauen? Oder wollte er dort die besten von den Griechen treffen? [B] Kamen die denn nicht an den Isthmos? Man dürfte also wohl keinen anderen Grund (für Diogenes' Gang nach Olympia) finden als seine Verehrung gegenüber dem Gott. Wenn er aber kein Erschrecken vor dem Blitz (des Zeus) zeigte⁵³ – nun auch ich bin, bei den Göttern, davor ebenfalls nicht erschrocken, obwohl ich schon viele göttliche Himmelszeichen und oft mitbekommen habe; gleichwohl zittere ich doch in solcher Weise vor den Göttern, liebe, verehere und scheue sie und hege insgesamt alle solchen Empfindungen ihnen gegenüber, so viele und von welcher Art jemand wohl gegenüber guten Herren, gegenüber Lehrern, gegenüber Vätern, gegenüber Fürsorgern und insgesamt gegenüber allen solchen Instanzen hat, so dass nicht viel gefehlt hätte und ich neulich aufgrund deiner Worte außer mich geraten wäre und den Saal verlassen hätte.

Dies nun habe ich gesagt, nachdem es mir (gerade) auf irgendeine Weise in den Sinn gekommen ist; vielleicht hätte es verschwiegen werden sollen. Diogenes aber, obwohl arm und ohne Mittel, ging zu Fuß nach Olympia und befahl Alexander, zu ihm zu kommen, wenn man das Dion⁵⁴ glauben will. So sehr glaubte er, dass es sich einerseits für ihn selber ziemte, [D] zu den Heiligtümern der Götter zu gehen, andererseits aber für den königlichsten unter seinen Zeitgenossen, zu einem Treffen mit ihm selber zu kommen. Was er aber an Archidamos geschrieben hat⁵⁵ – sind das keine einem König angemessenen Ratschläge? Nicht nur in seinen Worten aber war Diogenes ein gottesfürchtiger Mann, sondern ja auch in seinen Werken: Er hatte sich nämlich dafür entschieden, in Athen zu wohnen, als ihn aber sein Daimonion⁵⁶ weg nach Korinth geführt hatte, glaubte er, nachdem er von seinem Käufer freigelassen worden war,⁵⁷ [213A] die Stadt nicht mehr verlassen zu sollen; er war nämlich davon überzeugt, dass den Göttern an ihm liege und er nicht ohne Sinn und Zweck oder aufgrund einer Zufallsfügung, sondern in gewisser Weise von den Göttern dorthin geschickt worden sei, da er sah, dass die Stadt mehr im Luxus schwelgte als die Athener und eines bedeutenderen und edleren Zuchtmeisters bedurfte.

9. Wie aber? Sind nicht auch von Krates⁵⁸ viele museninspirierte und anmutige Verse im Umlauf, Zeichen seiner Frömmigkeit und seines Respekts gegenüber den Göttern? Höre solche nun von [B] mir, wenn du keine Zeit hattest, sie aus seinen Texten kennenzulernen:⁵⁹

„Mnemosynes und des Zeus, des Olympiers herrliche Kinder,

Μοῦσαι Πιερίδες, κλυτέ μοι εὐχομένω
 χόρτον ἐμῇ συνεχῇ δότε γαστέρι, καὶ δότε χωρὶς
 δουλοσύνης ἢ δὴ λιτὸν ἔθηκε βίον.

.....
 Ωφέλιμον δὲ φίλοις, μὴ γλυκε- | [C] ρὸν τίθετε.
 Χρήματα δ' οὐκ ἐθέλω συνάγειν κλυτά, κανθάρου ὄλβον,
 μύρμηκός τ' ἄφενος χρήματα μαιόμενος,
 ἀλλὰ δικαιοσύνης μετέχειν καὶ πλουτὸν τ' ἀσινῇ
 εὐφορον, εὐκτητον, τίμιον εἰς ἀρετῆν.
 Τῶν δὲ τυχῶν Ἐρμῆν καὶ Μούσας ἰλάσομ' ἀγνάς, |
 [D] οὐ δαπάναις τρυφεραῖς, ἀλλ' ἀρεταῖς ὄσιας.“

ὁρᾶς ὅτι τοὺς θεοὺς εὐφημῶν, οὐχὶ δὲ ὡς σὺ βλασφημῶν κατ'
 αὐτῶν ἠῦχετο; Πόσαι γὰρ ἑκατόμβαι τῆς ὀσίας εἰσὶν ἀντάξια, ἦν καὶ
 ὁ δαιμόνιος Εὐριπίδης ὀρθῶς ὑμνησεν εἰπὼν
 „Ὄσια πότνια θεῶν, Ὄσια“;

Ἦ τοῦτό σε λέληθεν ὅτι πάντα, καὶ τὰ μεγάλα καὶ <τὰ> σμικρὰ,
 μετὰ τῆς ὀσίας τοῖς θεοῖς προσαγόμενα τὴν ἴσην ἔχει | [214A]
 δύναμιν, ἔστερημένη δὲ τῆς ὀσίας οὐχ ἑκατόμβη, νῆ θεοὺς, ἀλλὰ ἡ
 τῆς Ὀλυμπιάδος χιλιόμβη ἀνάλωμα μόνον ἐστίν, ἄλλο δὲ οὐδέν;
 Ὅπερ οἶμαι διδάσκων ὁ Κράτης αὐτός τε διὰ μόνης ἧς εἶχεν ὀσίας
 τοὺς θεοὺς ἐτίμα σὺν εὐφημίᾳ καὶ τοὺς ἄλλους ἐδίδασκε μὴ τὰ
 δαπανήματα τῆς ὀσίας, ἀλλὰ τὴν ὀσίαν ἐκείνων προτιμᾶν ἐν ταῖς
 ἀγιστεῖαις.

Τοιούτω δὲ τῷ ἄνδρῳ τῷδε γενομένῳ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς οὐκ
 ἀκροατήρια συνεκροτεῖτην οὐδ', ὥσπερ οἱ σοφοί, δι' εἰκόνων καὶ
 μύθων τοῖς φίλοις συνεγιγνέσθην. | [B] λέγεται γὰρ ὑπ' Εὐριπίδου
 καλῶς

„Ἄπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ“.

σκιαγραφίας γὰρ φησι τὸν ψευδῆ καὶ ἄδικον δεῖσθαι. Τίς οὖν ὁ
 τρόπος αὐτοῖς τῆς συνουσίας ἐγένετο; Τῶν λόγων ἠγεῖτο τὰ ἔργα, καὶ
 οἱ τὴν πενίαν τιμῶντες αὐτοὶ πρῶτοι ἐφαίνοντο καὶ τῶν πατρῶων
 χρημάτων ὑπεριδόντες, οἱ τὴν ἀτυφίαν ἀσπασάμενοι πρῶτοι τὴν
 εὐτέλειαν ἤσκουν διὰ πάντων, οἱ τὸ τραγικὸν καὶ σοβαρὸν ἐκ τῶν |

Musen von Pierien, hört mich in meinem Gebet!
 Gebt meinem Magen beständiges Futter, und gebt es mir ohne
 Knechtschaft, die Unterhalt nur in karger Form uns gewährt!

.....

Nützlich den Freunden mich macht, angenehm aber [C] – das
 nicht!

Ruhmvolle Schätze will ich nicht anhäufen, Mistkäfers Wonne,
 und der Ameise Hort, strebend nach vielem Besitz!

Doch an Gerechtigkeit Anteil zu haben und an dem Reichtum,
 der sich leicht trägt und erwirbt und ist der Tugend zur Ehr!

Kriege ich dies, will Hermes ich ehr'n und die sittsamen Musen
 [D] nicht mit schwelgendem Prunk, sondern mit Tugend und
 fromm.“

Siehst du, dass er seine Gebetswünsche ausspricht, indem er die
 Götter preist, nicht aber wie du gegen sie lästert? Denn wieviele
 Hekatomben⁶⁰ sind so viel wert wie die fromme Scheu, die auch der
 göttliche Euripides in rechter Weise hymnisch gepriesen hat, als er sagte:

„Heilige Herrin der Götter, fromme Scheu“?⁶¹

Oder ist dir das verborgen geblieben, dass alle Gaben, sowohl die
 großen als auch die kleinen, wenn sie an die Götter mit frommer Scheu
 herangetragen werden, die gleiche [214A] Wirksamkeit haben, während
 dagegen ohne diese fromme Scheu nicht nur, bei den Göttern, eine
 Hekatombe, sondern auch die Chiliombe⁶² der olympischen Festfeier
 nur eine teure Ausgabe ist, sonst aber nichts? Dies wollte Krates, glaube
 ich, vermitteln; er ehrte selber die Götter allein durch die fromme Scheu,
 die er hatte, mit seinem Lobpreis und wollte den anderen beibringen, bei
 den heiligen Handlungen nicht den großen Aufwendungen vor der
 frommen Scheu, sondern der frommen Scheu vor jenen den Vorzug zu
 geben.

Da diese beiden Männer von solcher Art gegenüber den Göttern
 waren, trommelten sie keine Auditorien zusammen noch kommuni-
 zierten sie – wie die Weisen – mit ihren Freunden mit Hilfe von
 Bildreden und Mythen; [B] denn schön wird von Euripides gesagt:

„Einfach ist die Rede der Wahrheit von Natur aus.“⁶³

Denn der schattenhaften Rede, sagt er, bedarf der täuschen wollende
 und ungerechte Mensch. Wie gestaltete sich nun die Art ihrer
 Kommunikation? Ihren Worten gingen die Taten voran, und sie, die die
 Armut in Ehren hielten, zeigten sich selbst als Leute, die als erste auch
 ihren väterlich ererbten Besitz geringachteten; sie, die ein unpräntiöses
 Auftreten begrüßten, übten als erste in allem eine einfache Lebensweise;
 sie, die das Theatralische und Hochfahrende aus dem Leben [C] der

[C] ἀλλοτρίων ἐξαιροῦντες βίων ᾧκουν αὐτοὶ πρῶτοι τὰς ἀγορὰς ἢ τὰ τῶν θεῶν τεμένη· τῇ τρυφῇ δὲ καὶ πρὸ τῶν ρημάτων διὰ τῶν ἔργων ἐπολέμουν, ἔργοις ἐλέγχοντες οὐ λόγῳ βοῶντες ὅτι τῷ Διὶ συμβασιλεύειν ἔξεστιν οὐδενὸς ἢ σμικρῶν πάνυ δεόμενον οὐδὲ παρενοχλούμενον ὑπὸ τοῦ σώματος· ἐπετίμων δὲ τοῖς ἀμαρτάνουσιν ἡνίκα ἔζων οἱ πταίσαντες, οὐκ ἀποθανόντας ἐβλασφήμουν ἡνίκα καὶ τῶν ἐχθρῶν | [D] οἱ μετριώτατοι σπένδονται τοῖς ἀπελθοῦσιν. Ἐχει δὲ ὁ γε ἀληθινὸς κύων ἐχθρὸν οὐδένα, κἂν τὸ σωματίον αὐτοῦ τις πατάξῃ, κἂν τούνομα περιέλκῃ, κἂν λοιδορῆται καὶ βλασφημῇ, διότι τὸ μὲν τῆς ἔχθρας γίνεται πρὸς ἀντίπαλον, τὸ δὲ ὑπερβαῖνον τὴν πρὸς ἕτερον ἄμιλλαν εὐνοία | [215A] τιμᾶσθαι φιλεῖ κἂν τις ἑτέρως ἔχη πρὸς αὐτόν, καθάπερ οἶμαι πολλοὶ πρὸς τοὺς θεούς, ἐκείνῳ μὲν οὐκ ἔστιν ἐχθρὸς, οὐδὲ γὰρ βλαβερός, αὐτὸς δὲ αὐτῷ βαρύτερον ἐπιθεῖς τίμημα, τὴν τοῦ κρείττονος ἄγνοιαν, ἔρημος λείπεται τῆς ἐκείνου προστασίας.

10. ΑΛΛ' εἰ μὲν νῦν μοι προύκειτο περὶ Κυνισμοῦ γράφειν, εἶπον ἂν ὑπὲρ τούτων ἔτι τὰ παριστάμενά μοι τῶν εἰρη- | [B] μένων ἴσως οὐκ ἐλάττω· νῦν δὲ, ἀποδιδόντες τὸ συνεχὲς τῇ προαιρέσει, περὶ τοῦ ποδαποῦς εἶναι χρηὶ τοὺς πλαττομένους τὸν μῦθον ἐφεξῆς σκοπῶμεν.

Ἴσως δὲ ἡγεῖται καὶ ταύτης τῆς ἐγχειρήσεως ἐκείνη, ὁποῖα τινὶ φιλοσοφία προσήκει ἢ μυθογραφία· φαίνονται γὰρ πολλοὶ καὶ τῶν φιλοσόφων αὐτὸ καὶ τῶν θεολόγων ποιήσαντες, ὥσπερ Ὀρφεὺς μὲν ὁ παλαιότατος ἐνθέως φιλοσοφήσας, οὐκ ὀλίγοι | [C] δὲ καὶ τῶν μετ' ἐκείνων. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ξενοφῶν φαίνεται καὶ Ἀντισθένης καὶ Πλάτων προσχρησάμενοι πολλαχοῦ τοῖς μύθοις, ὥσθ' ἡμῖν πέφηεν, καὶ εἰ μὴ τῷ Κυνικῷ, φιλοσόφῳ γοῦν τινὶ προσήκειν ἢ μυθογραφία·

anderen zu eliminieren trachteten, wohnten selbst als erste auf den Marktplätzen oder in den heiligen Bezirken der Götter; gegen luxuriöses Schwelgen aber führten sie noch vor ihren Worten durch ihre Taten Krieg, und durch Taten zeigten sie auf – und mussten es nicht durch Worte laut verkünden –, dass es möglich ist, zusammen mit Zeus eine königliche Stellung zu haben, indem man gar keine oder nur sehr geringe Bedürfnisse hat und sich nicht von seinem Körper irritieren lässt; sie richteten vorwurfsvolle Ermahnungen an die, die Verfehlungen begingen, während die, die gestrauchelt waren, noch lebten, und lästerten nicht nach deren Tod gegen sie, wo ja auch von den persönlichen Feinden die wirklich Maßvollen mit denen, die aus dem Leben geschieden sind, ihren Frieden machen. In der Tat hat der wahre Hund⁶⁴ keinen persönlichen Feind, auch wenn jemand seinen armseligen Leib mit Schlägen traktiert, auch wenn er seinen Namen in den Schmutz zieht, auch wenn er ihn beschimpft und verlästert, und zwar deswegen, weil das Phänomen der Feindschaft sich gegenüber einem Widersacher einstellt, wenn aber jemand über die Rivalität mit dem anderen hinauswächst, so pflegt dies mit Wohlwollen [215A] und Ehrerbietung bedacht zu werden; und auch wenn jemand sich ihm gegenüber anders (als es sein sollte) verhält – wie dies, glaube ich, viele gegenüber den Göttern tun –, ist er doch nicht dessen Feind – er fügt ihm ja auch keinen Schaden zu –, sondern der legt sich selber die schwerste Strafe auf, nämlich seine Ignoranz gegenüber dem, der besser ist, und bleibt so ohne dessen fürsorgliche Leitung.

[Vom Wesen des Mythos]

10. Wenn nun freilich heute mein Ziel wäre, über den Kynismus zu schreiben, dann würde ich zu diesen Dingen noch vortragen, was mir dazu in den Sinn kommt und nicht weniger bedeutend ist als das bereits [B] Gesagte; doch will ich jetzt den Zusammenhang mit meinem Redeziel⁶⁵ wiederherstellen und im Anschluss erörtern, welche Eigenschaften diejenigen haben müssen, die einen Mythos dichten.

Vielleicht aber steht vor dieser Fragestellung noch folgende: welcher Art von Philosophie das Mythenschreiben zukommt. Denn offenbar haben sowohl von den Philosophen als auch von Theologen viele dieses Metier betrieben, wie z. B. Orpheus,⁶⁶ der als ältester göttlich inspiriert Philosophie entwickelt hat, und nicht wenige [C] auch von denen, die nach ihm kamen. Indessen verwenden auch Xenophon, Antisthenes und Platon⁶⁷ an vielen Stellen Mythen, so dass es für uns offensichtlich ist, dass, wenn auch nicht unbedingt einem Kyniker, so aber doch manchem Philosophen jedenfalls das Mythenschreiben zukommt; so ist nun kurz

μικρὰ οὖν ὑπὲρ τῶν τῆς φιλοσοφίας εἴτε μορίων εἴτε ὀργάνων <ρήτέον>. Ἔστι γὰρ οὐ μέγα τὸ διαφέρον ὅποτέρως ἂν τις τῶ πρακτικῶ ἢ τῶ φυσικῶ τὸ λογικὸν προσαριθμῆ· ἀναγκαῖον γὰρ ὁμοίως φαίνεται κατ' ἀμφοτέρα.

<Τῶν> τρι- | [D] ὦν δὴ τούτων αὖθις ἕκαστον εἰς τρία τέμνεται, τὸ μὲν φυσικὸν εἰς τὸ θεολογικὸν καὶ τὸ περὶ τὰ μαθήματα καὶ τρίτον τὸ περὶ τὴν τῶν γινομένων καὶ ἀπολλυμένων καὶ τῶν αἰδίων μὲν σωμάτων δὲ ὅμως θεωρίαν, τί τὸ εἶναι αὐτοῖς καὶ τίς ἡ οὐσία ἐκάστου· τοῦ πρακτικοῦ δὲ τὸ μὲν πρὸς ἓνα ἄνδρα, ἠθικόν, οἰκονομικὸν δὲ τὸ περὶ μίαν οἰκίαν, πολιτικὸν δὲ τὸ περὶ πόλιν· ἔτι μέντοι τοῦ λογικοῦ τὸ μὲν ἀποδεικτικόν | [216A] διὰ τῶν ἀληθῶν, τὸ δὲ διὰ τῶν ἐνδόξων βιαστικόν, τὸ δὲ διὰ τῶν φαινομένων ἐνδόξων παραλογιστικόν.

Ὅντων δὴ τοσούτων τῶν τῆς φιλοσοφίας μερῶν, εἰ μὴ τι με λέληθε – καὶ οὐδὲν θαυμαστὸν ἄνδρα στρατιώτην μὴ λίαν ἐξακριβοῦν μηδ' ἐξονυχίζειν τὰ τοιαῦτα, ἅτε οὐκ ἐκ βιβλίων ἀσκήσεως, ἀπὸ δὲ τῆς προστυχούσης αὐτὰ ἕξεως ἀποφθεγγόμενον· ἔσεσθε γοῦν μοι καὶ ὑμεῖς μάρτυρες, εἰ τὰς ἡμέρας λογίσεσθε πόσαι καὶ τίνες εἰσὶν αἱ μεταξὺ ταύτης | [B] τε καὶ τῆς ἔναγχος ἡμῖν γενομένης ἀκροάσεως ὅσων τε ἡμῖν ἀσχολιῶν πλήρεις· ἀλλ', ὅπερ ἔφην, εἰ καὶ τι παραλέλειπται παρ' ἐμοῦ, καίτοι νομίζω γε μηδὲν ἐνδεῖν, πλην ὁ προστιθεὶς οὐκ ἐχθρός, ἀλλὰ φίλος ἔσται – [11] τούτων δὴ τῶν μερῶν οὔτε τῶ λογικῶ προσήκει τῆς μυθογραφίας οὔτε τοῦ φυσικοῦ τῶ μαθηματικῶ, μόνον δέ, εἴπερ ἄρα, τοῦ πρακτικοῦ τῶ πρὸς ἓνα γινομένῳ καὶ τοῦ θεολογικοῦ τῶ τελεσι- | [C] κῶ καὶ μυστικῶ· „φιλεῖ γὰρ ἡ φύσις κρύπτεσθαι“, καὶ τὸ ἀποκεκρυμμένον τῆς τῶν θεῶν οὐσίας οὐκ ἀνέχεται γυμνοῖς εἰς ἀκαθάρτους ἀκοὰς ῥίπτεσθαι ῥήμασιν. Ὅπερ δὲ δὴ τῶν χαρακτήρων ἢ ἀπόρρητος φύσις ὠφελεῖν πέφυκε καὶ ἀγνοουμένη – θεραπεύει γοῦν οὐ ψυχὰς μόνον, ἀλλὰ καὶ σώματα, καὶ θεῶν ποιεῖ παρουσίας –, τοῦτ' οἶμαι πολλάκις

über die sei es die Teile oder sei es die Werkzeuge der Philosophie zu sprechen. Es macht nun ja keinen großen Unterschied, ob man den logischen Teil (der Philosophie) dem praktischen oder dem der Naturphilosophie hinzurechnet; denn in beiden Fällen scheint dieser Teil in gleicher Weise notwendig.

Von diesen [D] drei Bereichen nun lässt sich ein jeder wiederum in drei (Unterbereiche) aufteilen: der Bereich der Naturphilosophie in den theologischen, den mathematischen⁶⁸ und als dritten den, der sich mit der Betrachtung der werdenden und vergehenden Dinge, ebenso aber auch der ewigen Körper befasst, in Hinsicht auf die Fragen, was das Sein für sie bedeutet und was die Substanz eines jeden ist; zum Bereich der praktischen Philosophie gehört der ethische, der sich mit dem Einzelmenschen befasst, der hauswirtschaftliche, dem es um das einzelne Hauswesen geht, und der politische, in dem es um die Polis⁶⁹ geht; zum Bereich der Logik schließlich gehört der Bereich der Beweisführung [216A] durch wahre Gründe, der Bereich des Schlussverfahrens, das durch anerkannte Gemeinplätze eine Zustimmung erzwingt, und der Bereich des Trugschlusses, der dies durch scheinbar anerkannte Gemeinplätze tut.

Da es also so viele Bereiche der Philosophie gibt, wenn mir nichts entgangen ist – und es wäre keineswegs verwunderlich, wenn ein Soldat⁷⁰ solche Dinge nicht allzu genau differenzieren und in seinen Fingerspitzen haben kann, weil er die Sachen nicht aufgrund intensiven Bücherstudiums, sondern nur aufgrund einer zufälligen Disposition wiedergibt; dafür werdet auch ihr meine Zeugen sein, wenn ihr nachrechnet, wie viele⁷¹ und was für Tage zwischen diesem Vortrag [B] und dem, den wir neulich hatten, liegen und mit wievielen Beschäftigungen diese Tage angefüllt waren; doch, wie ich sagte, auch wenn von mir etwas ausgelassen sein sollte, obwohl ich glaube, dass nichts fehlt, doch⁷² wird der, der Ergänzungen machen kann, „nicht mein Feind, sondern mein Freund“⁷³ sein – 11. von diesen Bereichen also kommt weder dem logischen noch dem mathematischen innerhalb des Bereichs der Naturphilosophie das Mythenschreiben zu, sondern nur – wenn überhaupt – innerhalb des praktischen dem, der sich mit dem Individuum befasst und innerhalb des theologischen dem, der mit Initiationen [C] und Mysterien zu tun hat. Denn „es liebt die Natur, sich zu verbergen“,⁷⁴ und das Verborgene am Wesen der Götter erträgt es nicht, mit nackten Worten in ungewaschene Ohren geworfen zu werden. Was nun aber die geheime Natur der Zeichen an Nutzen zu bringen vermag, auch wenn man sie nicht kennt – sie heilt ja nicht nur Seelen, sondern auch Körper und bewirkt das Erscheinen von Göttern⁷⁵ –, dies,

γίγνεσθαι καὶ διὰ τῶν μύθων, ὅταν εἰς τὰς τῶν πολλῶν ἀκοὰς οὐ δυνα<μένας> τὰ θεῖα | [D] καθαρῶς δέξασθαι δι' αἰνιγμάτων αὐτὰ μετὰ τῆς μύθων σκηνοποιίας ἐγχέηται.

Φανεροῦ δὲ ἤδη γενομένου τίνι καὶ ποίῳ φιλοσοφίας εἶδει καὶ μυθογραφεῖν ἔσθ' ὅτε <***> πρὸς γὰρ τῷ λόγῳ μαρτυρεῖ τούτοις ἢ τῶν προλαβόντων ἀνδρῶν προαίρεσις, ἐπεὶ καὶ Πλάτωνι πολλὰ μεμυθολόγηται περὶ τῶν ἐν Ἄιδου πραγμάτων θεολογοῦντι καὶ πρό γε τούτου τῷ τῆς Καλλιόπης· Ἄν- | [217A] τισθένει δὲ καὶ Ξενοφῶντι καὶ αὐτῷ Πλάτωνι πραγματευομένοις ἠθικὰς τινὰς ὑποθέσεις οὐ παρέργως ἀλλὰ μετὰ τινος ἐμμελείας ἢ τῶν μύθων ἐγκαταμέμικται γραφή, οὐς <σ'> ἐχρῆν, εἶπερ ἐβούλου, μιμούμενον ἀντὶ μὲν Ἡρακλέος μεταλαμβάνειν Περσέως ἢ Θησέως τινὸς ὄνομα καὶ τὸν Ἀντισθένειον τύπον ἐγχαράττειν, ἀντὶ δὲ τῆς Προδίκου σκηνοποιίας ἀμφὶ | [B] τοῖν ἀμφοῖν τούτοις θεοῖν ἑτέραν ὁμοίαν εἰσάγειν εἰς τὸ θέατρον.

12. Ἐπεὶ δὲ καὶ τῶν τελεστικῶν μύθων ἐπεμνήσθη, φέρε νῦν ὁποῖους εἶναι χρῆ τοὺς ἑκατέρω τῶν μερῶν ἀρμόπτοντας αὐτοὶ καθ' ἑαυτοὺς ἰδεῖν πειραθῶμεν, οὐκέτι μαρτύρων παλαιῶν ἐν πᾶσι προσδεόμενοι, ἐπόμενοι δὲ νέοις ἴχνεσιν ἀνδρὸς ὃν ἐγὼ μετὰ τοὺς θεοὺς ἐξ ἴσης Ἀριστοτέλει καὶ Πλάτωνι ἄγαμαι τέθηπά τε. Φησὶ δὲ οὐχ ὑπὲρ πάν- | [C] των οὗτος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν τελεστικῶν, οὐς παρέδωκεν ἡμῖν Ὀρφεὺς ὁ τὰς ἀγιωτάτας τελετὰς καταστησάμενος.

Τὸ γὰρ ἐν τοῖς μύθοις ἀπεμφαῖνον αὐτῷ τούτῳ προσδοποιοῖ πρὸς τὴν ἀλήθειαν· ὅσῳ γὰρ μᾶλλον παράδοξόν ἐστι καὶ τερατώδες τὸ αἰνίγμα, τοσούτῳ μᾶλλον ἔοικε διαμαρτύρεσθαι μὴ τοῖς αὐτόθεν λεγομένοις πιστεύειν, ἀλλὰ τὰ λεληθότα περιεργάζεσθαι καὶ μὴ πρότερον ἀφίστασθαι, πρὶν ἂν | [D] ὑπὸ θεοῖς ἡγεμόσιν ἐκφανῆ γενόμενα τὸν ἐν ἡμῖν τελέση, μᾶλλον δὲ τελειώση, νοῦν καὶ εἰ δὴ τι κρεῖττον ἡμῖν ὑπάρχει τοῦ νοῦ, αὐτοῦ τοῦ ἐνός καὶ τὰγαθοῦ μοῖρὰ τις ὀλίγη τὸ πᾶν ἀμερίστως ἔχουσα, τῆς ψυχῆς πλήρωμα, καὶ ἐν τῷ ἐνὶ καὶ ἀγαθῷ συνέχουσα πᾶσαν αὐτὴν διὰ τῆς ὑπερεχούσης καὶ

glaube ich, geschieht auch oft durch die Mythen, wenn die göttlichen Dinge in die Ohren der großen Menge, die diese nicht [D] in reiner Form aufzunehmen imstande sind, in verrätselter Weise mithilfe des theatralischen Aufputzes der Mythen eingeflößt werden.

Nachdem nun klar geworden ist, welcher und wie beschaffener Form der Philosophie auch das Mythenschreiben gelegentlich <***>⁷⁶ Zusätzlich zu dieser Darlegung nämlich bezeugt diese Dinge das Bestreben der Männer, die (das Mythenschreiben) früh praktizierten; denn sowohl von Platon ist Vieles in mythischer Weise dort dargestellt, wo er theologische Lehren über die Verhältnisse im Hades vermittelt,⁷⁷ als auch schon vor ihm vom Sohn der Kalliope;⁷⁸ und wo Antisthenes [217A], Xenophon und Platon selber bestimmte ethische Inhalte behandeln, ist (dieser Behandlung) nicht nur beiläufig, sondern in durchaus stimmiger Weise auch das Schreiben von Mythen beigemischt. Diese Autoren hättest du – da du nun einmal so verfahren wolltest – nachahmen, aber statt des Herakles den Namen eines Perseus oder Theseus übernehmen und (deiner Darstellung) die Art des Antisthenes⁷⁹ aufprägen sollen, ferner aber anstelle des dramatischen Settings des Prodikos⁸⁰ mit [B] diesen beiden Göttern⁸¹ ein anderes ähnliches auf die Bühne bringen sollen.

12. Da ich aber auch Initiationsmythen ins Spiel gebracht habe, wohlan, da will ich nun versuchen, einmal selbst und für mich zu schauen, welcher Art die Mythen sein müssen, die zu jedem der beiden (genannten) Bereiche passen; dabei benötige ich nicht mehr in allem Zeugen der alten Zeit, sondern will den noch frischen Spuren eines Mannes⁸² folgen, den ich für mein Teil nach den Göttern auf gleicher Stufe wie Aristoteles und Platon „liebe und bewundere“.⁸³ Dieser Mann spricht nicht über alle Mythen, sondern über die, die mit Initiation zu tun haben, welche uns Orpheus überliefert hat, der die heiligsten Weihen einrichtete.

Das nämlich, was in den Mythen widersinnig ist, bahnt gerade dadurch den Weg zur Wahrheit; denn je paradoxer und ungeheuerlicher das Rätsel ist, umso mehr scheint es Zeugnis dafür abzulegen, dass man nicht dem unmittelbar Gesagten Glauben schenken, sondern sich gründlich um die verborgenen Inhalte bemühen und nicht von dieser Bemühung Abstand nehmen soll, bevor diese Inhalte [D] unter Führung der Götter offenbar geworden sind und den in uns befindlichen Geist zu seinem Ende, oder besser: zu seiner Vervollkommung führen, und wenn denn da noch etwas Besseres in uns vorhanden ist als der Geist, nämlich vom Einen und Guten⁸⁴ selbst ein geringer Teil, der das Ganze ungeteilt enthält, die Fülle der Seele, und in dem Einen und Guten sie als ganze enthält aufgrund seiner überragenden, abgesonderten und herausge-

χωριστῆς αὐτοῦ καὶ ἐξηρημένης παρουσίας. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀμφὶ τὸν μέγαν Διόνυσον οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπῆλθέ μοι βακ- | [218A] χεύοντι μανῆναι, τὸν βοῦν δὲ ἐπιτίθημι τῇ γλώττῃ· περὶ τῶν ἀρρήτων γὰρ οὐδὲν χρῆ λέγειν. Ἀλλὰ μοι θεοὶ μὲν ἐκείνων – καὶ ὑμῶν δὲ τοῖς πολλοῖς, ὅσοι τέως ἐστὲ τούτων ἀμύητοι – τὴν ὄνησιν δοῖεν.

13. Ὑπὲρ δὲ ὧν εἰπεῖν τε καὶ ἀκοῦσαι θέμις καὶ ἀνεμέσητον ἀμφοτέροις ἐστὶ, πᾶς λόγος ὁ προφερόμενος ἔκ τε λέξεως καὶ διανοίας σύγκειται. Οὐκοῦν ἐπειδὴ καὶ ὁ μῦθος λόγος τίς ἐστιν, ἔκ δυοῖν τούτοις συγκείσεται· σκο- | [B] πῶμεν δὲ ἐκάτερον αὐτῶν.

Ἔστιν ἀπλῆ τις ἐν λόγῳ παντὶ διάνοια, καὶ μέντοι καὶ κατὰ σχῆμα προάγεται, τὰ παραδείγματα δὲ ἀμφοῖν ἐστὶ πολλά. Τὸ μὲν οὖν ἐν ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ οὐδὲν δεῖται ποικιλίας, τὸ δ' ἐσχηματισμένον ἔχει διαφορὰς ἐν ἑαυτῷ πολλάς, ὧν, εἴ τί σοι τῆς ῥητορικῆς ἐμέλησεν, οὐκ ἀξύνετος εἶ.

Τούτων δὴ τῶν κατὰ διάνοιαν σχημάτων ἀρμόττει τῷ μύθῳ τὰ πλεῖστα, πλὴν ἔμοιγε οὐδ' ὑπὲρ τῶν πολλῶν οὐδ' ὑπὲρ τῶν ἀπάντων ἐστὶ τά γε νῦν ῥητέον, ἀλλ' ὑπὲρ δυοῖν, | [C] τοῦ τε σεμνοῦ κατὰ τὴν διάνοιαν καὶ τοῦ ἀπεμφαίνοντος· τὰ δὲ αὐτὰ ταῦτα καὶ περὶ τὴν λέξιν γίνεται. Μορφοῦται γὰρ πῶς καὶ σχηματίζεται παρὰ τῶν μὴ προφερομένων εἰκὴ μῆδ' ὥσπερ χειμάρρους ἐλκόντων συρφετοὺς ῥημάτων ἐκ τῆς τριόδου.

Ἀλλὰ τοῖν δυοῖν τούτοις, ὅταν μὲν ὑπὲρ τῶν θείων πλάττωμεν, σεμνὰ χρῆ πάνυ τὰ ῥήματα εἶναι καὶ τὴν λέξιν ὡς ἐνὶ μάλιστα σώφρονα καὶ καλὴν καὶ τοῖς θεοῖς προεπωδεστάτην, τῶν αἰσχρῶν δὲ μῆθεν | [D] καὶ βλασφημῶν ἢ δυσσεβῶν, ὅπως μὴ τῷ πλήθει τῆς τοιαύτης ἀρχηγοῖ θρασύτητος γενώμεθα, μᾶλλον δὲ καὶ πρὸ τοῦ πλήθους αὐτοὶ τὸ περὶ τοὺς θεοὺς ἡσεβηκέναι προλάβωμεν. Οὐδὲν <οὔν> ἀπεμφαῖνον εἶναι χρῆ περὶ τὰς τοιαύτας λέξεις, ἀλλὰ σεμνὰ πάντα καὶ καλὰ καὶ μεγαλοπρεπῆ καὶ θεῖα καὶ καθαρὰ καὶ τῆς τῶν θεῶν οὐσίας εἰς δύναμιν ἐστο- | [219A] χασμένα. [14] Τὸ δὲ κατὰ τὴν διάνοιαν ἀπεμφαῖνον χρησίμου γιγνόμενον χάριν ἐγκριτέον, ὡς ἂν

lösten Gegenwart. Doch überkam es mich irgendwie, dies im Umfeld des großen Dionysos⁸⁵ in bakchantisch [218A] rasendem Wahn von mir zu geben, aber ich platziere (jetzt) „den Ochsen auf die Zunge“;⁸⁶ denn über diese unsagbaren Dinge soll man (auch) nichts sagen. Doch mögen die Götter mir – und auch der großen Menge von euch, soweit ihr bis jetzt in diese Dinge noch nicht eingeweiht seid – den Nutzen von ihnen verleihen.

13. Was die Dinge betrifft, die sowohl vorzutragen als auch anzuhören für beide Seiten⁸⁷ rechtmäßig und unanstößig ist, so besteht jede geäußerte Rede aus Wortlaut und Sinn. Da nun auch der Mythos eine Art Rede ist, wird (auch) er aus diesen beiden zusammengesetzt sein; wir wollen jeden von beiden Bestandteilen (genauer) [B] betrachten.

Es gibt in jeder Rede einen einfachen Sinn, jedoch kann er auch in besondere rhetorische Figuren gefasst vorgetragen werden, und Beispiele für beides gibt es zahlreiche. Das eine nun ist einfach und bedarf keiner bunten Variation, das mit rhetorischen Figuren ausgestattete dagegen trägt in sich viele Verschiedenheiten, mit denen du, wenn dir etwas an der Rhetorik liegt, sicher vertraut bist.

Von diesen gedanklichen Figuren nun passen die meisten zum Mythos, doch habe ich jedenfalls (jetzt) nicht über die große Menge (von ihnen) oder (sogar) ihre Gesamtheit zu reden, sondern nur über zwei Elemente, [C] nämlich über das, was Würde des Gedankens ausdrückt, und über das, was (vom Gedanken her) widersinnig ist. Genau das gleiche gibt es auch in Hinsicht auf den Wortlaut; er wird nämlich ebenfalls in eine gewisse Form gebracht von den Ausdrücken, die nicht aufs Geratewohl vorgebracht werden und auch nicht wie ein reißender Gebirgsbach Haufen von vulgärem Wörterunrat mit sich schleppen.

Von diesen zwei erwähnten Elementen aber müssen, wenn wir bezüglich der göttlichen Dinge etwas erfinden, die (verwendeten) Worte außerordentlich würdevoll sein und die Ausdrucksweise soweit wie überhaupt nur möglich besonnen und schön und den Göttern in vorzüglicher Weise angemessen, von Schändlichem aber und [D] Lästerlichem oder Gottlosen darf nichts dabei sein, damit wir der großen Menge nicht zu Archegeten einer derartigen Frechheit werden oder vielmehr sogar noch vor der großen Menge wir selbst das Freveln an den Göttern vorwegnehmen. Es darf mithin nichts Widersinniges im Umfeld solcher stilistischen Ausgestaltungen sein, sondern alles muss würdevoll, schön, großartig, göttlich, rein und das Wesen der Götter nach Möglichkeit [219A] treffend sein. 14. Dagegen muss das nach vernünftigen Denken Widersinnige, wenn es um eines Nutzens willen auftritt, zugelassen werden, da die Menschen, indem sie nicht eines

μή τινος ὑπομνήσεως ἔξωθεν οἱ ἄνθρωποι δεόμενοι, ἀλλ' ὑπὸ τῶν ἐν αὐτῷ λεγομένων τῷ μύθῳ διδασκόμενοι τὸ λανθάνον μῶσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς προθυμηθεῖεν.

Ἴδου γὰρ ἔγωγε πολλῶν ἤκουσα λεγόντων ἄνθρωπον μὲν τὸν Διόνυσον, ἐπεὶπερ ἐκ Σεμέλης ἐγένετο, θεὸν δὲ διὰ θεουρ- | [B] γίας καὶ τελεστικῆς, ὥσπερ τὸν δεσπότην Ἡρακλέα διὰ τῆς βασιλικῆς ἀρετῆς, εἰς τὸν Ὀλυμπον ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀνήχθαι τοῦ Διός. „Ἄλλ', ὦ τάν“, εἶπον, „οὐ ξυνίετε τοῦ μύθου φανερῶς αἰνιττομένου.“ Ποῦ γὰρ ἢ γένεσις ἐστὶν ὥσπερ Ἡρακλέος, οὕτω δὴ καὶ Διονύσου, ἔχουσα μὲν τὸ κρεῖττον καὶ ὑπερέχον καὶ ἐξηρημένον, ἐν τῷ μετρίῳ δὲ ὅμως ἔτι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως μένουσα καὶ | [C] πως ἀφομοιουμένη πρὸς ἡμᾶς;

Ἡρακλῆς δὲ λέγεται παιδίον γενέσθαι καὶ κατὰ μικρὸν αὐτῷ τὸ σῶμα τὸ θεῖον ἐπιδοῦναι, καὶ φοιτῆσαι διδασκάλοις ἰσθόρηται, καὶ στρατεύσασθαι λέγεται καὶ κρατῆσαι πάντων, καμεῖν δὲ ὅμως κατὰ τὸ σῶμα. Καίτοι αὐτῷ ταῦτα μὲν ὑπῆρξε, μειζόνως δὲ ἢ κατ' ἄνθρωπον· ὅτε γὰρ ἐν τοῖς σπαργάνοις ἀποπνίγων τοὺς δράκοντας καὶ πρὸς αὐτὰ παραταττόμενος τὰ τῆς φύσεως στοιχεῖα, | [D] θάληη καὶ κρυμούς, εἶτα τοῖς ἀπορωτάτοις καὶ ἀμαχωτάτοις, ἐνδεία λέγω τροφῆς καὶ ἐρημιά <***> καὶ τὴν δι' αὐτοῦ πορείαν οἶμαι τοῦ πελάγους ἐπὶ τῆς χρυσῆς κύλικος· ἦν ἐγὼ νομίζω νῆ τοὺς θεοὺς οὐ κύλικα εἶναι, βαδίσαι δὲ αὐτὸν ὡς ἐπὶ ξηρᾶς τῆς θαλάττης νενόμικα. Τί γὰρ ἄπορον ἦν Ἡρακλεῖ; Τί δ' οὐχ ὑπήκουσεν αὐτοῦ τῷ θεῷ καὶ καθαρωτάτῳ σώματι, τῶν λεγομένων τούτων στοιχείων δουλεύόντων αὐτοῦ τῇ δημιουργικῇ καὶ τελεσιουργῷ τοῦ ἁ- | [220A] χράντου καὶ καθαρῷ νοῦ δυνάμει; Ὅν ὁ μέγας Ζεὺς διὰ τῆς Προνοίας Ἀθηνᾶς, ἐπιστήσας αὐτῷ φύλακα τὴν θεὸν ταύτην, ὅλην ἐξ ὄλου προέμενος αὐτοῦ, τῷ κόσμῳ σωτῆρα ἐφύτευσεν, εἶτ' ἐπανήγαγε διὰ τοῦ κεραυνίου πυρὸς πρὸς ἑαυτόν, ὑπὸ τῷ θεῷ συνθήματι τῆς αἰθερίας ἀυγῆς ἤκειν παρ' ἑαυτόν τῷ παιδί κελεύσας. Ἄλλ' ὑπὲρ μὲν τούτων ἐμοί τε καὶ ὑμῖν ἴλεως Ἡρακλῆς εἶη.

Anstoßes von außen bedürfen, sondern sich von den Dingen, die im Mythos selbst erzählt werden, belehren lassen, eine Bereitschaft entwickeln dürften, nach dem Verborgenen zu streben und es unter Führung der Götter genau zu erforschen.⁸⁸

Sieh nämlich einmal: Ich für meine Person habe (schon) viele Menschen den Dionysos zum einen als einen Menschen bezeichnen hören, weil er von Semele geboren wurde, zum anderen aber, dass er als Gott aufgrund von [B] Theurgie und Mysterienwissen,⁸⁹ so wie der Herrscher Herakles aufgrund seiner königlichen Tüchtigkeit, von seinem Vater, also Zeus, in den Olymp aufgenommen worden sei. „Aber meine Freunde“, sagte ich, „ihr begreift nicht, dass der Mythos offen in Rätseln spricht!“ Denn wo gibt es (ein solches) Werden wie das des Herakles und so denn auch das des Dionysos, das zum einen das Kennzeichen des Besseren und Übertagenden und Außerordentlichen hat, zum anderen aber gleichwohl noch im mittleren Maß der menschlichen Natur bleibt und sich [C] irgendwie uns angleicht?

Von Herakles wird erzählt, er sei ein kleines Kind gewesen und dass (nur) allmählich sein göttlicher Körper gewachsen sei, und es gibt die Kunde, er sei bei Lehrern in die Schule gegangen,⁹⁰ und es heißt, er sei zu Felde gezogen und habe alle besiegt, dass er aber gleichwohl (auch) körperliche Erschöpfung kannte. Freilich widerfuhr ihm dies, jedoch in einem größeren Maße als nach menschlichen Maßstäben; als er nämlich (noch) in seinen Windeln die Schlangen erwürgte⁹¹ und gegen die Elementarkräfte der Natur selbst in den Kampf zog,⁹² gegen [D] Hitze- und Kälteperioden, sodann mit Phänomenen, gegen die es absolut keinen Ausweg und keinen Widerstand gibt, nämlich Mangel an Nahrung und Einsamkeit <***>⁹³ und auch seine Fahrt übers Meer, glaube ich, auf der goldenen Schale;⁹⁴ von der glaube ich – bei den Göttern! –, dass sie (gar) keine Schale war, sondern mein Glaube ist, dass er über das Meer wie über trockenes Land ging.⁹⁵ Denn was war Herakles unzugänglich? Und was beugte sich nicht seinem göttlichen und makellos reinen Körper, indem die bekannten sogenannten Elemente der schaffenden und vollendenden Kraft seines [220A] unbefleckten und reinen Verstandes dienten? Ihn hat der große Zeus durch die (Göttin der) Vorsehung Athena⁹⁶ – indem er ihm diese Göttin als Wächterin zur Seite stellte, nachdem er sie als ganze aus sich als ganzem hatte hervorgehen lassen – als Retter für die Welt gezeugt und ihn dann durch das Feuer des Blitzes zu sich hinauf- und zurückgeführt, nachdem er seinem Sohn unter dem göttlichen Zeichen des ätherischen Strahls befohlen hatte, zu ihm zu kommen. Doch mag, was diese Dinge anbelangt, mir wie auch euch Herakles gnädig sein.

15. Τὰ δὲ ὑπὲρ τῆς Διονύσου θρυλλουμένης μὲν γε- | [B] νέσεως, οὔσης δὲ οὐ γενέσεως, ἀλλὰ δαιμονίας ἐκφάνσεως, κατὰ τί τοῖς ἀνθρωπικοῖς προσέοικεν; Ἡ μήτηρ αὐτὸν κύουσα, φασίν, ὑπὸ τῆς Ἥρας ζηλοτυπούσης ἐξαπατηθεῖσα τὸν ἔραστήν ἐξελιπάρησεν ἦκειν, ὡς παρὰ τὴν γαμετὴν εἴωθε φοιτᾶν, πρὸς ἑαυτήν· εἶτα οὐκ ἀνασχόμενον τὸ σωματίον ἐν τῶν κτυπημάτων τοῦ Διὸς ὑπὸ τοῦ κεραυνοῦ κατεφλέγετο· πάντων δ' ὁμοῦ πυρουμένων Ἐρμῆ κελεύσας ὁ Ζεὺς ἀρπάσαι τὸν Διόνυσον καὶ τεμῶν τὸν αὐτοῦ μηρὸν <ἐν>ράπτει· εἶτα ἐκεῖθεν, | [C] ἠνίκα ἐτελεσφορήθη τὸ βρέφος, ὠδίνων ὁ Ζεὺς ἐπὶ τὰς νύμφας ἔρχεται· τὸ „Λῦθι ῥάμμα“ δὲ αὐτὰι τῷ μηρῷ προσεπάδουσαι τὸν διθύραμβον ἡμῖν εἰς φῶς προήγαγον· εἶτα ἐμάνη, φησίν, ὁ θεὸς ὑπὸ τῆς Ἥρας, ἔπαυσε δ' αὐτῷ τὴν νόσον ἢ Μήτηρ τῶν θεῶν, ὁ δὲ ἦν αὐτίκα θεός. Εἶποντο γοῦν οὐ Λίχας αὐτῷ καθάπερ Ἡρακλεῖ οὐδὲ Ἴολεως οὐδὲ {ὁ} Τελαμών οὐδ' Ὑλας οὐδ' Ἄβδηρος, ἀλλὰ Σάτυροι καὶ Βάκχαι καὶ Πᾶνες καὶ δαι- | [D] μόνων στρατιά. Ὅρας ὅπως ἀνθρωπικὴ μὲν ἢ σπορὰ διὰ τῶν κεραυνίων, ἢ δ' ἀποκύησις ἀνθρωπικώτερα, ἀμφοῖν δὲ τοῖν εἰρημένοιον προσομοιώτερα τοῖς ἀνθρωπίνοις τὰ ἔργα.

Τί οὖν οὐ καταβάλλοντες τὸν λῆρον ἐκεῖνο πρῶτον ὑπὲρ τούτων ἴσμεν, ὡς Σεμέλη σοφὴ τὰ θεῖα; Παῖς γὰρ ἦν Κάδμου τοῦ Φοίνικος, τούτοις δὲ καὶ ὁ θεὸς σοφίαν μαρτυρεῖ, „Πολλὰς καὶ Φοίνικες ὁδοὺς μακάρων ἐδάησαν“ | [221A] λέγων. [16] Αἰσθέσθαι οὖν μοι δοκεῖ τοῦ θεοῦ τούτου πρώτη παρ' Ἑλλησι καὶ τὴν ἐσομένην ἐπιφάνειαν αὐτοῦ οὐκ εἰς μακρὰν προαγορεύσασα κινήσαι μὲν θᾶπτον ἢ προσῆκον ἦν τινὰ τῶν περὶ αὐτὸν ὀργίων, οὐκ ἀνασχομένη τὸν εἰμαρμένον περιμεῖναι χρόνον, εἶτα ἀναλωθῆναι πρὸς τοῦ πυρὸς τοῦ ὀνέντος ἐπ' αὐτήν. Ἐπεὶ δὲ ἐδέδοκτο τῷ Διὶ κοινῇ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐνδοῦναι ἀρχὴν καταστάσεως ἐτέρας καὶ μεταβαλεῖν αὐτοὺς ἐκ τοῦ νομαδικοῦ βίου πρὸς τὸν ἡμερώτερον, ἐξ | [B] Ἰνδῶν ὁ Διόνυσος αὐτοπτος ἐφαίνετο δαίμων, ἐπιφοιτῶν τὰς πόλεις, ἄγων μεθ' ἑαυτοῦ στρατιὰν πολλήν τινα δαιμόνων καὶ διδοὺς ἀνθρώποις κοινῇ μὲν ἅπασι σύμβολον τῆς ἐπιφανείας αὐτοῦ τὸ τῆς ἡμερίδος φυτόν, ὑφ' οὗ μοι

15. Was jedoch die allgemein so genannte [B] Geburt des Dionysos betrifft – sie war aber (gar) keine Geburt, sondern eine göttliche Epiphanie –, in welcher Hinsicht gleicht sie (überhaupt) menschlichen Dingen? Als seine Mutter ihn in ihrem Leib trug – so erzählt man –, ließ sie sich von der eifersüchtigen Hera täuschen und flehte ihren Liebhaber an, er solle (so) zu ihr kommen, wie er zu seiner Ehefrau zu gehen pflege;⁹⁷ sodann hielt ihr armseliger kleiner Körper nicht (auch nur) einen von den Donnerschlägen des Zeus aus und wurde von seinem Blitz verbrannt; und als dann alles zugleich im Feuer aufging, befahl Zeus dem Hermes, den Dionysos eilig zu packen, schnitt den eigenen Schenkel auf und nähte (das Kind) dort ein; anschließend ging Zeus, [C] als das Kind ausgetragen war, in Geburtswehen zu den Nymphen; diese nun sangen, den Schenkel beschwörend, „Löse dich, Naht!“ und brachten uns so den „Dithyrambos“⁹⁸ ans Licht; sodann wurde der Gott – erzählt die Geschichte – von Hera mit Wahnsinn geschlagen, doch setzte die Göttermutter seiner Krankheit ein Ende,⁹⁹ und er war sogleich ein Gott. Seine Gefolgschaft waren nun nicht Lichas¹⁰⁰ wie bei Herakles oder Iolaos¹⁰¹ oder Telamon¹⁰² oder Hylas¹⁰³ oder Abderos,¹⁰⁴ sondern Satyrn und Bakchantinnen und Pane und ein ganzes Heer von [D] göttlichen Wesen.¹⁰⁵ Du siehst, wie „menschlich“¹⁰⁶ zum einen seine Zeugung durch die Blitzphänomene hindurch war, wie zum anderen noch „menschlicher“ die Entbindung und im Vergleich zu beidem Gesagten noch ähnlicher den menschlichen Vorgängen seine Taten!

Warum machen wir also mit diesem Geschwätz nicht kurzen Prozess und sind uns in Hinsicht auf diese Dinge erst einmal der Tatsache bewusst, dass Semele wohl bewandert in den göttlichen Dingen war? Sie war ja eine Tochter des Phöniziers Kadmos,¹⁰⁷ und denen spricht auch der Gott Weisheit zu, indem er [221A] sagt: „Auch die Phönizier lernten viele Wege der Götter.“¹⁰⁸ 16. So glaube ich, dass sie als erste bei den Griechen diesen Gott¹⁰⁹ wahrnahm und, nachdem sie vorausgesagt hatte, dass seine Epiphanie bald stattfinden würde, schneller als es zuträglich war, einige von den geheimen Riten, die ihn betreffen, in Gang setzte – da sie es nicht aushielt, die festgesetzte Zeit abzuwarten – und dann von dem Feuer verzehrt wurde, das über sie hereinbrach. Da aber von Zeus beschlossen war, allen Menschen insgesamt den Beginn einer anderen Ordnung (der Welt) zu vermitteln und sie aus einem nomadischen Leben in ein zivilisierteres hinüberzuführen,¹¹⁰ erschien von den [B] Indern¹¹¹ her Dionysos als sichtbare Gottheit und besuchte die Städte, wobei er ein großes Heer göttlicher Wesen mit sich führte und allen Menschen insgesamt als Zeichen seiner Epiphanie das Gewächs des „zahmen“ Weinstocks schenkte, weshalb – wie ich glaube

δοκοῦσιν, ἐξημερωθέντων αὐτοῖς τῶν περὶ τὸν βίον, Ἕλληνες τῆς ἐπωνυμίας αὐτὸ ταύτης ἀξιῶσαι, μητέρα δὲ αὐτοῦ προσεῖπειν τὴν Σεμέλην διὰ τὴν πρόρρησιν, ἄλλως τε καὶ τοῦ θεοῦ τιμῶντος αὐτὴν ἅτε πρώτην ἱερόφαντιν τῆς ἔτι | [C] μελλούσης ἐπιφοιτήσεως.

Οὔσης δέ, ὡς ἂν τις ἀκριβῶς σκοπῶν ἐξετάσειε, τῆς ἱστορίας τοιαύτης, οἱ τὸν Διόνυσον ὅστις ποτ' ἐστὶ θεῶν ζητοῦντες τᾶληθές ἔχον ὡς ἔφην εἰς μῦθον διεσκεύασαν, αἰνιττόμενοι τὴν τε οὐσίαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ἐν τοῖς νοητοῖς παρὰ τῷ πατρὶ κύησιν καὶ τὸν ἀγέννητον αὐτοῦ τόκον ἐν τῷ κόσμῳ . . . κατ . . . γματ . . . ξιν ἐν τῷ παντί· καὶ τᾶλλα ἐφεξῆς ὅσα τοῦ ζητεῖν ἦν ἄξ<ια, οὔτε> φράζειν <οὔτ>ε γρά<φειν> ῥάδιον* ἐμοί, τυχὸν μὲν καὶ διὰ τὸ ἄ- | [D] γνοεῖν ἔτι περὶ αὐτῶν τὸ ἀκριβές, τυχὸν δὲ καὶ οὐκ ἐθέλοντι τὸν κρύφιον ἅμα καὶ φανερόν θεὸν ὥσπερ 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 Πεν- | [222A] θεὸς ἔπαθε πάθωμεν, ἴσως μὲν καὶ ζῶντες, πάντως δὲ καὶ ἀπαλλαγέντες τοῦ σώματος. Ὅτῳ γὰρ μὴ τὸ πεπληθυσμένον τῆς ζωῆς ὑπὸ τῆς ἐνοειδοῦς καὶ ἐν τῷ μεριστῷ παντελῶς ἀδαιρέτου ὅλης τε ἐν πᾶσιν ἀμιγυῶς προὑπαρχούσης τοῦ Διονύσου οὐσίας τελεσιουργηθεῖη 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 προσ- | [B] ἔχων 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 ποιῇ, γελάσεται μὲν, ἴστω μέντοι σαρδώνιον γελῶν, ἔρημος ὢν ἀεὶ τῆς τῶν θεῶν γνώσεως, ἧς ἀντάξιον οὐδὲ τὸ πᾶσαν

– die Griechen es dieser Bezeichnung für würdig befunden haben – da ihre Lebensumstände nun eben „gezähmt“ wurden –, während sie als seine Mutter Semele bezeichneten wegen ihrer Vorhersage, zumal auch der Gott sie ehrte, weil sie die erste „heilige Anzeigerin“ seiner Ankunft war, als diese noch [C] bevorstand.

Während aber die Geschichte sich auf solche Weise abspielte – wie jemand, wenn er genau hinschaut, herausfinden dürfte –, kleideten die, welche zu erforschen versuchten, welcher von den Göttern Dionysos eigentlich ist, den wahren Sachverhalt, wie ich sagte, in einen Mythos, wobei sie sowohl auf das Wesen des Gottes als auch auf sein Ausgetragen-Werden bei seinem Vater im Bereich des Intelligiblen und auf seine zeugungslose Geburt in der Welt in verrätselnder Form ...¹¹² im All hinwies; und was das Übrige der Reihe nach betrifft, soviel der Erforschung wert wäre, so war es für mich weder leicht es auszudrücken noch niederzuschreiben,¹¹³ zum einen vielleicht, weil ich den genauen Sachverhalt bei diesen Dingen [D] nicht kenne, zum anderen vielleicht, weil ich den zugleich verborgenen und offenbaren Gott auch nicht wie im Theater Ohren aussetzen möchte, die nicht geprüft sind, oder Denkgepflogenheiten, die mehr zu allem anderen als zum Philosophieren hingewandt sind.

Doch mag über diese Dinge Dionysos selbst Bescheid wissen; zu ihm bete ich denn auch, er möge meinen wie auch euren Verstand mit bakchischer Inspiration zur wahren Erkenntnis der Götter lenken, damit wir nicht (allzu) lange Zeit uninspiriert bleiben und so all das zu leiden haben, was [222A] Pentheus¹¹⁴ erlitt, (und dies) vielleicht auch noch im Leben, auf jeden Fall aber, wenn wir von unserem Körper befreit sind. Denn für jeden, dem nicht die Fülle seines Lebens vom Wesen des Dionysos – welches von einer einzigen Gestalt ist und im Geteilten völlig unzerteilt und als ganzes in Allem ungemischt vorab vorhanden ist – zur Vollendung gebracht wurde durch die in der Sphäre des Gottes stattfindende inspirierte Begeisterung, für den besteht die Gefahr, dass sein Leben auf Vieles hinfließt, durch dieses Fließen zerrissen wird und sich in diesem Zerreißen verliert; dieses „Fließen“ aber und „Zerreißen“ soll man nicht, [B] auf die Wörter achtend, auf ein kleines Wasser oder auf einen Leinenfaden bezogen hören, sondern das Gesagte auf eine andere Weise verstehen, nämlich so wie Platon, wie Plotin, wie Porphyrios, wie der göttliche Iamblich.¹¹⁵ Wer nicht auf diese Weise verfährt, wird zwar (über diese Dinge) lachen, doch soll er sich bewusst sein, dass sein Lachen ein sardonisches¹¹⁶ ist, weil er für immer ohne die Erkenntnis der Götter bleibt, der ich für mein Teil es nicht einmal für gleichwertig erachten möchte, zusammen mit dem Land der Römer das

όμοῦ μετὰ τῆς τῶν Ῥωμαίων ἐπιτροπεῦσαι τὴν βαρβάρων ἔγωγε θείμην ἄν, οὐ μὰ τὸν ἐμὸν δεσπό- | [C] τὴν Ἥλιον. Ἀλλὰ με πάλιν οὐκ οἶδ' ὅστις θεῶν ἐπὶ ταῦτ' ἐβάκχευσεν οὐ προειδόμενον.

17. Οὗ δὲ ἔνεκεν ἔφην αὐτά· κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ἀπεμφαίνοντες ὅταν οἱ μῦθοι γίνωνται περὶ τῶν θεῶν, αὐτόθεν ἡμῖν ὥσπερ βοῶσι καὶ διαμαρτύρονται μὴ πιστεύειν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὸ λεληθὸς σκοπεῖν καὶ διερευνᾶσθαι. Τοσοῦτῳ δ' ἐστὶ κρεῖττον ἐν τούτοις τοῦ σεμνοῦ τὸ ἀπεμφαῖνον, ὅσῳ διὰ μὲν ἐκείνου καλοὺς λίαν καὶ μεγάλους καὶ | [D] ἀγαθοὺς, ἀνθρώπους δὲ ὅμως τοὺς θεοὺς κίνδυνος νομίσαι, διὰ δὲ τῶν ἀπεμφαινόντων ὑπεριδόντα τῶν ἐν τῷ φανερωῷ λεγομένων ἐπὶ τὴν ἐξηρημένην αὐτῶν οὐσίαν καὶ ὑπερέχουσαν πάντα τὰ ὄντα καθαρὰν νόησιν ἐλπίς ἀναδραμεῖν.

Αἴτιαι μὲν οὖν αὐταὶ τοῦ τὴν τελεστι- | [223A] κὴν καὶ μυσταγωγὸν φιλοσοφίαν τὰ <μὲν ῥήματ>α παντὸς μᾶλλον εὐαγῆ καὶ σεμνὰ προφέρεσθαι, κατὰ δὲ τὴν διάνοιαν ἀλλοιοτέραν ποιεῖσθαι τὴν ἐξήγησιν τῶν τοιούτων.

18. Ὁ δὲ τῆς τῶν ἡθῶν ἐπανορθώσεως ἔνεκα τοὺς λόγους πλάττων καὶ μύθους παράγων πρῶτον ἴτω μὴ <πρὸς> ἄνδρας, ἀλλὰ πρὸς παῖδας ἦτοι καθ' ἡλικίαν ἢ τῷ φρονεῖν, πάντως τῶν λόγων τούτων δεομένου. Εἰ μὲν οὖν | [B] ἡμεῖς σοὶ παῖδες ἐφάνημεν – εἴτε ἐγὼ εἴτε Ἀνατόλιος οὐτοσί, συγκαταρίθμει* δὲ τούτῳ καὶ τὸν Μεμμόριον καὶ τὸν Σαλούστιον, πρὸς τούτοις δέ, εἰ βούλει, καὶ τοὺς ἄλλους ἐξῆς –, Ἀντικύρας σοὶ δεῖ τί γὰρ ἂν ἀκκίζοιτό τις;

Ἐπεὶ πρὸς τῶν θεῶν καὶ πρὸς αὐτοῦ τοῦ μύθου, μᾶλλον δὲ τοῦ κοινῆ πάντων βασιλέως Ἥλιου, τί σοὶ* μέγα ἢ μικρὸν πεποίηται ἔργον; Τίνι παρέστης ἀγωνιζομένῳ μετὰ τοῦ δικαίου; Τίνα ἐθεράπευσας πενθοῦντα, | [C] τῷ λόγῳ διδάξας ὅτι μὴ κακὸν ὁ θάνατος μήτε τῷ παθόντι μήτε τοῖς οἰκειοῖς αὐτοῦ; Τίς δ' αἰτιάσεται

gesamte Land der Barbaren zu beherrschen – wahrlich nicht, bei meinem Gebieter [C] Helios! Doch hat mich schon wieder irgendeiner von den Göttern zu diesen Äußerungen inspiriert, ohne dass ich das vorhergesehen hätte.¹¹⁷

17. Weshalb ich dies aber ausgeführt habe: Wenn die Mythen über die göttlichen Dinge sich als nach vernünftigen Denken widersinnig herausstellen, dann rufen sie uns gerade dadurch gleichsam laut zu und beschwören uns, ihnen nicht einfach Glauben zu schenken, sondern nach dem Verborgenen zu schauen und es ausfindig zu machen. In diesen Erzählungen ist aber das Widersinnige um soviel bedeutsamer als das Ehrwürdige, um wieviel (mehr) durch dieses Letztere die Gefahr besteht, die Götter (zwar) für außerordentlich schön und groß und [D] gut, aber eben doch nur für Menschen zu halten; dagegen gibt es durch die widersinnigen Elemente die Hoffnung, dass man über das an der Oberfläche Gesagte hinwegsieht und hinaufgelangt zum absoluten Wesen der Götter und zu einem reinen Denken, das alle seienden Dinge überragt.

Dies also sind die Gründe, weshalb die Philosophie, die hin zu Einweihungen [223A] und Mysterien führt, bei der sprachlichen Darstellung fromme und würdevolle Worte verwendet, im gedanklichen Bereich dagegen die Erklärung solcher Erzählungen in einer durchaus befremdlicheren Weise unternimmt.

[Invektives Intermezzo]

18. Wer aber seine Texte um der Verbesserung der Sitten willen dichtet und dazu Mythen ins Spiel bringt, der gehe (damit) zunächst einmal nicht zu Erwachsenen, sondern zu denen, die entweder ihren Jahren oder ihrem Verstand nach Kinder sind und diese Texte nötig haben. Wenn wir nun [B] dir wie Kinder vorgekommen sind – ich selbst oder Anatolios hier, und rechne zu ihm auch noch Memmorios und Salustios¹¹⁸ hinzu und zu diesen, wenn du willst, auch die übrigen der Reihe nach –, dann brauchst du dringend eine Dosis Antikyra;¹¹⁹ warum nämlich sollte man hier ein Blatt vor den Mund nehmen?

Denn – bei den Göttern und beim Mythos selbst, oder mehr noch bei dem gemeinsamen König aller, Helios – welche große oder kleine Leistung hast du eigentlich vollbracht? Wem hast du beigestanden, als er in einem Prozess das Recht auf seiner Seite hatte? Um wen hast du dich in seiner Trauer gekümmert und [C] ihn mit kluger Darlegung gelehrt, dass der Tod kein Übel ist, weder für den, der ihn erleidet, noch für seine Angehörigen? Welcher junge Mann wird dich für seine Mäßigung verantwortlich erklären, weil du dafür gesorgt hast, dass er,

σε τῆς ἑαυτοῦ μειρακίσκος σωφροσύνης, ὅτι πεποίηκας αὐτὸν ἐξ ἀσώτου σώφρονα καὶ καλὸν οὐ τὸ σῶμα μόνον, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὴν ψυχὴν φαίνεσθαι; Τίνα δὲ ἄσκησιν ἐποιήσω τοῦ βίου; Τί δέ σοι ἄξιον τῆς Διογένους βακτηρίας ἢ ναὶ μὰ Δία τῆς παρρησίας πεποίηται; Ἔργον οἶμι μέγα βακτηρίαν λαβεῖν ἢ τρίχας ἀνεῖναι, καὶ περινοστεῖν τὰς πόλεις καὶ τὰ στρα- | [D] τόπεδα, καὶ τοῖς μὲν βελτίστοις λαιδορεῖσθαι, τοὺς δὲ χειρίστους θεραπεύειν;

Εἰπέ, πρὸς τοῦ Διὸς καὶ πρὸς τουτωνὶ τῶν ἀκροωμένων οἱ δι' ὑμᾶς τὴν φιλοσοφίαν ἐκτρέπονται, ἀνθ' ὅτου πρὸς μὲν τὸν μακαρίτην Κωνστάντιον εἰς Ἰταλίαν ἦλθες, οὐκέτι μέντοι καὶ μέχρι τῶν Γαλλιῶν {ἦλθες}; Καίτοι πορευθεὶς πρὸς ἡμᾶς, εἰ μηδὲν ἄλλο, ξυνεῖναι γοῦν σου τῆς φωνῆς μᾶλλον δυναμένῳ πλησιάζειν ἔμελλες ἀνθρώπῳ.

Τί | [224A] δὲ καὶ τὸ περιφοιτᾶν πανταχοῦ καὶ παρέχειν πράγματα ταῖς ἡμίονοις; Ακούω δὲ ἔγωγε καὶ τοῖς τὰς ἡμίονους ἐλαύνουσιν, οἱ μᾶλλον ὑμᾶς ἢ τοὺς στρατιώτας πεφρίκασι· χρῆσθαι γὰρ αὐτοῖς ἀκούω τινὰς ὑμῶν χαλεπώτερον ἢ τοῖς ξίφεσιν ἐκείνοι· γίγνεσθε οὖν αὐτοῖς εἰκότως φοβερώτεροι.

Πάλαι μὲν οὖν ὑμῖν ἐθέμην ἐγὼ τοῦτο τὸ ὄνομα, νυνὶ δὲ αὐτὸ ἔοικα καὶ γράψειν· ἀποτακτίτας τινὰς ὀνομάζουσιν οἱ | [B] δυσσεβεῖς Γαλιλαῖοι· τούτων οἱ πλείους μικρὰ προέμενοι πολλὰ πάνυ, μᾶλλον δὲ τὰ πάντα πανταχόθεν ξυγκομίζουσι, καὶ προσῆν οἶμαι τὸ τιμᾶσθαι καὶ δορυφορεῖσθαι καὶ θεραπεύεσθαι. Τοιοῦτόν τι καὶ τὸ ὑμέτερον ἔργον ἐστί, πλὴν ἴσως τοῦ χρηματίζεσθαι· τοῦτο δὲ οὐ παρ' ὑμᾶς γίγνεται, παρ' ἡμᾶς δὲ – συνετώτεροι γὰρ ἐσμεν τῶν ἀνοήτων ἐκείνων –, ἴσως δὲ καὶ διὰ τὸ μηδὲν ὑμῖν εἶναι πρόσχημα τοῦ φορολογεῖν εὐ- | [C] προσώπως, ὅποιον ἐκείνοις, ἦν λέγουσιν οὐκ οἶδ' ὅπως ἐλεημοσύνην. Τὰ δ' ἄλλα γε πάντα ἐστὶν ὑμῖν τε κάκεινοις παραπλήσια· καταλελοίπατε τὴν πατρίδα ὥσπερ ἐκείνοι, περιφοιτᾶτε πάντα καὶ τὸ στρατόπεδον διωχλήσατε μᾶλλον ἐκείνων καὶ ἰταμώτερον· οἱ μὲν γὰρ καλούμενοι, ὑμεῖς δὲ καὶ ἀπελαυνόμενοι.

Καὶ τί χρηστὸν ἐκ τούτων ὑμῖν ἐγένετο, μᾶλλον δὲ καὶ ἡμῖν τοῖς ἄλλοις; Ἀνῆλθεν ὁ Ἀσκληπιάδης, εἶτα ὁ | [D] Σερηνιανός, εἶτα ὁ Χύτρων, εἶτα, οὐκ οἶδα, παιδάριόν τι ξανθὸν καὶ εὐμηκες, εἶτα σύ, καὶ

statt ein liederlicher Tunichtgut zu sein, besonnen und schön nicht nur in seinem Äußeren, sondern noch bei weitem mehr in seiner Seele erscheint? Welcher strengen Regel hast du dein Leben unterworfen? Was hast du vollbracht, das des Stocks¹²⁰ des Diogenes oder – beim Zeus! – seiner freimütigen Rede würdig gewesen wäre? Hältst du es für eine große Tat, einen Stock in die Hand zu nehmen oder die Haare wachsen zu lassen¹²¹ und in den Städten und [D] an den Höfen¹²² herumzulaufen und dabei die Besten zu beschimpfen, den Schlechtesten aber zu schmeicheln?

Sag – beim Zeus und bei diesen unseren Zuhörern hier, die wegen dir und deinesgleichen sich von der Philosophie abwenden –: Aus welchem Grund bist du zwar zum seligen Constantius nach Italien gekommen,¹²³ dann aber nicht auch noch bis in die gallischen Provinzen? Dabei hättest du doch, wenn du zu mir gekommen wärst, wenn schon nichts anderes, dann wenigstens zu einem Mann kommen können, der deine Stimme besser verstehen konnte.¹²⁴

Was [224A] soll das aber auch, sich überall herumzutreiben und den Maultieren zur Last zu fallen?¹²⁵ Ich für mein Teil höre übrigens, dass ihr das auch den Maultiertreibern tut, die vor euch mehr als vor den Soldaten zittern; ich höre nämlich, dass einige von euch sie schlimmer traktieren als jene mit ihren Schwertern; so jagt ihr ihnen verständlicherweise größere Furcht ein.

Schon längst habe ich für mein Teil euch folgenden Namen gegeben, und jetzt werde ich ihn, glaube ich, auch schriftlich verwenden: „Entsager“,¹²⁶ so werden manche Leute von den [B] gottlosen Galiläern¹²⁷ genannt; von diesen geben die meisten ein wenig auf, raffen aber sehr vieles, oder eher noch: alles, von überallher zusammen, und dazu gehört auch, glaube ich, dass man sie ehrt, ihnen das Geleit gibt und ihnen um den Bart geht. Von solcher Art ist auch euer Tun, mit Ausnahme des Geschäftemachens; das aber liegt nicht an euch, sondern an uns – wir sind nämlich klüger als jene Dummköpfe –, vielleicht aber auch daran, dass euch kein solcher Vorwand zur Verfügung steht, unter einer ehrbaren [C] Fassade Abgaben einzutreiben, wie jenen; dies nennen sie, aus welchem Grund auch immer, „Mitleidsgabe“. ¹²⁸ Alles übrige jedenfalls ist bei euch und ihnen ähnlich: Ihr seid vaterlandslose Gesellen wie jene, zieht überall herum und fällt dem Hof in größerer und unverschämterer Weise als sie zur Last; sie nämlich tun es, wenn man sie ruft, ihr dagegen tut es sogar noch, wenn man euch wegjagt.

Und was ist dabei Gutes für euch herausgekommen, oder vielmehr: für uns Übrige? Da kam Asklepiades, dann [D] Serenianos, dann Chytron,¹²⁹ dann – ich weiß nicht mehr genau – ein blondes und hoch

μεθ' ὑμῶν ἄλλοι δις τοσοῦτοι. Τί οὖν ἐκ τῆς ὑμετέρας ἀνόδου γέγονεν ἀγαθόν, ὧ λῶστοι; Τίς ἤσθετο πόλις ἢ τίς ιδιώτης τῆς ὑμετέρας παρησίας; Οὐκ ἀφρόνως μὲν τὸ ἐξ ἀρχῆς εἴλεσθε τὴν ἐπὶ τὸν οὐδὲ ἰδεῖν ὑμᾶς θέλοντα βασιλέα πορείαν, ἀνελθόντες δὲ ἀφρονέστερον αὐτῇ καὶ ἀμαθέστερον καὶ μανιωδέστερον ἐχρήσασθε, κολακεύσαντες ἅμα καὶ ὑλακτήσαντες καὶ βιβλία δόν- | [225A] τες καὶ ταῦτα προσαχθῆναι προσλιπαρήσαντες; Οὐδένα ὑμῶν οἶμαι ἐγὼ τοσαυτάκις εἰς φιλοσόφου φοιτῆσαι, ὅσάκις εἰς ἀντιγραφέως, ὥστε ὑμῖν Ἀκαδημία καὶ Λύκειον ἀντὶ τῆς Πουκίλης τε ἦν τῶν βασιλείων τὰ πρόθυρα.

19. Οὐκ ἀπάξετε ταῦτα; Οὐ καταβαλεῖτε νῦν γοῦν, εἰ καὶ μὴ πρότερον, ὅτε ὑμῖν οὐδέν ἐστι πλέον ἀπὸ τῆς κόμης καὶ τῆς βακτηρίας; Πῶς δὲ καὶ γέγονεν ὑφ' ὑμῶν εὐκαταφρόνητος ἢ φιλοσοφία; Τῶν | [B] ῥητορικῶν οἱ δυσμαθέστατοι καὶ οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ τοῦ βασιλέως Ἐρμοῦ τὴν γλῶτταν ἐκκαθαρθῆναι δυνάμενοι, φρενωθῆναι δὲ οὐδὲ πρὸς αὐτῆς τῆς Ἀθηνᾶς σὺν τῷ Ἐρμῇ, τοῦτο ἐκ τῆς ἀγοραίου καὶ περιτρεχούσης ἀρπάσαντες ἐντρεχείας – οὐδὲ γὰρ ἐν παροιμία περιφερόμενον αὐτὸ γινώσκουσι τὸ ὅτι βότρυν πρὸς βότρυν πεπαίνεται – ὀρμῶσιν ἐπὶ τὸν Κυνισμόν· βακτηρία, τρίβων, κόμη, τὸ ἐντεῦθεν ἀμαθία, θράσος, <ἰταμό>της, <καὶ πάντα> ἀπλῶς τὰ | [C] τοιαῦτα.

„Τὴν σύντομον“ φησὶν „ὁδὸν καὶ σύντονον ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἐρχόμεθα“· ὠφελον καὶ ὑμεῖς τὴν μακρὰν ἐπορεύεσθε· ῥᾶον ἂν δι' ἐκείνης ἢ <διὰ ταύτης> ἦλθετε. Οὐκ ἴστε ὅτι μεγάλας ἔχουσιν αἱ σύντομοι τὰς χαλεπότητας; <Ὡς>περ ἐν ταῖς λεωφόροις ὁ μὲν τὴν σύντομον ἐλθεῖν δυνηθεὶς ῥᾶον ἐκπερίεισι τὴν κύκλω, οὐκέτι μέντοι τὸ ἀνάπαλιν ὁ κύκλω πορευθεὶς ἔλθοι ἂν πάντως καὶ τὴν ἐπίτομον, οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ | [D] τέλος τέ ἐστι καὶ ἀρχὴ μία, γνῶναί τε ἑαυτὸν καὶ ἀφομοιωθῆναι τοῖς θεοῖς· ἀρχὴ μὲν οὖν ἑαυτὸν γνῶναι, τέλος δὲ ἢ πρὸς τοὺς κρείττονας ὁμοιότης.

aufgeschossenes Jüngelchen, dann du und mit euch noch doppelt so viele andere. Was also ist aus eurem Herkommen Gutes entstanden, meine Besten? Welche Stadt oder welcher normale Mensch hat eure freimütige Rede wahrgenommen? War es nicht von vornherein dumm, dass ihr euch zu dieser Reise zu einem Kaiser entschlossen habt, der euch nicht einmal sehen wollte, und habt ihr sie dann nach eurer Ankunft nicht noch dümmer und ungelehriger und wahnwitziger umgesetzt, indem ihr euch zugleich als Schmeichler wie als Kläffer geriert habt, indem ihr Schriften [225A] feilbotet und darum betteltet, sie möchten (mir) überbracht werden? Keiner von euch, glaube ich für mein Teil, ist so oft zu einem Philosophen gepilgert wie zu meinem Sekretär, und so waren die Vorzimmer des Kaiserpalastes für euch Akademie und Lykeion und ein Ersatz für die Stoa Poikile.¹³⁰

19. Nehmt das Zeug wieder mit! Macht wenigstens jetzt – wenn ihr es denn nicht schon früher getan habt – Schluss damit, da euch aus eurer Haartracht und eurem Stock¹³¹ keinerlei Nutzen erwachsen ist! Wie ist doch ja durch euer Wirken die Philosophie zu einem Gegenstand billiger Verachtung geworden! Die größten Stümper unter den [B] Rhetoriktreibenden, deren Zunge nicht einmal vom König Hermes selbst von ihrem Schmutz befreit werden könnte und die nicht einmal von Athena selbst zusammen mit Hermes zur Vernunft gebracht werden könnten, die dieses ihr Metier aus der Fertigkeit der Marktschreier und Herumtreiber aufgeschnappt haben – sie kennen nämlich nicht einmal den als Sprichwort im Umlauf befindlichen Satz „Traube reift (nur) in der Nachbarschaft von Traube“¹³² –, diese Leute strömen zum Kynismus! Ein Stock, ein grobes Gewand, langes Haar, und im Anschluss daran Unbelehrbarkeit, Unverschämtheit, Unverfrorenheit¹³³ und überhaupt alles [C] von diesem Kaliber.

„Wir gehen“, so heißt es, „einen abgekürzten und straff organisierten Weg zur Tugend“¹³⁴ – oh würdet doch auch ihr den langen gehen! Ihr kämt leichter über jenen zweiten als über diesen ersten an. Wisst ihr nicht, dass die abgekürzten Wege große Schwierigkeiten mit sich bringen? Wie auf den breiten öffentlichen Straßen der, welcher den abgekürzten Weg gehen kann, recht leicht (auch) den Rundweg durchmisst, nicht jedoch umgekehrt der, welcher den Rundweg gegangen ist, in jedem Fall auch den abgekürzten Weg gehen kann, so gibt es auch in der Philosophie [D] einen Ziel- und einen Anfangspunkt, nämlich sich selbst zu erkennen und den Göttern ähnlich zu werden,¹³⁵ der Anfangspunkt ist, sich selbst zu erkennen, der Zielpunkt die Angleichung an die höheren Wesen.

20. Ὅστις οὖν κυνικὸς εἶναι ἐθέλει, πάντων ὑπεριδῶν τῶν νομισμάτων καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δοξῶν, εἰς ἑαυτὸν καὶ τὸν θεὸν ἐπέστραπται πρότερον. Ἐκεῖνῳ τὸ χρυσίον οὐκ ἔστι χρυσίον, οὐχ ἢ ψάμμος ψάμμος, εἰ πρὸς ἀμοιβὴν τις αὐτὰ ἐξετάζει καὶ τῆς ἀξίας αὐτῶν ἐπιτρέψειεν αὐτῷ τιμητῆ γενέσθαι· | [226A] γῆν γὰρ αὐτὰ οἶδεν ἀμφοτέρω. Τὸ σπανιώτερον δὲ καὶ τὸ ῥάδιον ἀνθρώπων εἶναι κενοδοξίας ταῦτα καὶ ἀμαθίας νενόμικεν ἔργα· τὸ αἰσχρὸν ἢ καλὸν οὐκ ἐν τοῖς ἐπαινουμένοις ἢ ψεγομένοις τίθεται, ἀλλ' ἐν τῇ φύσει φεύγει τὰς περιττὰς τροφάς· ἀποστρέφεται δὲ τὰ ἀφροδίσια. Βιαζομένου δὲ τοῦ σώματος οὐ δόξη προστέτηκεν οὐδὲ περιμένει τὸν μάγειρον καὶ τὰ ὑποτρίμματα καὶ τὴν κνίσσαν, οὐδὲ τὴν Φρύνην οὐδὲ τὴν Λαῖδα οὐδὲ τὴν τοῦ δεῖνα περιβλέπεται γαμετὴν οὐ- | [B] δὲ τὸ θυγάτριον οὐδὲ τὴν θεράπαιναν, ἀλλ' ὡς ἐνὶ μάλιστα ἐκ τῶν προστυχόντων ἀποπλήσας τὴν θεραπείαν τοῦ σώματος καὶ τὸ ἐνοχλοῦν ἐξ αὐτοῦ παρωσάμενος ἄνωθεν ἐκ τῆς Ὀλύμπου κορυφῆς ἐπιβλέπει τοὺς ἄλλους Ἄτης ἐν λειμῶνι κατὰ σκότον ἠλάσκοντας, ὑπὲρ ὀλίγων παντάπασιν ἀπολαύσεων ὑπομένοντας ὅσα οὐδὲ παρὰ τὸν Κωκυτὸν καὶ τὸν Ἀχέροντα θουλλοῦσιν οἱ κομψότεροι τῶν ποιητῶν.

Ἡ σύντομος ὁδὸς ἐ- | [C] σὺν αὐτῇ δεῖ γὰρ αὐτὸν ἀθρόως ἐκστῆναι ἑαυτοῦ καὶ γνῶναι ὅτι θεῖός ἐστι καὶ τὸν νοῦν μὲν τὸν ἑαυτοῦ ἀτρύτως καὶ ἀμετακινήτως συνέχειν ἐν τοῖς θεοῖς καὶ ἀχράντοις καὶ καθαροῖς νοήμασιν, ὀλιγωρεῖν δὲ πάντα τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτὸ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον κοπρίων ἐκβλητότερον, ἐκ τοῦ ῥάστου δὲ αὐτῷ τὰς θεραπείας ἀποπληροῦν, ἕως ἂν ὁ θεὸς ὡσπερ ὀργάνῳ τῷ σώματι χρῆσθαι ἐπιτάτῃ. Ταῦτα μὲν οὖν <δή, φασί, ταύτη>*, ἐπανάξω δὲ ὅθεν ἐξέβην.

21. Ἐπειδὴ γὰρ τοὺς μύθους προσήκει πρὸς παιῖδας ἤτοι τῷ φρο- | [D] νεῖν, κἂν ἄνδρες ὦσιν, ἢ καὶ τοῖς καθ' ἡλικίαν παιδαγῶγους ἀπαγγέλλειν, ἐξεταστέον ὅπως μήτε εἰς θεοὺς μήτε εἰς ἀνθρώπους τι πλημμελὲς ἢ, καθάπερ ἔναγχος, δυσσεβὲς τι ῥηθεῖη· καὶ προσέτι

20. Jeder nun, der ein Kyniker sein will, sieht über alle Gepflogenheiten und menschlichen Ansichten hinweg und ist in erster Linie auf sich selbst und auf den Gott ausgerichtet. Für ihn ist das Gold nicht Gold und der Sand nicht Sand, wenn man diese Dinge in Hinsicht auf Tausch prüfen will und es ihm anheimstellt, zum Beurteiler ihres Wertes zu werden; [226A] denn er weiß, dass sie beide nur Erde sind. Das Kriterium der größeren Seltenheit und das der leichten Gewinnbarkeit, das sind nach seiner Überzeugung nur Ergebnisse der eitlen Einbildung und Unbelehrbarkeit der Menschen; das Schändliche oder Schöne beurteilt er nicht nach denen, die etwas loben oder tadeln, sondern nach der Natur (selbst). Er meidet eine übermäßige Ernährung; er kehrt der sexuellen Liebe den Rücken zu. Wenn sein Körper Bedürfnisse anmeldet, gibt er nichts auf die herrschende Meinung, wartet nicht auf den Koch, die leckeren Soßen und den Fettdampf, sieht sich auch nicht begehrlig nach Phryne oder Lais¹³⁶ oder der Ehefrau von Herrn XY oder [B] nach dessen Töchterchen und Dienerin um, sondern erfüllt den Dienst an seinem Körper so gut wie möglich aus dem, was gerade zur Verfügung steht; und wenn er auf diese Weise das, womit ihm der Körper zur Last gefallen ist, beseitigt hat, schaut er von oben, vom Gipfel des Olymp, herab auf die übrigen Menschen, die „auf der Wiese der Ate im Dunkel umherirr'n“¹³⁷ und für ganz und gar wenige Vergnügen so vieles aushalten, wie es (selbst) die ingenüseren unter den Dichtern nicht einmal für die Gefilde am Kokytos and Acheron¹³⁸ verbreiten.

Dies ist [C] der abgekürzte Weg; dazu muss man ganz konzentriert aus sich selbst heraustreten und erkennen, dass man ein göttliches Wesen ist und seinen Geist unermüdlich und unveränderlich in göttlichen, unbefleckten und reinen Gedanken sammeln und festhalten, seinen Körper dagegen in jeder Hinsicht vernachlässigen, ihn mit den Worten Heraklits für „wegwerfenswerter als Unrat“¹³⁹ halten und die Dienste an ihm auf die am leichtesten mögliche Weise erfüllen, solange der Gott einem auferlegt, seinen Körper wie ein Werkzeug zu verwenden. „Dies also“<, wie man so sagt, „verhält sich auf diese Weise“>,¹⁴⁰ ich werde nun dahin zurückkehren, von wo ich ausgegangen bin.¹⁴¹

21. Da es also angebracht ist, Mythen denen vorzutragen, die in ihrem [D] Denken Kinder sind – auch wenn es sich um Erwachsene handelt –, oder auch denen, die nach ihrem Lebensalter Kinder sind, muss sorgfältig darauf geachtet werden, dass weder gegen Götter noch gegen Menschen etwas im Ton Falsches oder – wie eben unlängst¹⁴² – (gar) etwas Gottloses gesagt wird; und zudem muss dies in allen Fällen

τοῦτο ἐν ἅπασιν ἀκριβῶς βασανιστέον, εἰ πιθανός, εἰ τοῖς πράγμασι προσφυής, εἰ μῦθος ἐστὶν ἀληθῶς ὁ πλαττόμενος. Ἐπεὶ τό γε νῦν ὑπὸ σοῦ πεποιημένον οὐ μῦθος ἐστὶ σός – καίτοι τοῦτό γε ἐνεανιεύσω –, ἀλλ' ὁ μὲν μῦθος ἐστὶ παλαιός, ἐφήρμοσας δὲ αὐτὸν σὺ πράγμασιν ἑτέροις, ὅπερ | [227A] οἶμαι ποιεῖν εἰώθασιν οἱ τῇ τροπικῇ χρώμενοι τῶν νοημάτων κατασκευῆ· πολὺς δὲ ἐν τούτοις ὁ Πάριός ἐστι ποιητής. Ἔοικας οὖν οὐδὲ πεποικῶς μῦθον, ὃ ξυνετώτατε, μάτην νεανιεύεσθαι· καίτοι τοῦτο τίτθης ἔργον ἐστὶν εὐτραπέλου. Πλουτάρχου δὲ εἰ τὰ μυθικὰ διηγήματα τῶν σῶν εἶσω χειρῶν ἀφίκτο, οὐποτ' ἂν ἐλελήθει σε τίνι διαφέρει πλάσαι τε ἐξ ἀρχῆς μῦθον καὶ τὸν κείμενον ἐφαρμόσαι | [B] πράγμασιν οἰκείους.

Ἀλλ', ἵνα μή σε „τὴν σύντομον ὀδεύοντα“ βίβλοις ἐμβάλων μακραις καὶ δυσελίκοις ἐπίσχω, μικρὰ καὶ πεδήσω. Σὺ δὲ οὐδὲ τὸν Δημοσθένους ἀκήκοας μῦθον, ὃν ἐποίησεν ὁ Παιανιεύς πρὸς τοὺς Ἀθηναίους ἡνίκα ὁ Μακεδὼν ἐξήτει τοὺς Ἀθηναίους ῥήτορας; Ἐχρῆν οὖν τι τοιοῦτο πλάσαι ἢ πρὸς τῶν θεῶν ἔργον ἦν εἰπεῖν μυθάριον τι τοιοῦτον; Ἀναγκάσεις δέ με καὶ μυθοποιὸν γενέσθαι.

22. Πλουσίῳ ἀνδρὶ | [C] πρόβατα ἦν πολλὰ καὶ ἀγέλαι βοῶν καὶ αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν, ἵπποι δὲ αὐτῷ πολλάκις μυρία ἔλος κατά βουκολέοντο, καὶ ποιμένες δοῦλοί τε καὶ ἐλεύθεροι μισθωτοί, καὶ βουκόλοι βοῶν καὶ αἰγῶν αἰπόλοι καὶ ἵπποφορβοὶ τῶν ἵππων, καὶ πλεῖστα κτήματα. Τούτων δὲ αὐτῷ πολλὰ μὲν ὁ πατήρ ἀπολελοίπει, πολλαπλάσια δὲ αὐτὸς ἐκτήσατο, πλουτεῖν θέλων ἐν δίκη τε καὶ παρὰ δίκην· <ἔμελε> γὰρ αὐτῷ καὶ τῶν | [D] θεῶν ὀλίγον. Ἐγένοντο δὲ αὐτῷ γυναῖκες πολλαὶ καὶ παῖδες ἐξ αὐτῶν καὶ θυγατέρες, οἷς ἐκεῖνος διανείμας τὴν οὐσίαν ἔπειτα ἐτελεύτησεν, οὐδὲν αὐτοῦς οἰκονομίας περὶ διδάξας, οὐδ' ὅπως ἂν τις δύναιτο τὰ τοιαῦτα κτᾶσθαι μὴ παρόντα ἢ παρόντα διαφυλάττειν· ᾤετο γὰρ ὑπὸ ἀμαθίας ἀρκεῖν τὸ πληθός, ἐπεὶ καὶ οὗτος ἦν οὐ μάλα ἐπιστήμων τῆς

genau geprüft werden: ob der Mythos, der geschaffen wird, glaubwürdig, ob er den Sachverhalten angemessen und ob er wahrhaft ein Mythos ist. Denn was da jetzt von dir fabriziert worden ist, das ist nicht ein von dir stammender Mythos – auch wenn du dies frech behauptet hast –, sondern dieser Mythos ist ein alter, den du freilich anderen Dingen übergestülpt hast, was – [227A] glaube ich – die zu tun pflegen, die sich einer besonderen stilistischen Einkleidung ihrer Gedanken bedienen; und damit arbeitet sehr gern (bereits) der Dichter aus Paros.¹⁴³ Es sieht also aus, als würdest du – nachdem du nicht einmal einen (richtigen) Mythos fabriziert hast, mein ach so kluger Freund – ganz ohne Grund damit prahlen; dabei kann das doch (schon) eine gewitzte Amme.¹⁴⁴ Wenn freilich Plutarchs mythische Erzählungen¹⁴⁵ in deine Hände gekommen wären, dann wäre dir niemals verborgen geblieben, worin der Unterschied liegt, einen Mythos ganz neu zu schaffen und einen schon vorhandenen [B] an eigene Anliegen anzupassen.

Aber um dich – der du ja „den abgekürzten Weg gehen willst“ – nicht in dicke und schwer zu ergründende Bücher zu verwickeln oder dich auch nur ein wenig festzubinden¹⁴⁶ – hast du denn nicht einmal von dem Mythos des Demosthenes gehört, den der Mann aus Paiania an seine Athener adressierte, als der Makedone die Auslieferung der athenischen Redner forderte?¹⁴⁷ Etwas von der Art hättest du erdichten sollen; oder – bei den Göttern! – war es denn so schwer, ein solches Mythoslein vorzutragen? Du wirst mich tatsächlich zwingen, auch noch (selber) zum Mythenerzähler zu werden.

[Der Mustermythos]

22. Ein reicher Mann¹⁴⁸ [C] besaß viele Schafe, „Herden von Rindern“ und „weitgescharte Herden von Ziegen“,¹⁴⁹ und Pferde „weideten rings auf den Auen“¹⁵⁰ ihm oftmals unzählige, und er hatte Schafhirten – sowohl Sklaven als auch Freie, die für Lohn angestellt waren – und Rinderhirten für die Rinder, Ziegenhirten für die Ziegen, Pferdehirten für die Pferde, und unermesslich viele (andere) Besitztümer. Von diesen hatte ihm viele sein Vater¹⁵¹ hinterlassen, und er hatte selbst ein Vielfaches hinzuerworben, da er sowohl mit rechtlichen als auch widerrechtlichen Mitteln reich sein wollte; denn es kümmerten ihn selbst die [D] Götter nur wenig. Er nahm sich viele Ehefrauen¹⁵² und hatte von ihnen Söhne und Töchter; auf sie teilte er seinen Besitz auf und starb dann, ohne ihnen irgendetwas in Sachen guter Verwaltung beigebracht zu haben, auch nicht, wie man solche Dinge erwerben könnte, wenn sie nicht vorhanden sind, oder sie bewahren, wenn sie vorhanden sind. Er glaubte nämlich in seiner Unbelehrbarkeit, (allein)

τοιαύτης τέχνης, ἄτε μὴ λόγῳ προσειληφῶς αὐτήν, ἀλλὰ | [228A] συνηθεία τινὶ καὶ πείρα μᾶλλον, ὥσπερ οἱ φαῦλοι τῶν ἰατρῶν ἐκ τῆς ἐμπειρίας μόνον ἰώμενοι τοὺς ἀνθρώπους, ὅθεν καὶ διαφεύγει τὰ πολλὰ τῶν νοσημάτων αὐτούς.

Ἀρκεῖν οὖν νομίσας τὸ πλῆθος τῶν υἰέων πρὸς τὸ φυλάξαι τὴν οὐσίαν οὐδὲν ἐφρόντισεν ὅπως ἔσσονται σπουδαῖοι. Τὸ δὲ ἄρα αὐτοῖς ἤρξε πρῶτον μὲν τῶν εἰς ἀλλήλους ἀδικημάτων· ἐπιθυμῶν γὰρ ἕκαστος ὥσπερ ὁ πατήρ πολλὰ ἔχειν καὶ μόνος πάντα ἐπὶ τὸν πέλας ἐτρέπετο. Τέως μὲν οὖν τοῦτο ἐπράττετο, | [B] προσαπέλαβον δὲ καὶ οἱ ξυγγενεῖς, οὐδ' αὐτοὶ παιδευθέντες καλῶς, τῆς τῶν παιδῶν ἀνοίας τε καὶ ἀμαθίας {ἀνέχεσθαι}. Εἶτα ἐπίμπλατο φόνων πάντα, καὶ ἡ τραγικὴ κατάρα ὑπὸ τοῦ δαίμονος εἰς ἔργον ἤγετο· τὰ πατρῶα γὰρ *θηκτῶ σιδήρῳ διελάγχανον*, καὶ ἦν πάντα ἀκοσμίας πλήρη· πατρῶα μὲν ἱερὰ κατεσκάπτετο παρὰ τῶν παιδῶν, ὀλιγορηθέντα πρότερον ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ ἀποσυληθέντα τῶν ἀνα- | [C] θημάτων, ἃ ἐτέθειτο παρὰ πολλῶν μὲν καὶ ἄλλων, οὐχ ἤκιστα δὲ τῶν προπατόρων αὐτοῦ. Καθαιρουμένων δὲ τῶν ἱερῶν ἀνωκοδομεῖτο παλαιὰ καὶ νέα μνήματα, προαγορευόντος αὐτοῖς τοῦ αὐτομάτου καὶ τῆς τύχης ὅτι ἄρα πολλῶν αὐτοῖς δεήσει μνημάτων οὐκ εἰς μακρὰν, ἐπειδήπερ αὐτοῖς ὀλίγον ἔμελε τῶν θεῶν.

Πάντων οὖν ὁμοῦ φυρομένων καὶ ξυντελουμένων γάμων {τε} οὐ γάμων καὶ βεβηλουμένων ὁμοῦ τοῖς θεοῖς τῶν ἀνθρωπίνων, τὸν Δία ἔλεος | [D] ὑπήλθεν· εἶτα ἀπιδῶν πρὸς τὸν Ἥλιον „ὦ παῖ“ εἶπεν „Οὐρανοῦ καὶ Γῆς*, ἀρχαιότερον ἐν θεοῖς βλάστημα, μνησικακεῖν ἐπιδιανοῆ τῆς ὑπεροψίας ἀνδρὶ αὐθάδει καὶ τολμηρῶ, ὅς σε ἀπολείπων αὐτῷ τε καὶ γένει καὶ παισὶν αἴτιος ἐγένετο τῶν τηλικούτων παθημάτων; Ἡ νομίζεις, ὅτι μὴ χαλεπαίνεις αὐτῷ μηδ' ἀγανακτεῖς μηδ' ἐπὶ τὸ γένος αὐτοῦ τοὺς | [229A] οἰστοὺς θήγεις, ἔλαττον εἶναι <σέ> γε αἴτιον αὐτοῦ τῆς ξυμφορᾶς, ἔρημον αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἀφείς; Ἄλλ'“ ἔφη, „καλῶμεν τὰς Μοῖρας, εἴ πη βοηθητέος ὁ ἀνήρ ἐστιν.“ Αἱ δὲ ὑπήκουσαν αὐτίκα τῷ Δί.

die Menge würde reichen; denn auch dieser Mann war nicht sehr kundig in einer solchen Kunst, da er sie sich nicht in rationaler Weise, sondern mehr [228A] durch eine Art von Gewöhnung und Ausprobieren¹⁵³ angeeignet hatte – so wie die schlechten Ärzte, die nur aufgrund von Erfahrung die Menschen zu heilen versuchen, weshalb ihnen auch der größte Teil der Krankheiten entgeht.

Da er also glaubte, dass die Menge seiner Söhne ausreiche, um seinen Besitz zu wahren, kümmerte er sich in keiner Weise darum, dass sie (auch) gute Menschen sein würden. Dies aber führte eben zunächst einmal zum Beginn ihrer unrechten Taten gegeneinander; denn da ein jeder wie der Vater danach beehrte, viel zu besitzen und zwar allein alles, wandte er sich gegen seinen Nächsten.¹⁵⁴ Eine Weile ging dies nun so, [B] und es bekamen auch die Verwandten – die ihrerseits keine gute Erziehung genossen hatten – den Unverstand und die Unbelehrbarkeit der Söhne zu spüren; sodann wurde alles mit Morden angefüllt, und die Gottheit ließ die aus der Tragödie bekannte Verfluchung Wirklichkeit werden: Sie „teilten mit dem scharfen Schwert“ das väterliche Erbe,¹⁵⁵ und alles war ins Chaos gestürzt; die von den Vätern ererbten Heiligtümer¹⁵⁶ wurden von den Söhnen zerstört, nachdem sie zuvor bereits vom Vater vernachlässigt und ihrer [C] Weihgeschenke beraubt worden waren, welche nicht nur von vielen anderen, sondern nicht zum wenigsten auch von seinen Vorvätern¹⁵⁷ aufgestellt worden waren. Während aber die Heiligtümer niedergerissen wurden, wurden alte und neue Grabmäler wieder (bzw. neu) errichtet,¹⁵⁸ da ihnen „das, was von selbst geschieht“ und der Zufall¹⁵⁹ voraussagten, dass sie wohl schon bald vieler Grabmäler bedürfen würden, da ihnen an den Göttern ja wenig lag.¹⁶⁰

Als nun alles drunter und drüber ging und Ehen vollzogen wurden, die keine waren,¹⁶¹ und zusammen mit den göttlichen auch die menschlichen Dinge profaniert wurden, da [D] überkam Zeus Mitleid; er schaute Helios an und sagte: „Abkömmling von Uranos und Gaia, älterer Spross unter den Göttern,¹⁶² gedenkst du immer noch einem selbstgefälligen und dreisten Mann seinen Hochmut nachzutragen, der dich verlassen hat und damit sich selber, seinem Geschlecht und seinen Söhnen der Urheber so riesiger Leiden wurde?¹⁶³ Oder glaubst du, weil du ihm nicht grollst oder zürnst oder gegen sein Geschlecht die [229A] Pfeile schärfst,¹⁶⁴ seist du jedenfalls weniger schuld an seinem Unglück, da du sein Haus der Verödung überlässt? Nein“, fuhr er fort, „lass uns die Moiren¹⁶⁵ rufen, ob dem Mann¹⁶⁶ irgendwie geholfen werden soll.“ Diese aber leisteten dem Ruf des Zeus sogleich Folge.

Καὶ ὁ μὲν Ἥλιος, ὥσπερ ἐννοῶν τι καὶ λογιζόμενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ, προσεῖχεν, εἰς τὸν Δία πῆξας τὰ ὄμματα· τῶν Μοιρῶν δὲ* ἡ πρεσβυτάτη „Κωλύετον“ ἔφη „ὦ πάτερ, ἡ Ὅσιότης ξὺν τῇ Δίκῃ. Σὸν οὖν ἔργον ἐστίν, ἐπέειπερ ἡμᾶς ἐκέλευσας | [B] ὑπείκαθεῖν αὐταῖς, πεῖσαι καὶ ἐκείνας.“ „Ἄλλ’ ἐμαὶ γὰρ εἰσιν“ ἔφη „θυγατέρες, καὶ ἄξιον δὴ ἐρέσθαι αὐτάς· τί τοίνυν, ὦ ποτνία*, φατόν;“ „Ἄλλὰ τούτου μὲν“ εἰπέτην „ὦ πάτερ, αὐτὸς εἶ κύριος. Σκόπει δὲ ὅπως ἐν ἀνθρώποις ὁ πονηρὸς οὐτοσὶ τῆς ἀνοσιουργίας ζῆλος μὴ παντάπασιν ἐπικρατήσῃ.“ „Πρὸς ἀμφοτέρω“ εἶπεν „ἐγὼ σκέψομαι.“ Καὶ αἱ Μοῖραι πλησίον παροῦσαι πάντα ἐπέκλωθον, | [C] ὡς ὁ πατὴρ ἐβούλετο.

Λέγειν δὲ ὁ Ζεὺς ἄρχεται πρὸς τὸν Ἥλιον· „Τουτὶ τὸ παιδίον“ ἔφη – ξυγγενὲς δὲ ἦν αὐτῶν ἄρα παρερριμμένον που καὶ ἀμελούμενον, ἀδελφιδοῦς ἐκείνου τοῦ πλουσίου καὶ ἀνεψιὸς τῶν κληρονόμων – „τοῦτο“ ἔφη „σὸν ἐστίν ἐκγονον. Ὅμοσον οὖν τὸ ἐμόν τε καὶ σὸν σκῆπτρον, ἧ μὴν ἐπιμελήσεσθαι διαφερόντως αὐτοῦ καὶ ποιμανεῖν αὐτὸ καὶ θεραπεύσειν τῆς νόσου. Ὅρας γὰρ ὅπως οἶον ὑπὸ καπνοῦ ῥύπου τε ἀναπέπλη- | [D] σται καὶ λιγνύος, κίνδυνός τε τὸ ὑπὸ σοῦ σπαρὲν ἐν αὐτῷ πῦρ ἀποσβῆναι, ἦν μὴ σύ γε δύσεαι ἀλκῆν. Σοὶ δὲ ἐγὼ τε ξυγχωρῶ καὶ αἱ Μοῖραι· κόμιζε οὖν αὐτὸ καὶ τρέφε.“

Ταῦτα ἀκούσας ὁ βασιλεὺς Ἥλιος ηὐφράνθη τε ἦσθεις τῷ βρέφει, σωζόμενον ἔτι καθορῶν ἐν αὐτῷ σπινθήρα μικρὸν ἐξ ἑαυτοῦ, καὶ τὸ ἐντεύθεν ἔτρεφεν ἐκεῖνο τὸ παιδίον, ἐξαγαγὼν ἐκ θ’ αἵματος ἐκ τε κυδοιμοῦ | [230A] ἐκ τ’ ἀνδροκτασίης“. ὁ πατὴρ δὲ ὁ Ζεὺς ἐκέλευσε καὶ τὴν Ἀθηνᾶν, τὴν ἀμήτορα, τὴν παρθένον, ἅμα τῷ Ἠλίῳ τὸ παιδάριον ἐκτρέφειν.

Ἐπεὶ δὲ ἐτρόφη καὶ νεανίας ἐγένετο πρῶτον ὑπηγήτης, τοῦπερ χαριεστάτη ἦβη, κατανοήσας τῶν κακῶν τὸ πλῆθος, ὅπόσον τι περὶ τοὺς ξυγγενεῖς αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀνεψιούς ἐγεγόνει, ἐδέησε μὲν αὐτὸν εἰς τὸν Τάρταρον προέσθαι πρὸς τὸ μέγεθος τῶν κακῶν ἐκπλαγεῖς· ἐπεὶ | [B] δ’ ὁ Ἥλιος εὐμενῆς ὢν μετὰ τῆς Προνοίας Ἀθηνᾶς ὕπνον τινὰ καὶ κάρων ἐμβαλὼν τῆς ἐπινοίας ταύτης ἀπήγαγεν, αὐθις ἀνεγερθεὶς ἄπεισιν εἰς ἐρημίαν. Εἶτα ἐκεῖ λίθον τινὰ εὐρῶν μικρὸν ἀνεπαύσατο καὶ πρὸς αὐτὸν ἐσκόπει τίνα τρόπον ἐκφεύξεται τῶν τοσοῦτων κακῶν τὸ μέγεθος· ἦδη γὰρ αὐτῷ πάντα ἐφαίνετο

Und Helios nun, als sei er in Gedanken und überlege etwas bei sich selbst, gab acht und richtete seine Augen fest auf Zeus; von den Moiren aber sagte die älteste: „Im Weg stehen, Vater, die Göttin der Frömmigkeit und die der Gerechtigkeit. So ist es nun deine Aufgabe – da du uns ja befohlen hast, uns ihnen zu fügen¹⁶⁷ –, auch sie zu überzeugen.“ „Nun“, sagte er, „sie sind ja meine Töchter, und so verdienen sie es, gefragt zu werden. Was sagt ihr also, ihr Herrinnen?“ Sie antworteten: „Nun, hierüber, Vater, bist du selbst entscheidungsbefugt. Achte aber darauf, dass dieser üble Eifer, unheilige Dinge zu tun, unter den Menschen nicht völlig die Oberhand gewinnt.“ „Beidem“, sagte er, „werde ich meine Aufmerksamkeit schenken.“ Und die Moiren blieben in seiner Nähe und spannen ihren Schicksalsfaden in jeder Hinsicht so weiter, [C] wie es der Vater wollte.¹⁶⁸

Und Zeus begann zu Helios zu sprechen: „Dieses kleine Kind hier¹⁶⁹ – es war ein Verwandter von ihnen, den man beiseite geworfen hatte und nicht weiter beachtete, ein Neffe jenes reichen Mannes und Vetter seiner Erben – dies ist dein Nachkomme. Schwöre also bei deinem und bei meinem Zepter, dass du dich in besonderer Weise um es kümmern, für es sorgen und es von der Krankheit¹⁷⁰ heilen wirst. Du siehst ja, wie es gleichsam voller Rauch, Schmutz und Qualm ist, und es besteht die Gefahr, dass das von dir in ihm ausgesäte Feuer erlischt, ‚wenn du nicht mit Stärke dich gürtest‘.¹⁷¹ Sowohl ich als auch die Moiren geben dir dazu die Erlaubnis. Hole es also und ziehe es auf.“

Als König Helios dies hörte, wurde er froh und gewann Freude an dem kleinen Kind, da er sah, dass in ihm noch ein kleiner Funke vorhanden war, der von ihm selbst stammte; und von nun an zog er jenes kleine Kind auf und holte es „aus Blut und Getümmel [230A] und aus dem Morden der Männer“¹⁷² heraus; Vater Zeus aber befahl auch Athena – der mutterlosen, der jungfräulichen¹⁷³ –, zusammen mit Helios das kleine Kindchen aufzuziehen.

Als er aber herangewachsen und zu einem jungen Mann geworden war, „einem mit erstem Bartwuchs, dessen Jugend die schönste“,¹⁷⁴ da wurde er der Menge der Übel gewahr, so viele im Umfeld seiner Verwandten und Vettern¹⁷⁵ entstanden waren, und hätte sich beinahe in den Tartaros gestürzt, weil er (so sehr) angesichts der Größe dieser Übel erschrocken war; nachdem [B] jedoch Helios in seiner Gnade zusammen mit der (Göttin der) Vorsehung Athena ihn in einen todesähnlichen Schlaf versetzt und damit von diesem Gedanken abgebracht hatte, ging er nach seinem Wiedererwachen in die Wüste.¹⁷⁶ Dann fand er dort einen Felsen, ruhte sich ein wenig aus und bedachte bei sich, auf welche Weise er der Größe so gewaltiger Übel werde entfliehen können; denn

μοχθηρά, καλὸν δὲ οὐδὲν οὐδαμοῦ τέως. Ἑρμῆς οὖν αὐτῷ – καὶ γὰρ εἶχεν οἱ- | [C] κειῶς πρὸς αὐτόν – ὥσπερ ἡλικιώτης νεανίσκος φανείς ἠσπάσατό τε φιλοφρόνως καί, „Δεῦρο“ εἶπεν „ἡγεμῶν σοι ἐγὼ ἔσομαι λείας καὶ ὀμαλεστέρας ὁδοῦ τουτὶ {τὸ} μικρὸν ὑπερβάντι τὸ σκολιὸν καὶ ἀπότομον χωρίον, οὗ πάντας ὁρᾶς προσπταίοντας καὶ ἀπιόντας ἐντεῦθεν ὀπίσω.“

Καὶ ὁ νεανίσκος ἀπιὼν ᾤχετο μετὰ πολλῆς εὐλαβείας, ἔχων παρ’ ἑαυτῷ ξίφος τε καὶ ἀσπίδα καὶ μάχαιραν, γυμνὰ δὲ αὐτῷ τέως ἦν τὰ περὶ | [D] τὴν κεφαλὴν. Πεποιθῶς οὖν αὐτῷ προῆγεν εἰς τὸ πρόσω διὰ λείας ὁδοῦ καὶ ἀτρίπτου καθαρᾶς τε πάνυ καὶ καρποῖς βριθούσης ἄνθεσί τε πολλοῖς καὶ ἀγαθοῖς, ὅσα ἐστὶ θεοῖς φίλα, καὶ δένδρεσι κιττοῦ καὶ δάφνης καὶ μυρίνης.

Αγαγὼν δὲ αὐτόν ἐπὶ τι μέγα καὶ ὑψηλὸν ὄρος „Ἐπὶ τούτου“ ἔφη „τῆς κορυφῆς ὁ πατήρ πάντων κάθηται τῶν θεῶν. Ὅρα οὖν – ἐνταῦθά ἐστὶν ὁ μέγας κίνδυνος –, ὅπως αὐτόν ὡς εὐαγέστατα προσκυνήσης, αἰτήση δὲ παρ’ αὐτοῦ ὅτι ἂν ἐθέλης· | [231A] ἔλοιο δέ, ὦ παῖ, τὰ βέλτιστα.“

Ταῦτα εἰπὼν ἀπέκρουψεν ἑαυτόν Ἑρμῆς πάλιν· ὁ δὲ ἐβούλετο μὲν παρὰ τοῦ Ἑρμοῦ πυθέσθαι τί ποτε αἰτήσασθαι χρή παρὰ τοῦ πατρὸς τῶν θεῶν· ὡς δὲ πλησίον ὄντα οὐ κατείδεν, „Ἐνδεῆς μὲν“ ἔφη „καλὴ δὲ ὁμως ἡ ξυμβουλή. Αἰτώμεθα οὖν ἀγαθῇ τύχῃ τὰ κράτιστα, καίπερ οὐπω σαφῶς τὸν πατέρα τῶν θεῶν ὀρῶντες. ὦ Ζεῦ πάτερ, ἢ ὅτι σοι φίλον ὄνομα καὶ ὅπως ὀνομάζεσθαι – τουτὶ γὰρ ἔμοιγε οὐδὲν διαφέρει –, δείκνυέ μοι τὴν | [B] ἐπὶ σὲ φέρουσαν ὁδὸν ἄνω. Κρείττονα γάρ μοι τὰ ἐκεῖ φαίνεται χωρία παρὰ σέ, μαντευομένῳ τὸ παρὰ σοὶ κάλλος ἀπὸ τῆς ἐν τούτοις ὅθεν πεπορεύμεθα τέως ἀγλαΐας.“

Εὐξαμένῳ ταῦτα εἶτε ὕπνος τις εἶτε ἔκστασις ἐπῆλθεν· ὁ δὲ αὐτῷ δείκνυσιν αὐτόν τὸν Ἥλιον. Ἐκπλαγεῖς οὖν ὁ νεανίσκος ὑπὸ τῆς θεᾶς „Ἀλλὰ σοὶ μὲν“ εἶπεν „ὦ θεῶν πάτερ, τῶν τε ἄλλων καὶ τούτων ἔνεκα πάντων ἑμαυτὸν φέρων ἀναθήσω.“ Περι- | [C] βάλλον δὲ τοῖς γόνασι τοῦ Ἥλιου τὰς χεῖρας <***> εἶχετο σώζειν ἑαυτόν δεόμενος. Ὁ δὲ καλέσας τὴν Ἀθηναῖαν ἐκέλευε πρῶτον ἀνακρίνειν αὐτόν, ὅποσα ἐκόμισεν ὄπλα. Ἐπεὶ δὲ ἑώρα τὴν τε ἀσπίδα καὶ τὸ ξίφος μετὰ τοῦ δόρατος, „Ἀλλὰ ποῦ σοι“ ἔφη „ὦ παῖ, τὸ Γοργόνειον καὶ τὸ κράνος;“

alles erschien ihm jetzt von Schlechtigkeit verdorben, Gutes aber zeigte sich ihm einstweilen nirgends. Nun erschien ihm (jedoch) Hermes¹⁷⁷ – denn er hegte [C] Sympathie für ihn – wie ein junger Mann im gleichen Alter, begrüßte ihn freundlich und sagte: „Komm, ich werde dir Führer auf einem sanften und ebeneren Weg sein, nachdem du diesen unebenen und steilen Ort ein wenig hinter dir gelassen hast, wo, wie du siehst, alle straucheln und dann von hier wieder umkehren.“

Und der junge Mann machte sich mit großer Vorsicht auf; er hatte bei sich ein Schwert, einen Schild und einen Dolch,¹⁷⁸ doch war sein [D] Kopf bis jetzt noch ungeschützt. Im Vertrauen auf ihn¹⁷⁹ schritt er nun voran auf einem Weg, der sanft, nicht benutzt und vollkommen rein war und viele schöne Früchte und Blüten in Fülle darbot, soviele den Göttern lieb sind, sowie Bäume mit Efeu, Lorbeer und Myrten.

Nachdem er ihn zu einem großen und hohen Berg geführt hatte, sagte er: „Auf dem Gipfel dieses Berges sitzt der Vater aller Götter. Achte nun darauf – hier liegt die große Gefahr¹⁸⁰ –, dass du ihm in möglichst frommer Weise huldigst und ihn um das bittest, was auch immer du wünschst; [231A] und mögest du, mein Kind, das Beste wählen.“

Nach diesen Worten verbarg sich Hermes wieder; er aber hatte Hermes noch fragen wollen, um was er den Vater der Götter eigentlich bitten solle. Als er ihn aber, obwohl er in der Nähe war, nicht (mehr) erblickte, sagte er: „Der Rat ist zwar unvollständig, aber dennoch gut. So will ich denn – mit hoffentlich gutem Gelingen – mir das Beste erbitten, auch wenn ich den Vater der Götter noch nicht klar sehen kann. Vater Zeus – oder welcher Name und welche Anrede dir auch lieb ist;¹⁸¹ denn darauf kommt mir jedenfalls überhaupt nichts an –, zeig mir den [B] Weg, der zu dir nach oben führt. Denn besser erscheinen mir die Gefilde dort bei dir, da ich die bei dir waltende Schönheit aus der in dieser Gegend zu findenden Herrlichkeit erschließen kann, aus der ich bis hierher gekommen bin.“

Nach diesem Gebet überkam ihn ein Schlaf oder auch eine Ekstase; er aber¹⁸² zeigte ihm (nun) Helios selbst. Da erschrak der junge Mann vor diesem Anblick und sagte: „Wohlan, dir, oh Göttervater, gebe ich mich wegen der übrigen und vor allem wegen dieser Gaben alle anheim und weihe mich dir.“ Und er [C] umklammerte die Knie des Helios¹⁸³ flehend¹⁸⁴ mit seinen Händen, hielt sich an ihm fest und bat ihn um Rettung. Der aber rief Athena und ließ sie ihn zunächst fragen, wieviele Waffen er mitgebracht habe. Als sie den Schild und das Schwert zusammen mit der Lanze¹⁸⁵ sah, sagte sie: „Aber wo, mein Kind, hast du das Gorgoneion¹⁸⁶ und den Helm?“ Er antwortete: „Selbst diese Dinge¹⁸⁷

Ὁ δὲ „Καὶ ταῦτα“ εἶπε „μόγις ἐκτησάμην· οὐδεὶς γὰρ ἦν ὁ ξυμπονῶν ἐν τῇ τῶν συγγενῶν οἰκίᾳ παρερριμμένω.“ „Ἴσθι οὖν“ εἶπεν ὁ μέγας | [D] Ἥλιος „ὅτι σε πάντως χρῆ ἐπανελθεῖν ἐκεῖ.“

Ἐνταῦθα ἐδεῖτο μὴ πέμπειν αὐτὸν ἐκεῖσε πάλιν, ἀλλὰ κατέχειν, ὡς οὐκέθ' ὕστερον ἐπανήξοντα, ἀπολούμενον δὲ ὑπὸ τῶν ἐκεῖ κακῶν· ὡς δὲ ἐλιπάρει δακρῶν, „Ἀλλὰ νέος εἶ“ ἔφη „καὶ ἀμύητος. Ἴθι οὖν παρ' ὑμᾶς, ὡς ἂν μνηθεῖς ἀσφαλῶς τε ἐκεῖ διάγοις· χρῆ γὰρ <σ'> ἀπιέναι καὶ καθαίρειν ἐκεῖνα πάντα τὰ ἀσεβήματα, παρακαλεῖν δὲ ἐμέ τε καὶ τὴν Ἀθηναῖν καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς.“

Ἀκούσας | [232A] ταῦτα ὁ νεανίσκος εἰστήκει σιωπῇ· καὶ ὁ μέγας Ἥλιος ἐπὶ τινα σκοπιὰν ἀγαγὼν αὐτόν, ἧς τὸ μὲν ἄνω φωτὸς ἦν πλήρες, τὸ δὲ ὑποκάτω μυρίας ἀχλύος, δι' ἧς ὡσπερ δι' ὕδατος ἀμυδρὸν τὸ φῶς δικνεῖτο τῆς ἐκ τοῦ βασιλέως αὐγῆς Ἥλιου, „Ὅρᾶς“ εἶπε „τὸν ἀνεψιὸν, τὸν κληρονόμον;“ Καὶ ὅς „Ὅρῶ“ ἔφη. „Τί δέ; Τοὺς βουκόλους τουτουσί καὶ τοὺς ποιμένας;“ Καὶ τούτους ὁρᾶν εἶπεν ὁ νεανίσκος. „Ποταπὸς οὖν τίς σοι ὁ κληρο- | [B] νόμος φαίνεται; Ποταποὶ δ' αὖ οἱ ποιμένες τε καὶ βουκόλοι;“ Καὶ ὁ νεανίσκος „Ὁ μὲν μοι“ ἔφη „δοκεῖ νυστάζειν τὰ πολλὰ καὶ καταδύομενος λεληθότως ἡδυπαθεῖν, τῶν ποιμένων δὲ ὀλίγον μὲν ἐστὶ τὸ ἀστεῖον, τὸ πληθὸς δὲ μοχθηρὸν καὶ θηριῶδες· ἐσθίει γὰρ καὶ πιπράσκει τὰ πρόβατα καὶ ἀδικεῖ διπλῆ τὸν δεσπότην· τὰ τε γὰρ ποίμνια αὐτοῦ φθείρει καὶ ἐκ πολλῶν μικρὰ ἀποφέρων ἄμισθον εἶναι φησι καὶ ὀδύρεται. | [C] Καίτοι κρεῖττον ἦν τοὺς μισθοὺς ἀπαιτεῖν ἐντελεῖς ἢ φθείρειν τὴν ποίμνην.“ „Ἄν οὖν“ ἔφη „σὲ ἐγὼ μετὰ ταυτησί τῆς Ἀθηναῖς, ἐπιτάττοντος τοῦ Διός, ἀντὶ τοῦ κληρονόμου τούτου πάντων ἐπίτροπον τούτων καταστήσω –“ Πάλιν ἐνταῦθα ὁ νεανίσκος ἀντείχετο καὶ πολλὰ ἰκέτευεν αὐτοῦ μένειν· ὁ δὲ „Μὴ λίαν ἀπειθῆς ἔσο“ φησί „μὴ ποτέ σ' ἀπεχθήρω, ὡς νῦν ἔκπαυλ' ἐφίλησα.“ Καὶ ὁ νεανίσκος „Ἄλλ', ὦ μέγιστε“ εἶπεν „Ἥλιε καὶ Ἀθηναῖ, σέ τε καὶ αὐτὸν ἐπιμαρτύρομαι τὸν Δία, χρῆσθέ | [D] μοι πρὸς ὅτι βούλεσθε.“

habe ich nur mit Mühe erworben; denn es gab niemand, der mir im Haus meiner Verwandten, wo ich ganz zur Seite geworfen war, helfen wollte.“ „Wisse nun (aber)“, sagte der große [D] Helios, „dass du auf jeden Fall dorthin zurückkehren¹⁸⁸ musst.“

Da bat er, ihn dort nicht wieder hinzuschicken, sondern hier zu behalten, da er später nicht mehr zurückkehren, sondern durch die dortigen Übel¹⁸⁹ umkommen werde; und als er unter Tränen zu bitten fortfuhr, sagte er: „Aber du bist noch jung und nicht (in die Geheimnisse der Götter) eingeweiht. So geh nun zu deinen Leuten, damit du eingeweiht wirst und dort sicher leben kannst; denn es ist notwendig, dass du (von hier) weggehst und alle dortigen Gottlosigkeiten beseitigst, mich aber und Athena und die übrigen Götter zum Beistand rufst.“

Nachdem er das [232A] gehört hatte, stand der junge Mann (zunächst) schweigend da; und der große Helios führte ihn auf einen hohen Felsen, wo die darüberliegende Sphäre voller Licht war, die darunterliegende dagegen voll unermesslichen Nebels, durch den wie durch Wasser das Licht des vom König Helios ausgehenden Glanzes nur schwach hindurchgelangte, und sagte: „Siehst du deinen Vetter,¹⁹⁰ den Erben?“ Und er antwortete: „Ich sehe ihn.“ „Was noch? (Siehst du auch) diese Rinderhirten hier und die Schafhirten?“ Auch diese sehe er, sagte der junge Mann. „Wes Geistes Kind nun scheint dir der [B] Erbe zu sein? Und was für Leute wiederum die Schafhirten und Rinderhirten?“ Der junge Mann sagte:¹⁹¹ „Der eine scheint mir die meiste Zeit vor sich hinzudämmern, aber auch sich zu verkriechen und im Verborgenen der Lust zu frönen, von den Hirten dagegen ist nur ein kleiner Teil kompetent und der größte schlecht und tierisch dumm, denn er frisst und verschachert die Schafe und fügt dem Herrn doppelt Schaden zu: Zum einen nämlich richtet er seine Herden zugrunde, zum anderen führt er aus großen Beständen nur geringe Erträge ab und behauptet, er sei ohne Lohn, und jammert. [C] Dabei wäre es doch besser, dass man seinen Lohn in vollem Umfang einfordert, statt die Herde zugrunde zu richten.“ „Wenn ich nun zusammen mit Athena hier auf Befehl des Zeus anstelle dieses Erben dich zum Sachwalter über all dies einsetzen sollte ...?“ Da klammerte sich der junge Mann erneut an ihn und flehte ihn inständig an, hier bleiben zu dürfen; er aber sagte: „Sei nicht gar so ungehorsam, damit ich nicht irgendwann ,dich (so sehr) hasse, wie nun dich mein Herz innig liebet¹⁹².“ Und der junge Mann sagte: „Wohlan denn, größter Helios und Athena, ich rufe dich und Zeus selbst zu Zeugen an: Verwendet [D] mich, wozu immer ihr wollt.“

Πάλιν οὖν ὁ Ἑρμῆς ἄφνω φανείς ἐποίησε τὸν νεανίσκον θαρραλεώτερον· ἤδη γὰρ διανοεῖτο τῆς τε ὀπίσω πορείας καὶ τῆς ἐκεῖσε διατριβῆς εὐρηκέναι τὸν ἡγεμόνα. Καὶ ἡ Ἀθηνᾶ „Μάνθανε“ εἶπεν „ὦ λῶστε, πατρὸς ἀγαθοῦ τουτουὶ τοῦ θεοῦ καὶ ἐμὸν βλάστημα· Τοῦτον“ ἔφη „τὸν κληρονόμον οἱ βέλτιστοι μὲν οὐκ εὐφραίνουσι τῶν ποιμένων, οἱ κόλακες δὲ καὶ οἱ μοχθηροὶ δοῦλον καὶ ὑποχείριον πεποιήνται. Συμβαίνει οὖν αὐτῷ πα- | [233A] ρὰ μὲν τῶν ἐπιεικῶν μὴ φιλεῖσθαι, παρὰ δὲ τῶν νομιζομένων φιλεῖν εἰς τὰ μέγιστα ἀδικεῖσθαι. Σκόπει οὖν ὅπως ἐπανελθὼν μὴ πρὸ τοῦ φίλου θήσει τὸν κόλακα.

Δευτέραν ἄκουέ μου παραίνεσιν, ὦ παῖ· νυστάζων οὔτος ἐξαπατᾶται τὰ πολλά, σὺ δὲ νῆφε καὶ γρηγόρει, μὴ σε διὰ τῆς τοῦ φίλου παρρησίας ὁ κόλαξ ἐξαπατήσας λάθη, χαλκεὺς οἶά τις γέμων καπνοῦ καὶ μαριλῆς, ἔχων ἱμάτιον λευκὸν καὶ τὰ πρόσω- | [B] πα τῷ ψιμμουθίῳ κεχρισμένος, εἶτα αὐτῷ δοίης γῆμαί τινα τῶν σῶν θυγατέρων.

Τρίτης ἐπάκουέ μου παραινέσεως, καὶ μάλα ἰσχυρῶς φύλαττε σαυτόν, αἰδοῦ δὲ καὶ ἡμᾶς μόνον ἀνδρῶν τε* ὅστις ἡμῖν προσόμοιός ἐστιν, ἄλλον δὲ μηδένα· ὁρᾶς ὅπως τοῦτον τὸν ἠλίθιον ἔβλαψεν αἰσχύνη καὶ τὸ λίαν {ἄγαν} εἶναι καταπλήγα.“

Καὶ ὁ μέγας Ἥλιος αὖθις τὸν λόγον διαδεξάμενος εἶπεν· „Ἐλόμενος φίλους ὡς φίλοις | [C] χρῶ, μηδὲ αὐτοὺς οἰκέτας μηδὲ θεράποντας νόμιζε, πρόσιθι δὲ αὐτοῖς ἐλευθέρως τε καὶ ἀπλούστατα καὶ γενναίως, μὴ λέγων μὲν ἄλλα, φρονῶν δὲ ἕτερα περὶ αὐτῶν. Ὅρᾶς ὅτι καὶ τοῦτον τὸν κληρονόμον τοῦτο ἐπέτριψεν, ἢ πρὸς τοὺς φίλους ἀπιστία. Φίλει τοὺς ἀρχομένους ὥσπερ ἡμεῖς σέ. Τὰ πρὸς ἡμᾶς ἡγείσθω σοι τῶν καλῶν ἀπάντων· ἐσμὲν γὰρ σου καὶ εὐεργεταὶ καὶ φίλοι | [D] καὶ σωτῆρες.“

Ἀκούσας ταῦτα ὁ νεανίσκος διεχύθη καὶ δῆλος ἦν ἅπαντα ἤδη τοῖς θεοῖς πειθόμενος. „Ἄλλ' ἴθι“ ἔφη „πορεύου μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος· ἡμεῖς γὰρ σοι πανταχοῦ συνεσόμεθα ἐγὼ τε καὶ Ἀθηνᾶ καὶ Ἑρμῆς ὅδε καὶ σὺν ἡμῖν οἱ θεοὶ πάντες οἱ ἐν Ὀλύμπῳ καὶ οἱ περὶ τὸν ἀέρα καὶ τὴν γῆν καὶ πᾶν πανταχοῦ τὸ θεῖον γένος, ἕως <ἀν> τὰ τε πρὸς ἡμᾶς ὅσιος ἦς καὶ τὰ πρὸς τοὺς φίλους πιστὸς καὶ τὰ πρὸς τοὺς

Erneut erschien nun plötzlich Hermes und flößte ihm damit größeren Mut ein; denn nun dachte er, er habe für die Reise zurück (in die Menschenwelt) und für den Aufenthalt dort seinen Führer gefunden. Und Athena sagte:¹⁹³ „Merke dir, Vorzüglichster, Spross eines guten Vaters – nämlich dieses Gottes hier – und auch der meinige, (Folgendes): Diesen“, so sagte sie, „Erben erfreuen nicht die besten unter seinen Hirten, sondern die Schmeichler und die Unfähigen haben ihn sich zum Sklaven und Untergebenen gemacht. Das Ergebnis ist, dass ihm von [233A] den Guten keine Liebe entgegengebracht, von denen aber, die als seine Freunde gelten, der größte Schaden widerfährt. Achte du also darauf, dass du nach deiner Rückkehr nicht vor den (wahren) Freund den Schmeichler setzt.

Höre meinen zweiten Ratschlag, mein Kind: Weil dieser Mann vor sich hindämmert, wird er die meiste Zeit betrogen; du aber sei nüchtern und wachsam,¹⁹⁴ damit nicht, ohne dass du es merkst, durch die freimütige Rede des Freundes der Schmeichler dich betrügt – wie ein Schmied, der voller Rauch und Kohlenstaub ist, aber ein weißes Gewand trägt und sein Gesicht [B] mit Bleiweiß eingeschmiert hat – und du ihm dann eine von deinen Töchtern zur Ehe gibst.¹⁹⁵

Höre noch einen dritten Rat von mir und wache intensiv über dich selbst, Respekt aber habe zum einen nur vor uns und zum anderen¹⁹⁶ unter den Menschen vor jedem, der uns ähnlich ist, sonst aber vor niemandem; du siehst (ja), wie diesem Narren seine Scheu und allzu große Schüchternheit geschadet hat.“

Und der große Helios ergriff wieder das Wort und sagte: „Wenn du dir Freunde gewählt hast, behandle sie [C] als Freunde und halte sie nicht für Sklaven oder Diener, geh freimütig, ohne großes Getue und in anständiger Weise auf sie zu, und sag nicht das eine, während du anderes über sie denkst. Du siehst, dass auch diesen Erben gerade das ins Verderben geführt hat: das Misstrauen gegenüber seinen Freunden. Liebe die, die von dir beherrscht werden, wie wir dich lieben. Deine Einstellung zu uns soll dich in allen guten Dingen leiten; denn wir sind deine Wohltäter, Freunde [D] und Retter.“

Als der junge Mann dies hörte, wurde er von heiterer Stimmung durchströmt, und es war offensichtlich, dass er nunmehr in allem den Göttern gehorchen wollte. „Wohlan denn“, sagte (Helios), „gehe hin mit guter Hoffnung! Denn wir werden überall mit Dir sein,¹⁹⁷ ich und Athena und Hermes hier und mit uns alle Götter auf dem Olymp und die im Bereich der Luft und der Erde und das ganze göttliche Geschlecht überall, solange du uns gegenüber fromm, deinen Freunden gegenüber treu und deinen Untertanen gegenüber menschenfreundlich bist, indem

ὑπη<κόους> φιλάνθρωπος, ἄρ- | [234A] χων αὐτῶν καὶ ἡγούμενος ἐπὶ τὰ βέλτιστα, ἀλλὰ μήτε τ<αῖ>ς ἑαυτοῦ μήτε ἐκείνων ταῖς ἐπιθυμίαις δουλεύων ὑπεικάθης.

Ἐχων οὖν <τὴν> πανοπλίαν, ἣν ἐκόμισας πρὸς ἡμᾶς, ἄπιθι προσλαβὼν ταύτην μὲν τὴν δᾶδα παρ' ἐμοῦ, ἵνα σοι καὶ ἐν τῇ γῆ φῶς λάμπη μέγα καὶ μηθὲν ἐπιποθῆς τῶν τῆδε, ταύτης δὲ Ἀθηναῖς τῆς καλῆς τό τε Γοργόνειον καὶ τὸ κράνος· πολλὰ γάρ, ὄρᾳς, ἐστὶν αὐτῇ, καὶ δίδωσιν οἷς ἂν ἐθέ- | [B] λη. Δώσει δέ σοι καὶ Ἑρμῆς χρυσῆν ῥάβδον. Ἐρχου οὖν τῇ πανοπλίᾳ κοσμηθεὶς ταύτη διὰ πάσης μὲν γῆς, διὰ πάσης δὲ θαλάττης, ἀμετακινήτως τοῖς ἡμετέροις πειθόμενος νόμοις, καὶ μηδεὶς σε μήτε ἀνδρῶν μήτε γυναικῶν, μήτε τῶν οἰκείων μήτε τῶν ξένων ἀναπεισῆ ἐντολῶν ἐκλαθέσθαι τῶν ἡμετέρων. Ἐμμένων γὰρ αὐταῖς ἡμῖν μὲν ἔση φίλος καὶ τίμιος, αἰδοῖος δὲ τοῖς ἀγαθοῖς ἡμῶν ὑπηρέταις, φοβερὸς δὲ ἀνθρώποις πονηροῖς καὶ κακοδαίμοσιν. | [C] Ἴσθι δὲ σεαυτῷ τὰ σαρκία δεδόσθαι λειτουργίας εἵνεκα ταυτησί· βουλόμεθα γάρ 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.“

23. Τοῦτο εἴτε μῦθος εἴτε ἀληθὴς ἐστὶ λόγος οὐκ οἶδα· τὸ παρὰ σοῦ δὲ πεποιημένον, τίνα βούλει τὸν Πᾶνα, τίνα δὲ εἶναι τὸν Δία, εἰ μὴ τοῦτο, ὡς ἐσμὲν ἐ- | [D] γώ τε καὶ σύ, σὺ μὲν ὁ Ζεὺς, ἐγὼ δὲ ὁ Πάν; Ὡ τοῦ γελοίου Ψευδόπανος, γελοιοτέρου μέντοι, νῆ τὸν Ἀσκληπιόν, τοῦ πάντα μᾶλλον ἢ Διὸς ἀνθρώπου. Ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀτεχνῶς ἐκ {τοῦ} μαινομένου στόματος οὔτι τὴν ἔνθεον, ἀλλὰ τὴν ἐκπληκτον μανίαν;

Οὐκ οἶσθα ὅτι καὶ ὁ Σαλμωνεὺς ἔδωκεν ὑπὲρ τούτων τοῖς θεοῖς δίκην ὅτι ἄνθρωπος ὢν ἔπε- | [235A] χεῖρει Ζεὺς εἶναι; Τὸ δὲ ἐκ τῶν Ἡσιόδου λεγόμενον ὑπὲρ τῶν ὀνομασάντων ἑαυτοὺς τοῖς τῶν θεῶν ὀνόμασιν, Ἦρας τε καὶ Διὸς, εἰ μήπω καὶ νῦν ἀκήκοας, ἔχω σοι συγγνώμην· οὐδὲ γὰρ ἐπαιδοτριβήθης καλῶς οὐδὲ ἔτυχες καθηγεμόνος ὁποίου περὶ τοὺς ποιητὰς ἐγὼ τουτοῦ τοῦ φιλοσόφου, μεθ' ὃν ἐπὶ τὰ πρόθυρα τῆς φιλοσοφίας ἦλθον ὑπ' ἀνδρῶν

du [234A] über sie herrschst und sie zum Besten führst, weder aber deinen eigenen noch ihren Begierden sklavisch nachgibst.

Brich nun mit deiner Rüstung, die du zu uns gebracht hast, auf, empfangen aber hinzu noch diese Fackel von mir – damit dir auch auf der Erde ein großes Licht leuchte und du nichts von den hiesigen Dingen vermisst –, von dieser Athena aber, der Schönen, das Gorgoneion¹⁹⁸ und den Helm; vieles, wie du siehst, besitzt sie ja, und gibt es all denen, denen sie es geben [B] will. Es wird dir aber auch Hermes einen goldenen Stab geben. Ziehe nun mit dieser Rüstung ausgestattet durch alles Land und alles Meer und folge unerschütterlich unseren Gesetzen, und niemand – weder von Männern noch Frauen noch von den eigenen Leuten noch von den Fremden – soll dich dazu überreden, unsere Anweisungen zu vergessen! Wenn du dich an sie hältst, wirst du unser Freund sein und in Ehren stehen, respektgebietend unseren guten Dienern, ein Anlass zur Furcht dagegen für alle schlechten und unter einem Unstern stehenden Menschen. [C] Wisse, dass dir dein Fleisch gegeben ist um dieses Dienstes willen; denn aus Respekt vor deinen Vorfahren wollen wir das Haus dieser Vorfahren reinigen. Denke also daran, dass du eine unsterbliche und von uns abstammende Seele besitzt und dass du, wenn du uns folgst, (selbst) ein Gott sein wirst und mit uns zusammen unseren Vater sehen wirst.“

[Invektiver Abschluss]

23. Ob diese Geschichte nun ein Mythos oder ein wahrer Logos ist,¹⁹⁹ weiß ich nicht; was das jedoch betrifft, was du fabriziert hast, wer soll da nach deinem Willen der Pan und wer der Zeus sein, wenn nicht das, dass [D] ich und du es sind, du der Zeus, ich der Pan? Oh was für ein lächerlicher Pseudo-Pan, was für ein aber noch lächerlicherer – beim Asklepios! – Mensch, der alles eher als Zeus ist! Stammt das nicht ganz und gar aus einem „rasenden Mund“,²⁰⁰ dessen Rasen nicht göttlich inspiriert, sondern schlicht von Sinnen ist?

Weißt du nicht, dass auch Salmoneus²⁰¹ für diese Anmaßungen von den Göttern bestraft wurde, weil er als Mensch [235A] versuchte, Zeus zu sein? Was aber das betrifft, was aus den Werken Hesiods²⁰² über diejenigen erzählt wird, die sich selber die Namen der Götter – nämlich die der Hera und des Zeus – gaben, da kann ich dir verzeihen, wenn du davon auch (bis) jetzt noch nichts gehört hast; du hast ja keine gute Erziehung in deiner Jugend genossen und konntest dich auch keines solchen Lehrers erfreuen, wie ich einen für die Dichter in diesem Philosophen hier²⁰³ hatte; nach ihm gelangte ich zu den Vorhallen der

τελεσθησόμενος ὄν νενόμικα τῶν | [B] κατ' ἑμαυτὸν πάντων διαφέρειν. Ὁ δέ με πρὸ πάντων ἀρετὴν ἀσκεῖν καὶ θεοὺς ἀπάντων τῶν καλῶν νομίζειν ἡγεμόνας ἐδίδασκειν. Εἰ μὲν οὖν τι προὔργου πεποίηκεν, αὐτὸς ἂν εἰδείη καὶ πρὸ τούτου γε οἱ βασιλεῖς θεοί· τουτοῖ δὲ ἐξήρει τὸ μανιῶδες καὶ θρασύ, καὶ ἐπειρᾶτό με ποιεῖν ἑμαυτοῦ σωφρονέστερον.

Ἐγὼ δὲ καίπερ, ὡς οἶσθα, τοῖς ἔξωθεν πλεονεκτήμασιν ἐπτερωμένος ὑπέταξα ὅμως ἑμαυτὸν τῷ καθηγεμόνι καὶ τοῖς ἐκείνου | [C] φίλοις καὶ <τοῖς> ἡλικιώταις καὶ συμφοιτηταῖς, καὶ ὧν ἤκουον ἐπαινουμένων παρ' αὐτοῦ, τούτων ἔσπευδον ἀκροατῆς εἶναι, καὶ βιβλία ταῦτα ἀνεγίγνωσκον, ὅποσα αὐτὸς δοκιμάσειεν. Οὕτως ἡμεῖς ὑφ' ἡγεμόσι τελούμενοι – φιλοσόφῳ μὲν τῷ τὰ τῆς προπαιδείας μετέλεσαντι, φιλοσοφώτατῳ δὲ τῷ τὰ πρόθυρα τῆς φιλοσοφίας δείξαντι – σμικρὰ μὲν διὰ τὰς ἔξωθεν ἡμῖν προσπεσούσας ἀσχολίας, ὅμως δ' οὖν ἀπηλαύσαμεν τῆς ὀρθῆς ἀγωγῆς, οὐ τὴν σύντο- | [D] μον, ἦν σὺ φῆς, ἀλλὰ τὴν κύκλω πορευθέντες. Καίτοι, νῆ τοὺς θεοὺς, ἐπὶ τὴν ἀρετὴν οἶμαι ὅτι σου συντομωτέραν ἐτραπόμην· ἐγὼ μὲν γὰρ αὐτῆς, εἰ μὴ φορτικὸν εἰπεῖν, ἐπὶ τοῖς προθύροις ἔστηκα, σὺ δὲ καὶ τῶν προθύρων εἰ πόρρω. Σοὶ δὲ ἀρετῆς ἢ τοῖς σοῖς ἀδελφοῖς – ἀφελῶν δὲ τὸ δύσφημον τὸ λειπόμενον αὐτὸς ἀναπλήρωσον· εἰ βούλει δέ, καὶ παρ' ἡμῶν αὐτὸ ἀνάσχου πράως λεγόμενον – τίς μετουσία; |

[236A] Πᾶσιν ἐπιτιμᾶς αὐτὸς οὐδὲν ἄξιον ἐπαίνου πράττων, ἐπαινεῖς φορτικῶς ὡς οὐδεὶς τῶν ἀμαθεστάτων ῥητόρων, οἷς διὰ τὴν τῶν λόγων ἀπορίαν καὶ τὸ μὴ ἔχειν εὐρεῖν ἐκ τῶν παρόντων ὅτι φῶσιν, ἢ Δῆλος ἐπέρχεται καὶ ἢ Λητῶ μετὰ τῶν παιδῶν, εἶτα κύκνοι λιγυρὸν ἄδοντες καὶ ἐπηχοῦντα αὐτοῖς τὰ δένδρα, λειμῶνές τε ἔνδροσοι μαλακῆς πόας καὶ βαθείας πλήρεις, ἢ τε ἐκ τῶν ἀνθέων ὀδμή καὶ τὸ ἔαρ αὐτὸ | [B] καὶ τινες εἰκόνες τοιαῦται. Ποῦ τοῦτο Ἰσοκράτης ἐν τοῖς ἐγκωμιαστικοῖς ἐποίησε λόγους; Ποῦ δὲ τῶν παλαιῶν τις ἀνδρῶν, οἱ ταῖς Μούσαις ἐτελοῦντο γνησίως, ἀλλ' οὐχ

Philosophie, um unter der Ägide eines Mannes²⁰⁴ eingeweiht zu werden, der sich nach meiner Überzeugung [B] von allen Zeitgenossen abhebt. Er lehrte mich, mich vor allem in Tugend zu üben und die Götter für Führer zu allen guten Dingen zu halten. Ob er nun damit etwas Nützliches geleistet hat, wird er wohl selber (am besten) wissen und (noch) vor ihm die königlichen Götter; diese (deine) verrückte und freche Art aber hat er (bei mir) beseitigt und immer wieder versucht, mich besonnener zu machen, als ich von Natur aus bin.

Ich jedenfalls habe, obwohl ich mich, wie du weißt, durch die äußeren Vorteile meiner Stellung beflügelt sehe, mich dennoch meinem Lehrer und seinen [C] Freunden²⁰⁵ sowie meinen Altersgenossen und Mitschülern untergeordnet; und von welchen ich hörte, dass sie von ihm gelobt wurden, deren Hörer bemühte ich mich zu sein, und Bücher las ich alle die, welche er selber guthieß. So wurde ich unter der Anleitung von Führern (in diese Mysterien) eingeweiht – einerseits unter Anleitung eines philosophischen Führers, der mich in die Propädeutik einführte, andererseits unter Anleitung des philosophischsten Führers, der mir die Vorhallen der Philosophie zeigte –, und ich habe zwar wegen der von außen über mich hereinbrechenden Ablenkungen²⁰⁶ nur Weniges mitbekommen, mich aber dennoch der richtigen Bildung erfreuen dürfen, wobei ich nicht den abgekürzten [D] Weg,²⁰⁷ den du im Munde führst, ging, sondern den Rundweg. Gleichwohl – bei den Göttern! – glaube ich, dass ich einen kürzeren Weg als du zur Tugend eingeschlagen habe; ich nämlich stehe – wenn diese Bemerkung nicht zu prahlerisch ist – an ihrer Vorhalle, während du von dieser Vorhalle noch weit entfernt bist. „Du aber oder deine Brüder“ – lass das (dann folgende) böse Wort²⁰⁸ weg und ergänze selbst, was noch fehlt; wenn du jedoch willst, so halte aus, dass auch das noch von mir „sanft vorgetragen“²⁰⁹ wird –, „was habt ihr für eine Verbindung mit der Tugend?“

[236A] Alle tadelst du, ohne selbst irgendetwas zu tun, was Lob verdiente, du lobst so grobschlächtig wie keiner von den unbelehrbarsten Rednern – denen fällt aus Mangel an Worten, und weil sie aus der gegenwärtigen Situation nichts finden können, was sie sagen sollen, nur Delos ein und Leto mitsamt ihrer Kinder, sodann hell singende Schwäne und Bäume, die zu ihrer Begleitung rauschen, ferner tauige Wiesen voll von weichem und tiefem Gras, der Geruch der Blüten, der Frühling höchstselbst [B] und irgendwelche (anderen) Bilder vom gleichen Kaliber.²¹⁰ Wo hätte Isokrates²¹¹ zu diesem Mittel in seinen Lobreden gegriffen? Und wo einer von den alten Autoren, die sich noch in echter Weise von den Musen einweihen ließen, nicht so wie die von

ὥσπερ οἱ νῦν; Αἰφίμη δὲ τὰ ἐξῆς, ἵνα μὴ καὶ πρὸς τούτους ἀπεχθανόμενος ἅμα τοῖς τε φαυλοτάτοις τῶν Κυνικῶν καὶ τῶν ῥητόρων προσκρούσαιμι ὡς ἔμοιγε πρὸς τε τοὺς κρατίστους τῶν Κυνικῶν, εἴ τις ἄρα ἔστι νῦν τοιοῦτος, καὶ πρὸς τοὺς | [C] γενναίους ῥήτοράς ἐστι φ<ίλα> πάντα.

24. Τῶν μὲν δὴ τοιούτων λόγων, εἰ καὶ πολὺ πλῆθος ἐπιρρεῖ – καὶ οὐκ ἔστιν ὅσον οὐχὶ λέγειν ἐθέλων τις ἐκ πάντων δαψιλοῦς ἀντλήσειε τοῦ πίθου –, τῆς προκειμένης ἡμῖν ἀσχολίας εἵνεκεν ἀφέξομαι. Μικρὰ δὲ ἔτι τῶ λόγῳ προσθεῖς ὥσπερ ὀφλήματι τὸ ἐνδέον ἐπ’ ἄλλο τι τρέψομαι, ταυ- | [D] τὴν τὴν ξυγγραφὴν αὐτοῦ που πληρώσας.

Τίς οὖν ἢ τῶν Πυθαγορικῶν εὐλάβεια περὶ τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα, τίς δὲ ἢ Πλάτωνος; Ποδαπὸς δὲ ἦν ἐν τούτοις Ἀριστοτέλης; Ἄρ’ οὐκ ἄξιον αὐτὸ ἰδεῖν; Ἡ τὸν μὲν Σάμιον οὐδεὶς ἀντερεῖ τοιοῦτον γενέσθαι – καὶ γὰρ οὐ τὸ ὀνόματα θεῶν ἐν τῇ σφραγίδι φορεῖν ἐπέτρεπεν οὐδὲ τὸ ὄρκῳ χρῆσθαι προπετῶς τοῖς τῶν θεῶν ὀνόμασιν· εἰ δὲ νῦν λέγοιμι ὅτι καὶ εἰς Αἴγυπτον | [237A] ἐπορεύθη καὶ Πέρσας εἶδε καὶ πανταχοῦ πάντα ἐπειράθη τὰ μυστήρια τῶν θεῶν ἐποπτεῦσαι καὶ τελεσθῆναι παντοίας πανταχοῦ τελετάς, ἐρῶ μὲν ἴσως ἄγνωστά σοι, γνῶριμα μέντοι καὶ σαφῆ τοῖς πολλοῖς –, ἀλλὰ τοῦ Πλάτωνος ἄκουε· „Τὸ δ’ ἐμὸν δέος, ὦ Πρώταρχε, πρὸς τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλὰ πέρα τοῦ μεγίστου φόβου. Καὶ νῦν τὴν μὲν Ἀφροδίτην, ὅπη ἐκείνη φίλον, ταύτην προσαγορεύω τὴν δ’ ἡδονὴν οἶδα ὡς | [B] ἔστι ποικίλον.“ Ταῦτα ἐν Φιλήβῳ λέγεται, καὶ τοιαῦτα ἕτερα πάλιν ἐν Τιμαίῳ· πιστεύειν γὰρ ἀπλῶς ἀξιῶ καὶ χωρὶς ἀποδείξεως λεγομένοις ὅσα ὑπὲρ τῶν θεῶν φασιν οἱ ποιηταί.

Ταῦτα δὲ παρέθηκα μὴ ποτέ σοι παράσχη πρόφασιν, ὥσπερ οἶμαι τῶν Πλατωνικῶν πολλοῖς, ὁ Σωκράτης εἴρων ὦν φύσει τὴν Πλατωνικὴν ἀτιμάσαι δόξαν. Ἐκεῖ γὰρ οὐχ ὁ Σωκράτης, ἀλλ’ | [C] ὁ Τίμαιος ταῦτα λέγει ἥκιστα ὦν εἴρων. Καίτοι τοῦτό γέ ἐστιν οὐχ ὑγιὲς μὴ τὰ λεγόμενα ἐξετάζειν, ἀλλὰ τοὺς λέγοντας, καὶ τὸ πρὸς τίνας οἱ λόγοι γίνονται. Βούλει <οὖν ἔτι>* τὸ μετὰ τοῦτο τὴν πάνσοφον

heute? Doch will ich das, was sich hieran anschließen würde, weglassen, um mir nicht auch noch die Feindschaft dieser Leute zuzuziehen und zugleich bei den unfähigsten sowohl der Kyniker als auch der Redner anzuecken; denn was mein Verhältnis zu den besten Kynikern angeht – wenn es denn einen solchen jetzt (überhaupt) gibt – und zu den [C] wirklich tüchtigen Rednern, da ist alles in Ordnung.

24. Wenn nun auch von weiteren solchen Ausführungen eine große Menge nachströmt – und da gibt es nichts, was, wieviel auch einer sagen wollte, er nicht aus einem ungemein reichhaltigen Vorratsgefäß nachschöpfen könnte²¹² –, so will ich mich angesichts der vor mir liegenden Aufgabenfülle doch davon zurückhalten. Nur wenig will ich meinem Vortrag noch hinzufügen – nämlich das, was hier gleichsam einer abzutragenden Schuld noch fehlt – und mich dann, sobald ich diesen [D] Text hier irgendwie abgeschlossen habe, einer anderen Sache zuwenden.

Was für eine Scheu gab es bei den Pythagoreern hinsichtlich der Namen der Götter, und was für eine bei Platon? Wie hat sich Aristoteles in diesen Dingen verhalten? Verdient dies nicht, betrachtet zu werden? Oder wird bei dem Mann aus Samos²¹³ niemand widersprechen, dass er von solcher Art war – denn er erlaubte nicht das Tragen von Götternamen auf dem Siegelring und auch nicht das leichtfertige Verwenden der Götternamen bei einem Schwur; und wenn ich jetzt noch sage, dass er auch nach Ägypten [237A] reiste und überall versuchte, alle geheimen Riten der Götter in Augenschein zu nehmen und sich überall in allen möglichen Mysterien einweihen zu lassen, dann werde ich Dinge sagen, die dir vielleicht unbekannt sind, den meisten jedoch bekannt und klar –, was jedoch Platon betrifft, höre ihn selbst:²¹⁴ „Meine Furcht gegenüber den Namen der Götter, Protarchos, bewegt sich nicht in menschlichen Dimensionen, sondern geht über die größte Furcht noch hinaus. Und jetzt wende ich mich an Aphrodite mit der Bezeichnung, die ihr lieb ist; doch weiß ich von der Lust, dass [B] sie etwas Vielgestaltiges ist.“ Dies wird im *Philebos* gesagt und anderes von dieser Art im *Timaios*;²¹⁵ da fordert er nämlich, man solle einfach und ohne Beweise alles glauben, was die Dichter über die Götter sagen.

Dies habe ich hier angeführt, damit dir nie einmal – wie, glaube ich, so manchem von den Platonikern – Sokrates, weil er von seiner Natur her eine ironische Art hat, einen Anlass bietet, die Lehre Platons geringzuschätzen. An der genannten Stelle sagt nämlich nicht Sokrates, sondern [C] Timaios diese Worte, und er hat keineswegs eine ironische Art. Freilich ist das ja auch nicht vernünftig: nicht das, was gesagt wird, zu prüfen, sondern wer spricht und an welche Leute sich die Worte richten. Willst du nun,²¹⁶ dass ich dir hiernach noch die allweise

ὑπαγορεύσω σειρήνα, τὸν τοῦ λογίου τύπον Ἑρμοῦ, <τὸν τῶ> Ἀπόλλωνι καὶ ταῖς Μούσαις φίλον; Ἐκεῖνος ἀξιοῖ τοὺς ἐπερωτῶντας ἢ <ζητεῖν> ὅπως ἐπιχειροῦντας εἰ θεοὶ εἰσιν οὐχ ὡς ἀνθρώπους ἀποκρίσεως τυγχάνειν, ἀλλ' ὡς τὰ θηρία κο- | [D] λάσεως. Εἰ δὲ ἀνεγνώκεις τὸν συστατικὸν αὐτοῦ <νόμον, ὅς> ὥσπερ τῆς Πλάτωνος, οὕτω δὴ καὶ τῆς ἐκείνου διατριβῆς προυγέγραπτο, ἔγνωσ ἂν πρὸ πάντων, ὅτι τὸ πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσεβεῖς εἶναι καὶ μεμνησθαι πάντα τὰ μυστήρια καὶ τετελέσθαι τὰς ἀγιωτάτας τελετὰς καὶ διὰ πάντων τῶν μαθημάτων ἤχθαι τοῖς εἰσω τοῦ περιπάτου* βαδίζουσι προηγορεύετο. |

[25, 238A] Σὺ δὲ ὅπως ἡμῖν μὴ τὸν Διογένη προβαλὼν ὥσπερ τι μορμολύκειον ἐκφοβήσης· οὐ γὰρ ἐμυήθη, φησίν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν <προ>τρεπόμενον ἐκμυηθῆναι „Γελοῖον“ εἶπεν „ὦ νεανίσκε, εἰ τοὺς μὲν τελῶνας οἶει ταύτης ἔνεκα τῆς τελετῆς κοινωνήσῃς τοῖς θεοῖς τῶν ἐν Αἴδου καλῶν, Ἀγησίλαον δὲ καὶ Ἐπαμινώνδαν ἐν τῷ βορβόρῳ κεῖσθαι.“

Τοῦτο, ὦ νεανίσκε, βαθὺ λίαν ἐστὶ καὶ δεόμενον ἐξηγήσεως, ὡς ἑμαυτὸν πείθω, | [B] μείζονος, ὅπως ἡμῖν αὐταὶ δοῖεν αἰ θεαὶ τὴν ἐπίνοιαν· νομίζω δὲ αὐτὴν ἤδη καὶ δεδόσθαι. Φαίνεται γὰρ ὁ Διογένης οὐχ, ὥσπερ ὑμεῖς ἀξιοῦτε, δυσσεβῆς, ἀλλ' ἐκείνοισ, ὧν μικρῶ πρόσθεν ἐπεμνήσθην, προσόμοιος· ἀπιδὼν γὰρ εἰς τὴν περίστασιν τὴν καταλαβοῦσαν αὐτόν, εἶτα εἰς τὰς ἐντολὰς βλέπων τοῦ Πυθίου καὶ συνεῖς ὅτι τὸν μούμενον ἐχρῆν πολιτογραφηθῆναι πρό- | [C] τερον καὶ Ἀθηναῖον, εἰ καὶ μὴ φύσει, τῶ νόμῳ δὲ γενέσθαι, τοῦτο ἔφυγεν, οὐ τὸ μνηθῆναι, νομίζων αὐτόν εἶναι τοῦ κόσμου πολίτην, καὶ ταῖς ὅλαις τῶν θεῶν οὐσίαις, αἰ τὸν ὅλον κοινῇ κόσμον ἐπιτροπεύουσιν, ἀλλ' οὐ ταῖς τὰ μέρη κατανειμαμέναις αὐτοῦ, διὰ μεγαλοφροσύνην ἀξιῶν συμπολιτεύεσθαι· τό τε νόμιμον οὐ παρέβη αἰδοῖ τῶν θεῶν, καίτοι τᾶλλα πατῶν καὶ | [D] παραχαράττων, αὐτόν τε οὐκ ἐπανήγαγεν, ὅθεν ἄσμενος ἠλευθέρωτο. Τί δ' ἦν τοῦτο; Τὸ πόλεως μιᾶς δουλεῦσαι νόμοις ἑαυτόν τε ὑποθεῖναι τούτῳ ὅπερ ἦν ἀνάγκη παθεῖν Ἀθηναίῳ γενομένῳ.

Sirene²¹⁷ anführe, das Abbild des redegewandten Hermes, den Freund Apollons und der Musen? Jener fordert, dass diejenigen, die die Frage stellen oder überhaupt eine Untersuchung darüber in Angriff nehmen, ob es Götter gibt, nicht wie Menschen eine Antwort erhalten, sondern wie die Tiere [D] gezüchtigt werden sollten. Wenn du aber das von ihm propagierte konstitutive Gesetz gelesen hättest, das so wie das Platons²¹⁸ auch über dem Eingang seiner Schule angebracht war, hättest du vor allem erkannt, dass denen, die sich anschickten, den Wandelgang²¹⁹ zu betreten, verkündet wurde, sie sollten gegenüber den Göttern fromm, in allen geheimen Riten eingeweiht, in die heiligsten Mysterien initiiert und in allen Wissensgegenständen versiert sein.

25. [238A] Du aber, halte uns nicht den Diogenes wie einen Buhmann vor und versuch, uns damit Angst zu machen! Der ließ sich ja nicht (in die Mysterien) einweihen, erzählt man, sondern sagte zu dem, der ihn aufforderte, sich einweihen zu lassen, sogar: „Es ist lächerlich, junger Mann, wenn du glaubst, dass die Zollpächter wegen dieser Einweihung zusammen mit den göttlichen Menschen an den guten Dingen im Hades Anteil hätten, dass dagegen ein Agesilaos²²⁰ und ein Epaminondas²²¹ im Schlamm liegen²²² würden.“²²³

Dieser Ausspruch, mein junger Mann,²²⁴ ist ausgesprochen tiefgründig und einer – davon bin ich überzeugt – [B] umfangreicheren Erklärung bedürftig; möchten uns die Göttinnen selber die Einsicht in ihn geben; doch glaube ich, dass diese bereits gegeben ist. Diogenes ist nämlich offenbar nicht, wie ihr behauptet, gottlos, sondern jenen²²⁵ ähnlich, von denen ich kurz zuvor sprach. Da er nämlich die Situation ins Auge fasste, die sein Leben bestimmte, und sodann auf die Anweisungen des pythischen Gottes²²⁶ blickte und begriff, dass der, der sich einweihen lassen wollte, [C] zuvor als Polis-Bürger eingeschrieben und Athener – wenn nicht von Natur, so nach dem Gesetz – werden musste, verweigerte er gerade dies – nicht dagegen die Mysterien-Initiation –, weil er glaubte, dass er ein Weltbürger sei, und es in der Größe seines Denkens für richtig hielt, ein Mitbürger der universalen Wesenheiten der Götter zu sein, die gemeinsam die Sachwalter des gesamten Kosmos sind, nicht aber derjenigen, die sich nur um Teile von ihm kümmern. Und das Gesetz übertrat er nicht, aus Scheu vor den Göttern – dabei pflegte er doch, das Übrige mit Füßen zu treten und [D] „umzuprägen“²²⁷ –, und zugleich begab er sich nicht in die Lage zurück, von der er gerne freigeworden war. Welche war das? Den Gesetzen einer einzigen Stadt zu dienen und sich dem zu unterstellen, womit er hätte leben müssen, wenn er Athener geworden wäre.

Πῶς γὰρ οὐκ ἔμελλεν ὁ τῶν θεῶν εἵνεκεν εἰς Ὀλυμπίαν βαδίζων, ὁ τῷ Πυθίῳ πεισθεὶς καὶ φιλοσοφήσας ὥσπερ Σωκράτης {ὑστερον ὡς Ἀριστοτέλης} – φησὶ γὰρ καὶ αὐτὸς εἶναι Πύθιον οἴκοι παρ’ ἑαυτῷ, ὅθεν αὐτῷ καὶ ἡ ὁρμὴ πρὸς φιλοσοφίαν | [239A] ἐγένετο – {μὴ} παριέναι τῶν ἀνακτόρων εἴσω καὶ μάλα ἀσμένως, εἰ μὴ τοῦτο ἐξέκλινε, τὸ ὑποθεῖναι νόμοις ἑαυτὸν καὶ δοῦλον ἀποφῆναι πολιτείας; Ἀλλὰ διὰ τί μὴ ταύτην αὐτὴν εἶπε τὴν αἰτίαν, ἐκ τῶν ἐναντίων δὲ τὴν παραιουμένην οὐ σμικρὰ τῆς τῶν μυστηρίων σεμνότητος; Ἴσως μὲν ἂν τις τὰ τοιαῦτα καὶ Πυθαγόρα μάλιστα ἐπισκῆψειεν, οὐκ ὀρθῶς λογιζόμενος· οὔτε γὰρ ῥητέον πάντα ἐστίν, αὐτῶν τε οἶμαι τούτων, ὧν θέμις φάναι, ἕνια πρὸς <τούς> πολλοὺς σιωπητέον εἶναί μοι | [B] φαίνεται.

Φανερὰ δὲ ὅμως ἐστὶ καὶ τούτων ἡ αἰτία· κατανοήσας γὰρ ἀμελοῦντα μὲν τῆς περὶ τὸν βίον ὀρθότητος, ἐπὶ δὲ τῷ μεμῆσθαι μεγαλοφρονοῦντα τὸν παραινοῦντα αὐτῷ τοιαῦτα, σωφρονίζων ἅμα καὶ διδάσκων αὐτὸν ὅτι τούτοις μὲν, οἷς ἀξίως τοῦ μνηθῆναι βεβίωται, καὶ μὴ μνηθεῖσιν οἱ θεοὶ τὰς ἀμοιβὰς ἀκεραίους φυλάττουσι, τοῖς δὲ μοχθηροῖς οὐδέν ἐστι πλέον, κἂν εἴσω τῶν ἱερῶν εἰσ- | [C] φρήσωσι περιούλων. Ἡ γὰρ οὐ ταῦτα καὶ ὁ ἱεροφάντης προαγορεύει, „ὅστις χεῖρα μὴ καθαρὸς καὶ ὄντινα μὴ χρή“ τούτοις ἀπαγορεύων μὴ μνεῖσθαι; Τί πέρας ἡμῖν ἔσται τῶν λόγων, εἰ ταῦτα μήπω σε πείθει;

Wieso hätte er nämlich nicht – er, der um der Götter willen zu Fuß nach Olympia ging,²²⁸ der dem pythischen Gott gehorchte und ein Philosoph wurde wie Sokrates; er sagt ja auch seinerseits, es gebe bei ihm zuhause einen pythischen Gott,²²⁹ und aus diesem Umstand [239A] entstand sein Antrieb zur Philosophie – das Allerheiligste von Tempeln betreten wollen, und dies sogar sehr gern, wenn er nicht eben das vermeiden wollte: sich Gesetzen einer Polis zu unterstellen und sich zu ihrem Sklaven zu machen? Aber weshalb nannte er nicht gerade dies als seinen Grund, sondern im Gegenteil den, der der Ehrwürdigkeit der Mysterien nicht wenig Abbruch tat? Vielleicht könnte man solche Vorhaltungen auch und besonders Pythagoras²³⁰ machen, doch würde man damit falsch argumentieren. Denn zum einen darf man nicht alles (offen) sagen, und zum anderen muss man, wie mir [B] scheint, gerade (auch) von den Dingen, die man zu sagen berechtigt ist, manches gegenüber der großen Menge verschweigen.

Gleichwohl liegt auch dafür der Grund offen zutage: Da er²³¹ bemerkte, dass derjenige, der ihm einen solchen Ratschlag gab, sich (selber) zum einen nicht um den richtigen Lebenswandel kümmerte, sich zum anderen aber viel darauf einbildete, in die Mysterien eingeweiht zu sein, wollte²³² er ihm zugleich einen Denkkzettel verpassen und ihm klarmachen, dass denen, die so gelebt haben, dass sie einer Einweihung in die Mysterien würdig wären,²³³ die Götter, auch wenn sie nicht eingeweiht sind, eine Vergeltung in ungeschmälerter Form bewahren, wohingegen die schlechten Menschen keinerlei Vorteil davon haben, selbst wenn sie innerhalb der heiligen Umfassungsmauern [C] eingedrungen sind. Denn verkündet der Hierophant²³⁴ nicht dies: „Jeder, der keine unbefleckten Hände hat, und jeder, der nicht darf ...“, und verbietet diesen, sich einweihen zu lassen? Wann werde ich ein Ende mit meinen Ausführungen finden, wenn dich (auch) das noch nicht überzeugt?

Anmerkungen zur Übersetzung

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

- 1 Der zitierte Vers ist Eupolis, *fr.* 391,1 KASSEL-AUSTIN. Der Geschichtsschreiber Herodot drückt sich einmal ganz ähnlich aus (V 9,3: γένοιτο δ' ἂν πᾶν ἐν τῷ μακρῷ χρόνῳ, „doch mag im Laufe der Zeit ja alles Mögliche passiert sein“).
- 2 Mit „Hund“ ist hier der Adressat dieser Schrift gemeint, der kynische Philosoph Herakleios. Mit „Hund“ wird auch im weiteren Text immer wieder der Kyniker („Hundephilosoph“) bezeichnet.
- 3 Auf häufigen Herakles-Spott in der attischen Komödie weist Aristoph. *Vesp.* 60 hin; Aristophanes selber hat eine solche Szene am Ende der *Vögel*. Dionysos ist Gegenstand des Spotts vor allem in den *Fröschen*.
- 4 Mit diesem Vers (*Od.* XX 18) ermahnt sich der unerkannt in sein Haus zurückgekehrte Odysseus, an sich zu halten und nicht gegen die lachenden Mägde vorzugehen, die sich mit den Freiern seiner Frau eingelassen haben
- 5 Mit dem „eisernen Geschlecht“ spielt Julian auf den Weltaltermythos in Hesiods *Werken und Tagen* (109–201) an; in der dort geschilderten Abfolge von insgesamt fünf „Geschlechtern“ stellt das „eiserne“ (174–201) die letzte moralische Depravationsstufe dar.
- 6 Gemeint ist wohl Helios (so ASMUS 1908, 125 und GUIDO 2000, 111); vgl. 4, 208B.
- 7 Wörtlich: „in Herden“; dies dürfte eine Reminiszenz der „Menschen in Herden“ (ἀγελαίων ἀνθρώπων) sein, von denen in Platons *Politikos* 268a der „fremde“ Gesprächspartner des jungen Sokrates spricht; schon der „Völkerhirt“ Agamemnon in der *Ilias* (z.B. II 85.243 u.a.) setzt eine solche Vorstellung voraus.
- 8 Hinter der hier verwendeten Metaphorik von Fesselung und Trugbildern dürfte das platonische Höhlengleichnis stehen: vgl. Plat. *Rep.* VII 515c. GUIDO 2000, 116 dagegen möchte hier eine Anspielung auf einen initiatorischen Ritus erkennen, „durante il quale un dio benevolo libera dai legami terreni il *mystes*“.
- 9 Der Lapithenkönig Ixion war einer der wenigen Menschen, denen im griechischen Mythos Zugang zum Olymp der Götter gewährt wurde; hier verliebte er sich ausgerechnet in Zeus' Gemahlin Hera, woraufhin Zeus ein Trugbild seiner Gemahlin erschaffen ließ. Aus Ixions Geschlechtsverkehr mit diesem Trugbild gingen die Kentauren hervor; Ixion aber wurde wegen seines frevelhaften sexuellen Begehrens nach seinem Tod damit bestraft, für ewig an ein Feuerrad gebunden zu werden und an diesem entweder am Himmel oder in der Unterwelt herumzuwirbeln. Vgl. Apollod. *Bibl. Epit.* 1,20; Lukian, *Dial. deor.* 9.
- 10 Vgl. zu diesem Bild der Flügel entwickelnden Seele Plat. *Phaedr.* 251c (wo auch der Vergleich mit den zahnenden Kindern bereits steht).
- 11 Auch das Verb ἐποχετεύω findet sich in dem schon erwähnten Zusammenhang in Platons *Phaidros* (251e).
- 12 Bei dem Rhetoriklehrer Aelius Theon ist der αἶνος in Absetzung von μῦθος und λόγος so definiert, „dass er auch eine lehrhafte Ermahnung enthält“ (ὅτι καὶ παραινέσιν τινα περιέχει, *Progymn.* 3, 73,31 SPENGL), was Julian hier nahezu wörtlich wiederholt. Frühe Beispiele für solche Ainoi s. in den nächsten zwei Anmerkungen.
- 13 Hesiod führt in seinen *Werken und Tagen* in V. 202 unter dem Stichwort αἶνος die Fabel vom Habicht ein, der der in seinen Klauen gepackten Nachtigall klarmacht, dass es sinnlos ist, sich gegen einen Stärkeren zur Wehr zu setzen (V. 203–212).

- 14 Archilochos, *fr.* 174 WEST beginnt – wieder unter dem Stichwort αἴνος – die Erzählung der Fabel vom Fuchs und vom Adler, und Archilochos, *fr.* 185 WEST die der Fabel vom Affen und vom Fuchs. GUIDO 2000, 119 weist zu Recht darauf hin, dass Julian an anderer Stelle von der Lektüre des „Spottverseschreibers“ (vgl. 207C, nächste Anm.) Archilochos abrät (in seinen Lektüreempfehlungen an pagane Priester, *Ep.* 89b BIDEZ, 300C).
- 15 „Sillographen“ sind Schreiber von „Silloi“, d.h. Spottgedichten. Ein bekannter Sillograph ist in hellenistischer Zeit Timon von Phleius.
- 16 Julian nennt hier den bedeutendsten griechischen Epiker (Homer), Historiographen (Thukydides) und philosophischen Schriftsteller (Platon) als Vergleichsbeispiele, um damit die zentrale Rolle Äsops als Mythenverfasser zu verdeutlichen.
- 17 Von dem Fabeldichter Äsop ist nicht viel Biographisches bekannt; die früheste erhaltene Erwähnung (bei Herodot II 134,3f.; vgl. auch Aristoph. *Vesp.* 1446–1448) nennt ihn in Zusammenhängen, die ins frühere 6. Jh. v. Chr. weisen. Mit Äsops „Mythen“ sind die von ihm geschaffenen Tierfabeln gemeint.
- 18 Dem Begriff Skiagraphia („Schattenzeichnung“, „Schattenmalerei“) haftet bereits bei Platon etwas Illusionistisch-Trügerisches an (vgl. Plat. *Phaed.* 69b; *Rep.* II 365c; IX 587b; X 602d; dazu H.-G. NESSELRATH, *Platon. Kritias, Übersetzung und Kommentar* [Göttingen 2006] 95), und diesem Sinne scheint auch das hier von Julian verwendete Partizip ἐσκιαγραφημένας nahezukommen.
- 19 Für den echten Kyniker wird wiederholt der Anspruch erhoben, dass er der einzige freie Mensch ist; vgl. Dio, *Or.* 6,34 (Diogenes); Max. Tyr. *Diss.* 32,9d (Diogenes); vgl. auch Luc. *Vit. Auct.* 7. Vgl. auch unten 208D.
- 20 Mit dem „Komödiendichter“ könnte Aristophanes gemeint sein; vgl. Arist. *fr. dub.* 927 KASSEL-AUSTIN und die dort *ad loc.* gegebenen Erläuterungen.
- 21 „Phaethon“ („der Leuchtende“) ist Beiname des Sonnengottes Helios schon bei Homer (*Il.* XI 735; *Od.* V 479; XI 16; XIX 441; XXII 388) und Hesiod (*Theog.* 760). Im späteren Mythos ist Phaethon der Name des (sterblichen) Helios-Sohnes, der sich von seinem Vater erbittet, einmal den Sonnenwagen lenken zu dürfen, und bei dieser Tätigkeit umkommt (vgl. z.B. Plat. *Tim.* 22c).
- 22 Teilzitat von Hom. *Il.* V 442; vgl. auch Hesiod, *Theog.* 272.
- 23 Zu diesem Anspruch der Kyniker vgl. oben Anm. 19.
- 24 Diogenes und Krates sind die beiden Gründerheroen des Kynismus. Zu Diogenes von Sinope (etwa 413–323 v. Chr.) vgl. Diog. Laert. VI 20–80 sowie weitere Zeugnisse bei GIANNANTONI 1990, 227–509; zu Krates vgl. unten Anm. 58.
- 25 Das „Umprägen der Münze“, d.h. das Einführen neuer gesellschaftlicher Regeln, ist eine Leitvorstellung des Kynismus, vgl. Diog. Laert VI 20–21.71 (wo berichtet wird, wie Diogenes mithilfe des Orakelgottes Apollon von einem „realen“ Verständnis dieser Wendung – womit Münzfälschung gemeint war – zu einem metaphorisch-programmatischen gelangte, d.h. zur „Umprägung der Werte und Normen des menschlichen Lebens“). Neben „Münze“ bezeichnet νόμισμα auch die „gängige Gewohnheit“; diese zweite Bedeutung ist bei dem Spruch mitzudenken, wie auch Julians weitere Ausführungen zu ihm in 7, 211B–C zeigen.
- 26 Der Sokrates-Schüler Antisthenes gilt in der Antike als „Proto-Kyniker“ (vgl. Diog. Laert. VI 13.15) und wird z.B. in Lukians *Totengesprächen* mit den kynischen Gründerfiguren Diogenes und Krates eng verbunden (vgl. *Dial. mort.* 22). Wie der Diog. Laert. VI 16–18 erhaltene Schriftenkatalog zeigt, beschäftigte er sich recht häufig mit mythischen Sujets (drei seiner Titel enthalten den Namen „Herakles“), und unter seinem Namen sind zwei Deklamationen erhalten, in denen der große Aias und Odysseus aufgrund ihrer Verdienste Anspruch auf die Waffen des toten Achill erheben.
- 27 Vgl. den bei Xenophon (in *Mem.* II 1,21–34) erzählten Mythos von „Herakles am Scheideweg“.

- 28 Vgl. 10, 215C; 11, 216D–217A.
- 29 Oinomaos war ein literarisch tätiger Kyniker des 2. Jh.s n. Chr., der sich mit beißendem Spott vor allem über den Orakelgott Apollon äußerte; vgl. zu seinem Leben und Werk HAMMERSTAEDT 1990.
- 30 Zu diesem Titel und dem sich dahinter verbergenden Werk, das wahrscheinlich eine Darstellung des Kynismus war, vgl. HAMMERSTAEDT 1988, 42–47.
- 31 D.h. ein so verstandener Kynismus. Die lange Satzperiode (die hier so analog zum griechischen Original wie möglich ins Deutsche zu übertragen versucht wurde) ist durchaus typisch für Julians Stil.
- 32 Der Sturz ins Barathron („Abgrund“) war eine in Athen praktizierte Todesstrafe (ältester Beleg: Herodot VII 133,1); dieser „Abgrund“ befand sich im attischen Demos Keiriadai an der Straße von der Stadt zum Piräus (vgl. P. VANNICELLI, *Erodoto. Le storie, libro VII* [Florenz 2017] 452f.).
- 33 Sündenbockrituale waren in Griechenland (und anderen vormodernen Gesellschaften) weit verbreitet (vgl. den Überblick in J. BREMMER, „Scapegoat Rituals in Ancient Greece“, *Harvard Studies in Classical Philology* 87 [1983] 299–320), wobei oft die Elemente des Prügelns und des Verjagens mithilfe von Steinwürfen vorkommen; Schlagen mit Thyrsosstäben (einem wichtigen Accessoire des Dionysoskults) ist freilich in keinem der von Bremmer besprochenen Beispiele zu finden.
- 34 Ein solches Orakel an Seeräuber über Homer (als Nr. 320 bei H. W. PARKE / D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle II* [Oxford 1956] geführt) scheint nirgends sonst belegt zu sein; Th. WOLBERGS, „Homer und die ‚Seeräuber‘“, *Hermes* 106 (1978) 378–380 vermutet hier einen Flüchtigkeitsfehler Julians.
- 35 Die zitierten Verse sind ursprünglich Hom. *Od.* III 73–74 und IX 254–255.
- 36 Den in geschweifte Klammern eingeschlossenen Satz hat Hertlein zu Recht als nicht von Julian stammenden späteren Kommentar getilgt.
- 37 Der gleiche Zweifel an der Autorschaft dieser Tragödien findet sich Diog. Laert. VI 73 („wenn denn die Tragödien von ihm [= Diogenes] stammen und nicht von jenem Philiskos aus Aigina, einem Schüler, oder von Pasiphon, dem Sohn des Lukianos“, εἰ γ' αὐτοῦ αἱ τραγωδίαὶ καὶ μὴ Φιλίσκου τοῦ Αἰγινήτου ἐκείνου γνωρίμου ἢ Πασιφῶντος τοῦ Λουκιανοῦ); zur Schülerschaft des Philiskos vgl. auch Diog. Laert. VI 75. Demgegenüber erklärte der hellenistische Biograph Satyros von Kallatis dezidiert Philiskos zum Autor dieser Tragödien (Diog. Laert. VI 80 = Satyros F 1 in: S. SCHORN, *Satyros aus Kallatis. Sammlung der Fragmente mit Kommentar* [Basel 2004] 82 und 158–161).
- 38 Zu den Tragödien des Oinomaos vgl. HAMMERSTAEDT 1990, 1852f.
- 39 Gegenüber NESSELRATH 2015 ist die angenommene Lücke etwas anders angesetzt, denn es lässt sich wohl nicht bestimmen, wo die polemische Parenthese über Oinomaos' Tragödien endete.
- 40 Die kleinasiatische Griechenstadt Magnesia am Maiandros wurde im 7. Jh. v. Chr. von den kimmerischen Trerern vollständig zerstört (vgl. Strabon XIV 1,40), und von den „Übeln der Magnesier“ spricht in diesem Zusammenhang bereits (der von Strabon zitierte) Archilochos (*fr.* 20,1 WEST). Dagegen erklären der Paroemiograph Michael Apostolios (*Coll. paroem. cent.* 16,8) und das *Suda*-Lexikon (τ 53: Τὰ Μαγνητῶν κακὰ) die sprichwörtlich gewordenen „Übel der Magnesier“ mit deren gottlosen Taten gegenüber den Göttern.
- 41 Das sprichwörtliche „Übel des Termeros“ erklärt Plutarch in seiner Theseus-Vita (11,2–3): Herakles brachte den Räuber Termeros auf die gleiche Weise zur Strecke, wie dieser seine Opfer ins Jenseits beförderte (indem er ihnen tödliche Stöße mit dem Kopf versetzte), „und nach ihm sei dann eben, sagt man, ‚das Übel des Termeros‘ benannt worden“.
- 42 Bereits Platon hatte in seiner *Politeia* die Dramenarten Tragödie und Komödie für moralisch bedenkliche Dichtungsformen erklärt (vgl. *Rep.* III 394d; 395d–396b). Ju-

- lian selbst hält sich vom Theater weitgehend fern (*Misop.* 4, 339C; 10, 343D) und verbietet seinen Besuch auch den heidnischen Priestern (*Ep.* 89b, 304C). Das Satyrspiel gehört in der Aufführungspraxis des klassischen Athen zur Tragödie (an den Tragödienwettkämpfen der Großen Dionysien wurden jeweils drei Tragödien und ein anschließendes Satyrspiel als Tetralogie aufgeführt), spielt aber in der Theaterpraxis der Zeit Julians keine Rolle mehr; demgegenüber ist der Mimos („Posse“) in dieser Zeit wohl die meistgespielte Dramenform überhaupt.
- 43 Die Wendung γῆν πρὸ γῆς ist zuerst im ps.-aischyleischen *Gefesselten Prometheus* belegt (V. 682), wo Io gegenüber dem Titelhelden beklagt, wie sie „von einem Land ins andere“ getrieben werde.
- 44 Vgl. oben Anm. 25.
- 45 Also gerade für jemand wie Julian.
- 46 Hier und im Folgenden schwingt in νόμισμα wieder die Bedeutung der „gängigen Gewohnheit, Gepflogenheit“ mit.
- 47 Gute platonische Unterscheidung zwischen schlecht begründeten Gewohnheiten und „wahrhaft seienden“ Dingen.
- 48 Der Vergleich mit dem Perserkönig als einem Gipfelpunkt menschlicher Macht und menschlichen Glücks ist schon bei Platon, *Apol.* 40d zu finden.
- 49 Gemeint ist Alexander d. Gr., der das Perserreich eroberte und dessen mythische Vorbilder Herakles und Achill waren.
- 50 Während Julian in Kap. 6, 210A die Frage der Autorschaft der dem Diogenes zugeschriebenen Tragödien noch offenlässt (vgl. oben Anm. 37), betrachtet er sie hier als Produkte des Philiskos, die dieser dem Diogenes zugeschrieben habe.
- 51 Die Isthmischen Spiele (am Isthmos, der Landenge von Korinth) gehören neben den Olympischen, Pythischen und Nemeischen Spielen zu den vier großen panhellenischen Wettkämpfen. Da Diogenes der Überlieferung nach sich vor allem in Korinth aufhielt (vgl. Diog. Laert. VI 74.77.79; vgl. auch unten Kap. 8, 212D), hatte er gerade zu den Isthmischen Spielen einen vergleichsweise kurzen Weg.
- 52 Die Panathenäen sind das größte (ebenfalls mit sportlichen Wettkämpfen verbundene) Stadtfest Athens. Da sich Diogenes auch häufig in Athen aufhielt (vgl. Diog. Laert. VI 21–26.43.57.75) und dort Schüler des Antisthenes gewesen sein soll (Diog. Laert. VI 21), kann man ihn sich auch gut als Besucher der Panathenäen vorstellen.
- 53 Eine Geschichte, in der Diogenes furchtlos auf einen Blitz reagierte, scheint anderswo nicht überliefert zu sein.
- 54 Dion von Prusa erzählt in *Or.* 4,12–139 von einer Begegnung Alexanders mit Diogenes in Korinth, wobei Alexander den Diogenes aufgesucht habe (von einem „Befehl“ des Diogenes an Alexander ist hier freilich nicht die Rede); die Begegnung ist auch Plut. *Vit. Alex.* 14,2–5 erzählt. In Nr. 24 der Diogenes-Briefe (MÜSELER 1994, 26) fordert Diogenes Alexander tatsächlich auf, zu ihm zu kommen.
- 55 Unter den 51 aus der Antike überlieferten und dem Diogenes zugeschriebenen Briefen (vgl. MÜSELER 1994, 2–79) ist keiner an den spartanischen König Archidamos III. (regierte 360 – 338 v. Chr.) erhalten, was jedoch nicht ausschließt, dass es einen solchen einmal gab und Julian ihn kannte.
- 56 Offenbar hat Diogenes eine innere Stimme (Daimonion) wie Sokrates (vgl. Plat. *Apol.* 31d); vgl. auch Kap. 25, 238D–239A, wo Diogenes für sich in Anspruch nimmt, „es gebe bei ihm zuhause einen pythischen Gott“.
- 57 Bereits der kynische Literat Menipp von Gadara (3. Jh. v. Chr.) schrieb eine Satire mit dem Titel *Der Verkauf des Diogenes* (Διογένους Πρᾶσις); wohl von dieser Schrift inspiriert, verfasste Lukian seinen Dialog *Verkauf der Philosophenleben* (Βίων Πρᾶσις), in der eine Szene ebenfalls dem Verkauf des Diogenes gewidmet ist (Kap. 7–11). In Diog. Laert. VI 29–30 könnten noch einige Details des bei Menippos geschilderten Verkaufs des Diogenes bewahrt sein. Eine etwas andere Version der Verkaufsgeschichte bietet Diog. Laert. VI 74: Diogenes sei auf einer Seefahrt nach Aigi-

- na von Piraten gefangen genommen und auf Kreta an einen Korinther namens Xenias verkauft worden, in dessen Haus er sich als so segensreich in seinem Wirken erwies, dass Xenias öffentlich verlauten ließ, ein guter Geist (ἀγαθὸς δαίμων) sei in sein Haus gekommen. Von einer Freilassung, wie sie Julian erwähnt, steht hier freilich nichts. In Diog. Laert. VI 31 findet sich noch die Notiz, Diogenes sei im Haus des Xenias alt geworden und nach seinem Tod von dessen Söhnen bestattet worden.
- 58 Zu Krates von Theben (etwa 365–285 v. Chr.), dem Schüler des Diogenes und zweiten bedeutenden Kyniker, vgl. Diog. Laert. VI 85–93 sowie weitere Zeugnisse bei GIANNANTONI 1990, 523–575.
- 59 Die im Folgenden zitierten Verse (SH Nr. 359) sind eine Parodie auf die berühmte *Musenelegie* des athenischen Staatsmanns (und eines der Sieben Weisen) Solon (fr. 13 WEST); die ersten zwei Verse sind mit denen Solons identisch.
- 60 „Hekatombe“ bedeutet wörtlich „Opfer von hundert Rindern“. In der Praxis konnten solche Opfer auch weniger Tiere umfassen, stellten aber jedenfalls die größte und aufwändigste Spielart von Tieropfern dar.
- 61 Eur. *Bacch.* 370–371.
- 62 Über die „Chiliombe“ („Opfer von tausend Rindern“) ist nichts weiter bekannt. Der Begriff kommt außer an dieser Julian-Stelle nur noch wenige Male bei den christlichen Autoren Gregor von Nyssa und Theodoret sowie bei dem Homer-Kommentator Eustathios vor, ohne dort mit Olympia in Verbindung gebracht zu werden.
- 63 Eur. *Phoen.* 469.
- 64 D.h. der wahre Kyniker (mit impliziter Polemik gegen den falschen Kyniker Herakleios).
- 65 Vgl. oben Kap. 1, 205B.
- 66 Zu dem mythischen Sänger Orpheus als ‚Theologen‘ vgl. Diod. I 23,6; Galen, *De antid.* 14,144,14 KÜHN (Ὀρφεὺς ὁ ἐπικληθεὶς Θεολόγος); Clem. *Strom.* V 24,1 (Ὀρφεὺς ... ὁ θεολόγος). Bereits in Platons Dialog *Protagoras* (316d) wird Orpheus (neben Musaios) als Schöpfer von „rituellen Weihehandlungen und Orakelsprüchen“ (τελετὰς τε καὶ χρησμοδίας) bezeichnet.
- 67 Zur Verwendung von Mythen durch Antisthenes und Xenophon vgl. bereits oben Kap. 4, 209A; Platon als Mythenverwender wird hier zum ersten Mal von Julian erwähnt. Alle drei (und ihr Umgang mit Mythen) werden unten Kap. 11, 216D–217B besprochen.
- 68 Wörtlich: „den, in dem es um die Mathemata geht“; dabei umfassen die „Mathemata“ nicht allein die Mathematik im heutigen Sinn, sondern z.B. auch die Gebiete Astronomie und Astrologie (das Werk *Gegen die Mathematiker* des Sextus Empiricus umfasst die Bücher „Gegen die Grammatiker“, „Gegen die Rhetoriker“, „Gegen die Geometriker“, „Gegen die Arithmetiker“, „Gegen die Astrologen“ und „Gegen die Musiker“).
- 69 Man könnte hier vielleicht auch allgemeiner „Staat“ übersetzen; für den auf die griechische klassische Zeit ausgerichteten Julian ist die Polis („Stadtstaat“) immer noch die Staatsform par excellence.
- 70 Julian kokettiert hier mit der Vorstellung, dass er als „einfacher Militär“ (ἀνήρ στρατιώτης) eigentlich keine tiefeschürfende philosophische Kompetenz haben kann.
- 71 „Wie viele“ bedeutet hier eigentlich „wie wenige“; seit Beginn seiner Alleinherrschaft dürfte Julian noch weniger Gelegenheit zu „intensivem Bücherstudium“ gehabt haben als bereits vorher.
- 72 Die anakoluthische (und gern Parenthesen in Parenthesen verschachtelnde) Schreibweise, die die Übersetzung hier wiederzugeben versucht, ist typisch für Julians (zum Teil recht assoziativen und wenig feilenden) Stil.

- 73 Eine Anspielung auf Plat. *Tim.* 54a4–5 („wenn nun jemand eine schönere Art auszuwählen und anzugeben vermag zur Zusammensetzung dieser Körper, dann trägt jener Mann nicht als Feind, sondern als Freund den Sieg davon“, ἄν οὖν τις ἔχη κάλλιον ἐκλεξάμενος εἰπεῖν εἰς τὴν τούτων σύστασιν, ἐκεῖνος οὐκ ἐχθρὸς ὢν ἀλλὰ φίλος κρατεῖ).
- 74 Ein Spruch des vorsokratischen Philosophen Heraklit (22 B 123 DK).
- 75 Hier deutet Julian die Wirkungen theurgischer Praktiken an; zu Julians Interesse an Theurgie (einer Folge seines Verkehrs mit den Schülern des Neuplatonikers Jamblich, vor allem Maximus von Ephesos), vgl. oben Einführung S. 12 und TANASEANU-DÖBLER 2013, 136–148.
- 76 Hier scheint einiges ausgefallen zu sein, wie schon Reiske im 18. Jh. bemerkte.
- 77 Vgl. die Schlussmythen in Platons Dialogen *Gorgias*, *Phaidon* und *Politeia*.
- 78 Orpheus (als Sohn der Muse Kalliope). Es gibt Erzählungen über die Katabasis des Orpheus, mit der er seine vorzeitig verstorbene Frau wieder aus der Unterwelt herauszuholen versuchte; vielleicht sind hier dichterische Fassungen dieser Katabasis gemeint. Vgl. R. G. EDMONDS III, „When I Walked the Dark Road of Hades‘: Orphic katábasis and the katábasis of Orpheus“, in: P. BONNECHÈRE / G. CURSARU (Hg.), *Katábasis dans la tradition littéraire et religieuse de la Grèce ancienne*, vol. I = *Les Études classiques* 83 (2015), special issue, 261–279.
- 79 Zu Antisthenes vgl. oben Anm. 26.
- 80 Hinweis auf die zuerst von Prodikos dargestellte und von Xenophon in seine *Memorabilien* übernommene Geschichte von „Herakles am Scheidewege“ (vgl. oben Anm. 27).
- 81 Gemeint sind wohl die in 4, 208B genannten Götter Pan und Zeus; ASMUS 1908, 126 dagegen denkt an Herakles und Dionysos, GUIDO 2000, 139 an die bei Prodikos auftretenden allegorischen Göttinnen Arete und Kakia.
- 82 Gemeint ist der Neuplatoniker Jamblich von Chalkis.
- 83 Zitat aus Homer, *Od.* VI 168 (wo Odysseus mit diesen Worten seiner Bewunderung für die phäakische Königstochter Nausikaa Ausdruck verleiht).
- 84 Das „Eine und Gute“ ist das höchste göttliche Prinzip an der Spitze der platonischen Seinshierarchie.
- 85 Mit dem „großen Dionysos“ (zu ihm als „Mitkönig“ des Helios vgl. Julians *Hymnos auf den König Helios* 29, 148D) deutet Julian seine göttliche Inspiration an. In 16, 221D bittet Julian explizit Dionysos um Hilfe zur Erkenntnis der Götter.
- 86 Sprichwörtliche Redensart, die selbstauferlegtes Schweigen bezeichnet; vgl. Zenob. *Vulg.* II 70 (ferner Theogn. 815, Aesch. *Agam.* 36–37).
- 87 Gemeint ist: für den Vortragenden und für die Zuhörenden.
- 88 Das im klassischen Griechisch meist negativ konnotierte πολυπραγμαονεῖν („seine Nase in fremde Angelegenheiten stecken“) kann seit hellenistischer Zeit (Polybios, Plutarch) auch positiver verwendet werden („genau und mit großem Aufwand ausfindig machen“).
- 89 Hier werden also die Taten des Herakles mit „Theurgie und Mysterienwissen“ des Dionysos gleichgesetzt; vielleicht denkt Julian dabei an Wunder, wie sie Dionysos z.B. in den *Bakchen* des Euripides vollbringt (in 9, 213D zitiert Julian aus diesem Stück; vgl. oben Anm. 61).
- 90 Anspielung auf Herakles‘ Unterricht bei Linos, der im Mythos freilich mit dem Tod des Lehrers endete (vgl. Apollod. *Bibl.* II 63 [4,9]).
- 91 Im Alter von acht Monaten musste sich Herakles gegen zwei Schlangen zur Wehr setzen, die ihm die Göttin Hera in die Wiege geschickt hatte, um ihn zu töten (vgl. Apollod. *Bibl.* II 62 [4,8]).
- 92 Es ist nicht völlig klar, was Julian hier meint; vielleicht denkt er an die Schaffung der „Säulen des Herakles“, mit denen Herakles einen Durchbruch zwischen dem Mittelmeer und dem Atlantik schuf (vgl. Sen. *Herc. Fur.* 235–238) oder aber einen sol-

- chen Durchbruch verengte, um große Meeresungeheuer aus dem „Äußeren Meer“ nicht ins Mittelmeer kommen zu lassen (Diod. IV 18,4–5 erwähnt beide Varianten).
- 93 Dass hier etwas ausgefallen ist, vermutete bereits Reiske.
- 94 Auf der „goldenen Schale“ des Sonnengottes Helios fuhr Herakles durch das westliche äußere Meer zur Insel Erytheia, um dort – dies war die zehnte seiner zwölf berühmten „Arbeiten“ – dem dreileibigen Riesen Geryon seine Rinderherde abzunehmen (vgl. Apollodor, *Bibl.* II 107 [5,10]).
- 95 Julian projiziert hier auf Herakles, was in den Evangelien über den auf dem Wasser wandernden Christus erzählt wird; vgl. GUIDO 2000, 142f. *ad loc.*
- 96 Zu Athena Pronoia vgl. Julians *Hymnos auf König Helios* 31, 149B–C. Die hier skizzierte Trias Zeus – Athena – Herakles erinnert wohl nicht von ungefähr an die christliche Trias Gott Vater – Gott Heiliger Geist – Gott Sohn (vgl. NESSELRATH 2008, 213).
- 97 Vgl. die Version der Geburtsgeschichte des Dionysos in Apollod. *Bibl.* III 26–28 [4,3f.].
- 98 „Dithyrambos“, etymologisch von den beschwörenden Worten „Löse dich, Naht“ (Λῦθι ῥάμμα) der Nymphen abgeleitet, ist ein Beiname des Dionysos; er wird auch als Bezeichnung einer dem Dionysos gewidmeten Chorliedform verwendet, so wie „Paian“ ein Beiname des Gottes Apollon und zugleich Bezeichnung einer dem Apollon gewidmeten Chorliedform ist.
- 99 Zu Dionysos’ durch Hera induzierten Wahn und seiner Heilung durch die Göttermutter Rhea vgl. Apollod. *Bibl.* III 33 [5,1]. Zur Verbindung der Göttermutter mit Dionysos vgl. Julians *Hymnos auf die Göttermutter* 19, 179A–B.
- 100 Lichas war ein Diener des Herakles, der – ohne dies zu wollen – das Ende von Herakles’ irdischer Existenz herbeiführte: Er brachte Herakles von seiner Frau Deianira das mit dem Kentaurenblut des Nessos vergiftete Gewand, das Herakles, als er es anlegte, die Haut zu verbrennen begann. In rasendem Schmerz packte Herakles Lichas und schleuderte ihn ins Meer (vgl. Soph. *Trach.* 756–758; 772–782; Ov. *Met.* IX 155–158; 211–218).
- 101 Iolaos war Herakles’ Halbbruder oder Neffe und Helfer bei seinem Kampf gegen die Hydra (vgl. Apollod. *Bibl.* II 79 [5,2]).
- 102 Telamon, Bruder des Peleus und Vater des großen Aias, nahm an Herakles’ Eroberung von Troia teil (Pind. *Isthm.* 6,27–31; Apollod. *Bibl.* II 135 [6,4]).
- 103 Hylas war ein junger Geliebter des Herakles und sein Begleiter auf der Argonautenfahrt; Hylas’ unerwartetes Verschwinden (er wurde bei einer Landung der Argo in Mysien durch Quellnymphen in ihr Gewässer gezogen) war dafür verantwortlich, dass Herakles die Argonauten verließ (vgl. Apoll. Rhod. *Arg.* I 1207–1239).
- 104 Abderos war ebenfalls ein Geliebter des Herakles; er kam um, als er die wilden Rosse des Diomedes für Herakles bewachen sollte, und Herakles gründete zu seinem Andenken die nordgriechische Stadt Abdera (Apollod. *Bibl.* II 97 [5,8]).
- 105 Vgl. die sehr farbige Beschreibung dieses bunten Heerzugs in Lukians Prolalia (Einführungsvortrag) *Bacchus* 1–2.
- 106 „Menschlich“ ist hier offensichtlich ironisch gemeint (so schon ASMUS 1908, 126).
- 107 Kadmos, der Begründer des böotischen Theben, stammte aus Phönizien (als Herkunftsort wird zum Teil Tyros, zum Teil Sidon angegeben). Mit seiner Frau Harmonia hatte er vier Töchter, darunter Semele (die künftige Mutter des Dionysos), und einen Sohn (vgl. Apollod. *Bibl.* III 26 [4,2]).
- 108 Der Vers stammt aus Porphyrios’ *De philosophia ex oraculis haurienda* (140,6 WOLFF) und ist bei Eusebios, *Praep. ev.* IX 10,2 zitiert. Mit dem „Gott“, dessen Vers hier zitiert wird, ist wahrscheinlich der delphische Apollon gemeint.
- 109 Dionysos, zu dessen Mutter der griechische Mythos Semele macht.
- 110 Im Hintergrund der hier skizzierten Menschheitsentwicklung vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit, die durch Zeus herbeigeführt worden sein soll, dürfte die Vorstellung von der Ablösung eines „Zeitalters des Kronos“ (vgl. Plat. *Polit.* 269a; 271c–

- 272b, *Leg.* IV, 713b–d; dazu K. SCHÖPSDAU, *Platon. Nomoi Buch IV–VII* [Göttingen 2003] 182–185) durch eines des Zeus (vgl. *Plat. Polit.* 272b) stehen. In Porphyrios, *De abstinentia* IV 2 ist als Referat aus dem Peripatetiker Dikaiarchos (*fr.* 49 WEHRLI) eine Menschheitsentwicklung in drei Stufen – aus der Bedürfnislosigkeit des „Goldenen Zeitalters“ über ein Stadium nomadischen Lebens hin zum sesshaften Leben mit Ackerbau skizziert, wobei hier das erste Stadium von Dikaiarch explizit mit dem Namen des Kronos verbunden wird und somit Stadium 2 und 3 mit Zeus assoziiert werden müssten.
- 111 Dass Dionysos von Indien her nach Griechenland (und nicht zuletzt nach Theben) zurückgekehrt sei, sagt auch Diodor (III 65,7) und beruft sich dafür auf Dichter, darunter Antimachos (*fr.* 127 WYSS); dagegen wird Indien als Station von Dionysos' weltumspannendem Zug in Eur. *Bacch.* 13–17 nicht erwähnt. Im letzten großen griechischen Epos der Spätantike, den *Dionysiaka* des Nonnos (wahrscheinlich 5. Jh.), kehrt Dionysos ebenfalls in Buch 43 nach Griechenland (und Theben) zurück, nachdem in den Büchern 21–40 (mit Vorspiel in Buch 13f.) sein Indienfeldzug geschildert war.
- 112 An dieser Stelle sind in der einzig maßgeblichen Handschrift V nur wenige nicht deutbare Wortfetzen zu erkennen.
- 113 Der Text ist hier äußerst unsicher: in V² lässt sich nur αξ... φράζειν ...ε γρά... ῥάδιον lesen, was hier versuchsweise zu ἄξ<ια, οὔτε> φράζειν <οὔτ>ε γρά<φειν> ῥάδιον ergänzt wurde. Ältere Ergänzungsvorschläge sind in der neuen Teubneriana im Apparat zu S. 35,25–36,1 notiert. Im dortigen Text wurde der Ergänzungsvorschlag von GUIDO 2000 übernommen (φράζειν <ἦτ>ε γρά<φειν οὐ> ῥάδιον), aber inzwischen sind mir Zweifel gekommen, ob Julian in seiner Prosa das von Guido ergänzte (und vor allem dichterische) ἦτε überhaupt verwendet hätte.
- 114 König Pentheus von Theben verweigerte sich dem Dienst an Dionysos; der schlug ihn mit Wahnsinn und ließ ihn schließlich von seiner eigenen Mutter Agaue zerreißen (vgl. Euripides' *Bakchen*; Apollod. *Bibl.* III 36 [5,2]).
- 115 Julian nennt die für ihn kanonische Sukzessionsreihe der maßgeblichen Platoniker und hebt als für ihn wichtigste Station Jamblich von Chalkis hervor.
- 116 Das sprichwörtliche „sardonische Lachen“ (Σαρδόνιος/Σαρδώνιος/Σαρδάνιος γέλως) ist zuerst als „sardanisches Lächeln“ in der *Odyssee* bezeugt (XX 301–302); dann gibt es Belege bei den attischen Tragikern (Aesch. *fr. dub.* 455 RADT; Soph. *fr.* 160 RADT) und bei Platon (*Rep.* I 337a3: „er lachte sehr sardanisch auf“, ἀνεκάγχασέ [...] μάλα σαρδάνιον, nämlich Sokrates' Widersacher Thrasymachos). Für das Sprichwort werden von dem Paroemiographen Zenobios (*Cent.* 5,85) mit Verweis auf einen Αἰσχύλος ἐν τοῖς Περὶ παροιμιῶν („Aischylos in seinem Werk „Über Sprichwörter“) mehrere Erklärungen gegeben: Einer zufolge pflügten die Bewohner von Sardinien (griechisch „Sardo“), Kolonisten der Karthager, die über Siebzigjährigen dem Kronos zu opfern und dabei zu lachen (dies wurde von dem griechischen Geschichtsschreiber von Tauromenion noch weiter ausgemalt: *FGrHist* 566 F 64; vgl. auch mit einer etwas anderen Variante den Alexanderhistoriker Kleitarch *FGrHist* 137 F 9); in einer anderen wurde der Ausdruck auf ein in Sardinien wachsendes Kraut zurückgeführt, dessen Verzehr unter Krämpfen und Lachen zum Tode führte. In einer dritten auf den Dichter Simonides (*PMG* 568 PAGE) zurückgeführten Erklärung wurde das sardonische Lachen mit dem Riesen Talos in Verbindung gebracht, der für König Minos die Insel Kreta bewachte und zuvor von Sardinien gekommen war, wo er viele Leute umgebracht hatte, die bei ihrem Tod ein grinsendes Lachen zeigten. Vgl auch R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche* (Mailand ²2017) Nr. 839.
- 117 Auf ähnliche Weise wie in Kap. 12, 217D–218A ruft sich Julian auch hier von einer Digression zurück.

- 118 Anatolios war Julians Magister officiorum von 360 bis 363 („Anatolios Nr. 5“, *PLRE* I 61) und kam im gleichen Gefecht am Euphrat um wie Julian (Amm. XXV 3,14). Memmorios war 363 Statthalter von Kilikien („Memorius Nr. 1“, *PLRE* I 595). Mit „Salustios“ ist Saturninius Secundus Salutius gemeint, Julians Praefectus Praetorio Orientis von 361 bis 365 („Secundus Nr. 2“, *PLRE* I 814–816), der vielleicht auch der Autor der Schrift *Über Götter und Welt* (Περί θεῶν καὶ κόσμου) war. Alle drei sind Mitglieder von Julians Entourage während der ersten Monate seiner Alleinherrschaft in Konstantinopel.
- 119 Antikyra ist eine Hafenstadt an der Nordküste des Golfs von Korinth, die berühmt war für den in ihrer Gegend wachsenden Nießwurz, der in der Antike als Mittel gegen Wahnsinn galt; vgl. Pausanias, X 36,5–7; Aëtios, *Iatricorum liber* III 113.
- 120 Der Stock (βακτηρία) ist eines der typischen Accessoires eines Kynikers.
- 121 Langes Haupt- und Barthaar sind ein weiteres typisches Kyniker-Accessoire (vgl. die Beschreibung des Peregrinos, nachdem er zum Kyniker geworden ist, in Luc. *Peregr.* 15: „Schon trug er lange Haare ... und der Holzstock war in seiner Hand“, ἐκόμα δὲ ἤδη ... καὶ τὸ ξύλον ἐν τῇ χειρὶ ἦν). Weitere „notwendige“ Eigenschaften des Kynikers (jedenfalls eines Kynikers vom Schlage des Herakleios) werden unten in 19, 225B genannt (vgl. Anm. 133).
- 122 Für στρατόπεδον, „(kaiserlicher) Hof“, vgl. Jul. *Ep.* 46 BIDEZ.
- 123 Die Bemerkung zeigt, dass Herakleios' Auftritt vor Julian nicht sein erster Versuch war, Aufmerksamkeit an einem kaiserlichen Hof zu finden, sondern er es einige Jahre früher auch schon bei Julians damaligem Oberkaiser Constantius II. während eines Italienaufenthalts (vielleicht zur Zeit von Constantius' Rombesuch 357, als Julian Caesar in Gallien war) versuchte.
- 124 Ein Hinweis, dass Constantius' Griechisch offenbar nicht so gut war wie das Julians.
- 125 Dies ist wohl ein Hinweis darauf, dass es Herakleios (und, wie der nächste Satz zeigt, auch anderen Kynikern/Philosophen) möglich war, den römischen *cursus publicus* zu benutzen.
- 126 „Apotaktiten“ („Entsager“, „Verzichter“, „Sich-Absonderer“, abgeleitet von ἀποτάττεισθαι, was im NT „sich trennen / verabschieden von“ bedeutet: Mk 6,46; Lk 9,61; 14,33; Apg 18,18.21; 2 Kor 2,13) sind Menschen, die einer ‚weltlichen‘ Lebensweise entsagen und stattdessen eine asketische annehmen. Der christliche Begriff ist an dieser Julian-Stelle zum ersten Mal belegt und kommt sonst nur noch in christlichen Autoren vor (angefangen mit Basil. *Ep.* 199,47 COURTONNE, wo Ἀποτακτῖται eine häretische Gruppe bezeichnet).
- 127 „Galiläer“ nennt Julian hier wie auch sonst die Christen; der älteste Beleg ist wahrscheinlich *Ep.* 46 BIDEZ vom Anfang des Jahres 362 (vgl. NESSELRATH 2020, 3).
- 128 Aus diesem Wort für „Mitleidsgabe“ (ἐλεημοσύνη, in dieser Bedeutung erstmals belegt in Mt 6,2–3 und anderen NT-Texten) ist im Deutschen „Almosen“ geworden.
- 129 Zu Asklepiades vgl. *PLRE* I 114 (Nr. 4); er soll einige Monate später derjenige gewesen sein, der den Brand des Apollon-Tempels in Daphne bei Antiochia auslöste (Amm. XXII 13,3), für den Julian die Christen verantwortlich machte. Zu Serenianos vgl. *PLRE* I 825 (Nr. 1); zu Chytron *PLRE* I 205. Vgl. zu den dreien auch GOULET-CAZÉ 1990, 2734, 2737, 2758 (wo noch Vermutungen über weitere Angehörige dieser Gruppe angestellt werden). 2786. 2813.
- 130 Akademie, Lykeion und Stoa Poikile sind die Lokalitäten der drei wichtigsten im klassischen und frühhellenistischen Athen entstandenen Philosophenschulen: der Platons, der des Aristoteles und der Stoa.
- 131 Vgl. zu diesen äußeren Zeichen der Kyniker oben Anm. 120 und 121.
- 132 Das Sprichwort „Traube reift (nur) in Hinsicht auf / an Traube“ ist sonst nur noch in späten Sprichwörtersammlungen (*App. prov.* 1,60; Michael Apost. 5,5) und im *Suda*-Lexikon (β 410) zu finden, stets mit dem erklärenden Zusatz „über die, die darum wetteifern, es einander gleichzutun“ (ἐπὶ τῶν ἐξισοῦσθαι φιλονεικούντων).

- 133 Die Aufzählung dieser zweifelhaften Charaktereigenschaften erinnert sehr an das, was auch der Vertreter der kynischen Lebensform in Lukians *Vitarum Auctio* (10,2) als „Berufsprofil“ fordert: „frech muss man sein und verwegen und alle beschimpfen“ (ἰταμόν χοῆ εἶναι καὶ θρασύν καὶ λοιδορεῖσθαι πᾶσιν).
- 134 Im Vergleich zu anderen philosophischen Richtungen wird der Kynismus gern als „abgekürzter Weg zur Tugend“ verstanden (Diog. Laert. VI 104, VII 121) und versteht sich auch selber so (Plut. *Amat.* 16, 759D).
- 135 Zur Maxime der nötigen Selbsterkenntnis vgl. bereits oben 7, 211B–C; das Ziel, den Göttern ähnlich zu werden, wird bereits von Platon anvisiert (vgl. *Theaet.* 176b; *Rep.* X 613a–b).
- 136 Phryne und Lais sind die Namen berühmter Hetären („femmes fatales“) des 4. Jh.s v. Chr.
- 137 Ein Empedokles-Vers (31 B 121,4 DK), der von verschiedenen Autoren in leicht abgewandelter Form zitiert wird (vgl. Hierocl. *In carm. aur.* 24,3, 98,16 KOEHLER: Ἄτης ἂν λειμῶνα κατὰ σκοτός ἠλάσκουσιν). In genau der gleichen Form wie hier findet sich der Vers bei Synesios, *Ep.* 147 (Anfang) und auch wie hier auf die Menschen bezogen (während im originalen Kontext bei Empedokles das Subjekt zu ἠλάσκουσιν diverse negative Unterweltmächte sind); so kann man vielleicht annehmen, dass Synesios sich direkt an der vorliegenden Julian-Stelle inspiriert hat.
- 138 Die Unterweltsflüsse Kokyto und Acheron stehen hier für die Straforte im Jenseits, an denen menschliche Übeltäter gequält werden.
- 139 Eine adaptierte Form des zuerst bei Plutarch (*Quaest. conv.* IV 4,3, 669A), aber auch bei anderen (z.B. Kelsos bei Orig. *CCels.* V 14) überlieferten Heraklitzitats (22 B 96 DK) νέκυες κοπρίων ἐκβλητότεροι („Leichname sind wegwerfenswerter als Unrat“).
- 140 Die hier *exempli gratia* vorgenommene Ergänzung (in V findet sich hier ein etwa 15 Buchstaben überdeckender Fleck und in U eine Lücke) orientiert sich an der bei Platon (*Leg.* III, 676a) zu findenden Floskel Ταῦτα μὲν οὖν δὴ ταύτη, die auch von späteren Autoren zitiert wird (vgl. Plut. *Dem.* 4,8; *De sera* 552D; Plot. *Enn.* IV 3,7 u.a.).
- 141 Nach dieser neuerlichen Digression – über den wahren Kyniker in Julians Perspektive – kehrt Julian zum Thema der Mythenbehandlung zurück.
- 142 Gemeint ist der Vortrag des Herakleios.
- 143 Gemeint ist der von der Insel Paros stammende Archilochos (etwa 680–645 v. Chr.); vgl. oben Anm. 14 zur Verwendung von (schon bekannten) Geschichten bzw. Fabeln in seinen Gedichten.
- 144 Ammen sind schon bei Platon (*Rep.* I 350e; *Leg.* X 887d) Erzählerinnen von Mythen für Kinder.
- 145 Mit Plutarchs „mythischen Erzählungen“ sind wahrscheinlich seine (von Platon inspirierten) eschatologischen Mythen in Schriften wie *De genio Socratis*, *De sera numinis vindicta* und *De facie in orbe lunae* gemeint. Zu ihnen vgl. W. DEUSE, „Plutarch’s eschatological myths“, in: H.-G. NESSELRATH (Hg.), *Plutarch. On the daimonion of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy.* SAPERE 16 (Tübingen 2010) 169–197.
- 146 Die Worte μικρὰ καὶ πεδήσω sind mir nur schwer verständlich. Sie sind hier ungefähr so wiedergegeben, wie auch ASMUS 1908 und WRIGHT 1913 sie verstehen. Der Versuch von GUIDO 2000, sie als Hauptsatz aufzufassen („ti tratterrò solo per poco“), scheint mir nicht überzeugend.
- 147 Diese Geschichte hat Julian wahrscheinlich aus Plutarchs Demosthenes-Vita (23,4–5): Als der junge Makedonenkönig Alexander nach der Niederschlagung des griechischen Widerstands, der sich nach seiner Thronbesteigung geregt hatte, von den Athenern die Auslieferung von acht oder zehn führenden Politikern (darunter Demosthenes) forderte, erzählte der aus Paiania stammende Demosthenes seinen

- Landsleuten die Fabel (gr. „mythos“) von den dummen Schafen, die den Wölfen ihre Hütehunde auslieferten.
- 148 Damit ist Kaiser Konstantin gemeint.
- 149 Versstücke aus Hom. *Il.* XI 678–679 (αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν findet sich auch Hes. *Theog.* 445).
- 150 Zitat der zweiten Hälfte des Verses Hom. *Il.* XX 221 (wo der unermessliche Reichtum des trojanischen Königs Erichthonios beschrieben wird).
- 151 Konstantins Vater Constantius Chlorus, der in der von Diokletian gegründeten Tetrarchie der Diokletians Kollegen Maximian zugeordnete Juniorkaiser (Caesar) war.
- 152 „Viele“ scheint übertrieben: Konstantins erste Frau – ob Konkubine oder legitime Ehefrau, ist umstritten – war Minervina, die Mutter seines ältesten Sohnes Crispus; im Jahr 307 trennte sich Konstantin von ihr und heiratete aus machtpolitischen Gründen Fausta, die Tochter Maximians, mit der er drei Söhne (die späteren Kaiser Constantinus II., Constantius II. und Constans) und zwei Töchter (Constantina und Helena) hatte.
- 153 Die Charakterisierung von Konstantins nicht auf rationalen Prinzipien beruhender Verwaltungskunst erinnert an die negative Kennzeichnung der Rhetorik in Platons *Gorgias*, die Sokrates zufolge ebenfalls nur auf „Erfahrung und Praxis“ (ἐμπειρία καὶ τριβή, 463b4) beruhe.
- 154 Bereits 340, drei Jahre nach Konstantins Tod, starb sein Sohn Constantinus II. (316–340) im Kampf gegen seinen Bruder Constans (320/323–350); bald danach kam es auch zu Spannungen zwischen diesem und seinem Bruder Constantius II. (317–361), die jedoch 346 vorübergehend beigelegt werden konnten. Vier Jahre später kam Constans bei der Usurpation des Magnentius ums Leben. – Vielleicht ist hier mit ἐπὶ τὸν πέλας ἐτράπετο christliche Ethik sarkastisch pervertiert: Statt Nächstenliebe praktizieren die Konstantins-Söhne Nächstenhass.
- 155 Das Zitat ist eine Adaption des Verses 68 der *Phoinissen* des Euripides. Julian könnte zur Verwendung des Zitats aus seiner Plutarch-Lektüre angeregt worden sein, denn Plutarch führt das gleiche Versstück wie Julian mit der Kennzeichnung „Tragödien-Verfluchung“ (τραγικὴ κατάρα, *De fraterno amore* 11, 483) ein (ein weiteres Mal in *Vit. Pyrrh.* 9,6: dort mit der Bezeichnung „Tragödien-Fluch“, τραγικὴ ἀρά). In der Tat ist an der betreffenden *Phoinissen*-Stelle von einem Fluch die Rede, nämlich dem Fluch des Oidipus, der seine Söhne dazu verflucht habe, „sich dieses Haus [= die Königsherrschaft in Theben] mit scharfem Schwert zu teilen“ (θηκτῶ σιδήρῳ δῶμα διαλαχεῖν τὸδε). Damit wären hier die Konstantins-Söhne mit den Brudermördern Eteokles und Polyneikes gleichgesetzt und Konstantin selbst mit dem inzestuösen Vatermörder Oidipus.
- 156 Gemeint sind die Heiligtümer der alten griechisch-römischen Religion.
- 157 Zu der konstruierten genealogischen Verbindung Konstantins mit dem angesehenen (wenn auch nur kurz regierenden) Kaiser Claudius Gothicus vgl. oben Einführung S. 4 mit Anm. 3. Claudius Gothicus respektierte die paganen Traditionen; laut *Aur. Vict. Lib. de Caes.* 34,3 konsultierte er die Sibyllinischen Bücher.
- 158 Der Gegensatz Heiligtümer – Grabmäler spiegelt den Gegensatz zwischen paganen und christlichen religiösen Bauten in Julians Augen wider: „Heilig(tümer)“ sind nur die Tempel der alten Götter, während die christlichen Kirchen nichts anderes als „Grabmäler“ sind, weil sie oft an bzw. über Märtyrergräbern erbaut wurden. Im Fortgang des Satzes sind die demnächst zu erwartenden zahlreichen Grabmäler dann das Resultat des Mordens, das sich für Julian aus der Gott- (bzw. Götter-)losigkeit der nun dominanten Christen ergibt.
- 159 Da die Christen die alten Götter vertrieben haben, bleiben ihnen – in der Sicht Julians – als schicksalsbestimmende Mächte nur „das, was von selbst geschieht“ (τὸ αὐτόματον) und der Zufall (ἡ τύχη) als Orientierungshilfen für die Zukunft übrig.

- 160 Weil den Christen an den alten Göttern wenig bzw. nichts liegt, werden sie von Julian (wie auch von Libanios) auch gern als „götterlos“ (ἄθεοι) bezeichnet; vgl. NESSELRATH 2020, 5f.
- 161 GUIDO 2000, 155 weist darauf hin, dass die Wendung γάμων οὐ γάμων an Stilfiguren bei Euripides erinnert (z.B. *Hec.* 948: γάμος οὐ γάμος).
- 162 Frühere Übersetzungen (ASMUS 1908, WRIGHT 1913, ROCHEFORT 1963, GUIDO 2000) geben Ω παῖ mit „(mein) Sohn“ wieder – aber Zeus ist in der griechischen Mythologie (die Julian gut bekannt war!) nicht der Vater des Helios, sondern sein Vetter (da Zeus' Vater Kronos und Helios' Vater Hyperion als Söhne von Uranos und Gaia Brüder waren). Deshalb wurde in der obigen Übersetzung eine andere Zuordnung der Wörter versucht, die diesem „mythischen Faktum“ Rechnung tragen soll. – Als „älterer Spross unter den Göttern“ wird Helios wohl deshalb bezeichnet, weil seine Abstammung auf das von Uranos abstammende Geschlecht der Titanen zurückgeht; GUIDO 2000, 155 verweist auf *Ep.* 136b (199,3 BIDEZ), wo Julian Helios den „ältesten der Götter“ nennt.
- 163 Konstantin hatte die Verehrung des Sonnengottes zugunsten des christlichen Gottes aufgegeben.
- 164 Die „Pfeile schärfen“ kann Helios, weil er mit Apollon (einem göttlichen Bogenschützen par excellence, vgl. bereits den Anfang des ersten Buchs der *Ilias*, 43–53) identisch ist.
- 165 Die Moiren sind die drei traditionellen Schicksalsgöttinnen, die Zeus hier befragen möchte, um festzustellen, ob eine göttliche Intervention stattfinden darf, um der degenerierten Familie Konstantins eine bessere Zukunft zu ermöglichen.
- 166 Wer hier mit „dem Mann“ gemeint ist, ist nicht ganz klar: Konstantin (aber den haben ja zu diesem Zeitpunkt schon seine Söhne beerbt)? Oder bereits (vorwegnehmend) Julian? Die Unklarheit dürfte auf Julians (zu) schnelle Abfassung der Schrift zurückgehen.
- 167 Eine bemerkenswerte Konstellation: Zeus ist hier nicht – wie in der traditionellen griechischen Mythologie (die etwa von Lukian in der *Widerlegung des Zeus* erbarungslos ausgespielt wird) – auch selbst den Moiren unterworfen, sondern kann ihnen Anweisung geben, sich anderen Göttinnen (in diesem Fall der personifizierten Frömmigkeit und Gerechtigkeit) zu fügen!
- 168 Der Satz erinnert an das homerische Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή (*Il.* I 5: „und Zeus' Wille erfüllte sich“).
- 169 Etwas abrupt wird nun Julian in den Mythos eingeführt.
- 170 Die „Krankheit“ der Konstantinsfamilie ist in Julians Augen die Hinwendung zum Christentum; von dieser „Krankheit“ war auch Julian selbst in seiner Jugend befallen.
- 171 Im neunten Buch der *Ilias* (231) weist Odysseus mit dieser Formel Achill darauf hin, dass es an ihm liegt, ob das griechische Heer vor Troia untergeht oder gerettet wird. In der gleichen Form (nämlich mit einleitendem ἦν statt dem originalen homerischen εἰ) zitiert auch Synesios (*De regno* 15, 34,16 TERZAGHI) dieses Versstück, hat es also vielleicht aus Julian übernommen.
- 172 Das Zitat stammt (mit veränderter Reihenfolge der Wörter) aus dem elften Buch der *Ilias* (164: ἔκ τ' ἀνδροκτασίης ἔκ θ' αἵματος ἔκ τε κυδοιμοῦ). Warum Julian die Reihenfolge der Wörter verändert hat, ist nicht klar (ungenauere Erinnerung?).
- 173 „Mutterlos“ ist Athena, weil sie direkt dem Kopf des Zeus entsprungen ist, und ihre Jungfräulichkeit hat sie stets (z.B. gegenüber dem sie begehrenden Hephaistos) verteidigt. Die Kombination beider Attribute mit Bezug auf Athena (zum ersten Mal belegt im Kommentar des Alexander von Aphrodisias auf Aristoteles' *Metaphysik*, 39,8 HAYDUCK) findet sich bei Julian noch mehrfach (*In Matr.* 6, 166B; *Misop.* 22, 352B). Die hier beschriebene gemeinsame Fürsorge von Helios und Athena für den

- kleinen Julian erinnert an die in Kap. 14, 220A skizzierte Fürsorge von Zeus und Athena für Herakles.
- 174 Zweimal wird bei Homer (*Il.* XXIV 348; *Od.* X 279) mit diesen Worten die jugendliche Erscheinung des Gottes Hermes beschrieben.
- 175 Mit den Vettern sind vor allem die regierenden Kaiser Constantinus II., Constans und Constantius II. gemeint (vgl. oben Anm. 152 und 154).
- 176 Hier könnte die Geschichte vom Propheten Elias aus dem AT Pate gestanden haben, „der vor feindlichen Weltmächten ebenfalls in die Wüste flieht und sich dort den Tod wünscht, dann einschläft, bis ihn der Engel des Herrn weckt, ihm Nahrungsmittel zur Stärkung zeigt und ihn dann nach wiederholter Stärkung erneut auf die Reise schickt, bis er zum Gottesberg Horeb gelangt, wo sich Gott ihm offenbart und ihn von dort ebenfalls wieder zurück zu neuen Aufgaben unter die Menschen sendet (3 Könige 19,4–15)“ (NESSELRATH 2008, 218). Vielleicht darf man aber auch an den läuternden Wüstenaufenthalt Jesu im NT denken (Mk 1,12f.; Mt 4,1f.; Lk 4,1f.).
- 177 In ähnlicher Weise zeigt sich Hermes bei Homer zweimal Menschen, die in ziemlicher Not bzw. Ratlosigkeit sind: im 24. Buch der *Ilias* (331–370) König Priamos auf seinem gefährlichen Weg ins Griechenlager, um die Leiche seines Sohnes Hektor auszulösen, und im 10. Buch der *Odyssee* (270–308) dem beunruhigten Odysseus, der sich allein auf die Suche nach seinen bei Kirke verschwundenen Gefährten gemacht hat. Den in beiden Episoden zur Beschreibung des jugendlichen Hermes verwendeten Vers hat Julian kurz vorher auf sich selbst bezogen (vgl. oben Anm. 174).
- 178 Etwas weiter unten, in 231C, wird die Ausrüstung des jungen Mannes als „Schild und Schwert zusammen mit einer Lanze“ beschrieben, und deshalb wurde an der vorliegenden Stelle von Hertlein vorgeschlagen, den Dolch (μάχαιρα) durch die in 231C genannte Lanze (δόρυ) zu ersetzen; es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass Julian selbst bei der schnellen Niederschrift dieses Textes die Inkonzinnität verursacht hat. Für eine elaboriertere Erklärung der hier stehenden μάχαιρα vgl. GUIDO 2000, 157, die aufgrund einer Stelle bei Klemens von Alexandria (*Strom.* I 75,5) die μάχαιρα mit der ἄρπη („Sichel“) identifizieren möchte, die der mythische Held Perseus als Waffe gegen die Gorgone mit sich führte (vgl. Apollod. *Bibl.* II 39 [4,2]) und die in den Mithrasmysterien ein Attribut des fünften Initiationsgrades war; man fragt sich dann allerdings, weshalb Julian statt einer μάχαιρα nicht gleich von einer ἄρπη gesprochen hat.
- 179 Auf Hermes, der sich gerade zu ihm gesellt hat (das so zu deutende, für sich aber unspezifische αὐτῷ ist ein weiteres Indiz für Julians flüchtige Schreibweise hier).
- 180 WRIGHT 1913, 139, ROCHEFORT 1963, 79 und GUIDO 2000, 158 haben auf eine mögliche Inspiration dieser Bemerkung durch Plat. *Rep.* X 618b6–7 (ἐνθα δὴ [...] ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπῳ) hingewiesen, wo im Er-Mythos auf die große Gefahr hingewiesen wird, dass die Seelen vor ihrer Wiedereinkörperung eine falsche Lebenswahl treffen.
- 181 Die vorsichtige Anrede des Zeus hier wird von ROCHEFORT 1963, 79 und GUIDO 2000, 158 mit Aesch. *Agam.* 160–162 (Ζεὺς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐ- / τῷ φίλον κεκλημένῳ, / τοῦτό νιν προσεννέπω, „Zeus, wer auch immer er ist, wenn es ihm lieb ist, mit diesem Namen angerufen zu sein, will ich ihn damit anreden“) verglichen; man könnte auch an Hekabes Gebet in Eur. *Tro.* 885–887 (ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναί, / Ζεὺς, ... / προσηυξάμην σε, „Wer auch immer du bist, schwer für das Wissen zu erraten, Zeus, ... ich richte an dich mein Gebet“) denken.
- 182 Nach Ansicht der früheren Übersetzer (ASMUS 1908, 115; WRIGHT 1913, 141; ROCHEFORT 1963, 80; GUIDO 2000, 81) ist mit „er aber“ Zeus gemeint; es könnte aber vielleicht auch Hermes sein, der laut 231A zwar verborgen, aber immer noch in der Nähe ist. Erneut hat Julians flüchtiger Schreibstil hier zu einer gewissen Unklarheit geführt.

- 183 Der Übergang von der Anrede an den Göttervater zur Umklammerung der Knie des Helios ist ziemlich abrupt; oder ist hier mit dem „Göttervater“ ebenfalls Helios gemeint?
- 184 Für das Wort, von dem an dieser Stelle in V nur das Schluss-Sigma erhalten ist, sind verschiedene Ergänzungsvorschläge gemacht worden; hier ist Rocheforts λιπαρῶς übersetzt.
- 185 Vgl. zu dieser Aufzählung oben Anm. 178.
- 186 Das Gorgonenhaupt (im Zentrum der Aigis [= „Ziegenfell“], einem Schild oder panzerartigen Schutz, der vor allem vom „Aigishalter“ Zeus, dann aber auch von Athena und gelegentlich sogar von Apollon – vgl. Hom. *Il.* XV 229–230; 307–311; 318–322 und XXIV 20–21 – verwendet wird) und der Helm sind typische Bestandteile der Rüstung der Athena selbst. In 234A erhält Julian dann von Athena das Gorgoneion für sein künftiges irdisches Wirken.
- 187 Schild, Schwert und Speer.
- 188 Wie in Platons Höhlengleichnis (*Rep.* VII 519d–520d) von den Philosophen, die es aus der „Höhle“ hinauf zur wahren Erkenntnis geschafft haben, erwartet wird, dass sie wieder in die „Höhle“, d.h. ins irdische Leben, zurückkehren, um den dort Gebliebenen zu helfen, so wird eine solche Erwartung hier von Helios gegenüber dem jungen Julian ausgesprochen und unten in 232C noch deutlicher wiederholt.
- 189 κακῶν wird von GUIDO 2000, 81 persönlich aufgefasst: „sarebbe [...] annientato dai malvagi che là si trovavano.“ Dagegen fassen ASMUS 1908, 116, WRIGHT 1913, 143 und ROCHEFORT 1963, 80 κακῶν wohl richtiger als Neutrum auf.
- 190 Constantius II.
- 191 Die folgenden Sätze enthalten eine allegorisch nur sehr dünn verhüllte Fundamentalkritik an der Regierung des Constantius und seiner Funktionäre; vgl. auch die Worte Athenas in 232D–233A.
- 192 Hom. *Il.* III 415 (dort spricht diese Worte Aphrodite an die Adresse von Helena, die sich hier weigert, ins Bett des Paris zurückzukehren).
- 193 Im Folgenden (232D–233D) entwirft Julian einen regelrechten Fürstenspiegel und lässt ihn durch Athena und Helios ihrem Schützling als Maxime seines künftigen Herrscherhandelns übermitteln.
- 194 Die gleiche Aufforderung findet sich im Ersten Petrusbrief (5,8: Νήψατε, γρηγορήσατε, „Seid nüchtern, seid wachsam“) und – wenn auch in umgekehrter Reihenfolge der Verben – im Ersten Brief des Paulus an die Thessalonicher (5,6: γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν, „lasst uns wachsam und nüchtern sein“). Doch kommt die Junktur (freilich nicht als Aufforderung oder Imperativ) auch schon in paganen Autoren vor (Xen. *Cyrup.* VII 5,20; Plut. *Dion* 34,3).
- 195 Das Bild mit dem Sauberkeit nur äußerlich besitzenden und die Tochter eines Höhergestellten zur Braut begehrenden Schmied, das hier zur Illustration des sich verstellenden Schmeichlers verwendet ist, stammt aus Platon, *Rep.* VI 495e.
- 196 Statt des überlieferten δὲ hinter ἀνδρῶν würde hier ein τε die Zusammengehörigkeit der beiden hier genannten Gruppen (die fürsorgenden Götter und die Menschen guten Willens) erheblich besser herausbringen und sei deshalb hier als Konjektur vorgeschlagen.
- 197 Es fällt schwer, hier nicht an den letzten Satz des Matthäus-Evangeliums zu denken (28,20: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt ...“, καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος).
- 198 Vgl. dazu oben Anm. 186.
- 199 Hier dürfte ein Anklang an die Einführung des Mythos vom Totengericht in Platons *Gorgias* vorliegen (523a1–3): „Höre nun [...] einen sehr schönen Logos, den du zwar für einen Mythos halten wirst, [...] ich aber für einen Logos; denn als gleichsam wahr werde ich dir darlegen, was ich darlegen will“ (Ἄκουε δὴ [...] μάλα καλοῦ λόγου,

- ὄν σὺ μὲν ἠγγήση μῦθον, [...] ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἂ μὲλλον λέγειν).
- 200 Ein adaptiertes Heraklit-Zitat (22 B 92 DK: μαινομένω στόματι).
- 201 Salmoneus, Sohn des Aiolos, war ein mythischer König auf der Peloponnes, der sich anmaßte, sich von seinen Untertanen wie Zeus verehren zu lassen, und dafür von Zeus' Blitz getötet wurde (Apollod. *Bibl.* I 89 [9,7]). Da sich Herakleios in seinem Mythos offenbar ebenfalls die Rolle des Zeus angemahnt hat, muss er mit einer ähnlichen Strafe rechnen.
- 202 Hesiod, *fr.* 15 MERKELBACH-WEST = 26 MOST (wo auf *fr.* 10d MERKELBACH-WEST = 12 MOST verwiesen wird; dort wird über Keyx und Alkyone referiert, dass sie sich gegenseitig Hera und Zeus nannten).
- 203 Mit „diesem Philosophen hier“ ist wahrscheinlich der Eunuch Mardonios gemeint, dem Julian im *Misopogon* (21f.) eine ausführliche Würdigung widmet (vgl. aber auch *CCyn.* 16, 198A–B).
- 204 Gemeint ist der Neuplatoniker Maximus von Ephesos; vgl. oben Einführung S. 12–13.
- 205 Als Freunde des Maximus sind hier wahrscheinlich die Neuplatoniker Aidesios aus Kappadokien (ein Schüler des Jamblich und Lehrer des Maximus sowie der anderen hier genannten; R. GOULET, *DPhA* I 75–77), Eusebios von Myndos (R. GOULET, *DPhA* III 367), Chrysanthios von Sardes (R. GOULET, *DPhA* II 320–323) und Priskos aus Epirus (R. GOULET, *DPhA* V 1528–1539) gemeint (vgl. ROCHEFORT 1963, 85).
- 206 Mit den „Ablenkungen“ dürfte vor allem Julians politisch-militärische Karriere zuerst als Juniorkaiser, dann als Alleinherrscher gemeint sein.
- 207 Zum „abgekürzten Weg“ vgl. oben 19, 225C mit Anm. 134.
- 208 Julian hat hier einen Satz aus Demosthenes' *Kranzrede* (*Or.* 18,128: σοὶ δ' ἀρετῆς, ὦ κάθαρχμα, ἢ τοῖς σοῖς τίς μετουσίᾳ; „Was für einen Anteil an Tugend aber hast denn du, du Abschaum, oder die Deinen?“) eingefügt und dabei das Wort ἀδελφοῖς („Brüder“) hinter τοῖς σοῖς („die Deinen“) hinzugefügt, dagegen Demosthenes' rüde Apostrophe an seinen Gegner Aischines (ὦ κάθαρχμα, „du Unrat/Abschaum“) weggelassen.
- 209 Der Ausdruck πρῶως λεγόμενον ist wahrscheinlich aus Xen. *Anab.* I 5,14 (πρῶως λέγου) oder Plat. *Leg.* X, 888a (λέγωμεν πρῶως) inspiriert.
- 210 Julian kritisiert hier als Fehler von unbegabten Rednern, dass sie zu schnell zu wohlfeilen Versatzstücken greifen, um ihre gedankenarmen Kompositionen zu füllen. Als Beispiel nennt er die Ausmalung eines mythischen *locus amoenus*: eine waldumstandene Wiese auf der Insel Delos, wo die Göttin Leto ihre Zwillinge Artemis und Apollon zur Welt brachte. ROCHEFORT 1963, 180 und GUIDO 2000, 163 sehen hier eine Spitze gegen den zeitgenössischen Redner Himerios.
- 211 Die enkomiastischen Reden (z.B. der Euagoras von etwa 370 v. Chr.; vgl. E. ALEXIOU, *Der ‚Euagoras‘ des Isokrates: ein Kommentar.* UaLG 101 [Berlin / Boston 2010] 39) des athenischen Redelehrers und Publizisten Isokrates (436–338 v. Chr.) setzten Maßstäbe für dieses Genre in der späteren antiken Rhetorik.
- 212 Hier scheint Julian einen Theokrit-Vers zu adaptieren (*Id.* 10,13: ἐκ πίθῳ ἀντλεῖς δῆλον).
- 213 Pythagoras.
- 214 Die im Folgenden zitierten Worte stammen aus dem platonischen Dialog *Philebos* (12c1–4), wo sie von Sokrates gesprochen werden.
- 215 Plat. *Tim.* 40d6–e4.
- 216 An der Stelle des „nun“ überdeckt ein Fleck den Raum von etwa sechs Buchstaben in V: Die hier gewählte Ergänzung οὖν ἔτι orientiert sich am Wortlaut einer ähnlichen Stelle in Julians *Hymnos auf König Helios* (40, 154C: Βούλει οὖν ἔτι σοι τούτου φράσω μεῖζον τεκμήριον, „Willst du nun, dass ich dir ein noch größeres Indiz als dieses vortrage“).

- 217 ASMUS 1908, 128 und WRIGHT 1913, 157 beziehen diese Charakterisierung auf Aristoteles, ROCHEFORT 1963, 87 und GUIDO 2000, 164 dagegen auf Jamblich. Die ältere Auffassung erklärt sich wohl daher, dass es in den *Topica* des Aristoteles tatsächlich eine Stelle gibt, die inhaltlich an den folgenden Satz erinnert (*Top.* I 10, 105a4–6: οἱ μὲν γὰρ ἀποροῦντες ἴσχυον δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν καὶ τοὺς γονεῖς ἀγαπᾶν ἢ οὐ κολάσεως δέονται, „diejenigen, die daran zweifeln, ‚ob man die Götter ehren und die Eltern lieben soll oder nicht‘, müssen gezüchtigt werden“). Doch deckt sich der Inhalt der beiden Stellen nicht so sehr, dass die Annahme eines Aristoteles-Zitats hier bei Julian zwingend ist, zumal die Einführung des Autors des Satzes („die allweise Sirene [...], das Abbild des redegewandten Hermes, den Freund Apollons und der Musen“) weit über das hinausgeht, was Julian Aristoteles zubilligen würde, dagegen sehr gut zu der Hochachtung passen würde, die er anderenorts Jamblich zollt.
- 218 Der berühmte Satz ἀγεωμέτροτος μηδεὶς εἰσὶτω („ohne Geometrie gelernt zu haben, soll hier niemand eintreten“) zuerst überliefert bei Ps.-Galen, *De partibus philosophiae* 2,6 (WELLMANN).
- 219 Wenn im Vorangehenden wirklich die Schule Jamblichs gemeint ist, dann muss es sich hier um ihren Wandelgang handeln; dann ist im griechischen Text das Wort περιπάτου mit einem kleinen Anfangsbuchstaben zu schreiben (so bei ROCHEFORT 1963, 88) und nicht mit einem großen (so bei GUIDO 2000, 96 und NESSELRATH 2015, 53), denn sonst müsste man hier den aristotelischen Peripatos verstehen (WRIGHT 1913, 156 schreibt zwar περιπάτου, übersetzt aber „the Lyceum“, sieht hier also ebenfalls die aristotelische Schule genannt).
- 220 Agesilaos II. (um 443–359/358 v. Chr.), spartanischer König, dem Xenophon ein Enkomion widmete.
- 221 Epaminondas (um 418–362 v. Chr.), bedeutender thebanischer Politiker und Feldherr, der die spartanische Hegemonie über Griechenland brach und Theben zur neuen Führungsmacht von Griechenland machte.
- 222 „Im Schlamm zu liegen“ (in der Unterwelt) ist nach dem Glauben der in die Mysterien Eingeweihten zufolge Plat. *Phaed.* 69c das Schicksal der nicht in die Mysterien Eingeweihten.
- 223 Diese Diogenes-Anekdote wird in ganz ähnlicher Form bereits in Diog. Laert. VI 39 erzählt.
- 224 Julian greift die Anrede ὦ νεανίσκε bewusst aus der gerade erzählten Diogenes-Anekdote auf und wendet sie auf Herakleios an.
- 225 Gemeint sind die in 24, 236D erwähnten Philosophen (Platon, Aristoteles, Pythagoras und seine Nachfolger).
- 226 Vgl. die oben Kap. 7, 211B–C behandelten Sprüche („die Münze umprägen“; erkenne dich selbst“).
- 227 Hier klingt der Spruch „die Münze umprägen“ noch einmal an.
- 228 Vgl. dazu oben 8, 212A.
- 229 Hier wird noch einmal (vgl. oben Kap. 8, 212D), angedeutet, Diogenes habe (wie Sokrates) für sich in Anspruch genommen, von einer inneren Gottheit (einem Daimonion) geleitet zu werden.
- 230 Zu Pythagoras vgl. oben 24, 236D.
- 231 Diogenes.
- 232 Diesem Satz fehlt im Hauptsatz ein finites Verb (worauf schon der Ersteditor Petavius *ad loc.* hingewiesen hat: *Deest ἔλεγε aut simile aliud*). Es ist damit zu rechnen, dass dieses Fehlen mit Julian selbst heimgeht, als er seine Schrift in aller Eile zu Ende bringen wollte.
- 233 Eine Anspielung auf die zu Beginn der eleusinischen Mysterienfeier gesprochene Verkündigung, die im letzten Satz zitiert wird.
- 234 „Hierophant“ heißt der höchste priesterliche Funktionär der Mysterien von Eleusis.

C. Essays

Kyniker in der Spätantike: ihre Sichtbarkeit und ihre Bedeutung

Heinz-Günther Nesselrath

1. Eine knappe Skizze der Entwicklung des Kynismus bis zur Kaiserzeit

Der Kynismus ist eine philosophische Strömung,¹ die sich vom 4. Jh. v. Chr. bis ins 5. Jh. n. Chr. – und damit länger als manche andere etwa gleichzeitig entstandene philosophische Richtung, wie die Stoa, der Epikureismus oder die Skepsis – nachweisen lässt, und dies trotz des Umstandes, dass der Institutionalisierungsgrad des Kynismus bedeutend niedriger war als der fast jeder anderen philosophischen Gruppierung. Wie sich noch zeigen wird, ist die Geschichte des Kynismus eine Geschichte von markanten Einzelpersonlichkeiten, und dies ist bis in die Spätantike so geblieben.

Begründet² wurde der Kynismus als asketisch-nonkonformistische Lebensweise in den mittleren Jahrzehnten des 4. Jh.s v. Chr. in Athen durch Diogenes von Sinope (um 410 – um 323 v. Chr.) und seinen „Schüler“ Krates von Theben (um 365 – bis um 285 v. Chr.); der Rückbezug auf sie – vor

¹ Zu der Frage, ob man den Kynismus als echte philosophische Schule bezeichnen kann, vgl. u. Anm. 23. Diogenes Laertios VI 103 betont freilich, dass die Kyniker eine richtige αἴρεσις und nicht nur eine ἔνστασις βίου darstellen.

² In der späteren Antike wurde auch der Sokrates-Schüler Antisthenes als Gründer des Kynismus betrachtet; in Lukians *Totengesprächen* bildet er mehrfach mit Diogenes und Krates eine Trias, und Diogenes Laertios lässt Buch VI (das „Kynikerbuch“) mit Antisthenes beginnen (VI 1–19; in VI 13 werden anonyme τινες mit der These zitiert, der Kynismus sei nach dem Kynosarges-Gymnasion – dem Ort, wo Antisthenes zu lehren pflegte – benannt, und in VI 15 wird er als Initiator nicht nur der kynischen, sondern auch der stoischen Philosophie bezeichnet; vgl. auch VI 2 und bereits I 19). Es ist aber nicht einmal sicher, dass sich Antisthenes (gest. um 365 v. Chr.) und Diogenes überhaupt persönlich begegnet sind (vgl. etwa D. R. DUDLEY, *A history of Cynicism: from Diogenes to the 6th century A.D.* [London 1937] 2f.). Julians Äußerungen zu Antisthenes sind unterschiedlich: Im *Brief an Themistios* (10, 264C) und in der Invektive *Gegen Herakleios* (4, 209A; 10, 215C; 11, 217A) wird er nur als Schüler des Sokrates betrachtet und zusammen mit Platon und Xenophon genannt; in der Invektive *Gegen die ungebildeten Hunde* dagegen erzählt Julian gleich zu Beginn eine Anekdote, die Antisthenes mit Diogenes zusammenbringt (1, 181B), und etwas später werden Meinungen, die Antisthenes mit dem Kynismus in Zusammenhang bringen, explizit zitiert (8, 187C) und Antisthenes sowie Diogenes und Krates zusammen als die κορυφαῖοι („Hauptvertreter“) des Kynismus bezeichnet (8, 188B).

allem auf Diogenes – blieb immer eines der identitätsstiftenden Merkmale des Kynismus.³ Beide sollen auch literarisch tätig gewesen sein:⁴ Dem Diogenes werden bei Diogenes Laertios (VI 80) eine ganze Reihe von Dialogen (darunter eine *Politeia*) und sieben Tragödien zugeschrieben.⁵ Für Krates bietet Diogenes Laertios keinen solchen Werkekatalog, zitiert aber mehrere Partien aus seinen dichterischen *Spielereien* (*Παίγνια*),⁶ so wie Julian zweimal die gleiche Partie aus Krates' Kontrafaktur der berühmten solonischen *Musenelegie* zitiert.

Auch im 3. Jh. v. Chr. gab es mehrere prominente Kyniker, die zum Teil auch beachtliche Literaten waren: Menipp von Gadara (1. Hälfte 3. Jh.) war laut Diog. Laert. VI 93 ein Schüler des Krates und begründete die nach ihm benannte Literaturform der (aus Versen und Prosa gemischten) „Menippeischen Satire“. Der aus Olbia am Schwarzen Meer stammende Bion (der deshalb auch „Bion vom Borysthenes“ genannt wurde; er lebte von um 335 bis vor 252 v. Chr.) ging bei diversen Philosophen in Athen in die Schule und war auch eine Zeitlang⁷ kynischer Wanderlehrer. Von dem weitgehend unbekanntem Teles (tätig in den mittleren Jahrzehnten des 3. Jh.s) sind noch mehrere Traktate („Predigten“) mit kynischem Tenor erhalten. Der in den späteren Jahrzehnten des 3. Jh.s (wohl zwischen 240 und 210) tätige Politiker, Gesetzgeber und Feldherr Kerkidas von Megalopolis in Arkadien schrieb auch Gedichte („Meliamben“) mit kynischem Inhalt.

Nach dem Ende des 3. Jh.s v. Chr. dauert es erst einmal etwas länger, bis wir wieder auf prominente Kyniker stoßen;⁸ doch soll der heute vor allem als Dichter erotischer Epigramme und erster bedeutender Kompilator einer griechischen Epigramm-Anthologie bekannte Meleager von Gadara auch Satiren mit kynischem Inhalt (in der Nachfolge Menipps?) geschrieben haben.⁹ Vorwiegend aus späthellenistischer Zeit stammen zudem die pseudepigraphischen Kyniker-Briefe, die angeblich von Diogenes und Krates geschrieben wurden.¹⁰ Dass auch im Rom der späten Re-

³ Diogenes sind die Kapitel 20 bis 81 im 6. Buch des Diogenes Laertios gewidmet, Krates die Kapitel 85 bis 93. Mit zusammen 71 von insgesamt 105 Kapiteln machen ihre beiden Viten damit zwei Drittel des „Kynikerbuches“ aus. Zur (kontinuierlichen) biographischen Überlieferung über Diogenes und Krates vgl. GOULET-CAZÉ 1990, 2727.

⁴ Vgl. dazu GOULET-CAZÉ 1990, 2725f.

⁵ Zumindest deren Authentizität war schon in der Antike sehr umstritten, wie Hinweise in unserer Julian-Invektive (Kap. 6, 210C–D) zeigen (vgl. dazu oben Anm. zur Übers. 37 auf S. 126).

⁶ Vgl. die Zusammenstellung in SH Nr. 347–367.

⁷ Vgl. GOULET-CAZÉ 2016, 68.

⁸ GOULET-CAZÉ 1990, 2723 spricht sogar von einer zwei Jahrhunderte währenden „éclipse“ prominenter Kyniker.

⁹ Athenaios bezeichnet ihn deshalb explizit als Kyniker (XI 502c; vgl. auch IV 157b).

¹⁰ Zu ihnen GOULET-CAZÉ 1990, 2805. Sie werden u.a. als „Propagandamittel zugunsten des Kynismus“ (GOULET-CAZÉ 2016, 74) angesehen; vgl. ebd. 90f.: „sie vermitteln Leitgedanken des Kynismus und haben den Vorteil, | dass sie uns ein exaktes Spiegelbild dessen

publik Kyniker keine völlig Unbekannten waren, zeigt das Zeugnis aus Varros Schrift *De philosophia*,¹¹ wo von einer „kynischen Lebensweise“ (*habitus Cynicorum*) die Rede ist; auch der Mimendichter Decimus Laberius (*fr.* 3 Ribbeck) spielt auf die *cynica haeresis* an, und Cicero attackiert sie in *Off.* I 128 und 148.

In augusteischer Zeit schreibt der Epigrammdichter Antipatros von Thessalonike Verse gegen jemand, den er der kynischen Accessoires des großen Diogenes¹² für unwürdig hält – vielleicht das älteste Beispiel für einen Pseudo-Kyniker, wie sie dann vor allem im Oeuvre Lukians proliferieren (vgl. u.).¹³ Eine allgemein positiv beurteilte Figur stellt dagegen der aus Korinth stammende (radikal-asketische¹⁴) Kyniker Demetrios dar, der im Rom der Kaiser Caligula bis Vespasian prominent war und über den sich der jüngere Seneca an nicht wenigen Stellen lobend geäußert hat.¹⁵

Doch gibt es im Rom des 1. Jh.s n. Chr. auch spottende Stimmen, so den Satiriker Persius und den Epigrammdichter Martial.¹⁶ Sogar der von dem Kyniker Demetrios so angetane Seneca warnt in *Ep.* 5,1–5 seinen jungen Adressaten Lucilius davor, sich die ostentativen Sitten anzueignen, wie man sie offenbar bei den zeitgenössischen Bettel-Kynikern in Rom beobachten konnte.¹⁷ Ein ganz ähnliches Bild von den ubiquitären bettelnden

anbieten, was die populär-kynische Moral im Kaiserreich gewesen ist.“ Unter dem Namen des Diogenes sind 51 Briefe erhalten (235–258 HERCHER), unter dem Namen des Krates 36 (208–217 HERCHER); Neuedition von A. J. MALHERBE, *The Cynic Epistles. A study edition.* Sources for biblical studies 12 (Missoula 1977); vgl. auch die zweisprachige Ausgabe von MÜSELER 1994.

¹¹ Erhalten bei Augustin, *Civ. Dei* XIX 1,2f.; vgl. GOULET-CAZÉ 1990, 2724.

¹² In V. 6 wird Diogenes als οὐράνιος κύων („himmlischer Hund“) bezeichnet.

¹³ Antipatros von Thessalonike, *Anth. Pal.* XI 158.

¹⁴ Vgl. GOULET-CAZÉ 2016, 73.

¹⁵ Vgl. Senecas Urteil in *Benef.* VII 8 und 11 sowie *De vita beata* 18,3. Zur durchaus komplexen Attitüde der Stoiker gegenüber den Kynikern vgl. GOULET-CAZÉ 1990, 2729f. – Demetrios hat auch eine mehrfache Gastrolle in Philostrats Apollonius-Vita (vgl. dort IV 25.42; V 19; VI 31.33; VII 10–15; VIII 10–13).

¹⁶ In Persius 1,133 ist eine freche Prostituierte mit dem Bart eines Kynikers zugange; in Martial III 93,13 wird der *cunnius* einer Vettel mit einem *senex Cynicus* verglichen, in IV 53 ein alter Bettelkyniker beschrieben (der laut Martial nicht mehr die Bezeichnung *Cynicus*, sondern nur noch die Bezeichnung *canis* verdient), und in XI 84,7 soll der gemeingefährliche Barbier Antiochus *inopes Cynicos*, aber keine unschuldigen römischen Bürger scheren.

¹⁷ Sen. *Ep.* 5,1–5: (1) „Zu Folgendem aber möchte ich dich ermahnen: Tu nicht irgendwelche Dinge nach Art derer, die nicht (innere) Fortschritte machen, sondern (nur) gesehen werden wollen [...] (2) Meide die ungepflegte Kleidung, den ungeschorenen Kopf, den verwilderten Bart, den laut verkündeten Hass auf das Geld, das Bett auf bloßer Erde und was alles sonst noch auf verdrehtem Weg ehrgeizige Ziele verfolgt. Der Begriff ‚Philosophie‘ ist schon für sich, auch wenn man bescheiden mit ihm umgeht, genügend anstößig – was aber, wenn wir auch noch anfangen, uns aus der normalen Lebensweise der Menschen zu verabschieden? [...] (3) Nicht glänzen soll die Toga, aber auch nicht schmutzig sein [...] Lass es uns darum gehen, ein besseres Leben als die große Menge zu verfolgen, nicht aber ein entgegengesetztes; sonst schrecken wir die, deren Besserung wir (doch) wollen, von uns ab

Straßen-Kynikern in Alexandria liefert Dion von Prusa,¹⁸ der andererseits selber zeitweilig das Leben eines Kynikers geführt¹⁹ und in mehreren seiner Reden²⁰ ein sehr positives Diogenes-Bild hinterlassen hat.

Solche Zeugnisse deuten darauf hin, dass Kyniker in den großen Metropolen der frühen und hohen Kaiserzeit ein recht häufig anzutreffendes urbanes Phänomen waren,²¹ das an bestimmten äußeren Accessoires – Stock, Tribon (Mantel), Bettelsack („Ranzen“), langer Bart, lange schmutzige Haare, Barfüßigkeit²² – leicht erkennbar war. Wie weit unter diesen leicht erkennbaren Leuten freilich die echten philosophischen Anliegen eines Diogenes oder Krates verbreitet waren, ist eine andere Frage.²³

und rufen Widerstände hervor [...] (4) Dies verspricht uns die Philosophie (doch) als erstes: Gemeinsinn, Umgänglichkeit und Geselligkeit; von diesem Ziel wird uns (jedoch) die Andersartigkeit wegführen. Passen wir auf, dass die Dinge, durch die wir Bewunderung gewinnen wollen, nicht lächerlich und widerwärtig sind! Denn unser Ziel ist, gemäß der Natur zu leben; dies (aber) ist gegen die Natur: seinen Körper zu quälen, leicht erreichbare Reinlichkeit zu verabscheuen, nach Schmutz geradezu zu streben und sich Speisen zuzuführen, die nicht nur billig, sondern ekelhaft und furchtbar sind. (5) Wie es ein Zeichen von (übertriebenem) Luxus ist, sich nach besonders delikaten Speisen zu sehnen, so ist es ein Zeichen von Verrücktheit, übliche und mit wenig Aufwand beschaffbare zu meiden. Genügsamkeit fordert die Philosophie, nicht Strafe“ (*Illud autem te admoneo, ne eorum more qui non proficere sed conspici cupiunt facias aliqua [...]; (2) asperum cultum et intonsum caput et neglegentiorum barbam et indictum argento odium et cubile humi positum et quidquid aliud ambitionem perversa via sequitur evita. Satis ipsum nomen philosophiae, etiam si modeste tractetur, invidiosum est: quid si nos hominum consuetudini coeperimus excerpere? [...]*) (3) *Non splendeat toga, ne sordeat quidem [...]* Id agamus ut meliorem vitam sequamur quam vulgus, non ut contrariam: alioquin quos emendari volumus fugamus a nobis et avertimus [...] (4) *Hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem et congregationem; a qua professione dissimilitudo nos separabit. Videamus ne ista per quae admirationem parare volumus ridicula et odiosa sint. Nempe propositum nostrum est secundum naturam vivere: hoc contra naturam est, torquere corpus suum et faciles odisse munditias et squalorem adpetere et cibis non tantum vilibus uti sed taetris et horridis. (5) *Quemadmodum desiderare delicatas res luxuria est, ita usitatas et non magno parabiles fugere dementiae. Frugalitatem exigit philosophia, non poenam).**

¹⁸ Dion, Or. 32,9–10.

¹⁹ Vgl. GOULET-CAZÉ 2016, 72.

²⁰ Dion hat Diogenes die Reden 4, 6 und 8–10 gewidmet.

²¹ Vgl. GOULET-CAZÉ 1990, 2736–2738. Zum „Kynismus der benachteiligten Klassen“ in der Kaiserzeit vgl. GOULET-CAZÉ 2016, 84–86.

²² Zu den Belegen für diese Accessoires vgl. GOULET-CAZÉ 1990, 2738f.

²³ GOULET-CAZÉ 2016, 92f. unterscheidet vier „Höhenlagen“ des Kynismus: „(1) der Kynismus als intellektuelle Schule (mit kynischen δόγματα und einem eigenen τέλος), (2) der Kynismus als Lebensweise ohne spezifische δόγματα, (3) die kynische Lebensweise verbunden mit einem anderen τέλος [...] und der Zugehörigkeit zu einer anderen Schule als dem Kynismus oder auch dem Christentum“; schließlich noch die Konzeption eines „idealen Kynismus eines Epiktet und eines Julian“ (zu Epiktet, insbes. Diss. III 22, vgl. GOULET-CAZÉ 2016, 108–110).

2. Das Bild der Kyniker bei Lukian

Derjenige griechische Autor, in dessen vielfältigem Oeuvre Kyniker und Kynismus vielleicht den größten Platz einnehmen, ist Lukian von Samosata (mittleres 2. Jh. n. Chr.);²⁴ er spiegelt damit wohl auch am besten wider, wie man in der hohen Kaiserzeit auf die Kyniker blickte und wie prominent sie waren.²⁵

Dabei fällt auf, was sich auch schon bei anderen Autoren (z.B. Seneca und Dion von Prusa) gezeigt hat: Lukian fällt kein einheitliches Urteil über die Kyniker und ihre Vorstellungen, sondern es gibt bei ihm sowohl gute als auch schlechte Vertreter der kynischen Richtung. Er zeichnet ein sehr positives Bild des aus Zypern stammenden Demonax, mit dem er in Athen lange bekannt gewesen sein will und dem er eine eigene Schrift gewidmet hat; positiv werden ferner auch die großen alten Kyniker Diogenes, Krates und Menipp dargestellt, namentlich in den *Totengesprächen*, wo sie sich noch im Jenseits als engagierte Zensoren menschlicher Unzulänglichkeiten gerieren.²⁶

Dagegen präsentiert uns Lukian ein sehr negatives Bild des – zeitweiligen Christen – Peregrinos Proteus²⁷ wie auch seiner Adlati, z.B. des Theagenes von Patras.²⁸ Die satirisch-negative Darstellung der Pseudo-Kyniker in den *Fugitivi* erinnert an die Kollektivschilderungen Senecas

²⁴ Vgl. die Übersicht über die Präsenz von Kynikern und kynischen Ideen bei NESSELRATH 1998; vgl. auch GOULET-CAZÉ 1990, 2763–2768, die aber bei weitem nicht das ganze lukianische Oeuvre auswertet.

²⁵ Neben Lukians Prosa-Schriften sind Kyniker – wie bereits bei Persius und Martial (vgl. oben Anm. 16) – auch in satirischer Epigrammdichtung präsent: Dies beginnt bereits in hellenistischer Zeit (vgl. das Epigramm *Anth. Pal.* VI 293 des Leonidas von Tarent auf den Kyniker Sochares, den die Liebe zu dem Knaben Rhodon vom Kynismus abbrachte), setzt sich in augusteischer Zeit fort (vgl. das Epigramm *Anth. Pal.* XI 158 des Antipatros von Thessalonike gegen einen Pseudo-Kyniker) und findet noch eine Steigerung in drei Epigrammen (*Anth. Pal.* XI 153–155) des zur Zeit Neros tätigen Dichters Lukillios, der ein Lukian sehr ähnliches Bild von Kynikern zeichnet, die unverschämte Essens-Stehler sind (153), sich von diesem Leben einen leichten Unterhalt versprechen (154) und deren Leben mit ihrer Tugend-Lehre überhaupt nicht in Einklang steht (155). In die gleiche Richtung gehen ein einem Lukianos (*Anth. Pal.* XI 410: ein Kyniker, der sich von seiner Fresssucht überwältigen lässt) und ein einem Ammianos (*Anth. Pal.* XI 156: Der Bart bringt keinen Verstand, sondern nur Läuse hervor) zugeschriebenes Epigramm.

²⁶ Eine Übersicht über die betreffenden Totengespräche in NESSELRATH 1998, 130f.

²⁷ Bekanntlich ist Peregrinos viel positiver bei Gellius XII 11, aber auch VIII 3 dargestellt, was zu seiner positiven Bewertung bei GOULET-CAZÉ 1990, 2781 geführt hat (vgl. auch GOULET-CAZÉ 1990, 2790f. sowie 2016, 96 und 215–226). – Wie Demonax (vgl. Luc. *Demon.* 3) war auch Peregrinos (vgl. Luc. *Peregr.* 17) zeitweilig Hörer des Kynikers Agathobulos von Alexandria, über den Lukian immerhin nichts Negatives zu sagen hat.

²⁸ Theagenes ist auch bei Galen, *Meth. med.* 13,15 (X, 909f. KÜHN) bezeugt, und zwar als arm an seinem Lebensende.

und Dions (vgl. o.).²⁹ Demgegenüber zeichnet der dem Kynismus gewidmete Abschnitt in der *Vitarum Auctio* ein bemerkenswertes ambivalentes Bild:³⁰ In Kap. 8 und 9 werden eigentlich nur positive Züge des richtigen Kynikers aufgezählt (seine Robustheit, sein freimütiges Verhalten, seine Eigenschaften als guter Wächter und Erzieher, sein Kosmopolitismus, seine Nachahmung des Herakles als Bekämpfer von Übeln und Lastern sowie seine Verachtung von Schmerzen), in Kap. 10 und 11 dagegen durchaus unangenehme Charakterzüge (seine Neigung, andere Menschen zu beleidigen, und seine Schamlosigkeit). So bleibt das Bild gespalten und lässt gerade dadurch die Ambivalenz des Phänomens Kynismus gut erkennen.³¹

²⁹ Vgl. auch Apuleius, *Florida* 7,10: „Wenn doch mit gleichem Beispiel für die Philosophie ein Edikt gälte, dass niemand ihre Erscheinung leichtfertig nachahmen solle [...] und nicht Ungebildete, Schmutzige und Unerfahrene die Philosophen nur bis zum Gewand nachahmen und eine (wahrhaft) königliche Lebenslehre, die ebenso zum Gut-Sprechen wie zum Gut-Leben gefunden wurde, nicht durch Schlecht-Sprechen und ein ähnliches Leben beschmutzen sollten“ (*utinam pari exemplo philosophiae edictum ualeret, ne qui imaginem eius temere adsimularret [...] neu rudes, sordidi, imperiti pallio tenus philosophos imitentur et disciplinam regalem tam ad bene dicendum quam ad bene uiuendum repertam male dicendo et similiter uiuendo contaminarent*).

³⁰ Vgl. dazu NESSELRATH 1998, 128.

³¹ Übrigens ist auch Epiktet mehrfach imstande, ein satirisch deformiertes Bild der Kyniker zu liefern (vgl. GOULET-CAZÉ 1990, 2773–2776); vgl. *Diss.* III 22,50: „Ein Bettel-Säcklein, ein Holz und große Kinnbacken, um alles, was man (ihnen) gibt zu verschlingen oder aufzubewahren oder die Entgegenkommenden zur Unzeit zu beschimpfen“ (πηρίδιον καὶ ξύλον καὶ γνάθοι μεγάλοι· καταφαγεῖν πᾶν ὃ {ε}ὰν δῶς ἢ ἀποθησαυρίσαι ἢ τοῖς ἀπαντῶσι λαιδορεῖσθαι ἀκαίρως); 80: „wir schauen auf die jetzigen, die ‚am Tisch genährten und am Tor wachenden (Hunde)‘, die nur darin jene (alten Kyniker) nachahmen, dass sie große Furzer sind, sonst aber in nichts“ (εἰς τοὺς νῦν ἀποβλέπομεν, τοὺς τραπεζῆ<α>ς πυλαωρούς, οἱ οὐδὲν μιμοῦνται ἐκείνους ἢ εἰ {δ}τι ἄρα πόρδωνες γίνονται, ἄλλο δ' οὐδέν); IV 8,4–5: „‚Der ist ein Philosoph.‘ ‚Weshalb?‘ ‚Er hat einen Tribon und langes Haar.‘ Und die Bettler, was haben die? Deswegen sagt man (ja auch), wenn man einen von denen sich daneben benehmen sieht: ‚Schau, was der Philosoph da treibt!‘“ (οὗτος φιλόσοφος.· διὰ τί; ῥίβωνα γὰρ ἔχει καὶ κόμην.· οἱ δ' ἀγύρται τί ἔχουσιν; διὰ τοῦτο, ἂν ἀσχημονοῦντά τις ἴδῃ τινὰ αὐτῶν, εὐθύς λέγει ἴδου ὁ φιλόσοφος <τί> ποιεῖ).

In seiner Rede *Zur Verteidigung der Vier* (*Or.* 3, 666–671 LENZ / BEHR) verurteilt auch Aelius Aristides kynische Praktiken als unhellenisch und stellt sie mit dem Verhalten der „Gottlosen in Palästina“ gleich (vgl. GOULET-CAZÉ 1990, 2788f. und 2016, 194–196); dies sieht schon fast wie eine Vorwegnahme von Julians *Procedere* in der Herakleios-Invektive (Kap. 18, 224A–B) aus, Kyniker und christliche Apotaktiten in einen Topf zu werfen.

3. Die Kyniker und die Christen zwischen dem 2. und dem 4. Jh.

Das Phänomen des temporären Christen³² und nachmaligen Kynikers Peregrinos demonstriert bereits das Spannungsverhältnis, in welches die neue religiöse Richtung gegenüber der damals ein halbes Jahrtausend alten philosophischen Strömung bald geriet. Schon zur Zeit des Peregrinos wurde erste christliche Kritik am Kynismus laut: In seiner 2. *Apologie* (3,7) erhebt Justin Einwände gegen das Adiaphoron (d.h. die Gleichgültigkeit gegenüber Moral- und Schamvorstellungen) der Kyniker: Weil der Kyniker diese Gleichgültigkeit zu seinem Telos mache, sei er außerstande, das Gute zu kennen.³³ Zu Beginn dieses Kapitels äußert Justin ferner die Befürchtung, der Kyniker Crescens – dem er Völlerei und Zügellosigkeit vorwarf³⁴ – werde ihn einmal denunzieren und damit zu Tode bringen – und sei es nur, um selber nicht in den Verdacht zu geraten, christliche Sympathien zu hegen.³⁵ Justin sollte recht behalten: Nach dem Zeugnis seines Schülers Tatians (*Or.* 19,2³⁶) führte Crescens' Denunziation zu Justins Märtyrertod.

³² Dass Peregrinos überhaupt einmal Christ war, wissen wir nur dank Lukian; bei Gellius ist er nur (heidnischer) Philosoph.

³³ Justin, 2. *Apol.* 3,7: „Weil ein Kyniker sich die Gleichgültigkeit als sein Telos vorgenommen hat, ist es für ihn unmöglich, das Gute – außerhalb der Gleichgültigkeit – zu kennen“ (ἀδύνατον δὲ Κυνικῶ, ἀδιάφορον τὸ τέλος προθεμένω, τὸ ἀγαθὸν εἰδέναι πλήν ἀδιαφορίας). Das Kapitel 3, in dem dieser Satz steht, wurde von Eusebios integral in seine Kirchengeschichte übernommen (*Hist. eccl.* IV 16,4).

³⁴ Vgl. das Zeugnis Tatians *Or.* 19,2: Crescens habe sich an Justin rächen wollen, weil der „die Wahrheit verkündete und die Philosophen als Schlemmer und Betrüger entlarvte“ (κηρύττων τὴν ἀλήθειαν λίχνους καὶ ἀπατεῶνας τοὺς φιλοσόφους συνήλεγεν). Tatian selber beschuldigt Crescens an dieser Stelle der Päderastie und Geldgier.

³⁵ Justin, 2. *Apol.* 3,1: „Auch ich erwarte, dass mir einer der Genannten nachstellt und dafür sorgt, dass ich in den Block gespannt werde, vielleicht Crescens, der Lärm und Prahlerei liebt“ (Κἀγὼ οὖν προσδοκῶ ὑπὸ τινος τῶν ὀνομασμένων ἐπιβουλευθῆναι καὶ ξύλω ἐμπαγῆναι, ἢ καὶ ὑπὸ Κρίσκεντος τοῦ φιλοσόφου καὶ φιλοκόμπου); 3,3: „wenn er [*scil.* Crescens] sie [*scil.* die Lehren Christi] kennt und so handelt, um selber nicht in den Verdacht zu kommen, ein solcher [*scil.* Christ] zu sein, dann ist er noch viel unedler und ganz und gar böse, da er einem unprofessionellen und unvernünftigen Wahn und Furcht unterliegt“ (εἰ [...] συνείς [*scil.* τὰ τοῦ Χριστοῦ διδάγματα], πρὸς τὸ μὴ ὑποπτευθῆναι τοιοῦτος ταῦτα ποιεῖ, πολὺ μᾶλλον ἀγεννῆς καὶ παμπόνηρος, ἰδιωτικῆς καὶ ἀλόγου δόξης καὶ φόβου ἐλάττων ὢν). Zu Justin und Crescens vgl. GOULET-CAZÉ 2016, 198–201.

³⁶ Vgl. auch *Suda* ι 448 (Artikel über Justin): „Als er den Kyniker Crescens zurechtwies, der gegen die Christen blasphemische Äußerungen tat, und ihn gefräßig, verschwenderisch, zügellos und von Todesfurcht besessen nannte, musste er schließlich aufgrund von dessen Wirken und Nachstellung als Christ für Christus leiden“ (εὐθύνων Κρίσκην τὸν Κυνικὸν τὸν κατὰ τῶν Χριστιανῶν βλασφημοῦντα καὶ καλῶν αὐτὸν λαίμαργον ἄσωτόν τε καὶ ἀκόλαστον καὶ τὸν θάνατον φοβούμενον, τέλος τῆ τούτου ἐνεργεία καὶ ἐπιβουλή ὡς Χριστιανὸς ὑπὲρ Χριστοῦ ἔπαθεν).

Nur wenige Jahrzehnte nach Justin (um 180) klagt der antiochenische Bischof Theophilus in seiner Apologie *Ad Autolyicum* (III 4–5), dass die Christengegner den Christen dieselben Ungeheuerlichkeiten vorwerfen würden wie den Kynikern, nämlich schrankenlose Promiskuität und Anthropophagie;³⁷ Theophilus hat keine Bedenken, solche Vorwürfe seinerseits den Kynikern vorzuhalten (III 5).

4. Oinomaos von Gadara und die Renaissance des literarischen Kynismus in der (späteren) Kaiserzeit

Nach den prominenten, auch literarisch aktiven Kynikern des 4. und 3. Jh.s v. Chr. (vgl. oben) bringt die Kaiserzeit mit Oinomaos von Gadara nach längerer Unterbrechung wieder einen Literaten hervor, der dem Kynismus neue Impulse gibt und bis in die Spätantike wirkt (wie sich nicht zuletzt in Julians Kyniker-Invektiven zeigt, die in Oinomaos einen gefährlichen Widersacher ausmachen).³⁸

Zu Oinomaos sind zwei verschiedene Datierungen überliefert – eine ins frühere 2. und eine ins 3. Jh. n. Chr. –, von denen sich keine mit Sicherheit beweisen oder widerlegen lässt.³⁹ Sollte Oinomaos jedoch mit dem aus dem Talmud bekannten heidnischen Philosophen Abnimos ha-Gardi, der ein Freund des im 2. Jh. n. Chr. lebenden Rabbi Meir gewesen sein soll, identisch sein, wofür Einiges spricht,⁴⁰ dann wäre die frühere Datierung die richtige.

Aus Julians Herakleios-Invektive und aus dem relativ kurzen *Suda*-Artikel zu Oinomaos (οι 123) ist noch eine ganze Reihe von Schriften⁴¹ des Oinomaos zumindest dem Titel nach bekannt: *Gegen die Orakel*;⁴² *Des Hundes eigene Stimme*; *Über den Kynismus*; *Der Staat*; *Über die Philosophie nach Homer*; *Über Krates, Diogenes und die übrigen*; *Tragödien*. Die Titel *Des Hundes eigene Stimme* (Τοῦ Κυνὸς Ἀυτοφωνία) und *Über den Kynismus* bezeichnen wahrscheinlich dieselbe Schrift,⁴³ und dieser Schrift ist auch – wohl

³⁷ Vgl. GOULET-CAZÉ 2016, 193f. Zeuge dafür, dass den Christen diese Vorwürfe gemacht wurden, ist auch der Apologet Athenagoras, vgl. Athenag. *Leg.* 3,1; 31,1; 32,1.

³⁸ Als einen gewissen Vorläufer des Oinomaos mit seiner Orakelkritik könnte man den (freilich möglicherweise nur fiktiven) Kyniker Didymos Planetiades betrachten, der in Plutarchs *De defectu oraculorum* (7, 413A–D) einen beachtlichen Auftritt hat. – Dazu, dass Julian in Oinomaos seinen wichtigsten kynischen Gegner sah, vgl. GOULET-CAZÉ 1990, 2785 und 2016, 89 und 95.

³⁹ Vgl. HAMMERSTAEDT 1990, 2835f.

⁴⁰ Vgl. dazu HAMMERSTAEDT 1990, 2836–2839; GOULET-CAZÉ 2016, 125–127.

⁴¹ Ausführlich zu ihnen HAMMERSTAEDT 1990, 2843–2853; J. RADICKE (Hg.), *Fragmente der Griechischen Historiker IV A: Biography, Fasc. 7: Imperial and Undated Authors* (Leiden 1999) Nr. 1070; zuletzt GOULET-CAZÉ 2016, 89 und 95.

⁴² Zur Identität dieser Schrift mit *Entlaroung der Schwindler* vgl. u.

⁴³ Vgl. HAMMERSTAEDT 1988, 43f. und 1990, 2850.

zu Recht – ein wörtliches Zitat zugewiesen worden,⁴⁴ das sich in Julians anderer Kyniker-Invektive (8, 187C = Oenom. fr. 17 Hammerstaedt) findet: „Der Kynismus ist weder ein Antisthenismus noch ein Diogenismus.“ Dieser Satz ist insofern bemerkenswert, als er eine eigene Auffassung des Oinomaos über das Wesen des Kynismus andeuten könnte: Er möchte ihn offenbar weder auf die Lehren oder Traditionen des Antisthenes⁴⁵ noch auf die des Diogenes reduzieren. Daran ist vor allem bemerkenswert, dass Oinomaos mit diesem Satz die sonst eigentlich nie bestrittene⁴⁶ zentrale Stellung des Diogenes im Kynismus in Frage stellt; auch dagegen wird sich Julian auf das Schärfste verwahren.

Unter den oben genannten Titeln ist nun einer nicht zu finden, unter dem jedoch Eusebios in seiner *Praeparatio evangelica* wiederholt umfangreiche Fragmente aus Oinomaos' Schrifttum anführt: *Entlarvung der Schwindler* (Γοήτων φώρα). Aus den unter diesem Titel präsentierten Inhalten ergibt sich jedoch, dass das von Julian in der Herakleios-Invektive (5, 209B) unter dem Titel *Gegen die Orakel* (Κατὰ τῶν χρηστηρίων) präsentierte Werk damit identisch sein dürfte.⁴⁷ Mit den „Schwindlern“ dürften dabei die delphischen Propheten gemeint sein, die Oinomaos als „Lügenwahrer“⁴⁸ entlarven möchte; dass dabei der Gott Apollon einbezogen ist, macht der von Oinomaos verwendete Stil deutlich: Immer wieder wird hier Apollon direkt angesprochen⁴⁹ und ebenso direkt für die falschen Orakel verantwortlich gemacht.

Gerade aus dieser Schrift sind uns nun dank Eusebios noch umfangreiche Auszüge im Wortlaut bekannt⁵⁰ – natürlich vor allem deshalb, weil Oinomaos damit zu einem wichtigen Kronzeugen gegen das heidnische

⁴⁴ Vgl. HAMMERSTAEDT 1988, 30 und 1990, 2850.

⁴⁵ Da der Satz eine für den Kynismus zentrale Rolle nicht nur des Antisthenes, sondern auch des Diogenes bestreitet, lässt er sich nicht unbedingt als Votum gegen Antisthenes als eine Gründerfigur des Kynismus ansehen; eher könnte man als Indiz für eine solche Auffassung den Titel der Schrift *Über Krates, Diogenes und die übrigen* nehmen, in der der Name des Antisthenes auffällig fehlt.

⁴⁶ Vgl. die lapidare Aussage in [Crat.] *Ep.* 16: „Die kynische Philosophie ist die (Philosophie) des Diogenes, und der ‚Hund‘ [= Kyniker] ist der, der sich nach den Regeln dieser Philosophie anstrengt“ (Ἡ μὲν κυνικὴ φιλοσοφία ἐστὶν ἢ Διογένης, ὁ δὲ κύων ὁ κατὰ ταύτην πονῶν).

⁴⁷ Vielleicht trug die Schrift ursprünglich sogar den Doppeltitel Γοήτων φώρα ἢ Κατὰ τῶν χρηστηρίων, so wie die Schrift, in der Oinomaos seine eigene Auffassung vom Kynismus vortrug, den Doppeltitel Τοῦ Κυνὸς Ἀυτοφωνία ἢ Περὶ Κυνισμοῦ (*Des Hundes eigene Stimme, oder: Über den Kynismus*) gehabt haben könnte. Skeptisch zu dieser Möglichkeit freilich HAMMERSTAEDT 1988, 41–47 (mit Darstellung der Forschungsdiskussion).

⁴⁸ HAMMERSTAEDT 1988, 40.

⁴⁹ Die Konstellation ist vergleichbar der in Lukians *Iuppiter Confutatus*, wo der „kleine Kyniker“ Kyniskos dem „großen“ Zeus im direkten Gespräch nachweist, was für eine machtlose Marionette am Gängelband der Moiren er in Wahrheit ist.

⁵⁰ Nämlich die Fragmente 1–16 HAMMERSTAEDT, die in Hammerstaedts Edition mehr als 37 Seiten Text umfassen; demgegenüber beschränkt sich das eine aus *Des Hundes eigene*

Orakelwesen avanciert. Offenbar wurde Oinomaos von wichtigen christlichen Autoren sowohl bereits vor Eusebios (Klemens und Origenes⁵¹) als auch nach ihm (Johannes Chrysostomos, Theodoret, Kyrrill von Alexandria) breit rezipiert.⁵²

Oinomaos' Neubestimmung des Kynismus wirkte sich vor allem in zwei Richtungen aus: Die Autorität des kynischen Gründervaters Diogenes wurde offenbar in Frage gestellt, und der Kynismus erhielt nun auch eine deutliche Stoßrichtung gegen den traditionellen Götter- und Orakelglauben. Vor allem Letzteres machte Oinomaos auch für gebildete Christen interessant, doch können nicht nur sie auf Oinomaos' Vorstellungen positiv reagiert haben, sonst hätte sich Julian in seinen beiden Kyniker-Invectiven nicht so deutlich gegen ihn auszusprechen brauchen.

5. Kyniker bei den Kirchenvätern (und in anderen spätantiken Quellen)

Für die Sichtbarkeit und Präsenz der Kyniker im Römischen Reich des 4. Jh.s n. Chr. sind die zwei Kyniker-Invectiven Julians vielleicht die wichtigsten Zeugnisse; sie lassen sich jedoch durch weitere – vor allem christliche – Zeugnisse in bedeutender Weise ergänzen.

In Kap. 18, 224C–D der Herakleios-Invective nennt Julian mit Namen mehrere Kyniker, die ihn in Konstantinopel auf- oder vielmehr heimgesucht haben sollen, und zwei von ihnen sind – wenn auch nicht immer überzeugend – mit Personen in anderen Quellen identifiziert worden. So hat O. Seeck⁵³ in dem hier genannten Chytron einen bei Ammianus Marcellinus (XIX 12,12) genannten Demetrios Kythras erkennen wollen, den Kaiser Constantius II. im Jahr 359 wegen verbotener mantischer und Opfer-Praktiken foltern, aber nicht töten ließ; doch ist diese Identifikation alles andere als sicher.⁵⁴ Bemerkenswerter ist dagegen, dass der ebenfalls hier bei Julian genannte Kyniker Asklepiades nach dem Zeugnis des gleichen Ammianus Marcellinus (XXII 13,3) im Herbst 362 mit seinen Kultpraktiken versehentlich den Brand des Apollontempels von Daphne ausgelöst haben soll, indem er Kerzen im Tempelinneren brennen ließ.

Stimme erhaltene wörtliche Fragment (*fr.* 17 HAMMERSTAEDT) auf einen einzigen kurzen Satz.

⁵¹ Zur Rezeption bei Klemens und Origenes vgl. HAMMERSTAEDT 1988, 22–28 und 1990, 2839–2842.

⁵² Zur Rezeption von Oinomaos' Werk bei Eusebios (vor allem der *Entlarvung der Schwindler*) vgl. auch GOULET-CAZÉ 1990, 2783f. und 2802f. und 2016, 212f., zur Rezeption bei anderen christlichen Autoren GOULET-CAZÉ 2016, 89 und 213.

⁵³ O. SEECK, „Demetrius (63)“, *RE* IV 2 (1901) 2804.

⁵⁴ Ablehnend GOULET-CAZÉ 2016, 202.

Auch den Kyniker Herakleios selbst – die Zielscheibe von Julians erster Kyniker-Invektive – treffen wir in einer anderen Quelle und zu einer etwas späteren Zeit wieder: Laut dem Historiker Eunapios ermutigte er im Jahr 365 den Usurpator Prokopios (einen Verwandten Julians) dazu, „tapfer“ zu sein.⁵⁵ Dabei verwendete Herakleios auch einen Homer-Vers und stellte sich damit in kynische literarische Traditionen, die mindestens bis zu Menipp (und eigentlich sogar bis zu Krates, vgl. oben) zurückreichen.

Der in Julians anderer Kyniker-Invektive (16, 198A–B) erwähnte Kyniker Iphikles – über den sich an dieser Stelle Julians Paidagogos Mardonios sehr mokiert – kommt im Jahr 375 als Gesandter der Epiroten zu Kaiser Valentinian (Amm. XXX 5,8–10).

Dass es in dieser Zeit Straßenkyniker in Konstantinopel gab – wie sie uns Jahrhunderte zuvor für Rom durch den jüngeren Seneca und für Alexandria durch Dion von Prusa bezeugt sind (vgl. oben) –, belegt eine Briefstelle des Libanios aus dem Frühjahr 363.⁵⁶ In einem anderen Brief (*Ep.* 399,6–8) bittet Libanios seinen ehemaligen Schüler Andronikos, die Beziehung zu einem Kyniker namens Kleomenes aufzugeben, falls er es nicht schon getan hat.

Julians neuplatonischer Lehrer Maximos von Ephesos trat offenbar in der Erscheinungsweise eines Kynikers auf, wie ein Brief Julians vom November 361 erkennen lässt, in dem er berichtet, wie er einmal einen nach Gallien kommenden Kyniker zunächst von weitem für Maximos gehalten habe.⁵⁷

Einen Kyniker namens Horos, der zuvor ein siegreicher Ringkämpfer an den antiochenischen Olympieia von 364 gewesen war, lernen wir in den *Saturnalia* des Macrobius kennen, die Gespräche bei einem Saturnalienfest des späteren 4. Jh.s schildern.⁵⁸

⁵⁵ Eun. *fr.* 34,3 BLOCKLEY: „Als Prokopios, der Verwandte Julians, einen Aufstand initiierte und eine Usurpation in Angriff nahm, trat der Kyniker Herakleios an ihn heran, schlug kräftig mit seinem Stock auf den Boden und sagte: ‚Sei wacker, auf dass auch noch einer von den Spätgeborenen gut von dir spricht!‘“ (τοῦ Προκοπίου τοῦ συγγενοῦς Ἰουλιανοῦ στασιάσαντος καὶ τυραννίδι ἐπιθεμένου Ἡράκλειος ὁ κυνικός προσελθὼν αὐτῷ καὶ κατακροτήσας εὖ μάλα τῇ βακτηρίᾳ τοῦδαφος „ἄλκιμος ἔσσο“ φησὶν „ἵνα τίς σε καὶ ὀψιγόνων εὖ εἴπη“ [= Hom. *Od.* I 302 = III 200]).

⁵⁶ Lib. *Ep.* 1367,4 (an Modestos): Es wurde gemeldet, „dass von dem widerwärtigen Gelichter einige Kerle ohne festen Wohnsitz sich närrisch aufführten“ (μωρᾶναι μὲν τῶν καταπτύστων τινὰς ἀνθρώπους ἀνεστίους). Wenige Jahrzehnte später bezeugt auch Synesios (*Ad Paeonium de dono astrolabii* 3, 137,3–7 TERZAGHI) noch die Anwesenheit von Kynikern in Konstantinopel.

⁵⁷ Julian, *Ep.* 26, 414D: „es kam ein Kyniker mit Philosophenmantel und Stock daher; als ich den von ferne sah, glaubte ich keinen anderen als dich zu sehen“ (ἀπήντησε Κυνικός τις ἀνὴρ, ἔχων τρίβωνα καὶ βακτηρίαν· τοῦτον πόρρωθεν θεασάμενος, οὐδένα ἄλλον ὑπέλαβον ἢ σέ); vgl. GOULET-CAZÉ 2016, 81.

⁵⁸ Macr. *Saturn.* I 7,3: „Horos [...], ein an Körper wie Geist in gleicher Weise kräftiger Mann, der später unter seinen Auszeichnungen als Boxer zum Studium der Philosophie übergang und als Gefolgsmann der Sekte des Antisthenes, Krates und selbst des Diogenes

Die Kenntnis eines sehr bemerkenswerten christlichen Kynikers schließlich verdanken wir den Schriften des Gregor von Nazianz: Maximus Heron aus Alexandria wird in dessen im Jahr 379 geschriebener Rede 25⁵⁹ – wo Gregor in ihm einen Verbündeten gegen die Arianer begrüßt – überschwänglich gelobt und als ausgesprochen positive Ausnahme unter den (zeitgenössischen) Kynikern apostrophiert,⁶⁰ da er deren Atheismus verachte;⁶¹ laut Gregor übertrifft Maximus sogar alle großen Kyniker der Vergangenheit.⁶² Zu diesem Zeitpunkt glaubte Gregor noch, Maximus werde ihn darin unterstützen, Bischof von Konstantinopel zu werden. Als Maximus jedoch wenige Monate später selber den Versuch unternahm, sich heimlich zum Bischof von Konstantinopel wählen zu lassen, wandelte sich Gregors Freundschaft in bitteren Hass.⁶³ Er kommentierte Maximus' höchst fragwürdiges Verhalten bei diesem Unternehmen und seine

unter den Kynikern für keinen unberühmten Mann gehalten wurde“ (*Horus [...] vir corpore atque animo iuxta validus, qui post inter pugiles palmas ad philosophiae studia migravit, sectamque Antisthenis et Cratetis atque ipsius Diogenis secutus inter Cynicos non incelebris habebatur*); vgl. I 15,4 und 16,37 (Horus stammt aus Ägypten, worauf auch sein Name hinweist). In VII 13,17–18 schildert Horos seine einfache, auf Autarkie bedachte Lebensweise.

⁵⁹ Εἰς Ἡρώνα τὸν φιλόσοφον, PG 35, 1197–1225 = 156–205 MOSSAY. Zu dieser Rede vgl. MORESCHINI 2012, 111–113. Zu Gregors positiver Bewertung kynischer Moral in seinen Gedichten (darunter auch positive Erwähnungen Herons) vgl. MORESCHINI 2012, 113–116.

⁶⁰ Greg. Naz. Or. 25,2 (158,14–160,18 MOSSAY): Apostrophe als „Hund, nicht wegen seiner Unverschämtheit, sondern wegen seiner freimütigen Rede; nicht wegen seiner Fressgier, sondern wegen Bezogenheit auf die Kürze des Lebens; nicht wegen seines Bellens, sondern wegen seines Hübens des Schönen, wegen seiner Wachheit zugunsten der Seelen, und weil er schwanzwedelnd alles begrüßt, was in Einklang mit Tugend steht, dagegen anbellt, was ihr fremd ist“ (κύων, οὐ τὴν ἀναισχυντίαν, ἀλλὰ τὴν παρῶρησιαν· οὐδὲ τὸ γαστρίμαργον, ἀλλὰ τὸ ἐφήμερον· οὐδὲ τὴν ὑλακίην, ἀλλὰ τὴν φυλακίην τοῦ καλοῦ, καὶ τὸ ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἀγρυπνον, καὶ τὸ σαίνειν μὲν ὅσον κατ' ἀρετὴν οἰκεῖον, ὑλακτεῖν δὲ ὅσον ἀλλότριον).

⁶¹ Greg. Naz. Or. 25,6 (168,5–10 MOSSAY): „Von der kynischen Lehre verabscheut er ihre Gottlosigkeit, aber lobt ihre Einfachheit, und so ist er, was ihr jetzt seht: ein Hund gegen die wirklichen Hunde, ein Philosoph gegen die Unweisen und ein Christ über allen, und er besiegt den Eigensinn jener Leute [d.h. der Kyniker] durch die Ähnlichkeit seines Outfits, die Geschmacklosigkeit aber mancher unserer Leute durch die Ungewohntheit seines Gewandes“ (Κυνικῆς δὲ τὸ μὲν ἄθεον διαπτύσας, τὸ δὲ ἀπέριττον ἐπαινέσας, τοῦτό ἐστιν ὁ νῦν ὁρᾶτε, κύων κατὰ τῶν ὄντως κυνῶν καὶ φιλόσοφος κατὰ τῶν ἀσώφων καὶ Χριστιανὸς ὑπὲρ πάντων, καὶ νικῶν τὴν μὲν ἐκείνων αὐθάδειαν τῇ τοῦ σχήματος ὁμοιότητι, τῶν δὲ παρ' ἡμῖν ἐστιν ὧν τὴν ἀπειροκαλίαν τῇ καινότητι τοῦ ἐνδύματος).

⁶² Greg. Naz. Or. 25,7 (172,18–20 MOSSAY): „Was muss man noch sagen, um wieviel besser und erhabener dies [= das Verhalten des Heron] gegenüber der Prahlerei des Antisthenes, der Feinschmeckerei des Diogenes und der wilden Ehe des Krates ist?“ (Ταῦτα τῆς Ἀντισθένους ἀλαζονείας, καὶ τῆς Διογένους ὀσοφαγίας, καὶ τῆς Κράτητος κοινογαμίας, τί χρὴ λέγειν ὅσω κρείττω καὶ ὑψηλότερα;).

⁶³ In Or. 26 gibt es zwar nur einen indirekten Angriff gegen Maximus als Kyniker, der kein rechter christlicher Seelsorger geworden sei. In den Gedichten *Contra Maximum* und *De vita sua* aber werden dann auch direkte Angriffe vorgetragen (vgl. *De vita sua* 982: ἦν μὲν κάκιστος, ἀλλ' ἐτίμων ὡς καλόν, „er war zwar abgrundtief schlecht, aber man ehrte ihn, als sei er ein Guter“; 1004: κύων ὁ παγκάκιστος, „der allerschlechteste Hund“).

anschließende Flucht nach Thessalonike in seiner dichterischen Autobiographie.⁶⁴ Die ganze Geschichte hatte noch Nachwirkungen bis ins Jahr 382,⁶⁵ nach dem man von Maximus nichts mehr hört.⁶⁶

Möglicherweise ist dieser bemerkenswerte christliche Kyniker zumindest anonym auch in beiden Kyniker-Invektiven Julians präsent: Marie-Odile Goulet-Cazé hat vorgeschlagen, das „blonde und hoch aufgeschosene Jüngelchen“, das Julian in der Herakleios-Invektive in der Entourage des Herakleios erwähnt (18, 224D), mit Maximus Heron zu identifizieren, denn der soll laut Gregor von Nazianz beeindruckendes blondes Haar gehabt haben;⁶⁷ und in dem anonymen Gegner der zweiten Kyniker-Invektive will sie ebenfalls Maximus erkennen, denn acht von neun dort genannten Merkmalen dieses Gegners träfen auch auf Maximus zu.⁶⁸

Weitere christliche Stimmen bestätigen Facetten der Kyniker-Perzeption in dieser Zeit, die wir auch bei Julian antreffen. In seiner bekannten Rede *An die Jugend* bekennt der kappadokische Kirchenvater Basileios seine Bewunderung für Diogenes.⁶⁹ Eine solche Bewunderung findet sich auch bei Hieronymus und – etwas nuancierter – bei dem Bischof und Kirchenhistoriker Theodoret.⁷⁰ Angriffe auf Kyniker dagegen bieten die Säulenhomilien des Johannes Chrysostomos;⁷¹ und auch sonst spart Johannes nicht mit Vorwürfen: In *De virginitate* 7,1 wirft er den Kynikern Heuchelei und eine eklatante Diskrepanz zwischen Leben und Lehre vor;⁷² in einer Homilie zum Titus-Brief bezichtigt er die Kyniker überdies der Ausübung von Frauen- und Kindergemeinschaft⁷³ – Vorwürfe von der Art, wie sie zwei Jahrhunderte früher an die Adresse der Christen gerichtet worden waren (vgl. oben). Johannes' Vorwürfe können vor dem Hintergrund gesehen werden, dass es zumindest äußerlich auffällige Gemeinsamkeiten

⁶⁴ Greg. Naz. *De vita sua* = *Carm.* II 1,11,898–902; 909–916; 1001–1009.

⁶⁵ Nachgezeichnet bei GOULET-CAZÉ 2008, 106f.

⁶⁶ Laut einem weiteren Gedicht Gregors (*Contra Maximum* = *Carm.* II 1,41, PG 37, 1343) schrieb Maximus ein Werk gegen die Arianer, das er 381 in Mailand Kaiser Gratian übergab; laut Gregor von Nazianz soll Gratian auf Maximus' Angriffe schriftlich geantwortet haben (GOULET-CAZÉ 2016, 90).

⁶⁷ Vgl. Greg. Naz. *De vita sua* 754–756; GOULET-CAZÉ 2008, 109f.

⁶⁸ GOULET-CAZÉ 2008, 107–114. Das einzige bei Gregor in der Beschreibung des Maximus fehlende Element ist Julians Vorwurf, er nehme nur warme Bäder.

⁶⁹ *Ad adulescentes* 9,112–115.

⁷⁰ Vgl. GOULET-CAZÉ 1990, 2795. Freilich kritisiert Theodoret das Sexualleben des Diogenes und Krates (*Graec. aff. cur.* XII 48–49).

⁷¹ Vgl. GOULET-CAZÉ 2016, 203f.; vor allem *Hom.* 17,2, PG 49, 173D–174A, ferner *Hom.* 19 (vgl. G. DORIVAL, „Cyniques et chrétiens au temps des Pères grecs“, in: M. SOETARD [Hg.], *Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours. Mélanges en l'honneur de M. le Doyen Spanneut* [Lille 1993] [57–88] 64f.).

⁷² Das war bereits einer der Hauptvorwürfe Lukians (vgl. oben); vgl. Lact. *Inst. div.* V 2,3.

⁷³ Joh. Chrys. *Hom. in epist. ad Titum* 5,4, PG 62, 694 (wobei die Kyniker hier offenbar mit Platon in einen Topf geworfen werden); GOULET-CAZÉ 2016, 206.

bzw. Parallelen zwischen Kynikern und christlichen Asketen bzw. Mönchen gab.⁷⁴

Etwa zur gleichen Zeit prangert im lateinischen Westen Augustinus die *vanissima turpitudine Cynicorum* an.⁷⁵ Kynikerspott gibt es auch bei Augustinus' Zeitgenossen, dem christlichen Dichter Prudentius.⁷⁶ Der einige Jahrzehnte später lebende Stadtpräfekt von Rom und nachmalige Bischof im gallischen Clermont-Ferrand Sidonius Apollinaris evoziert noch die „Schar der Kyniker in der Erechtheus-Stadt [= Athen]“ (*Erechtheis Cynicorum turba*) in seinem zweiten Gedicht.⁷⁷

Zur Zeit des Sidonius lebt auch der wohl letzte noch namentlich bekannte – und damit einigermaßen prominente – Kyniker Salustios aus Emesa.⁷⁸ Er studierte Rechtswissenschaften und Rhetorik und verbrachte Teile seines Lebens in Alexandria und Athen, wo er sich jedoch bewusst gegen den Neuplatonismus und für den Kynismus entschied und seine argumentativen Klingen bisweilen auch mit dem Leiter der neuplatonischen Schule, Proklos, kreuzte.⁷⁹ Ferner scheint er sich darin gefallen zu haben, junge Leute der (neuplatonischen) Philosophie abspenstig zu machen.⁸⁰ So erleben wir selbst im fortgeschrittenen 5. Jh. n. Chr. noch einen Kyniker, der offenbar gern den Konflikt mit dem philosophischen „Establishment“ gesucht hat.

⁷⁴ Zu solchen Parallelen zwischen Kynikern und christlichen Mönchen vgl. GOULET-CAZÉ 2016, 231–236, mit dem Fazit (236), es sei „besser, in beiden Bewegungen zwei, manchmal rivalisierende, Ausprägungen der antiken Askese zu sehen; diese besaßen sicherlich Gemeinsamkeiten, aber vor allem auch große Unterschiede“.

⁷⁵ Augustinus, *Civ. Dei* XIV 20,43–44; vgl. GOULET-CAZÉ 1990, 2798.

⁷⁶ Vgl. seine *Apotheosis* (V. 201) und seine *Hamartigenia* (V. 401).

⁷⁷ Sidon. Apoll. *Carm.* 2,167; vgl. auch *Carm.* 15,124f. und *Ep.* IX 9,15; zum negativen Kynikerbild bei Sidonius auch GOULET-CAZÉ 1990, 2799.

⁷⁸ Vgl. zu ihm *Suda* σ 62f. und jetzt M. DI BRANCO, „Saloustios“, *DPhA* VI (2016) 96–100 sowie GOULET-CAZÉ 1990, 2814–2816.

⁷⁹ Vgl. Damasc. *Vita Isid. fr.* 143 ZINTZEN.

⁸⁰ Wenn man der Schilderung von Damasc. *Vita Isid. fr.* 144 ZINTZEN trauen darf, war Salustios gern eine disruptive Präsenz im philosophischen Unterricht: „Salustios versuchte die jungen Leute der Philosophie abspenstig zu machen [...], sei es um bei ihren Lehrern anzuecken, indem er aus Hass gegen jene den philosophischen Unterrichtsveranstaltungen nachstellte, sei es weil er die Größe des Unternehmens bedachte, in dem Glauben, dass alle Menschen seiner unwürdig seien“ (ὁ δὲ Σαλούστιος ἀπῆγε τοὺς νέους τῆς φιλοσοφίας [...], ἢ προσκρούσων τοῖς καθηγουμένοις, ἔχθρα τῇ πρὸς ἐκείνους ἐπιβουλεύων ταῖς φιλοσόφοις διατριβαῖς, ἢ τὸ μέγεθος τοῦ ἐπιτηδεύματος ἐκλογιζόμενος, οἰόμενος πάντας ἀνθρώπους ἀναξίους εἶναι αὐτοῦ). Man fühlt sich an die bei Diogenes Laertios geschilderten Konfrontationen zwischen Platon und Diogenes erinnert (vgl. VI 25–26. 40. 53).

6. Fazit: Das Bild der Kyniker bei Julian als Spiegel der Zeit

Die im vorangehenden Abschnitt zusammengestellten Nachrichten über Kyniker in der Spätantike zeigen, dass diese philosophische Richtung in jener Zeit tatsächlich noch in größerer Zahl in den Großstädten des Römischen Reiches präsent war und auch über keine geringe Zahl an prominenten Vertretern verfügte, die bis in die höchsten weltlichen und kirchlichen Kreise hinein sichtbar waren. Der Umstand, dass Julian während der Zeit seiner kurzen Alleinherrschaft immerhin zwei von sechs erhaltenen Schriften dem Phänomen dieser Kyniker widmete, findet zum einen eine Erklärung in dieser Sichtbarkeit und Prominenz; zum anderen ist diese natürlich auch durch diese Aufmerksamkeit, die Julian selber dem Phänomen schenkte, weiter gefördert worden. Die auf weite Strecken sichtbare „double attitude“,⁸¹ die Julians Behandlung dieses Phänomens kennzeichnet (einerseits Bewunderung für die alten Kyniker, andererseits vehemente Kritik an den zeitgenössischen), findet sich auch bei anderen (auch christlichen) Intellektuellen dieser Zeit, steht aber bei Julian im Dienst seines großen Ziels, für das angestrebte „rollback“ des Christentums polemisch-abweichlerische Stimmen im eigenen philosophischen Lager zur Ruhe zu bringen und auf die eigene Linie einzuschwören.

⁸¹ GOULET-CAZÉ 1990, 2777. Vgl. auch 2780: „Julien a conçu le cynisme des origines sous l'angle qui lui convenait et a noirci le cynisme contemporain dont le mépris religieux le choquait profondément.“

Die Kyniker als Gegner Julians: die Konstruktion einer Orthodoxie

Jan R. Stenger

1. Eine kynisch-christliche Opposition gegen Julians Restaurationsprogramm?

So wenig wir über den spätantiken Kyniker Herakleios, dem Kaiser Julian in Konstantinopel seine Polemik entgegenschleuderte, wissen, ist er doch zumindest zu bescheidener Prominenz gelangt, als ihn der norwegische Dramatiker Henrik Ibsen in seinem monumentalen Drama *Kaiser und Galiläer* auftreten ließ. Im zweiten Teil des Schauspiels, das im Jahre 1896 in Leipzig seine Uraufführung erlebte, sehen wir einen Dichter namens Herakleios in der Nähe des Palastes von Antiochia schamlos über die Götter schwadronieren, so dass Julian zornentbrannt sein Pamphlet, das er gegen den Poeten verfasst hat, hervorholt, um mit dem Kyniker abzurechnen.¹ Ibsen hatte gründlich recherchiert und ließ den Kaiser aus der Rede paraphrasierend vortragen, bemerkenswerterweise genau die Stelle, wo Julian eine Verbindung zwischen den kynischen Scharlatanen und den Christen zieht. „Seid Ihr Weisheitsfreunde?“, fährt der Kaiser die Kyniker an, „Seid Ihr Nachfolger des Diogenes, dessen Kleid und Gebärden Ihr angenommen habt? Wahrhaftig, man sieht Euch nicht annähernd so oft in den Lehrsälen wie bei meinem Schatzmeister.“ Kurz darauf fragt er mit Unverständnis sich selbst, oder eher die Umstehenden: „Warum treten so wenige in meine Fußstapfen? Warum bleibt man bei Sokrates stehen? Warum geht man nicht ein Stückchen weiter und folgt Diogenes oder – wenn ich so sagen darf – mir, da wir Euch doch zum Glück führen?“ In der Manier des Dramatikers hat es Ibsen geschafft, in dieser Szene einige Themen zu bündeln, welche die heutige Forschung zu Julians kurzer Herrschaft weiterhin umtreiben. Nicht nur werden die falschen Kyniker, die „unglücklichen Galiläer[...]“, insbesondere die Fanatiker unter ihnen, sowie des Kaisers Zwist mit den aufsässigen Antiochenern so zusammengebracht, dass es scheint, als habe Julian sich aus diesen drei Ecken derselben Angriffe erwehren müssen. Darüber hinaus wird der Kynismus als wichti-

¹ *Kaiser und Galiläer*, Zweiter Teil, Dritter Akt. Siehe vor allem H. IBSEN, *Henrik Ibsens Sämtliche Werke in deutscher Sprache*, Bd. 5, *Kaiser und Galiläer*, übers. von P. HERMANN (Berlin o.J.) 215. 223. 225 (mit den Zitaten).

ger Streitpunkt dargestellt, der an das Selbstverständnis Julians rührt. Als gewissermaßen zweiter Diogenes erhebt der Herrscher den Anspruch, seine Untertanen durch Philosophie zum Glück zu führen.

Die von Ibsen nach Antiochia verlegte Episode verdichtet zentrale Merkmale von Julians Regierung, nicht zuletzt den philosophischen Anspruch und die Frontstellung gegen das Christentum, und bringt sie mit der Rede *Gegen Herakleios* zusammen. Ibsen hatte alles Recht dazu, ist doch der kynische Archeget Diogenes die Gestalt, die nächst Homer und Platon von Julian am häufigsten genannt wird,² und trotz seines immensen Arbeitspensums nahm sich der Kaiser die Zeit, binnen kurzem gleich zwei Polemiken gegen die Kyniker niederzuschreiben. Zu der ersten Rede sah er sich veranlasst, als Herakleios in einem Vortrag in Konstantinopel einen allegorischen Mythos benutzt hatte, um Julians Herrschaft und Religionsverständnis herabzusetzen. Nur wenige Monate später, im Juni 362, trat erneut ein Kyniker vor den Kaiser und schmähte ausgerechnet den Philosophen Diogenes für seine Ruhmsucht.³ Wir kennen die Identität des aus Ägypten stammenden Mannes nicht,⁴ doch Julian fand die Angriffe auf Diogenes so empörend und wichtig, dass er, eventuell noch vor seinem Aufbruch nach Antiochia, in zwei Tagen eine ausführliche Erwiderung, die Rede *Gegen die ungebildeten Kyniker*, ausarbeitete.⁵

Beide Schriften weisen deutliche Übereinstimmungen auf. In beiden Fällen hatten Vertreter des spätantiken Kynismus wie anscheinend auch andere Philosophen kurz nach dem Herrschaftsantritt Julians dessen Nähe und Aufmerksamkeit gesucht und sich vor dem Kaiser intellektuell profilieren wollen, indem sie provozierende Ansichten über die kynische Philosophie vertraten.⁶ Julian nahm die Angriffe persönlich und antwortete mit scharfen, *ad hominem* geführten Attacken. Obgleich die Schriften stellenweise den Charakter von Invektiven tragen, lassen sie als generelle Argumentationslinie erkennen, dass der Kaiser den wahren Kynismus von den zeitgenössischen Pseudo-Kynikern abzugrenzen bemüht ist; er will den authentischen Kern von der irreführenden äußerlichen Hülle befreien und die Lebensweise des Diogenes in Schutz nehmen.⁷ Ungeachtet aller persönlichen Polemik hat zumindest die zweite Rede ganz offen das Ziel

² Siehe BOUFFARTIGUE 1992, 61.

³ Zur Datierung siehe Julian, *CCyn.* 1 (181A). Siehe ferner *Lib. Or.* 18,157.

⁴ Vgl. Nr. II.13 des Kataloges bekannter kynischer Philosophen in BRANHAM / GOULET-CAZÉ 1996, 407. Die ältere Annahme, es handele sich um Neilos Dionysios, den Adressaten von Julian, *Ep.* 82, ist haltlos. GOULET-CAZÉ 2008 hat nun vorgeschlagen, ihn mit Maximos Heron, dem Erzfeind Gregors von Nazianz in Konstantinopel, zu identifizieren.

⁵ Julian, *CCyn.* 20 (203C).

⁶ In *Ep. Them.* 13 (266D–267A) hatte Julian die Philosophen zur Unterstützung seiner Herrschaft eingeladen. Zu den Kynikern der Spätantike siehe den Essay von Heinz-Günther Nesselrath in diesem Band.

⁷ Zum Bild von Kern und Hülle siehe Julian *CCyn.* 7 (187A–B) mit *Plat. Symp.* 213b.

der Belehrung, da sie ein breiteres Publikum über die wahre Natur des kynischen Lebens unterrichten will.⁸

In der Forschung sind die zwei kurz hintereinander entstandenen Schriften kontrovers beurteilt worden. Es erstaunt nicht, dass zunächst gemäß dem älteren Bild von Julians Regierung vorrangig der Verbindung zwischen den falschen Kynikern und den Christen Aufmerksamkeit geschenkt wurde. So vertrat Rudolf Asmus die Hypothese, diese Kyniker seien in Wahrheit Christen gewesen, und man könne hier eine christlich-kynische Opposition gegen das pagane Restaurationsprogramm des Kaisers greifen.⁹ Zwar wurde dieser Ansicht schon bald widersprochen,¹⁰ aber auch die neuere Forschung meint überwiegend, Julian habe den neuplatonisch geprägten „Hellenismus“, sein Programm einer synkretistischen *paideia*, gegen innere wie äußere Feinde verteidigen wollen; damit hätten für ihn kritische Kyniker mit den gottlosen Galiläern auf einer Stufe gestanden, da beide Verächter der paganen Gottheiten gewesen seien.¹¹ So viel Systematik und Programmatik will Rowland Smith dem Apostaten nicht zutrauen. In seiner einseitigen Diskussion der Kynikerreden spricht er Julian weitergehende Absichten völlig ab: die Werke hätten nicht nur keine programmatische Bedeutung, sie entbehrten überdies jeglicher Originalität und Kohärenz. Julian habe die Kyniker nicht als Gefahr betrachtet, und die Verknüpfung mit den Christen sei eine bloß polemische Taktik ohne größere Signifikanz.¹² Smiths übertrieben negative Lektüre bleibt jedoch eine Antwort auf die Frage schuldig, welche Funktionen die öffentlich vorgetragene Kritik an den Kynikern erfüllte.

Daher soll im Folgenden diskutiert werden, welchen Zwecken die Kynikerpolemik in den ersten Monaten von Julians Regierungszeit gedient haben könnte. Zur Beantwortung dieser Frage wird auch zu klären sein, in welchem Verhältnis sein Bild der Kyniker als einer philosophischen Gruppe zu seinen Angriffen auf andere (vermeintliche) Kontrahenten, namentlich Christen, steht. Dass die falschen Kyniker aus historischer Perspektive nicht einfach mit Christen gleichgesetzt werden können, schließt ja nicht von vornherein aus, dass Julian eine Verbindung argwöhnte oder absicht-

⁸ Julian, *CCyn.* 2 (181D–182A); 20 (203C). Vgl. PRATO / MICAELLA 1988, xxix–xxxii.

⁹ R. ASMUS, „Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken. Ein Beitrag zur Erklärung und Kritik der julianischen Schriften“, *Programm des Gymnasiums Freiburg i. Brsg.* (1904) [48–53] 48f.

¹⁰ GEFFCKEN 1914, 158; G. KRAPINGER, „Christen und ‚Pseudokyniker‘ bei Julian“, in: J. DALFEN / G. PETERSMANN / F. F. SCHWARZ (Hg.), *Religio Graeco-Romana. FS W. Pötscher*. Grazer Beiträge Suppl. 5 (Graz 1993) 271–281.

¹¹ Siehe insbesondere ATHANASSIADI 1992, 127–129. 138. Vgl. BILLERBECK 1996, 219f.; CÜRSGEN 2008, 72–74; ELM 2012, 110f.; MARCONE 2012, 239f. Bereits J. BIDEZ, *La Vie de l'Empereur Julien* (Paris 1930) 249, hatte in Julians Denken eine enge Verbindung zwischen den Kynikern und den Christen gesehen.

¹² SMITH 1995, 49–90.

lich konstruierte.¹³ Unzweifelhaft ist jedenfalls, dass in seinen Augen die Kyniker seiner Zeit sich nicht in den weltanschaulichen Rahmen einfügen wollten, der die Leitlinien seiner Politik definierte. Da er sie als potentiell gefährliche Abweichler betrachtete, bietet es sich an, seine Konstruktion des Kynikerbildes entlang den Kategorien von Orthodoxie und Häresie zu untersuchen, umso mehr, als die Konfrontation sich auch an religiösen Lehren entzündete.

Diese beiden Kategorien zur Charakterisierung religiöser Strömungen sollen hier nicht als deskriptive Begriffe für historische Realitäten, sondern als performative Kategorien verstanden werden. Orthodox zu sein bedeutet demnach, eine bestimmte soziale Rolle zu spielen, ebenso wie der Häretiker eine Rolle innehat, nämlich die desjenigen, der einem falschen bzw. abweichenden Glauben anhängt; der entscheidende Unterschied liegt darin, dass der Häretiker seine Rolle nicht selbst definiert. Wenn christliche Theologen des 4. Jh.s abweichende Dogmen als häretisch bezeichneten, betrieben sie „heresiological labelling“,¹⁴ versuchten also diskursiv die eigene Gruppenidentität zu kreieren und zu stärken und gleichzeitig Abweichler auszuschließen.¹⁵ Bei der Untersuchung derartiger Strategien der Inklusion und Exklusion in religiösen Diskursen hat John Henderson fünf Schlüsselmerkmale identifiziert, welche die Selbstdefinition von Orthodoxen kennzeichnen: *primacy* (bzw. Originalität) ihrer Doktrinen, die behauptete *true transmission* von den Begründern an, *unity* im Gegensatz zu der Vielheit der Häresien, *catholicity* oder Universalität der Bewegung sowie ein *middle way* zwischen den Extremen der Häresien.¹⁶ Ergänzend sei darauf hingewiesen, dass die Vorstellung einer getreuen Überlieferung oft mit Konzepten von Reinheit verknüpft wird, während den Abweichlern eine Entstellung der reinen Lehre vorgeworfen wird. Der Gebrauch dieser Kategorien und des Terminus „Häresie“ auf der metasprachlichen Ebene erscheint auch deshalb angemessen, da wir auf der Ebene der Objektsprache dem zugrunde liegenden griechischen Begriff begegnen. Julian selbst bezeichnet mit dem etablierten Begriff *αἵρεσις* (*haireisis*) in der Rede *Gegen die ungebildeten Kyniker* verschiedene Philosophenschulen, operiert also mit Konzepten von durch Doktrinen definierten Gruppen bzw. Schulen. An anderer Stelle identifiziert er dann auch ausdrücklich das Christentum in Abgrenzung von Hellenen und Juden pejorativ als eine *haireisis*.¹⁷

¹³ Vgl. auch LIEBESCHUETZ 2012, 218f.

¹⁴ Vgl. L. AYRES, *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford 2004), 2f.; HUMFRESS 2007, 217–242.

¹⁵ Vgl. HUMFRESS 2007, 223. 241f.

¹⁶ J. B. HENDERSON, *The Construction of Orthodoxy and Heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns* (Albany, NY 1998) 85–117.

¹⁷ Julian, *CCyn.* 5 (185A); 8 (187D). Siehe ferner *CGal. fr.* 3 (im Hinblick auf das Christentum); 53 (medizinische Schulen); 80 (erneut Christentum).

2. Der Streit um die wahre Philosophie

Um Julians Kritik an den falschen Kynikern einordnen zu können, ist es zunächst nötig, kurz sein Philosophieverständnis zu skizzieren, wie er es in den beiden Reden erläutert.¹⁸ In seiner Erwiderung auf den ägyptischen Kyniker geht der Kaiser von einer schulmäßigen Definition der Disziplin aus, indem er drei Begriffsbestimmungen vorstellt:¹⁹

Aber diese Frage soll noch nicht, oder besser gesagt: in dieser Rede überhaupt nicht untersucht werden, mit Ausnahme jenes Punktes, dass, gleich ob man die Philosophie, wie es einige tun, für die Kunst der Künste und die Wissenschaft der Wissenschaften oder für „die Angleichung an Gott nach Möglichkeit“ oder für das pythische „Erkenne dich selbst!“ hält, dies für mein Argument nichts ausmachen wird. Denn all diese Definitionen scheinen einander sehr ähnlich und verwandt.

Während er die erste dieser Definitionen im Folgenden fallen lässt, legt er die beiden anderen seinen weiteren Ausführungen zugrunde.²⁰ Philosophieren besteht für ihn darin, zum einen dem Orakel des delphischen Apollon zu folgen, zum anderen im platonischen Sinne die Angleichung an Gott, soweit sie möglich ist, anzustreben.²¹ Das eine Ziel lässt sich ohne das andere nicht erreichen, da sie einander ähnlich seien und miteinander zusammenhängen. Wie wichtig Julian dieser Gedanke ist, ersieht man daraus, dass er ihn mehrfach wiederaufgreift, auch in der gegen Herakleios gerichteten Rede.²² Anfang und Ende der Philosophie werden ganz im Sinne der sokratischen Lebenshaltung verstanden, in Gehorsam gegenüber dem Gott nach Selbsterkenntnis zu streben und sich dem Göttlichen anzugleichen, das heißt, dem göttlichen Element im Menschen besondere Aufmerksamkeit und Fürsorge zuteilwerden zu lassen.²³

¹⁸ Siehe dazu auch SMITH 1995; CÜRSGEN 2008.

¹⁹ Julian, *CCyn.* 3 (182D–183A): Ἀλλὰ μήπω τοῦτο, μάλλον δὲ μηδὲ ἐν τῷ νῦν λόγῳ τοῦτο ἐξεταζέσθω, πλὴν ἐκείνου χάριν, ὅτι τὴν φιλοσοφίαν εἶθ', ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι, τέχνην τεχνῶν καὶ ἐπιστήμην ἐπιστημῶν, εἴτε ὁμοίωσιν θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, εἶθ', ὅπερ ὁ Πύθιος ἔφη, τὸ Γνώθι σαυτὸν ὑπολάβοι τις, οὐδὲν διοίσει πρὸς τὸν λόγον· ἅπαντα γὰρ ταῦτα φαίνεται προσάλληλα καὶ μάλα οἰκείως ἔχοντα. Bei θεῷ handelt es sich um eine Konjektur von Cobet für das überlieferte θεῶν, das zusammen mit ὁμοίωσιν eine Junktur bildet, die sonst nirgends bezeugt ist.

²⁰ Zu den von Julian hier angeführten Definitionen der Philosophie siehe Phil. *Spec. leg.* IV 156; *Iamb. Protr.* 76,10 PISTELLI; Ammon. *In Porph.*, CAG IV 3, 6,27 und 9,6 BUSSE. Ammonios bietet insgesamt sechs Definitionen der Philosophie (2,22–9,24). Siehe dazu C. WILDBERG, „Three Neoplatonic introductions to Philosophy: Ammonius, David and Elias“, *Hermathena* 149 (1990) 33–51 und zu Julians Definitionen samt ihrem Hintergrund De VITA 2011, 91f.

²¹ Zum delphischen *Gnothi sauton* als Leitthema der antiken Philosophie siehe COURCELLE 1974–1975, zu Julian insbes. 91–95, zum platonischen Konzept der Angleichung an Gott Plat. *Theaet.* 176b.

²² Siehe Julian, *CHer.* 7 (211A–D); *CCyn.* 4 (183A); 5 (183D–185C); 6 (185C); 8 (188A–B); 9 (188C).

²³ Mit seiner Bestimmung von Anfang und Ende der Philosophie stimmt Julian mit Jamblichs Curriculum der platonischen Dialoge überein, das mit dem *Alkibiades 1* beginnt

Mit dieser Definition hat Julian eine wichtige Festlegung getroffen, die zum Kernbestand seiner Auffassung von Philosophie, ebenso aber von der Kaiserherrschaft, gehört. Da die solchermaßen bestimmte Philosophie göttlichen, nämlich delphischen, Ursprungs ist und den Auftrag zur ὁμοίωσις θεῶν („Angleichung an Gott“) enthält, lässt sie sich nicht von der Religion trennen. Wer die wahre Philosophie betreiben und die Bestimmung des Menschen treffen will, kann dies nur, wenn er fromm ist und die Götter ehrt. Philosophie und Theologie konvergieren, wie es Julian selbst exemplarisch im neuplatonischen Sinne in seinen beiden Hymnen auf Helios und die Göttermutter demonstriert hat.²⁴ Auf derselben Grundlage belehrt der Kaiser auch Herakleios über den angemessenen Gebrauch theologischer Mythen.²⁵ Obgleich damit der Neuplatonismus das Fundament von Julians Philosophie bildet, handelt es sich seiner Auffassung nach vielmehr um eine Synthese aller Philosophenschulen, mit der Ausnahme des von ihm verachteten Epikureismus.²⁶ Welchen Lehrern und Schulen die einzelnen Philosophen auch immer gefolgt sein mögen, letztlich haben sie sich alle zu den zwei genannten Zielen bekannt. Allein die Pfade, auf denen sie diese zu erreichten suchten, waren verschieden.²⁷

Ebenso wenig wie sich ohne die Verehrung der Götter philosophieren lässt, kommt der wahre Philosoph ohne ein gehöriges Maß an einer bestimmten Bildung, *paideia*, aus. Schon Julians extensiver Gebrauch der klassischen Literatur von Homer und Euripides über Platon bis zu Dion von Prusa zeigt den Kynikern, dass sich das korrekte Verständnis von Philosophie und die wahrhaft philosophische Lebensweise nur dann erreichen lassen, wenn man mit der literarisch-philosophischen Überlieferung vertraut ist.²⁸ Auch auf diesem Gebiet betrachtet der Kaiser seinen eigenen Werdegang als vorbildlich, habe er doch seine genaue Kenntnis des Kynismus von seinen Lehrern, evtl. von Maximus von Ephesos, erhalten,²⁹ denen er nach eigener Auskunft ebenso seine asketische Lebenspraxis verdankt.³⁰ Im Falle der Auseinandersetzung mit den kynischen Scharlatanen

(siehe bes. 130e zur Selbsterkenntnis) und auf das Ziel der Angleichung an Gott zuführt. Jamblich betont den Zusammenhang der Rückwendung auf sich selbst mit der Hinwendung zu Gott in *Protr.* 112,11–17 PISTELLI. Zu Sokrates' Befolgung der delphischen Maxime siehe Xen. *Mem.* IV 2,24; Plat. *Chrm.* 164d; *Phaedr.* 229e; *Phil.* 48c. Siehe COURCELLE 1974–1975, 13–20.

²⁴ Julian, *In Matr.* und *In Sol.*

²⁵ Siehe dazu die Beiträge von Ilinca Tanaseanu-Döbler und Michael Schramm in diesem Band.

²⁶ Julian, *Ep.* 89b, 301C und *Ep. Them.* 255B–C zur Ablehnung Epikurs. Siehe BOUFFARTIGUE 1992, 120–136.

²⁷ Julian *CCyn.* 5–6 (184C–186B).

²⁸ Zu Julians Umgang mit der literarischen Tradition siehe BOUFFARTIGUE 1992; ferner STENGER 2009, 104.

²⁹ Julian, *CCyn.* 2 (181D). Siehe BOUFFARTIGUE 1993, 353–355.

³⁰ Siehe Julian, *Misop.* 20–23 (351A–353A), hier speziell auf Mardonios bezogen.

erlaubt es Julian seine *paideia* außerdem, den Kynismus gewissermaßen sozialverträglich zu machen, ihn in die Gesellschaft des Römischen Reiches zu integrieren. Diesen Weg hatten, wie er bekundet, bereits die Stoiker beschritten, wobei er wohl in erster Linie an Epiktets Versuche denkt, die kynische Lebensweise stoisch zu deuten und ihr das Anstößige zu nehmen.³¹ Schließlich ist zu bedenken, dass die Synthese von Religion, Bildung und praktischer Philosophie auch im Vordergrund stand, als der Kaiser das öffentliche Schulwesen und den Priesterstand reformieren wollte.³²

Julians Konzeption von Philosophie in den Kynikerreden muss daher vor dem Hintergrund sowohl seiner persönlichen Lebensführung als auch seines Herrschaftsverständnisses und Reformprogramms gesehen werden. Dies können wir beispielsweise auch in seinem Brief an den Redner und Philosophen Themistios erkennen, in dem Julian noch mit der Frage ringt, ob das Leben des Philosophen mit dem Amt des römischen Herrschers in Einklang zu bringen sei.³³ In den hier skizzierten Kategorien führt er dann im Jahre 362 die Auseinandersetzung mit den beiden Kynikern und ihren Gesinnungsgenossen. Eine rein akademische Diskussion über eine bestimmte Form der Schulphilosophie ist Julians Sache hier nicht. Vielmehr geht es ihm um das intellektuelle, moralische und religiöse Fundament seiner Herrschaft.³⁴

Darüber hinaus müssen wir bedenken, dass im 4. Jahrhundert längst nicht mehr allein die traditionellen Philosophenschulen den Anspruch erhoben, die richtige menschliche Lebensweise zu lehren. Seit den Apologeten hatten sich christliche Denker bemüht, den Begriff φιλοσοφία für den Weg des christlichen Glaubens zu reklamieren.³⁵ Für Klemens von Alexandria und Origenes bedeutete wahrhafte Philosophie das ethisch gute Leben, das auf dem Fundament des Glaubens geführt wurde.³⁶ Auch Eusebios von Caesarea betrachtete den Christen als den wahren Philosophen, und in der zweiten Hälfte des 4. Jh.s sahen dann die Kappadokier und Johannes Chrysostomos die Philosophie insbesondere in christlichen Asketen verwirklicht.³⁷ Dass sie dies in Abgrenzung von den griechischen

³¹ Julian, *CCyn.* 6 (185C–D). Die einschlägige Abhandlung ist Epict. *Diss.* III 22. Skeptisch, was einen direkten Einfluss Epiktets angeht, ist BOUFFARTIGUE 1993, 352.

³² *Cod. Theod.* XIII 3,5 (vgl. *Cod. Iust.* X 53,7), Julian, *Ep.* 61c und 89b. Siehe dazu STENGER 2009, 101–110.

³³ Julian, *Ep. Them.*, etwa 355/356 verfasst. Siehe STENGER 2009, 136–140.

³⁴ Zu weit geht jedoch ELMS (2012, 110f.) einseitig politische Lesart der Rede *Gegen Herakleios*, der zufolge Julian den angemessenen Rückzug vom politisch aktiven Leben habe verteidigen wollen.

³⁵ Gründlich aufgearbeitet von A.-M. MALINGREY, „*Philosophia*“. *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.* *Études et commentaires* 40 (Paris 1961).

³⁶ Clem. Al. *Paed.* II 11,117,4; III 11,78–79; Orig. *CCels.* IV 31.

³⁷ Euseb. *Dem. ev.* III 3,2; 4,33; 5,74; 6,8; Greg. Nyss. *Inst.* GNO 8.1, 66; *Virg.* 23, GNO 8.1, 333; *Vit. Moys.* II 193, GNO 7.1, 99.

Philosophen taten, sieht man auch daran, dass sie mitunter scharf mit den zeitgenössischen Kynikern ins Gericht gingen, denen sie vorwarfen, sich allein die äußerlichen Kennzeichen des philosophischen Lebens anzuhängen.³⁸ Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass Julian, dem diese Debatten kaum verborgen gewesen sein dürften, sich mit seiner Ehrenrettung des wahren Kynismus in diesem Feld positionieren wollte. Sein Versuch, den authentischen Kynismus zu retten und die falschen Kyniker zu entlarven, könnte implizit beabsichtigt haben, christlichen Ansprüchen auf φιλοσοφία und Angriffen auf den Kynismus entgegenzutreten.³⁹

3. Die kynische Lebenspraxis

Julians Entscheidung, in der Schrift *Gegen die ungebildeten Kyniker* vorrangig die kynische Lebensweise zu erörtern, könnte also nicht nur der Argumentation seines Kontrahenten sowie der Praxisorientierung kynischer Philosophie allgemein geschuldet sein, sondern auch damit zusammenhängen, dass christliche Autoren gerade die asketische Praxis als Kern der Philosophie propagierten und zudem einige von ihnen Diogenes wegen seiner Bedürfnislosigkeit zu einem Vorläufer christlicher Askese stilisierten.⁴⁰ Julian selbst fühlte sich nach eigenem Bekunden, aber auch nach dem Urteil von Zeitgenossen offensichtlich zum asketischen Lebensideal hingezogen. Nicht nur spielt er häufiger auf seine frugale Ernährungsweise und seine sexuelle Abstinenz an; gegenüber den angeblich verweichlichten Antiochenern hält er sich auch zugute, schon durch seinen langen Bart und das ungepflegte Äußere die Philosophenexistenz in der Öffentlichkeit zu demonstrieren, ganz wie es die Kyniker auf den Marktplätzen getan hatten.⁴¹ So stellt er auch in seiner Antwort auf den ägyptischen Kritiker des Diogenes die Askese als die Essenz der kynischen Philosophie in den Mittelpunkt. Da die Angleichung an Gott die Sorge um den göttlichen Seelenteil und die Reduzierung körperlicher Bedürfnisse erfordert, besteht die genuine kynische Praxis für ihn darin, sich von körperlichen Begierden freizumachen und vollkommene ἀπάθεια („Leidenschaftslosigkeit“) anzustreben.⁴² Die Regeln des Diogenes und seines Schülers Krates bildeten

³⁸ Siehe beispielsweise Ioh. Chrys. *In Mt. hom.* 10,4 (PG 57, 188); *In Mt. hom.* 33,4 (PG 57, 392); *Pan. Bab.* 2,45–49 (SC 362, 146–155). Zur ambivalenten Haltung christlicher Autoren gegenüber Diogenes und dem Kynismus siehe DORIVAL 1993; D. KRUEGER, „Diogenes the Cynic among the Fourth Century Fathers“, *VChr* 47(1) (1993) 29–49; GOULET-CAZÉ 2008; MORESCHINI 2012.

³⁹ CÜRSGEN 2008, 74 vermutet, dass Julian durch die Harmonisierung von Kynismus und sokratischer Philosophie Diogenes habe vor christlicher Vereinnahmung schützen wollen.

⁴⁰ Beispielsweise Basil. *Adulesc.* 9,3.21; Greg. Naz. *Carm.* I 2,10,218–225 und 244–258; Ioh. Chrys. *Oppugn.* II 4 und 5 (PG 47, 337. 339). Siehe DORIVAL 1993; BILLERBECK 1996, 219f.

⁴¹ Julian, *Misop.* 1–7 (337B–342A).

⁴² Siehe Julian, *CCyn.* 12 (192A).

dafür die perfekte Richtschnur, wie Julian mit einem Zitat aus Krates' *Hymnos auf das einfache Leben* untermauert.⁴³

Kaum etwas könnte nach Julian weiter von diesem Ideal entfernt sein als die Lebensweise derjenigen, die sich in der Gesellschaft des 4. Jh.s zur kynischen Philosophie bekennen. Während der Anstoß erregende ärmliche Habitus der ursprünglichen Kyniker noch Ausdruck echter Bedürfnislosigkeit gewesen sei, sei die Philosophie bei den Zeitgenossen zu einer bloßen Haltung verkommen. Zwar trügen die falschen Kyniker den langen Bart, den schäbigen Mantel und den Stock öffentlich zur Schau, aber ihre Lebensweise entspreche nicht diesem Äußeren. Lehre und Handeln klappten bei ihnen weit auseinander, da sie heuchlerische Ostentation betrieben. In Wirklichkeit dienten sie allein ihrem Körper: sie seien verweichlicht, frönten dem Wohlleben mit üppigen Speisen, lebten ihren körperlichen Lüsten und gierten nach weltlichen Gütern. Mit anderen Worten: die Pseudo-Kyniker hätten die Prinzipien des Diogenes verraten und verfehlt, da sie allein dem vergänglichen Körper huldigten, das Ziel jeglicher Philosophie.⁴⁴

Julians sarkastische und karikierende Zeichnung des zeitgenössischen kynischen Gebarens ist, wie von der Forschung bemerkt, alles andere als originell.⁴⁵ Wir haben bereits erwähnt, dass christliche Autoren den Kynikern, bisweilen aber auch den paganen Philosophen allgemein, dieselben Vorhaltungen machen, um die Scheinheiligkeit der griechischen Intellektuellen zu desavouieren. Das Arsenal an Motiven, das sie und der Kaiser aufbieten, blickte jedoch auf eine lange Tradition zurück. Schon in der Kaiserzeit empörten sich Redner und Philosophen, dass die Kyniker durch oberflächliche Ostentation den Philosophenberuf in Verruf brächten.⁴⁶ Dion von Prusa, selbst zeitweise dem Kynismus zugetan, kritisierte die falschen Kyniker, weil sie in der Öffentlichkeit die Menschen mit billigen Witzen hinters Licht führten; Aelius Aristides übte ähnliche Kritik; und Epiktet spießte die äußerliche Erscheinungsweise der Kyniker auf, um davon das wahre kynische Leben, das für ihn wie für Julian das sokratische war, abzugrenzen.⁴⁷ Es erstaunt nicht, dass ein satirisches Talent wie Lukian ebenfalls die Zurschaustellung der falschen Kyniker mit beißendem Spott überschüttete. Er dekuvierte den Kyniker Peregrinos Proteus, der

⁴³ Julian, *CCyn.* 16 (198D) mit Krates *fr.* 361 (*SH* = Crates 77 [*fr.* 11] GIANNANTONI).

⁴⁴ Siehe Julian, *CHer.* 9 (214B–D); 19 (225A–D) und *CCyn.* 11 (190B–D); 12 (193A–C); 16 (197D–199A).

⁴⁵ Siehe SMITH 1995, 55. 58. 61. 69. 78; BILLERBECK 1996.

⁴⁶ Zu den äußeren Kennzeichen der Kyniker und der kaiserzeitlichen Kritik an der oberflächlichen Zurschaustellung und dem Habitus der falschen Kyniker siehe GOULET-CAZÉ 1990, 2738–2746.

⁴⁷ Dion. Chrys. *Or.* 32,8–9; 34,2; Aristid. *Or.* 3, 663–685 (LENZ / BEHR); Epict. *Diss.* III 22,10.50; IV 11,34. In seiner 4. *Rede über das Königtum* hingegen idealisierte Dion Diogenes als den wahren Weisen; vermutlich beeinflusste er damit Julian. BILLERBECK 1996, 211–213.

sich bei den Olympischen Spielen des Jahres 165 selbst verbrannt hatte, als Hochstapler, dem es nur um Ruhm zu tun gewesen sei.⁴⁸

Die Konventionalität der von Julian verwendeten Motive tut freilich der Ernsthaftigkeit seines Anliegens keinen Abbruch. Er sieht nämlich, ähnlich wie Epiktet, die Scharlatane als eine Gefahr speziell für junge Menschen an, die sich zum philosophischen Leben hingezogen fühlen. Sie brächten die Philosophie durch ihr Verhalten in Misskredit und gaukelten den Menschen vor, es gebe eine bequeme Abkürzung zur Tugend, während der einzige Weg in Wirklichkeit nur über Selbsterkenntnis und die Entwertung des Körpers führe.⁴⁹ Daher erklärt sich Julians didaktische Intention. Er hat die Rede *Gegen die ungebildeten Kyniker*, wenn auch nicht so sehr der Form nach, als Protreptikos angelegt, als eine Anleitung, wie man das wahre kynische Leben praktizieren muss. Auch in der Rede *Gegen Herakleios* trägt Julian sein kynisches Programm, das er den Scharlatanen entgegenhält, vor:⁵⁰

Diese Leute strömen zum Kynismus! Ein Stock, ein grobes Gewand, langes Haar, und im Anschluss daran Unbelehrbarkeit, Unverschämtheit, Unverfrorenheit und überhaupt alles [C] von diesem Kaliber. „Wir gehen“, so heißt es, „einen abgekürzten und straff organisierten Weg zur Tugend“ – oh würdet doch auch ihr den langen gehen! Ihr kämt leichter über jenen zweiten als über diesen ersten an. Wisst ihr nicht, dass die abgekürzten Wege große Schwierigkeiten mit sich bringen? Wie auf den breiten öffentlichen Straßen der, welcher den abgekürzten Weg gehen kann, recht leicht (auch) den Rundweg durchmisst, nicht jedoch umgekehrt der, welcher den Rundweg gegangen ist, in jedem Fall auch den abgekürzten Weg gehen kann, so gibt es auch in der Philosophie [D] einen Ziel- und einen Anfangspunkt, nämlich sich selbst zu erkennen und den Göttern ähnlich zu werden; der Anfangspunkt ist, sich selbst zu erkennen, der Zielpunkt die Angleichung an die höheren Wesen. [20] Jeder nun, der ein Kyniker sein will, sieht über alle Gepflogenheiten und menschlichen Ansichten hinweg und ist in erster Linie auf sich selbst und auf den Gott ausgerichtet. Für ihn ist das Gold nicht Gold und der Sand nicht Sand, wenn man diese Dinge in Hinsicht auf Tausch prüfen

⁴⁸ Luc. *Peregr.*; ferner *Fug.* 14–16.

⁴⁹ Julian, *CHer.* 9 (214B–C); 19–20 (225C–226C).

⁵⁰ Julian, *CHer.* 19–20 (225B–226A): ... ὁμῶσιν ἐπὶ τὸν Κυνισμόν· βακτηρία, τρίβων, κόμη, τὸ ἐντεῦθεν ἀμαθία, θράσος, <ἰταμό>της, <καὶ πάντα> ἀπλῶς τὰ τοιαῦτα. „Τὴν σύντομον“ φησὶν „ὁδὸν καὶ σύντονον ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἐρχόμεθα“· ὄφελον καὶ ὑμεῖς τὴν μακρὰν ἐπορεύεσθε· ῥᾶον ἂν δι’ ἐκείνης ἢ <διὰ ταύτης> ἦλθετε. Οὐκ ἴστε ὅτι μεγάλας ἔχουσιν αἱ σύντομοὶ τὰς χαλεπότητας; <Ὡς>περ ἐν ταῖς λεωφόροις ὁ μὲν τὴν σύντομον ἔλθειν δυνήθεις ῥᾶον ἐκπερίεισι τὴν κύκλω, οὐκέτι μὲντοι τὸ ἀνάπαλιν ὁ κύκλω πορευθεὶς ἔλθοι ἂν πάντως καὶ τὴν ἐπίτομον, οὕτω δὴ καὶ ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τέλος τέ ἐστι καὶ ἀρχὴ μία, γινῶναί τε ἑαυτὸν καὶ ἀφομοιωθῆναι τοῖς θεοῖς· ἀρχὴ μὲν οὖν ἑαυτὸν γινῶναι, τέλος δὲ ἢ πρὸς τοὺς κρείττονας ὁμοίότης. (20) Ὅστις οὖν Κυνικὸς εἶναι ἐθέλει, πάντων ὑπεριδῶν τῶν νομισμάτων καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δοξῶν, εἰς ἑαυτὸν καὶ τὸν θεὸν ἐπέστραπται πρότερον. Ἐκείνω τὸ χρυσίον οὐκ ἔστι χρυσίον, οὐχ ἢ ψάμμος ψάμμος, εἰ πρὸς ἀμοιβὴν τις αὐτὰ ἐξετάζοι καὶ τῆς ἀξίας αὐτῶν ἐπιτρέψειεν αὐτῷ τιμητῆ γενέσθαι· γῆν γὰρ αὐτὰ οἶδεν ἀμφοτέρω. Τὸ σπανιώτερον δὲ καὶ τὸ ῥάδιον ἀνθρώπων εἶναι κενοδοξίας ταῦτα καὶ ἀμαθίας νενόμικεν ἔργα· τὸ αἰσχρὸν ἢ καλὸν οὐκ ἐν τοῖς ἐπαινουμένοις ἢ ψεγομένοις τίθεται, ἀλλ’ ἐν τῇ φύσει· φεύγει τὰς περιττὰς τροφάς· ἀποστρέφεται δὲ τὰ ἀφροδίσια.

will und es ihm anheimstellt, zum Beurteiler ihres Wertes zu werden; [226A] denn er weiß, dass sie beide nur Erde sind. Das Kriterium der größeren Seltenheit und das der leichten Gewinnbarkeit, das sind nach seiner Überzeugung nur Ergebnisse der eitlen Einbildung und Unbelehrbarkeit der Menschen; das Schändliche oder Schöne beurteilt er nicht nach denen, die etwas loben oder tadeln, sondern nach der Natur (selbst). Er meidet eine übermäßige Ernährung; er kehrt der sexuellen Liebe den Rücken zu.

Mit der plakativen Gegenüberstellung des wahren, auf Diogenes zurückgehenden Kynismus und des Lasterlebens unter kynischem Deckmantel beabsichtigt der Kaiser, eine scharfe Grenze zwischen den echten Philosophen und denjenigen, die einer verkehrten Lebensweise anhängen, zu ziehen. Er bezichtigt nicht nur seine beiden Kontrahenten, sondern eine ganze Gruppe des Verrats an den Idealen der Philosophie, und zwar einer universellen Philosophie, die keine substantiellen Unterschiede kennt. An die Stelle einer Diversität im philosophischen Lager setzt er Uniformität. Diese lässt für Abweichung keinen Platz, am wenigsten für eine, die Julians asketischem Ehrgeiz diametral entgegengesetzt zu sein scheint. Die Schärfe dieser Grenzziehung zeigt zum einen, dass die Reinheit von Julians eigenem Lebensideal auf dem Spiel steht, zum anderen, dass der Kaiser autoritativ in der Öffentlichkeit festzulegen versucht, welche Form der Philosophie und welche Lebenspraxis akzeptabel sind.

4. Philosophie als Gottesdienst

Die historischen Kyniker waren vor allem für ihre Missachtung gesellschaftlicher Normen und Konventionen berüchtigt, und so mussten sie zwangsläufig auch eine kritische, wenn nicht gar ablehnende Haltung gegenüber dem ererbten Götterkult und seinen Praktiken einnehmen.⁵¹ Umso mehr erstaunt es auf den ersten Blick, dass Julian auch auf dem Gebiet der Religion den authentischen Kynismus als eine gottesfürchtige Form der Philosophie preist. Ebenso wie bei seiner Diskussion der Lebenspraxis projiziert er sein idealisierendes und harmonisierendes Bild der griechischen Philosophie auf die beiden Leitsterne der Bewegung, Diogenes und seinen Schüler Krates. Laut Julian richtete sich Diogenes' Streben darauf, in seinem Leben getreu dem delphischen *Gnothi sauton* zu folgen, und nichts anderes als die nach Wahrheit suchende Selbsterkenntnis sei auch, was der kynische Auftrag, die gängige Münze umzuprägen, bedeute, da die Wahrheit nicht in den Meinungen der Menge zu finden sei.⁵² Für den Kaiser ist es demnach ausgeschlossen, dass Diogenes, wie es ihm spätere kynische

⁵¹ Zur Haltung der kaiserzeitlichen Kyniker zur paganen Religion siehe GOULET-CAZÉ 1990, 2781–2788. Ihre Ansicht, dass die Religionsfrage für den kaiserzeitlichen Kynismus keine besondere Bedeutung besessen habe, ist jedoch unzutreffend.

⁵² Julian, *CHer.* 7–8 (211A–212A).

Schriften andichteten, in seiner Schamlosigkeit auch die Götter geschmäht habe.

Man müsse Diogenes' Frömmigkeit nach seinen Taten beurteilen. Er sei nach Olympia gereist, um die Götter zu verehren. Dass er ihnen keine Opfer dargebracht habe, liege einzig daran, dass er in seiner Bedürfnislosigkeit nichts besessen habe, was er hätte opfern können. Auch seine Ablehnung, sich in die Mysterien von Eleusis einweihen zu lassen, dürfe man nicht missverstehen: denn es sei ihm nicht auf die Zeremonie angekommen, sondern darauf, ein Leben zu führen, das der Belohnung durch die Götter und der Einweihung würdig gewesen sei.⁵³ Welche Bedeutung Diogenes' Religiosität für Julian hat, wird dann vor allem deutlich, wenn er in der Rede *Gegen Herakleios* den Begründer des Kynismus als einen von den Göttern gesandten Menschen ansieht. Diesen Gedanken konnte der Kaiser bei Epiktet vorgebildet finden.⁵⁴ Diogenes, so Julian, sei auf göttlichen Befehl und in der Überzeugung, dass die Götter für ihn sorgten, nach Korinth gegangen, um die notorisch lasterhafte Bevölkerung auf den Pfad der Tugend zurückzuführen.⁵⁵ Diogenes wird also in einer Rolle gesehen, die Julian nach seinem eigenen Selbstverständnis selbst innehat, wie nicht zuletzt der Mustermythos zu verstehen gibt, den er Herakleios entgegenhält.⁵⁶ Dieselbe Rolle wird Julian wenige Monate später gegenüber den zügellosen, verweichlichten Antiochenern spielen und im *Misopogon* literarisch verewigen.⁵⁷

Im Falle des Krates meint Julian dann, sich auch auf Schriften stützen zu können, um die Frömmigkeit der wahren Kyniker nachzuweisen. Er zitiert aus einem an Solon angelehnten elegischen Gebet an die Musen mit dem Gelübde, Hermes und die Musen zu ehren, falls er sein Leben wunschgemäß nach kynischer Fassung führen könne.⁵⁸ Für Julian ist dies ein unbezweifelbarer Beleg für die Frömmigkeit und Gottesverehrung der alten Kyniker. Das Παίγνια betitelte Gedicht scheint der Kaiser zu zitieren, weil es eine Art Manifest des wahren Kynismus ist. Krates wünscht sich darin ein einfaches, bedürfnisloses Leben, das er in den Dienst an Freunden stellen und der Tugend widmen will, stets unter dem Schutz der Götter stehend. Aus gutem Grund rangiert die Frömmigkeit auch an vorderster Stelle, als Julian am Schluss der Rede *Gegen Herakleios* resümiert, welche Eigenschaften Diogenes auszeichneten und auf eine Stufe mit den großen

⁵³ Julian, *CHer.* 25 (238A–239C).

⁵⁴ Siehe Epict. *Diss.* III 22,23.

⁵⁵ Julian, *CHer.* 8 (212D–213A).

⁵⁶ Siehe K. DÖRING, „Kaiser Julians Plädoyer für den Kynismus“, *RhM* 140 (1997) 386–400, der betont, dass Julians Verherrlichung der Scheu des Diogenes vor dem Göttlichen einzigartig in der Tradition über den Kyniker sei.

⁵⁷ Siehe unten S. 180–181.

⁵⁸ Julian, *CHer.* 9 (213A) und erneut *CCyn.* 17 (199C–200A) mit Krates, *fr.* 359 (*SH* = Crates 84 [*fr.* 18] GIANNANTONI).

Philosophen stellten.⁵⁹ Entgegen der in der Antike dominierenden Überlieferung erhebt der Kaiser die Frömmigkeit zu einem Definiens der kynischen Philosophie, deutet diese Bewegung geradezu zu einem Vorläufer seines paganen Restaurationsprogramms um, auch wenn ihm dies augenscheinlich nur unter einigen argumentativen Mühen gelingt.

Auch in Fragen der Religion konstruieren die beiden Kynikerreden einen Gegensatz zwischen den frühen Vertretern der reinen Lehre und den späteren Nachahmern, welche von den Prinzipien abgefallen seien. Allerdings steht Julian hier vor einem größeren Problem als bei der Auseinandersetzung um die Lebenspraxis, da er mit schriftlicher Religionskritik aus kynischer Feder konfrontiert ist. Der Philosoph Oinomaos von Gadara (wohl 2. Jh. n. Chr.) hatte laut Julian Tragödien verfasst, in denen er sich blasphemisch über die Götter ausgelassen hatte.⁶⁰ Außerdem hatte er in einer Schrift mit dem Titel *Gegen die Orakel* die Autorität der Orakelsprüche angezweifelt.⁶¹ Wenn wir dem Kirchenvater Eusebios, der sich anscheinend mit derselben Schrift auseinandersetzt, glauben dürfen, hatte Oinomaos ferner die betrügerischen Machenschaften der Tempeldiener ins Visier genommen.⁶² Zwar stellte er nicht die Existenz der Götter in Frage, doch machte er sich über sie lustig und kritisierte die Leichtgläubigkeit seiner Mitmenschen. Folgerichtig fährt Julian gegen Oinomaos schweres Geschütz auf, da dessen Kritik denselben Geist widerspiegelt, den auch Herakleios in seinem allegorischen Mythos zur Schau getragen hatte.

Viele nämlich dürfte Oinomaos dazu veranlasst [B] haben, dies vom Kynismus anzunehmen; wenn dir daran gelegen hätte, diese Dinge genauer in den Blick zu nehmen, hättest du das klar an seiner Schrift „Des Hundes eigene Stimme“, an seinem Werk gegen die Orakel und, kurz gesagt, an allem erkennen können, was der Mann geschrieben hat. Wenn der Kynismus aber von solcher Art ist, dass jeglicher Respekt gegenüber den Göttern aufgehoben, jede menschliche Denkkraft entehrt und, was das Gesetz betrifft, nicht nur dasjenige völlig mit Füßen getreten wird, das den gleichen Namen wie das Schöne und Gerechte hat, sondern auch die Gesetze, die uns von den [C] Göttern gleichsam eingeschrieben sind – und aufgrund deren wir alle, auch ohne darin belehrt worden zu sein, überzeugt sind, dass es etwas Göttliches gibt und dass wir darauf schauen und zu ihm, wie ich glaube, hinstreben sollen, da wir mit unseren Seelen so auf es hin disponiert sind wie, glaube ich, die sehenden Wesen auf das Licht ... wäre dann diese Sache nicht des Abgrundes würdig?⁶³

⁵⁹ Julian, *CHer.* 25 (238B–D).

⁶⁰ Siehe Julian, *CHer.* 6 (210D–211A). In *CCyn.* 8 (187C) zitiert Julian anscheinend wörtlich aus einer Schrift des Oinomaos (= *fr.* 17 HAMMERSTAEDT). Zu Oinomaos' Leben und Werken siehe HAMMERSTAEDT 1990.

⁶¹ Zum Inhalt der Schrift *Γοήτων φώρα*, soweit er noch kenntlich ist, siehe HAMMERSTAEDT 1990, 2844–2850.

⁶² Euseb. *Praep. ev.* V 19–36; VI 7 (*fr.* 1–16 HAMMERSTAEDT).

⁶³ Julian, *CHer.* 5 (209B–D): Δοίη γὰρ ἂν ὑπολαβεῖν πολλοῖς περὶ αὐτοῦ ταῦτα Οἰνόμαος· εἰ τί σοι τοῦ ταῦτα γούν ἐπελθεῖν ἐμέλησεν, ἐπέγνως ἂν σαφῶς ἐν τῇ τοῦ Κυνός Αὐτοφωνία καὶ τῷ κατὰ τῶν χρηστηρίων καὶ πᾶσιν ἀπλῶς οἷς ἔγραψεν ὁ ἀνήρ. Τοιοῦτου δὲ ὄντος τοῦ πράγματος, ὥστε ἀνηρῆσθαι μὲν ἅπασαν τὴν πρὸς

Oinomaos' Schriften leiten demnach zu Frevel und asozialem Verhalten an; mit ihren Ausfällen gegen die paganen Götter unterminieren sie Religion und Gesellschaft, ganz im Gegensatz zu den wahren Kynikern. In Julians Augen liegt die Gefahr solcher Schriften darin, dass sie, wie Herakleios' fehlgeleitete Ansichten zeigen, die allgemeine Wahrnehmung des Kynismus prägen, so dass diese Philosophie durch verworfene „Piraten“ wie Oinomaos in Verruf gerate, zumal diese überall öffentlich aufträten.

Wohin die Blasphemie des Oinomaos in Julians eigener Zeit führt, demonstriert dann Herakleios' Missbrauch des allegorischen Mythos, in dem er Zeus und Pan in unziemlicher Weise auftreten lässt. Wer den Tragödien des Kynikers aus Gadara Glauben schenke, werde zwangsläufig zum Frevel an den Göttern verleitet. Nichts anderes hat Herakleios bei seinem Vortrag getan. Gleich zu Beginn seiner Streitschrift greift Julian ihn dafür an, dass er die Ohren der Hörer mit Schmähungen gegen den höchsten Gott gefüllt habe, und ermahnt sich selbst zum Aushalten, da er „nicht zum ersten Mal Blasphemien gegen die Götter“ höre.⁶⁴ Wir können davon ausgehen, dass des Kaisers Vertraute und Freunde bei dieser Äußerung auch an die Gottlosigkeit der „Galiläer“ gedacht und Kyniker vom Schläge eines Herakleios unter diese Frevler eingereiht haben. Eine solche Assoziation will Julian auch herstellen, wenn er dem Adressaten seiner Rede *Gegen die ungebildeten Kyniker* unterstellt, er erkenne „die Worte der Galiläer“, nämlich das *Genesis*-Zitat *ὡς λάχανα χόρτου* („wie das grüne Kraut“),⁶⁵ wieder, sei also gründlich mit der Bibel vertraut.⁶⁶ Noch deutlicher wird die Parallelisierung der falschen Kyniker mit Christen in einer der Attacken auf Herakleios.⁶⁷

Schon längst habe ich für mein Teil euch folgenden Namen gegeben, und jetzt werde ich ihn, glaube ich, auch schriftlich verwenden: „Entsager“, so werden manche Leute

τοὺς θεοὺς εὐλάβειαν, ἠτιμάσθαι δὲ πᾶσαν ἀνθρωπίνην φρόνησιν, νόμον δὲ μὴ τὸν ὁμώνυμον τῷ καλῷ καὶ δικαίῳ πεπατησθαι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐκ τῶν θεῶν ἡμῖν ὥσπερ ἐγγραφέντας ταῖς ψυχαῖς, ὑφ' ὧν πάντες ἀδιδάκτως εἶναι θεῖόν τι πεπεισμεθα καὶ πρὸς τοῦτο ἀφορᾶν ἐπ' αὐτό τε οἶμαι σπεύδειν – οὕτω διατιθέμενοι τὰς ψυχὰς πρὸς αὐτὸ ὥσπερ οἶμαι πρὸς τὸ φῶς τὰ βλέποντα ... ἄρ' οὐκ ἔστι βαράθρου τὸ πρᾶγμα ἄξιον;

⁶⁴ Julian, *CHer.* 1 (204D).

⁶⁵ Gen 9,3.

⁶⁶ Julian, *CCyn.* 12 (192D). Vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 165f.

⁶⁷ Julian, *CHer.* 18 (224A–C): Πάλαι μὲν οὖν ὑμῖν ἐθέμην ἐγὼ τοῦτο τὸ ὄνομα, νυνὶ δὲ αὐτὸ ἔοικα καὶ γράψειν· ἀποτακτίτας τινὰς ὀνομάζουσιν οἱ δυσσεβεῖς Γαλιλαῖοι· τούτων οἱ πλείους μικρὰ προέμενοι πολλὰ πάνυ, μᾶλλον δὲ τὰ πάντα πανταχόθεν ξυγκομίζουσι, καὶ προσῆν οἶμαι τὸ τιμᾶσθαι καὶ δορυφορεῖσθαι καὶ θεραπεύεσθαι. Τοιοῦτόν τι καὶ τὸ ὑμέτερον ἔργον ἔστι, πλὴν ἴσως τοῦ χρηματίζεσθαι· τοῦτο δὲ οὐ παρ' ὑμᾶς γίγνεται, παρ' ἡμᾶς δὲ – συνετώτεροι γὰρ ἔσμεν τῶν ἀνοήτων ἐκείνων –, ἴσως δὲ καὶ διὰ τὸ μηδὲν ὑμῖν εἶναι πρόσχημα τοῦ φορολογεῖν εὐπροσώπως, ὅποῖον ἐκείνοις, ἦν λέγουσιν οὐκ οἶδ' ὅπως ἐλεημοσύνην. Τὰ δ' ἄλλα γε πάντα ἔστιν ὑμῖν τε κακείνοις παραπλήσια· καταλελοίπατε τὴν πατρίδα ὥσπερ ἐκείνοι, περιφοιτᾶτε πάντα καὶ τὸ στρατόπεδον διωχθήσατε μᾶλλον ἐκείνων καὶ ἰταμώτερον· οἱ μὲν γὰρ καλούμενοι, ὑμεῖς δὲ καὶ ἀπελαυνόμενοι.

von den [B] gottlosen Galiläern genannt; von diesen geben die meisten ein wenig auf, rafften aber sehr vieles, oder eher noch: alles, von überallher zusammen, und dazu gehört auch, glaube ich, dass man sie ehrt, ihnen das Geleit gibt und ihnen um den Bart geht. Von solcher Art ist auch euer Tun, mit Ausnahme des Geschäftemachens; das aber liegt nicht an euch, sondern an uns – wir sind nämlich klüger als jene Dummköpfe –, vielleicht aber auch daran, dass euch kein solcher Vorwand zur Verfügung steht, unter einer ehrbaren [C] Fassade Abgaben einzutreiben, wie jenen; dies nennen sie, aus welchem Grund auch immer, „Mitleidsgabe“. Alles übrige jedenfalls ist bei euch und ihnen ähnlich: Ihr seid vaterlandslose Gesellen wie jene, zieht überall herum und fällt dem Hof in größerer und unverschämterer Weise als sie zur Last; sie nämlich tun es, wenn man sie ruft, ihr dagegen tut es sogar noch, wenn man euch wegjagt.

In Julians Wahrnehmung besteht demnach kein gravierender Unterschied zwischen den kynischen Scharlatanen und den sogenannten Apotaktiten, einer radikal asketischen christlichen Sekte, die im 4. Jh. einige Aufmerksamkeit auf sich zog.⁶⁸ Abgesehen von wenigen Einzelheiten, machten sich die Kyniker derselben Vergehen schuldig wie die christlichen Asketen, indem sie bindingslos überall herumwanderten, Schamlosigkeit zum Prinzip erhöhen und letztlich nur auf persönlichen Vorteil aus seien. Julian verachtet beide Gruppen gleichermaßen, da sie gesellschaftliche und religiöse Normen unterminierten und niemandem einen Vorteil brächten. Eine ähnliche, wenn auch weniger direkt geäußerte Verknüpfung deutet Julian an, indem er ziemlich unvermittelt seinem ägyptischen Widersacher unterstellt, er bewundere „das leichenliebende Leben unseliger Frauen“.⁶⁹ Hierbei dürfte es sich wohl um eine polemische Anspielung auf Frauen handeln, die sich, wie beispielsweise Makrina, die Schwester des Basileios und des Gregor von Nyssa, ganz dem asketischen Leben im Dienste des Christengottes verschrieben hatten. Obgleich die beiden Pamphlete also die Pseudokyniker nicht geradewegs als christliche Gruppe denunzieren, lässt sich kaum bestreiten, dass beide Sekten, die kynische wie die christliche, aus dem gleichen Grunde Julians Zorn auf sich gezogen haben. Ihre Blasphemien und Ablehnung des traditionellen Kultes musste sie zu Zielscheiben des Kaisers machen, der sich die Restauration der Götterverehrung auf die Fahnen geschrieben hatte. Der Boden für die Assoziation der beiden Gruppen war bereits dadurch geebnet worden, dass Autoren der

⁶⁸ Die Existenz dieser Gruppe, welche die Ehe radikal ablehnte, ist für das 4. Jh. durch christliche Autoren sowie kaiserliche Gesetzgebung belegt. Zu dieser Sekte siehe D. WEISSER, *Quis maritus salvetur? Untersuchungen zur Radikalisierung des Jungfräulichkeitsideals im 4. Jahrhundert*. PTS 70 (Berlin 2016) 213–224.

⁶⁹ Julian, *CCyn.* 20 (203C: φιλόνεκρον βίον), von PRATO / MICALELLA 1988, 97 als Anspielung auf die Sympathien der Kyniker für das Christentum verstanden. Es handelt sich bei der Phrase um eine Konjektur von Russell für das überlieferte φιλῶν νεκρόν. Schon Asmus hatte φιλονέκρων konjiziert. Siehe auch *CGal. fr.* 81. Zu Julians Formulierung vgl. auch die Beschreibung der christlichen Asketen, die in Nachahmung des Todes Jesu die Abtötung des eigenen Körpers anstreben, in Greg. Naz. *Or.* 4,71 (PG 35, 593): τοὺς διὰ τὴν νέκρωσιν ἀθανάτους (vgl. 2 Kor 4,10).

Kaiserzeit eine Verwandtschaft zwischen Kynikern und Christen wahrgenommen hatten.⁷⁰

5. Kynismus als Gefahr für die Gesellschaft

In Anbetracht der Tatsache, dass der antike Kynismus seit Anbeginn stets die Öffentlichkeit suchte und auch die beiden kynischen Redner gezielt die öffentliche Bühne betreten hatten, überrascht es nicht, dass Julians Streitschriften der gesellschaftlichen Wirkung der Kyniker große Aufmerksamkeit widmen. Dies war auch deshalb nötig, weil, wie seine Kritik an Oionomaos gezeigt hat, sich gesellschaftliche nicht von religiösen Aspekten trennen ließen. Schlaglichtartig beleuchtet ebenso der *Misopogon*, dass in Julians Augen ein Gemeinwesen nicht gesund sein und gedeihen konnte, wenn es nicht auf dem Fundament des paganen Götterkultes ruhte. Folglich musste es auch auf diesem Feld des Kaisers Ziel sein, die anstößige, nonkonformistische Seite des alten Kynismus herunterzuspielen und im Gegenzug die zeitgenössischen Kyniker als zersetzende Kraft zu brandmarken.

Eines der Hauptcharakteristika der antiken Kyniker war die *parrhesia*, die schonungslose Offenheit im Reden, aber auch im Handeln, wie sie in zahllosen Anekdoten überliefert ist.⁷¹ Wer Kyniker werden wolle, betont Julian, verschmähe alle Gebräuche und die Meinungen der Menschen; er wende sich vor allem sich selbst und den Göttern zu. Er kenne den wahren Wert der Dinge, ebenso die Ignoranz und Eitelkeit der Menschen. Daher beurteile er Menschen nicht nach allgemeinem Lob und Tadel, sondern nach ihrer Natur.⁷² Julian versucht sich also die kynische Autarkie, die philosophische Unabhängigkeit, zu eigen zu machen, ohne jedoch die verletzende Schamlosigkeit, für die Diogenes berühmt war, zu übernehmen. Er purgiert die alten Kyniker so weit, dass sie als zwar aufklärerische und kritische, aber durchaus umgängliche Denker erscheinen, geradeso wie es vor ihm bereits die Stoiker versucht hatten. Wahrhaft kynisch, so belehrt Julian seinen ägyptischen Gegner, sei es, den Mitmenschen durch Praxis und Predigt zu helfen, sie zwar vor den Kopf zu stoßen, aber nur um sie zu belehren.⁷³

⁷⁰ Luc. *Peregr.* 11–16; Aristid. *Or.* 3, 671 (LENZ / BEHR). Siehe GOULET-CAZÉ 1990, 2788–2791.

⁷¹ Siehe GOULET-CAZÉ 1990, 2752–2759; ferner D. KRUEGER, „The Bawdy and Society. The Shamelessness of Diogenes in Roman Imperial Culture“, in: BRANHAM / GOULET-CAZÉ 1996, 222–239.

⁷² Julian, *CHer.* 20 (225D–226A).

⁷³ Julian, *CCyn.* 18 (201C–D), unter Berufung auf die Natur des Menschen als πολιτικὸν ζῷον (vgl. Aristot. *Pol.* I 2, 1253a).

Herakleios hingegen führt zwar die *parrhesia* im Munde, handelt jedoch nicht nach diesem Prinzip. Statt freimütig seine Meinung zu sagen, verhüllt er sie durch einen allegorischen Mythos. Er pervertiert *parrhesia* durch seine Lügen, wodurch er nur entlarvt, dass er eine Sklavennatur ist.⁷⁴ Von einer positiven Wirkung auf die Gesellschaft sind daher Herakleios und seine Gesinnungsgenossen weit entfernt: „Welche große oder kleine Leistung hast du eigentlich vollbracht?“, schleudert ihm Julian entgegen, „Wem hast du beigestanden, als er in einem Prozess das Recht auf seiner Seite hatte? Um wen hast du dich in seiner Trauer gekümmert? Welcher junge Mann wird dich für seine Mäßigung verantwortlich erklären? Welcher strengen Regel hast du dein Leben unterworfen? Was hast du vollbracht, das des Stocks des Diogenes oder seiner freimütigen Rede (*parrhesia*) würdig gewesen wäre?“⁷⁵ In einer Polemik, die an ähnliche Angriffe christlicher Autoren gegen griechische Philosophen erinnert, wirft Julian den Kynikern vor, den Auftrag der Philosophie verraten zu haben. Während Diogenes ebenso wie Sokrates als ethischer Erzieher wirkte, sind Schamlosigkeit und Kritik bei Herakleios zu einer leeren Hülle verkommen.

Schlimmer noch wirkt sich der beißende Spott eines Oinomaos aus, da – so Julian – er die menschliche Weisheit diskreditiere und auf Ehre und Gerechtigkeit herumtrampele. Seeräuberbanden gleich zerstörten diese Kyniker die Gesellschaft. „Sie stolzieren mitten unter den Menschen daher und stellen die gesellschaftlichen Regeln nicht dadurch in Frage, dass sie ein besseres und reineres, sondern ein schlechteres und widerwärtigeres Zusammenleben einführen wollen.“⁷⁶ Julian dämonisiert seine Gegner, er bezichtigt sie einer radikal nihilistischen Haltung, die menschliches Zusammenleben unmöglich macht. Auch wenn wir nur in Umrissen rekonstruieren können, was die beiden Kyniker vor Julian und seinem Hof vortragen haben, ist es sehr wahrscheinlich, dass der Kaiser mit dieser Fundamentalkritik maßlos übertreibt und zudem durch die Verwendung von Klischees eine ganze philosophische Gruppe verächtlich machen will. Herakleios und sein ägyptischer Kollege werden, als sie die Nähe und Aufmerksamkeit des jungen Herrschers suchten, wohl kaum offen eine rein destruktive Haltung zur Gesellschaft an den Tag gelegt haben. Julian jedoch ist nicht an differenzierter Argumentation interessiert, sondern baut ein Feindbild auf, von dem sich seine eigene Gruppe abheben kann. Nicht umsonst projiziert er sein Bild einer idealen Gesellschaft auf die wahren Kyniker, so dass die falschen Philosophen geradezu zu Feinden des kai-

⁷⁴ Julian, *CHer.* 3–4 (207C–208C).

⁷⁵ Julian, *CHer.* 18 (223B–D).

⁷⁶ Julian, *CHer.* 5 (210B–C): οἱ δ' ἀναπατοῦσιν ἐν τῷ μέσῳ, τὰ κοινὰ νόμιμα συγχέοντες οὐχὶ τῷ κρείττονα καὶ καθαρωτέραν, ἀλλὰ τῷ χείρονα καὶ βδελυρωτέραν ἐπιεσάγειν πολιτείαν. Vgl. auch die Kritik an Oinomaos in *CCyn.* 17 (199A).

serlichen Regierungsprogramms erklärt werden.⁷⁷ Aus Julians Perspektive stellen sie also eine tatsächliche Gefahr dar, welcher der Herrscher persönlich entschieden die Stirn bieten muss.

6. Bildung

Es ist bemerkenswert, dass Julian die zweite seiner Kynikerschriften *Gegen die ungebildeten Hunde* (Εἰς τοὺς ἀπαιδέτους κύνας) betitelte, sich dann in der Schrift selbst hingegen kaum explizit mit dem Bildungsmangel seiner Kontrahenten befasste.⁷⁸ Trotzdem spielt die *apaideusia*, der Mangel an formaler Bildung, eine wichtige Rolle in seinem Kynikerbild, wenn auch nicht unbedingt die Hauptrolle.⁷⁹ Dieser Umstand mag *prima facie* verwundern, da die antiken Kyniker mehrheitlich Distanz zur *paideia* als einer gesellschaftlichen Norm hielten. Zudem war die Bewegung von alters her primär eine Philosophie der Praxis gewesen, nicht dagegen eine systematische Theorie. Aus diesem Grunde hatten bereits kaiserzeitliche Kritiker, beispielweise Aelius Aristides, ihren Vertretern das Etikett der Unbildung angeheftet.⁸⁰ Gemäß seiner dichotomischen Sicht auf die Philosophie versucht Julian gleichwohl, den authentischen Kynismus in die Welt der Gebildeten einzufügen. Ein erstes Indiz dafür mag bereits die literarische Form sein, in die er seine Erwiderung auf die beiden Redner kleidet. Obgleich ihm nur wenig Zeit zur Ausarbeitung der Schriften zur Verfügung stand, ließ es sich der Autor nicht nehmen, zahlreiche Dichterzitate in seine Argumentation einzuflechten. Einen bemerkenswerten Platz nehmen dabei die Verse des Krates ein. In beiden Pamphleten zitiert Julian ausführlich dessen Gedichte als Belege seiner Thesen. Ferner zeigt er sich bewandert in den Tragödien, die man Diogenes zuschrieb, die jedoch von Philiskos stammten.⁸¹ Ebenso kennt er Tragödien und weitere Schriften des Oinomaos. Wie üblich begegnen wir in den beiden Reden auch etlichen Zitaten aus Homers Epen, Euripides' Dramen, Nennungen anderer Autoren und Anspielungen auf literarische und philosophische Werke. Julian geht es also auch darum, dem Publikum seine Belesenheit zu demonstrieren.

Um ein angemessenes Verständnis der kynischen Philosophie zu erlangen, so legen diese Zitate nahe, ist es unerlässlich, mit der literarischen

⁷⁷ Dabei bringt Julian wohl erneut einen Seitenhieb auf die Christen an, indem er die Feinde der wahren Kyniker mit den zahlreichen Feinden der Götter parallelisiert (*CHer.* 9, 215A).

⁷⁸ Die *apaideusia* ist auch einer der Hauptvorwürfe in Julians Invektiven-Brief gegen den Senator Neilos Dionysios (*Ep.* 82, 444C).

⁷⁹ Anders ATHANASSIADI 1992, 131.

⁸⁰ Siehe Aristid. *Or.* 3, 664 (LENZ / BEHR).

⁸¹ Julian, *CHer.* 6 (210C–211A); 8 (212A); *CCyn.* 7 (186C).

und philosophischen Überlieferung gründlich vertraut zu sein. Nur wer die anekdotische Tradition über Diogenes und Krates kennt, die Werke der nachfolgenden Kyniker studiert hat und außerdem ein guter Kenner der übrigen Schulen, insbesondere des Platonismus, ist, vermag das Wesen der kynischen Philosophie zu beurteilen. Er wird sich nicht, wie es Herakleios und dem anonymen Ägypter unterlaufen ist, in irrige Ansichten über Diogenes verrennen und, fehlgeleitet von späteren Abweichtlern wie Oinomaos, ein Zerrbild des Kynismus entwerfen. Ein ums andere Mal bemerkt Julian sarkastisch, dass es seinen beiden Widersachern an Literaturkenntnis fehle und sie nicht einmal die kynischen Schriften kennten. Herakleios fehlt es außerdem offenkundig an philosophischem Wissen, so dass ihm elementare Sachverhalte der Disziplin auseinandergesetzt werden müssen.⁸² Einerseits betont der Kaiser, dass der Kynismus eine universale Philosophie sei, die jedermann offenstehe, da sie kein intensives Studium von Büchern verlange; es genüge, die beiden Maximen „Erkenne dich selbst!“ und „Präge die Münze um!“ zu beherrzigen.⁸³ Andererseits lässt er keinen Zweifel daran, dass volle Teilhabe an der *paideia* nötig ist, um die Einheit der Philosophie und ihre Verwandtschaft mit der Religion zu erkennen – und um ihre Feinde zu entlarven.

Wir dürfen auch nicht vergessen, dass der Streitpunkt in der Auseinandersetzung mit Herakleios, der Mythengebrauch, geradewegs auf die Bildungsfrage weist. In Julians Augen hat sich der Widersacher schon dadurch disqualifiziert, dass er nicht weiß, für welche Zweige der Philosophie und für welche Philosophenschulen sich überhaupt der Gebrauch mythischer Rede eignet. Hätte er Platon, Antisthenes, Xenophon oder Prodikos studiert, wäre er imstande gewesen, einen philosophisch angemessenen allegorischen Mythos zu entwerfen. Überdies hat er eine Geschichte als seine eigene ausgegeben, die er in Wirklichkeit anderswo vorgefunden habe; in diesem Zusammenhang unterstellt der Kaiser ihm erneut mangelnde Belesenheit.⁸⁴

In Julians Schelte der falschen Kyniker ist die fehlende *paideia* also einer der Hauptangriffspunkte. Ebenso wie andere antike Invektiven die Unbildung zur Zielscheibe machten,⁸⁵ porträtiert er seine Gegner als Männer, die den Kanon der griechischen Literatur und Philosophie nicht beherrschen, der die geistige Heimat der Oberschicht des Reiches bildet. Ähnlich wie in der Zweiten Sophistik war auch im 4. Jh. *paideia* eines der Distinktionsmerkmale, mit denen sich die herrschende Elite von den unte-

⁸² Siehe Julian, *CHer.* 21 (227A–B); 23 (234D–236B); 24 (237A–D); *CCyn.* 20 (203B).

⁸³ Julian, *CCyn.* 8 (187D–188B).

⁸⁴ Julian, *CHer.* 21 (227A).

⁸⁵ Gerade im 4. Jh. war dies eine häufiger geübte Praxis, beispielsweise in Libanios' Angriffen auf Optatus und Proclus (*Or.* 42), der Auseinandersetzung des Basileios und Gregors von Nyssa mit Eunomios und der Polemik des Hieronymus gegen Rufin.

ren Schichten abgrenzte, und unabdingbar für eine erfolgreiche Kommunikation in der Öffentlichkeit.⁸⁶ Aus dieser Gemeinschaft will der Kaiser die Kyniker seiner Zeit ausschließen. Er will ihnen gewissermaßen die Berechtigung entziehen, sich in der Öffentlichkeit zu Wort zu melden, zumal gegenüber dem Herrscher des Römischen Reiches. Ihre Ignoranz gilt ihm als die Wurzel ihres Missverstehens des Kynismus und der Philosophie insgesamt, mit der Konsequenz, dass sie die Fundamente der Gesellschaft unterminieren.

7. Julians Kritik an anderen Gruppen

Obleich die beiden Kynikerreden in ihrer Sprunghaftigkeit keinen systematischen Eindruck machen, liegt Julians Auseinandersetzung eine klare dichotomische Struktur zugrunde. Er konstruiert, teilweise im Rückgriff auf traditionelle Argumente der Kynismusdebatte, einen fundamentalen Gegensatz zwischen der wahren Philosophie, die für ihn eine homogene Einheit bildet, und dem, was die zeitgenössischen Scharlatane für Kynismus ausgeben. Seine Attacken zeigen, dass er diese Gruppe als die Feinde all dessen ansieht, wofür er selbst sowohl als Mensch als auch als Kaiser einsteht. Zudem unterstreicht die Analyse seines Feindbildes, dass in seinem Denken die synkretistische Philosophie, der pagane Götterkult, die traditionelle *paideia* und eine gesunde Gesellschaft unauflösbar zusammengehören. Um die Signifikanz der kaiserlichen Kynikerschelte zu verstehen, empfiehlt es sich, einen Blick auf zwei andere intellektuelle Konflikte zu werfen, die Julian in dieser Zeit mit weiteren Gruppen ausfocht.

Als die Hauptfeinde seines Restaurationsprogramms betrachtete er ohne Zweifel die Christen. Auch wenn er vor direkten Verfolgungsmaßnahmen zurückschreckte, versuchte er doch, ihnen philosophisch und theologisch das Feld streitig zu machen. Das Hauptdokument dieser Versuche ist die fragmentarisch erhaltene Schrift *Gegen die Galiläer*, deren Titel bereits anzeigt, dass der Kaiser den Christen ihren universalen Anspruch absprach.⁸⁷ Während die beiden Kynikerreden stellenweise als veritable Invektiven und *ad hominem* verfasst sind, reiht sich diese Schrift in die Riege religiöser Apologetik der Spätantike ein, befasst sich also weitgehend mit Fragen der theologischen Lehre und argumentiert auf der Grundlage von Texten. Trotzdem finden wir dort Kritikpunkte wieder, die aus

⁸⁶ Siehe dazu beispielsweise L. VAN HOOF / P. VAN NUFFELEN (Hg.), *Literature and Society in the Fourth Century AD. Performing Paideia, Constructing the Present, Performing the Self*. Mnemosyne Supplements 373 (Leiden / Boston 2015). Zur Bildung als Distinktionsmittel in der Zeit der Zweiten Sophistik siehe Th. SCHMITZ, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. Zetemata 97 (München 1997).

⁸⁷ SMITH 1995, 189–207; ROSEN 2006, 314–319.

den Schriften gegen die Kyniker bekannt sind. Julian diskutiert das Christentum vom platonischen Standpunkt aus, behandelt es also weitgehend als eine philosophische Lehre. Durch den Vergleich mit Platons Schriften weist er den Galiläern nach, dass sie vollkommen irrigen Ansichten über Gott und die Erschaffung der Welt anhängen.⁸⁸ Auch hier spielt das Prinzip der ὁμοίωσις θεῷ („Angleichung an Gott“) eine wichtige Rolle, da das Alte Testament einen Gott verherrliche, der sich ungezügelt von seinen Affekten, insbesondere dem Zorn, fortreißen lasse. Einem solchen Gott könne man sich jedoch nicht angleichen, habe doch die Angleichung die *apatheia* zum Ziel.⁸⁹

Die Christen verbreiten also eine falsche Lehre über Gott; wie die Kyniker machen sie sich der Blasphemie schuldig. Zwei Gründe sind es vor allem, weshalb die Christen in diese Irrtümer verfallen sind: der Abfall von der Tradition und Unkenntnis. Julian wirft den Anhängern des Christentums vor, sie hätten, obgleich sie behaupteten, Israeliten zu sein und den Propheten zu folgen, die jüdische Lehre im Stich gelassen und verstießen gegen die Gebote des Moses.⁹⁰ Ebenso seien sie aber auch von den wahren Göttern abgefallen und zu dem „Leichnam der Juden“, also Christus, übergelaufen.⁹¹ Gleich in zweierlei Hinsicht haben sie demnach die reine Lehre verfälscht. Das Christentum erscheint so als eine Innovation, die mit der Überlieferung bricht und zu Lügen und Verfälschung Zuflucht nimmt.⁹²

Wenn sie von der ursprünglichen Lehre abgefallen sind, so liegt das nicht zuletzt daran, dass sie unwissend sind, insbesondere im Hinblick auf die mythische und literarische Überlieferung. Julian gibt dem Thema der mangelnden Bildung breiten Raum, wendet stellenweise den theologischen Disput in einen Antagonismus von wahrer griechischer *paideia* und christlicher Unbildung. Er macht sich über den mangelnden literarischen Anspruch der Bibel lustig und kritisiert den falschen Mythengebrauch der Christen.⁹³ Dann kommt es zu einem regelrechten Wettstreit der Kulturen, indem Julian behauptet, sämtliche kulturellen Errungenschaften gingen auf die Griechen zurück, während bei den Juden und Christen nichts dergleichen entwickelt worden sei. Anders als Eusebios behauptet habe, lägen

⁸⁸ Siehe vor allem Julian, *CGal. fr.* 6, 10, 18 (MASARACCHIA). Siehe hierzu SMITH 1995, 195f.; J. OPSOMER, „Weshalb nach Julian die mosaisch-christliche Schöpfungslehre der platonischen Demiurgie unterlegen ist“, in: SCHÄFER 2008, 127–156; STENGER 2009, 366–368.

⁸⁹ Julian, *CGal. fr.* 36.

⁹⁰ Julian, *CGal. fr.* 3, 47, 58, 62, 72. Es ist bemerkenswert, dass Julian in seiner Argumentation in *fr.* 58 (und erneut *fr.* 74) dasselbe Genesis-Zitat (Gen 9,3) verwendet, das auch in der Polemik *Gegen die ungebildeten Kyniker* auftaucht (siehe oben S. 172).

⁹¹ Julian, *CGal. fr.* 3, 43, 72.

⁹² Zum Vorwurf der erst später hinzugefügten Lügen siehe *fr.* 67 (290E). Selbst die ursprünglichen Lehren der Apostel seien von den späteren Christen verfälscht worden (*fr.* 79).

⁹³ Julian, *CGal. fr.* 1, 17, 23, 56.

die Anfänge aller Wissenschaften, Künste und der Philosophie allein bei den Griechen, nicht bei den Galiläern.⁹⁴ Deshalb nähmen die Christen bei der griechischen Wissenschaft Anleihen. Dass gerade die *paideia* dem Kaiser als geeignete Waffe im Kampf gegen das Christentum erschien, bezeugt auch das verstümmelt überlieferte Schreiben, das mit dem sogenannten Schuledikt in Verbindung gebracht wird.⁹⁵ In diesem Brief, der augenscheinlich primär an christliche Lehrer adressiert ist, macht Julian keinen Hehl aus seiner Verachtung für die Evangelien und seinem Wunsch, Christen nach Möglichkeit aus der Gemeinschaft der Gebildeten auszuschließen.

Trotz den Unterschieden in Form und Entstehungsbedingungen zeigen sich deutliche Überschneidungen in den Vorwürfen, mit denen Julian Christen und Kyniker überzieht. Die philosophischen und religiösen Irrtümer und Verfehlungen der Galiläer führen ebenso wie die der Kyniker dazu, die Gesellschaft zu zerstören. Da das christliche Leben auf Traditionsbruch und Lügen beruht und zudem gegen die Natur verstößt, verwundert nicht, dass das Christentum den Menschen keinen Nutzen bringt. Auch in der Konfrontation mit der christlichen Religion macht sich des Kaisers Lagerdenken bemerkbar. Das Christentum, das als eine Einheit gesehen wird, wird als Häresie, Apostasie und Gottlosigkeit diffamiert und abgegrenzt, da es in allen Bereichen, die Julians Weltanschauung definieren, diametral seinen Überzeugungen widerspricht.⁹⁶

Eine weitere Gelegenheit, seine Vorstellungen von der wahren griechischen Kultur zu propagieren, bot sich, als sich an Julians Aufenthalt in Antiochia und seinen politischen Maßnahmen ein Konflikt mit den Einwohnern der Stadt entzündete.⁹⁷ Ähnlich wie im Falle der beiden Kyniker war der Kaiser persönlich provoziert worden, als die Antiochener ihrem Unmut über sein Gebaren und seine Politik Luft machen, indem sie ihn öffentlich mit Spottversen bedachten. Und wiederum antwortete er mit einer Streitschrift, dem *Misopogon*, die Züge einer Invektive trägt. Zu einem beträchtlichen Teil wiederholt Julian in diesem Werk die Argumente und Vorwürfe, die er bereits in der Rede *Gegen die ungebildeten Kyni-*

⁹⁴ Julian, *CGal. fr.* 38, 53, 55, 57. In *fr.* 55 bringt Julian seine Ansichten auf den Punkt, indem er hervorhebt, dass wer *paideia* besitze, ein Geschenk der Götter an die Menschen sei; er Sorge für Aufklärung, ordne die Politik, schlage Feinde in die Flucht und erweise sich als Heros. Julian denkt hierbei offenkundig an sich selbst (vgl. 229D).

⁹⁵ Julian, *Ep.* 61c. Siehe STENGER 2009, 103–105.

⁹⁶ Julian, *CGal. fr.* 3 belegt das Christentum mit allen drei Begriffen: Die *haireisis* der Galiläer wird von den Hellenen und den Juden abgegrenzt; ferner seien die Christen nicht bei den Lehren der Juden geblieben, sondern von diesen „abgefallen“ (*ἀποστάντες*), und schließlich hätten sie von der jüdischen Prinzipienlosigkeit die „Gottlosigkeit“ (*ἀθεότης*) übernommen. Zu diesen Vorwürfen gegen das Christentum siehe Kelsos bei Orig. *CCels.* II 1,66–70; Porph. *Chr. fr.* 88D. (BECKER; dort die Zuweisung an Porphyrios in Frage gestellt).

⁹⁷ Siehe dazu ROSEN 2006, 280–290. 342–344.

ker vorgebracht hatte.⁹⁸ Abermals stilisiert er den Zwist als Aufeinandertreffen zweier Lebensformen, die einander ausschließen, hier sein eigenes asketisches Leben als Philosoph, da das wollüstige Wohlleben einer verweichlichten Stadtbevölkerung.⁹⁹ Beide Seiten, der Kaiser wie die Antiochener, verkörpern Lebensideale und repräsentieren Gruppen. Während er sich selbst als tugendhafter, bedürfnisloser Philosoph stilisiert, dem das Wohlergehen seiner Mitmenschen am Herzen liegt, ergeht die Bevölkerung sich in Exzessen, frequentiert das Theater, frönt der Tanzleidenschaft und scheint nur auf körperliche Bedürfnisse fixiert zu sein.¹⁰⁰ Ihr Panier ist übermäßige Freizügigkeit, die sich auch in ihrer Verachtung der Gesetze und jeglicher Autorität niederschlägt.¹⁰¹ Julian selbst hingegen gefällt sich in der Pose des Asketen, der wahre Autarkie erreicht hat und außerdem die kynische *parrhesia* praktiziert, jedoch nicht um der puren Schamlosigkeit willen, sondern zu pädagogischen Zwecken, zur Korrektur der allgemeinen Sitten.¹⁰²

Vor dem Hintergrund seiner Kyniker- und Christenkritik erstaunt nicht, dass Julian den Streit in den Kategorien von *paideia* und Unbildung deutet. Wir finden erneut den Gegensatz zwischen dem Kaiser selbst, der eine fundierte Erziehung genossen hat und mit Literatur und Philosophie wohlvertraut ist, und den Antiochenern, denen all dies abgeht.¹⁰³ Noch deutlicher als in den Kynikerreden wird das Christentum als Ursache der Verworfenheit identifiziert. In Julians Zerrbild der Stadtbevölkerung sind die christliche Religion und der Frevel an den paganen Göttern maßgebliche Ursachen dafür, dass sich die Antiochener Julians moralisch-religiösem Reformprogramm widersetzen.¹⁰⁴ Holzschnittartig zeichnet der *Misopogon* das Porträt einer homogenen Gruppe, die sich in jeder Hinsicht von den guten Traditionen, die sich Julian auf die Fahnen geschrieben hat, losgesagt hat. Er erweckt den Eindruck, als würde diese Gruppe von Abweichlern, wenn man sie nur gewähren ließe, das gesamte Reich in den Abgrund stürzen. Für Kompromiss und Ausgleich lässt dieses schwarz-weiße Weltbild keinen Platz.¹⁰⁵

⁹⁸ Vgl. MARCONE 2012, 245f.

⁹⁹ Siehe etwa Julian, *Misop.* 13 (345C); 16 (346D); 24 (353B); 40 (367C, Julians Lebensweise als die griechische: Ἑλληνα τοῖς ἐπιτηδεύμασιν).

¹⁰⁰ Beispielsweise Julian, *Misop.* 3 (339A); 8 (342C); 15 (346C).

¹⁰¹ Die übermäßige ἐλευθερία ist das zentrale Motiv des *Misopogon*: Julian, *Misop.* 9 (343C); 19 (349C); 26–27 (355B–356D); 44 (371B).

¹⁰² Julian, *Misop.* 28 (357A–B); vgl. 37 (364C).

¹⁰³ Julian, *Misop.* 25 (354B–D); 30 (359C).

¹⁰⁴ Julian, *Misop.* 28 (357A); 32 (360D); 33–35 (361B–363C).

¹⁰⁵ Des Weiteren lässt sich auf Julians Invektiven-Brief an den Senator Neilos Dionysios verweisen, dessen Ausgangssituation derjenigen des Konflikts mit Herakleios ähnelt und in dem wir das gleiche Ensemble an Kritikpunkten wiederfinden, mit dem der Kaiser auch die Kyniker und die Antiochener belegt (*Ep.* 82). Neilos wird als ungebildet bloßgestellt, er

8. Ergebnisse

Von einer Gleichsetzung der falschen Kyniker mit den Christen in Julians Streitschriften zu sprechen würde eindeutig zu weit gehen, erst recht eine geschlossene christlich-kynische Opposition zu postulieren. Dafür bieten des Kaisers Werke keine Anhaltspunkte, obgleich er durchaus Verbindungen zwischen beiden Gruppen zieht. Wir müssen zum einen bedenken, dass Julians Abrechnung mit Herakleios und dessen Philosophenkollegen jeweils durch einen konkreten Anlass bestimmt war, was sich in der Präsentation der Polemiken niederschlägt. Zum anderen darf uns die Prominenz von Kynikern, sei es authentischen, sei es falschen, in der Literatur der Zeit nicht verleiten, eine allzu große Anzahl dieser Philosophen anzunehmen.¹⁰⁶ Es handelte sich um Einzelne, Individuen wie Herakleios und den Gegenspieler Gregors von Nazianz, Maximos Heron, nicht eine geschlossen auftretende Schule oder ein soziales Netzwerk.¹⁰⁷

Dass der Gedanke an eine Opposition überhaupt aufkommen konnte, liegt an Julians schriftstellerischen Strategien: Der Kaiser bietet, sei es, dass es sich um Christen, sei es, dass es sich um Kyniker, missliebige Individuen oder eine unbotmäßige Stadtbevölkerung handelt, etliche identische Kritikpunkte und Argumente auf. Offenbar griff er jedes Mal, wenn er sich herausgefordert fühlte, insbesondere wenn sein eigenes Lebensideal auf dem Spiel stand, auf ein Arsenal von Motiven und Topoi zurück, das sich aus der Tradition der literarischen Invektive, aber auch der kaiserzeitlichen Kynikerkritik speiste. Dadurch ergibt sich ein relativ homogenes Bild der vermeintlichen und echten Widersacher trotz ihrer unterschiedlichen Couleur. Gemeinsam scheint diesen Feinden vor allem das Abweichen von der Tradition und den etablierten Normen, wie Julian sie behauptete, zu sein. Da Julian anders als die meisten antiken Kaiser ein Herrscher war, der seiner Regierung ein klar umrissenes Weltbild zugrunde legte, erschien ihm solche Abirrung als verräterisch und schädlich, als eine Gefahr für das Wohlergehen des Reiches.

Die Vehemenz und Radikalität der beiden Kynikerschriften kann man nur dann verstehen, wenn man bedenkt, dass Julian die Idee verfolgte, seine Herrschaft auf eine Orthodoxie zu gründen. In der Religion sollte allein der pagane Götterkult existieren, flankiert durch eine neuplatonische Theologie;¹⁰⁸ sämtliche Philosophenschulen wurden ebenfalls unter einem

missbrauche die *parrhesia*, habe noch keinen Menschen besser gemacht und schmähe die Menschen, sogar Julian selbst.

¹⁰⁶ In dieser Einschätzung weiche ich von Heinz-Günther Nesselrath (oben, S. 157) ab.

¹⁰⁷ Zu Maximos Heron siehe Greg. Naz. *Carm.* II 1,11 (*De vita sua*) 728–1112 und den Essay von Heinz-Günther Nesselrath in diesem Band, S. 154–155.

¹⁰⁸ Die Grundzüge dieser Theologie werden von Julian in seinen beiden Götterhymnen sowie von seinem Vertrauten Salustios in der Schrift *Über die Götter und den Kosmos* dargelegt.

neuplatonischen Dach zusammengefasst und überdies an die Religion gebunden; was die „richtige *paideia*“ sei, maßte sich der Kaiser an autoritativ zu definieren;¹⁰⁹ und sein eigener rigider Moralkodex sollte gleichermaßen für pagane Priester wie eine ganze Stadt gelten.¹¹⁰ In Julians Formulierungen seiner Ideologie erkennen wir die wesentlichen Züge, durch die sich Orthodoxien konstituieren: die umfassende Einheit bzw. Homogenität; den universalen, „katholischen“ Anspruch; die Reinheit der Traditionen; das hohe Alter bzw. die Ursprünglichkeit der Lehren. Was den Kynismus im Besonderen betrifft, sehen wir schließlich Julians Bemühen, diesen von den anstößigen Elementen zu reinigen und als eine gesellschaftlich verträgliche Form der Philosophie zu präsentieren, als einen mittleren Weg, der jedem Einzelnen ebenso wie der Allgemeinheit nutzt. In diesem hermetisch geschlossenen Lehrgebäude, als dessen Verkörperung Julian sein eigenes Leben ansah, durfte es keine Abweichung geben. Daher erklärt sich, weshalb er die falschen Kyniker gleichsam zur Häresie erklärt.

Zusätzliche Brisanz erhielt das öffentliche Auftreten der beiden kynischen Redner dadurch, dass sie einerseits anscheinend vorgaben, das bedürfnislose, autarke Leben zu praktizieren, und andererseits ausgerechnet Diogenes' Ansehen in den Schmutz zogen. Außerdem unternahm einige Christen den Versuch, die kynische Askese als Vorläufer ihres eigenen Lebensideals zu vereinnahmen. Daher fürchtete Julian, dass seine eigene Lebensführung, deren asketische Rigidität schon von den Zeitgenossen bemerkt wurde,¹¹¹ einen Makel bekommen könnte. Seine literarische Konstruktion von Orthodoxie und Häresie verfolgte die Absicht, sein philosophisches Lebensmodell als das einzig wahre und überlegene zu erweisen und es möglichst scharf von den Rivalen abzugrenzen.

¹⁰⁹ Zu dem Ausdruck siehe Julian, *Ep.* 61c, 422A. Vgl. auch Julians Charakterisierung seiner eigenen philosophischen Bildung als ὀρθὴ ἀγωγή in *CHer.* 23 (235C).

¹¹⁰ Siehe Julian, *Ep.* 84 und 89a/b zur Disziplinierung der Priesterschaft.

¹¹¹ Siehe etwa Lib. *Or.* 18,171.179; *Amm.* XXV 4,1–4; *Claud. Mamert.* 13,3.

Mythenhermeneutik und Mythenkritik in der Philosophie des 4. Jh.s n. Chr.: Julian im Kontext

*Maria Carmen De Vita**

1. Vorbemerkung

In einem berühmten Passus im *Phaidros* (229c–e) äußert Platon durch den Mund des Sokrates eine klare Ablehnung gegenüber der Praxis – der die vorgeblichen *sophoi* frönen –, Mythen durch Rückgriff auf eine allegorische Exegese „richtigzustellen“.

Nun, wenn ich sie nicht glaubte, wie die Gelehrten, so wäre das nicht abwegig. Ich würde dann geschreit behaupten, ein Windstoß aus Norden habe sie die nahen Felsen hinabgestoßen, als sie mit Pharmakeia spielte, und als sie so geendet hatte, habe man dann erzählt, sie sei von Boreas entführt worden. [...] Doch was mich angeht, Phaidros, so finde ich dergleichen zwar einerseits ganz hübsch, meine aber, dazu gehöre ein tüchtiger und fleißiger Mann, der auch nicht eben zu beneiden ist, und das aus dem einfachen Grunde, weil er im Anschluß daran die Gestalt der Hippokentauren berichtigen muß und ferner die der Chimaira [...] Wenn jemand an diesen zweifelt und alles auf Wahrscheinliches zurückführen will, indem er sich auf eine recht grobe Theorie stützt (ἀγροίκῳ τινὶ σοφία χρώμενος), so braucht er viel freie Zeit. (Übers. Heitsch)

Die „Mythenkorrektur“, auf die Sokrates anspielt, ist diejenige, die den Sophisten und den ersten Interpreten der homerischen Epen (Theagenes von Rhegion, Anaxagoras, Metrodoros von Lampsakos) zugeschrieben wird. Diese waren bereits seit dem 6. Jh. v. Chr. bemüht, den traditionellen Erzählungen eine neue Lesart unter einer historischen-rationalistischen oder ethischen Perspektive zu geben. So sollte ihre Entstehung erklärt oder die scheinbaren Implausibilitäten auf der logisch-moralischen Ebene gerechtfertigt werden.¹ Eine derartige Praxis wird vom Sokrates des *Phaidros* als anmaßend und nutzlos beurteilt, weil sie bewirkt, dass der Mensch von der Übung in der Selbsterkenntnis abgelenkt wird, die die erste Aufgabe des Philosophen ist;² und sie kann – wie man weiter in der *Politeia* liest – nicht einmal eine Unterstützung bieten für die Anwendung der traditio-

* Übersetzt von Natalia Pedrique und Simone Seibert unter Mithilfe von Heinz-Günther Nesselrath

¹ Zu den frühesten Beispielen der Mythenallegorie sind immer noch die Arbeiten von J. TATE, „On the History of Allegorism“, *CQ* 28 (1934) 105–114 und PÉPIN 1976, 93–104 hilfreich.

² Vgl. Plat. *Phaedr.* 229e–230a.

nellen Mythen bei der Erziehung der Jugend, wo diese im Gegenteil all ihre potenziellen Gefahren offenbaren:

Keineswegs darf man ihnen die Gigantenkämpfe erzählen und ausmalen [...] Götterkämpfe, wie Homer sie gedichtet hat, sind in unserem Staate nicht zuzulassen, ob sie nun nur sinnbildlich gemeint sind oder wörtlich (οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὐτε ἄνευ ὑπονοιῶν).³ (Übers. Vretska)

Platons Position ist hier noch deutlicher, weil es für die Ablehnung des Mythos und der Allegorie zum einen pädagogisch-didaktische Überlegungen gibt – die Jugend ist nicht fähig, bei den traditionellen Geschichten zu unterscheiden, was *ὑπόνοια* („tieferer Sinn“) ist und was nicht, und daher ist sie der Gefahr ausgesetzt, von den ersten Dingen, die sie hört, eine bleibende Prägung zu erhalten⁴ – und zum anderen differenziertere Beweggründe metaphysischer und gnoseologischer Art, die durch die enge Verbindung des Mythos mit der Ausdrucksform, die ihn vermittelt, d.h. der Dichtung, bestimmt sind.⁵ Diese wird in den Bereich der nachahmenden Künste verbannt und steht somit der Wahrheit hoffnungslos fern; außerdem spricht sie mit ihren manchmal moralisch fragwürdigen Darstellungen den irrationalen und emotionalen Teil der Seele an.⁶

Mit den gerade zitierten Texten aus dem *Phaidros* und der *Politeia* lässt sich – was in diesem Rahmen auch kaum unternommen werden kann –

³ Plat. *Rep.* II 378c–d. Zu Platons Mythenkritik vgl. G. CERRI, *Platone sociologo della comunicazione. Il vello d'oro* 3 (Lecce 1996) 17–37; P. MURRAY, „What Is a *Muthos* for Plato?“, in: R. BUXTON (Hg.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought* (Oxford 1999) [251–262] 252–254; zu Arbeiten, die sich speziell mit Platons Kritik der Allegorese befassen, vgl. J. TATE, „Plato and Allegorical Interpretation“, *CQ* 23 (1929) 142–154 e 24 (1930) 1–10; P. VICAIRES, *Platon critique littéraire. Études et commentaires* 34 (Paris 1960).

⁴ Vgl. Plat. *Rep.* II 378d. Die älteste Bezeichnung für die Definition allegorischer Ausdrucksweise lautet *ὑπόνοια*, d.h. „der Sinn, der darunter liegt“, den man durch vertiefende Betrachtung des mythisch-poetischen Textes erhält; vgl. auch Xenoph. *Symp.* 3,6. In klassischer Zeit wird das Wort verwendet, um eine Anspielung zu bezeichnen (vgl. auch Arist. *Eth. Nic.* IV 14, 1128a24); ab dem 1. Jh. v. Chr. weicht es dem ausdrucksstärkeren Terminus *ἀλληγορία*, der sich vor allem im rhetorischen Bereich etabliert, um die Stilfigur zu bezeichnen, die darin besteht, eine Sache zu sagen, indem man eine andere meint; vgl. Heraclitus Grammaticus, *Hom. quaest.* 5,2. Zur selben Zeit erscheint das Wort in seiner zweifachen Bedeutung als „allegorische Ausdrucksweise“ und „allegorische Deutung“ auch in der jüdischen Philosophie, in den allegorischen Kommentaren des Philon von Alexandria; um schließlich mit Paulus in die christliche Tradition zu gelangen; vgl. Gal 4,21–24. Auf diese Weise kann ein Autor der Kaiserzeit wie Plutarch der antiken Bezeichnung *ὑπόνοια* die moderne *ἀλληγορία* entgegensetzen; vgl. Plut. *Aud. poet.* 4, 19E; *Is. et Os.* 32, 363D; PÉPIN 1976, 85–92. Die neuplatonischen Philosophen ziehen assoziationsreichere Ausdrücke wie *αἰνιγμα* („Rätsel“) und *σύμβολον* („Zeichen“) vor, zu diesem Punkt vgl. u., S. 193 Anm. 37.

⁵ Zur Untrennbarkeit der Verbindung *ποίησις καὶ μυθολογία* bei Platon vgl. *Rep.* III 394b–c; GIULIANO 2005, 219–233.

⁶ Vgl. *Rep.* X 595–608c. Zur poetischen *μίμησις* bei Platon vgl. S. GASTALDI, „*Paideia/mythologia*“, in: M. VEGETTI, *Platone. La Repubblica*, II. Elenchos 28.2 (Napoli 1998) [333–392] 336–362 und GIULIANO 2005, 21–135.

Platons Verhältnis zum Mythos und zur allegorischen Exegese sicher nicht erschöpfend behandeln: ein Verhältnis, das, wie schon angemerkt, gekennzeichnet ist durch eine grundsätzliche Ambivalenz, weil der Philosoph, auch wenn er die traditionellen Mythen und die mit diesen verbundene hermeneutische Praxis verurteilt, dennoch die Wirkungskraft des Mythos als Instrument sozialer Kohäsion⁷ oder als Möglichkeit der Darstellung einer Realität, die außerhalb der direkten Erfahrung liegt,⁸ durchaus kennt und auch seinerseits häufig auf die Allegorie zurückgreift, sei es als Interpretation traditioneller Mythen,⁹ sei es in Verbindung mit der eigenen philosophischen und mythopoetischen Tätigkeit.¹⁰ Eine derartige Komplexität spiegelt sich bei den Philosophen der folgenden Generationen wider, die sich in verschiedener Weise auf Platons Lehre und Beispiel zurückbeziehen. Bei ihnen gewinnen der Stellenwert des Mythos und die allegorische Praxis zunehmend an Bedeutung, besonders ab dem 1. Jh. n. Chr. im Zuge einer substanziellen Erneuerung der Methode und der Inhalte philosophischer Untersuchung. Diese verwandelt sich fortschreitend – im Kontext eines erneuerten Interesses am Pythagoreismus und aus einer immer engeren Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen religiösen Traditionen heraus – in eine rationale Erforschung einer Weisheit philosophisch-religiösen Typs, deren autoritative Zeugnisse die Texte der bedeutenden Philosophen der Vergangenheit zusammen mit den Mythen, die die Dichtertheologen (Homer und Hesiod) dargestellt haben, bilden.¹¹ Die Allegorie, gerettet vom schlechten Ruf einer als ἄγροικος („ungebildet“) bezeichneten Weisheit, verwandelt sich nun in das Hauptinstrument im Dienste der kundigsten Philosophen-Exegeten, die auf die klassischen Mythen zurückgreifen, indem sie die wörtliche Oberfläche der Erzählungen von deren verborgener Bedeutung unterscheiden, die sich zu den höheren Lehren ontologisch-theologischer Art des philosophischen *cursus* in

⁷ Dies ist beispielsweise der Fall beim berühmten „Metallmythos“, der in *Rep.* III 414b–415d erzählt wird.

⁸ Viele platonische Mythen beziehen sich auf eine Realität, die sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht, oder liegen weit entfernt in Zeit und Raum: man denke nur, für den ersten Fall, an die eschatologischen Mythen im *Phaidon* (107c–115a) oder in der *Politeia* (X 614a–621d), und für den zweiten Fall an den Mythos von Atlantis im *Timaios* (21a–26a) oder an den der Weltperioden im *Politikos* (268e–274e).

⁹ Bezeichnend ist die sokratisch-platonische Neufassung des homerischen Unterwelts-Mythos in Hinsicht auf das Totengericht in *Gorg.* 523a–527e.

¹⁰ Die Natur der Philosophie wird bei Platon durch den Mythos des Eros in *Symp.* 209e–212c erklärt; die Ziele und die Bestimmung des Philosophen werden im Höhlengleichnis illustriert (*Rep.* VII 514a–519a); was ferner die Wahl der Gattung des Dialogs als privilegierte Form des philosophischen Schreibens betrifft, so lässt diese sich aus dem Mythos von Theuth in *Phaedr.* 274c–277a herleiten. Für einen Überblick über die Funktion des Mythos in Platons Denken verweise ich auf F. FERRARI, *I miti di Platone* (Mailand 2006) 7–61.

¹¹ Zu dieser Entwicklung vgl. HADOT 1987; BRISSON 1996, 99–104.

Bezug setzen lässt.¹² Als farbiger Reflex des Lichts einer höheren Wahrheit lässt sich der Mythos mit einem Regenbogen vergleichen – so drückt sich Plutarch in *De Iside et Osiride* aus;¹³ und ist dabei nicht wesentlich entfernt vom Gedankenhorizont des Juden Philon, der *tout court* die Mythen den Mysterienweihen und die Inspiration des Philosophen der der antiken Dichtertheologen gleichstellt.¹⁴

Plutarch und Philon sind zwei bezeichnende Beispiele für Intellektuelle, die parallelen und konvergierenden kulturellen Traditionen angehören und die schon im Laufe der frühen Kaiserzeit mit ausgesprochener theoretischer Reflektiertheit das philosophische Potenzial der Allegorie ergründen. Aber vor allem mit den Neuplatonikern des 3. und 4. Jh.s gelangt diese dazu, die Entwicklung der philosophisch-theologischen Reflexion selbst zu bestimmen, und dies zusammen mit dem Aufkommen einer intensiven interreligiösen Diskussion über die Natur und die Interpretation von *mythoi*: eine Diskussion, die zu den paganen Philosophen die ersten Apologeten und Theologen in Gegensatz bringt. Obwohl diese zuletzt genannten traditionelle Mythen und deren Allegorien entschieden ablehnen, greifen sie dennoch ihrerseits auf dasselbe allegorische Werkzeug zurück, um verschiedene biblische Passagen, die dunkel oder wenig glaubhaft sind, zu erläutern.

Auf den folgenden Seiten möchte ich die verschiedenen Phasen dieser sowohl in Lehren als auch in Polemik sich äußernden Entwicklung untersuchen. Ich werde mit einer detaillierten Analyse der hermeneutischen Theorien beginnen, die im neuplatonischem Kontext formuliert wurden, um dann die wichtigsten Punkte der Diskussion über den *mythos* in den von den Protagonisten – christlichen wie paganen – eingenommenen Positionen zu untersuchen. Auf diese Weise wird es möglich sein, im letzten Abschnitt die Originalität der Position Julians zu beurteilen; sein Werk stellt sich als besonders geeignete ‚Beobachtungsstation‘ dar, um die kulturelle und religiöse Dynamik zu erfassen, welche die spätantike Gesellschaft beseelt, in der die Grenzlinien zwischen paganer Philosophie-Theologie und der aufkommenden christlichen Philosophie alles andere als klar definiert sind.¹⁵

¹² Es bildet sich die Überzeugung heraus, der Mythos sei ein „Vorhang“ (παράπετασμα) oder ein „Schleier“ (προκαλύμμα) der Wahrheit; vgl. Sallust. 3,4,9; Iambl. *Myst.* VII 5, 258,11 DES PLACES; Procl. *In Remp.* 1,44,14; 66,7; 2,248,27f. KROLL; Clem. Al. *Strom.* V 4,24,2,1.

¹³ Vgl. Plut. *Is. et Os.* 20, 358F–359A.

¹⁴ Vgl. Philon *Prov.* II 40–41; *Cher.* 27,1–8; *Abr.* 119–122, *passim*; Plut. *Is. et Os.* 10, 354E; 35, 364D–E; BRISSON 1996, 81–104.

¹⁵ Zu der derzeitigen Tendenz der Historiographie, bei der Analyse der Beziehungen zwischen Christen und Paganen des 1.–5. Jh.s jede Form eines rigiden Gegensatzes zurückzuweisen, vgl. KAHLOS 2007; A. CAMERON, *The Last Pagans of Rome* (Oxford 2011).

2. Mythos und Allegorie in den neuplatonischen Schulen

2.1. Plotin, Porphyrios und die „pluralistische Allegorie“

Einen idealen Ausgangspunkt für die vorliegende Untersuchung bietet der berühmte Passus aus den plotinischen *Enneaden*, wo der Nutzen von Mythen in einem Kontext metaphysischer Art genauer beschrieben wird:

Die Mythen sind, wenn sie wirklich Mythen sein wollen, genötigt, das, was sie behandeln, der Zeit nach zu zerlegen (μεριζεῖν χρόνοις ἅ λέγουσι) und viele Dinge voneinander abzutrennen, welche beisammen sind (ὁμοῦ μὲν ὄντα) und nur in der Anordnung oder den Kräften auseinandertreten (τάξει δὲ ἢ δυνάμεσι διεστῶτα) (selbst wissenschaftliche Darlegungen lassen ja das Nientstandene entstehen und trennen auch ihrerseits das beisammen Befindliche); die Mythen weisen uns nach besten Kräften hierauf hin, und wer diese Hinweise versteht, dem gestatten sie, das Getrennte wieder zusammenzufügen (συναγεῖν). (Übers. Harder)¹⁶

Die Passage ist von beträchtlicher Bedeutung, um die Distanz zu begreifen, die die neuplatonische Hermeneutik von der physischen Allegorese trennt, die die Stoiker praktizierten, die in den Mythen eine Bestätigung ihrer Lehren bezüglich der Natur des sinnlich wahrnehmbaren Kosmos suchten.¹⁷ Für Plotin dagegen – und dies in noch expliziterer Weise als für seine mittelplatonischen Vorgänger – stellen die Mythen eine Form des Zugangs zu einer höheren Realitätsebene dar und erhalten damit eine herausragende didaktische Funktion: D.h. sie bilden die einzige Weise, das zu vermitteln, was sich aufgrund seiner transzendenten Überlegenheit den Kategorien des diskursiven Denkens entzieht.¹⁸

Nicht nur die Figuren, die sie bevölkern, müssen auf intelligible Prinzipien zurückgeführt werden: Die Zusammenhänge, die sie vereinen, und die Erzählungen, die sie beschreiben und die an die diachrone Dimension der Aussagen formulierenden Sprache gebunden sind – des einzigen Instruments, das der menschlichen Vernunft zur Verfügung steht –, werden dekodifiziert und bezogen auf das, was der Vernunft überlegen ist. Die intelligiblen Wesen, die von Ewigkeit her in einer synchronen Dimension koexistieren und untereinander nur hierarchisch unterschieden sind, werden so im Mythos mittels der Form einer Erzählung, die sich chronologisch entwickelt, dargestellt; es obliegt dann dem Interpreten, nachdem er den ontologischen Bezug jeder mythischen Figur erkannt hat, die „Neuzusammenfügung“ (συναγεῖν) der Erzählung zu vollziehen, d.h. die Wiederherstellung der logisch-narrativen Verknüpfungen, damit die verschiedenen

¹⁶ Plot. *Enn.* III 5[50]9,24–29.

¹⁷ Zum Charakter der stoischen Exegese vgl. PÉPIN 1976, 125–131; BRISSON 1996, 65–79; A. A. LONG, „Stoic Readings of Homer“, in: J. J. KEANEY / R. LAMBERTON (Hg.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes* (Princeton 1992) 41–66; G. W. MOST, „Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric“, in: COPELAND / STRUCK 2010, 26–38.

¹⁸ Vgl. BRISSON 1996, 99–104.

Ebenen der noetischen Hierarchie, die unter solchen Verknüpfungen liegen, ermittelt werden können.¹⁹

Im Licht dieses wichtigen exegetischen Kriteriums finden die innerhalb der *Enneaden* wiederkehrenden mythischen *exempla* ihre Rechtfertigung. Einigen dieser *exempla* widmet sich der Philosoph mit einer Fülle von Details, indem er in ihnen den allegorischen Ausdruck der grundlegenden Prinzipien seines philosophischen Systems erkennt. Dies ist der Fall insbesondere bei dem bekannten Mythos Hesiods über die Abfolge in der Herrschaft von Uranos, Kronos und Zeus:²⁰ In Plotins *Relecture* stellt sich dieser als die allegorische Umsetzung der drei Hypostasen dar, die der wahrnehmbaren Welt ihre Struktur verleihen, – das Eine, die Vernunft und die Weltseele –, sowie auch des Emanationsprozesses, der die eine Hypostase mit der anderen verbindet.²¹ Aber ebenso bedeutsam sind die *mythoi*, die sich auf die ambivalente Daseinsform der Seele beziehen, deren hybride oder amphibische Natur mehrmals innerhalb der *Enneaden* betont wird, d.h. ihre – trotz ihres Abstiegs in die sinnlich wahrnehmbare Welt nie völlig unterbrochene – Verbindung mit den intelligiblen Welten.²² Die Ambiguität dieser ontologischen Situation zeigt sich bei Plotin im Rekurs auf die Figur des Herakles, dessen Schicksal es war, nach seinem Tod eine „doppelte“ Existenz zu führen, nämlich gleichzeitig im Olymp unter den Göttern und unten im Hades bei den Seelen der Toten.²³ Sodann wird der Abstieg der Seele in den sinnlich wahrnehmbaren Bereich durch den My-

¹⁹ Vgl. PÉPIN 1976, 190–209; interessante Beobachtungen hierzu finden sich auch bei E. GRITTI, „Mito e tempo nell'esegesi neoplatonica. Analisi di una norma esegetica enunciata da Olimpiodoro Alessandrino“, *Acme* 40 (2002) 57–89.

²⁰ Vgl. Hes. *Theog.* 126–210; 453–506; 617–735. Zur platonischen Kritik vgl. Plat. *Rep.* II 377e–378b.

²¹ Vgl. Plot. *Enn.* V 1[10]7,34–36; V 8[31]13,1–11; V 5[32]3,20–24. Tatsächlich ist die plotinische Exegese nicht vollkommen linear: Während Kronos die Vernunft symbolisiert und Zeus den Demiurgen und die Weltseele, ist die Identifikation des Uranos mit dem Einen nicht explizit; vgl. P. HADOT, „Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise *Against the Gnostics*“, in: H. J. BLUMENTHAL / R. A. MARKUS (Hg.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong* (London 1981) 124–137; J. BUSSANICH, *The One and Its Relations to Intellect in Plotinus. A Commentary on Selected Texts*. *Philosophia antiqua* 49 (Leiden / New York 1988) 130f.

²² Zu Plotins Lehre von der nicht herabgestiegenen Seele, die eine Unterscheidung vorsieht zwischen einer Art „höheren Bewusstseins“, das nie den Bereich des Nous verlässt, und dem im Körper inkarnierten Selbst, das mit der Möglichkeit ausgestattet ist, sich mit seinem höheren Pendant wieder zu vereinen, vgl. insbesondere Plot. *Enn.* IV 8[6]8,1–6; aber auch II 9[33]2,4–10; IV 1[21]12–13; IV 7[2]13, *passim*; A. LINGUITI, „Plotino sulla felicità dell'anima non discesa“, in: A. BRANCACCI (Hg.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*. *La filosofia in età imperiale* 2 (Neapel / Rom 2001) 213–236; R. CHIARADONNA (Hg.), *Studi sull'anima in Plotino*. *Elenchos* 42 (Neapel 2005).

²³ Vgl. Hom. *Od.* XI 601–602; Plot. *Enn.* I 1[53]12,31–39; IV 3[27]27,7–14; VI 4[22]16,37–47; J. PÉPIN, „Héraclès et son reflet dans le néoplatonisme“, in: P.-M. SCHUHL / P. HADOT (Hg.), *Le Néoplatonisme. Actes du colloque international de Royaumont (9-13 juin 1969)* (Paris 1971) 167–192.

thos vom Spiegel des Dionysos dargestellt, der von den Titanen zerrissen wird;²⁴ und zu dem gefallenem Dionysos stellt Odysseus das Gegenbild dar, der Held der ewigen Rückkehr, der als Metapher dient für die Seele, die immer die Möglichkeit hat, durch die „Rückwendung zu sich selbst“ (ἐπιστροφή πρὸς αὐτόν) zu sich selbst und zu ihrem ersten Ursprung zurückzukehren.²⁵ Sogar der demiurgische Aspekt der Seelen-Hypostase findet verschiedene mythische Bezüge in der Figur des Zeus,²⁶ des Prometheus²⁷ und der Aphrodite als Tochter der Dione und des Zeus.²⁸ Und es lässt sich oft in Plotins Exegese beobachten, wie derselben mythologischen Figur verschiedene Hypostasen-Ebenen zugeschrieben oder umgekehrt derselben metaphysischen Entität zwei oder mehrere mythologische Figuren zugeordnet werden.²⁹ Die Polyvalenz des mythischen Symbols ist ein weiteres starkes Merkmal der Allegorie, wie sie in den *Enneaden* angewandt wird, und auch sie, neben der Betonung der Lehr-Funktion des *mythos*, wird bei den Interpreten der nachfolgenden Generationen weiterentwickelt.

Vieldeutigkeit und religiös-metaphysischer Wahrheitsgehalt des Mythos zeichnen in der Tat auch die Exegese des Porphyrios aus, der die hermeneutische Lektion seines Lehrers aufgreift und in interessanter Weise weiterentwickelt. In einem Fragment des nicht erhaltenen Traktats *Über die Styx* findet man bereits im Kern die richtungsweisenden Prinzipien seiner Interpretation klassischer *mythoi*:³⁰ Ein Vorgehen, das vor allem darin besteht, eine Weisheit über die Götter und ihre Dämonen ans Licht

²⁴ Vgl. Plot. *Enn.* IV 3[27]12,1–4. Plotin präsentiert von diesem Mythos (dem des Dionysos Zagreus) sogar eine doppelte allegorische Interpretation: Zum einen bezieht er ihn auf die Seele des Menschen, die hinabgetaucht ist in die Welt des Werdens, zum anderen auf die Weltseele, die der Demiurg in sieben Teile unterteilt, die den sieben Planeten entsprechen; vgl. J. PÉPIN, „Plotin et le miroir de Dionysos (*Enn.* IV 3 [27], 12, 1–2)“, *Revue internationale de philosophie* 24 (1970) 304–320. Zur orphischen Tradition des Dionysosmythos vgl. A. BERNABÉ, „La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?“, *Revue de l'histoire des religions* 219 (2002) 401–433. Zur Rezeption des Mythos bei den Neuplatonikern vgl. J. OPSOMER, „La démiurgie des jeunes dieux selon Proclus“, *Les études classiques* 71 (2003) 5–49.

²⁵ Vgl. Plot. *Enn.* I 6[1]8,18–21.

²⁶ Vgl. *Enn.* IV 4[28]10,1–4.

²⁷ Vgl. Plot. *Enn.* IV 3[27]14; P. PISI, „La figura di Prometeo nel Neoplatonismo“, in: G. SFAMENI GASPARRO (Hg.), *Ἀγαθὴ ἐλπὶς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*. Storia delle Religioni 11 (Rom 1994) [337–359] 337–341.

²⁸ Diese Aphrodite ist zu unterscheiden von Aphrodite Urania, der Tochter des Poros und der Penia, die in Plotins Betrachtung den höheren Aspekt der Seelen-Hypostase verkörpert; vgl. Plot. *Enn.* III 5[50]2–4, *passim*.

²⁹ Ein beredtes Beispiel ist vor allem das des Zeus, der in Plotins Exegese nicht nur mit dem Demiurgen und Ordner der Welt gleichgesetzt wird (*Enn.* IV 4[28]9,1–18), sondern auch mit der Weltseele oder der menschlichen Seele; vgl. jeweils *Enn.* IV 4[28]10,1–4; IV 3[27]12,6–19.

³⁰ Vgl. Porph. *fr.* 372 F SMITH.

zu bringen, welche die alten Autoren, insbesondere Homer, mittels ihrer Rätsel verstecken wollten (*ἀποκρύπτειν*)³¹ und die aus der Analyse der mythisch-poetischen Texte rekonstruierten Lehren sodann zu bestätigen, indem man sie mit anderen Texten und Quellen in Einklang bringt. Wenn man insbesondere die homerische Dichtung betrachtet, fällt auf, dass Porphyrios eine gewisse Originalität zeigt im Vergleich zu der philosophischen Exegese, wie Plotin sie praktizierte (der in den *Enneaden* ohne Unterschied hesiodische und homerische Mythen behandelt hatte), andererseits eine beachtliche Öffnung gegenüber den Lehren der homerischen Exegeten pythagoreischer Tradition (Kronios, Numenios).³²

Die programmatischen Aussagen des Fragments über die Styx scheinen eine praktische Anwendung in den *Quaestiones Homericae* zu finden, in denen Porphyrios, auf verschiedene Weise Fragen behandelt, die mit der Interpretation der homerischen Verse zusammenhängen,³³ und vor allem in *De antro nympharum* dem einzigen Beispiel eines neuplatonischen Kommentars zu einem homerischen Text, nämlich zu den Vv. 102–112 des 12. Buchs der *Odyssee*.

Hier erlaubt die rätselhafte Beschreibung der Grotte, die Odysseus Zuflucht bietet, dem Interpreten vor allem, die Frage nach der Beziehung zwischen wörtlicher und allegorischer Bedeutung des Mythos zu behandeln und die damit intrinsisch verbundene Frage nach der Beziehung zwischen historischer Wahrheit und poetischer Fiktion:

Je mehr man zu zeigen versucht, dass die Grotte und ihre Gegenstände keine Erfindung Homers sind, weil schon die Menschen vor Homer diese den Göttern geweiht hatten, desto erfüllter von alter Weisheit (τῆς παλαιᾶς σοφίας πλήρες τὸ ἀνάθημα) wird sich das Weihgeschenk erweisen. Und aus eben diesen Gründen ist die Grotte einer genauen Untersuchung wert und sie bedarf einer Erklärung der in ihr gemachten symbolischen Weihung (τῆς ἐν αὐτῷ συμβολικῆς καθιδρύσεως δεόμενον τῆς παραστάσεως).³⁴ (Übers. Baumbach)

Im Unterschied zu Plotin, der die Künstlichkeit der wörtlichen Bedeutung des *mythos* als selbstverständlich vorausgesetzt hatte, die nur nützlich sei als didaktisches Hilfsmittel, um das Atemporale und Intelligible in bestimmte rationale und chronologische Kategorien zu übertragen, hält Porphyrios daran fest, dass die wörtliche und historische Bedeutung Grundlage der allegorischen Bedeutung sei: Die Verse des Dichters seien nicht die Frucht seiner Fiktion, sondern spiegelten eine ihm bereits vorausliegende

³¹ Die Verwendung dieses Verbs – um anzuzeigen, dass die wahre Bedeutung hinter dem allegorischen Ausdruck liegt – findet sich auch schon bei Philon, *Contempl.* 28, 5 und Clem. Al. *Strom.* V 4,21,4.

³² Vgl. PÉPIN 1966, 241; LAMBERTON 1989, 121, 125–133; ZAMBON 2002, 190–204.

³³ Porphyrios präsentiert das Werk als eine Vorübung (προογύμνασμα) philologischer Art zum Studium von Homer; vgl. ZAMBON 2002, 193f.

³⁴ Porph. *Antr.* 4.

Realität wider.³⁵ Er leitet daraus die wichtige Überzeugung ab – nicht ausdrücklich, aber implizit im Kommentar –, dass die Exegese umso größeren Wert besitze, je mehr sie auf einen Text bezogen sei, der bereits über eine intrinsisch starke wörtliche Bedeutung verfüge,³⁶ sowie, an zweiter Stelle, die Betonung der protreptischen Natur der exegetischen Arbeit, dargestellt als eine kontinuierliche Suche nach Lösungen für die vom Text gestellten Rätsel. Diese letzteren müssen als ein klares Indiz für die Tatsache aufgefasst werden, dass der Dichter allegorisch spricht;³⁷ und sie werden als überwindbar dargestellt dadurch, dass man Bezüge zum neuplatonischen Modell der Pluralität der Arten von Wahrnehmung herstellt:

Aufgrund seiner Materie ist der Kosmos einerseits düster und dunkel, andererseits aber ist er wegen der Verbindung mit der Form und der Ordnung, nach der er auch benannt ist, schön und lieblich. Vor diesem Hintergrund dürfte wohl passend von ihm gesagt werden, dass er eine Grotte ist, die aufgrund ihrer Teilhabe an den Formen einerseits demjenigen, der sie gerade betritt, lieblich vorkommt, andererseits für den, der nach ihrem Untergrund forscht und mit dem Intellekt in sie eindringt (εις αὐτήν εισιόντι τῷ νῷ), düster ist.³⁸ (Übers. Baumbach)

Indem Porphyrios ein Vorgehen vorwegnimmt, das seine systematische Entwicklung im Werk des Proklos finden wird, wendet er epistemologische und psychologische Kategorien in der Exegese der homerischen Passage an: In der mythischen Beschreibung können scheinbar widersprüchliche Elemente koexistieren, weil sie – über die unterschiedlichen Eigenschaften derselben Objekte hinaus – auch auf die verschiedenen Ebenen der Annäherung der menschlichen Seele an die Wirklichkeit verweisen. Auf diese Weise kann die Grotte für die sinnliche Wahrnehmung lieblich erscheinen wegen der Form, durch die sie schön ist, weil sie auf eine höhere Ordnung der Wirklichkeit verweist; für den, der schon zu einer vollkommenen Wahrnehmung des Nous voranschreitet, erscheint sie im Gegenteil finster, gemäß ihrer Vermischung mit der Materie (die Erde und der Fels, aus denen sie besteht, symbolisieren den materiellen Aspekt des *kosmos*).³⁹

Und nicht nur die Grotte an sich, sondern auch die verschiedenen in ihr enthaltenen Elemente und die mit ihr verbundenen Bilder nehmen eine Vielzahl symbolischer Bedeutungen an, die Porphyrios aufführt, wobei er

³⁵ Vgl. PÉPIN 1966, 238; LAMBERTON 1989, 125.

³⁶ Diese Überzeugung wirkt sich auch auf das von Porphyrios geäußerte Urteil über die ersten Versuche einer von den Christen praktizierten allegorischen Exegese der Bibel aus; vgl. u. S. 213 Anm. 126.

³⁷ Vgl. Porph. *Antr.* 3: „Im Anschluss an diese Vorbemerkungen sagt Kronios, dass es nicht nur für die Gebildeten, sondern auch für die einfachen Leute überaus deutlich sei, dass der Dichter durch diese Worte irgendwie allegorisch und verrätselt spricht (ἀλληγορεῖν τι καὶ αἰνίττεσθαι)“ (Übers. Baumbach). Porphyrios zieht den Gebrauch von αἰνίγμα, das den dunklen Sinn des allegorischen Ausdrucks betont, den Wörtern ὑπόνοια und ἀλληγορία vor; vgl. August. *Trin.* XV 9,15 (*aenigma est ... obscura allegoria*).

³⁸ Porph. *Antr.* 6.

³⁹ Vgl. LAMBERTON 1989, 127.

sie aus der Zusammenstellung mit verschiedenen kultischen und poetisch-philosophischen Traditionen herleitet⁴⁰ und bruchlos von der physischen Allegorie zur metaphysischen und moralischen Allegorie übergeht: Die Naiadennymphen, denen die Grotte geweiht ist, sind sowohl die Gottheiten der Gewässer als auch die Seelen, die im Augenblick der Inkarnation einen Körper annehmen;⁴¹ die zwei Tore der Grotte verweisen auf die zwei Prozesse des Werdens / Abstiegs der Seelen und zugleich auf den binären Charakter intelligibel / sinnlich wahrnehmbar, der dem materiellen Universum eigen ist;⁴² der Olivenbaum neben der Grotte verweist auf Athene und, indirekt, auf die rationale Ordnung, die das Universum regiert;⁴³ Odysseus am Fuß des Olivenbaums ist die Seele, die von der Weisheit erleuchtet wird und sich im Kampf gegen die Leidenschaften befindet.⁴⁴ Der Hinweis auf den homerischen Helden erhellt sodann den begrifflichen Bezugsrahmen, in den sich die Text-Exegese des Porphyrios einordnet, in der es um eine spiritualisierte Interpretation der *Odyssee* als Geschichte der Irrfahrten der in die sinnlich wahrnehmbare Welt abgestiegenen Seele geht:

Nicht ohne Grund haben, wie ich glaube, Numenius und seine Schüler geglaubt, dass Odysseus in Homers *Odyssee* das Abbild eines durch die aufeinanderfolgenden Stadien des Werdens gehenden Menschen ist (εἰκόνα ... τοῦ διὰ τῆς ἐφεξῆς γενέσεως διερχομένου).⁴⁵ (Übers. Baumbach)

Die Verinnerlichung und die Spiritualisierung von Odysseus' Reise, die, wie wir gesehen haben, auch bei Plotin präsent sind,⁴⁶ waren durch den platonisierenden Pythagoreismus des 1. Jh.s n. Chr. eingeführt worden, im Rahmen eines Vergleichs zwischen den homerischen Mythen und den platonischen, in denen es um die Seele geht,⁴⁷ auf diese Tradition bezieht sich Porphyrios und verleiht ihr Tiefe durch eine pluralistische Exegese, in der verschiedene Deutungen des Textes sich miteinander verbinden. Es sollte dann den Exegeten des 4. und 5. Jh.s obliegen, diesen aus verschiedenen hermeneutischen Ebenen zusammengesetzten Pluralismus wieder in eine

⁴⁰ Vgl. jeweils Porph. *Antr.* 10 (Moses); (Heraklit); 15–16 (Mithras-Mysterien); 6 (Zoroaster); 23–24 (die Ägypter).

⁴¹ Vgl. Porph. *Antr.* 10; 12; 13; 19; 25.

⁴² Vgl. Porph. *Antr.* 29–31.

⁴³ Vgl. Porph. *Antr.* 33.

⁴⁴ Vgl. Porph. *Antr.* 34; PÉPIN 1966, 243–250.

⁴⁵ Porph. *Antr.* 34. Zur Nachwirkung des Mythos des Odysseus in neuplatonischer Zeit vgl. J. PÉPIN, „The Platonic and Christian Ulysses“, in: D. J. O'MEARA (Hg.), *Neoplatonism and Christian Thought*. Studies in Neoplatonism (Norfolk 1982) [3–18; 234–239] 234–239.

⁴⁶ Porphyrios' Vorstellung von der Seele, die sich in der Welt des Werdens im Exil befindet und die Rückkehr zum Intelligiblen anstrebt, ist nicht wesentlich verschieden von Plotins Lehre; vgl. Porph. *Abst.* I 30,2; *Marc.* 8, *passim*; L. SIMONINI, *Porfirio. L'antro delle ninfe* (Mailand² 2006) 241–243.

⁴⁷ Es ist wahrscheinlich, dass schon Numenius in der *Odyssee* eine Bestätigung des Mythos von Er gefunden hat, der am Ende der platonischen *Politeia* steht; vgl. Num. *fr.* 35 DES PLACES; ZAMBON 2002, 191f.

noch strengere Einteilung zu zerlegen, die ihrerseits einer stärker untergliederten Auffassung der Komplexität der (metaphysisch-theologischen und psychologischen) Wirklichkeitsebenen des Kosmos und des Menschen entspricht.

2.2. Jamblich, Salustios, Proklos und die mystagogische Allegorie

In einem berühmten Passus des *Timaioskomentars*, wo Proklos auf die Exegese Jamblichs zu den platonischen Dialogen zurückgreift, unterscheidet er die Methode des Porphyrios, eine analytische und untergliedernde (μερικώτερον) Methode, von der Jamblichs, die religiöse, ja sogar mysterienhafte (ἐποπτικώτερον) Züge trägt und darauf ausgerichtet ist, den grundsätzlichen *skopos* (Ziel) des platonischen Textes zu erfassen (d.h. seine Gesamtbotschaft, eine Wahrheit von metaphysisch-theologischem Charakter) und diesem alle Einzelheiten und Ebenen der Exegese unterzuordnen.⁴⁸ Der Gegensatz zwischen μερικώτερον / ἐποπτικώτερον, der eigentlich eher formaler als substantieller Art ist, kann als Zeichen der neuen Richtung betrachtet werden, die die neuplatonische Hermeneutik im 4. Jh. in den Werken der Denker aus der Schule des Jamblich einschlägt, und die, im Kontext einer fortschreitenden Theologisierung der philosophischen Reflexion (und der damit verbundenen exegetischen Praxis) zur Gleichberechtigung der platonischen Dialoge mit den Mythen der antiken Dichtertheologen (Orpheus, Homer, Hesiod) führt, wobei die einen wie die anderen als Bewahrer heiliger und unaussprechlicher Offenbarungen der Götter geschätzt werden.⁴⁹

Dies ist nicht der Ort, um die grundlegenden spekulativen und methodologischen Beiträge zu rekapitulieren, die in jeder Hinsicht aus Jamblich einen „zweiten Gründer“, eine Art „Chrysipp des Neuplatonismus“ gemacht haben.⁵⁰ Das Wichtigste für die vorliegende Untersuchung ist die Bedeutung, die er der Theurgie zugemessen hat, einer aus dem mythisch-philosophischen Text der *Chaldäischen Orakel* destillierten theoretisch-praktischen Lehre, die Jamblich als Krönung der philosophischen Un-

⁴⁸ Vgl. Procl. *In Tim.* 1,204,24–27 DIEHL; J. PÉPIN, „Merikôteron-epoptikôteron (Proclus, *In Tim.* I 204, 24–27). Deux attitudes exégétiques dans le néoplatonisme“, in: *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech* (Paris 1974) 323–330.

⁴⁹ Dies ist die hermeneutische Intuition, die hinter dem grandiosen Projekt der *Theologia Platonica* von Proklos steht; vgl. u. S. 227, Anm. 188.

⁵⁰ Die Definition stammt von K. PRAECHTER, „Richtungen und Schulen im Neuplatonismus“, in: *Genethliakon für C. Robert* (Berlin 1910) 128–141 [= Ders., *Kleine Schriften. Collectanea* 7 [Olms u.a. 1973] 165–216] 143. Über den grundlegenden Neuansatz, der die Betrachtungsweise Jamblichs von jener Plotins abhebt, vgl. J. M. DILLON, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos Commentariorum Fragmenta*. *Philosophia antiqua* 23 (Leiden 1973); H. J. BLUMENTHAL / E. G. CLARK (Hg.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods* (London 1993); D. P. TAORMINA, *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*. *Tradition de la pensée classique* (Paris 1999).

tersuchung herausstellte. Die Wirkkraft der theurgischen Praktiken ist in der Sicht Jamblichs durch die Omnipräsenz des Göttlichen gewährleistet, welche die materielle Welt umgibt und zusammenhält und mit ihr eine Beziehung von sympathetischer Kontinuität etabliert;⁵¹ die Materie selbst wird gesehen als eine stete Empfängerin eines aus der Höhe kommenden Lichts:

Nach diesem Satze erleuchtet (inspiriert) das Erste und Höchste auch das Unterste und Niedrigste und das Immaterielle (Göttliche) kommt immateriell auch dem Materiellen zu. Daher wundere sich niemand, wenn ich auch gewisse Materien lauter und göttlich nenne! Denn auch die Materie ist ja vom Vater und Schöpfer des Alls (vom Demiurgen) geschaffen worden und hat auch jene Vollkommenheit erhalten, die für die Aufnahme der Götter hinreichend ist (τὴν τελειότητα ἑαυτῆς ἐπιτηδείαν κέκτηται πρὸς θεῶν ὑποδοχήν); [...] Da nun die Kunst der Theurgie das erkannte und jene Materien im allgemeinen und im besondern ausfindig machte, die für jeden Gott das angemessene Immanenzmittel vorstellen, verwendet sie (beim theurgischen Opfer und Kult) oft bestimmte Steine, Pflanzen, Tiere, Räuchermittel und andere heilige, vollkommene und göttliche Materien und bildet aus all dem ein vollkommenes und lauterer Immanenzmittel (für den betreffenden Gott).⁵² (Übers. Hopfner)

Einige Elemente allerdings sind mehr als andere geeignet, um die Gegenwart der Götter im Kosmos herbeizuführen und ihre fürsorgliche Aufmerksamkeit gegenüber der Seele des Betenden zu erregen: es sind die sogenannten σύμβολα oder συνθήματα,⁵³ materielle Objekte oder bestimmte Formeln und mit einer besonderen „Aufnahmekraft“ (ἐπιτηδειότης) versehene Riten,⁵⁴ die fähig sind, den Aufstieg zum Göttlichen zu erleichtern für den Theurgen, der sich gereinigt hat und infolgedessen bereit ist, die Grenzen der eigenen Natur zu überwinden.⁵⁵ σύμβολα sind neben den

⁵¹ Ausgesprochen weitreichend ist der Einfluss, der von den *Chaldäischen Orakeln* ausgeht, einer Sammlung dunkler Aussagen in Hexametern, denen die Philosophen nach Plotin eine Autorität vergleichbar mit dem platonischen *Timaios* zuschrieben; vgl. neben den bereits klassischen Studien von H. D. SAFFREY, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin. Histoire des doctrines de l'antiquité classique* 14 (Paris 1990) und der monumentalen Monographie von H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (Paris³ 2011) auch die neuesten Arbeiten von H. SENG, KOSMAGOI, AZWNOI, ZWNAIOI, *Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*. Bibliotheca Chaldaica 1 (Heidelberg 2009) und SENG / TARDIEU 2010. Zur Entwicklung der Theurgie in der Spätantike vgl. TANASEANU-DÖBLER 2013.

⁵² Iambl. *Myst.* V 23, 232,14–233,17 DES PLACES. Der Text ist grundlegend, um Jamblichs Auffassung der συμπάθεια zu verstehen, aufgrund deren der Kosmos als ein einziges Ganzes aufgefasst wird, dessen Teile miteinander verwoben und von der Präsenz der Götter „eingehüllt“ sind; vgl. auch *Myst.* I 3, 8,11–12 DES PLACES; VAN LIEFFERINGE 1999, 62–70; TANASEANU-DÖBLER 2013, 104f.

⁵³ Die zwei Begriffe kommen beide in den *Orakeln* (fr. 108, 109 DES PLACES) vor und die Neuplatoniker verwenden sie oft als Synonyme: Iambl. *Myst.* II 11, 96,22–97,6 DES PLACES; SODANO 1984, 350; SHAW 1995,162–228.

⁵⁴ Vgl. Iambl. *Myst.* III 11, 125,5; 24, 157,18; IV 8, 192,3; V 23, 233,2 DES PLACES. Zur terminologischen Bedeutung dieses Begriffs, vgl. DODDS 1963, 344f.

⁵⁵ Iambl. *Myst.* II 11, 96,16–97,2 DES PLACES. Der Rekurs auf den theurgischen Ritus stellt sich für Jamblich als eine Konsequenz aus einer Seelenlehre ab, die sich von derjenigen Plo-

Gegenständen auch die Namen der Götter, die keine menschlichen Schöpfungen sind, sondern göttliche und „vergöttlichende“, für den nämlich, der in der Lage ist, sie in Gebeten und Riten des Aufstiegs korrekt zu verwenden:⁵⁶ σύμβολα sind schließlich die Mythen, wie sich einem Passus des *Kommentars zur Politeia* von Proklos entnehmen lässt, der wahrscheinlich jamblicheischer Herkunft ist:

Wie also die Kunst der Riten [...] die einen (von den Göttern) mit den heiligsten Einweihungen und den mystischen Symbolen (ταῖς ἁγιωτάταις τελεταῖς καὶ τοῖς μυστικοῖς συμβόλοις) [...] anzieht [...], so haben nun auch die Väter solcher Mythen [...] diejenigen, die die Betrachtung der seienden Dinge lieben, den für die meisten verborgenen und unbekanntem Teil des transzendenten Wesens der Götter, das in unbetretbarer Sphäre separiert ist (τὸ δὲ ἀποκεκρυμμένον καὶ ἄγνωστον τοῖς πολλοῖς τῆς ἐν ἀβάτοις ἐξηρημένης τῶν θεῶν οὐσίας), überliefert.⁵⁷

In diesem Passus wird die Verbindung des Mythos mit dem religiösen Mysterium, die bereits im Mittelplatonismus vorhanden ist, bis zur äußersten Konsequenz geführt: Die Mythen werden *tout court* mit den theurgischen σύμβολα gleichgestellt, d.h. mit den Elementen des Ritus, die eine geheimnisvolle Kommunikationslinie zwischen dem Zelebranten und den Gottheiten aktivieren.

Der Rekurs auf das Werk des Proklos, um die grundlegenden Züge von Jamblichs Hermeneutik zu rekonstruieren, ist unvermeidbar wegen des Mangels an aussagekräftigen Passagen in den uns überlieferten Texten des syrischen Philosophen, aus denen sich eine allgemeine Theorie über die Interpretation des Mythos ableiten ließe.⁵⁸ Vor Proklos gibt es jedoch einen anderen Autor aus der zweiten Hälfte des 4. Jh.s – von dem sich berechtigterweise annehmen lässt, dass er auch von den interreligiösen Debatten seiner Zeit abhängig war – auf den man zurückgreifen muss, um ein wichtiges Zeugnis für die Entwicklung der mit der Interpretation der *mythoi* verbundenen Fragen zu finden: Saturninius Secundus Salutius = Salustios, den engen Freund und Mitarbeiter des Kaisers JulianS. Zwei ganze Kapitel seines Traktats *De deis et mundo* – bezeichnenderweise bekannt als „Kate-

tins unterscheidet: Da die Seele bei Jamblich gänzlich herabgestiegen ist und nicht mehr in virtuellem Kontakt mit dem Intelligiblen steht, kann sie nicht mehr selbstständig zu den göttlichen Wirklichkeiten durch kontemplative Tätigkeit aufsteigen, sondern muss die Hilfe in Anspruch nehmen, die von den Göttern über die Symbola kommt; vgl. SHAW 1995, 1–28; J. F. FINAMORE, „The Rational Soul in Iamblichus' Philosophy“, *Syllecta Classica* 8 (1997) [163–176] 170–173; L. I. MARTONE, *Giamblico. De anima: i frammenti, la dottrina*. Greco, arabo, latino. Studi 3 (Pisa 2014) 264.

⁵⁶ Vgl. Iambl. *Myst.* VII 4, 256,1–3 DES PLACES; *Chald. fr.* 150 DES PLACES; M. ZAGO, „Non cambiare mai i nomi barbari (*Oracoli Caldaici*, fr. 150 des Places)“, in: SENG / TARDIEU 2010, 109–143.

⁵⁷ Procl. *In Remp.* 1,78,18–79,2 KROLL; und auch 1,83,13–22; 2,108,17–27 KROLL.

⁵⁸ Einige Hinweise auf die platonischen Mythen lassen sich Iambl. *Myst.* III 20, 148,14–15 DES PLACES (mit einem Verweis auf Plat. *Rep.* X 621a) und *In Phaedr.* fr. 7 DILLON (mit einem Verweis auf Plat. *Phaedr.* 262d) entnehmen.

chismus der paganen Religion“⁵⁹ – sind speziell den Mythen gewidmet, zeigen ihre Nützlichkeit im philosophischen Bereich auf und versuchen, eine Klassifizierung von ihnen zu liefern. Es lohnt sich, die wichtigsten Punkte dieser hermeneutischen Auffassung im Detail zu untersuchen, von der man eine enge Abhängigkeit von der Lehre Jamblichs⁶⁰ annimmt und die eine gewisse Affinität mit der Lehre über den Mythos erkennen lässt, die sich den Schriften Julians entnehmen lässt.⁶¹

Salustios beginnt damit, den philosophischen Nutzen der *mythoi* herauszustellen und führt diesen einerseits auf pädagogische, andererseits auf weiterreichende theoretische Gründe zurück. Vor allem bilden die Mythen – wie schon Plotin und Porphyrios beobachtet hatten – mit ihren Rätseln eine Art von Herausforderung für die Intelligenz des Lesers und treiben ihn zu kontinuierlicher intellektueller Untersuchung an;⁶² gerade die scheinbare Ungehörigkeit einiger Geschichten – dieser Idee wird hier ausführlicher nachgegangen als in *De antro nympharum* – dient einer Selektion der Empfänger der Botschaft, weil nur die Klügsten fähig sind, über den Literalsinn hinauszugehen, um die heilige und unaussprechliche Wahrheit zu erfassen, die sich hinter ihm verbirgt:

Warum aber hat man in den Mythen von Ehebruch, Diebstahl, Fesselung der Väter und anderem Unsinn gesprochen? Oder ist auch dies insofern bewundernswert, als durch den offensichtlichen Unsinn die Seele die Worte spontan für Verhüllungen (προκαλύμματα) hält und die Wahrheit als unaussprechlich anerkennt?⁶³ (Übers. Melsbach)

⁵⁹ Vgl. ROCHEFORT 1956, 52. Die Frage nach der Autorschaft des Werkes ist eigentlich noch ungelöst. Die Forscher sind in der Tat gespalten zwischen einigen, die *De deis et mundo* Saturninus Secundus Salutius zuschreiben, Prätorianerpräfekt des Ostens im Jahr 361 und anderen, die dagegen vermuten, dass der Traktat von Flavius Sallustius verfasst worden sei, Prätorianerpräfekt in Gallien von 361 bis 363; Vgl. CLARKE 1998, 347–350; D. MELSBACK, *Bildung und Religion. Strukturen paganer Theologie in Salustios' Περί θεῶν καὶ κόσμου*. Studien zur Kirchengeschichte 7 (Hamburg 2007) 13–77. Die vom Autor entwickelte einfache Argumentationsform und das aufs Wesentliche Reduzierte seiner Prosa, das von der Fachsprache der Kommentare und der philosophischen Traktate entfernt ist, führen dazu, den Text auf eine Tradition der „neuplatonischen Handbücher“ (über die wir sehr wenig informiert sind), die für eine Leserschaft von jungen Schülern bestimmt sind, zu beziehen.

⁶⁰ Vgl. CLARKE 1998, 327; TANASEANU-DÖBLER 2013, 149–151.

⁶¹ Vgl. ROCHEFORT 1956; Ders., „La démonologie de Saloustios et ses rapports avec celle de l'Empereur Julien“, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 16 (1957) 53–61; J. PUIGGALI, „La démonologie de l'Empereur Julien étudiée en elle-même et dans ses rapports avec celle de Saloustios“, *Les études classiques* 50 (1982) 293–314.

⁶² Vgl. Salust. 3,4; vgl. auch Porph. *Antr.* 3,3.

⁶³ Salust. 3,4; vgl. auch Iul. *CHer.* 14, 219A; *In Matr.* 10, 170A–B. Dass die scheinbar unsinnige wörtliche Bedeutung der Mythen nur als Oberfläche für eine tiefere Bedeutung verstanden werden soll und dass sie demnach einen Impuls bilden sollte für die Klugen und, gleichzeitig, ein Abschreckungsmittel für diejenigen, die unwürdig sind, sich dem Göttlichen anzunähern, ist ein Argument, das schon in der rhetorisch-literarischen Tradition der Kaiserzeit bezeugt ist und der Forschung zufolge auf den Stoiker Poseidonios zurückgeht; vgl. PÉPIN 1966.

Demnach werden die Mythen gerade infolge ihres esoterischen Charakters auf einer allgemeineren Ebene als göttlich und den Göttern ähnlich erachtet.⁶⁴

[...] die Mythen ahmen die Güte der Götter nach; denn wie jene die aus den Sinneswahrnehmungen stammenden Güter für alle gemeinsam geschaffen haben, die aus den intellektuellen Einsichten stammenden aber nur für die Verständigen, so sagen die Mythen zwar allen, dass es Götter gibt (οἱ μῦθοι τὸ μὲν εἶναι Θεοὺς πρὸς ἅπαντας λέγουσι), welche aber und wie beschaffen sie sind, nur denen, die es begreifen können (τίνες δὲ οὔτοι καὶ ὅποιοι τοῖς δυναμένοις <μόνοις> εἰδέναι).⁶⁵ (Übers. Melsbach, modifiziert)

Die im Text präsenten Konzepte der ὁμοιότης („Ähnlichkeit“) und der (damit verbundenen) μίμησις („Nachahmung“) müssen in theurgischer Weise verstanden werden, d.h. bezogen auf Jamblichs Vorstellung des Kosmos, die Wesen und Ausdrucksformen der materiellen Welt in einer fortwährenden angleichenden Spannung auf die geistige Welt hin orientiert,⁶⁶ schon bei Salustios also – noch vor Proklos – werden die Mythen in den Status der σύμβολα erhoben, die Eintrittstore zum wahren Sein sind, auf einer Stufe mit den Riten und den Kultstatuen.⁶⁷ In der Tat evoziert die doppelte Bedeutungsstruktur der Erzählung, die auf zwei verschiedene Kategorien von Adressaten (die Vielen / die Sachkundigen) ausgerichtet ist, die doppelte Ebene, auf der sich die göttliche Güte entfaltet: Diese gewährt allen die mit den Sinnen wahrnehmbaren Wohltaten, während nur den Weisen die Güter vorbehalten sind, die sich aus dem Begreifen der unsichtbaren Wahrheiten ableiten.⁶⁸

Was nun die verschiedenen Wahrheitsgrade betrifft, die der Mythos ans Licht bringt, so ist diesem Thema das folgende Kapitel von Salustios' Abhandlung gewidmet. Dabei bietet der Autor – gleichsam um jene bereits von Porphyrios in *De antro nympharum* angewandte pluralistische Herangehensweise an den Mythos erneut vorzuschlagen – eine Klassifizierung der Mythen unterschieden in theologische, physische, psychische, materielle und gemischte, abhängig davon, ob ihr Gegenstand die wahre Essenz der Götter, die Aktivität der Götter in der Welt, die Aktivität der Seele, die materiellen Körper betrifft, oder (im Fall der gemischten Mythen) wenn verschiedene Elemente der Erzählung interpretiert werden können, indem man auf verschiedene Arten der Exegese zurückgreift.⁶⁹ Mehr als die theoretischen Aussagen ist hier die Auswahl der Beispiele hervorzuheben, die

⁶⁴ Vgl. Salust. 3,1.

⁶⁵ Salust. 3,3.

⁶⁶ Zu der kultisch geprägten Vorstellung des Kosmos, die die Grundlage der Theurgie Jamblichs bildet, vgl. SHAW 1995, 127–228.

⁶⁷ Vgl. auch Salust. 15,2.

⁶⁸ Zur „Doppelheit“ des mythischen Ausdrucks (bezogen auf eine doppelte Kategorie von Adressaten) vgl. Iul. *In Matr.* 10, 170B.

⁶⁹ Vgl. Salust. 4,1–5.

für die verschiedenen Kategorien verwendet werden: Besonders nennenswert ist vor allem der hesiodische Mythos von Kronos, der seine Kinder verschlingt; für ihn bieten sich drei Schlüssel für die Lektüre an: ein theologischer, ein physischer und ein psychologischer.⁷⁰

Von den gemischten Mythen erscheinen sowohl das berühmte Urteil des Paris, von dem verschiedene narrative Elemente detailliert analysiert werden,⁷¹ als auch, am Ende des Kapitels, die Sage des Phrygers Attis, die mit dem jährlichen Fest zu Ehren der Muttergöttin Kybele in Verbindung gebracht wird. In diesem Fall wird Salustios' Exegese noch interessanter wegen der Ähnlichkeit, die sie mit Julians Deutung desselben Mythos zeigt, der in den Hymnos *An die Götttermutter* eingebettet ist. Bei beiden Autoren ist Attis in der Tat eine symbolische Gestalt, die gleichzeitig auf eine metaphysische Wesenheit (den Demiurg des Werdens) und auf einen psychologischen Zustand (die auf die Erde abgestiegene und nach einer Wiedervereinigung mit den Göttern strebende menschliche Seele) verweist.⁷² Außerdem fügt der Autor von *De deis* einige sehr bezeichnende Anmerkungen über die Verbindung zwischen dem phrygischen Mythos und dem korrespondierenden Ritenzyklus ein:

Dies hat sich nicht irgendwann einmal zugetragen, sondern gilt immer (Ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεὶ); der Intellekt schaut alles zugleich, während die Worte eines nach dem anderen erzählen.⁷³ (Übers. Melsbach)

Weil nun aber der Mythos der Welt so verwandt ist (πρὸς τὸν κόσμον οἰκεῖως ἔχοντος τοῦ μύθου), ahmen wir die Weltordnung nach (ἡμεῖς τὸν κόσμον μιμούμενοι) ... und feiern dazu passend ein Fest.⁷⁴ (Übers. Melsbach)

Nach Plotins Art wird die temporale Struktur der Erzählung als ein *escamotage* interpretiert, um Wirklichkeiten zu vermitteln, die außerhalb der Zeit stehen; originell sind jedoch seitens Salustios die Hinweise auf die „spalterische“, begrenzte und begrenzende Natur der menschlichen Sprache, die das einzige uns zur Verfügung stehende Hilfswerk ist, um eine unsagbare Wahrheit auszudrücken, und vor allem der Hinweis auf den Bezug Mythos-Welt-Ritus, Begriffe eines analogen Verhältnisses, die sich gegenseitig entsprechen. In der Tat projiziert der Ritus den Mythos auf die breitere Ebene der räumlichen Wirklichkeit, indem er rituelle Handlung

⁷⁰ Der Mythos wird zuerst in der Art Plotins interpretiert, als Verweis auf die zweite Hypostase, den Nous, der in sich das Intelligible enthält; die physische Exegese stützt sich sodann auf die volkstümliche Etymologie des Kronos als die Zeit (χρόνος), die ihre konstitutiven Teile verzehrt; schließlich wird der Kronos-Mythos in der psychologischen Interpretation verwendet, um die Aktivität der (Welt-)Seele zu veranschaulichen, die, während sie ihre Gedanken in die Welt projiziert, immer zu sich zurückgewandt bleibt; vgl. Salust. 4,1–2.

⁷¹ Vgl. Salust. 4,4.

⁷² Vgl. Salust. 4,7–9; Iul. In Matr. 5, 165B–13, 173D.

⁷³ Salust. 4,9; vgl. auch Iul. In Matr. 9, 169B–D; 10, 169D–170A.

⁷⁴ Salust. 4,10.

gen und natürliche Elemente nutzt, die eine starke Kraft besitzen, göttliche Wirklichkeiten zu evozieren;⁷⁵ das bedeutet, dass der Kosmos selbst in seiner Gesamtheit – darin dem Mythos gleichwertig – mit einer intrinsisch doppelten Struktur ausgestattet erscheint, nämlich zusätzlich einer allegorischen und symbolischen:

So kann man nämlich sagen, dass die Welt ein Mythos ist (Ἐξεστί γὰρ καὶ τὸν κόσμον μῦθον εἰπεῖν), Körper und Gegenstände in ihr sichtbar, Seelen und Intellekte verborgen sind (σωμάτων μὲν καὶ χρημάτων ἐν αὐτῷ φαινομένων, ψυχῶν δὲ καὶ νῶν κρυπτομένων).⁷⁶ (Übers. Melsbach)

In dieser Definition⁷⁷ verleiht die Entsprechung zwischen den beiden Beziehungen, Wortlaut / Bedeutung des Mythos und Körper / Seele der Welt und des Menschen der Allegorie eine kosmisch-ontologische Valenz, entsprechend einer Konzeption Heraklits von der Wirklichkeit, die unter den Philosophen der Schule Jamblichs weit verbreitet ist;⁷⁸ daraus ergibt sich die Möglichkeit, bei der Interpretation des poetischen *mythos* die gleichen begrifflichen Instrumente zu benutzen, die bei der Analyse des *kosmos* verwendet werden, und umgekehrt, ein Ziel, das – wie man sehen wird – das Werk des bekanntesten Jamblich-Nachfolgers, Proklos, zur Vollendung bringen wird.

Es ist nicht verfehlt zu behaupten, dass in der Tat der lykische Philosoph auf den Seiten der fünften und sechsten Abhandlung des *Kommentars zur Politeia* das verwirklicht, was im Traktat des Salustios nur ein vage skizziertes hermeneutisches Projekt ist; angesichts jedoch der bereits vorliegenden und qualitativ hochwertigen Studien, die Proklos' Lehre über Dichtung und Mythos gewidmet sind, werde ich mich darauf beschränken, an dieser Stelle nur einige Aspekte besonders hervorzuheben, und zwar die hilfreichsten für den Vergleich mit der Exegese Julians.⁷⁹

Es ist zweckmäßig, vor allem auf die Angleichung *mythos*–*symbolon* zurückzukommen, der bei Proklos – wie schon bei Salustios und wahrschein-

⁷⁵ Vgl. Salust. 4,10–11.

⁷⁶ Salust. 3,3.

⁷⁷ Die dann auch von Proklos und Hermias aufgenommen wird; vgl. Procl. *In Remp.* 1,77, 9–28 KROLL; Herm. *In Phaedr.* 192,9–11 COUVREUR.

⁷⁸ Es genügt, an die Nachwirkung des bekannten Heraklit-Fragments zu denken, in dem die Schwierigkeit betont wird, die wahre Natur der Dinge zu erfassen (vgl. Heracl. 22 B 123 DK); dazu vgl. u. S. 219 Anm. 159. Zum Wiederaufgreifen der Philosophie Heraklits in der Schule Jamblichs vgl. SODANO 1984, 417–419.

⁷⁹ Ich verweise auf den Beitrag von Ilinca Tanaseanu-Döbler im vorliegenden Band und – als einige allgemeine bibliographische Hinweise – zusätzlich zu dem bereits klassischen Werk von SHEPPARD 1980 auf die neueren Arbeiten von BERNARD 1990; KUISMA 1996; P. MARZILLO, *Der Kommentar des Proklos zu Hesiods Werken und Tagen: Edition, Übersetzung und Erläuterung der Fragmente*. Classica Monacensia 33 (Tübingen 2010), insbes. xxii–xxvi; R. LAMBERTON, *Proclus the Successor on Poetics and the Homeric Poems: Essays 5 and 6 of His Commentary on the Republic of Plato. Translated with an Introduction and Notes*. SBL. WGRW 34 (Atlanta 2012) insbes. xi–xxx.

lich auch bei Jamblich und Syrianos – eine zentrale Bedeutung zukommt. Der lykische Philosoph achtet darauf, auch die Art des Bezugs zu präzisieren, den der poetische *mythos*⁸⁰ mit der von ihm dargestellten (göttlichen oder menschlichen) Wesenheit herstellt, und dazu unterscheidet er die „einfache“ Ähnlichkeit oder Nachahmung, die den εἰκόνες („Abbildern“) eigen sind, von der Analogie oder Entsprechung, die von den mythischen σύμβολα zwischen Wesenheiten hergestellt wird, die untereinander heterogen und auf verschiedenen Wirklichkeitsebenen äquivalent sind.⁸¹ In Proklos' Auffassung ist das menschliche und göttliche Universum ein vielschichtiger *kosmos*, in dem sich verschiedene „Ketten“ oder „Reihenfolgen“ (σειραί) von ontologisch unterschiedenen Wesenheiten – jede von einem Gott abhängig – erkennen lassen.⁸² Alle Bedeutungen (wörtlich, physikalisch, metaphysisch) der *mythoi* werden daher akzeptabel, da sie auf verschiedene Komponenten derselben σειραί bezogen werden können: „Jeder einzelne von den Mythen ist ‚dämonisch‘ nach der äußeren Erscheinung, aber göttlich gemäß der unaussprechlichen geistigen Schau.“⁸³ Indem Proklos bewusst Argumentationen von hermeneutischem mit Argumentationen von metaphysischem Charakter verbindet, transformiert er den pluralistisch allegorischen Ansatz seiner Vorgänger bei der Identifizierung einer geordneten Hierarchie von Bedeutungsebenen, die diversen ontologischen Ebenen entsprechen; und er entwickelt eine wirksame Strategie zur Verteidigung der homerischen Mythen, indem er ihre wörtliche Bedeutung als „dämonisch“ rechtfertigt, nämlich bezogen auf die Wesenheiten, die die untersten Ebenen der göttlichen Hierarchie einnehmen, eben die Dämonen, die mit den Göttern durch Homonymie und Analogie verbunden sind.⁸⁴ Zu diesen Überlegungen fügt der Philosoph dann weitere psychologischer Art hinzu, die sowohl die hermeneutischen Intuitionen Plotins als auch die bereits von Porphyrios in *De antro nympharum* formulierten Beobachtungen wieder aufzunehmen scheinen; und er rechtfertigt die temporale Struktur der Erzählung als eine Folge der zerteilenden und parzellierenden Natur der Sprache, die eine unvollkommene Überset-

⁸⁰ Über die Untrennbarkeit von Mythos und Dichtung in der Lehre des Proklos vgl. *In Remp.* 1,65,26–30; 66,22–23; 67,6–9 KROLL.

⁸¹ Vgl. Procl. *In Remp.* 2,151,6–9 KROLL; vgl. auch 1,198,13–16; J. DILLON, „Image, Symbol and Analogy. Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis“, in: R. BAINE HARRIS (Hg.), *The Significance of Neoplatonism. Studies in Neoplatonism* (Norfolk 1976) 247–262; KUISMA 1996, 54 und 131.

⁸² Vgl. Procl. *Elem. theol.* 21; DODDS 1963, 208f.

⁸³ Procl. *In Remp.* 1,79,2–4 KROLL; LAMBERTON 1989, 218.

⁸⁴ Zu den Ketten homonymer Gottheiten, auf die Proklos seine Exegese der homerischen Mythen stützt, vgl. Procl. *In Crat.* 118, 69,11–13 PASQUALI. Die Idee, die gegen die homerischen Götter gerichteten Vorwürfe der Gottlosigkeit mit der Beobachtung zu widerlegen, dass die Namen der Götter sich hin und wieder auf niedere Wesenheiten beziehen, findet sich allerdings auch schon bei Plutarch (*Aud. poet.* 6, 23A–24C); vgl. SHEPPARD 1980, 54, Anm. 40.

zung des noetischen Denkens ist;⁸⁵ schließlich vergleicht er die Vielfältigkeit und auch die Widersprüchlichkeit der göttlichen Attribute in einigen Mythen mit der Pluralität der kognitiven Fähigkeiten, in denen sich das Handeln der menschlichen Seele entfaltet, die schnell dazu bereit sei, in einer subjektiv unterschiedlichen Weise (je nach dem, ob in der Darstellung die *psychē*, die *aisthesis* oder der *nous* des Dichters involviert sei) dieselbe in sich unveränderbare göttliche Wesenheit zu beschreiben.⁸⁶

Jedoch haben nicht alle Mythen eine symbolische Bedeutung, und nicht alle Leser sind fähig, diese zu erfassen; und deshalb unterscheidet Proklos zwischen pädagogischen Mythen, die moralisch positive Vorbilder nachahmen und infolgedessen nützlich für die Erziehung der Jugend sind,⁸⁷ und den inspirierten Mythen. Nur auf diese letztgenannten dürfen die kritischen Aussagen Platons mit Blick auf Homer in den Büchern II und X der *Politeia* bezogen werden;⁸⁸ diese Mythen sind wenigen kundigen Lesern vorbehalten, die eine angemessene philosophisch-theologische Vorbereitung erhalten haben⁸⁹ und – indem sie die Wahrheit der „nicht ähnelnden Nachahmung“ (ἀνόμοιος μίμησις) erfassen⁹⁰ – sich zum Bewusstsein der göttlichen Wirklichkeiten zu erheben wissen.

Da die Väter der Mythenschöpfung gesehen haben, dass die Natur, die Bilder der immateriellen und intelligiblen Ideen verfertigt und diesen Kosmos mit den Abbildern von ihnen variierend schmückt, das Unteilbare in der Weise des Geteilten abbildet, das Ewige durch das, was in der Zeit fortschreitet und die intelligiblen Dinge durch die sinnlich wahrnehmbaren (ἡ φύσις εἰκόνας δημιουργοῦσα τῶν ἀϋλῶν καὶ νοητῶν εἰδῶν καὶ τόνδε τὸν κόσμον ποικίλλουσα τοῖς τούτων μιμήμασιν τὰ μὲν ἀμέριστα μεριστῶς ἀπεικονίζεται, τὰ δὲ αἰώνια διὰ τῶν κατὰ χρόνον προϊόντων, τὰ δὲ νοητὰ διὰ τῶν αἰσθητῶν), [...] formen sie auch ihrerseits Bilder des Göttlichen, die in Worten dargestellt werden, die ganz entgegengesetzt und am meisten (vom Göttlichen) entfernt sind, und ahmen auf diese Weise die überragende Macht der Vorbilder nach; und

⁸⁵ Im Bereich der literarischen Exegese sei es möglich – bemerkt der Philosoph – , das „war“ des Mythos als ein ewiges „ist“ zu interpretieren; vgl. Procl. *In Remp.* 2,253,14–17 KROLL; *In Parm.* 809,17–19 COUSIN.

⁸⁶ Vgl. Procl. *In Remp.* 1,111,16–22 KROLL; „Die Einfachheit der Götter stellt sich den Betrachtenden als mannigfaltig dar (τὸ γὰρ ἀπλοῦν τῶν θεῶν ποικίλον φαντάζεται τοῖς ὁρώσιν), ... , wobei die Natur selbst die Eigenschaften der Götter bestimmt gemäß den Maßstäben von denen, die teilhaben (τῆς φύσεως αὐτῆς κατὰ τὰ μέτρα τῶν μετεχόντων τὰς τῶν θεῶν ιδιότητας ἀφοριζούσης). Denn während der Gott, an dem Anteil genommen wird, der eine bleibt, nimmt der Geist auf eine bestimmte Weise an ihm Anteil, die intelligible Seele auf eine andere, die Vorstellungskraft auf eine andere und (auch) die Sinneswahrnehmung auf eine andere“; KUISMA 1996, 84. Zur bekannten Theorie des Proklos (*In Remp.* 1,177–199 KROLL), dass die drei Arten der Dichtung (mimetische, didaktische und inspirierte) den „drei Arten des Lebens der Seele“ entsprechen (*In Remp.* 1,177,14–15 KROLL), verweise ich auf die umfangreiche Arbeit von BERNARD 1990, 35–50.

⁸⁷ Vgl. Procl. *In Remp.* 1,67,7–9; 76,24–29 KROLL.

⁸⁸ Vgl. Procl. *In Remp.* 1,79,5–81,27 KROLL; SHEPPARD 1980, 157f.; LAMBERTON 1989, 197; KUISMA 1996, 103f.

⁸⁹ Vgl. Procl. *In Remp.* 1,77,1–28; 79,5–18 KROLL.

⁹⁰ Vgl. Procl. *In Remp.* 1,44,17–18 KROLL.

durch die Dinge, die wider die Natur sind, zeigen sie ihr die Natur überragendes Wesen (τοῖς μὲν παρὰ φύσιν τὸ ὑπὲρ φύσιν αὐτῶν ἐνδείκνυνται), [...] und so erinnern sie uns im Maß des Möglichen an die absolute transzendente Vorrangigkeit von jenen.⁹¹

In diesen Sätzen wird der protreptische Zweck des von Salustios bereits in *De deis* erklärten symbolischen Mythos von Proklos genauer im Sinne einer Initiation bestimmt, und die Exegese wird zu einer Form von μυσταγωγία, einer Hinführung zu einer initiatischen und „transformativen“ Weisheit, die die Grenzen der diskursiven Sprache übersteigt, um dem Interpreten eine direkte Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit zu gewähren, auf der gleichen Stufe wie das, was den Teilnehmern an den theurgischen Riten widerfährt.⁹² Weit davon entfernt der unerbittliche Gegner Homers zu sein, erscheint Platon nun als eine Art Erbe und Nachfolger, insofern er dieselben theologischen Wahrheiten, die der Dichter in seiner inspirierten Weise ausgedrückt hat, mittels der unanfechtbaren Methoden des rationalen Denkens behandelt;⁹³ und die philosophische Inspiration wie die poetisch-exegetische werden auf dieselbe Ebene gestellt, um die Struktur des *kosmos* zu begreifen, der eine Nachahmung der unsichtbaren Formen durch die Materie und die sichtbaren Körper ist, harmonisch gestaltet von einem göttlichen Künstler, der μυθολογικός ist.⁹⁴

⁹¹ Procl. *In Remp.* 1,77,13–27 KROLL.

⁹² Der Gebrauch der Mysteriensprache in Bezug auf die höchsten Wahrheiten der Philosophie reicht, wie bekannt, mindestens bis zum platonischen *Symposion* (209e, 210e) zurück und setzt sich endgültig in spätantiker Zeit durch, im Einklang mit der theologisierenden und theurgisierenden Wende des metaphysischen Denkens; vgl. vor allem Iambl. *Pyth.* 17; Procl. *In Alc.* 19,1–7; 142,1–9 SEGONDS; *In Tim.* 20,29–21,2 DIEHL; *Theol. Plat.* I 1, 6,16–7,8; III 23, 83,11–18 SAFFREY / WESTERINK; Marin. *Procl.* 13,22. Was den Terminus μυσταγωγία – der eigentlich „Mysterieneinweihung“ bedeutet – betrifft, so erhält er im Werk des Proklos eine doppelte Bedeutung; die erste, die theurgische, bezieht sich auf die Lehre und die Riten der Chaldäer (so in *In Remp.* 1,110,23–27 KROLL; diese Bedeutung ist bereits bei Jamblich und Julian bezeugt: vgl. Iambl. *Myst.* I 1, 4,9 DES PLACES; Iul. *In Matr.* 12, 172D); die zweite bezieht sich im übertragenen Sinne auf die gesamte platonische Philosophie (*Theol. Plat.* I 1, 6,16–7,8 SAFFREY / WESTERINK) oder auf die esoterische Offenbarung der Mythen; vgl. *In Remp.* 1,74,23; 75,5–7,16–19; 76,10–15 KROLL; SHEPPARD 1980, 145–161; VAN LIEFFERINGE 1999, 244–250; TANASEANU-DÖBLER 2013, 204–206. Zur Angleichung der inspirierten Dichtung an den theurgischen Ritus zur Erreichung der Einheit mit den Göttern vgl. Procl. *In Remp.* 1,178,12–16; zur Annahme, dass auch der Exeget eine Inspiration von den Göttern erhält, analog zu der, welche den Dichter-Philosophen leitet, vgl. Procl. *In Parm.* 1090,14 COUSIN (ἐνθεαστικώτεροι).

⁹³ Vgl. Procl. *In Remp.* 1,159,3–4 KROLL; LAMBERTON 1989; KUISMA 1996, 51.

⁹⁴ Vgl. Procl. *In Remp.* 1,68,15–19 KROLL. Zu den Beziehungen zwischen den literarischen / dialogischen Mikrokosmos und dem Makrokosmos der Natur im neuplatonischen Denken, und insbesondere dem des Proklos verweise ich auf den Standardtext von J. A. COULTER, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*. Columbia Studies in the Classical Tradition 2 (Leiden 1976).

3. Mythos und Allegorie in der interreligiösen Debatte

3.1. Die christliche Mythenkritik und die Allegorese der Bibel

Dieser *excursus* über die Natur und die Methoden der neuplatonischen Hermeneutik hatte das Ziel, die Kontinuität eines Gedankens zu zeigen, der – von Plotin bis zu Proklos – in einer immer konsistenter werdenden Weise die mythische Exegese in das metaphysisch-theologische Denken zu integrieren scheint und dabei auf die Offenbarung der göttlichen Wahrheiten auch den meistdiskutierten Aspekt der Mythen ausrichtet, nämlich die logische Unglaubwürdigkeit oder das Unmoralische einiger den traditionellen Göttern zugeschriebenen Verhaltensweisen. Und in diesem Zusammenhang darf das Gewicht nicht unterschätzt werden, das zwischen dem 1. und 4. Jh. auf die Vertiefung der neuplatonischen hermeneutischen Theorien auch Faktoren polemischer Natur ausüben sollten. Diese liegen außerhalb der Schule und sind auf interreligiöse Debatten zurückzuführen, die im Zusammenhang mit dem fortschreitenden Sich-Durchsetzen des Christentums stehen: Denker wie Porphyrios, Salustios, Proklos waren in der Tat bei ihren anspruchsvollen theologischen Rechtfertigungen der traditionellen Mythen auf jeden Fall angetrieben durch den Wunsch, einem dem allgemeinen Bewusstsein bereits fernen Paganismus Hilfe zu leisten, der seiner Heiligkeit durch die Attacken der ersten Apologeten der neuen Religion entkleidet und von den politischen Amtsträgern zunehmend stigmatisiert wurde, die sich immer feindseliger gegenüber der Aufrechterhaltung der alten Riten und Kulte zeigten.⁹⁵

Unter den wichtigsten Stimmen der christlichen Kritik an den griechischen Mythen muss vor allem die des Arnobius erwähnt werden, der das ganze 5. Buch von *Adversus Nationes* dem Nachweis der logischen und moralischen Inkonsistenz der paganen Mythologie widmet und der Willkür der von den Philosophen praktizierten Allegorese, die beanspruchen – ohne darüber Gewissheit zu haben –, den wahren Gedanken des Autors ans Licht zu bringen. Und hier ist bezeichnend seitens des Apologeten die Wahl des Attis-Mythos – der bereits Gegenstand der exegetischen Bemühungen des Salustios und Julian war – als *exemplum* der Absurdität und der Inkohärenz der paganen Mythen, die die Exegeten vergeblich zu retten suchen, indem sie hinter dem Wortlaut der Erzählung *rationes miras atque altas* wiederfinden wollen.⁹⁶ Den Aussagen des Arnobius pflichtet

⁹⁵ Forscher haben sogar gemutmaßt, dass die hermeneutische Lehre des Proklos als Antwort auf den Angriff des Klemens gegen pagane Mythen im *Protrepticus* entstanden sei; vgl. LAMBERTON 1989, 79, Anm. 107; KUISMA 1996, 69f.; KAHLOS 2012, 528. Zum Hintergrund der interreligiösen Diskurse, denen sich *De deis et mundo* zuordnen lässt, vgl. THOME 2004; RINALDI 2016, 229–234.

⁹⁶ Vgl. Arn. *Adv. nat.* V 5,1–7, insbes. 32,5–6; zur Kritik des Arnobius am paganen Mythos vgl. F. MORA, *Arnobio e i culti di mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus nationes*. Storia delle religioni 10 (Roma 1994) 11–24.

die Kritik des Firmicus Maternus bei, derzufolge die makabre Erotik des Mythos der Göttermutter nichts anderes als der unbeholfene Versuch sei, die banale Wirklichkeit eines physischen Phänomens (*physicam rationem*) zu erklären;⁹⁷ sowie die energischen Argumentationen des Origenes, der in *Contra Celsum* die Anschuldigungen zurückweist, die sein Gegner mit Blick auf die christlichen Heiligen Schriften und die auf sie bezogenen allegorischen Interpretationen formuliert hatte, und sich dabei deutlich gegen das Unmoralische und das Irrationale eines anderen bekannten Mythos der neuplatonischen Tradition ausspricht, nämlich den des Kronos:

Wenn die Inhalte von Mythen und Fiktionen nach ihrem vordergründigen Verständnis wirklich als „peinlich“ bezeichnet werden müssen, ob sie nun mit einem tieferen Sinn oder in irgendeiner anderen Weise verfasst wurden: Von welchen Geschichten muss man dies mehr behaupten als von den griechischen? Denn in diesen entmannen die Söhne ihre Väter, und die Väter verschlingen ihre Söhne, und doch sind diese Söhne und Väter Götter (Ἐν αἰς υἱοὶ θεοὶ πατέρας θεοὺς ἐκτέμνουσι καὶ πατέρες θεοὶ υἱοὺς θεοὺς καταπίνουσι).⁹⁸ (Übers. Barthold)

Insgesamt zeigen sich in der Sicht der Apologeten alle Arten von paganer Allegorese bar einer authentischen philosophisch-theologischen Tragweite, weil die Lehren, die sie vermitteln, die Grenzen der materiellen Welt nicht überschreiten und allenfalls nützlich für eine beschränkte Elite von Gelehrten sind, während sie den Bedürfnissen der Gemeinschaft der Gläubigen fern bleiben. Diese letzteren können nicht anders als über die Absurdität der wörtlichen Bedeutung der Erzählungen verwirrt sein; daraus folgt, dass die Mythen entweder akzeptiert werden müssen als das, was sie sind, und sich auf Götter beziehen müssen, die aufgrund ihrer Natur böse sind, oder dass die Mythen einer Art physisch-naturalistischer Exegese zu unterziehen sind, die einem wahren – nämlich spirituellen und transzendenten – Verständnis des Göttlichen jedenfalls fern bleibt:

Andere hinwiederum verstehen unter Kronos die Zeit und unter Rhea die Erde, die von Kronos empfängt und gebiert, weshalb sie auch Allmutter heißt, während jener erzeugt und verschlingt; [...] das wahnsinnige Toben des Kronos erklären sie als Wandel des Zeitmaßes, der Belebtes und Unbelebtes zerstört [...]. Auch Zeus kann nicht Gott sein; ist er Luft, die ihr Dasein dem Kronos verdankt [...], so ändert er sich; ist er Zeitmaß, so ist er wandelbar. Das Göttliche aber ist über Veränderung und Wechsel erhaben. [...] Diejenigen, die die Mythen allegorisch erklären und die Elemente zu Göttern machen, tun alles (andere) eher als dass sie von Gott reden (πάντα μᾶλλον ἢ θεολογοῦσιν οἱ τοὺς μύθους ἀλληγοροῦντες καὶ τὰ στοιχεῖα θεοποιοῦντες); [...] so gehen sie eben ganz in den Differenzierungen der Materie auf, und niedersinkend vergöttern sie die wechselnden Formen der einzelnen Elemente, etwa so, wie wenn einer das Schiff, in dem er gefahren ist, für den Steuermann hielte.⁹⁹ (Übers. Eberhard)

⁹⁷ Vgl. Firm. Mat. *Err. prof. rel.* II 7,6.

⁹⁸ Orig. *CCels.* IV 48,6–10. Für andere Hinweise zum Kronos-Mythos vgl. auch Aristid. *Apol.* 9,2–4; Athenag. *Leg.* 22,6.

⁹⁹ Athen. *Leg.* 22,6–12; vgl. auch Tat. *Or. ad Graec.* 21,18–25: „Die Substanz von Elementen aber zu verehren (σέβειν δὲ τῶν στοιχείων), dazu lasse ich mich weder selber überreden, noch würde ich meinen Nächsten dazu bringen wollen“ (Übers. Nesselrath). Auch die Kri-

Die Kritiken des Athenagoras, die eine Entsprechung auch in den Werken des Tatian und des Aristides finden, banalisieren absichtlich die paganen Allegoresen, indem sie nur eine einzige Typologie (jene physisch-euhemeristische) anerkennen und die Nutzlosigkeit solcher Spekulationen für eine Untersuchung über die wahre Natur des Göttlichen herausstellen; hinsichtlich der Voreingenommenheit dieses Urteils ist die Vermutung erlaubt, dass hier die präzise Absicht verfolgt wird, Abgrenzungen zu etablieren, d.h. die nutzlosen Allegoresen der griechischen Mythen vom christlichen Gebrauch der Allegorese zu trennen, die besonders im 1. und 2. Jh. weite Verbreitung genoss. Als die Apologeten schreiben, ist in der Tat die Praxis der allegorischen Auslegung der Bibel bereits stark bezeugt, deren Erfolg, vor allem im alexandrinischen Umfeld, gerade mit der Entstehung der jüdisch-christlichen Philosophie einhergeht und dann noch weiter verstärkt wird durch die Explosion von Meinungsverschiedenheiten innerhalb der orthodoxen Kirche.¹⁰⁰ Die christlichen Allegoresen unterscheiden sich – in den theoretischen Formulierungen, die sie begründen, und in den Textanalysen, die diese nach sich ziehen – nicht allzu sehr von den hermeneutischen Theoriebildungen, die von den paganen Philosophen entwickelt wurden. Bei diesem Aspekt nun lohnt es sich etwas zu verweilen.

Im begrenzten Rahmen des vorliegenden Beitrags ist es nicht möglich, mit einer Fülle von Details die Rolle der ersten alexandrinischen Exegeten, insbesondere die von Philon, bei der Entwicklung der biblischen Hermeneutik zu beschreiben, in einer Beziehung, die nicht so sehr die einer Abhängigkeit als vielmehr die einer fruchtbaren Wechselwirkung und eines Dialogs mit dem philosophisch-religiösen Denken zeitgenössischer Platoniker ist.¹⁰¹ Es genügt, was Philon betrifft, hervorzuheben, dass sein

tiken, die Klemens von Alexandria gegen die homerischen Mythen vorbringt, sind nicht wesentlich anders: Bei ihm resultieren sie aus der Vergöttlichung von Naturelementen oder abstrakter Begriffe, oder sie entstehen durch einfache Wortspiele: Vgl. *Protr.* 2,32,1–2; 33,1–9; 3,59,1–2; 6,67,1–2, *Strom.* V 4,24,1–2; DAWSON 1992, 202f.; HERREN 2017, 158f.

¹⁰⁰ Im Verlauf des 2. Jh.s führt der Kampf der Großkirche gegen das Bestreben Markions, das Alte Testament abzulehnen, wobei sie auf der Lektüre dieser Texte in christologischer Deutung besteht, zu einem Missbrauch der allegorischen Methode, der dann wiederum Reaktionen vor allem seitens der antiochenischen Exegeten hervorruft; vgl. RINALDI 2016, 318.

¹⁰¹ Es wurde passend darauf hingewiesen, dass in der vorwiegend religiösen Ausrichtung der philosophischen Literatur der Kaiserzeit Mythen und Riten parallel von platonischen und jüdisch-christlichen Autoren als grundlegende Elemente ihres spekulativen Denkens aufgegriffen wurden. Philons Praxis, der bei seinem Rückgriff auf die Allegorese die Schriften der Torah mit den platonischen Dialogen ins Gespräch zu bringen versucht, kann mit der des Plutarch verglichen werden, der verschiedene religiöse Traditionen im Licht des Platonismus liest; das Verhältnis zwischen dem jüdischen Denken und der hellenistisch-kaiserzeitlichen Philosophie ist dynamisch und durch gegenseitige Beeinflussung charakterisiert; R. HIRSCH-LUIPOLD, „Die religiös-philosophische Literatur der frühen Kaiserzeit und das Neue Testament“, in: Ders. / H. GÖRGMANN / M. VON ALBRECHT (Hg.), *Religiöse*

Rückgriff auf die Allegorese stark motiviert ist sowohl durch eine defensive Strategie – die das Ziel hat, den heiligen Text vor den Inkongruenzen zu „retten“, die dessen Glaubwürdigkeit angreifen¹⁰² – als auch von dem Willen, seinen grundsätzlichen didaktischen Ansatz offenzulegen, indem man von der wörtlichen Bedeutung, die gleichsam der Körper des Textes ist, aufsteigt zu seiner Seele, seinem tieferen Sinn, der historischer juristischer, kosmologischer, ethischer Natur ist und vereinbar mit den Wahrheiten, die von der paganen Philosophie vermittelt werden.¹⁰³ Die Gleichsetzung von Körper und Seele einerseits, Wortlaut und Sinn auf der anderen Seite zeigt dennoch, wie für Philon (wie in der Folge auch für Origenes) die „Körperlichkeit“ des Textes ein nicht aufhebbarer Teil der hermeneutischen Praxis ist, indem die allegorische Bedeutung sich auf die wörtliche stützt, diese aber nicht vollkommen ersetzt. Hieraus erklärt sich sein Misstrauen gegenüber einer allzu gewagten Gleichsetzung zwischen jüdischen Texten und homerischen Mythen¹⁰⁴ und seine Verteidigung des historisch-kulturellen Werts der erstgenannten, im Namen einer ausgeklügelten „Osmose-Operation“ zwischen der griechischen Weisheit und der jüdischen Kultur, die in Mose ihren Stammvater hat, der als Archetypus aller Philosophen betrachtet wird.¹⁰⁵

In einer breiteren Perspektive, als Philon sie eingenommen hatte, geht die Hermeneutik des Klemens von einer allgemeinen Auffassung der Menschheitsgeschichte aus, die als eine fortschreitende Offenbarung des *logos* verstanden wird; dieser, durch die paganen Philosophen antizipiert, findet seine völlige Offenbarung erst in den Worten Christi, die im Neuen Testament enthalten sind.¹⁰⁶ Die Anwendung der Allegorese erlaubt es,

Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit. Literaturgeschichtliche Perspektiven. STAC 51 (Tübingen 2009) [117–146] 124–132. Zur Einordnung von Philons philosophischer Allegorese in den Rahmen des zeitgenössischen Mittelplatonismus verweise ich auf D. T. RUNIA, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. *Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*. Section 3. Jewish Traditions in Early Christian Literature 3 (Minneapolis 1993) 8–12 und G. E. STERLING, „Platonizing Moses: Philo and Middle Platonism“, *Studia Philonica Annual* 5 (1993) 96–111. Für eine Definition der allgemeinen Kriterien der von Philon praktizierten Allegorese vgl. D. T. RUNIA, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*. *Collected studies series 332* (Aldershot 1990); KAMESAR 2009. Zu dem von ihm ausgeübten Einfluss auf die nach ihm folgenden christlichen Exegeten vgl. I. L. E. RAMELLI, „Philosophical Allegoresis of Scripture in Philo and Its Legacy in Gregory of Nyssa“, *Studia Philonica Annual* 20 (2008) 55–99 und Dies. 2012.

¹⁰² Zu den Anschuldigungen gegen die mythische Natur (μύθου πλάσματα) der Bibel vgl. Philon, *Opif.* 157.

¹⁰³ Vgl. Philon, *Migr.* 89–93; *Contempl.* 78–79; KAMESAR 2009, 83. Diese Parallelisierung zwischen Körper / wörtlicher Sinn und Seele / allegorische Bedeutung wird dann zentral in der Hermeneutik des Origenes. Vgl. RAMELLI 2012, 8f. und unten S. 209 Anm. 113.

¹⁰⁴ In *Conf.* 2,2–5 kritisiert Philon den Vergleich zwischen der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Mythos der Aloaden (*Hom. Od.* XI 315–318).

¹⁰⁵ Vgl. Philon *Mos.* I 5,21; DAWSON 1992, 109f.; HERREN 2017, 153.

¹⁰⁶ Vgl. DAWSON 1992, 183–234, insbes. 200f.

den fortschreitenden Sinn dieser Antizipationen zu enthüllen, und führt Klemens dazu, die „Rätselhaftigkeit“ (ἐπίκουρις) als grundlegendes Merkmal des „religiösen Diskurses“ (ἱερός λόγος) jedes Volkes in jeder geschichtlichen Epoche zu erkennen.¹⁰⁷ Die in diesem Diskurs enthaltenen αἰνίγματα und σύμβολα erlauben es, eine Auswahl der Adressaten der Botschaft vorzunehmen, weil die Zuhörer wählen können, bei einer ersten und oberflächlichen Lektüreebene stehenzubleiben oder auf der Suche nach heiligeren Geheimnissen in die Tiefe des Textes hinabzusteigen.¹⁰⁸ So wie die homerische Dichtung, wenn sie gründlich studiert wird, einen Grundbestand an Wahrheit offenbart, der von den jüdischen Propheten erreicht und hinter dem „Schleier“ (παραπέτασμα) von narrativen Fiktionen verborgen wurde,¹⁰⁹ müssen in analoger Weise und mit noch größerem Recht die Gleichnisse Christi als Ausdruck einer göttlichen und geheimnisvollen Weisheit aufgefasst werden, die nur den eifrigsten in der Erforschung zugänglich ist. Es ist nicht schwer, diese Beobachtungen mit den im paganen Milieu formulierten hermeneutischen Theorien (insbesondere in Salustios' *De deis*) zu vergleichen, in Hinsicht auf die doppelte Ebene des mythischen Textes und der doppelten Art der Nutzung, die dies mit sich bringt.

Mehr als Klemens ist es jedoch Origenes, der „Begründer der biblischen Hermeneutik als Wissenschaft“,¹¹⁰ der in seinen Schriften offenkundige Affinitäten zu den philosophischen Allegoresen seiner paganen Zeitgenossen zeigt. Dies gilt vor allem für das Prinzip des *defectus litterae*,¹¹¹ das ihn die Gedanken des Klemens weiterentwickeln lässt, was die scheinbare Unerschorschlichkeit des biblischen Textes betrifft: Ein Zeichen, das – nach der Meinung des Origenes – der Heilige Geist den engagierteren Lesern geben möchte, damit sie nicht bei den „logischen Widersprüchen“ (ἄλογα) der Textoberfläche stehenbleiben,¹¹² sondern auf die Suche nach einem vergeistigten, tiefen und verborgenen Sinn gehen.¹¹³ Aber die für den Vergleich mit der neuplatonischen Exegese interessanteste Passage wird von

¹⁰⁷ Vgl. Clem. Al. *Strom.* V 4,19,3–20,2.

¹⁰⁸ Vgl. Clem. Al. *Strom.* V 4,21,1–4; SIMONETTI 1985, 67f.; RAMELLI 2006, 204f.; KAHLOS 2012, 536.

¹⁰⁹ Vgl. Clem. Al. *Strom.* V 4,24,1–2; LAMBERTON 1989, 80.

¹¹⁰ Vgl. SIMONETTI 1985, 73 und als neueste Arbeiten zur Hermeneutik des Origenes J. D. DAWSON, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity* (Berkeley 2001); EDWARDS 2002; P. MARTENS, *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life* (Oxford 2012).

¹¹¹ Für diesen Ausdruck vgl. SIMONETTI 1985, 17f. Anm. 20.

¹¹² Vgl. Orig. *Princ.* IV 2,9,23–24.

¹¹³ Vgl. Orig. *Princ.* IV 2,9,21–25; III 5,17–18; PÉPIN 1966; M. HARL, „Origène et les interprétations patristiques grecques de l'obscurité biblique“, *VChr* 36 (1982) 334–371. In der Sicht des Origenes ist der biblische Text nicht nur ein vom Heiligen Geist inspiriertes Buch; als göttliches Wort ist er mit Christus vollkommen identisch und eine Art immerwährender Inkarnation von ihm; deswegen ist, wie schon bei Philon (vgl. o. S. auf der vorherigen Seite Anm. 103), der Wortlaut der „körperliche Aspekt“ (σωματικόν) der Heiligen Schrift

einem Abschnitt aus dem *Kommentar zum Hohelied* geboten, wo es heißt, dass die Bedeutungsvielfalt der Heiligen Schrift auf der Struktur des Universums selbst gründet:

So können also alle Dinge ... vom Sichtbaren auf das Unsichtbare und vom Körperlichen auf das Unkörperliche und vom Offenbaren auf das Verborgene bezogen werden, so dass die Schöpfung der Welt selbst so verstanden werden kann, dass sie nach einer solchen Ordnung durch die göttliche Weisheit angelegt worden ist, die uns mittels der einzelnen Dinge und Beispiele das Unsichtbare aus dem Sichtbaren lehrt (*ut ipsa creatura mundi tali quadam dispensatione condita intelligatur per divinam sapientiam, quae rebus ipsis et exemplis invisibilia nos de visibilibus doceat*) [...]. Diese Sinnstrukturen sind aber nicht nur in allen Geschöpfen enthalten, sondern auch die göttliche Schrift selbst ist mit einer derart kunstfertigen Weisheit verfasst worden. Denn wegen mancher verborgener und mystischer Lehren wird das Volk sichtbar aus jenem irdischen Ägypten herausgeführt und führt sein Weg durch die Wüste [...]. Alle diese Dinge tragen, wie gesagt, die Formen und Bilder bestimmter verborgener Dinge in sich.¹¹⁴ (Übers. Fürst / Strutwolf)

Es ist unvermeidbar, diese Analogie zwischen dem Kosmos und der Heiligen Schrift mit der im Traktat des Salustios evozierten und dann von Proklos aufgenommenen Parallelisierung Mythos / Welt zu vergleichen; wobei der christliche Exeget – so muss man präzisieren – sich von den paganen Kommentatoren distanziert, indem er wie Philon eine vollkommene Gültigkeit auch der wörtlichen Bedeutung des heiligen Textes – neben dem verborgenen Gehalt – zuerkennt.¹¹⁵

In jedem Fall erreicht das Studium der Bibel – Frucht einer präzisen intellektuellen ζήτησις und ἐξέτασις¹¹⁶ – in der Anschauung des Origenes jetzt dieselbe Ebene an theoretischer Dignität, die die Neuplatoniker der Exegese ihrer traditionellen Erzählungen zuerkannten. Sie begünstigt die geistige Erhebung des Interpreten und kann demnach neben die paganen Mythen gestellt werden, die nach Proklos' Vorstellung der höchsten Form der „Mystagogie“ (μυσταγωγία) gleichgestellt sind. Somit erstaunt es nicht, dass gerade in *Contra Celsum* – nach dem Angriff auf die anscheinende Sinnwidrigkeit der paganen Mythen – sich ein Appell findet, auf die Erzählung des Lebens Jesu dieselbe Bereitschaft, mehrere Bedeutungsebenen anzunehmen, anzuwenden, die traditionell den paganen Interpreten der homerischen Mythen vorbehalten war:

und wie ein „Schleier“ (ἐνδυμα), der die geistige Bedeutung überdeckt; vgl. Orig. *CCels.* VI 77,1–6; *Princ.* IV 1,6,14–18; 2,8,15–16; EDWARDS 2002, 146. 134f.; HERREN 2017, 156f.

¹¹⁴ Orig. *Comm. Cant.* III 13,27–29. Als Kommentar zu dieser Passage vgl. D. BOYARIN, „Origen as a Theorist of Allegory: Alexandrian Contexts“, in: COPELAND / STRUCK 2010, [39–54] 40f.

¹¹⁵ Vgl. Salust. 4,9. Im Unterschied zu den paganen Mythen, die außerhalb der zeitlichen Dimension stehen, hat die Heilige Schrift eine historische Grundlage, und deshalb muss auch eine wörtliche Bedeutung akzeptiert werden, da sie für die Erbauung der breiten Schichten nützlich ist; vgl. Orig. *Princ.* IV 2,6,1–3; 8,12–9,15; SIMONETTI 1985, 84; RAMELLI 2006; 217f.

¹¹⁶ Vgl. Orig. *Princ.* IV 2,9,26 und 27. Zu diesen der philosophischen Untersuchung eigenen Termini vgl. auch Iul. *In Matr.* 10, 170B5.

Nehmen wir zum Beispiel an, jemand würde behaupten, der Trojanische Krieg habe nicht stattgefunden, insbesondere deshalb, weil sich damit die unmögliche Erzählung verbindet, dass ein gewisser Achilleus Sohn einer Meergöttin und eines Menschen namens Peleus gewesen ist [...]. Vielmehr wird der verständige (εὐγνώμωνως) Leser dieser Geschichten, der hierbei vor Irrtum bewahrt bleiben möchte, unterscheiden, welche er gelten lassen soll, welche er sinnbildlich interpretieren soll, indem er die Absicht derer erforscht, die sich Derartiges ausgedacht haben [...]. Diese Bemerkungen haben wir wegen der ganzen in den Evangelien berichteten Geschichte über Jesus vorausgeschickt, nicht um geistig agilere Menschen zu einem schlichten und unreflektierten Glauben aufzufordern, sondern um darzulegen, dass für die Leser verständiges Urteil, eingehende Prüfung (ὅτι εὐγνωμοσύνης χρεία τοῖς ἐντευξομένοις καὶ πολλῆς ἐξετάσεως) und, um es so zu nennen, ein Zugang zur Intention der Schriftsteller nötig ist um herauszufinden, mit welchem tieferen Sinn jede Aussage abgefasst ist.¹¹⁷ (Übers. Barthold)

3.2. Pagane Kritik an den Mythen und den christlichen Allegoresen

Die Positionen von Philon, Klemens, Origenes, die hier für einen Vergleich mit den im neuplatonischen Milieu formulierten hermeneutischen Theorien zusammengefasst wurden, bezeugen den intensiven intellektuellen Eifer, der von der Exegese des heiligen Textes hervorgerufen wurde und der es – für den Philosophiehistoriker wie für den Religionshistoriker – zunehmend schwieriger macht, die pagane philosophische Reflexion über die Mythen von der christlichen über die Bibel im Laufe der Spätantike, vor allem im 4. Jh., zu trennen. Sowohl die eine als auch die andere entwickeln sich mit Rückgriff auf dieselben konzeptionellen Instrumente und dieselben Methodologien; sowohl die eine als auch die andere nähren sich von einer lebendigen Debatte, deren Protagonisten nicht selten dieselbe intellektuelle Bildung und dieselbe Sprache teilen.¹¹⁸

Solche Eindrücke erhalten Bestätigung durch die Lektüre der im paganen Umfeld formulierten Einwände gegen den christlichen Gebrauch der Allegorese, die sich nicht von der Kritik an den Mythen und paganen Allegoresen unterscheiden, die aus christlichen Milieus stammt. Während die Hauptvertreter der polemischen paganen Tradition – Kelsos, Porphyrios, der anonyme Gesprächspartner des Makarios von Magnesia – die Illegitimität und Nutzlosigkeit einer intellektuellen Übung (eben der Allegorese) verurteilen, der es jedenfalls nicht gelingt, die Texte, an denen sie sich übt, zu veredeln, zeigen sie gleichwohl untereinander subtile Unterschiede bei der Herangehensweise an die Bücher des Alten und Neuen Testaments: Diese sind möglicherweise auf den Einfluss zurückzuführen, den die in-

¹¹⁷ Orig. *CCels.* I 42,5–30; LAMBERTON 1989, 81f.; KAHLOS 2012, 541. Neben den trojanischen Sagen erwähnt Origenes auch den hesiodischen Pandora-Mythos (*Hes. Op.* 53–82), den er als ein *analogon* zur biblischen Erzählung von der Erschaffung der Frau darstellt, die Kelsos kritisiert; vgl. Orig. *CCels.* IV 38; COOK 2004, 72; HERREN 2017, 154f.

¹¹⁸ Vgl. KAHLOS 2012, 544f.

tensive hermeneutische Arbeit der christlichen Kommentatoren, die zwischen dem 1. und 3. Jh. wirkten, auf einzelne Polemiker ausgeübt hat, so dass man für diese Zeitspanne von einer gegenseitigen Beeinflussung zwischen den paganen und den christlichen Lektüren der Bibel gesprochen hat.¹¹⁹

Die Kritik am mythischen und irrationalen Aspekt der im Neuen Testament erzählten Ereignisse, bildet den Kern der von Kelsos in der *Wahren Lehre* formulierten Argumentation. Die Mehrheit der biblischen Erzählungen ist in der Sicht des Polemikers nichts anderes als das Produkt eines Plagiats, einer Verfälschung der berühmtesten griechischen Mythen; dies lasse sich über den Mythos der Sintflut sagen, der mit dem des Deukalio gleichgestellt werden müsse,¹²⁰ über die Geschichte vom Turmbau zu Babel oder über die von der Zerstörung von Sodoma und Gomorra, deren Ähnlichkeiten mit dem homerischen Mythos der Aloaden und mit der Legende von Phaethons Tod unbestreitbar seien.¹²¹ Kelsos verweist auf die Bemühungen jener Interpreten – der vernünftigsten unter den Juden und den Christen –, die durch ein Schamgefühl, das von der niedrigen Qualität ihrer Texte erregt worden sei, dazu verleitet wurden, in der Allegorese Zuflucht zu finden;¹²² aber die Resultate dieser Bemühungen seien nicht ausreichend, weil die Trivialität und die Oberflächlichkeit der biblischen Mythen nichts weiter hervorbringen könne als Allegoresen, die noch unvernünftiger und unwahrscheinlicher seien als die Texte, mit denen sie sich befassen:

Die allegorischen Interpretationen, die man anscheinend darüber verfasst hat, sind jedenfalls noch viel abstoßender und absurder als die Mythen selbst (πολὸν τῶν μύθων αἰσχίους εἰσὶ καὶ ἀτοπώτεροι), denn mit einer ganz erstaunlichen und völlig uneinsichtigen Dummheit verbinden sie Dinge, die nicht im geringsten zusammenpassen (τὰ μηδαμῆ μηδαμῶς ἀρμωσθῆναι δυνάμενα).¹²³ (Übers. Barthold)

Der fragmentarische Zustand, in dem das Werk des Kelsos überliefert ist, erlaubt es nicht zu verstehen, worin genau die fehlende Harmonisierung mit dem Text bestehen soll, die der Polemiker als Hauptdefekt der Bibel-Allegoresen bezeichnet; wie man aus der Antwort des Origenes folgern darf, hatte er wahrscheinlich die Allegorese aufs Korn genommen, die von Philon (aber auch von paganen Autoren wie Numenius) an Texten des Alten Testaments praktiziert wurde.¹²⁴

Die Inkohärenz und die Unfähigkeit, sich an die biblische Erzählung zu halten, werden auch von Porphyrios in *Contra Christianos* angepran-

¹¹⁹ Vgl. RINALDI 2016, 295.

¹²⁰ Vgl. Orig. *CCels.* I 19,6–8; IV 41, 1–6; COOK 2004, 92f.

¹²¹ Vgl. Orig. *CCels.* IV 21,24–26; COOK 2004, 100–104; RINALDI 2016, 94.

¹²² Vgl. Orig. *CCels.* IV 48,3–5.

¹²³ Orig. *CCels.* IV 51,3–6.

¹²⁴ Vgl. Orig. *CCels.* IV 51,5–6; COOK 2004, 63f.

gert, und zwar als die wesentlichen Defekte der von den Christen praktizierten allegorischen Methode; und die ἀναρμοστία („Disharmonie“) und ἀτοπία („Seltsamkeit“),¹²⁵ die er den allegorischen Erklärern, seinen Gegnern, vorhält, erscheinen als die Negation jener pluralistischen exegetischen Methode, die auf alle Bedeutungsnuancen – und auch auf die historisch-wörtliche Bedeutung des Textes – achtet und für die sich Porphyrios' Kommentar zur *Odyssee*-Partie über die Nymphengrotte als das ausführlichste und wichtigste Beispiel präsentiert. Im Übrigen ist die Gleichstellung der (heidnisch-)griechischen und christlichen Allegoresen für den paganen Polemiker ein Vorgang ohne Bedeutung, da letzteren gerade dasjenige Element fehlt, das als Stimulus und Motor der allegorischen Untersuchung fungiert, nämlich der Bezug auf die Rätselhaftigkeit des Textes:

Denn in ihrer Vermessenheit erklären sie die klaren Worte bei Mose für Rätsel (αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερώς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα εἶναι) und verkünden sie in göttlicher Verzückerung als Gottesorakel voller verborgener Geheimnisse (ἐπιθειάσαντες ὡς θεοπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων).¹²⁶ (Übers. Becker)

In der Sicht des Porphyrios ist die christliche Exegese folglich eine leere Übung in Textanalyse, das willkürliche und gelegentlich lächerliche Ergebnis¹²⁷ der unrechtmäßigen Anwendung einer hermeneutischen Methode – zur Reife gebracht in griechischen Milieus und zweckbestimmt zur Erhellung ausschließlich griechischer Mythen – auf fremde Mythen.¹²⁸ Origenes sei der Hauptverantwortliche eines solchen Vorgehens gewesen, das er infolge einer Entwendung der allegorischen Methode realisiert habe, die er sich in der Schule seiner Lehrer, der Stoiker Chairemon und Cornutus, angeeignet habe.¹²⁹ Der Verweis auf Origenes ist interessant, weil er nicht nur die schnelle Verbreitung der Hermeneutik des Origenes im

¹²⁵ Vgl. Porph. *CChr. fr.* 6F 18 und 23 BECKER.

¹²⁶ Porph. *CChr. fr.* 6F 19–21 BECKER. Im Kommentar zur Nymphengrotte hatte Porphyrios die Feststellung der rätselhaften und ambivalenten (und deshalb für die Zwecke der allegorischen Interpretation nützlichen) Natur einiger Ausdrücke im homerischen Text dem Pythagoreer Kronios zugeschrieben; vgl. Porph. *Antr.* 3 und o. S. 193 Anm. 37.

¹²⁷ In einer Passage des Kommentars zum Ecclesiastes bezeugt Didymos von Alexandria, wie Porphyrios die allegorischen Interpretationen der Christen parodiert, indem er aus den homerischen Texten, die sich auf den Kampf zwischen Hektor und Achill beziehen, jenen Gegensatz zwischen Christus und dem Teufel entnimmt, den die Christen den Texten des Alten Testaments zu entnehmen beanspruchten; vgl. Porph. *CChr. fr.* 7F BECKER; P. SELLEW, „Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in Debate over Allegorical Interpretation“, *Harvard Theological Review* 82 (1989) 79–100; COOK 2000, 163f.

¹²⁸ Vgl. Porph. *CChr. fr.* 6F 36–37 BECKER: τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις; COOK 2004, 160f.

¹²⁹ Origenes ging den in der Bibel enthaltenen Schwierigkeiten in einem verlorenen philosophisch-exegetischen Werk nach, das den Titel *Stromateis* trug (zu unterscheiden von den bedeutenderen *Stromateis* des Klemens); vgl. Eus. *Hist. eccl.* VI 24,3; R. M. GRANT, „The *Stromateis* of Origen“, in: J. FONTAINE / C. KANNENGISSER (Hg.), *Epektasis: mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou* (Paris 1972) 285–292. Porphyrios könnte einige von

3. Jh. bestätigt, sondern auch jene Darstellung der Christen als „zweifache Apostaten“ einführt, d.h. als Verräter sowohl ihrer ursprünglichen jüdischen Wurzeln als auch der hellenischen Kultur, die sie sich anschließend angeeignet hatten; diese Darstellung sollte im Werk Julians umfänglicher ausgeführt werden.¹³⁰ Diesbezüglich muss man präzisieren, dass das Ziel von Porphyrios' Kritik – in präziserer Weise als die von Kelsos praktizierte – die Verwendung der Allegorese durch die Christen ist: Porphyrios verurteilt nicht grundsätzlich die allegorische Exegese der Bibel (mit der er, im Gegenteil, eine gewisse Vertrautheit zeigt),¹³¹ noch bestreitet er *in toto* den kulturellen Wert der antiken jüdischen Traditionen, mit denen er wahrscheinlich versuchte, eine ideale Allianz zu etablieren, um sie gegen die Christen einzusetzen.¹³²

Dieselbe Verachtung für die skandalöse Neuheit der neuen Religion kennzeichnet schließlich auch die Einwände des anonymen Polemikers im *Apocriticus* des Makarios von Magnesia; ihm muss – unabhängig von der *vexatissima quaestio* bezüglich seiner Identifizierung¹³³ – eine Verurteilung der im Neuen Testament enthaltenen *πλάσματα* und *μυθάρια* im perfekten Stil des Porphyrios zugeschrieben werden.¹³⁴ Er scheint in der Tat die mosaischen Erzählungen zu ignorieren, während vor allem die von den Evangelisten berichteten Parabeln das Ziel seiner Aufmerksamkeit sind: die Geschichte von den in die Schweine hineingescheuchten Dämonen, ein *mythos*, oder sogar ein *λήρος*, „leeres Geschwätz“,¹³⁵ das Jesus eine *κακία*

Origenes' negativen Feststellungen für seine anti-christlichen Ziele verwendet haben (ebd. 292); RINALDI 1997, 143f.

¹³⁰ Vgl. Iul. *CGal. fr.* 3 MASARACCHIA; MEREDITH 1980, 1131; VAN DER HORST 2018, 325.

¹³¹ Von großer Bedeutung ist Porphyrios' Exegese des Buches Daniel, das von ihm als eine Sammlung von Prophezeiungen *ex eventu* verstanden wird, zusammengestellt, um den Juden in Zeiten des makkabäischen Krieges Mut zu machen, vgl. Porph. *CChr. fr.* 13T BECKER; G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani. II, Testi e documenti*. La Bibbia nella storia 20 (Bologna 1998) 211–242.

¹³² Ein expliziter Verweis auf die Bibel der Juden (nämlich auf Gen 1,2) ist bereits in Porph. *Antr.* 10 vorhanden. Es scheint ferner, dass Porphyrios in *De philosophia ex oraculis haurienda* einige Orakel eingefügt hat, die ein Lob auf die jüdische Weisheit enthalten (nach dem Testimonium des Eus. *Praep. ev.* IX 10,1–5, entsprechend den *fr.* 323–324 SMITH); dass er im *Kommentar zu den Chaldäischen Orakeln* den jüdischen Gott mit dem Demiurgen identifiziert hat (Εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου 365,1–4F SMITH); schließlich, dass er sich in *De abstinentia* stets positiv auf die jüdischen Vorschriften zur Ernährung bezogen hat (II 61). Die Sympathie des Porphyrios für das Judentum (vielleicht übernommen von Numenius, vgl. dazu ZAMBON 2002, 196–204) war in den Intentionen des Polemikers wahrscheinlich darauf ausgerichtet, eine gemeinsame Front aus heidnischen und jüdischen Traditionalisten gegen den Vormarsch der Christen aufzubauen, vgl. RINALDI 1997, 155–175; VAN DER HORST 2018, 326–330.

¹³³ Ich verweise auf die genaue Untersuchung des *status quaestionis* in GOULET 2003, I: 112–119; der Autor scheint geneigt, in den vom Anonymus formulierten Einwänden einen starken Einfluss des Oeuvres des Porphyrios zu erkennen.

¹³⁴ Vgl. entsprechend Mac. *Magn. Apocr.* III 4,6,1; IV 8,2,2.

¹³⁵ Vgl. Mac. *Magn. Apocr.* III 4,4.

zuschreibt, die mit seiner Darstellung als göttliches Wesen nicht vereinbar ist;¹³⁶ die mythische Schilderung, wie Jesus den Sturm besänftigt;¹³⁷ die mythischen Erzählungen der Passion, deren Inkongruenzen und Widersprüche er hervorhebt.¹³⁸ Im Hinblick auf einige in den Evangelien enthaltene provokante Bilder sagt er sodann:

[...] das sind Ammenmärchen (μυθάρια), wie sie Männer nicht und nicht einmal traumdeutende Weiber ersinnen. Denn wer große oder göttliche Dinge verkündet, sollte gefälligst auch allgemeine und menschliche Sachverhalte zur Verdeutlichung verwenden, nicht aber solch vulgäre und unverständliche (οὕτω χυδαίους καὶ ἀσυνέτοις). Derlei Reden aber – abgesehen davon, dass sie armselig und für solche hehren Dinge unangemessen sind – haben in sich weder irgendeinen verständlichen Sinn noch Klarheit (οὐδεμίαν ... ἔννοιαν συνετήν οὐδὲ σαφήνειαν).¹³⁹ (Übers. Volp)

Man findet in dieser Passage dieselbe Mahnung bezüglich der Plausibilität der wörtlichen Bedeutung der *mythoi*, die auch Porphyrios' Kritik am christlichen Gebrauch der Allegorie zugrunde liegt; darüber hinaus scheint der Verweis auf die Notwendigkeit, über die Götter einen der Würde des Gegenstands formal adäquaten Diskurs zu führen, auf die Hinweise Julians zum σεμνόν als unabdingbarer Voraussetzung für die Mythen über Götter hinzudeuten.¹⁴⁰ Den bedeutsamsten Passus für die vorliegende Untersuchung aber bildet die Kritik des Anonymos an der Praxis der Eucharistie, einem barbarischen Ritus, der kein Pendant – weder in den mythischen Traditionen der Griechen noch in den Sitten und Gebräuchen der Barbarenvölker – habe.¹⁴¹

Was soll dieses Wort nun bedeuten? Denn selbst wenn es allegorisch verstanden einen geheimnisvolleren und zweckmäßigeren Sinn enthalten sollte (κὰν γὰρ ἀλληγορικῶς ἔχη τι μυστικώτερον καὶ λυσιτελέστερον), so verdirbt doch der Gestank der Aussage (ἢ ὁσμὴ) τῆς λέξεως), der durch das Gehör irgendwie ins Innere dringt, die Seele selbst und erregt sie durch Ekel. Er beraubt den geheimen Sinn jeder Glaubwürdigkeit (τῶν ἀποκρύφων τὸν λόγον ἐσίνωσεν ὄλον) und macht den Menschen schwindlig von einem solchen Ärgernis.¹⁴² (Übers. Volp)

¹³⁶ Vgl. Mac. Magn. *Apocr.* III 4,1–11; COOK 2000, 176–178.

¹³⁷ Der anonyme Gegner des Makarios definiert diese Schilderung als μύθευμα; vgl. *Apocr.* III 6,3; COOK 2000, 184f.

¹³⁸ Die ganze Erzählung der Passion in den Zeugnissen der Evangelien ist eine μυθοποιᾶ, die auf verschiedene Personen bezogen zu sein scheint; vgl. Mac. Magn. *Apocr.* II 23,1–6, vor allem 6; COOK 2000, 196–198. Zum Thema der Unstimmigkeit (διαφωνία) unter den Evangelien in der pagan-christlichen Polemik vgl. S. MORLET, „La discordance (διαφωνία) des Écritures dans la polémique antichrétienne de l'Antiquité“, in: A. CAPONE (Hg.), *Cristiani, ebrei e pagani: il dibattito sulla Sacra Scrittura tra III e VI secolo*. Judaïsme ancien et origines du christianisme 12 (Turnhout 2017) 13–32.

¹³⁹ Mac. Magn. *Apocr.* IV 8,2–3; COOK 2000, 183f. Der Anonymus bezieht sich auf die Anfangssätze einiger berühmter Gleichnisse; vgl. Mt 13,31.33.45. Für einen Kommentar zum Text vgl. GOULET 2003, II: 412f.

¹⁴⁰ Vgl. Iul. *CHer.* 13, 218C–D.

¹⁴¹ Vgl. Mac. Magn. *Apocr.* III 15,1–3.

¹⁴² Mac. Magn. *Apocr.* III 15,4–5; COOK 2000, 202–205; RINALDI 2016, 350.

Ein weiteres Mal – und deutlicher als in *Contra Christianos* – erweist sich der Autor als gut informiert über die Wichtigkeit der allegorischen und mystischen Interpretation des Textes des Evangeliums für die Christen zum Zweck der Katechese; und umso mehr ist seine Verurteilung absolut und gnadenlos; in der Drastik seines Urteils spiegelt sich das – bei einem paganen Autor bemerkenswerte – Bewusstsein für das Ausmaß der liturgischen Revolution, die von den Christen vollzogen wird, indem sie eine neue Modalität des Opfern einführen, ein geistiges und unblutiges Opfer, und damit die blutigen Opfer der alten Religion ersetzen.¹⁴³

4. Die Position Julians

Die Rekonstruktion der neuplatonischen hermeneutischen Theorie sowie der Urteile, die sich bei den paganen Polemikern und Christen zur Legitimität und zu den Grenzen des allegorischen Diskurses im religiösen Kontext finden, bilden die konzeptuellen Koordinaten, innerhalb deren die Lehre Julians über den Mythos zu untersuchen ist, in der Vielfalt der Implikationen, die sie annimmt, indem sie von den Panegyriken und den Essays der gallischen Periode zu den vom Apostaten verfassten theologischen Reden in den seiner Thronbesteigung folgenden Monaten übergeht. Die Gründe einer solchen mannigfaltigen oder, wie geschrieben wurde, holistischen¹⁴⁴ Annäherung an das Thema des Mythos müssen in der propagandistischen Natur der julianischen Schriften gesucht werden und in ihrer engen zweckgebundenen Ausrichtung auf das politisch-religiöse Projekt, das der Autor mit der Dringlichkeit dessen verfolgt, der eine göttliche Mission erfüllt: Im Angesicht einer neuen christlichen Mythologie, die inzwischen verschiedene Aspekte des sozialen und intellektuellen Lebens seiner Zeit stark beeinflusst, greift er auf den Mythos als universelle Sprache des aufgeklärten Hellenismus zurück, ein Instrument, das ihm gleichsam, in der Rolle des μέγας ἀρχιερέυς (*pontifex maximus*) erlaubt,¹⁴⁵ ein in Herkunft, Bildung und Lebenswahl heterogenes Publikum von Gläubigen für sein Anliegen zu sensibilisieren. Indem sich der Mythos sowohl an die *ιδιώται* („Laien“) als auch an die *περιττοί* („Experten“)¹⁴⁶ richtet, ist er das Mittel, durch das Julian seine Auffassung von der Welt und den Göttern, die sie regieren, vom Reich und von seiner eigenen Rolle in ihm, zum Ausdruck bringt; darüber hinaus ist er auch der Prüfstein, an dem sich die

¹⁴³ Zu dieser Entwicklung vgl. A. CAMPLANI / M. ZAMBON, „Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale“, *Annali di Storia dell'Esegesi* 19 (2002) 59–99.

¹⁴⁴ Vgl. ATHANASSIADI 2009, 66.

¹⁴⁵ Zur Rolle des Pontifex Maximus und zur Struktur der sogenannten „paganen Kirche“ Julians vgl. G. SCROFANI, „Ὁς ἀρχιερέα. La 'chiesa pagana' di Giuliano nel contesto della politica religiosa imperiale di III e IV secolo“, *Studi Classici e Orientali* 51 (2005) 195–215.

¹⁴⁶ Vgl. Iul. *In Matr.* 10, 170B.

literarischen Fähigkeiten des Fürsten, Philosophen-Redners, Exegeten und *μυθοποιός* („Mythendichters“) messen lassen.

Es muss freilich – zum Zweck einer möglichst vollständigen Analyse der Reden Julians – präzisiert werden, dass der Apostat vor allem einen einfachen literarischen und rhetorischen Gebrauch vom Mythos macht. In diesem Sinn müssen die stetigen Bezugnahmen auf Figuren und Ereignisse des Mythos, die in den Reden aus Julians Zeit als Caesar vorhanden sind, interpretiert werden, insbesondere in den Lobreden auf Constantius und Eusebia, und auch in der *Trostrede an sich selbst über die Abreise des vortrefflichen Salustios*:¹⁴⁷ Hier liefern die klassischen Mythen, insbesondere die homerischen,¹⁴⁸ unterstützt durch passende Zitate, Julian das für die Gestaltung von *ekphraseis* und enkomiastischen Vergleichen geeignete Material. Für einige von ihnen lässt sich eine nicht ausschließlich rhetorisch-ornamentale Funktion innerhalb der Reden postulieren, in denen sie eingefügt sind, sondern auch eine Funktion verhüllter Polemik gegenüber den gefeierten Gegenständen.¹⁴⁹ Unabhängig jedenfalls von dem unterschwelligem Zweck bei der Verwendung der *mythoi* in diesen Reden kann man mit Recht behaupten, dass sie Julians vollkommene Befolgung der in den Rhetorikhandbüchern vorgeschriebenen Regeln zum Rekurs auf mythische Bilder in den Lob- und Trostreden bezeugen;¹⁵⁰ was dagegen die

¹⁴⁷ Vgl. Iul. *Laus Const.* 1 9, 12D (Odysseus); 22, 28C (die Torheit der Aloaden); 26, 32B (Odysseus und Nestor); *Laus. Eus.* 2, 104C; 6, 110C; 8, 112C–114B; 17, 127C–128B (Penelope); 2, 104D–105D; (Odysseus und Nausikaa); 3, 106C (die Musen); 3, 106C–106D (die Herakliden); 6, 110B (Euadne, Laodamia); *Laus Const.* 2 1, 49C–50B (Achill und Agamemnon); 2, 52C (Odysseus im Palast des Alkinoos); 3, 52D–53A (Pandaros, Teukros und Meriones); 3, 53B (Achill); 5, 55C (Aias); 7, 56D (Typhon, Kapaneus); 7, 58B (Achill und Patroklos); 8, 59A (die Töchter des Pandareos); 9, 60C–D (der Kampf zwischen Achill und dem Fluss Skamander); 10, 61D (Priamos und Achill); 11, 62C (Herakles und der Meereskrebs); 13, 67B–14, 67C; 18, 73B (Hektor und die Mauer der Achaier); 21, 75B–76A (Odysseus und Nestor); 25, 82B (Minos und Rhadamanthys); *Cons.* 1, 240B–C (Helena und das Anti-Kummer-Mittel Nepenthes); 1, 241D; 6, 249D–250A (die Einsamkeit des Odysseus); 2, 242C–D (die Freundschaft des Theseus und Peirithoos).

¹⁴⁸ Für Julian, der in platonischer Weise die Untrennbarkeit von Mythos und Dichtung (vgl. *CHer.* 3, 207B) betont, ist das Werk Homers nicht nur ein künstlerisches Meisterstück, sondern ein lebendiges und vollständiges Verweissystem sowie eine intellektuelle und moralische Stütze, vgl. TANTILLO 1997, 216f. Zur Analyse der homerischen Zitate in Julians Werk verweise ich auf BOUFFARTIGUE 1992, 143–156.

¹⁴⁹ Dies ist der Fall beim Hinweis auf den Streit zwischen Agamemnon und Achill, der die *Zweite Lobrede auf Constantius* eröffnet, eine Anspielung auf die dann unvermeidbare Meinungsverschiedenheit zwischen Constantius II. und Julian; vgl. *Laus Const.* 2 1, 49C–50B; CURTA 1995, 177.

¹⁵⁰ Der Rekurs auf den Mythos wird für Lobreden auf Städte empfohlen (*Men. Rhet.* I 353,5–17 RUSSELL / WILSON), aber vor allem für die Proömien von *λόγοι βασιλικοί* (*Men. Rhet.* II 369,1–13 RUSSELL / WILSON), für das Lob auf den Geburtsort und eben die Geburt des Kaisers (II 370,23–26; 371,5–12 RUSSELL / WILSON), auf seine Erziehung (II 371,23–372,2 RUSSELL / WILSON), für die Beschreibung der von ihm ausgefochtenen Schlachten (II 373,32–374,18 RUSSELL / WILSON), für die Feiern seiner Friedensinitiativen (II 375,13–14 RUSSELL /

Praxis der Allegorese betrifft, zeigt eine Passage aus der *Zweiten Lobrede an Constantius* eine rationalistisch distanzierte Einstellung des Caesars Julian:

So viel haben wir in Kürze über die Heldentaten des Kaisers dargelegt [...]; wir haben nicht weit hergeholte Ähnlichkeiten mit diesen Taten hinzugezogen und forciert, wie es diejenigen tun, die die Mythen der Dichter auslegen und sie dabei in plausible und Erfindungen zulassende Geschichten auflösen (καθάπερ οἱ τοὺς μύθους ἐξηγούμενοι τῶν ποιητῶν καὶ ἀναλύοντες ἐς λόγους πιθανοὺς καὶ ἐνδεχομένους τὰ πλάσματα); und indem sie von einer ganz kleinen Andeutung ausgehen und sehr dunkle Anfangspunkte hinzuziehen, versuchen sie zu suggerieren, dass jene eben genau das ausdrücken wollten (πειρῶνται ξυμπείθειν ὡς δὴ ταῦτά γε αὐτὰ ἐκείνων ἐθελόντων λέγειν).¹⁵¹

Es scheint berechtigt, dieser Passage eine Annäherung der Position Julians an das Urteil zu entnehmen, das von Sokrates im *Phaidros* über das verzerrende und zwangsläufig willkürliche Wesen der in der mythologischen Allegorese entfalteten Weisheit ausgedrückt wird.¹⁵² Dass es sich dennoch – bei Julian noch mehr als bei Platon – um eine Meinung handelt, die parteiisch und von der Art und den Intentionen der Rede bestimmt ist, in der sie dargelegt wird,¹⁵³ wird durch die umfängliche und detaillierte Theorie des *mythos* bewiesen, die in den zentralen Kapiteln der Rede *Gegen den Kyniker Herakleios* entwickelt wird.¹⁵⁴ Diese bildet eine Art Präludium zur theologischen Verwendung der *mythoi*, die charakteristisch ist für Julians Reden in der Zeit seiner Alleinherrschaft, und sie entsteht, wie Michael Schramm und Ilinca Tanaseanu-Döbler in ihren Essays im vorliegenden Band sehr gut gezeigt haben, aus einer originellen Verflechtung von rhetorischen und philosophischen Anregungen, wobei die letzteren sicherlich auf die Lehre des Jamblich zurückzuführen sind. Indem Julian die zwei Hauptkategorien der *mythoi* unterscheidet, die Teilbereiche der Phi-

WILSON), und schließlich bei den λόγοι παραμυθητικοί für den Teil, der dem Trost gewidmet ist, wo der Redner über die Wechselfälle menschlicher Schicksale reflektiert (II 414,2–6 RUSSELL / WILSON).

¹⁵¹ Iul. *Laus Const.* 2 20, 74D–75A. Vgl. auch *Ep.* 89b, 301A, wo sich Julian an den hohen Priester Theodoros richtet und ihn einlädt, den traditionellen Darstellungen der Götter zu misstrauen, die den höchsten Wesenheiten Eifersucht, Neid und Verbrechen jeglicher Art zuschreiben; vgl. Y. VERNIÈRE, „L'Empereur Julien et l'exégèse des mythes“, in: J. HANI (Hg.), *Problèmes du mythe et de son interprétation. Actes du Colloque de Chantilly (24-25 avril 1976)* (Paris 1978) [105–118] 106.

¹⁵² Vgl. o. S. 185–186.

¹⁵³ Die in *Laus Const.* 2 20, 74D–75A formulierte Verurteilung der Allegorese steht nicht im Gegensatz zur hermeneutischen Lehre der Rede *Gegen den Kyniker Herakleios*; sie rechtfertigt sich, wenn man den rhetorisch-enkomastischen Kontext berücksichtigt, in den sie eingebettet ist, und wird von einer Haltung philologischer Treue zum homerischen Text bestimmt; vgl. Iul. *Laus. Const.* 2 10, 61B. Dieselbe Ambivalenz der Einstellungen gegenüber der allegorischen Exegese (sie wird einerseits in rhetorisch-pädagogischen Kontexten kritisiert, andererseits in philosophisch-religiösen Kontexten fruchtbar gemacht) charakterisiert übrigens auch einen Autor wie Plutarch; vgl. *Aud. poet.* 4, 19E–20B; BOUFFARTIGUE 1992, 574f.

¹⁵⁴ Vgl. *CHer.* 11, 216B–17, 223A; 20, 226C–21, 227B.

losophie bestimmt, auf die sie sich beziehen, und ihre formalen Merkmale differenziert, scheint er ein Kriterium liefern zu wollen, um eine verfehlte Art, Mythen zu konstruieren und zu interpretieren – diejenige, die in der *Zweiten Lobrede auf Constantius* angeprangert und im Argumentationsverlauf von *Gegen Herakleios* durch die schonungslose Darstellung dieses kynischen Philosophen vorgeführt wird –, von einer Mythologie und einer Exegese zu unterscheiden, die philosophisch korrekt und schätzenswert sind;¹⁵⁵ diese setzen bei den Konzepten des σεμνόν (des „Ehrwürdigen“) und des ἀπεμφαῖνον (des „Widersinnigen“) an, d.h. bei der für jede Rede, die über die Götter spricht, notwendigen stilistischen Eleganz und bei der logisch-ethischen Unwahrscheinlichkeit der Erzählung, die auf eine verborgene Wahrheit verweist, die über-intelligibler und mystischer Natur ist.¹⁵⁶

Ich verweise auf den Essay von Ilinca Tanaseanu-Döbler für eine ausführliche Analyse des Konzepts des ἀπεμφαῖνον in den stoischen Quellen vor Julian und in der hermeneutischen Lehre des Proklos, zu welcher der Apostat starke Analogien aufweist. Ich beschränke mich an dieser Stelle darauf noch einmal zu unterstreichen, dass gerade die Entsprechung zwischen den der Initiation dienenden und unwahrscheinlichen Mythen des Julian, den enthusiastischen Mythen des Proklos¹⁵⁷ und den gemischten Mythen des Salustios¹⁵⁸ ein starkes Indiz darstellt, das für die gemeinsame Abhängigkeit aller drei Autoren von einer originären Lehre des Jamblich in Bezug auf den philosophischen Gebrauch des mythischen ἀπεμφαῖνον spricht. Aber nicht nur in der Wichtigkeit des Aspekts der Unwahrscheinlichkeit der Mythen bemisst sich die Nähe Julians zur hermeneutischen Lehre der zeitgenössischen oder ihm kurz nachfolgenden Neuplatoniker. Neuplatonisch ist auch die Annäherung zwischen der doppelten Struktur des Mythos, die hinter befremdenden Erscheinungen eine geheime Bedeutung verbirgt, und dem doppelten Charakter in der Natur der Dinge, die es liebt, ihr eigentliches inneres Wesen zu verbergen:

Denn „es liebt die Natur, sich zu verbergen“,¹⁵⁹ und das Verborgene am Wesen der Götter erträgt es nicht, mit nackten Worten in ungewaschene Ohren geworfen zu werden (φιλεῖ γὰρ ἡ φύσις κρύπτεσθαι, καὶ τὸ ἀποκεκρυμμένον τῆς τῶν θεῶν οὐσίας οὐκ ἀνέχεται γυμνοῖς εἰς ἀκαθάρτους ἀκοὰς ῥίπτεσθαι ῥήμασιν). Was nun aber die geheime Natur der Zeichen an Nutzen zu bringen vermag, auch wenn man sie nicht kennt (τῶν χαρακτήρων ἢ ἀπόρητος φύσις ... καὶ ἀγνοουμένη) – sie heilt ja nicht nur Seelen, sondern auch Körper und bewirkt das Erscheinen von Göttern –, dies, glau-

¹⁵⁵ Für eine Rekonstruktion des von Herakleios entworfenen Mythos vgl. *CHer.* 4, 208A–B; 23, 234C–D.

¹⁵⁶ Vgl. insbesondere *CHer.* 13, 218B–17, 223A.

¹⁵⁷ Vgl. *Procl. In Remp.* 1,83,30 KROLL.

¹⁵⁸ Vgl. *Salust.* 4,4–9 (oben S. 197–201).

¹⁵⁹ *Heracl.* 22 B 123 DK und für Zitate ähnlichen Charakters *Macr. Somn.* I 2,17; *Procl. In Remp.* 2,107,6–7 KROLL.

be ich, geschieht auch oft durch die Mythen, wenn die göttlichen Dinge in die Ohren der großen Menge, die diese nicht in reiner Form aufzunehmen imstande sind, in verätselter Weise mithilfe des theatralischen Aufputzes des Mythen eingeflößt werden (δι' αἰνιγμάτων αὐτοῖς μετὰ τῆς μύθων σκηνοποιίας ἐγχέηται).¹⁶⁰

Der Parallelismus zwischen Natur und Mythen / Charakteren betont nicht nur – wie es in der Folge auch Proklos tun wird – den Mysterien- und theurgischen Charakter der Mythen, die auf die Götter bezogen sind, sondern er nimmt auch die glückliche Metapher Welt / Mythos wieder auf, die im Traktat des Salustios präsent ist. Andere Vorwegnahmen der hermeneutischen Lehre des Proklos sind in Julians Einteilung der Mythen in initiatorische und ethische¹⁶¹ erkennbar und in dem Hinweis auf den anagogischen Wert von Exegesen, die durch Götter inspiriert sind und „den in uns befindlichen Geist zu seinem Ende, oder besser: zu seiner Vervollkommung führen, und wenn denn da noch etwas Besseres in uns vorhanden ist als der Geist (τὸν ἐν ἡμῖν τελέση, μᾶλλον δὲ τελειώση, νοῦν καὶ εἰ δὴ τι κρεῖττον ἡμῖν ὑπάρχει τοῦ νοῦ αὐτοῦ), ... “. ¹⁶² Auch Proklos in seinem *Kommentar zum Parmenides* sieht die Möglichkeit einer inspirierten Exegese,¹⁶³ und dass diese die Aktivierung höherer, überrationaler Fähigkeiten der Seele vorsieht, lässt sich aus der gesamten Entwicklung der Argumentation entnehmen, die in seinem *Kommentar zur Politeia* enthalten ist, wo eine Entsprechung zwischen den Annäherungen der menschlichen Seele an die Wirklichkeit und den verschiedenen Ebenen der Exegese festgestellt wird, die in einer mystagogischen Annäherung an das Göttliche gipfelt.¹⁶⁴

Wenn Julian in seinen theoretischen Formulierungen über den philosophischen Gebrauch der Mythen, wie man gesehen hat, eine enge Affinität zu den Argumentationen der Philosophen aus der Schule des Jamblich zeigt, so lässt sich, wenn man zur Untersuchung einiger Allegoresen in den Reden übergeht, die auf *Contra Heraclium* folgen, auch der Gebrauch von exegetischen Anregungen seitens des Apostaten nachweisen, die sich auf

¹⁶⁰ Iul. *CHer.* 11, 216B–D. Zum Vergleich (bei Jamblich und dann bei Proklos) zwischen Initiationsmythen und theurgischen Zeichen oder Symbolen vgl. DE VITA 2011, 109f. und 132, Anm. 154–155; 227 und 304, Anm. 648; TANASEANU-DÖBLER 2013, 204–206.

¹⁶¹ Vgl. Iul. *CHer.* 11, 216B. Zur Entsprechung dieser Einteilung mit der von Proklos vorgeschlagenen analogen zwischen παιδευτικοί (erzieherischen) und ἐνθραυστικώτεροι (inspiratorischen) oder τελεστικοί (initiatorischen) Mythen (vgl. Procl. *In Remp.* 1,76,24–26; 79,5–81,27 KROLL) vgl. auch den Beitrag von Ilinca Tanaseanu-Döbler im vorliegenden Band.

¹⁶² Vgl. Iul. *CHer.* 12, 217D. Für einen Kommentar zu diesem Abschnitt, in dem man eine Spur der äußerst komplexen Lehre des Proklos bezogen auf die „Blüte des Verstands“ (νοῦ ἄνθος) erkennen kann, vgl. DE VITA 2011, 215–217 und 298s., Anm. 576, 577. Zum Heilswert, den die mythische Offenbarung für Julian einnimmt und sich der *pietas* des Exegeten enthüllt, vgl. STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 142.

¹⁶³ Vgl. Procl. *In Parm.* 1090,14 COUSIN und oben S. 204, Anm. 92.

¹⁶⁴ Vgl. Procl. *In Remp.* 1,111,19–22 KROLL und oben S. 203, Anm. 86.

andere Denker des 2.–3. Jh. zurückführen lassen. Bezeichnend ist z.B. die Behandlung des Mythos des Herakles im Hymnos *An die Göttermutter*:

Kann doch wohl von einem Körper, selbst wenn er aus dem reinsten Äther besteht, niemand zu sagen wagen, er übertreffe eine reine und fleckenlose Seele, wie die von dem Schöpfer ausgesandte Seele des Herakles eine war, an Vortrefflichkeit. Damals war und schien sie doch wahrlich noch wirksamer als zu der Zeit, wo sie sich einem Körper hingab. Denn selbst dem Herakles fällt jetzt, nachdem er ganz in die Totalität seines Vaters eingegangen ist, die Fürsorge für die Dinge bei uns leichter als früher (ἐπει καὶ αὐτῷ νῦν Ἡρακλεῖ ὄλω πρὸς ὅλον κεχωρηκότεν τὸν πατέρα ὁράων ἢ τούτων ἐπιμέλεια καθέστηκεν ἢ πρότερον ἦν), wo er in einer fleischlichen Hülle unter den Menschen weilte.¹⁶⁵ (Übers. Asmus)

Der Fall des Herakles wird von Julian als Beispiel für die volle Entwicklung der Fähigkeiten der Seele zitiert, die diese erreicht, sobald sie vom Körper getrennt ist; mehr als um eine Allegorese handelt es sich hierbei um ein mythisches *exemplum*, das dem Kaiser vielleicht durch die bekannte Exegese des Herakles-Mythos bei Plotin suggeriert wurde.¹⁶⁶ Ein weiterer wahrscheinlicher Verweis auf die Allegoresen der *Enneaden* lässt sich vielleicht innerhalb der Rede *Gegen die ungebildeten Hunde* in Julians Behandlung des Mythos des Prometheus erkennen:

Unter dem Geschenke der Götter an die Menschen, das ihnen von Prometheus [...] zugleich mit dem hellsten Feuerstrahl von der Sonne herabgeholt wurde, ist nichts anderes zu verstehen als die Verteilung der vernünftigen Kraft und des Geistes. Denn dadurch, daß Prometheus, die über allen sterblichen Wesen waltende Vorsehung (ὁ γὰρ τοι Προμηθεύς, ἢ πάντα ἐπιτροπέουσα τὰ θνητὰ πρόνοια), die Natur gleichsam künstlich mit einem warmen Hauch erwärmte, stattete er eben alle Wesen mit einem Anteil an der unkörperlichen Vernunft aus. Es eignete sich aber ein jedes davon das an, was es eben konnte: Die unbeseelten Dinge bloß die Zuständigkeit, die Pflanzen außerdem bereits die Naturkraft, die Tiere die Beseeltheit, der Mensch aber zudem noch die Begabung mit einer vernünftigen Seele.¹⁶⁷ (Übers. Asmus, modifiziert)

Schon Plotin hatte, indem er sich auf die stoische Identifikation Prometheus / Πρόνοια bezog, die Figur des Titanen Prometheus, des Schöpfers der Pandora, neu interpretiert als eine Allegorie der demiurgischen Funktion der Weltseele, die providentiell den sinnlich wahrnehmbaren Kosmos hervorbringt, belebt und erleuchtet.¹⁶⁸ Julian erneuert diese Exegese und harmonisiert sie mit einer iamblicheischen Sicht des Universums, das in seinen drei konstitutiven Ebenen (αἰσθητός, νοερός, νοητός: die sinnlich wahrnehmbare, die noërische / intellektive, die noëtische / intelligible) von der vermittelnden οὐσία des Helios νοερός zusammengehalten wird; von

¹⁶⁵ Iul. *In Matr.* 6, 166D–167A. Der Mythos des Herakles ist dann – zusammen mit dem des Dionysos – Gegenstand einer sehr ausführlichen Interpretation im weiteren Verlauf von *Contra Heraclium*; dazu vgl. DE VITA 2015.

¹⁶⁶ Vgl. Plot. *Enn.* I 1[53]12,31–39; IV 3[27]27,7–14; VI 4[22]16,37–47 und oben S. 190, Anm. 23.

¹⁶⁷ Iul. *CCyn.* 3, 182C–D.

¹⁶⁸ Vgl. Plot. *Enn.* IV 3[27]14.

ihm stellt Prometheus die providentielle δύναμις dar, die sich dem sinnlich wahrnehmbaren Kosmos zuwendet, so wie Athene die providentielle δύναμις unter den intellektiven (noërischen) Ursachen ist und Kybele wiederum die Vorsehung auf der Ebene der intelligiblen (noëtischen) Ursachen.¹⁶⁹

Schließlich – und das ist vielleicht die interessanteste Übereinstimmung – findet sich ein eindeutiger Hinweis auf Plotins Behandlung des Mythos in der Exegese der Erzählung vom Phryger Attis, die das leitende Thema im Hymnos *An die Göttermutter* bildet:

Und es hat niemals eine Zeit gegeben, in der dies nicht so gewesen wäre, wie es jetzt ist (καὶ οὐδέποτε γέγονεν ὅτε μὴ ταῦτα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον ὄνπερ νῦν ἔχει), sondern immer dient Attis der Mutter als Diener und Zügelhalter (ἀεὶ μὲν Ἄττις ἐστὶν ὑπουργὸς τῇ Μητρὶ καὶ ἡνίοχος), und immer treibt ihn sein innerer Drang zur Welt des Werdens, aber immer wird ihm auch wieder sein unbegrenzter Drang abgeschnitten durch die bestimmte Ursache der Formen.¹⁷⁰ (Übers. Asmus)

Innerhalb der Gegenüberstellung von γέγονεν und ἐστίν, der erzählten Vergangenheit und der ewigen Gegenwart der wirklichen Gegebenheiten, die sich hinter der Erzählung verbergen, zeigt Julian, dass er die Bedeutung der Lehre Plotin (und dann auch der des Salustios) über den lehrhaften Wert des Mythos vollkommen begriffen hat: Die darin verwendeten temporalen Kategorien, die Abfolge eines „Zuerst“ und eines „Danach“ sind lediglich die Übersetzung – auf subjektiver Ebene, innerhalb der Dimension der Seele, die in die Zeitlichkeit eingetaucht ist – metaphysischer Prozesse; diese sind objektiv gesehen fern von jeglicher Messung chronologischer Art; ihre ewige Notwendigkeit und Gleichzeitigkeit könnte besser beschrieben werden mit dem Rekurs auf ein unbewegliches „ist“ in der Zeit.¹⁷¹ Und in der Tat stellt sich der Mythos des Attis – durch den Rekurs auf ungläubwürdige Ereignisse – als eine symbolische Darstellung der Abfolge von metaphysisch-theologischen Handlungen dar, die zur Hervorbringung des sinnlich wahrnehmbaren Kosmos aus göttlichen intelligiblen und intellektiven Prinzipien führen;¹⁷² außerdem ist er, wie schon in der gleichlaufenden Exegese des Salustios, auch die Allegorie der Heilsbestimmung, die alle Seelen erwartet, die gereinigt und bereit sind, zum Göttlichen wieder aufzusteigen, indem sie dem Beispiel des Attis folgen.¹⁷³ Julians Exegese ist die wichtigste Frucht der Anwendung der hermeneutischen Lehre, die in *Contra Heraclium* formuliert ist: Man kann sagen, dass

¹⁶⁹ Vgl. Iul. *CHer.* 14, 220A; 22, 230A–B; *In Matr.* 6, 166B; 7, 167B; 19, 179A; *In Sol.* 5, 132C.

¹⁷⁰ Iul. *In Matr.* 11, 171C–D; vgl. auch 9, 169D–10, 170A.

¹⁷¹ Plot. *Enn.* III 5[50]9,24–29; Sallust. 4,9, 5–7 und oben S. 189, Anm. 16; 200, Anm. 73.

¹⁷² Vgl. Iul. *In Matr.* 5, 165A–8, 168C. Für eine umfangreiche Analyse von Julians Exegese vgl. A. LECERE, „L’empereur Julien entre culte d’Attis, Oracles et théologie solaire“, in: Ders. / L. SAUDELLI / H. SENG (Hg.), *Oracles Chaldaïques: fragments et philosophie*. Bibliotheca Chaldaica 4 (Heidelberg 2014) 61–100.

¹⁷³ Vgl. Iul. *In Matr.* 8, 168C–9, 169D; Sallust. 4,7–9 und oben S. 200, Anm. 72.

sie – zusammen mit weiteren Beispielen allegorischer Philosophie, die im Hymnos *An König Helios*¹⁷⁴ enthalten sind – den Übergang von dem hermeneutischen Modell des Porphyrios, das von „kumulativer“ und pluralistischer Art ist, zu jenem des Jamblich (und in der Folge des Proklos), das von initiatorischer und mystagogischer Art ist, bezeugt.

Die Untersuchung von Julians Position hinsichtlich des Schreibens und Lesens von *mythoi* kann jedoch nicht als vollständig bezeichnet werden ohne eine Analyse der hermeneutischen Aspekte, die in den Fragmenten der Schrift *Contra Galilaeos* enthalten sind. Die Lektüre dieser Texte liefert dem Leser Elemente von außergewöhnlichem Interesse: Mit ihrem Bezug zur rhetorisch-polemischen Seite der Produktion des Apostaten vervollständigen sie die Erkundung der verschiedenen Annäherungen Julians an die klassischen und jüdischen Mythen und offenbaren die Originalität des Autors im Vergleich mit den Meinungen anderer paganer Polemiker zu diesem Thema.

In der Tat scheint – im Unterschied zu Kelsos, der die Würde der biblischen Erzählungen abgewertet hatte, da er in ihnen nur eine Entstellung der griechischen Mythen erblickte – für Julian, der die Galiläer als φιλόμυθοι („Mythenliebende“)¹⁷⁵ definiert und ihre heiligen Schriften als τερατολογία („Wundererzählungen“),¹⁷⁶ das Verhältnis zwischen den Geschichten des Moses und den Mythen der Hellenen eines der Ebenbürtigkeit zu sein:

Freilich haben die Hellenen ihre Göttermythen unglaublich und monströs (ἀπίστους καὶ τερατώδεις) gebildet. So sagen sie, Kronos habe seine Kinder verschlungen und dann wieder von sich gegeben, und sie reden sogar von frevlen Ehen. [...] Ferner wird Dionysos zerrissen, und seine Glieder werden wieder zusammengefügt.¹⁷⁷ (Übers. Neumann [= fr. 44B])

Was für einer Sprache soll ferner die Schlange sich in ihrem Gespräch mit der Eva bedient haben? Etwa der der Menschen? Und wodurch unterscheiden sich solche Fabeln von den Mythen, wie sie Hellenen bilden (τί διαφέρει τῶν παρὰ τοῖς Ἑλλησι πεπλασμένων μύθων τὰ τοιαῦτα)?¹⁷⁸ (Übers. Neumann [= fr. 86A])

In diesen Fragmenten und in anderen mit ihnen verbundenen stellt der Apostat die scheinbare Ungeheuerlichkeit einiger der berühmtesten griechischen Mythen – und zwar eben derjenigen, die, wie man gesehen hat, im neuplatonischen Kontext in hohem Maß die Entwicklung ausgeklügelter Allegoresen metaphysischer Art zur Verteidigung angeregt haben – auf eine Stufe mit der Unwahrscheinlichkeit der biblischen Erzählungen über das irdische Paradies: die Episode mit der Schlange, die Erschaffung der

¹⁷⁴ Vgl. *In Sol.* 11, 136B–137C (die Geburt des Helios aus Hyperion und Theia); 31, 149A–C (die Geburt Athenes aus Zeus).

¹⁷⁵ Vgl. *Iul. CGal. fr.* 1,4 MASARACCHIA.

¹⁷⁶ Vgl. *Iul. CGal. fr.* 1,5; 4,4; 51,4 MASARACCHIA.

¹⁷⁷ *Iul. CGal. fr.* 4 MASARACCHIA.

¹⁷⁸ *Iul. CGal. fr.* 15 MASARACCHIA.

ersten Frau, das göttliche Verbot hinsichtlich des Baums der Erkenntnis von Gut und Böse.¹⁷⁹ Diese sind für den *princeps* – wie auch schon für die Polemiker, die seine Vorgänger sind – inakzeptabel, weil sie allen Attributen widersprechen, die per definitionem das göttliche Wesen kennzeichnen, d.h. die Allwissenheit und Allmacht, die Güte und die Freiheit von Affekten, und die ontologische und ethische Unterlegenheit des jüdischen Gottes gegenüber dem Gott der Philosophen enthüllen.¹⁸⁰ Während aber Kelsos, Porphyrios und der anonyme Gesprächspartner des Makarios von Magnesia bei der Verurteilung der Mythen der Bibel und vor allem der Evangelien die zu ihrer Rechtfertigung entwickelten christlichen allegorischen Exegesen nicht ausgespart hatten, scheint Julian den Rekurs seiner Gegner auf die Allegorese nicht grundsätzlich auszuschließen:

Denn wie er den Menschen zu vernünftiger Einsicht gelangt sah, vertrieb er ihn aus dem Paradiese, damit derselbe nicht, wie er sich ausdrückt, vom Baume des Lebens koste. [...] Wenn alle diese Geschichten nicht etwa Mythen sind, deren Kern eine mysteriöse Speculation bildet, dann strotzen die Erzählungen von Gott wenigstens meinem Dafürhalten nach von Lästerung (εἰ μὴ μῦθος εἶη ἔχων ἀπόρητον θεωρίαν, ὅπερ ἐγὼ νενόμικα, πολλῆς γέμουσιν οἱ λόγοι περὶ τοῦ θεοῦ βλασφημίας).¹⁸¹ (Übers. Neumann [= fr. 93E–94A])

Das Fragment, das sich auf Gen 3,22–23 bezieht, in dem die Adam von Gott auferlegte Bestrafung beschrieben wird, weil er die Frucht vom Baum des Wissens gekostet hatte,¹⁸² ist Gegenstand verschiedener Übersetzungen und Interpretationen gewesen: Für Erstaunen hat in der Forschung gerade die anscheinende Bereitschaft des Apostaten gesorgt, den biblischen Texten einen gewissen Wert zuzugestehen und anzunehmen, dass sie eine allegorische Bedeutung und daher potenziell eine gewisse Wahrheit verbergen.¹⁸³ Vielleicht muss Julians Position in Verbindung gebracht

¹⁷⁹ Vgl. Iul. *CGal. fr.* 13–17 MASARACCHIA; COOK 2000, 28–267.

¹⁸⁰ Vgl. auch Mac. Magn. *Apocr.* III 4,6; MALLEY 1978, 104; MEREDITH 1980, 1142–1145; VAN DER HORST 2018, 331–336. Gnostische und markionitische Einflüsse sind in Julians Kritik am jüdischen Gott deutlich erkennbar; vgl. RINALDI 1997, 214; COOK 2000, 258–264.

¹⁸¹ Iul. *CGal. fr.* 17,4–6 und 10–12 MASARACCHIA.

¹⁸² Die Absurdität des Verbots, Zugang zum Wissen über Gut und Böse zu haben, wird auch bei Kelsos und Porphyrios deutlich hervorgehoben, vgl. Orig. *CCels.* VIII 21, 6–9; Porph. *CChr. fr.* 47F BECKER; BOULNOIS 2008, 121, Anm. 42.

¹⁸³ Die Mehrheit der Interpreten rechnet, dem Kirchenhistoriker Sokrates (*Hist. eccl.* III 31–37) folgend, mit der Möglichkeit, dass Julian die christliche Verwendung der Allegorese teilweise akzeptiert habe (vgl. PÉPIN 1976, 466; BOUFFARTIGUE 1992, 161, 384f. und Ders. 2011, 424f.; BOULNOIS 2008, 115). Eine Orientierung Julians an der antiallegoristischen Position von Kelsos und Porphyrios vertreten dagegen E. MASARACCHIA, *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos. Testi e commenti* 9 (Roma 1990) 38 und C. RIEDWEG, „Mythos mit geheimem Sinn oder reine Blasphemie? Julian über die mosaische Erzählung vom Sündenfall (*Contra Galilaeos* fr. 17,10–12 Masaracchia)“, in: A. KOLDE / A. LUKINOVICH / A.-L. REY (Hg.), *Κορυφαίω ἀνδρῶν. Mélanges offerts à André Hurst. Recherches et rencontres* 22 (Genève 2005) 367–375. Die erstgenannte Meinung wird aber durch das vielsagende fr. 84 unterstützt, das zeigt, wie Julian sich bei der allegorischen Interpretation einer bekannten Bibelepisode (der

werden mit dem strategischen Philojudaismus, der schon für die Kritik des Porphyrios an den Christen charakteristisch war und der auch in anderen Partien der Schrift *Contra Galilaeos* den Apostaten dazu veranlasst, eine respektvolle Haltung gegenüber dem heiligen Volk der Anhänger Salomos einzunehmen;¹⁸⁴ oder – wie plausibler bemerkt wurde – sein Urteil lässt sich mit einem Hinweis auf die Polemik erklären, die gerade gegen Ende des 4. Jh.s die christlichen Exegeten der Schule aus Antiochia und die alexandrinischen – Anhänger des Origenes und überzeugte Allegoristen – entzweite. Indem der Kaiser den Gegnern die Möglichkeit zugesteht, den Mythen des Alten Testaments eine allegorische Bedeutung zu entnehmen, und damit implizit den wörtlichen und historischen Wert dieser Texte leugnet, hat er möglicherweise Position gegen den unnachgiebigsten der antiochenischen „Galiläer“, den Nizäner Diodoros von Tarsos, beziehen wollen, mit dem Ziel, die mosaischen Erzählungen nicht zu retten, sondern ihre Glaubwürdigkeit nur noch härter anzugreifen.¹⁸⁵

Dieselbe Strategie scheint übrigens auch der Vergleich zwischen dem Mythos des Turms von Babel und jenem der Aloaden in *CGal. fr. 23 Masaracchia* zu verfolgen:

Für die Unähnlichkeit der Sprachen hat Moses eine durchaus fabelhafte Ursache angegeben. Nach seinem Berichte hätten sich die Menschenkinder vereinigt in der Absicht, eine Stadt und einen grossen Thurm darin zu bauen, Gott aber hätte gesagt, da müsse er herniederfahren und ihre Sprachen verwirren. [...] Ihr verlangt nun von uns, dass wir diesem Berichte glauben sollen, ihr aber schenkt dem keinen Glauben, was Homer von

von Kain und Abel) mit einem sehr gebildeten christlichen Bischof auseinandersetzt, der offensichtlich ebenfalls ein Experte in biblischer Exegese ist; was die Identität dieses Mannes betrifft, sind die Forscher zwischen Aëtios (vgl. COOK 2000, 267, Anm. 126) und Diodoros von Tarsos (vgl. RINALDI 1997, 221f., Anm. 15) geteilt.

¹⁸⁴ Vgl. z.B. Iul. *CGal. frr.* 54, 58, 86 MASARACCHIA; *Ep.* 89a, 454a. Der Philojudaismus Julians könnte aufrichtiger gewesen sein als der des Porphyrios und durch den genuinen Wunsch motiviert, das Volk der Juden in die Gesamtheit des hellenischen Imperiums zu integrieren; zu diesem Ziel könnte Julian durch politische Umstände (die Notwendigkeit, die jüdische Diaspora in Babylon, die durch die Perser unterhalten wurde, an die Kandare zu nehmen) und durch allgemeinere Beweggründe propagandistischer Natur veranlasst worden sein; vgl. RINALDI 1997, 211–213; BOUFFARTIGUE 1992, 395; J. BREGMAN, „Judaism as Theurgy in the Religious Thought of the Emperor Julian“, *Ancient World* 26 (1995) 135–149.

¹⁸⁵ Der Wunsch, Diodoros und seine Anhänger anzugreifen, muss eine gewisse Rolle bei der Entstehung des Traktats *Contra Galilaeos* gespielt haben, wenn man dem Brief an Photinos (*Ep.* 90) Glauben schenken darf, in dem Julian explizit Position gegen den antiochenischen Bischof bezieht. Dieser letztgenannte hatte in der Kirche von Antiochia des 4. Jh. eine heftige Debatte ausgelöst zwischen den Anhängern der alexandrinischen Allegorese und den Befürwortern einer neuen Methode der biblischen Interpretation, die von ihm eingeführt worden war und die sich mehr an den wörtlichen Sinn und die historische Wahrheit des Textes anlehnt; vgl. G. RINALDI, „Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista“, *Ricerche patristiche in onore di Dom Basil Studer OSB, Augustinianum* 33 (1993) 407–430; M. C. DE VITA, „Callidior ceteris persecutor (Rufin. *hist.* 10, 33). Giuliano e la questione ariana“, in: G. HUBER-REBENICH / S. REBENICH (Hg.), *Julian, Contra Galilaeos – Kyril, Contra Julianum. Interreligiöse Konflikte im 4. und 5. Jh.* (Berlin 2020) [39–63] 50f.

den Aloaden erzählt (τούτοις ἀξιούτε πιστεύειν ἡμᾶς, ἀπιστεῖτε δὲ ὑμεῖς τοῖς ὑφ' Ὀμήρου λεγομένοις ὑπὲρ τῶν Ἀλωαδῶν), dass sie nämlich drei Berge auf einander zu thürmen planten, „dass ersteigbar werde der Himmel“. Natürlich erkläre ich auch diese Erzählung für annähernd ebenso fabelhaft wie jene (φημί μὲν γὰρ ἐγὼ καὶ τοῦτο εἶναι παραπλησίως ἐκείνῳ μυθῶδες). Wenn ihr aber die eine annehmt, warum in aller Welt verwerft ihr die homerische Fabel? Denn darauf kann man sich ungebildeten Leuten gegenüber nicht berufen, dass, wenn auch alle Menschen auf dem ganzen Erdkreis einerlei Sprache und Zunge hätten, sie doch nicht im Stande wären einen Thurm zu bauen, der bis an den Himmel reichte [...].¹⁸⁶ (Übers. Neumann, modifiziert [= fr. 134D–135B])

Der Vergleich zwischen dem homerischen Mythos und der biblischen Erzählung reicht, wie wir schon gesehen haben, in die jüdisch-hellenistische Tradition zurück und war bereits für polemische Zwecke von dem Mittelplatoniker Kelsos verwendet worden.¹⁸⁷ Bei diesem diente er jedoch dazu, die Böswilligkeit des Moses – als Urheber einer jüdischen Umschreibung des homerischen Textes – anzuprangern; bei Julian dagegen wird er funktionalisiert, um von den Christen das Eingeständnis des mythischen Charakters der Erzählung von Babel einzufordern, analog zu dem Eingeständnis – von Seiten der Griechen – der fiktiven Natur des Mythos der Aloaden. Beide sind in der Perspektive des Apostaten *mythoi* und damit potenziell fähig, allegorisch interpretiert zu werden, und objektiv falsch auf der Ebene der Realität; umso mehr aber sind dann jene christologischen Interpretationen der Bibel falsch – und das ist das wahre Ziel der Polemik von *Contra Galilaeos* –, die beanspruchen, eine Verbindung zwischen den Prophezeiungen des Alten Testaments und dem Kommen Jesu herzustellen. Die Position Julians scheint also nur an der Oberfläche die εὐγνωμοσύνη („Wohlwollen“) des Origenes widerzuspiegeln, der in *Contra Celsum* die Exegese der Bibel mit jener der homerischen Mythen gleichgesetzt hatte; in Wirklichkeit ist sie vielmehr der Ausdruck der strengen Logik des Polemikers, der sich der Fortschritte bewusst ist, die durch die entstehende christliche Theologie und die biblische Exegese erzielt wurden, und bereit ist, sie zu seinem Vorteil auszunutzen, indem er sie zum Schaden eben dieser Gegner umdreht.

5. Fazit

Am Ende dieses Erkundungsstreifzugs durch die spätantike Hermeneutik ist es angebracht, die wichtigsten Punkte der gerade durchgeführten Analyse zu rekapitulieren, um die Elemente von Kontinuität und Diskontinuität zwischen dem Werk Julians und der zeitgenössischen philosophischen Spekulation besser zu erfassen:

¹⁸⁶ Iul. *CGal. fr.* 23,4–8 und 19–28 MASARACCHIA.

¹⁸⁷ Vgl. Philo, *Conf.* II 2–5; Orig. *CCels.* IV 21,1–23.

1) Wenn man die hermeneutischen Lehren Plotins, des Porphyrios, des Salustios und des Proklos miteinander vergleicht, zeigt sich vor allem im neuplatonischen Kontext eine immer ausgeprägtere Tendenz, die Exegese der klassischen Mythen in einem theologisch-theurgischen Sinne auszurichten. Während bei Plotin der Nutzen der Mythen dem des philosophischen Diskurses, der sie erklärt, untergeordnet ist und den Prozess der „Übersetzung“ des Intelligiblen ins sinnlich Wahrnehmbare, des Atemporalen in die Zeit, die sich in den narrativen Strukturen des Mythos manifestiert, führt bei Jamblich und Salustios und in noch viel deutlicherer Weise bei Proklos die forcierte Gleichstellung der Mythen mit den Mysterien und den theurgischen Riten dazu, den *mythos* als eine Form der Offenbarung göttlicher Wahrheit anzusehen, die nur Experten zugänglich und insofern vergleichbar ist mit anderen Formen theologischer Weisheit, die ebenfalls auf Offenbarung beruhen. Daher wird in Proklos' *Kommentar zur Politeia* und *Theologia Platonica* Homer als eine Art Vorläufer Platons angesehen;¹⁸⁸ aus demselben Grund wird der Inspiration des Dichters die göttliche Inspiration des Philosophen-Exegeten korrespondierend zur Seite gestellt, der – in einem „mythischen“ Universum, das durch einen Mechanismus von Analogiebezügen reguliert wird – lernt, vom Wortlaut der Mythen (und von den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen der Wirklichkeit) aufzusteigen zu einer über-intelligiblen und göttlichen Wahrheit und dabei die korrespondierenden überrationalen und die Seele erhebenden Fähigkeiten zu aktivieren. Zentral ist bei dieser Entwicklung die spekulative Vertiefung, die auf der Grundlage des Konzepts des ἀπεμφαῖνον arbeitet, der Widersinnigkeit der wörtlichen Bedeutung des *mythos*, die den Ausgangspunkt der philosophisch-theologischen Allegorese bildet.

2) Die Absurdität – die nicht scheinbar, sondern real ist – der klassischen Mythen wird jedoch zu dem Gegenstand, auf den sich, in derselben Epoche, die Kritik der Apologeten und der ersten christlichen Theologen richtet. Diese letzteren prangern zwar das Paradoxe der *fictiones*, auf die sich die Glaubenssätze ihrer Gegner stützen, und die Nutzlosigkeit der

¹⁸⁸ Während Proklos' Ziel im fünften und sechsten Abschnitt des *Kommentars zur Politeia* darin besteht, Homer vor der Kritik Platons zu verteidigen (vgl. oben S. 201–204), wird in der *Theologia Platonica* der Mythos *de facto* dem platonischen Dialog gleichgestellt, im Rahmen einer detaillierten Präsentation von vier λόγοι διδασκαλικοί (Lehrvorträgen) über das Göttliche: einen symbolischen, der sich der Mythen bedient; eines, der über die „Bilder“ (Zahlen und geometrische Figuren, deren sich die Pythagoreer bedienen) voranschreitet; eines dialektischen und wissenschaftlichen (charakteristisch für Platon); und eines göttlich inspirierten (ein Beispiel dafür sind die *Chaldäischen Orakel*). Vgl. Procl. *Theol. Plat.* I 2, 9, 20–10, 10 und 4, 20, 1–25 SAFFREY / WESTERINK. Die Suche nach der συμφωνία („Übereinstimmung“) zwischen den verschiedenen theologischen Traditionen ist das ambitionierteste Ziel der Neuplatoniker der Schule von Athen; vgl. HADOT 1987, 29–33; H. D. SAFFREY, „Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien“, in: E. P. BOS / P. A. MEJER (Hg.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*. *Philosophia antiqua* 53 (Leiden 1992) 35–50.

philosophisch-theologischen Allegoresen, die sie rechtfertigen, an, sehen sich aber ihrerseits in der Notwendigkeit, mit Rückgriff auf die Allegorese die biblischen Passagen retten zu müssen, die aufgrund ihrer Unverständlichkeit und scheinbaren Unlogik ebenfalls Hindernisse oder „Stolpersteine“ – mit Philons Worten – auf dem Weg der Vernunft bilden.¹⁸⁹ Und die christlichen Auslegungen der Bibel provozieren ihrerseits die negativen Reaktionen der paganen Polemiker: Kelsos, Porphyrios und der anonyme Gegner des Makarios von Magnesia prangern den mythischen Charakter der Geschichten des Moses an und weisen den christlichen Rekurs auf die Allegorese zurück, weil sie im Wesentlichen unnütz sei oder wenig Zusammenhang mit dem Referenztext zeige, oder weil sie wenig originell sei. Es ist leicht zu erkennen, wie in der interreligiösen Debatte der gleiche Terminus *mythos* zum Instrument eines ideologischen Kampfes im Dienst der einen oder anderen religiösen Gruppierung wird: Abwechselnd werfen Heiden und Christen ihren Gegnern die mythische Natur der entsprechenden heiligen Texte vor und bestreiten die darauf bezogenen allegorischen Interpretationen, obwohl sie selber massiv auf die Allegorese für die Exegese ihres eigenen mythologischen Erbes zurückgreifen. Dies zeigt, dass im Kern der Kontroverse nicht so sehr die Allegorese an sich steht als vielmehr die Wahl des heiligen Textes, auf den sie angewandt werden soll (einerseits die homerischen Mythen oder die platonischen Dialoge; andererseits die Schriften des Alten und Neuen Testaments). Aber es gibt keinen wirklichen Gegensatz zwischen den Interpretationslinien, die von Heiden und Christen verwendet werden; dieser wird vielmehr genährt durch die rhetorisch-polemische Dynamik einer Debatte, die auf die Bestimmung der siegreichen Religion zielt, in einer Zeit, in der das Heidentum noch weit verbreitet ist.¹⁹⁰

Wie muss nun die Position Julians in diesem Kontext gedeutet werden? Julians Herangehensweise an Mythos und Allegorese ist, wie schon gesehen, sehr komplex und erfährt – im Übergang von der einen zur anderen Schrift im Werk des Apostaten – bedeutsame Wandlungen; zusammenfassend lassen sich drei Hauptaspekte ausmachen:

i) Der griechische Mythos, insbesondere der homerische, ist Gegenstand literarischer Ausgestaltung und Instrument der Ausschmückung der Rede innerhalb der *Panegyrici* und in den ersten Reden. In diesen Texten fehlen Beispiele allegorischer Interpretation und die Mythen werden frei

¹⁸⁹ Vgl. Philon, *Post.* 18,3–6: „Der Weise, der immer danach strebt, den Führer des Alls kennen zu lernen, trifft, wenn er den Pfad des Wissens und der Weisheit wandelt, zuvor auf die göttlichen Darlegungen, bei ihnen rastet er (λόγοις μὲν προεντυγχάνει θείοις παρ’ οἷς προκαταλύει), und, obwohl er zuerst gesonnen war, den Rest (des Weges) einzuschlagen, hält er inne, ...“ (Übers. Leisegang, modifiziert).

¹⁹⁰ Vgl. ΚΑΗΛΟΣ 2012, 544f.

zitiert, meistens mit einem enkomiastischen Zweck und im Einklang mit den Regeln der rhetorischen Handbücher.

ii) Der griechisch-römische und orientalische Mythos wird in den *Hymnen* und in den Reden der Zeit der Alleinherrschaft zum Gegenstand metaphysisch-theologischer Spekulation; die Allegorese ist die natürliche Form, in der der Autor seine eigene, jamblicheische, Sicht einer Welt voller Götter ausdrückt, die über die verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit (die intelligible, die intellektive und die sinnlich wahrnehmbare) als Herrscher gesetzt sind, und in der er ferner seine eigenen Ansichten über die menschliche Seele, ihre Grenzen und ihre Möglichkeiten ausdrückt.

iii) Der griechische Mythos als Ganzes betrachtet ist schließlich Gegenstand des Vergleichs mit den biblischen Mythen innerhalb der Schrift *Contra Galilaeos*.

Im Laufe der vorliegenden Untersuchung hat sich die Analyse auf den zweiten und dritten Aspekt in Julians Umgang mit dem Mythos konzentriert. Dabei zeigte sich zum einen deutlich die Treue des Autors zu den hermeneutischen Theoriebildungen des Plotin und des Jamblich / Porphyrios: bei der näheren Bestimmung des protreptischen Wertes der Unglaubwürdigkeit des Mythos; bei der Betonung der Zeitlosigkeit und der Universalität der Offenbarung, die in den Mythen enthalten ist;¹⁹¹ und bei der Auswahl einiger theologischer und initiatorischer Mythen (Herakles, Prometheus). Zum anderen hat sich gezeigt, dass der Apostat einige polemische *topoi* aufgegriffen hat, die von seinen Vorgängern bei ihrer Kritik der biblischen Mythen und der christologischen Interpretation des Alten Testaments verwendet wurden. Was die Gegenüberstellung zwischen den klassischen Mythen und den christlichen Mythen betrifft, die sich in *Contra Gallilaeos* findet, ist auch die Neuheit einer versöhnlichen Haltung betont worden, die, anders als jene, die bei Kelsos und Porphyrios zu finden ist, Julian dazu zu führen scheint, die Möglichkeit zuzugestehen, eine allegorische Interpretation auch auf die Texte des Moses und nicht nur auf die griechischen Mythen anzuwenden. Und dieses Zugeständnis muss auf das klare Bewusstsein – das bei diesem Kaiser mehr als bei den anderen Polemikern vorhanden war – der Fortschritte, die die Christen im kulturellen Kontext erzielt hatten, und des Niveaus der Ausarbeitung, das in ihren theologischen und exegetischen Schriften erreicht worden war, zurückgeführt werden.

Zur Zeit des Apostaten kann das reale Vorhandensein einer christlichen Exegese und einer Theologie, die auf dieser basiert, in der Tat nicht mehr in Zweifel gezogen werden; für Julian, der nach Origenes und Eusebios

¹⁹¹ Zu der Möglichkeit, dass die Herausstellung der ewigen Aktualität des Mythos bei Salustios und Julian dazu gedacht war, den historisch bestimmten, partikularen Charakter der christlichen Offenbarung zu entwerten, vgl. STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 179–181.

schreibt und wahrscheinlich deren Werke kennt,¹⁹² ist es nicht mehr möglich, die Komplexität der Anwendung der christlichen Allegorese auf das Alte und Neue Testament herunterzuspielen oder *tout court* abzulehnen. Aus diesem Grund wird seine polemische Strategie gegen die „Galiläer“ ausgeklügelter und bringt ihn dazu, den direkten Angriff auf die Gegner durch ein breit angelegtes kulturelles Vorgehen zu ersetzen, das sich systematisch in den *Orationes* findet: einerseits die wiederholte Betonung der Überlegenheit der klassischen Mythen und der gesamten philosophisch-religiösen Tradition, um darauf gestützt auf die spirituelle und intellektuelle Armut der Christen einzugehen;¹⁹³ auf der anderen Seite das kuriose Phänomen – und das ist wahrlich der originellste Aspekt – der assimilierenden Aufnahme einiger Elemente der neuen „galiläischen“ Mythologie ins Innere der alten und gefestigten griechischen Mythologie.

Zu diesem letztgenannten Aspekt von Julians Tätigkeit als Exeget und *μυθοποιός* lohnt es sich, noch einige abschließende Bemerkungen zu machen. Seit einiger Zeit hat die Forschung in einigen signifikanten Partien mythologischer Allegoresen, die in den Reden der Zeit von Julians Alleinherrschaft zu finden sind, einen Prozess der Resemantisierung von christlichen Elementen festgestellt, die von Julian unter „hellenischem“ Vorzeichen reinterpretiert worden sind. Es genüge hier, auf seine Entscheidung hinzuweisen, in *CHer.* 14, 219D eine Tat des Herakles zu erwähnen, die wenig bekannt ist: seinen Gang über das Wasser, was an das berühmte Wunder von Jesus, das in den Evangelien erzählt wird,¹⁹⁴ erinnert; oder auch auf die Umschreibung des Mythos des Asklepios in christologischen Termini in *Contra Galilaeos*;¹⁹⁵ und auf die nicht allzu versteckte Assoziation

¹⁹² Zu der begründeten Möglichkeit, dass Julian das Werk *Contra Celsum* des Origenes kannte, vgl. M.-O. BOULNOIS, „Le Contre les Galiléens de l'empereur Julien repond-il au Contre Celse d'Origène?“, in: E. AMATO (Hg.), EN ΚΑΛΟΙΣ ΚΟΙΝΟΠΡΑΓΙΑ. *Hommages à la mémoire de Pierre-Louis Malosse et Jean Bouffartigue*. RET Suppl. 3 (Nantes 2014) 103–128. Was Eusebios betrifft, so wird er explizit in einem Fragment von *Contra Galilaeos* zitiert (fr. 53 MASARACCHIA).

¹⁹³ Den aussagekräftigsten Text hierzu in *CGal.* liefert fr. 55,12–21 MASARACCHIA, in dem eine direkte Gegenüberstellung zwischen paganen und christlichen Heiligen Schriften durchgeführt wird.

¹⁹⁴ Vgl. Iul. *CHer.* 14, 219D; Mt 14,25–26; Mk 6,48–49; Joh 6,19; M. SIMON, „Early Christianity and Pagan Thought: Confluences and Conflicts“, *Religious Studies* 7 (1973) [389–399] 298; D. N. GREENWOOD, „Crafting Divine Personae in Julian's *Oration* 7“, *Classical Philology* 109 (2014) 140–149. Zur Wiederaufnahme von biblischen Themen in der Rede *Contra Heraclium* vgl. auch NESSELRATH 2008.

¹⁹⁵ Vgl. Iul. *CGal. fr.* 46 und 57 MASARACCHIA. Und auch *In Sol.* 22, 144B; 39, 153B; TANASEANU-DÖBLER 2017, 358–374. Zur Gegenüberstellung von Christus als Retterfigur und den paganen Göttern als Rettern (insbesondere Asklepios) vgl. auch Orig. *CCels.* III 3,2–6; Porph. *CChr.* 65F BECKER; MALLEY 1978, 191–194; MEREDITH 1980, 1146; KAHLOS 2007, 158–161.

zwischen der Göttermutter und der Jungfrau Maria in *In Matr.* 6, 166A–B.¹⁹⁶ Der bedeutendste Fall ist jedoch der des Attis in einem Passus, der den gleichen Hymnos *An die Göttermutter* beschließt:

Wer ist denn so stumpfsinnig, daß er nicht verstehen sollte, daß durch Hermes und Aphrodite allerorten alle Ursachen des Werdens (πάντα πανταχοῦ τὰ τῆς γενέσεως) aufgerufen werden, was ja gerade eine Eigentümlichkeit des Logos ausmacht (ὁ τοῦ Λόγου μάλιστα ἰδίον ἐστι). Ist denn aber nicht unser Attis mit diesem wesensgleich, er, der eben noch unverständlich hieß, jetzt aber wegen seiner Entmannung weise genannt wird? Unverständlich, weil er den Stoff zum Gegenstand seiner Wahl machte und das Werden überwachte, weise aber, weil er in diesen Unrat Ordnung brachte und ihn in etwas so Schönes verwandelte, daß keine menschliche Kunst und kein menschlicher Verstand es nachahmen könnte.¹⁹⁷ (Übers. Asmus, modifiziert)

Im Text sind Hermes, Logos und Attis Bezeichnungen, die Julian in austauschbarer Form verwendet, um das demiurgische Prinzip zu bestimmen, das dem Prozess universellen Werdens vorsteht.¹⁹⁸ Der nicht zufällige Verweis auf die christliche Mythologie des Logos zeigt deutlich den Willen seitens des Apostaten, die hellenischen Mythen neu zu prägen, so dass sie konkurrenzfähig gegenüber der entstehenden christlichen Theologie werden und potenziell attraktiv für die breite Masse der *incerti*, die im 4. Jh. noch in einem Übergangsbereich zwischen der alten und der neuen Religion lebten.¹⁹⁹ Zu einem solchen Prozess der Neubearbeitung / Resemantisierung christlicher Elemente finden sich keine Parallelen unter den neuplatonischen Philosophen; er rechtfertigt sich, wenn man die Außergewöhnlichkeit von Julians Status bedenkt – er war Philosoph, aber auch ein Kaiser, der in der kulturellen und religiösen Realität seiner Zeit verankert war – und ebenso das katechetische Ziel (σκοπός) aller seiner Schriften, genährt von der Überzeugung der potenziellen Umerziehbarkeit aller sei-

¹⁹⁶ Vgl. V. UGENTI, *Giuliano Imperatore. Alla Madre degli dèi*. Testi e Studi 6 (Galatina 1992) 76.

¹⁹⁷ Iul. *In Matr.* 19, 179C–D. Der Terminus σκύβαλον ist den *Chaldäischen Orakeln* entnommen; vgl. *Chald. fr.* 158,1 DES PLACES.

¹⁹⁸ Zur Definition des Attis als „dritter Demiurg“ vgl. A. LECERF, „Iamblichus and Julian’s ‘Third Demiurge’: A Proposition“, 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) 177–201. Zur antithetischen Verbindung zwischen dem jungen phrygischen Gott und der Gestalt Jesu und zwischen den Zeremonien des Kults der Göttermutter und den christlichen Riten zur Vorbereitung auf Ostern vgl. J. PÉPIN, „Réactions du christianisme latin à la sotériologie méroaïque. Firmicus Maternus, Ambrosiaster, Saint Augustin“, in: U. BIANCHI / M. J. VERMASEREN (Hg.), *La sotériologia dei culti orientali nell’Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale, Roma 24-28 settembre 1979*. Études préliminaires aux religions orientales dans l’empire romain 92 (Leiden 1982) 256–275, R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain* (Paris² 1992) 50.

¹⁹⁹ Zur Durchlässigkeit der religiösen Barrieren im 4. Jh. vgl. KAHLOS 2007, 13–54.

ner Gegner zum „Hellenismus“ (d.h. zur alten griechischen Kultur und Religion), einschließlich der „Galiläer“.²⁰⁰

²⁰⁰ Aufschlussreich sind in dieser Hinsicht die Beobachtungen, die sowohl in *Ep.* 61c (424A–B) enthalten sind, wo Julian seine Absicht erklärt, alle Unvernünftigen belehren zu wollen, als auch in *Ep.* 114 (438A–C) an die Bewohner von Bostra, die er dazu einlädt, Vernunft anstelle von körperlichen Drohungen einzusetzen, um die „Galiläer“ zu überzeugen. Zur gewaltfreien antichristlichen Politik Julians vgl. zuletzt M. MARCOS, „*He Forced with Gentleness: Emperor Julian’s Attitude to Religious Coercion*“, *L’Empereur Julien et son temps, Antiquité Tardive* 17 (2009) 191–204; zur katechetischen Zielrichtung von *Contra Galilaeos* im Gegensatz zur radikaleren Kritik des Porphyrios am Christentum vgl. J. BOUFFARTIGUE, „*Porphyre et Julien contre les chrétiens: intentions, motifs et méthodes de leurs écrits*“, in: S. MORLET (Hg.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions. Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l’Université de Paris IV-Sorbonne*. Collection des études augustinienes. Série Antiquité 190 (Paris 2011) 407–429; STÖCKLIN-KALDEWEY 2014, 144.

Die Vorteile des Abstrusen: Julians Mythentheorie im Kontext

Ilinca Tanaseanu-Döbler

In der Polemik gegen den Kyniker Herakleios und dessen öffentlich vorge-tragenen Kunstmythos stellt Julian eine in der Forschung wiederholt dis-kutierte¹ Mythentheorie vor, um seine überlegene Expertise zu erweisen. Im folgenden soll das Augenmerk auf ein zentrales Element dieser Theorie gerichtet werden, welches, wie Jean Bouffartigue unterstrichen hat, Julians Ansatz von rhetorischen Mythentheorien abhebt und im philosophischen Bereich verortet: Julians Betonung des abstrusen, anstößigen Aspektes griechischer Mythen, ihres *apemphainon*, als einer bewussten polyvalenten anagogischen Strategie.² Der Beitrag beleuchtet dieses Element der julianischen Theorie im weiteren Kontext spätantiker christlicher und paganer exegetischer Zugänge zu autoritativen, häufig als göttlich inspiriert geltenden, Texten.³

1. Das *apemphainon* in Julians Mythentheorie

Julian nähert sich dem Mythos in der Polemik gegen Herakleios von zwei Seiten an. Zum einen beleuchtet er das Wesen des Mythos mittels einer kulturgeschichtlichen Betrachtung. Zum anderen fragt Julian nach der Kompatibilität der Mythen mit der Philosophie. Beide Argumentationslinien sind zweckgebunden und dienen nicht primär dazu, eine systematisch-vollständige Mythentheorie zu entwerfen, sondern vielmehr, verschiedene Angriffspunkte gegen Herakleios als Mythendichter zu generieren; die-

¹ Siehe die immer noch grundlegende Analyse von BOUFFARTIGUE 1992, 337–354. 512–514 und 616–625; aus der neueren Literatur GRASSO 1996; THOME 2004, 37–46; ATHANASSIADI 2009 (Vergleich der Mytheninterpretation bei Julian und Proklos); DE VITA 2011, 107–120 mit Analyse der Verortung im neuplatonischen Diskurs und Paralleltexten (Abgrenzung von Porphyrios 108f.; Jamblich, Proklos, Salustios) und 2015, 124–130; STENGER 2009, 155f.; ELM 2012, 111–118; UGENTI 2012, 246–249. Im vorliegenden Band widmen sich auch die Beiträge von Maria Carmen De Vita und Michael Schramm der julianischen Mythentheorie.

² BOUFFARTIGUE 1992, 512–514, bes. 513. Einer Analyse des Konzeptes des *apemphainon* ausschließlich in den Texten Julians ist die Studie von GRASSO 1996 gewidmet. Den Verweis auf diesen Aufsatz verdanke ich Jan Stenger.

³ Christlicherseits geht es hierbei um die Texte der Bibel, auf der paganen Seite um Homer und Hesiod sowie die orphische Dichtung.

ser Intention sind einige Inkohärenzen zuzuschreiben.⁴ Während die kulturgeschichtliche Betrachtung unter Bezug auf platonische und aristotelische Kernstellen und rhetorisches Wissen den Mythos als überzeugend gestaltete Lüge (*pseudos*) darstellt, die eine wichtige Rolle als Anfangsstadium in der Entwicklung menschlichen Wissens kulturgeschichtlich wie individualbiographisch spiele, aber letztlich insbesondere für unfreie Naturen wie Aesop geeignet sei,⁵ setzt Julian im zweiten Anlauf bei der Einteilung der Philosophie an und erläutert, in welchen philosophischen Disziplinen der Mythos verwendet werden könne und dürfe. Als Anwendungsgebiete identifiziert er einerseits die ethische Einzelunterweisung, andererseits den „mysterischen und telestischen“ (*mystikou kai telestikou*) Bereich der Theologie.⁶ Den Schwerpunkt seiner Ausführungen legt Julian auf die „telestischen Mythen“, welche er detailliert in den folgenden Abschnitten behandelt.⁷ Dabei unterbricht er wiederholt seine Ausführungen mit Äußerungen, die ihn als Eingeweihten stilisieren, der sich zwar hütet, Mysteriengeheimnisse – gemeint sind theologische Darlegungen zu Dionysos – vor Uneingeweihten auszusprechen, aber sich wiederholt aus dionysischer Raserei heraus, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, beinahe dazu hinreißen lässt.⁸ Diese selbstreferentiellen Äußerungen unterstreichen wirkungsvoll den mysterischen Charakter der entsprechenden Mythen. Den ethischen Einsatz von Mythen tut Julian demgegenüber kurz als pädagogisches Instrument für Kinder, nicht für Männer, ab.⁹

⁴ Vgl. auch GRASSO 1996, 34f., der neben dem improvisierenden Gelegenheitscharakter der Schrift auch noch eine betont lässige Handhabung rhetorischer Theorien seitens Julians konstatiert, die er als bewusste Distanzierung von der Rhetorik als Gegenstück zur Philosophie liest.

⁵ *CHer.* 2–3, 205C–207D. Vgl. Plat. *Rep.* 377a; Arist. *Met.* I 2, 982b (dazu BRISSON 2005, 43f.); zu Julians Mythentheorie im Kontext der Rhetorik siehe BOUFFARTIGUE 1992, 512f. 617f. 623; De VITA 2015, 124f.

⁶ *CHer.* 10–11, 215B–216D; die zwei Anwendungsgebiete werden in 11, 216B–C genannt. Zu Julians Einteilung der Philosophie siehe BOUFFARTIGUE 1992, 554–558. Ich übersetze hier und im nächsten Satz zwei Wendungen abweichend von der Übersetzung des Bandes, um den technischen Klang von Julians neuplatonischer Fachsprache hörbar zu machen. Falls nicht anders vermerkt, stammen die Übersetzungen der Stellen aus *CHer.* aus der Übersetzung von Heinz-Günther Nesselrath im vorliegenden Band, die anderen Übersetzungen von mir.

⁷ Zit. *CHer.* 12, 217B. Auf einen theoretischen Abschnitt zu den telestischen Mythen (12–14, 217B–219A) folgen in 14–17, 229A–223A mit der Behandlung der Mythen um Dionysos und Herakles zwei Anwendungsbeispiele, die mit einer kurzen theoretischen Reflexion abschließen.

⁸ *CHer.* 12–13, 217D–218A; 16, 221D; 16, 222C. Vgl. dazu BOUFFARTIGUE 1992, 344f.

⁹ *CHer.* 18, 223A–B.

Die Verbindung zwischen Mythenexegese und Mysterien¹⁰ bietet ihm bzw., wie wir sehen werden, seiner platonischen Vorlage nicht zuletzt die platonische Auseinandersetzung mit den Mythen in der *Politeia*. Dort lässt Sokrates zumindest theoretisch die Möglichkeit offen, dass anstößige Mythen einen verborgenen Sinn, *hyponoia*, enthalten könnten, schränkt aber die Behandlung solcher Mythen drastisch ein: sie solle wenn, dann nur im Geheimen, nach einem kostspieligen Opfer, nicht bloß einem Ferkel, stattfinden – daraus lässt sich eine Anspielung auf die Eleusinischen Mysterien herauslesen.¹¹

In einem ersten Schritt präsentiert Julian die telestischen Mythen als wirksame Verhüllung von Wissen: die Mythen verbergen die Wahrheit über die Götter, enthalten aber zugleich in ihrer Gestaltung Elemente, die letztlich den Kontakt mit den Göttern bewirken:

Denn „es liebt die Natur, sich zu verbergen“, und das Verborgene am Wesen der Götter erträgt es nicht, mit nackten Worten in ungewaschene Ohren geworfen zu werden. Was nun aber die geheime Natur der Zeichen [*tōn charaktērōn hē aporrhētos physis*] an Nutzen zu bringen vermag, auch wenn man sie nicht kennt – sie heilt ja nicht nur Seelen, sondern auch Körper und bewirkt das Erscheinen [bzw. die „Gegenwart“] von Göttern [*theōn (...) parousias*] –, dies, glaube ich, geschieht auch oft durch die Mythen, wenn die göttlichen Dinge in die Ohren der großen Menge, die diese nicht in reiner Form aufzunehmen imstande sind, in verrätselter Weise mithilfe des theatralischen Aufputzes des Mythen eingeflößt werden.¹²

Die „Zeichen“ bzw. „Charaktere“, von denen hier die Rede ist, sind eines der Rätsel spätantiker Ritualpraxis: sie werden des öfteren in den Quellen als bekanntes Element kleinformatiger Beschwörungsriten gestreift, ohne

¹⁰ Dazu De VITA 2011, 110, mit Belegen zur mittelplatonischen Verbindung von Mythos und Mysterien in Anm. 158. BRISSON 2005, 79–125 stellt die These auf, dass die Verbindung von Mythen mit Mysterien einen besonderen Wendepunkt der philosophischen Mytheninterpretation darstelle, der sich im mittel- und neuplatonischen bzw. neupythagoreischen Bereich vollziehe; vgl. auch ATHANASSIADI 2009, 64f. Ob dies so ist, ließe sich hinterfragen: die mysterische Note erscheint auch in Texten, die von einer stoischen physikalischen Allegorese geprägt sind (Philon, *Prov.* II 40–42, von BRISSON 2005 87–89 trotz der stoischen Allegorese als platonisch gelesen; Heraclitus Grammaticus, *Homericæ Quaestiones* 3,3; Varro *ap. Aug. Civ. Dei* 7,5,190 CCL).

¹¹ *Rep.* II 378a und d. Vgl. TOULOUSE 2000, 25–28.

¹² Julian, *CHer.* 11, 216C–D: „φιλεῖ γὰρ ἡ φύσις κρύπτεσθαι“, καὶ τὸ ἀποκεκρυμμένον τῆς τῶν θεῶν οὐσίας οὐκ ἀνέχεται γυμνοῖς εἰς ἀκαθάρτους ἀκοὰς ῥίπτεσθαι ῥήμασιν. Ὅπερ δὲ δὴ τῶν χαρακτήρων ἡ ἀπόρρητος φύσις ὠφελεῖν πέφυκε καὶ ἀγνοουμένη θεραπεύει γοῦν οὐ ψυχὰς μόνον, ἀλλὰ καὶ σώματα, καὶ θεῶν ποιεῖ παρουσίας. Τοῦτ' οἶμαι πολλάκις γίγνεσθαι καὶ διὰ τῶν μύθων, ὅταν εἰς τὰς τῶν πολλῶν ἀκοὰς οὐ δυνασμένας τὰ θεῖα καθαρῶς δέξασθαι δι' αἰνιγμάτων αὐτοῖς μετὰ τῆς μύθων σκηνοποιίας ἐγγέηται. Den ersten Satz dieser Stelle zitiert auch Sokrates, *Hist. eccl.* III 23, verbunden mit einer Stelle aus *Contra Galilaeos*, wo Julian dem Alten Testament explizit den Status eines allegorisch zu lesenden Mythos zugesteht (zu der Sokratesstelle und den Textvarianten siehe THOME 2004, 32–34). Diese Ausweitung des Mythosbegriffs, die AT und griechische Mythen gleichstellt, unterscheidet Julian von Kelsos oder Porphyrios (THOME 2004, 68–71).

jemals im Detail systematisch diskutiert zu werden.¹³ Für Julian ist hier wichtig, dass sie durch sich selbst wirken, ohne dass dazu eine kognitive Durchdringung ihrer Funktion nötig wäre, indem sie sowohl einen heilsamen Effekt auf die Menschen haben als auch die Gegenwart der Götter bewirken und so Menschen und Götter verbinden. Die Parallelisierung der Mythen mit den „Charakteren“ legt nahe, dass auch die Mythen eine eigene, über die kognitive Repräsentation der Götter hinausgehende, Wirksamkeit besitzen, wodurch sie indirekt selbst der Menge nutzen dürften. Diese Selbstwirksamkeit der *charaktēres*, die des Wissens nicht bedarf, erinnert an Jamblich, den Julian wenig später im Text als seinen Gewährsmann für die Theorie der telestischen Mythen einführen wird. Jamblich selbst unterstreicht, dass rituelle Symbole, die von den Göttern selbst stammen, etwa unverständliche Götternamen, die menschliche Erkenntnis überschreiten, aber trotz ihrer Unverständlichkeit wirksam sind.¹⁴

Seine weiteren Ausführungen zu den telestischen Mythen stellt Julian dann explizit unter die Ägide der zeitgenössischen Philosophie: er möchte „den noch frischen Spuren eines Mannes folgen, den ich für mein Teil nach den Göttern auf gleicher Stufe wie Aristoteles und Platon ‚liebe und bewundere‘“; gemeint ist höchstwahrscheinlich Jamblich, dem Julian wiederholt andernorts seine Bewunderung zollt.¹⁵ Dessen Theorie bezieht sich, wie Julian unterstreicht, nicht auf die Mythen allgemein, sondern nur

¹³ Im graeco-ägyptischen magischen Kontext: *PGM* 1,266–271; 2,41; 4,407 *passim*. Im neuplatonischen Kontext: Porphyrios, *Phil. ex or. fr.* 321F SMITH: die Götter lassen sich in den mittels der (hier aus Metallen bestehenden) Zeichen markierten und damit heilig gewordenen Raum einschließen; Jamblich, *Myst.* III 13, 97f. SAFFREY / SEGONDS: Auseinandersetzung mit Porphyrios' Anspielung auf eine mantische Praxis des „Stehens auf den Charakteren“; eine ähnliche Praxis könnte auch in dem Orakel in *Phil. ex or. fr.* 321, 8f. SMITH gemeint sein. Ebenfalls *Myst.* III 14, 100: Zeichen, die zum Zweck der Erlangung göttlicher Visionen auf eine Wand gezeichnet sind; auch hier wird mit dem Begriff des Heiligen operiert (ταῖς ἱεραῖς τῶν χαρακτήρων καταγραφαῖς). Als spätere Quelle sei auf Proklos verwiesen, der den Begriff ins Metaphysische ausweitet (u.a. *In Tim.* 2,247; 2,255 und 3,6 DIEHL; *In remp.* 2,143f. KROLL; *In Crat.* 71,31 PASQUALI; *In Eucl.* 138 FRIEDLEIN; *Theol. Plat.* IV 9,30 SAFFREY / WESTERINK). Vgl. auch De VITA 2015, 125f, Anm. 40.

¹⁴ *Myst.* II 11. Vgl. auch VII 4, 189f.: Göttliche Götternamen überstiegen die menschliche Erkenntnis; ein solcher Name ist für Jamblich ein „intellektuales und göttliches symbolisches Zeichen der göttlichen Ähnlichkeit“ (νοερός και θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικός χαρακτήρ). Auch ATHANASSIADI 2009, 74 verweist auf Jamblichs „théorie du pouvoir mystique des noms barbares“ und *Myst.* II 11 als Quelle der bei Julian und Proklos skizzierten Vorstellung, dass die äußeren Symbole eine Eigenwirkung auf die Hörer entfalten, ohne auf den Aspekt der Erkenntnis einzugehen.

¹⁵ *CHer.* 12, 217B: ἐπόμεινοι δὲ νέοις ἴχνεσιν ἀνδρὸς ὃν ἐγὼ μετὰ τοὺς θεοὺς ἐξ ἴσης Ἀριστοτέλει καὶ Πλάτωνι ἀγαμαι τέθηπά τε. Für Julians Jamblich-Begeisterung siehe z.B. *Ep.* 12 an Priskos (Jamblich als „göttlich“ und als Dritter nach Pythagoras und Platon); *In Solem regem* 26, 146A–B: Jamblich als derjenige, der Platon in nichts nachstehe und Julian in die ganze Philosophie eingeweiht habe, und als „ruhmreicher Heros“; vgl. auch ebd. 44; *Ep.* 98: „der allergöttlichste Jamblich“. Siehe BOUFFARTIGUE 1992, 338–345, der offenlässt, inwiefern Julian hier direkt auf eine Schrift Jamblichs rekurriert oder auf jamblicheische

auf die telestischen Mythen, welche Orpheus, der Gründer der „heiligsten Weihen“ (*tas hagiōtatas teletas*), tradiert habe.¹⁶ Der Begriff der telestischen Mythen, den Julian vorher eingeführt hatte, wird so präziser verortet: es geht um die orphischen Texte, die seit Aristoteles „Theologen“ zugeschrieben werden und im Neuplatonismus den Status göttlich inspirierter Dichtung innehaben.¹⁷ Damit sind Jamblichs Gedanken, die Julian aufgreift, im Kontext der philosophischen Exegese autoritativer Texte bzw. der damit einhergehenden philosophischen „Rettung des Mythos“, wie Luc Brisson es formuliert, zu verorten.¹⁸

Gegenstand und Kernstück der auf Jamblich zurückzuführenden Mythentheorie, die nun entfaltet wird, ist das „Anstößige“ der Mythen, ihr „Widersinniges“ oder „Abstruses“, *to apemphainon*, welches den Mythos als Verschlüsselung und Rätsel markiere. Je „paradoxer“ (*paradoxon*) und „monströser“ (*teratōdes*) das Rätsel,¹⁹ desto deutlicher treibe es dazu an, hinter der Literalgestalt den eigentlichen, verborgenen Sinn zu suchen, damit der Rezipient

nicht von dieser Bemühung Abstand nehmen [solle], bevor diese Inhalte unter Führung der Götter offenbar geworden sind und den in uns befindlichen Geist [*sc.* Intellekt, *nous*] einweihen, ja vielmehr vollenden, und wenn denn da noch etwas Besseres in uns vorhanden ist als der Geist, nämlich vom Einem und Guten selbst ein geringer Teil, der das Ganze ungeteilt enthält, die Fülle der Seele, und in dem Einem und Guten sie als ganze enthält aufgrund seiner überragenden, abgesonderten und herausgelösten Gegenwart.²⁰

Inhalte seines Philosophiestudiums; De VITA 2011, 109; THOME 2004, 41, Anm. 133; siehe auch Michael Schramm im vorliegenden Band.

¹⁶ *CHer.* 12, 217B: Φησὶ δὲ οὐχ ὑπὲρ πάντων οὗτος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν τελεστικῶν, οὓς παρέδωκεν ἡμῖν Ὀρφεὺς ὁ τὰς ἀγιωτάτας τελετὰς καταστησάμενος.

¹⁷ *Met.* XII 6, 1071b27. Für Orpheus als Theologen und Begründer religiöser Traditionen, insbesondere der Mysterien von Eleusis, F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (Berlin / New York 1974) 22–39; L. BRISSON, „Orphée et l'orphisme dans l'antiquité gréco-romaine“, *ANRW* II 36,4 (1990) [2867–2931] 2869–2873; für den neuplatonischen Orpheus auch O. SCHELSKE, *Orpheus in der Spätantike: Studien und Kommentar zu den Argonautika des Orpheus; ein literarisches, religiöses und philosophisches Zeugnis* (Berlin 2011) 85–88.

¹⁸ BRISSON 2005 (mit dem Titel „Sauver les mythes“).

¹⁹ *CHer.* 12, 217C, Übersetzung abweichend von der Bandübersetzung. BOUFFARTIGUE 1992, 514 hält es für wahrscheinlich, dass der Begriff, so wie ihn Julian und später Proklos verwenden, von Jamblich geprägt worden sei: „Il est donc probable que l'ἀπεμφαίνων est une figure conçue ad hoc par Jamblique le jour où il a voulu joindre aux arguments étayant sa doctrine le point de vue de la rhétorique.“

²⁰ *CHer.* 12, 217D: καὶ μὴ πρότερον ἀφίστασθαι, πρὶν ἂν ὑπὸ θεοῖς ἡγεμόσιν ἐκφανῆ γινόμενα τὸν ἐν ἡμῖν τελῆση, μᾶλλον δὲ τελειώση, νοῦν καὶ εἰ δὴ τι κρεῖττον ἡμῖν ὑπάρχει τοῦ νοῦ, αὐτοῦ τοῦ ἑνὸς καὶ τἀγαθοῦ μοῖρᾶ τις ὀλίγη τὸ πᾶν ἀμερίστως ἔχουσα, τῆς ψυχῆς πλήρωμα, καὶ ἐν τῷ ἐνὶ καὶ ἀγαθῷ συνέχουσα πᾶσαν αὐτὴν διὰ τῆς ὑπερεχούσης καὶ χωριστῆς αὐτοῦ καὶ ἐξηρημένης παρουσίας. Übersetzung leicht modifiziert. Zugrunde liegt hier die neuplatonische Anthropologie, welche im Menschen als Mikrokosmos die hierarchische Struktur der Wirklichkeit repliziert: Körper – Seele – Geist bzw. Intellekt (νοῦς) – das Eine.

Die Terminologie ist jamblicheisch: die „Gegenwart“ (*parousia*) der Götter bei gleichzeitiger Betonung ihrer Transzendenz bzw. „Abgesondertheit“ (verschiedene Formen v. *chōrizō/chōristos*) spielt für Jamblich eine zentrale Rolle in *De mysteriis*.²¹ Ebenso teilt Julian mit Jamblich die Vorstellung eines Anteils des Einen, des höchsten Prinzips, in der Seele²² – eine Vorstellung, welche letztlich auf Plotin zurückgeht, der selbst den Weg zum Einen als Rückzug aus der Welt und Introspektion beschreibt.²³ Die Parallelen zur Mythentheorie des späteren, von Jamblich ebenfalls geprägten, Neuplatonikers Proklos, die Jean Bouffartigue, Polymnia Athanassiadi oder Maria Carmen De Vita hervorheben und die weiter unten beleuchtet werden, lassen eine jamblicheische Provenienz der von Julian hier entworfenen Theorie zusätzlich plausibler erscheinen.²⁴

Im folgenden führt Julian nach einem erschrockenen Innehalten vor dem Beinahe-Ausplaudern der Mysterien das Thema des Abstrus-Anstößigen weiter, indem er im Mythos die Ebene des Gedankengehaltes (*dianoia*) von derjenigen der sprachlichen Gestalt (*lexis*) unterscheidet. Wie Fabio Grasso unterstreicht, wird letztere von Julian auf das verwendete Vokabular enggeführt, ohne Diskussion weiterer stilistischer Aspekte.²⁵ Auf beiden Ebenen, derjenigen der Sprache wie des Gedankens, ließe sich entweder im Modus des Erhabenen (*semnon*) oder des Anstößig-Abstrusen (*apemphainon*) operieren. Während die Sprache bei theologischen Mythen stets klar und erhaben (*semna*) sein sollte, ohne jegliches „Abstruse“, sei das *apemphainon* auf der Ebene des Gedankengehaltes zuzulassen, um die Menschen text- bzw. mythosimmanent, ohne zusätzliche externe Erinnerung, auf den Rätselcharakter der Mythen und die notwendige Entschlüsselung hinzuweisen.²⁶ Als Beispiel führt Julian dann – in transparenter Absetzung von den Geburts- und Kindheitsgeschichten der Evangelien – vor, wie die Geburt des Herakles und des Dionysos richtig aufzufassen seien.²⁷ Mittels dieser Beispiele will Julian, wie er in den abschließenden Be-

²¹ Siehe TANASEANU-DÖBLER 2017. Jamblichs Verwendung von $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma$ / $\chi\omega\rho\iota\zeta\omega$ zur Markierung der Transzendenz bzw. des „Abgesondertseins“ geht letztlich auf Aristoteles zurück, vgl. *Met.* XII 7, 1073a4f.

²² Jamblich, *Myst.* I 15, 35 SAFFREY / SEGONDS.

²³ *Enn.* I 6; IV 8,1; siehe D. M. HUTCHINSON, *Plotinus on Consciousness* (Cambridge 2018) 7–9.

²⁴ BOUFFARTIGUE 1992, 339–341; ATHANASSIADI 2009, 72–74; DE VITA 2011, 109f. erwägt eine solche gemeinsame verlorene jamblicheische Quelle. Siehe auch im vorliegenden Band die Ausführungen von Maria Carmen De Vita (oben S. 219) sowie Michael Schramm (unten S. 282–283).

²⁵ GRASSO 1996, 36.

²⁶ *CHer.* 13–14, 218A–219A. Zur „Erhabenheit“ der Sprache als einem notwendigen Merkmal telestischer Mythen vgl. auch GRASSO 1996, 36f.; zum rhetorischen Hintergrund (Hermogenes) siehe TOULOUSE 2000, 33f. und Michael Schramm im vorliegenden Band (unten, S. 280–282).

²⁷ *CHer.* 14–16, 219A–222C.

merkungen zu den telestischen Mythen festhält, die Vorrangstellung des *apemphainon kata dianoian* bekräftigen:

Weshalb ich dies aber ausgeführt habe: Wenn die Mythen über die göttlichen Dinge in der Gedankenführung widersinnig werden, dann rufen sie uns gerade dadurch gleichsam laut zu und beschwören uns, ihnen nicht einfach Glauben zu schenken, sondern nach dem Verborgenen zu schauen und es ausfindig zu machen. In diesen Erzählungen ist aber das Widersinnige um soviel besser als das Ehrwürdige, um wieviel (mehr) durch dieses Letztere die Gefahr besteht, die Götter (zwar) für außerordentlich schön und groß und gut, aber eben doch nur für Menschen zu halten; dagegen gibt es durch die widersinnigen Elemente die Hoffnung, dass man über das an der Oberfläche Gesagte hinwegsieht und hinaufgelangt zum absoluten Wesen der Götter und zu einem reinen Denken, das alle seienden Dinge überragt.²⁸

Der gedankliche Stolperstein verweist einerseits, wie Julian schon vorher mit Jamblich ausgeführt hatte, auf den Rätselcharakter des Mythos. Andererseits kommt hier ein weiterer Aspekt ins Spiel: Das nach menschlichen Maßstäben Widersinnige bzw. Abstrus-Anstößige beugt auch der Gefahr einer Anthropomorphisierung der Götter vor, der die Verwendung von nach menschlichen Maßstäben erhabenen Prädikaten Vorschub leisten könnte. Damit wird eine zusätzliche kognitive Funktion des *apemphainon* unterstrichen, welche sich in die von Julian anhand von Jamblich entwickelte Auffassung der Mythenexegese als eines primär intellektuellen Vorgangs, namentlich der Entschlüsselung einer verborgenen Botschaft, fügt. Dieser intellektuelle Prozess wird zwar von Julian bzw. Jamblich als Mysterium inszeniert, in welchem schrittweise unter göttlicher Führung die edelsten Teile der Seele eingeweiht und aktiviert werden; jedoch verschiebt sich dabei der Akzent im Vergleich zu der am Anfang der Behandlung telestischer Mythen angeführten Denkfigur, welche die Mythen als Analogon zu den durch sich selbst wirksamen rituellen Symbolen auffassete. Die äußere, paradoxe Verhüllung der Mythen ist im kognitiven Paradigma nur dazu da, die Notwendigkeit der eigenen Überwindung zu signalisieren, ohne dass ihr als solcher ein intrinsischer Wert oder eine eigene religiöse Wirkung zugeschrieben würde.

Ähnlich auf intellektuelle Stimulierung enggeführt wird die paradoxe äußere Gestalt von Mythen auch in einem Passus der *Rede über die Göttermutter*, in enger zeitlicher Nähe zu *Contra Heraclium* entstanden,²⁹ wo Julian seinen hermeneutischen Zugang kurz anreißt:

²⁸ *CHer.* 17, 222C–D: Οὐ δὲ ἔνεκεν ἔφην αὐτά· κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ἀπεμφαίνοντες ὅταν οἱ μῦθοι γίνωνται περὶ τῶν θείων, αὐτόθεν ἡμῖν ὡσπερ βοῶσι καὶ διαμαρτύρονται μὴ πιστεῦειν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὸ λεληθὸς σκοπεῖν καὶ διερευνᾶσθαι. Τοσοῦτῳ δ' ἐστὶ κρεῖττον ἐν τούτοις τοῦ σεμνοῦ τὸ ἀπεμφαῖνον, ὅσω διὰ μὲν ἐκείνου καλοὺς λίαν καὶ μεγάλους καὶ ἀγαθοὺς, ἀνθρώπους δὲ ὅμως τοὺς θεοὺς κίνδυνος νομίσαι, διὰ δὲ τῶν ἀπεμφαινόντων ὑπεριδόντα τῶν ἐν τῷ φανερῷ λεγομένων ἐπὶ τὴν ἐξηγημένην αὐτῶν οὐσίαν καὶ ὑπερέχουσαν πάντα τὰ ὄντα καθαρὰν νόησιν ἐλπίς ἀναδραμεῖν. Übersetzung leicht modifiziert.

²⁹ Zur zeitlichen Nähe siehe ROCHEFORT 1963, 42, mit Verweis auf Libanios, *Or.* 18,157.

... die Alten erforschten die Ursachen der Dinge, die ewig existieren, ob von den Göttern dazu angehalten oder aus eigenem Antrieb (vielleicht wäre es aber besser zu sagen, dass sie sie unter der Führung der Götter suchten), und als sie diese gefunden hatten, kleideten sie diese in paradoxe Mythen, damit die Fiktion, wenn sie durch das Paradoxe und Abstruse (*dia tou paradoxou kai apemphainontos*) [als solche] aufgedeckt würde, uns zur Suche nach der Wahrheit ansporne. Für die Durchschnittsmenschen ist, wie ich meine, die irrationale und nur durch Symbole sich vollziehende nutzbringende Wirkung ausreichend; denen aber, die intellektuell höher begabt sind, dürfte die Wahrheit über die Götter ausschließlich dann nützlich sein, wenn jemand sie unter der Führung der Götter prüfen und dann finden und annehmen sollte, indem er durch die Rätsel daran erinnert wird, dass eine gewisse Untersuchung über sie erforderlich ist, durch die Betrachtung aber bis zu dem Ende und gleichsam dem Gipfel der Sache voranschreitet, um nichts mehr gestützt auf Achtung und Glauben gegenüber einer fremden Lehrmeinung als auf die eigene intellektuelle Tätigkeit.³⁰

Anders als in *Contra Heraclium*, wo Jamblichs Theorie anhand der orphischen Mythen als einer besonderen, telestischen, Klasse von Mythen entfaltet wurde, spricht hier Julian allgemein von allen Mythen und präsentiert sie als von „den Alten“ am Anfang der Menschheitsgeschichte entdeckte und verschlüsselt überlieferte Erkenntnis der Wirklichkeit. Damit greift er einen älteren Topos auf, der in der Kaiserzeit verbreitet ist und sich, wie George Boys-Stones gezeigt hat, mindestens auf stoische Wurzeln zurückverfolgen lässt.³¹ Deckungsgleich mit den Ausführungen in *Contra Heraclium* ist die dem „Paradoxen“ (hier der stärker profilierte Begriff) und „Abstrusen“ zugeschriebene Funktion, für intellektuell Begabte den Rätselstatus des Mythos deutlich zu machen und die Suche nach der eigentlichen Wahrheit zu initiieren. Ebenso scheint eine gewisse Wirkung der äußeren Hülle des Mythos auf die weniger Begabten angenommen zu werden, welche aber nicht weiter ausgeführt wird. Auch hier gelten die Götter als die Führer auf der Suche nach der Wahrheit, obwohl keine Mysterienmetaphorik für den Erkenntnisprozess selbst verwendet wird. Angesichts dessen, dass Julian in *Contra Heraclium* festhält, dass Jamblich sich nur auf die orphischen Mythen beschränkt habe, könnte man die Stelle in der *Rede über die Göttermutter* als eine eigene Kombination der jamblicheischen

³⁰ *In matrem deorum* 10, 170A–C: οἱ παλαιοὶ τῶν ὄντων αἰεὶ τὰς αἰτίας ἦτοι τῶν θεῶν ὑψηλοῦμένων <ἦ> κατὰ σφᾶς αὐτοὺς διερευνῶμενοι (βέλτιον δὲ ἴσως εἰπεῖν, ζητοῦντες ὑφ’ ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς) ἔπειτα εὐρόντες ἐσκέπασαν αὐτὰς μύθοις παραδόξοις, ἵνα διὰ τοῦ παραδόξου καὶ ἀπεμφαίνοντος τὸ πλάσμα φωραθῆν ἐπὶ τὴν ζήτησιν ἡμᾶς τῆς ἀληθείας προτρέψῃ, τοῖς μὲν ιδιώταις ἀρκούσης, οἶμαι, τῆς ἀλόγου καὶ διὰ τῶν συμβόλων μόνων ὠφελείας, τοῖς δὲ περιττοῖς κατὰ τὴν φρόνησιν οὕτως ἂν μόνως ἐσομένης ὠφελίμου τῆς περὶ θεῶν ἀληθείας, εἴ τις ἐξετάζων αὐτὴν ὑφ’ ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς εὐροὶ καὶ λάβοι, διὰ μὲν τῶν αἰνιγμάτων ὑπομνησθεὶς ὅτι χρή τι περὶ αὐτῶν ζητεῖν, ἐς τέλος δὲ καὶ ὡσπερ κορυφὴν τοῦ πράγματος διὰ τῆς σκέψεως {εὐρῶν} πορευθεὶς, οὐκ αἰδοῖ καὶ πίστει μᾶλλον ἀλλοτρίας δόξης ἢ τῇ σφετέρᾳ κατὰ νοῦν ἐνεργείᾳ (Text NESSELRATH 2015, 67,24–68,8). Siehe dazu De VITA 2011, 111f; THOME 2004, 62f.

³¹ BOYS-STONES 2001 und 2003.

Theorie mit dem bekannteren Topos der in Mythen verhüllten Urweisheit interpretieren.

2. Der Kontext: *apemphainon* als exegetischer Begriff

Die Ausführungen in der *Rede über die Göttermutter* deuten an, dass Julians Zugang zum Mythos über Jamblich hinaus im philosophischen Diskurs der Kaiserzeit verankert ist. Dies lässt sich durch verschiedene Parallelen konkretisieren. So versteht der Popularphilosoph Maximos von Tyros³² im 2. Jh. die Dichtermymen ebenfalls als verschlüsselte alte Philosophie, die die Wahrheit schmückend verdecken soll, damit die Menschen sie nicht verachten, wenn sie zu leicht zugänglich sein sollte, sondern durch die eigene Suche und Anstrengung schätzen lernen mögen. Die Mythen sind für Maximos ein Mittleres zwischen eindeutiger Rede und Rätsel, indem sie „durch das Angenehme plausibel, durch das Paradoxe jedoch unplausibel erscheinen und die Seele an der Hand zur Suche nach den seienden Dingen und zur weiteren Erforschung über sich hinaus führen.“³³ Damit würden die Dichter, die eigentlich nichts anderes als Philosophen sind, ihre wahren und nützlichen Botschaften wie Medizin durch die angenehme Hülle versüßen.³⁴ Ähnlich wie bei Julian und bei Jamblich fungiert das Paradoxe (*paradoxon*) der Dichtermymen als disruptives Moment, das den Leser antreiben soll, über die ansprechende dichterische Hülle hinauszugehen. Eine vergleichbare Konzeption des Mythos berichtet Jamblichs Lehrer Porphyrios von dem Neupythagoreer Kronios, der die „Unklarheiten“ (*asapheiai*) der Schilderung der homerischen Nymphengrotte in der *Odyssee* als Zwang (*anankazonta*) zur allegorischen Exegese deutete.³⁵ Weitere pagane und vor allem christliche Belege für die Vorstellung, dass Absur-

³² Diss. 4,5–7. Auf Maximos weist BOUFFARTIGUE 1992, 339 hin, der noch Ps.-Plut. *De vita et poesi Homeri* 6 und Philon, *Prov.* II 40 als weitere Parallelen anführt. Ps.-Plutarch versteht die homerische Dichtung ähnlich wie Maximos; auch er verwendet den Begriff des Paradoxen, allerdings, wie Bouffartigue richtig notiert, mit einem anderen Akzent als Maximos, nämlich als Mittel, den Leser zu fesseln. Die Philonstelle, die Bouffartigue mit LAMBERTON 1989, 49–51 liest, greift ebenfalls die Idee auf, dass Homer verrätselt dichtet und damit Wahrheiten mysterisch vor der uneingeweihten Masse verbirgt; allerdings findet sich da nicht das Konzept des Paradoxen oder Abstrusen als Mittel, den Fähigen voranzubringen. Vgl. auch Klemens von Alexandria, *Strom.* V 4,24,1–2: griechische Dichter wie Orpheus, Homer oder Hesiod, die von den Propheten gelernt hätten, hätten wie jene die Wahrheit mit einem Vorhang umgeben, um zur Erforschung der Wahrheit anzuspornen. Die Theorie ist eine ähnliche wie bei Maximos, aber das Paradoxe oder Abstruse spielt keine Rolle.

³³ Diss. 4,6: κατὰ μὲν τὸ ἡδὺ πιστευομένων, κατὰ δὲ τὸ παράδοξον ἀπιστουμένων, καὶ χειραγωγούντας τὴν ψυχὴν ἐπὶ τὸ ζητεῖν τὰ ὄντα, καὶ διερευνᾶσθαι περαιτέρω.

³⁴ Diss. 4,6. Maximos spricht u.a. von der Dichtung als der „alten Philosophie, die ihre Ansicht in Mythen und Metren und dichterischer Gestalt niederlegt“ (ἡ παλαιὰ φιλοσοφία καταθεμένη τὴν αὐτῆς γνώμην εἰς μύθους καὶ μέτρα καὶ σχῆμα ὧδης).

³⁵ *De antro nympharum* 3–4. Vgl. dazu PÉPIN 1987, 179f.

des auf der Literalebene als Indikator einer tieferen Bedeutung fungiere, sammelt Jean Pépin,³⁶ auf christliche Parallelen zu Julians Mythentheorie verweisen auch Maria Carmen De Vita oder Valerio Ugenti, der die zugrundeliegende Idee, dass Paradoxes zur Wahrheitssuche anspornen soll, bis auf Aristoteles zurückführt.³⁷

Im folgenden soll nun innerhalb dieses allgemeinen Rahmens die Verwendung des für Julians Theorie in *Contra Heraclium* zentralen Begriffs des *apemphainon* fokussiert werden, um eine genauere Verortung Julians in den mythentheoretischen und exegetischen Diskursen der Kaiserzeit und Spätantike zu erreichen. Sucht man nach Parallelen für Julians Theorie des nützlichen „Abstrusen“, so erscheint es verlockend, innerhalb der neuplatonischen Tradition zu bleiben und bei seiner explizit angeführten Quelle, Jamblich, haltzumachen; ebenso gängig ist in der Forschung der Vergleich mit der Mythentheorie des späteren Neuplatonikers Proklos, die mit Julians Konzeption enge Parallelen aufweist.³⁸ So führen Jean Bouffartigue und mit ihm Maria Carmen De Vita Julians und später Proklos' Verwendung des Begriffes *apemphainon* auf Jamblich zurück und verweisen dabei auf Chrysipp und Sextus Empiricus als weitere Fälle, in denen der Begriff vergleichbar zu Julian gebraucht würde.³⁹ Allerdings werden bei den beiden genannten Philosophen *apemphainō* und seine Wortfamilie lediglich allgemein, bei Sextus formelhaft, zur Markierung von Absurdität oder Widersprüchlichkeit verwendet.⁴⁰ Lohnender erscheint zur besseren Einordnung der Theorie Julians die Analyse des Gebrauches von *apemphainō/apemphainon* in hermeneutischen Kontexten, insbesondere in theoretischen Reflexionen über die Exegese von Mythen oder autoritativen, als inspiriert geltenden Texten. Im folgenden werden einige Beispiele vorgestellt, um sichtbar zu machen, dass Julians Ausführungen in einem weiteren religionshistorischen Zusammenhang stehen, der pagane und christliche Intellektuelle verbindet.

³⁶ PÉPIN 1987; das *apemphainon* erwähnt er dort nur für Julian. HARL 1981, 208 ergänzt dazu weitere Stellen bei Origenes.

³⁷ De VITA 2011, 112, mit den entsprechenden Anm. 170–177 auf S. 133f., chr. Parallelen: Anm. 177; Dies. 2015, 128 mit Anm. 51; UGENTI 2012, 247f., Verweis auf Arist. *Met.* I 2,982b.

³⁸ S. die vergleichende Darstellung der Mythentheorien von Julian und Proklos bei ATHANASSIADI 2009, 65–76, oder De VITA 2011, 109–116, für eine Diskussion der Rekonstruktion der jamblicheischen Einflüsse auf Julians Mythentheorie; die Nähe zwischen Proklos und Julian konstatiert sie ebd. 109. Für die Julian und Proklos gemeinsame Unterscheidung von erzieherischen und telestischen Mythen verweist sie ebd., 131f., Anm. 150 auf Olympiodors *Gorgiascommentar* 237–239. S. auch SHEPPARD 1980, 156f. für die Parallelen zwischen Julian und Proklos.

³⁹ BOUFFARTIGUE 1992, 513f.; De VITA 2011, 112f. und 133, Anm. 169, sowie im vorliegenden Band (S. 219). Siehe auch Michael Schramm im vorliegenden Band (S. 282–283).

⁴⁰ Chrysipp: *SVF* 2,175; Sextus Empiricus: *Hypot.* I 112; II 228; III 87; III 113.125 *passim*; *Adv. math.* VII 79; IX 424; X 28.33 *passim*. Auf jeden Fall scheint der Begriff vor der Kaiserzeit sehr spärlich belegt zu sein (TLG-Suche am 23.07.2020).

2.1. Vorläufer: Cornutus und Origenes

Ein erster einschlägiger Beleg des hermeneutischen Gebrauchs von *apemphainon* findet sich bei dem kaiserzeitlichen Stoiker Cornutus im 1. Jh. n. Chr., den George Boys-Stones als einen Kronzeugen für die Entwicklung des Narrativs von der in Mythen und anderen Traditionen verschlüsselten Weisheit der Alten vorstellt.⁴¹ In seinem *Kompendium griechischer Theologie*, welches Mythen, Riten, Statuen und andere religiöse Traditionen als Repositorien solcher Weisheit deutet,⁴² verwendet Cornutus den Begriff an einer Stelle für scheinbar ungebührliche Epitheta für Hermes:

Da sie seine Macht auch durch die abstrusen Attribute darstellen wollten, überlieferten sie ihn als „Dieb“, und einige errichteten einen Altar für den „Listigen Hermes“. Denn heimlich hebt er die vorgefassten Meinungen der Menschen auf und stiehlt manchmal die Wahrheit durch die Beredsamkeit, weswegen man sagt, manche bedienen sich „diebischer Worte“. Denn auch das sophistische Reden ist denen eigentümlich, die sich darauf verstehen, das Wort zu gebrauchen.⁴³

Die *apemphainonta* sind hier Beinamen und die hinter ihnen verborgenen, durch sie angedeuteten Mythen, die seit Xenophanes auf dem Hintergrund eines philosophischen Gottesbegriffs als falsche Gottesvorstellungen der Dichter und der Masse kritisiert werden.⁴⁴ Cornutus ist offensichtlich, wie späterhin Jamblich und Julian, bestrebt, auch ihnen einen positiven Sinn abzugewinnen; im Rahmen der stoisch geprägten Allegorese, die seine Götterdeutung durchzieht,⁴⁵ lässt sich dies durch den Verweis auf die Rhetorik als Aufgabengebiet des Hermes leicht bewerkstelligen. Die *apemphainonta* werden so als kognitive Instrumente, als zu entschlüsselnde Sprach- und Denkfiguren, in die philosophische Götterdeutung hineingenommen. Damit ist der Begriff schon vor Jamblich und Julian in einem mythenhermeneutischen Kontext belegt, und zwar bei einem Hauptvertreter des Topos von der in Mythen verschlüsselten Weisheit der Alten, welches bei Julian in der *Rede über die Göttermutter* wie bei Maximus von Tyros repliziert wird und als eine Wurzel der julianischen Mythentheorie angesehen wer-

⁴¹ BOYS-STONES 2001, 49–59.

⁴² Siehe BOYS-STONES 2003, 196–209.

⁴³ Cornutus, *Compendium* 16,16: παραστήσαι δὲ αὐτοῦ τὴν δύναμιν καὶ διὰ τῶν ἀπεμφαινόντων θέλοντες κλέπτειν αὐτὸν παρέδωκαν καὶ Δολίου Ἑρμοῦ βωμὸν ἔνιοι ἰδρῦσαντο· λαυθάνει γὰρ ὑφαιρούμενος τὰ προοδογμένα τοῖς ἀνθρώποις καὶ κλέπτων ἔσθ' ὅτε τῇ πιθανότητι τὴν ἀλήθειαν, ὅθεν τινὰς καὶ ἐπικλόποις λόγοις χρῆσθαι λέγουσι· καὶ γὰρ τὸ σοφίζεσθαι τῶν εἰδῶτων λόγῳ χρῆσθαι ἰδίον ἐστι.

⁴⁴ Vgl. Xenophanes 21 B 10–12 DK.

⁴⁵ Zu Cornutus' allegorischer Methode und ihrer Kontextualisierung siehe G. W. Most, „Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report“, *ANRW* II,36,3 (1989) [2014–2065] 2018–2029; BOYS-STONES 2001, 49–59 und 2003; RAMELLI 2003, 31–101, mit den Anm. 131–167; I. RAMELLI / G. LUCCHETTA, *Allegoria*, Bd. 1, L'età classica (Mailand 2004) 275–348; I. RAMELLI, „Annaeus Cornutus and the Stoic Allegorical Tradition: Meaning, Sources, and Impact“, *Aitia* 8 (2018) URL: <http://journals.openedition.org/aitia/2882>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aitia.2882> (heruntergeladen am 04.03.2020).

den kann. Allerdings treten auch die Unterschiede deutlich zutage: Anders als bei Julian ist bei Cornutus keine anagogische oder soteriologische Komponente dieser Entschlüsselung angedacht, es findet sich auch nicht das Motiv des Abstrusen als Sprungbrett zu tieferen Bedeutungen, und es wird keine Hierarchisierung zwischen abstrusen und gottgeziemend-erhabenen Prädikaten vorgenommen.

Als Cornutus im 1. Jh. n. Chr. diese allegorische Auslegung des „Diebes“ Hermes entwirft, ist die allegorische Auslegung autoritativer, aber philosophisch sperriger Schriften längst eine hermeneutische Grundmethode geworden, um einerseits die entsprechenden Texte als Ausdruck von Weisheit in eine philosophische Tradition einzuschreiben, andererseits ihnen auch die jeweils philosophisch erwünschten Inhalte zuzuweisen. Eindrucksvoll lassen sich die verschiedenen philosophischen Standpunkte, von denen aus Allegorese betrieben wird, in Plutarchs *De Iside* nachvollziehen.⁴⁶ Auch klassisch Gebildete aus anderen Religionskulturen greifen zur allegorischen Methode für die Auslegung ihrer Traditionen, so auch gebildete Juden und Christen. Eine skeptische Wertung dieser Rezeption nimmt der pagane Neuplatoniker Porphyrios im 3./4. Jh. in seiner Schrift gegen die Christen vor, indem er sich in aller Schärfe gegen diejenigen wendet, welche den Pentateuch als verrästelten Text voller verborgener Mysterien religiös aufzuwerten versuchen.⁴⁷ Als Paradebeispiel dafür führt er den christlichen Theologen Origenes an, den er selbst in seiner Jugend persönlich kennengelernt hatte: dieser habe zwar als Christ gelebt, aber „den Lehrmeinungen über die Wirklichkeit und das Göttliche nach war er hellenisch und schob das, was den Hellenen gehörte, den fremden Mythen unter“.⁴⁸ In einer langen Aufzählung von Autoren, die Origenes ständig begleiteten und prägten, welche von Platon eröffnet wird, hat zum Schluss auch Cornutus seinen Platz: „er verwendete auch die Schriften des Chairemon und des Cornutus, aus denen er den übertragenen Umgang mit den Mysterien bei den Hellenen lernte und ihn dann auf die jüdischen Schriften anwendete.“⁴⁹

⁴⁶ Überblick über die allegorischen Zugänge in *De Iside* bei BRISSON 2005, 92–99.

⁴⁷ Porphyrios *ap. Eus. Hist. eccl.* VI 19,4.

⁴⁸ Ebd. VI 19,7: κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνεῖοις ὑποβαλλόμενος μύθοις.

⁴⁹ Ebd.: ἐχρῆτο δὲ καὶ Χαιρήμονος τοῦ Σταϊκοῦ Κορνούτου τε ταῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἑλλήσιν μυστηρίων γνῶνός τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσῆψεν γραφαῖς. Dazu RAMELLI 2003, 55, die auf die Verbindung von Chairemon und Cornutus in Porphyrios' Formulierung verweist, Dies. 2006, 195–199; Dies. 2009, 210–215. Im Vergleich von Origenes und Cornutus als allegorischen Auslegern arbeitet Ramelli zwei Unterschiede heraus: das Vorhandensein einer theoretischen Meta-Ebene sowie eine stärkere Berücksichtigung des Literalsinnes bei Origenes (2009, 219–222).

Das Postulat eines dreifachen, hierarchisch gestuften Schriftsinnes,⁵⁰ welches teilweise an Plutarchs Integration verschiedener allegorischer Auslegungsperspektiven in ein großes Ganzes in *De Iside* erinnert, ermöglicht es Origenes, scheinbare Anstößigkeiten auf der Textebene zu erklären. In der Grundlegung seiner exegetischen Position in *De principiis* IV 1–3 interpretiert er die Bibel analog zu stoischen und platonischen allegorischen Zugängen⁵¹ als göttlich konzipierten, kodierten Text, in dem vom Heiligen Geist durch den Logos zwei höhere Sinnebenen, die gleichsam die Seele und den Geist (*pneuma*) der Schrift bilden, in einen „leiblichen“ Teil gehüllt werden, der dem Wortlaut entspricht.⁵² Diese Hülle ist ihrerseits so konzipiert, dass sie eine Erzählung, *dihēgēsis*,⁵³ aufbaut, welche weitere Wahrheiten, etwa über die Schöpfung oder die Geschichte, transportiert; der göttliche Autor verwendet dabei etwa an sich authentische historische Elemente wie Kriege oder Gesetzgebungen als Symbole für Höheres.⁵⁴ Damit wendet Origenes auf die Bibel eine Perspektive an, wie sie in Bezug auf den platonischen Atlantismythos im 2. und 3. Jh. für pagane Platoniker wie Numenios, den Neuplatoniker Origenes sowie Amelios und Porphyrios überliefert ist.⁵⁵ Um die verborgenen Sinnebenen anzudeuten, verwendet auch Origenes – wenngleich generisch – Mysteriensprache.⁵⁶ Die textliche Hülle dient zum Schutz der Geheimnisse, aber auch, vergleichbar mit Julians Ausführungen in *In matrem deorum*, zum Nutzen für diejenigen, die intellektuell weniger begabt sind.⁵⁷ Sie ist allerdings nicht durchgehend – manche Stellen bestehen nur aus den zwei höheren Sinnen⁵⁸ –, und sie ist

⁵⁰ *Princ.* IV 2,4.

⁵¹ Für *De principiis* lege ich die Ausgabe von H. GÖRGEMANNS / H. KARPP, *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien* (Darmstadt³ 1992; ¹1985) zugrunde. Eine Gesamtschau von Origenes' Schrifttheorie und Hermeneutik bei Harl 1983, 42–157 (zu *De principiis* und verwandten Stellen bes. 74–121); für die stoischen und platonischen Vorläufer vgl. RAMELLI 2006, bes. 207–215, und Dies., „The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and Its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato“, *International Journal of the Classical Tradition* 18 (2011) 335–371. PÉPIN 1987, 169–178 behandelt Origenes als herausragenden Vertreter der Theorie des Absurden als Markierung allegorischen Gehaltes und skizziert seine Nachwirkung über die Kappadokier und Augustin bis ins Mittelalter.

⁵² *Princ.* IV 2,7–8; vgl. auch 1,6–7 für die göttliche Inspiration oder „Göttlichkeit“ der Schrift, die in einfachen Worten verborgen ist. Maria Carmen De Vita verweist im vorliegenden Band auf Philon als Hintergrund der origeneischen Unterscheidung von Körper und Seele der Schrift (oben S. 208).

⁵³ *Princ.* IV 2,8.

⁵⁴ *Princ.* IV 2,8–9.

⁵⁵ Proklos, *In Tim.* 1,76f. DIEHL

⁵⁶ Z.B. *Princ.* IV 2,2: *μυστικάι οικονομίαι* ; 2,3: *ἀπόρρητα καὶ παντελῆ μυστήρια* der Erkenntnis; 2,6–7, angelehnt, , wie Görgemanns / Karpp *ad loc.* notieren, an 1 Kor 2,7–8; 2,9; 3,1.

⁵⁷ *Princ.* IV 2,8.

⁵⁸ *Princ.* IV 2,5.

nicht immer wahr: Mitunter werde vom göttlichen Urheber in die an sich wahre *historia* Irrationales oder Unmögliches eingebaut, oder Geschichten, die historisch nicht wahr sind bzw. auch nicht wahr sein könnten.⁵⁹ Diese Stolperstellen dienen dazu, den Fähigen zu signalisieren, dass sie nach dem eigentlichen Sinn weitersuchen sollen, da sie sonst Gefahr laufen, beim Buchstaben stehenzubleiben.⁶⁰ Die Parallelen dieser Theorie zu derjenigen Julians liegen auf der Hand; auf sie verweist im vorliegenden Band zu Recht Maria Carmen De Vita.⁶¹ Dass Julian Origenes gelesen haben könnte, ist wahrscheinlich;⁶² festzuhalten ist aber, dass er selbst seine Theorie explizit auf Jamblichs Ausführungen zu den orphischen Mythen zurückführt. Angesichts dessen ist es sinnvoller, von gemeinsamen hermeneutischen Mustern zu sprechen, welche Origenes und Jamblich bzw. später Julian teilen.

Diese Muster liegen nicht nur in der inhaltlichen Struktur und Stoßrichtung der Hermeneutik, sondern weisen auch terminologische Berührungspunkte auf. In *De principiis* spricht Origenes von den anstößigen Bibelversen als *skandala*, *aloga* oder *adynata*. Die letzten beiden Begriffe können auf Aristoteles' Ausführungen zur Dichter- bzw. Homerexegese in der *Poetik* zurückgeführt werden und werden schon von Philon in der allegorischen Deutung der Schrift eingesetzt;⁶³ auch pagane Exegeten wie Porphyrios verwenden sie für die Deutung Homers.⁶⁴ An anderen Stellen gebraucht

⁵⁹ *Princ.* IV 2,9. Eine Sammlung solcher Problemstellen bietet IV 3,1–3. Vgl. auch die Zusammenfassung in IV 3,4 wo Origenes betont, dass die Annahme solcher Zusätze nicht so verstanden werden dürfe, dass die biblische *ιστορία* gänzlich unwahr sei.

⁶⁰ *Princ.* IV 2,8; dort werden die problematischen Stellen in Anlehnung an den Römerbrief (Stellen bei Görgemanns / Karpp) als *σκάνδαλα / προσκόμματα / αδύνατα* bezeichnet; vgl. auch 3,2 und 4: *ἄλογον* und *αδύνατον*. Zu diesen *αδύνατα* und Origenes' Umgang damit siehe HARL 1983, 90–100 sowie M. SHERIDAN, *Language for God in Patristic Tradition: Wrestling with Biblical Anthropomorphism* (Downers Grove, IL 2015) 225, der summarisch auf philonischen Einfluss verweist; detaillierter dazu NIEHOFF 2018, 176 (Philon) und 189–191 (Philon und Origenes).

⁶¹ Siehe oben S. 209–211. Vgl. auch RAMELLI 2006, 218–220 oder 2009, 221f., die als einen zentralen Unterschied die Einstellung zum Literalsinn vermerkt: Während die pagane Allegorese, als deren eines Beispiel sie Julian neben dem viel prominenter behandelten Salustios anführt, den Literalsinn gänzlich verachte und nur als Sprungbrett nehme, nehme Origenes ihn systematisch ernst.

⁶² Etwa angesichts der von ihm selbst bezeugten Vertrautheit mit der pagane und christliche Autoren umfassenden Bibliothek des Bischofs Georg von Kappadokien (*Ep.* 106f.); vgl. M. C. DE VITA, „Un ‚agone di discorsi‘: *Genesi* e *Timeo* a confronto nel trattato di Giuliano *Contro i Galilei*“, *Koinonia* 32 (2008) [89–120] 95. 111–116, die die Hypothese vorschlägt, dass Julian in *Contra Galilaeos* u.a. auf Origenes' *Contra Celsum* antworte.

⁶³ Aristoteles, *Poetik* 1460a–1461b. L. PERRONE, *Questions and Responses*, in: P. M. BLOWERS / P. W. MARTENS (Hg.), *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation* (Oxford 2019) [197–209] 201; NIEHOFF 2018, 178 mit Anm. 18.

⁶⁴ A. R. SODANO, „Gli *αδύνατα* omerici nell'esegesi di Porfirio. La metodologia filosofico-estetica di Aristotele“, *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti* 40 (1965) 227–278; Ders., „Gli *ἄλογα* omerici nell'esegesi di Porfirio. La metodologia filosofico-

Origenes für den gleichen Sachverhalt wiederholt den Begriff des *apemphainon*.⁶⁵ So fasst er sein exegetisches Grundprinzip hinsichtlich anstößiger Stellen in der 20. *Homilie zu Jeremia* prägnant zusammen:

Von allem, was über Gott geschrieben steht, muss man denken, dass es würdig eines guten Gottes ist, selbst wenn es unmittelbar abstrus sein sollte. Denn wer würde nicht sagen, dass es abstrus ist, wenn von Gott behauptet wird, dass er Zorn empfindet, dass er Gemütsbewegungen hat, dass er Reue empfindet und auch, dass er schläft? Aber ein jedes von diesen Dingen wird von dem, der sich darauf versteht, dunkle Worte zu hören, für Gottes würdig befunden werden. Denn sein Zorn ist nicht unfruchtbar, sondern wie sein Wort erzieht, so erzieht auch sein Zorn; denn die, die er nicht mit seinem Wort erzogen hat, die erzieht er mit seinem Zorn. Und es ist notwendig, dass Gott den sogenannten Zorn gebrauchte, wie er das sogenannte Wort gebraucht. Denn auch sein Wort ist nicht von der gleichen Art wie das Wort aller.⁶⁶

Origenes ist hier kategorisch: alles, was in der Schrift über Gott steht, ist für zutreffend zu halten. An anderer Stelle spricht er sich deutlich gegen das gnostische Unterfangen aus, Teile des Alten oder Neuen Testaments aufgrund der *apemphainonta* auf der Literalebene, der *lexis* bzw. des *rhēton*, auszusondern.⁶⁷ Damit erscheinen die *apemphainonta* als Synonym der ebenfalls auf der Ebene von *lexis* und *rhēton* angesiedelten *aloga* und *adynata* in *De principiis* IV 3,2 oder 4. Wie die von Cornutus diskutierten *apemphainonta* inhaltlich in der Tradition der philosophischen Mythenkritik standen, so stehen Origenes' *apemphainonta* ebenfalls in einer eigenen Tradition, die im hellenistischen Judentum wurzelt und sich bis ins 2. Jh. v. Chr. auf Aristoboulos zurückverfolgen lässt: dem Diskurs über die biblischen Anthropomorphismen.⁶⁸ Anders als Cornutus, der Götter und ihre Attribute in natürliche und anthropologische Gegebenheiten auflöst, hält

estetica di Aristotele“, *Atti dell'Accademia Pontaniana* 15 (1966) 205–239. Den letzten Artikel konnte ich nicht einsehen; Zusammenfassungen beider Artikel bietet G. GIRGENTI, *Porfirio negli ultimi cinquant'anni. Bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e suoi influssi storici* (Mailand 1994) 114. 131.

⁶⁵ Siehe HARL 1981, 208–210 und 1983, 90 mit Anm. 1.

⁶⁶ Origenes, *Hom. in Jer.* 20,1 (486 FÜRST / LONA): Πάντα τὰ ἀναγεγραμμένα περὶ τοῦ θεοῦ κἂν ἀπεμφαίνοντα αὐτόθεν ἢ, χρητὴ ἄξια νοῆσαι εἶναι θεοῦ ἀγαθοῦ. Τίς γὰρ οὐκ ἐρεῖ ἀπεμφαίνοντα εἶναι ἀναφερόμενα ἐπὶ θεὸν τὸ ἔχειν αὐτὸν ὀργὴν, τὸ χρησθαι αὐτὸν θυμῷ, τὸ μεταμελίσθαι αὐτόν, ἢ δὲ καὶ τὸ ὑπνοῦν αὐτόν; Ἀλλ' ἕκαστον τούτων παρὰ τῷ εἰδῶτι ἀκούειν σκοτεινῶν λόγων εὐρεθήσεται ἄξιον θεοῦ. Ἡ γὰρ ὀργὴ μὲν αὐτοῦ οὐκ ἄκαρπός ἐστιν, ἀλλ' ὡς ὁ λόγος αὐτοῦ παιδεύει, οὕτως καὶ ἡ ὀργὴ αὐτοῦ παιδεύει· τοὺς γὰρ μὴ παιδευθέντας λόγῳ παιδεύει ὀργῇ. Καὶ ἀναγκαῖόν ἐστι τὸν θεὸν χρησθαι τῇ καλουμένῃ ὀργῇ, ὡς χρητὴται τῷ ὀνομαζομένῳ λόγῳ· οὐδὲ γὰρ ὁ λόγος αὐτοῦ τοιοῦτός ἐστιν, ὅποιος ὁ πάντων λόγος.

⁶⁷ Origenes, *Philoc.* 11,2 (380 HARL, aus dem *Ezechielkommentar*): Ἡμεῖς οὖν, οἱ εὐχόμενοι εἶναι πρόβατα τοῦ ποιμένος, μηδέποτε φεύγωμεν νεμηθῆναι καὶ τὰ αὐτόθεν ὅσον ἐπὶ τῷ ῥητῷ ἀπεμφαίνοντα τῶν γραφῶν, καὶ διὰ τὴν ἀπέμφασιν τῆς λέξεως πατούμενα ὑπὸ τῶν μὴ δυναμένων μηδὲ θελόντων χρησθαι πάσῃ τῇ νομῇ. Zu dem Fragment siehe die Analyse von HARL 1981, 206–211.

⁶⁸ HARL 1981, 210; zum Problem H.-J. KLAUCK, „Allegorische Exegese im Frühjudentum und Urchristentum“, in: NESSELRATH 2009, [179–205] 180–183.

Origenes in der 20. Jeremiahomilie an den anstößigen Eigenschaften als Eigenschaften Gottes fest, fordert aber ein überbietendes Neudenken der Attribute: Auf Gott übertragen verändern menschliche Bezeichnungen ihren ursprünglichen Charakter. Das kann Origenes mit dem „Wort“ bzw. Logos am besten zeigen: anders als Menschenworte ist Gottes Wort im Sinne von Joh 1,1 lebendig, Gott und in einer ewigen Relation mit Gott stehend.⁶⁹ Dementsprechend kann er folgern, dass die aufgeführten anstößigen Prädikate in bezug auf Gott und in bezug auf die Menschen nur den Namen gemeinsam haben:

Wie nun sein Wort etwas besonderes hat, hat sein Zorn etwas besonderes, seine Gemütsbewegung etwas überragendes, und nichts von alledem ist mit dem Homonymen verwandt. Desgleichen ist auch seine Reue unserer Reue homonym; homonym sind aber Begriffe, denen lediglich die Bezeichnung gemeinsam ist, aber der wesentliche Sinn, der der Bezeichnung entspricht, ein jeweils anderer. Nur die Bezeichnung ist der Gemütsbewegung Gottes und der Gemütsbewegung eines Beliebigen gemeinsam, und nur die Bezeichnung dem Zorn eines Beliebigen und dem Zorn Gottes.⁷⁰

Mit diesen Ausführungen gewappnet, die, wie Alfons Fürst vermerkt, ebenfalls aristotelische Gedanken aufnehmen,⁷¹ kann Origenes nun an sein eigentliches Thema und den eigentlichen Stolperstein der Homilie gehen: Jeremias Behauptung, Gott habe ihn getäuscht.⁷² Dieses Thema, welches Origenes getreu dem gerade entwickelten Grundsatz bearbeitet, kann für klassisch gebildete antike Hörer verschiedene Assoziationen wachrufen: sei es der trügerisch-verderbengeladene Traum, den Zeus in der *Ilias* Agamemnon schickt und der bis in das 5. Jahrhundert n. Chr. hinein auf paganer Seite ähnliche apologetische Interpretationen herausfordert,⁷³ oder aber Platons emphatische Behauptung in der *Politeia*, dass Götter nicht täuschen.⁷⁴

Neben den anthropomorphen Gottesprädikaten des Alten Testaments gehören auch anstößige Geschichten wie diejenige von Lot und seinen Töchtern zu den Stellen, die durch Auslegung plausibilisiert oder zumindest neutralisiert werden müssen. Dies kann durchaus auch in einer interreligiösen Konfliktsituation geschehen: So setzt sich Origenes mit dem Vor-

⁶⁹ *Hom. in Jer.* 20,1 (488 FÜRST / LONA).

⁷⁰ Ebd. (488f. FÜRST / LONA): Ὡς γὰρ ἐξαίρετόν τι εἶχεν ὁ λόγος αὐτοῦ, ἐξαίρετόν <τι> ἢ ὀργὴ αὐτοῦ, ὑπερέχον τι ὁ θυμὸς αὐτοῦ, καὶ οὐδὲν τούτοις συγγενὲς ἦν τοῖς ὁμώνυμοις, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ μεταμέλεια αὐτοῦ ὁμώνυμόν ἐστι τῇ ἡμετέρᾳ μεταμελείᾳ. „ὁμώνυμα δὲ ἐστίν, ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα τῆς οὐσίας λόγος ἕτερος.“ Μόνον οὖν ὄνομα κοινόν θυμοῦ θεοῦ καὶ θυμοῦ οὐτινοσοῦν, καὶ μόνον ὄνομα κοινὸν ὀργῆς οὐτινοσοῦν καὶ ὀργῆς θεοῦ.

⁷¹ Fürst in FÜRST / LONA 2018, 96: Origenes zitiert Aristoteles' Definition der Homonymie aus den *Kategorien* 1,1a.

⁷² Zu Origenes' Exegese der Stelle siehe Fürst in FÜRST / LONA 2018, 88–105.

⁷³ Proklos, *In Remp.* 1,115–117 KROLL.

⁷⁴ *Rep.* II 381e–383b mit Fürst (in FÜRST / LONA 2018), 89; auch dort wird in 383a der Traum des Agamemnon angesprochen.

wurf des Kelsos auseinander, die Geschichte von Lot sei weitaus schlimmer als das thyesteische Verhängnis. Hier verfolgt Origenes explizit nicht die Strategie, das *apemphainon* allegorisch wegzudeuten, sondern unternimmt es, die Historizität und den Literalsinn der Geschichte zu plausibilisieren.⁷⁵ Anders verfährt er mit einer neutestamentlichen Geschichte, der Verfluchung eines Feigenbaums durch Jesus, weil der Baum entsprechend der Jahreszeit keine Früchte trug. Origenes sieht die Geschichte als Fiktion, als bewusstes schriftstellerisches Gestaltungsmittel des Markus an und verortet das *apemphainon* auf der Ebene der literarischen Gestalt, des *rhēton*;⁷⁶ das Anstößig-Widersinnige weist auf die Früchte des Heiligen Geistes hin, die nicht in Abhängigkeit von äußeren Umständen, sondern jederzeit erbracht werden sollen und dementsprechend in paradoxer Weise von Gott eingefordert werden.⁷⁷ Eine ähnlich neutralisierende Deutung gibt er auch für die letzte Vaterunserbitte, deren Problematik er ebenfalls konstatiert:

Es ist nun der Untersuchung wert, wie man sich das nun denken soll, dass Gott den, der nicht betet oder nicht Erhörung findet, in Versuchung führt. Denn es ist absurd, dass man, wo doch der Unterliegende sich selbst in die Versuchung hineinbegibt, behauptet, dass Gott jemanden in Versuchung führe, als ob er ihn der Niederlage auslieferte. Die gleiche Absurdität erwartet auch den, der irgendwie den Vers zu erklären versucht, „betet, dass ihr nicht in Versuchung geratet“. Denn wenn es etwas Übles ist, in die Versuchung zu geraten, so dass wir beten, dies möge uns nicht zustoßen, wie sollte es da nicht unpassend sein zu meinen, dass der gute Gott, der keine „schlechten Früchte“ bringen kann, jemanden ins Unglück stürzen würde?⁷⁸

Origenes verwendet folglich den Begriff des *apemphainon* in analogen Kontexten wie später Jamblich und Julian für das Anstößige an autoritativen, als inspiriert geltenden Geschichten und Texten. Wie Julian unterscheidet er die sprachlich-literarische und die tiefere Sinnebene; mehrfach betont er,

⁷⁵ *CCels.* IV 45: Origenes unterstreicht, dass die biblischen Schriftsteller die ἀπεμφαίνοντα nicht unter den Teppich kehrten; er wolle auf die allegorische Auslegung nicht eingehen, sondern setze anders an: φέρε δὲ τὰ τῆς κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀπεμφάσεως δι' ὀλίγων παραμυθησώμεθα („Nun denn, so wollen wir das Problem der Absurdität des historischen Sinns durch einige wenige Bemerkungen erträglich machen“). Es folgt eine Deutung der Geschichte Lots und seiner Töchter auf dem Hintergrund stoischer Ethik.

⁷⁶ *In Matth.* XVI 29: Ὁ δὲ Μάρκος ἀναγράψας τὰ κατὰ τὸν τόπον ἀπεμφαίνόν τι (ὡς πρὸς τὸ ῥητόν) προσέθηκε ποιήσας ... („Markus aber setzte in seiner Schilderung des Ortes etwas im Hinblick auf den Literalsinn Anstößiges dazu, indem er dichtete, dass ...“); es folgt eine Zusammenfassung der Markusstelle von der Verfluchung des Feigenbaums.

⁷⁷ *In Matth.* XVI 29.

⁷⁸ *Orat.* 29,11: ἄξιον ἰδεῖν, πῶς χρή νοεῖν τὸν θεὸν εἰσάγειν τὸν μὴ εὐξάμενον ἢ τὸν μὴ ἐπακούμενον „εἰς“ τὸν „πειρασμόν.“ ἀπεμφαίνει γὰρ, τοῦ νικωμένου εἰσερχομένου „εἰς“ τὸν „πειρασμόν“, τὸν θεὸν νομίζειν εἰσάγειν τινὰ „εἰς πειρασμόν,“ οἷον εἰ τῷ νικᾶσθαι αὐτὸν παραδόντα. ἢ δ' αὐτῇ ἀπέμφασις περιμένει καὶ τὸν ὅπως ποτὲ ἐξηγούμενον τὸ „εὐχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν.“ εἰ γὰρ κακὸν τὸ ἐμπεσεῖν „εἰς πειρασμόν,“ ὅπερ ἵνα μὴ πάθωμεν εὐχόμεθα, πῶς οὐκ ἄτοπον νοεῖν τὸν ἀγαθὸν θεὸν, μὴ δυνάμενον „καρπούς“ φέρειν „πονηρούς,“ περιβάλλειν τινὰ τοῖς κακοῖς;

dass das Anstößige lediglich die *lexis* bzw. das *rhēton* betrifft. Allerdings geht es ihm hierbei nicht in erster Linie um das verwendete Vokabular, wie Julian, sondern das *rhēton* umfasst auch die Ebene des buchstäblichen, vordergründigen Bedeutungsgehaltes, welche Julian als *dianoia* bezeichnet. Insofern besteht der Sache nach kein Unterschied zu Julians Verortung des *apemphainon*. Entsprechend entwirft Origenes Exegesen, die die Angemessenheit des Textes im Hinblick auf das Göttliche herausstellen, indem sie das *apemphainon* neutralisieren. Eine explizite positive Wertung des *apemphainon* als eines intellektuellen Impulses zur Suche nach dem tieferen Sinn fehlt; der Sache nach jedoch vertritt Origenes eine entsprechende Theorie in *De principiis*, ohne den Terminus *apemphainon* zu verwenden. Was allerdings im Vergleich zu Julian fehlt, sind Überlegungen zur Eigenschaft des Abstrusen als Markierung der Transzendenz Gottes.

2.2. Eine christliche Parallele im 4. Jahrhundert: Gregor von Nyssa

Origenes' Theorie der verschiedenen Schriftsinne wird von Gregor von Nyssa übernommen, der auch *apemphainon* und seine Wortfamilie neben dem allgemeineren Gebrauch im Sinne des logisch „Widersprüchlichen“⁷⁹ oder des „Konträren“⁸⁰ im Kontext der Schriftexegese in ähnlicher Weise wie Origenes verwendet. Auch ihm gelten biblische Anthropomorphismen wie etwa die Beschreibung der Theophanie in Ex 33, wo Mose Gott von hinten schauen darf, als problematische Stellen, die den vordergründigen Literalsinn mit einer abstrusen Gottesvorstellung (*apemphainousa peritheou hypolēpsis*) behaften und so den Leser zwingen (*anankazei*), eine andere Deutung zu entwickeln.⁸¹ Im folgenden sollen zwei Beispiele genauer betrachtet werden, die den Begriff des *apemphainon* im Kontext hermeneutischer Reflexionen verwenden.

Ein erstes Beispiel findet sich in der „kleine[n] Theorie der Bibelexege“⁸², welche Gregor in *Contra Eunomium* III 5,8–16 skizziert, um Eunomius' Interpretation von 2 Kor 3,17 zu widerlegen. Gregor notiert, gestützt auf 2 Kor 3,6–18, dass die Schrift als solche vom Heiligen Geist zu vielfältigem Nutzen konzipiert, dieser Nutzen jedoch nicht allen unmittelbar zu-

⁷⁹ Z.B. *CEun.* I 467; 658f. (*GNO* I 162; 215); *Antirrhēt. adv. Apollin.* *GNO* III/1 148.

⁸⁰ *CEun.* II 130–147 (*GNO* I 263–268). Dort referiert Gregor die Position des Basileios von Caesarea zu den möglichen Bezeichnungen für Gott. Dabei unterscheidet er zwei Annäherungsweisen an die an sich den Menschen unzugängliche göttliche Natur: einerseits Bezeichnungen, die direkt andeuten, was bzw. wie Gott ist, andererseits solche, die von dem ausgehen, was außerhalb seiner Natur liegt bzw. ihr entgegengesetzt ist. Auch ausgehend von Begriffen, die an sich konträr zu Gott sind (hier verwendet Gregor *apemphainon*: 131.135.140) ließen sich durch entsprechende Negationen Aussagen über Gott treffen.

⁸¹ *Vit. Moys.* II 221 (*GNO* VII/1 110f.).

⁸² KARFÍKOVÁ 2014, 338. Zu Gregors Theorie und deren origeneischen Hintergrund siehe ihren Überblick 338–340.

gänglich, sondern von dem „Körper“ der Schrift wie von einem Vorhang (*parapetasma*) verhüllt sei: „denn irgendeine Gesetzgebung oder Historie ist den Dingen, die gemäß dem Intellekt Gegenstand der Kontemplation sind, schützend vorgelagert (*probeblēmenēn*).“⁸³ Dementsprechend habe Paulus sein Diktum formuliert, dass „der Buchstabe tötet, der Geist aber lebendig macht“ (2 Kor 3,6):

Damit zeigt er, dass an vielen Stellen des Geschriebenen die vordergründige Erklärung, wenn sie nicht entsprechend dem geziemenden Sinn vollzogen werden sollte, das Gegenteil von dem durch den Geist angezeigten Leben bewirkt: dieser macht den Menschen das Vollkommene der Tugend in vollständiger Leidenschaftslosigkeit zum Gesetz, wohingegen die Historie des geschriebenen Textes sehr wohl manchmal auch die Ausführung anstößiger Dinge (*apemphainontōn pragmatōn*) beinhaltet und gleichsam den Eindruck erweckt, sie harmoniere mit den Leidenschaften der Natur; wenn nun jemand diesen Dingen entsprechend dem vordergründigen Sinn Gehör schenken sollte, wird er den Buchstaben zur Lehre des Todes machen. Von denen, die dem geschriebenen Text in eher körperlicher Weise begegnen, sagt [der Apostel] dass auf den Wahrnehmungsorganen ihrer Seele der Schleier liege; von denen, die ihre Betrachtung zum Intelligiblen wenden, dass der dem Buchstaben innewohnende Sinn wie von einer Maske befreit aufgedeckt werde.⁸⁴

Die Körpermetapher für den Literalsinn entspricht der in *De principiis* entwickelten Schrifttheorie;⁸⁵ sie wird hier allerdings nicht weiter positiv ausgeführt, dahingehend, dass auch diese Ebene bestimmten Menschen nutze, sondern nur im Hinblick auf ihre Gefahren angesprochen, die hier drastisch unterstrichen werden. Dies lässt sich im Kontext der häresiologischen

⁸³ *CEun.* III 5,8–10 (*GNO* II 163). *Παραπέτασμα* erscheint bei Neuplatonikern des 5. Jh.s im Kontext verrätselter, bes. symbolisch-mythischer, Ausdrucksweise tieferer Wahrheiten, z.B. Proklos, *In Eucl.* 22,12 FRIEDLEIN; *In Remp.* 1,44. 66. 73f.; 2,248 KROLL; *Theol. Plat.* I 4,21; 17,81 *passim*, Ammonios, *In Arist. Categ.*, CAG 4/4, 7 (Unklarheit des Aristoteles als Schutzvorhang). Proklos verbindet beide Termini, die Gregor verwendet, z.B. *Theol. Plat.* I 4,21: Ἐστὶ μὲν γὰρ ὁ τῆς μυθολογίας τρόπος ἀρχαῖος, δι’ ὑπονοιῶν τὰ θεῖα μηνύων καὶ πολλὰ παραπετάσματα τῆς ἀληθείας προβεβλημένος („Der Charakter der Mythologie ist altertümlich; sie deutet die göttlichen Dinge durch verborgene Bedeutungen an und setzt vor die Wahrheit viele Vorhänge“). Siehe dazu unten, S. 255. Die Wurzeln des Gebrauchs von *παραπέτασμα* in hermeneutischen Kontexten reichen weiter zurück: vgl. Clem. Alex. *Strom.* V 4,24,1f. Siehe dazu auch Maria Carmen De Vita im vorliegenden Band, oben S. 188, Anm. 12 und S. 209.

⁸⁴ *CEun.* III 5,10–11 (*GNO* II 163f.): δεικνὺς ὅτι πολλαχῆ τῶν γεγραμμένων ἢ πρόχειρος ἐρμηνεῖα, εἰ μὴ κατὰ τὸν προσήκοντα νοῦν ἐκληφθεῖη, τῇ διὰ τοῦ πνεύματος ὑποδεικνυμένη ζωῇ τὸ ἐναντίον ποιεῖ, τοῦ μὲν τὸ τέλειον τῆς ἀρετῆς ἐν ἀπαθείᾳ πάση τοῖς ἀνθρώποις νομοθετοῦντος, τῆς δὲ τῶν γεγραμμένων ἱστορίας ἔστιν ὅπου καὶ ἀπεμφαινόντων πραγμάτων τινῶν περιεχούσης τὴν ἔκθεσιν καὶ οἰοεὶ συντρέχειν νομιζομένης τοῖς τῆς φύσεως πάθεσιν, οἷς εἰ τις προσέχοι κατὰ τὸ πρόχειρον, θανάτου διδασκαλίαν τὸ γράμμα ποιήσεται. τῶν μὲν οὖν σωματικώτερον τοῖς γεγραμμένοις ἐντυχανόντων προβεβλησθαι φησι τῶν τῆς ψυχῆς αἰσθητηρίων τὸ κάλυμμα, τῶν δὲ εἰς τὸ νοητὸν τὴν θεωρίαν τρεπόντων οἷον προσωπεῖου τινὸς γυμνωθεῖσαν ἀνακαλύπτεσθαι τὴν ἐγκειμένην δόξαν τῷ γράμματι. Vgl. 2 Kor 3,15.18. Die Übersetzung „vordergründig“ für *πρόχειρον* entlehne ich der Übersetzung der *Hoheliedhomilien* bei DÜNZL 1994.

⁸⁵ S. auch KARFÍKOVÁ 2014, 339, Anm. 17.

Auseinandersetzung erklären, wo beide Seiten um die Auslegung des gleichen Dossiers biblischer Passagen ringen. In diesem Kampf inszeniert sich Gregor als jemand, der von Paulus, seinerseits nach 2 Kor 12,2–4 im Paradies in die himmlischen Mysterien eingeweiht, in die Mysterien eingeführt (*mystagōgoumenoi*) und vom Buchstaben bzw. Körper der Schrift zum geistigen Sinn geführt werde.⁸⁶

Diese Überlegungen zu den Gefahren des Literalsinns und seiner abstrusen Anteile greift Gregor, teilweise ebenfalls mit Rückgriff auf 2 Kor 3,6, auch in dem Prolog seiner Hoheliedhomilien auf, wo er die allegorische Auslegung verteidigt. Auch hier unterstreicht er, ähnlich wie schon in *Contra Eunomium*:

der Buchstabe tötet (denn er enthält in sich Bilder böser Dinge), der Geist aber macht lebendig; denn er transponiert den abstrusen (*apemphainousan*) und vollends verworfenen Sinn (*dianoian*) in göttlichere Andeutungen.⁸⁷

Auch hier ist die *apemphainousa dianoia*, wie in *Contra Eunomium*, etwas, das überwunden werden muss, über dessen Wert und Funktion Gregor kein Wort verliert. In der ersten Homilie, in der er gleichsam in das Hohelied einführt, geht er einen Schritt weiter und präsentiert den Gebrauch von *apemphainonta* als paradoxe literarische Strategie zum Ausdruck höherer Mysterien. Das Hohelied ist für ihn, in der Tradition des Origenes, ein Gipfelpunkt der biblischen Schriften, ein mysterisches *adyton*,⁸⁸ das nur demjenigen wirklich zugänglich ist, der durch Christus die *conditio humana* mit ihren Leidenschaften vollkommen abgelegt hat und die sinnliche Sprache unbeirrt auf das Göttliche beziehen kann.⁸⁹ Die buchstäbliche Oberfläche des Textes mit ihrer sinnlichen Bildwelt zeuge von Salomos übermenschlicher Weisheit:

Denn was dürfte wohl paradoxer sein als dieses, dass er die Natur zum Reinigungsmittel ihrer eigenen Leidenschaften gemacht hat, indem sie durch die Worte, die gemeinhin als in Leidenschaft verstrickt gelten, Gesetze über die Leidenschaftslosigkeit erlässt und in dieser unterweist? Denn er spricht nicht davon, dass man außerhalb der Regungen des Fleisches gelangen und die Glieder abtöten müsse, die auf der Erde sind, und dass man seinen Mund rein halten müsse von Wörtern, die in Leidenschaft verstrickt sind, sondern er versetzt die Seele in einen derartigen Zustand, dass sie durch die Dinge, die der Reinheit zuwiderzulaufen scheinen (*dia tōn apemphainein dokountōn*), zur Reinheit schauen kann, indem er durch die in Leidenschaft verstrickten Wörter den reinen Sinn zum Ausdruck bringt.⁹⁰

⁸⁶ *CEun.* III 5,13 (GNO II 164).

⁸⁷ *In Cant. hom.* 1 (102 FC; GNO VI 7): τὸ γράμμα ἀποκτείνει (πονηρῶν γὰρ ἔχει πραγμάτων ἐν ἑαυτῷ ὑποδείγματα), τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ· μετατίθησι γὰρ τὴν ἀπεμφαίνουσαν τε καὶ διαβεβλημένην ἔννοιαν εἰς θειοτέρας ἐμφάσεις. Zu Gregors Prolog und seiner exegetischen Theorie siehe DÜNZL 1994, 28–31.

⁸⁸ Z.B. *In Cant. hom.* 1 (126; 130–134 FC; GNO VI 22; 25–27).

⁸⁹ *In Cant. hom.* 1 (138 FC; GNO VI 29f.); vgl. auch *In Cant. hom.* 1 (116 FC; GNO VI 15).

⁹⁰ *In Cant. hom.* 1 (136–138 FC; GNO VI 29): ταῦτά ἐστι τὰ νοήματα τὰ μαρτυροῦντα τῷ Σολομώντι τὴν σοφίαν ἐκείνην τὴν ὑπερβαίνουσαν τοὺς ὄρους τῆς ἀνθρωπίνης

Den Vergleich, den Gregor zur Veranschaulichung verwendet, ist der mit einem gemalten Bild, bei dem der Betrachter nicht die einzelnen Farben jeweils für sich in Augenschein nimmt, sondern die dadurch erzeugte Gestalt, den Gesamteindruck des Bildes, auf sich wirken lässt. So setze der Text zwar einzelne leidenschaftlich-erotische Ausdrücke ein, aber so, dass als Gesamtbild das genaue Gegenteil bewirkt werde.⁹¹ Im Kontext des Hohenliedes wird damit das Paradoxe und Anstößige als Stilmittel schlechthin angesehen, mittels dessen Salomo sein Ziel erreiche. Anders als bei Origenes oder Julian geht es aber weniger um einen kognitiven Prozess, der von der Anstößigkeit der Sprache in Gang gesetzt würde; vielmehr beeindruckt die anstößige Literalgestalt des Textes den Leser buchstäblich, lässt so in ihm das intendierte Gesamtbild entstehen und bewirkt die erwünschten Zustände. Dass Salomo sich dieser an sich paradoxen Strategie erfolgreich bediene, zeigt nach Gregor, dass seine Weisheit das normale menschliche Maß sprengt; so wird der Gebrauch des *apemphainon* als bildgebendes Verfahren im Hohenlied als etwas Singuläres markiert, eine Besonderheit, die von Gregor nicht in eine allgemeinere Theorie des intellektuellen oder spirituellen Fortschritts eingebaut wird.⁹²

Insgesamt stellen wir bei Gregor also auch die Denkfigur fest, dass das *apemphainon* zwingt, jenseits seiner selbst zu schauen; allerdings liegt der Akzent auf den Gefahren des Literalsinns. Wie bei Origenes fehlt auch bei Gregor die Vorstellung, dass *apemphainonta* positiv als Hinweis auf die Transzendenz des Repräsentierten wirken könnten.

2.3. Die Apologie des Abstrusen im späten Neuplatonismus: Proklos, Ammonios, Ps.-Dionysios Areopagites

Blicken wir in die philosophische Tradition des 5. und 6. Jh.s, so finden wir den Begriff des *apemphainon* verbunden mit einer ähnlichen hermeneutischen Perspektive wie bei Origenes, Julian und Gregor bei paganen und christlichen Neuplatonikern, so etwa bei Proklos, seinen Schülern Marinus und Ammonios und bei Ps.-Dionysios Areopagites.

Proklos' Mythentheorie lässt sich im Kontext seiner Interpretation der platonischen Kritik an den Mythen und an Homer insbesondere im 6. Es-

σοφίας. τί γὰρ ἂν γένοιτο τούτου παραδοξότερον ἢ τὸ αὐτὴν ποιῆσαι τὴν φύσιν τῶν ἰδίων παθημάτων καθάρσιον διὰ τῶν νομιζομένων ἐμπαθῶν ῥημάτων τὴν ἀπάθειαν νομοθετοῦσάν τε καὶ παιδεύουσαν; οὐ γὰρ λέγει τὸ δεῖν ἔξω τῶν τῆς σαρκὸς γίνεσθαι κινήματων καὶ νεκροῦν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ καθαρεύειν ἀπὸ τῶν ἐμπαθῶν ῥημάτων τῷ στόματι, ἀλλ' οὕτω διέθηκε τὴν ψυχὴν, ὥς διὰ τῶν ἀπεμφαίνειν δοκούντων πρὸς τὴν καθαρότητα βλέπειν, διὰ τῶν ἐμπαθῶν ῥήσεων τὴν ἀκήρατον ἐρημεύων διάνοιαν.

⁹¹ In *Cant. hom.* 1 (136 FC; GNO VI 28).

⁹² In *Cant. hom.* 1 (136 FC; GNO VI 29).

say seines *Politeia*-Kommentars greifen.⁹³ Dort präsentiert er seine Ausführungen explizit als getreue Wiedergabe der Position seines Lehrers Syrianos;⁹⁴ allerdings hat Anne Sheppard gezeigt, dass Proklos' eigener Beitrag nicht zu unterschätzen ist.⁹⁵

Noch stärker und expliziter als Julian betont Proklos die Parallele zwischen Mythen und Mysterien.⁹⁶ Dies hängt damit zusammen, dass er die sokratische Kritik an den homerischen und hesiodeischen Mythen auf dem Hintergrund aktueller Konflikte liest. Ausgiebig entfaltet er die platonische Kritik an der unwürdigen *tragikē teratologia*⁹⁷ der Mythen, die den Göttern schimpfliche und ihnen konträre Aktionen und Eigenschaften beilegte und „schändliche und frevelhafte Begriffe“ (*ta ... aischra kai athesma tōn onomatōn*)⁹⁸ verwendeten, wo doch Reden über die Götter nur die „herausragenden unter den Begriffen“ (*ta exhairēta tōn onomatōn*) einsetzen sollten, welche die Götter angemessen abbilden können.⁹⁹ Damit greift er sein eigenes Referat der platonischen Dichterkritik im 5. Essay des *Politeia*-Kommentars auf: in seinem dezidiert paideutischen Kontext werfe Platon den Dichtern vor, dass sie unversehens Götter und Heroen „in unähnlicher Weise nachahmen“ (*anhomoiōs mimoumenous; anhomoiōs mimēsis*), durch „in Leidenschaft verstrickte“ bzw. „schändliche Begriffe“ als „Vorhänge“ (*parapetasmasi*), die die jungen Menschen kaum deuten könnten;¹⁰⁰ angebracht wären angemessene, den Göttern entsprechende Bilder und die Mythen, „welche den Gegenständen ähnlich (*homoiōus*) sind, nicht aber

⁹³ Im folgenden konzentriere ich mich nur auf die mythentheoretischen Reflexionen, in deren Kontext Proklos den Begriff *apemphainon* gebraucht. Für seine Verwendung des Begriffs ohne theoretische Überlegungen im Kontext der Exegese des *Timaios* siehe Michael Schramm im vorliegenden Band (S. 282–283). Zu Proklos' Mythentheorie insgesamt, die mit seiner Theorie der Dichtung eng verbunden ist, siehe SHEPPARD 1980; ERLER 1987, 187–192; STRUCK 2004, 238–252; BRISSON 2005, 145–151; Ph. ST-GERMAIN, „Mythe et éducation: Proclus et la critique platonicienne de la poésie“, *Laval théologique et philosophique* 62 (2006) 301–318; ATHANASSIADI 2009, 70–76; DOMARADZKI 2014 mit gutem Überblick über die Bibliographie, sowie den Beitrag von Maria Carmen De Vita im vorliegenden Band. Zum Aufbau und zur Genese des *Politeia*-Kommentars, der eine Sammlung verschiedener Stücke darstellt, CARDULLO 1985, 64–77 (Abriss des 6. Essays 123f.); M. ABBATE, *Proclo. Commento alla Repubblica di Platone (Dissertazioni I, III-V, VII-XII, XIV-XV, XVII)* (Mailand 2004) XLV–LIV.

⁹⁴ In *Remp.* 1,71 und 205 KROLL.

⁹⁵ Siehe SHEPPARD 1980, 39–103; Ergebnis zusammengefasst 102f.

⁹⁶ Seine konsequente Verwendung von Mysterienterminologie (einschließlich theurgischer Terminologie) im Kontext der Mythentheorie und Allegorie beschreibt SHEPPARD 1980, 145–161.

⁹⁷ In *Remp.* 1,72,16f. KROLL; vgl. auch 74,3 KROLL.

⁹⁸ In *Remp.* 1,72,11f. KROLL.

⁹⁹ In *Remp.* 1,72,27–73,1 KROLL.

¹⁰⁰ In *Remp.* 1,44; die Wendung ἀνόμοιος μίμησις auch In *Remp.* 1,46,2 KROLL; den Verweis auf die Stelle verdanke ich TAVOLARO 2020, 45f.

bestrebt sein sollen, diese durch das Unähnliche (*dia tōn anhomoiōn*) zu verbergen“.¹⁰¹

Proklos geht also, wie auch schon Julian, zunächst von der literarischen Oberfläche des Mythos und den in ihr verwendeten Begriffen aus und operiert mit Dichotomien, die Julians Gegensatzpaar *semnon – apemphainon* der Sache nach entsprechen. Die platonische Kritik sieht er in seiner Gegenwart durch pagane Stimmen aktualisiert, die beklagten, dass die Mythen dem Christentum Vorschub leisteten:

Und freilich pflegen unsere Zeitgenossen die Mythen besonders heftig zu kritisieren, da sie angeblich ein großes Maß an unkritischer Leichtfertigkeit in den Meinungen über die Götter und an deplazierter und grundfalscher Vorstellung verursacht und die Menge regelrecht in die gegenwärtige furchtbare und ungeordnete Verwirrung der heiligen Bräuche hineingetrieben hätten.¹⁰²

Diese ungenannten Zeitgenossen sind offensichtlich pagane Intellektuelle, die die christlich-apologetische Kritik an den Mythen ernstnehmen und die Mythen für religiösen Ballast halten.¹⁰³ Demgegenüber verweist Proklos auf die verschlüsselte Struktur der Mythen, die eine eigene Hermeneutik erfordere. Mythen verbergen die geheime Wahrheit vor der uneingeweihten Menge (*hoi polloi; bebēloi*) und gewähren nur Anhaltspunkte der Mysterieneinweihung (*ichnē ... tēs holēs mystagōgias*) für diejenigen, die fähig sind, zu der der Menge unzugänglichen Kontemplation zu gelangen.¹⁰⁴ Wie Gregor von Nyssa in vergleichbaren Kontexten spricht Proklos hier von der „vorgelagerten“ (*probeblēmenēn*) Staffage und den „vordergründig sichtbaren Vorhängen“ (*tois phainomenois parapetasmasi*).¹⁰⁵ Wie die Christen aus Ignoranz die Mythen falsch lesen und verwerfen, so können sie auch andere Verbindungsmittel zwischen Menschen und Göttern wie die Mysterienkulte nicht richtig einordnen und gebrauchen, so dass die an sich guten und von den Göttern gestifteten Einrichtungen ihnen zum Schaden gereichen. Dementsprechend dürfte der christliche Umgang mit den Mythen bei deren Beurteilung nicht als Kriterium in Betracht ge-

¹⁰¹ *In Remp.* 1,65f. KROLL.

¹⁰² *In Remp.* 1,74,4–9 KROLL: καὶ δὴ διαφερόντως οἱ καθ’ ἡμᾶς ἄνθρωποι τοῖς παλαιοῖς μύθοις ἐπιτιμᾶν εἰώθασιν, ὡς πολλῆς μὲν εὐχερείας ἐν ταῖς περὶ θεῶν δόξαις, πολλῆς δὲ ἀτόπου καὶ πλημμελοῦς φαντασίας αἰτίοις γεγονόσιν καὶ οὐδὲν ἄλλ’ ἢ πρὸς τὴν παροῦσαν τοὺς πολλοὺς δεινὴν καὶ ἄτακτον σύγχυσιν τῶν ἱερῶν θεσμῶν συνεληλακόσιν.

¹⁰³ Zu dieser Interpretation der Stelle tendiert auch T. LANKILA, „Aphrodite in Proclus’ Theology“, *JLARC* 3 (2009) [21–43] 23f., Anm. 9, gegen A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus. Commentaire sur la République*, Bd. 1 (Paris 1970) 92, der die „Zeitgenossen“ als Christen identifiziert.

¹⁰⁴ *In Remp.* 1,74 KROLL.

¹⁰⁵ *In Remp.* 1,74,17–19 KROLL. Das Konzept des παραπέτασμα hebt BRISSON 2005, 147 hervor, der es mit Plat. *Prot.* 316e vergleicht, ohne allerdings auf die christlichen und anderen spätantiken Parallelen einzugehen. Zu παραπέτασμα bei Proklos siehe auch DOMARADZKI 2014, 130 mit Anm. 34.

zogen werden.¹⁰⁶ Die Auseinandersetzung mit der platonischen Mythenkritik ist somit für Proklos ein Stück richtiger paganer Apologetik.

Um Homer und Platon zu versöhnen, greift Proklos, wie Julian, angesichts der „Schändlichkeit“ (*aischrotēs*) der sprachlichen Gestalt der Mythen und des „Unverschämten“ (*phortikon*) der verwendeten Begriffe (*onomata*)¹⁰⁷ zu einer Unterscheidung verschiedener Arten der Mythen und ihrer potentiellen Hörer. Einerseits gibt es bildende (*paideutikoi*)¹⁰⁸ Mythen, die Jugendlichen erzählt werden könnten, andererseits „göttlich inspiriertere“ oder, wie bei Julian formuliert, telestische Mythen (*entheastikōteroi*,¹⁰⁹ *telestikon* [sc. *eidos tōn mythōn*]¹¹⁰), die sich an eine kleine Elite bereits umfassend Gebildeter richten.¹¹¹ Die bildenden Mythen zielen auf die Hervorbringung der ethischen Tugend, die telestischen auf die Verbindung mit dem Göttlichen.¹¹² Unter die erste Kategorie, die „eher philosophisch“ sei, fallen Platons eigene Mythen; die zweite Kategorie, die Homer und Hesiod einschließt, eigne sich für die „hieratischen Bräuche“ (*hieratikoi thesmoi*); sie wird damit mit (unspezifiziert bleibenden) Riten verbunden.¹¹³ Solche Mythen bilden in ihrer Struktur die Natur der Wirklichkeit ab:

Dass sie [sc. die Mythen] aber der Natur des Universums folgen und der Ordnung der seienden Dinge und dass sie diejenigen, die nach oben zum Ausblick auf die göttlichen Dinge geführt werden können, mit den wahrhaft seienden Dingen selbst verbinden, das wollen wir hinzufügen. Denn da die Urheber der Mythendichtung erkennen, dass auch die Natur, wenn sie Bilder der immateriellen und intelligiblen Formen herstellt und diese Welt mit deren Abbildern schmückt, das Unteilbare in geteilter Form abbildet, das Ewige durch das, was in zeitlicher Reihenfolge hervorgeht, das Intelligible durch das sinnlich Wahrnehmbare ..., und da sie auch selbst in der Nachfolge der Natur und des Hervorgangs der in sichtbarer und abbildhafter Weise existierenden Dinge von Worten getragene Bilder der göttlichen Dinge anfertigen, bilden sie durch die diametral entgegengesetzten Dinge, die sich auch am weitesten weg [von den Göttern] befinden, die überragende Kraft der Urbilder nach. Und durch das Widernatürliche deuten sie das an, was an ihnen die Natur überragt, durch das Widersinnige (*tois paralogois*) das, was göttlicher ist alle Vernunft, durch das, was als schändlich erscheint, das, was höher und einfacher ist als jegliche partikuläre Schönheit; und so erinnern sie uns in verhältnismäßiger Weise an die transzendente Überragendheit jener.¹¹⁴

¹⁰⁶ *In Remp.* 1,75f. KROLL. Vgl. auch *In Remp.* 1,83 KROLL, wo eine enge Verbindung zwischen Mythen, philosophischen Lehren und Kulte gezogen wird. Die Mythen erleiden das gleiche Schicksal wie die höchsten δόγματα: sie werden von der Masse verlacht, zeigen den Verständigen aber ihre Verbundenheit mit dem Göttlichen an, die auch durch die Wirksamkeit der in den δόγματα verwendeten Symbole bei Anrufungen der Götter im Kult bestätigt werde.

¹⁰⁷ *In Remp.* 1,77 KROLL.

¹⁰⁸ *In Remp.* 1,76,25f.; 1,81,14 KROLL.

¹⁰⁹ *In Remp.* 1,76,26 KROLL.

¹¹⁰ *In Remp.* 1,81,14 KROLL.

¹¹¹ *In Remp.* 1,77–79, vgl. auch 1,81 KROLL.

¹¹² *In Remp.* 1,81 KROLL.

¹¹³ *In Remp.* 1,77–79 KROLL.

¹¹⁴ *In Remp.* 1,77,9–28 KROLL: ὅτι δὲ τῆ φύσει τῶν ὄλων ἔπονται καὶ τῆ τάξει τῶν ὄντων καὶ τοὺς ἀνάγεσθαι δυναμένους εἰς τὴν τῶν θεῶν πραγμάτων περιοπῆν

Wie bei Julian sehen wir hier den Verweis auf die Verbindung zwischen Mythen und *physis*, allerdings anders akzentuiert: Die Natur, die Höheres, Geistiges durch sichtbare Gestalten abbildet, wird hier nicht als das Sich-Entziehende, das verborgen werden muss, sondern als Analogon zu den verhüllenden Mythen gesehen; die Mythendichter verbergen sie nicht, sondern imitieren sie. Das ethisch und logisch Fragwürdige an den Mythen wird nachdrücklich als gezielte Abbildung des Göttlichen durch Unähnliches zur Unterstreichung ihrer überragenden Position und Transzendenz interpretiert,¹¹⁵ nicht als eingebauter Stolperstein, der die Begabten auf die höhere Ebene aufmerksam machen soll. Letztere Denkfigur, die in Julians Theorie im Vordergrund stand und über Jamblich hinaus mit Maximus von Tyros oder Kronios bis auf den breiteren gebildeten Diskurs der Kaiserzeit zurückgeführt werden kann, kennt Proklos ebenfalls; er lässt sie aber erst zum Schluss seiner Mythentheorie zu Wort kommen, nach wiederholten Variationen über das Thema des Abstrus-Anstößigen als des besseren, weil unähnlichen und mysteriös wirksamen Bildes des Göttlichen.¹¹⁶ Dabei setzt auch seine Betonung des Unähnlichen als

αὐτοῖς συνάπτουσιν τοῖς ὄντως οὖσιν, τοῦτο προστιθῶμεν. κατιδόντες γὰρ οἱ τῆς μυθοποιῆας πατέρες, ὅτι καὶ ἡ φύσις εἰκόνας δημιουργοῦσα τῶν ἀϋλων καὶ νοητῶν εἰδῶν καὶ τόνδε τὸν κόσμον ποικίλλουσα τοῖς τούτων μιμήμασιν τὰ μὲν ἀμέριστα μεριστῶς ἀπεικονίζεται, τὰ δὲ αἰώνια διὰ τῶν κατὰ χρόνον προϊόντων, τὰ δὲ νοητὰ διὰ τῶν αἰσθητῶν ... ἐπομένως τῆ τε φύσει καὶ τῆ προόδῳ τῶν φαινομένων ὄντων καὶ εἰδωλικῶς, εἰκόνας καὶ αὐτοὶ πλάττοντες ἐν λόγοις φερομένας τῶν θείων τοῖς ἐναντιωτάτοις καὶ πλείστον ἀφεστηκόσιν τὴν ὑπερέχουσαν τῶν παραδειγμάτων ἀπομιμοῦνται δύναμιν, καὶ τοῖς μὲν παρὰ φύσιν τὸ ὑπὲρ φύσιν αὐτῶν ἐνδείκνυνται, τοῖς δὲ παραλόγοις τὸ παντὸς λόγου θειότερον, τοῖς δὲ φανταζομένοις ὡς αἰσχροῖς τὸ παντὸς μεριστοῦ κάλλους ὑπερηπλωμένον· καὶ οὕτω δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα τῆς ἐκεῖνων ἡμᾶς ἀναμιμνήσκουσιν ἐξηρημένης ὑπεροχῆς. Zu Proklos' These, dass die Mythendichter, die sprachliche Bilder für das Unsichtbare erschaffen, das abbildende Wirken der Natur nachahmen, vgl. Jamblich, *Myst.* VII 1: die Ägypter ahmen mit ihrer symbolischen Theologie das Wirken der Natur und die Demiurgie der Götter nach, die ebenfalls unsichtbare Formprinzipien und Ideen sichtbar abbilden.

¹¹⁵ Der Begriff des Unähnlichen bzw. der „unähnlichen Nachahmung“, der im 5. Essay zur *Politeia*, wie oben skizziert, in der Paraphrase Platons profiliert wird, fällt im 6. Essay explizit in *In Remp.* 1,83,29 KROLL (Text s.u. S. 259 Anm. 119). Vgl. auch DOMARADZKI 2014, 129. Verwandt mit dieser Theorie der unähnlichen und damit transzendenzwahrenden Symbole ist die Unterscheidung von Symbolen (*symbola*) und Nachahmungen (*mimēmata*), welche Proklos an späterer Stelle in der Diskussion der Dichter- und Mimesiskritik im zehnten Buch der *Politeia* anbringt. Symbole seien keine Nachahmungen, weil sie dem Symbolisierten unähnlich seien, da Gutes durch Schändliches oder das Naturgemäße durch das Widernatürliche angedeutet werden könne (*In Remp.* 1,198 KROLL). Allerdings geht es dort nicht mehr um den Bereich der Götter und die spiegelverkehrte Andeutung ihrer Stellung außerhalb der Natur, sondern um die Integration der platonischen Abwertung von Mimesis bei gleichzeitiger Verteidigung einer durch Symbole operierenden Dichtung. Zu dieser Stelle siehe SHEPPARD 1980, 196f.; CARDULLO 1985, 145–148; ST-GERMAIN 2006, 115; DOMARADZKI 2014, 122. 125; zu der im Hintergrund stehenden Theorie dreier Arten bzw. Stufen der Dichtung SHEPPARD 1980, 162–202; BERNARD 1990, 35–43.

¹¹⁶ *In Remp.* 1,85f. KROLL.

transzendenzwährend eine gedankliche Linie fort, die bei Julian angelegt ist, dort zugespitzt auf die Gefahr des Anthropomorphismus (*Contra Heraclium* 17, 222C–D). Weitere Argumente, durch die Proklos die Anstößigkeit der äußeren Gestalt der Mythen zu plausibilisieren sucht, entnimmt er der neuplatonischen Theorie der von den Göttern abhängenden abgestuften Ketten höherer Wesen: deren letzte Glieder verhielten sich tatsächlich so, wie in den Mythen dargestellt, so dass die Mythendichter für die Götter zwar in einer Hinsicht unähnliche, in anderer Hinsicht aber mit ihnen ontologisch verbundene Abbilder verwenden.¹¹⁷

Stärker als Julian betont Proklos die anagogische Wirkung der homerischen und der anderen inspirierten Mythen, deren Nutzen nicht bildender, sondern „mysterischer“ Natur sei. Dabei greift er explizit die zwei Stellen aus der *Politeia* selbst auf, wo Sokrates den Mythen einen verborgenen Sinn zuzugestehen und seine Behandlung mit mysterienhaften Tabus zu umgeben scheint:¹¹⁸

Weit gefehlt also, dass wir nach der Meinung der Menge diese Art der Mythendichtung verachten sollten, wo er [*sc.* Platon] doch zeigt, dass sie zu hören eng verwandt ist mit den heiligsten Mysterienfeiern und den vollkommensten Mysterienweihen. Denn dass solche Mythen unter Darbringung von Opfern, und zwar den größten und vollkommensten, im Verborgenen geoffenbart werden sollen, zeigt deutlich, dass die in ihnen angelegte Kontemplation eine Mystagogie und Mysterienfeier ist, die die Hörer emporführt.¹¹⁹

Bei Julian hatten wir gesehen, dass die Rede von der mysterienhaften und anagogischen Wirkweise der Mythen *de facto* eine Metapher für intellektuelle Prozesse darstellte. In ähnlicher Weise verwendet Proklos zwar Mysterienvokabular für die Mythen, die diesen bzw. ihrer *akroasis* gleichsam eine eigene rituelle Wirksamkeit zuschreibt. Was konkret folgt, sind aber auch bei Proklos allegorische Deutungen typischer Problemfälle der klassischen Mythologie (Zeus schleudert Hephaistos vom Olymp, die Fesselung des Kronos, die Kastration des Uranos) als Ausdrücke neuplatonisch-theologischer Lehren,¹²⁰ nach dem Prinzip einer Umkehrung der einzelnen Begriffen beigelegten Wertung und Bedeutung:

all das, was bei uns als schlechter wahrgenommen wird und was zu dem kosmischen Zusammenhang (*systoichia*) gehört, der eher von Mangel geprägt ist, übernehmen die

¹¹⁷ *In Remp.* 1,77–79 KROLL.

¹¹⁸ *Rep.* II 378a und d.

¹¹⁹ *In Remp.* 1,80,16–23 KROLL: πολλοῦ ἄρα δεῖ κατὰ τὴν πολλῶν δόξαν ἀτιμάζειν τὸν τρόπον τοῦτον τῆς μυθοποιΐας, <ὅτε> ταῖς τε ἀγιωτάταις τῶν τελετῶν καὶ τοῖς τελειοτάτοις τῶν μυστηρίων σύστοιχον αὐτῆς ἀποφαίνεται τὴν ἀκρόασιν ὑπάρχειν. τὸ γὰρ μετὰ θυσιῶν καὶ τούτων τῶν μεγίστων καὶ τελειωτάτων ἐν ἀπορρήτῳ χρῆναι τοὺς τοιοῦτους μύθους ἐκφαίνεσθαι μυσταγωγίαν καὶ τελετὴν ἀναγωγὸν τῶν ἀκούοντων εἶναι δηλοῖ τὴν ἐν αὐτοῖς θεωρίαν.

¹²⁰ *In Remp.* 1,82 KROLL. Eine längere Liste mythologischer Problemfälle als Beispiel für unangemessene Aussagen über die Götter hatte Proklos schon einleitend seinem hypothetischen Diskussionspartner in *In Remp.* 1,72,20–22 KROLL in den Mund gelegt.

Mythen für jene [*sc.* für die göttlichen Klassen] als der besseren Natur und Kraft zugehörig. So ist etwa die Fessel bei uns ein Hindernis und eine Zurückhaltung der Wirkkraft, dort aber Verbindung mit den Ursachen und unsagbare Einung. Und das Schleudern ist hier eine von einem anderen erzwungene Bewegung, bei den Göttern zeigt sie aber den fruchtbaren Hervorgang an und die freie und leicht zu lösende Gegenwart in bezug auf alle Dinge ... und die Schnitte bewirken bei den partikularen und materiellen Wesen eine Minderung der Kraft, in den erstwirkenden Ursachen aber deuten sie rätselhaft einen Hervorgang der sekundären Dinge aus ihren Ursachen hin zu einer schwächeren Ordnung, wobei die primären ohne Minderung in sich selbst verharren ...¹²¹

Auch wenn Proklos nicht auf den Begriff der Homonymie rekurriert, ist die hermeneutische Strategie die gleiche wie in Origenes' Jeremiahomilien: Die Wörter sind zwar identisch, bedeuten aber jeweils etwas anderes, wenn sie sich auf die Menschen bzw. auf die Götter beziehen. Die anstößigen Mythologoumena, die aus dieser Umkehrung resultieren, sind für die Jugend ungeeignet und nur einer kleinen Minderheit zugänglich, die in der Lage ist, aus den mythischen Symbolen die Wahrheit über die Götter zu gewinnen. Dementsprechend seien bei der Beurteilung der Mythen die richtigen Kriterien anzuwenden:

Lasst uns also nicht kritisieren, dass die so gearteten Mythen der Theologen der Griechen nicht geeignet sind, zur Tugend zu erziehen, sondern zeigen wir doch einmal, dass sie nicht in absoluter Übereinstimmung mit den hieratischen Bräuchen sind; lasst uns nicht kritisieren, dass sie in unähnlicher Weise das Göttliche durch die anstößigen Symbole nachahmen, sondern dass sie nicht die unsagbare Verbundenheit im Hinblick auf die Teilhabe an den Göttern in uns vorbereitend erzeugen.¹²²

Hier fällt der Begriff der *apemphainonta symbola*; gemeint sind die von Proklos hervorgehobenen paradoxen, „unähnlichen“ Abbilder des Göttlichen – im gedanklichen Zusammenhang ist damit auf die oben skizzierten problematischen Mythologoumena hingewiesen. Als Kriterium der Beurteilung der sich solcher Symbole bedienenden Mythen wird nicht ihre logische Plausibilität, sondern ihre Übereinstimmung mit den Riten, den „hieratischen Bräuchen“, betont, sowie ihre Wirksamkeit zur Erzeu-

¹²¹ *In Remp.* 1,82,20–83,4 KROLL: πάντα γὰρ τὰ παρ' ἡμῖν κατὰ τὸ χειρὸν ἐμφανταζόμενα καὶ τῆς καταδεεστεράς ὄντα συστοιχίας ἐπ' ἐκείνων οἱ μῦθοι κατ' αὐτὴν τὴν κρείττονα φύσιν καὶ δύνανται παραλαμβάνουσι. οἷον ὁ δεσμός παρ' ἡμῖν μὲν κάλυσις ἐστὶ καὶ ἐπίσχεσις τῆς ἐνεργείας, ἐκεῖ δὲ συναφὴ πρὸς τὰ αἷτια καὶ ἔνωσις ἄρρητος. καὶ ἡ ῥίψις ἐνταῦθα μὲν κίνησις ἐστὶ βίαιος ὑπ' ἄλλου, παρὰ δὲ τοῖς θεοῖς τὴν γόνιμον ἐνδείκνυται πρόοδον καὶ τὴν ἄφετον ἐπὶ πάντα παρουσίαν καὶ εὐλυτον ... καὶ αἱ τομαὶ τοῖς μὲν μεριστοῖς πράγμασιν καὶ ἐνύλοις ἐλάττωσιν ἐμποιοῦσιν τῆς δυνάμεως, ἐν δὲ ταῖς πρωτοῦργοις αἰτίαις πρόοδον τῶν δευτέρων εἰς ὑφεμένην τάξιν ἀπὸ τῶν σφετέρων αἰτίων αἰνίσσονται, τῶν πρώτων ἀνελαττώτων ἐν ἑαυτοῖς ἰδρυμένων ...

¹²² *In Remp.* 1,83,26–84,2 KROLL: μὴ τοίνυν λέγωμεν ὡς οὐ παιδευτικοὶ πρὸς ἀρετὴν εἰσὶν οἱ τοιοῦδοι μῦθοι τῶν παρ' Ἑλλήσιν θεολόγων, ἀλλ' ὡς οὐχὶ τοῖς ἱερατικοῖς θεσμοῖς συμφωνότατοι δεικνύωμεν, μηδὲ ὡς ἀνομοίως μιμοῦνται τὰ θεῖα διὰ τῶν ἀπεμφαινόντων συμβόλων, ἀλλ' ὡς οὐχὶ συμπάθειαν ἡμῖν ἄρρητον προπαρασκευάζουσιν εἰς τὴν μετουσίαν τῶν θεῶν.

gung einer Verbundenheit mit den Göttern, die auf deren Teilhabe vorbereitet; hier scheint Proklos ihnen eine Wirkweise zuzusprechen, die jenseits der bloßen intellektuellen Ebene liegt. Allerdings bleibt diese höhere Wirkweise unbestimmt, während Proklos in verschiedenen Anläufen die philosophisch-bildenden und die entheastisch-telestischen Mythen kontrastiert. Erstere sind „rein von entgegengesetzten Namen und verbinden mit den Göttern durch die Ähnlichkeit der Symbole“¹²³, letztere „streben eine inspiriertere Haltung an und fügen durch bloße Analogie die niedersten Dinge mit den allerersten zusammen“¹²⁴ und finden so ihren eigenen Modus, das Göttliche anzudeuten.¹²⁵ Hier wird deutlich, dass philosophische und telestische Mythen letztlich auch bei Proklos trotz der vermeintlich sauberen Scheidung verschränkt sind: die ersten bewirken auch eine wie auch immer geartete Verbindung mit den Göttern, und die telestischen haben eine kognitive Komponente und deuten auf das Göttliche hin. Der Vergleich mit verschiedenen Tonarten, die von Platon unterschiedlich behandelt werden, führt das Thema fort und akzentuiert die julianisch-jamblicheische Zweiteilung der Mythen in eigener Weise:

Wie nun die Harmonie zweifach ist, und die eine den Erziehern zukommt, die andere ihnen fremd ist, so ist auch die Mythologie unterteilt, zum einen im Hinblick auf die richtige Führung der Jugendlichen, zum anderen im Hinblick auf die hieratische und symbolische Herbeirufung des Göttlichen. Und die Methode, die mittels der Bilder agiert, kommt den wahrhaft Philosophierenden zu, die Andeutung des göttlichen Wesens durch die unsagbaren Erkennungszeichen den Führern der mysterienhafteren Vervollkommnung, auf welche zurückzugreifen es Platon selbst für angemessen hält, um viele seiner eigenen Lehren glaubwürdiger und deutlicher erscheinen zu lassen.¹²⁶

Die anstößigen Elemente sind somit nicht Bilder (*eikones*), wie die Elemente der philosophisch-bildenden Mythen, sondern *arrhēta synthēmata*, mittels deren die göttliche Substanz angedeutet und herbeigerufen wird; wie Julian weist Proklos diese höhere Form der Mythologie den Orphikern zu.¹²⁷ Indem Proklos die Orphiker als die eigentlichen Vertreter der hö-

¹²³ *In Remp.* 1,84,5f. KROLL: τῶν ἐναντίων ὀνομάτων καθαρεύοντες καὶ δι' ὁμοιότητος τῶν συμβόλων πρὸς τὰ θεῖα συνάπτοντες.

¹²⁴ *In Remp.* 1,84,6–8 KROLL: οἱ δὲ ἐνθεαστικώτερας στοχαζόμενοι ἔξεως καὶ δι' ἀναλογίας μόνης τὰ ἔσχατα τοῖς πρῶτιστοις συναρμόζοντες.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ *In Remp.* 1,84,22–85,1 KROLL: ὥσπερ οὖν ἡ ἀρμονία διττή, καὶ ἡ μὲν οἰκεία τοῖς παιδευτικοῖς, ἡ δὲ ἀλλότριος, οὕτως ἄρα καὶ ἡ μυθολογία διήρηται πρὸς τε τὴν τῶν νέων ὀρθὴν ἀγωγὴν καὶ πρὸς τὴν ἱερατικὴν καὶ συμβολικὴν τοῦ θεοῦ πρόκλησιν. καὶ ἡ μὲν δι' εἰκόνων μέθοδος τοῖς γνησίως φιλοσοφοῦσιν προσήκει, ἡ δὲ δι' ἀπορρητῶν συνθημάτων τῆς θείας οὐσίας ἐνδειξίς τοῖς τῆς μυστικώτερας ἡγεμόσιν τελεσιουργίας, ἀφ' ἧς δὴ καὶ αὐτὸς ὁ Πλάτων πολλὰ τῶν οἰκείων δογμάτων ἀξιῶ πιστότερα καὶ ἐναργέστερα δεικνύναι.

¹²⁷ S. *In Remp.* 1,85 KROLL. Andernorts unterscheidet Proklos die *eikones* der philosophischen Darlegung von den *symbola* des Mythos; siehe DOMARADZKI 2014, 126 mit Verweis auf *In Tim.* 1,30. Vgl. auch die etwas anders gelagerte Unterscheidung in *Theol. Plat.* I 4, 20, wo die „entheastische“ Form der theologischen Darlegung von der „symbolischen“ des

heren Mythologie ausweist, liegt er zwar auf einer Linie mit Julian, aber mit der Abwertung der Philosophie geht er einen Schritt über Julian hinaus, der auch den telestischen Typus der Mythen noch in der Philosophie verankert. Mit den *arrhēta synthēmata*, hier dem Kontext nach äquivalent mit den *apemphainonta symbola*, spielt Proklos auf den neuplatonischen Ritualdiskurs an, der Praktiken verschiedenster Provenienz als vom Göttlichen angelegte Kontaktpunkte mit den Menschen deutet. In dem von den *Chaldäischen Orakeln* beeinflussten neuplatonischen Ritualdiskurs, der mit dem Begriff der Theurgie verbunden wird, sind *synthēmata* göttlich eingesetzte Elemente von Praktiken, die jeweils zu einem Gott in besonderer Beziehung stehen; der Begriff wird in diesen Kontexten synonym zum Begriff *symbolon* gebraucht.¹²⁸ Mythen und Ritus erscheinen so als zwei formal analoge Systeme solcher *symbola/synthēmata* und der von ihnen erzeugten Götternähe, deren Verwandtschaft Proklos betont.¹²⁹ Erst nach dieser Diskussion des Unähnlichen als des höheren Modus des Hinweisens auf die Götter und nach der systematischen Verflechtung von Ritus und Mythos fügt Proklos zum Abschluss des Kapitels als zusätzliche Erklärung die bei Julian im Vordergrund stehende Denkfigur hinzu, dass das „Monströse“ (wie bei Julian *teratōdes*) der mythischen Oberfläche den Begabten zu ihrer Transzendierung führe:

Mir scheint aber auch, dass das Tragische und das Monströse der poetischen Fiktionen und das Widernatürliche die Hörer in allerlei Weise zur Suche nach der Wahrheit bewe-

Orpheus und der Mythographen und der „eikonischen“ der Pythagoreer unterschieden wird.

¹²⁸ Zu σύνθημα als den *Chaldäischen Orakeln* entlehntem Ritualbegriff siehe SHEPPARD 1980, 145f. und 151–153, die richtig die Äquivalenz von σύμβολον und σύνθημα in theurgischen Kontexten festhält; TANASEANU-DÖBLER 2013, 30–32. 105f. 206. 238–240. 245–248. Dass Proklos in *In Remp.* 1,83–85 KROLL σύνθημα synonym mit σύμβολον verwendet, stellt auch CARDULLO 1985, 154f. fest, ebenso wie für die meisten anderen Verwendungen von σύνθημα in dem 6. Essay (156–164), obwohl sie grundsätzlich (z.B. 219–221) der klassisch gewordenen These von J. TROUILLARD, „Le symbolisme chez Proclus“, *Dialogues d'histoire ancienne* 7 (1981) [297–308] 298f. folgt, dass Proklos in Reinform σύμβολον von σύνθημα unterscheide. Ihre Analyse der Termini σύμβολον, εικόν und σύνθημα im *Politeiakommentar* bietet einen guten Überblick, der die Variationen in Häufigkeit und Bedeutung zwischen den einzelnen Textblöcken hervorhebt. Zur Terminologie des Symbols bei Proklos vgl. auch D. KURDYBAYLO, „On symbolon and synthēma in the Platonic Theology of Proclus“, *ΣΧΟΛΗ* 13 (2019) 463–485, der die *Platonische Theologie* analysiert und einen Überblick über die Belegstellen mit einem Differenzierungsvorschlag bietet. Einen Überblick über σύμβολον und σύνθημα im späteren Neuplatonismus bietet D. COHEN, „Σύνθημα et σύμβολον dans le Néoplatonisme tardif et leurs rapports avec les notions aristotéliciennes d'εἶδος, de μορφή et de σχῆμα“, in: M. BROZE / B. DECHARNEUX / S. DELCOMMINETTE (Hg.), *Ἀλλ' εἶ μοι κατὰλεξον... / "Mais raconte-moi en détail..." (Odyssee, III, 97). Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Coulobaritsis* (Paris 2008) 543–556.

¹²⁹ Zu dieser strukturellen Parallelität von Mythen und Mysterien, die auch weitere Korrespondenzen mit anderen Bereichen wie Philosophie oder Sprache impliziert und letztlich Strukturprinzipien des Kosmos repliziert, siehe SHEPPARD 1980, 151–161; vgl. auch ERLER 1987, 191f.; ST-GERMAIN 2006, 116–123.

gen und gleichsam eine Zugkraft hin zu der geheimen Erkenntnis darstellen und dass sie uns nicht erlauben, wegen der vordergründig sichtbaren Plausibilität bei den vorgelegerten Gedanken stehen zu bleiben, sondern uns zwingen, in das Innere der Mythen durchzudringen und nach dem im Unsichtbaren verborgenen Sinn der Mythendichter wissbegierig zu forschen ...¹³⁰

Der Sprachgebrauch erinnert an Gregor von Nyssa, wenn von „vorgelagerten“ Bedeutungen die Rede ist, zu deren Transzendierung die abstrusen Anteile der Geschichte „zwingen“ (*anankazein*). Wie seine Vorgänger, Julian eingeschlossen, sieht Proklos nur die höher Begabten (*tous euphyesterous*) in der Lage, diese Signalwirkung der mythischen Oberfläche wahrzunehmen und nach der Wahrheit zu suchen, während die Oberfläche den „Nichteingeweihten“ (*bebēloi*) den Zutritt zum Inneren verwehrt.¹³¹ Hier verwendet Proklos also auch, wie Julian vorher, mysterische Terminologie für einen letztlich intellektuellen Prozess.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Proklos die bei Julian angelegte Apologie der unähnlichen und konträren Symbole systematisch ausbaut und konsequenter als Julian die mysterische Komponente der telestischen Mythen und die Wirksamkeit ihrer äußeren Hülle hinsichtlich der Herstellung der Verbindung zu den Göttern betont. Die kognitive Interpretation des Anstößig-Monströsen steht bei ihm als *afterthought*, nach ausführlichen Erläuterungen über dessen anagogische und mysterienhafte, mit der rituellen Sphäre verbundene Dimension. Jedoch bleibt auch bei ihm unklar, wie diese Dimension und die anagogische Eigenwirksamkeit der mythischen *synthēmata* jenseits der intellektuellen Dimension, des Verweises auf tiefere, aber explizierbare Wahrheiten, konkret aufzufassen wäre und wie Mythen und Mysterien *de facto* verbunden sind. Dort, wo seine Ausführungen konkret werden, stehen wieder Deutungen der problematischen Mythen im Sinne neuplatonischer Theologie, so dass die mysterische Emphase seiner Ausführungen letztlich als Rhetorik bzw. Metaphorik für intellektuelle Prozesse erscheint.

Auch bei Proklos' Schülern findet sich der Terminus *apemphainon* bzw. dessen Wortfamilie im Kontext der gleichen Mythentheorie. Eine kurze Passage bei Proklos' Nachfolger Marinos verwendet *apemphainō* wie schon Julian im Kontext der Kulte und Mythen der Göttermutter. In seiner *Vita Procli* verweist Marinos auf eine Schrift seines Lehrers über die Göttin, in der dieser

¹³⁰ *In Remp.* 1,85,16–23 KROLL: δοκεῖ δέ μοι καὶ τὸ τῶν ποιητικῶν πλασμάτων τραγικὸν καὶ τὸ τερατῶδες καὶ τὸ παρὰ φύσιν κινεῖν τοὺς ἀκούοντας παντοδαπῶς εἰς τὴν τῆς ἀληθείας ζήτησιν καὶ εἶναι πρὸς τὴν ἀπόρητον γνῶσιν ὄλκον καὶ μὴ ἐπιτρέπειν ἡμῖν διὰ τὴν φαινομένην πιθανότητα μένειν ἐπὶ τῶν προβεβλημένων ἐννοιῶν, ἀλλ' ἀναγκάζειν εἰς τὸ ἐντὸς τῶν μύθων διαβάλλειν καὶ τὸν κεκρομμένον ἐν ἀφανεί τῶν μυθοπλαστῶν περιεργάζεσθαι νοῦν ... Vgl. BRISSON 2005, 147f.; DOMARADZKI 2014, 122f.

¹³¹ Proklos, *In Remp.* 1,85f. KROLL.

nicht ohne göttliche Begeisterung die gesamte Theologie über die Göttin offenbarte und die anderen Dinge, die in mythischer Weise in bezug auf sie und auf Attis getan und gesagt werden, in philosophischer Weise entfaltet, so dass das Gehör von den abstrusen (*apemphainontōn*) Klagen und den anderen Dingen, die dort verborgen gesagt werden, nicht weiter beunruhigt werden möge.¹³²

Auch hier ist der Begriff im Kontext theologischer Mythenexegese verortet, wobei der Aspekt des Problematisch-Anstößigen dominiert, das durch Exegese neutralisiert werden muss. Eine auf das kognitive Interpretament des Anstößigen als Markierung der allegorischen Struktur zugespitzte Verwendung findet sich in einem kurzen mythentheoretischen Passus bei Ammonios, einem in Alexandria aktiven Schüler des Proklos.¹³³ In einem Exkurs zur Auslegung von Aristoteles' *De Interpretatione* 13, 23a18–26 geht Ammonios auf die Kritik des Empedokles am mythischen anthropomorphen Gottesbild ein und fügt dem eine kurze Apologie der Mythen hinzu:

wobei auch die Verfasser der Mythen es nicht vernachlässigten, ihren Hörern Impulse zu überliefern, durch welche sie dem, was vordergründig gesagt wird, misstrauen und stattdessen den wahren und von der erdichteten Gestalt eines jeden einzelnen Mythos rätselhaft angedeuteten Sinn suchen sollten, wenn sie denn ihrem Seelenzustand nach nicht allzu einfältig disponiert sein sollten. Denn wie sollen die Wesen, von denen man sagt, dass sie von Himmel und Erde abstammen, ob nun von den sichtbaren oder, wie die wahre Lehre ist, von den intelligiblen und über diesen befindlichen verborgenen Ursachen, menschengestaltig sein? Wer wird es aber ertragen, vordergründig von den Geschlechtsteilen des Himmels und ihrer Kastration zu hören, und von der Geburt der Aphrodite aus ihnen, nachdem sie ins Meer geworfen worden waren, und vom Verschlingen der Kinder und wiederum von ihrem Erbrechen und von all den Dingen, welche die Mythen, um den Oberflächlicheren eine Hilfestellung zu geben, derart abstrus (*apemphainonta*) erdichten? Wie sollen wir denn die Vereinigungen, über die man im Hinblick auf die Götter erzählt, nicht ähnlich auffassen wie die in Mythen erzählte Vereinigung von Himmel und Erde? Aber lasst uns zum Ausgangspunkt des Exkurses zurückgehen, den wir gemacht haben, um uns der Kindsköpfe anzunehmen, die die Mythen für wirkliche Historie halten und den Satz nicht verstehen, „[die ersten Substanzen] sind Akte ohne Potenz“.¹³⁴

¹³² Marin. *Vit. Procl.* 33: οὐκ ἄνευ θείας κατακωχῆς τὴν θεολογίαν τὴν περὶ τὴν θεὸν ἐξέφηγεν ἅπασαν καὶ τὰ ἄλλα τὰ μυθικῶς περὶ αὐτὴν καὶ τὸν Ἄτιν δρώμενά τε καὶ λεγόμενα φιλοσόφως ἀνέπτυξεν, ὡς μηκέτι θράπτεσθαι τὴν ἀκοὴν ἐκ τῶν ἀπεμφαινόντων θρηγῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐκεῖ κρυφίως λεγομένων.

¹³³ Zu Ammonios siehe D. BLANK, „Ammonius“, in: E. N. ZALTA (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition) URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/ammonius/> (zuletzt aufgerufen am 24.08.2020).

¹³⁴ Ammonios, *In Arist. De interpr.* 13, CAG 4/5, 249,11–25: οὐδὲ τῶν συνθέντων τοὺς μύθους παραμελησάντων τοῦ παραδοῦναι τοῖς ἀκροωμένοις αὐτῶν ἀφορμάς, δι' ὧν ἀπιστήσουσι μὲν τοῖς κατὰ τὸ φαινόμενον λεγομένοις, ζητήσουσι δὲ τὴν ἀληθῆ καὶ ὑπὸ πλάσματος ἐκάστου τῶν μύθων αἰνισσομένην διάνοιαν, εἰ μὴ τύχοιεν ἡλιθίως διακεείμενοι τὰς ψυχάς· πῶς γὰρ ἀνθρωποειδῆ τὰ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς, εἴτε τῶν ἐμφανῶν εἴτε, ὡς ὁ ἀληθῆς λόγος, τῶν νοητῶν καὶ τῶν ὑπὲρ τούτους κρυφίων αἰτιῶν, λεγόμενα τὴν γένεσιν ἔχειν; τίς δὲ ἀνέξεται κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκούειν αἰδοῖα οὐρανοῦ καὶ τούτων ἐκτομάς, καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἐξ αὐτῶν εἰς τὴν θάλασσαν ῥιφθέντων γένεσιν, παίδων δὲ καταπόσεις καὶ αὐθις ἐμέτους, καὶ ὅσα τοῖς ἐπιπολαιότεροις ἐπιβοηθοῦντες οὕτως ἀπεμφαινόντα πλάττουσιν οἱ μῦθοι; πῶς δὲ τὰς

Das kognitive Interpretationsmuster ist das gleiche wie bei Julian: die *apemphainonta*, hier exemplifiziert anhand der auch bei Proklos als problematisch signalisierten Kastration des Uranos, gepaart mit dem Mythos von Kronos, der seine Kinder verschlingt, sind mit Bedacht als Hinweise auf den verborgenen Sinn der Mythen eingebaut. Für Ammonios dienen sie allerdings nicht, wie bei Julian und Proklos, den begabten, herausragenden Naturen, sondern gerade den weniger Intelligenten als nötige Stolpersteine und Hilfestellungen. Dadurch werden die Rezipienten, die die Mythen so behandeln, als beanspruchten sie, tatsächliche Begebenheiten zu schildern – hier wäre u.a. an christliche Polemik zu denken –, noch stärker disqualifiziert. Sowohl die Mysterienterminologie als auch die Verflechtung der äußeren Gestalt der Mythen mit rituellen Symbolen sind hier ausgeblendet, so dass Ammonios letztlich die alte Position repliziert, die sich im 2. Jh. bei Maximus von Tyros findet und als Ausgangspunkt von Jamblichs bzw. Julians Überlegungen angesehen werden kann.

Wenn Ammonios damit einen Schritt zurück hinter Proklos macht, so lässt sich von Proklos' Mythentheorie hingegen eine direkte Linie in die christliche Theologie ziehen, zu Ps.-Dionysios Areopagites, der sie auf die biblischen Texte und ihre Problemstellen anwendet.¹³⁵ Spuren der proklischen Mythentheorie finden sich im 9. Brief und in der Schrift *Über die*

ἐπὶ θεῶν λεγομένας μίξεις οὐ παραπλησίας τῇ τοῦ οὐρανοῦ πρὸς τὴν γῆν μυθευομένη μίξει νοήσομεν; ἀλλ' ἐπανέλθωμεν ὅθεν εἰς ταῦτα ἐξέβημεν, φειδοὶ τῶν παιδαριῶν τῶν ἱστορίαν ἡγουμένων τοὺς μύθους καὶ οὐ συνιέντων τὸ ἄνευ δυνάμεως ἐνέργειαι εἶσι.

¹³⁵ Zur Rezeption neuplatonischer, besonders proklischer, Symbol- und Mythentheorie in Ps.-Dionysios' symboltheoretischen und exegetischen Reflexionen siehe ROREM 1984, 91, Anm. 34 und 92f., Anm. 42; STRUCK 2004, 257–264; WEAR / DILLON 2007, 85–97; COHEN 2010, 102–130. 234f. 243–249; STANG 2012, 131–135; V. V. PETROFF, „Plato's Phaedrus and Neoplatonic Teaching on Dissimilar Symbols and Sacred Fiction in the Corpus Areopagiticum“, in: A. RIGO (Hg.), *Byzantine Theology and Its Philosophical Background* (Turnhout 2011) [32–49] 34–39, der Verbindungen zwischen Ps.-Dionysios, Jamblichs Verständnis der pythagoreischen *symbola*, Julian und Proklos zieht – auch wenn die Synopse im Detail diskutierbar ist, ist seine grundsätzliche Verortung von Ps.-Dionysios in dieser letztlich jamblicheischen Tradition zutreffend; E. S. MAINOLDI, „Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius' Image Theory“, in: DELL'AQUA / MAINOLDI 2020, [1–39] 19–21; TAVOLARO 2020, der Proklos' Mythentheorie im *Politeia*-Kommentar als Hauptquelle von Ps.-Dionysios' Unterscheidung ähnlicher und unähnlicher Symbole richtig betont (z.B. 42. 53). Der Apparat der hier für die beiden untersuchten Texte des *Corpus Dionysiacum* verwendeten Ausgabe von HEIL / RITTER 2012 sammelt neuplatonisches Vergleichsmaterial. Zum Verhältnis von Ps.-Dionysios zum Neuplatonismus jenseits der Symboltheorie siehe z.B. HATHAWAY 1969; WEAR / DILLON 2007; COHEN 2010; E. S. MAINOLDI, „The Transfiguration of Proclus' Legacy: Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens“, in: BUTORAC / LAYNE 2017, 199–21, mit bibliographischem Überblick; eine unwahrscheinliche Position bei T. LANKILA, „The Corpus Areopagiticum as a Crypto-Pagan Project“, *JLARC* 5 (2011) 14–40; Ders., „A Crypto-Pagan Reading of the Figure of Hierotheos and the ‚Dormition Passage‘ in the Corpus Areopagiticum“, in: BUTORAC / LAYNE 2017, 175–182, der das Corpus als bewusst christlich camouffierten paganen Neuplatonismus ansieht.

himmlische Hierarchie in einem vorbereitenden hermeneutischen Kapitel zur Erklärung der biblischen Imaginationen himmlischer Wesen. Letzterer Passus rekurriert ausgiebig auf den Begriff des *apemphainon*, der im 9. Brief fehlt,¹³⁶ deswegen soll dieser Text hier in den Mittelpunkt gestellt und der 9. Brief nur ergänzend herangezogen werden.¹³⁷

Der Ausgangspunkt der Reflexionen in *De caelesti hierarchia* ist, ähnlich wie in Proklos' 6. Essay zur *Politeia*, die kritische Frage nach der Angemessenheit der biblischen Bilder für die Himmelswesen, die u.a. Tiere oder gar leblose Dinge wie Räder und Throne beinhalten:

Wenn aber jemand es für gut befindet, die heiligen Zusammenstellungen [sc. die biblischen Bilder] anzunehmen, in der Überzeugung, dass die einfachen Dinge an sich für uns unerkennbar und der Betrachtung nicht zugänglich seien, aber meint, dass die bildlichen Darstellungen der heiligen Intellekte in den Orakeln [d.h. der Schrift] anstößig (*apemphainousas*) seien ... und behauptet, dass die Theologen, wenn sie sich denn überhaupt zur Verleiblichung der unkörperlichen Dinge anschicken, diese durch ihnen entsprechende und möglichst verwandte Gestaltbildungen darstellen und offenbaren sollten, ausgehend von den Wesenheiten, die bei uns am wertvollsten und in einem bestimmten Maß immateriell und überlegen sind, und nicht den himmlischen und gottähnlichen Einfachheiten die niedersten irdischen Vielgestaltigkeiten umlegen sollten – denn ersteres würde sowohl uns besser emporführen als auch die hyperkosmischen Offenbarungen nicht in die abstrusen Unähnlichkeiten (*apemphainousas anhomoiotētas*) herabziehen, während das zweite sowohl widergesetzlich gegen die göttlichen Kräfte freveln als auch womöglich unseren Intellekt irreführen würde, indem es bewirkt, dass er sich bei den unheiligen Zusammenstellungen niederlasse – denn vielleicht formt unser Intellekt tatsächlich noch die Vorstellung, dass das Überhimmlische voller Löwenrudel und Pferdeherden sei ... und voller ziemlich niederer Stoffe, voller Dinge, welche die gänzlich unähnlichen Ähnlichkeiten (*anhomioi ... homoiotētes*) der Offenbarungsorakel ausmalen, indem sie sich zum Unpassenden (*atopon*) und Unechten und in Leidenschaft Verstrickten (*empathes*) hinneigen ...¹³⁸

¹³⁶ Stattdessen finden sich in *Ep.* 9 andere verwandte Begriffe, die ebenfalls an Julian und Proklos anklingen, die von dem „Monströsen“, *τερατώδες*, der Mythen sprachen: *Ep.* 9,1 (193,5f. HEIL / RITTER): τὰς τῶν λογίων περὶ θεοῦ δοκούσας εἶναι τοῖς πολλοῖς τερατολογίας; 9,1 (194,7f.): τῆς ἀπιθάνου καὶ πλασματώδους τερατείας.

¹³⁷ Durch den von der Fragestellung vorgegebenen Fokus wird im folgenden die Frage ausgeblendet, wie biblische und liturgische Symbole sich zueinander verhalten; siehe dazu die immer noch klassische Diskussion von ROREM 1984 mit der Diskussion und Weiterführung von STOCK 2008.

¹³⁸ *Cael. hier.* 2,2 (10f. HEIL / RITTER): Εἰ δὲ τῷ τὰς μὲν ἱερὰς ἀποδέχεσθαι συνθέσεις ὡς τῶν ἀπλῶν ἐφ' ἑαυτῶν ἀγνώστων τε καὶ ἀθεωρητῶν ἡμῖν ὑπαρχόντων, ἀπεμφαινούσας δὲ οἶεται τὰς τῶν ἀγίων νοῶν ἐν τοῖς λογίοις εἰκονογραφίας ... καὶ χρῆναί φησι τοὺς θεολόγους ἐπὶ σωματοποιῖαν ὅλως τῶν ἀσωμάτων ἐληλυθότας οἰκείους αὐτὰ καὶ ὡς δυνατὸν συγγενέσιν ἀναπλάττειν τε καὶ ἐκφαίνειν σχηματισμοῖς ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν τιμιωτάτων καὶ ἀϋλων ποσῶς καὶ ὑπερκειμένων οὐσιῶν καὶ μὴ ταῖς οὐρανίαις καὶ θεοειδέσιν ἀπλότῃσι τὰς ἐπὶ γῆς ἐσχάτας περιτιθέντας πολυμορφίας (τὸ μὲν γὰρ ἡμῶν τε ἀναγωγικώτερον ἔμελλεν εἶναι καὶ τὰς ὑπερκοσμίου ἐκφαντορίας οὐ κατῆγεν εἰς τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητα, τὸ δὲ καὶ εἰς τὰς θείας ἀθέσμως ἐξυβρίζειν δυνάμεις καὶ τὸν ἡμέτερον ἴσως ἀποπλανᾶν νοῦν εἰς τὰς ἀνιέρους αὐτὸν ἐνιζάνον συνθέσεις, καὶ τάχα καὶ οἰήσεται τὰ ὑπερουράνια λεοντείων τινῶν καὶ ἰππέων ἑσμῶν ἀποπεπληρωῶσθαι ... καὶ ὑλῶν ἀτιμωτέρων, ὅσα πρὸς τὸ ἀτοπον καὶ

Die hypothetische Kritik an den biblischen Bildern greift Elemente auf, die wir von Proklos kennen: die Theologen, die Unsichtbares abbilden, die Unterscheidung zwischen angemessenen, weil im Edelsten der menschlichen Sphäre angesiedelten Bildern und solchen, die anstößig und unpassend sind. Neben der Frage der Angemessenheit oder Frevelhaftigkeit in bezug auf das Dargestellte berücksichtigt Ps.-Dionysios systematisch auch die Wirkung auf den Rezipienten. In diesem Kontext steht das *apemphai-non* für die augenscheinlich unangemessenen, weil nieder-materiellen Bilder bzw. „Ähnlichkeiten“; umschrieben wird der Sachverhalt mit der äquivalenten paradoxen Formel der „unähnlichen Ähnlichkeiten“, welche Ps.-Dionysios in *De caelesti hierarchia* als gleichsam technischen Terminus verwendet.¹³⁹ Die Wendung „unähnliche Ähnlichkeit“ (*anhomoios homoiotēs*) ist im späteren Neuplatonismus feststehend und bezieht sich dort insbesondere auf das Verhältnis von Materie und dem höchsten Prinzip, welche beide jenseits von Sein und Form liegen, allerdings diese in dem einen Fall über-, in dem anderen unterschreitend.¹⁴⁰ Diese metaphysische Wendung

νόθον καὶ ἐμπαθὲς ἀποκλιθεῖσαι διαγράφουσιν αἱ κατὰ πᾶν ἀνόμοιοι τῶν δῆθεν ἐκφαντορικῶν λογίων ὁμοιότητες ...

¹³⁹ Die Junktur ἀνόμοιος ὁμοιότης findet sich nur in *De caelesti hierarchia*, wenn auch die Frage der „Ähnlichkeit“ Gottes auch anderswo behandelt wird; so wird Gott in *De divinis nominibus* 9,1, wie das Eine der zweiten Hypothese des platonischen *Parmenides* (147c–148d), als ähnlich und unähnlich bezeichnet.

¹⁴⁰ Zur Wendung im neuplatonischen Kontext siehe A.-Ph. SECONDS, *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon*, Bd. II (Paris 1986) 397, Anm. 7 zu Proklos, *In Alc.* 189, mit Verweis auf Proklos, *Theol. Plat.* I 12,57 mit der Anm. 2 z. St. von SAFFREY / WESTERINK (1968, 144); WEAR / DILLON 2007, 85 mit Anm. 3. Die Formulierung erscheint in Syrianos' Kommentar zur Metaphysik als „in aller Munde“ (τὴν θουληθεῖσαν ἀνόμοιον ὁμοιότητα); sie bezieht sich dort auf die spiegelverkehrte, homonyme Analogie der tiefsten und höchsten Stufen der Wirklichkeit (Materie und das erste Prinzip): beide sind einfach und formlos (CAG 6/1, 153,4–7). Parallel dazu z.B. Proklos, *Theol. Plat.* I 12,57; *In Alc.* 189,19f. SECONDS (Materie und Gott); Variation *In Tim.* 1,385,29 DIEHL: die Materie ist die niederste Stufe des von dem Einen produzierten Prinzips der ἀπειρία und ist deswegen sich selbst ähnlich unähnlich; *In Parm.* 1,645,5–8 COUSIN [die bei SAFFREY / WESTERINK angegebene Stelle *In Tim.* 1,273 kann ich nicht verifizieren]; Ammonios, *In Arist. De interpr.* 11, CAG 4/5, 213,9f. (κατὰ τὴν θουλλομένην ἀνόμοιον αὐτῆς πρὸς τὸ πρῶτον ὁμοιότητα, „gemäß ihrer vielbeschworenen unähnlichen Ähnlichkeit mit dem Ersten“); Simplicios, *In Arist. Categ.* 6, CAG 8, 122 (dort als allgemeines Prinzip formuliert, u.a. auf Materie und das Erste bezogen: ὅτι τὰ πορρώτερον διεστώτα πολλάκις ἐναργεστέραν προφαίνει τὴν ἀνόμοιον ὁμοιότητα, ὡς ἡ ἀδιαίρετος ἐν τῷ ἀριθμῷ μονὰς ὁμοία δοκεῖ τῇ πρὸ τοῦ ἀριθμοῦ μονάδι καὶ τὴν ὕλην τῷ πρῶτῳ αἰτίῳ ἀνομοίως ὁμοιωσθαί φασιν, „dass das, was weiter voneinander entfernt ist, häufig die unähnliche Ähnlichkeit deutlicher offenbart, wie die unteilbare Monade in der Zahl der Monade vor der Zahl ähnlich zu sein scheint, und wie sie sagen, dass die Materie der ersten Ursache auf unähnliche Weise ähnlich ist“); Joh. Philopon. *In Arist. Phys.*, CAG 16/1, 162,17f., *Schol. in Procl. In Remp.* abgedruckt in der Kroll-Ausgabe von *In Remp.* Bd. 2,369,4f. Proklos verwendet die Formel auch im kosmologischen Sinn, auf die Sonne bezogen, in *In Remp.* 2,232,19 KROLL. Christlicherseits wird die Wendung von Prokopios v. Gaza in seinem *Genesiskommentar* adaptiert, um das Verhältnis Mensch–Gott zu bezeichnen (*In Gen.* 70,205 und 76,358f. METZLER).

greift Ps.-Dionysios auf, prägt sie aber hier bibelhermeneutisch um, wobei er gerade ihre ursprüngliche Konnotation der Kluft zwischen der Materie und dem Ersten geschickt mitschwingen lässt.¹⁴¹ Eventuell könnte bei dieser Umprägung Proklos' plakative Formel der „unähnlichen Nachahmung“ (*anhomoios mimēsis*) für die problematischen Dichtermythen Pate gestanden haben.¹⁴²

Im Folgenden entwickelt Ps.-Dionysios die Apologie dieser „anstößigen“ oder „unähnlichen Ähnlichkeiten“ in Denkmustern, die an Proklos und Julian erinnern. Anders als von dem hypothetischen Gegner artikuliert, freveln die biblischen Darstellungen weder gegen die göttlichen Kräfte noch erlauben sie den Menschen, sich in irdische Bilder zu verstricken. Ersteres belegt er mit der verbergenden Wirkung der literarischen Darstellung: Bilder des an sich Gestaltlosen – in diesem Fall sprachlich erzeugte Bilder – sind nicht nur deswegen notwendig, weil die Menschen das Gestaltlose nicht gestaltlos erfassen können, sondern sie dienen dazu, analog wie bei Julian oder Proklos, die Wahrheit zu verhüllen und sie so vor der Masse zu verbergen.¹⁴³ Die zweite Behauptung, dass die Wirkung solcher Bilder auf den Leser diesen nicht nach unten ins Irdisch-Materielle ziehen würde, begründet Ps.-Dionysios mit der ebenfalls von Julian und Proklos bekannten Unterscheidung zwischen den plausibel-erhabenen und den abstrus-anstößigen Bildern:

Wenn nun jemand die abstrus-anstößigen Bilder (*apemphainousas eikonographias*) kritisieren sollte mit der Behauptung, er würde sich schämen, die derart schändlichen Gestaltungen den gottähnlichen und allerheiligsten Seinsrängen zuzuweisen, dann genügt es, ihm zu erwidern, dass die Art der heiligen Offenbarung doppelt ist, wobei die eine Art in plausibler Weise durch die ähnlichen heiliggebildeten Bilder fortschreitet, die andere Art aber durch die unähnlichen Gestaltungsproduktionen bis hin zum gänzlich Unplausiblen und Anstößigen (*apemphainon*) erdichtend gestaltet.¹⁴⁴

Die Stelle hat deutliche Parallelen und sprachliche Anklänge an Proklos' oben skizzierter Mythentheorie, besonders an *In Remp.* 1,84 Kroll.¹⁴⁵ An die Stelle der *mythologia* oder der *mythographia* tritt nun bei Ps.-Dionysios

¹⁴¹ Zu Ps.-Dionysios' Theorie der „unähnlichen Ähnlichkeit“ siehe COHEN 2010, 121–125; STOCK 2008, 197–202; STANG 2012, 131–134.

¹⁴² Siehe oben 254. Vgl. TAVOLARO 2020, 69, Anm. 89, der Proklos' Sprachgebrauch im *Politeia-Kommentar* allerdings als die einzige Triebfeder für Ps.-Dionysios ansieht, ohne auf die im Neuplatonismus etablierte Formel *ἀνόμοιος ὁμοιότης* einzugehen.

¹⁴³ *Cael. hier.* 2,2 (11,11–20).

¹⁴⁴ *Cael. hier.* 2,2–3 (11,21–12,4): Εἰ δὲ τὰς ἀπεμφαινούσας εἰκονογραφίας αἰτιάσοιτό τις αἰδεῖσθαι λέγων ἀνατιθέναι τὰ οὕτως αἰσχρὰ μορφώματα ταῖς θεοειδέσι καὶ ἀγνωτάταις διακοσμήσεσιν, ἀπόχρη πρὸς αὐτὸν εἰπεῖν ὡς διττός ἐστι τῆς ἱερᾶς ἐκφαντορίας ὁ τρόπος. [Korrektur des Druckfehlers : bei Heil / Ritter] ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προῖων ἱεροτύπων εἰκόνων, ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν εἰς τὸ παντελῶς ἀπεικὸς καὶ ἀπεμφαῖνον πλαττόμενος.

¹⁴⁵ Siehe oben S. 259–260; vgl. COHEN 2010, 108f., der auf andere proklische Parallelen verweist.

die *hiera ekphantoria*, die Offenbarung der Schrift. In der Begründung der Überlegenheit der unähnlichen, dem Höheren nach gewöhnlichem Ermessen unangemessenen Bilder greift Ps.-Dionysios zu einer anderen Denkfigur der neuplatonischen Theologie, dem Primat der Redeweise, die das höchste Prinzip durch Negationen (*apophaseis*) andeutet, über diejenige, die Affirmationen (*kataphaseis*) verwendet; diese Denkfigur wird etwa von Proklos im zweiten Buch der *Platonischen Theologie* entfaltet.¹⁴⁶ Aus dem Primat der Negationen als Ausdrucksweise für das Göttliche und Unsichtbare ergebe sich der Primat der „Offenbarung durch die unähnlichen Fiktionen“.¹⁴⁷ Zudem würden die „anstößigen unter den Ähnlichkeiten“¹⁴⁸ den menschlichen Intellekt sogar eher emporführen als die plausibel-ähnlichen, da sie der Gefahr entgegenwirken, in den schönen, dem Höheren als ähnlich empfundenen Bildern und somit letztlich doch im Materiellen¹⁴⁹ steckenzubleiben:

Damit die, die nichts über die sichtbaren schönen Dinge Hinausgehendes denkend erfasst haben, dies nicht erleiden, führt die nach oben ausstreckende Weisheit der frommen Theologen in heiliger Weise auch hinunter zu den anstößigen Unähnlichkeiten, indem sie nicht zulässt, dass unser materieaffiner Anteil bei den schändlichen Bildern verbleibe und sich dort ausruhe, sondern vielmehr den emporführenden Anteil der Seele aufrichtet und ihm Stiche zufügt durch die Unförmigkeit der *synthēmata* ...¹⁵⁰

Die Vorstellung, dass die anstößigen Stellen kein Verbleiben auf der Textebene ermöglichen, sondern mit mehr oder weniger sanfter Gewalt (hier wörtlich die „Stiche“ bzw. das „Anritzen“ durch die problematischen Stellen, bei anderen Autoren der „Zwang“) den Leser jenseits ihrer befördern, ist von Proklos wie früheren Autoren bekannt; besonders mit Proklos verbunden ist die Stelle durch die Verwendung des Begriffs *synthēma*, den Proklos im 6. Essay des *Politeia*-Kommentars als Äquivalent der *apemphainonta symbola* verwendet.¹⁵¹ Allerdings ist hier die Konnotation eine andere als bei Proklos: Es geht nicht um die wirksame, mit den Göttern verbindende Natur solcher textlicher Symbole als Analogon zu rituellen Gegenständen

¹⁴⁶ *Cael. hier.* 2,3 (12,3–13,3); HEIL / RITTER *ad loc.* verweisen auf *Theol. Plat.* II 5 *passim*. Zu diesen beiden Modi der Theologie bei Dionysios siehe COHEN 2010, 130–162.

¹⁴⁷ *Cael. hier.* 2,3 (12,20–13,3): Εἰ τοίνυν αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θεῶν ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι τῇ κρυφίᾳ τῶν ἀπορρήτων, οἰκειότερα μᾶλλον ἐστὶν ἐπὶ τῶν ἀοράτων ἢ διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαντορία.

¹⁴⁸ *Cael. hier.* 2,3 (13,7f.): αἱ ἀπεμφαίνουσαι τῶν ὁμοιοτήτων.

¹⁴⁹ Bei Ps.-Dionysios ist es nicht das Anthropomorphe (Julian) oder generell das Weltimmanente (Proklos), das als Gefahr und Quelle falscher Gottesvorstellungen gesehen wird, sondern speziell das Materielle, welches menschliche Imaginationen prägt.

¹⁵⁰ *Cael. hier.* 2,3 (13,13–18): Ὅπερ ἵνα μὴ πάθοιεν οἱ μηδὲν τῶν φαινομένων καλῶν ὑψηλότερον ἐννενοηκότες, ἢ τῶν ὁσίων θεολόγων ἀνατακτικὴ σοφία καὶ πρὸς τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητας ἰερώς κατάγεται, μὴ συγχωροῦσα τὸ πρόσυλον ἡμῶν εἰς τὰς αἰσχροῦς εἰκόνας ἀπομένον ἐπαναπαύεσθαι, διανιστώσα δὲ τὸ ἀνωφερὲς τῆς ψυχῆς καὶ ὑπονύπτουσα τῇ δυσμορφίᾳ τῶν συνθημάτων ... Vgl. COHEN 2010, 119.

¹⁵¹ S. oben, S. 260–261.

und Elementen, sondern die *synthēmata* stehen hier in einem ausschließlich kognitiven Kontext, als Quelle von intellektuellen Nadelstichen.

Etwas anders akzentuiert findet sich die an Proklos angelehnte Rede von den Symbolen der Textebene als *hiera synthēmata* im 9. Brief. Auch dort wird zwar die Funktion und Daseinsberechtigung der *synthēmata* primär kognitiv bestimmt, als mysterischer Schutz der verborgenen Erkenntnis vor den Nichteingeweihten (*bebēloi*), der nur den „echten Liebhabern“ der Gottheit, die alle niederen Vorstellungen abgelegt haben und der Kontemplation fähig sind, Zugang gewährt.¹⁵² Allerdings schiebt dort Ps.-Dionysios etwas unvermittelt eine andere proklische Denkfigur in den Argumentationsgang ein, wenn er zwischen einer telestischen und einer philosophischen Art der Theologie unterscheidet:

Zudem muss man auch noch folgendes bedenken, dass die Tradition der Theologen zweifach ist: die eine geheim und mystisch, die andere offenbar und bekannter; und die eine ist symbolisch und telestisch, die andere philosophisch und durch Beweise operierend. Und mit dem Sagbaren ist das Unsagbare verflochten. Und das eine Vorgehen überzeugt von der Wahrheit des Gesagten und macht sie fest, das andere wirkt und verankert in Gott durch die nicht lehrbaren Mystagogen.¹⁵³

Die „Theologen“, bei Julian und Proklos noch vornehmlich die orphischen Dichter und dann auch Homer, sind hier die Autoren der biblischen Texte; die Unterscheidung zwischen philosophischen, in einem Bildungskontext stehenden, und telestischen Mythen, die mit Symbolen operieren und Götternähe erzeugen, wird hier auf biblische Texte übertragen.¹⁵⁴ Im weiteren unterstreicht Ps.-Dionysios, dass die biblischen Texte nicht nur das Allerheiligste vor der Masse schützen, sondern das menschliche Leben in der ihm entsprechenden Weise erleuchten, indem sie dem leidenschaftslosen Teil der Seele Zugang zu höherer Schau ermöglichen,

ihren den Leidenschaften unterworfenen Teil aber seiner Natur gemäß behandeln und zugleich zu den göttlichsten Dingen emporstrecken durch die im voraus bereiteten Erdichtungen der gestalteten Symbole; wie verwandt [sc. dem Menschen] die derartigen Vorhänge (*parapetasmata*) sind, zeigen auch all die, welche, obwohl sie klar und deutlich

¹⁵² *Ep.* 9,1 (196,8–197,8). In diesem Passus klingt weiters auch eine Anlehnung an Proklos' Theorie der göttlichen Epiphanien (z.B. *In Remp.* 1,37.39–40.110–114 KROLL) an; zu dieser Verbindung vgl. auch COHEN 2010, 109f., der sie anhand eines Passus aus *De caelesti hierarchia* herstellt. Zu *προβάλλομαι* bei Ps.-Dionysios siehe E. PERL, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite* (Albany 2007) 105–107.

¹⁵³ *Ep.* 9,1 (197,9–14): Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρή, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν, καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν· καὶ συμπέπλεκται τῷ ῥήτῳ τὸ ἄρρητον. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδείτται τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν, τὸ δὲ δοῶ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις. Zu dieser Zweiteilung theologischer Überlieferung und der Kontextualisierung im Neuplatonismus vgl. HATHAWAY 1969, 115–118; TAVOLARO 2020, 50 verweist richtig auf Proklos' Mythen- und Dichtungstheorie als die wahrscheinliche unmittelbare Vorlage.

¹⁵⁴ Vgl. COHEN 2010, 112 mit Verweis auf HATHAWAY 1969, 105.

außerhalb der Verhüllungen die Theologie vernommen haben, in sich selbst eine gewisse Gestalt schaffen, die sie zum Begreifen besagter Theologie an der Hand führt.¹⁵⁵

Auch hier wird die anagogische Wirkung des Textes und seiner Symbole letztlich kognitiv enggeführt. Insofern bleibt die Vorstellung, dass die telestisch-symbolischen Passagen *per se* wirken und in Gott verankern, letztlich isoliert. Es dominiert auch im 9. Brief ähnlich wie in *De caelesti hierarchia* faktisch die Vorstellung, dass die Symbole bzw. *synthēmata* der intellektuellen Durchdringung und Kontemplation bedürfen: der größte Teil des Briefes deutet biblische Passagen.¹⁵⁶

Wie Origenes und Proklos betont auch Ps.-Dionysios in *De caelesti hierarchia*, im weiteren Fortgang der Argumentation, dass im Falle der „unähnlichen Ähnlichkeiten“ die Begriffe bei der Anwendung auf das Göttliche umgedeutet werden müssen und nicht wörtlich genommen werden dürfen;¹⁵⁷ das Ineinander ähnlicher und unähnlicher Bilder veranschaulicht er

¹⁵⁵ Ep. 9,1 (198,5–14); Zitat Z. 9–14: τὸ δὲ παθητικὸν αὐτῆς συμφυῶς θεραπεύειν ἅμα καὶ ἀνατείνειν ἐπὶ τὰ θεϊότατα τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπωτικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς, ὡς συγγενῆ τὰ τοιαῦτα πέφυκε παραπετάσματα καὶ δηλοῦσιν, ὅσοι καὶ προκαλυμμάτων ἐκτὸς θεολογίας σαφοῦς ἀκηκοότες ἐν ἑαυτοῖς ἀναπλάττουσι τύπον τινὰ πρὸς τὴν νόησιν αὐτοῦς τῆς εἰρημένης θεολογίας χειραγωγοῦντα.

¹⁵⁶ Im Zentrum steht Prov 9,1–5 (Ep. 9,2–5 [200,13–206,7]), einschließlich der Frage nach der Trunkenheit Gottes; in 9,6 wird das Thema des Schlafes bzw. des Aufwachens Gottes angeschnitten und auf die vollere Behandlung der Proverbienstelle in der angeblich mitgeschickten, uns nicht vorliegenden *Symbolischen Theologie* verwiesen.

Zur anagogischen Rolle der biblischen wie liturgischen Symbole im ps.-dionysischen Corpus, die allerdings stets mit deren Kontemplation und Interpretation verbunden ist, siehe ROEM 1984, 104–116. STOCK 2008, 202–210 und Dies., „Theurgy and Aesthetics in Dionysios the Areopagite“, in: S. MARIEV / W.-M. STOCK (Hg.), *Aesthetics and theurgy in Byzantium* (Berlin / Boston 2013) [13–30] 26 betont dagegen, bei aller Bedeutung der Interpretation und Kontemplation, die Selbstwirksamkeit der Sakramente. Allerdings betrifft das nicht die biblischen Symbole, die grundsätzlich auf Kontemplation und Erkenntnis angelegt sind. COHEN 2010 sieht einen Grundunterschied zwischen Ps.-Dionysios und Proklos darin, dass Proklos letztlich bestrebt sei, den Literalsinn mit seinen problematischen Stellen durch eine philosophisch-rationale Auslegung zu überwinden, während Ps.-Dionysios diesen in seiner ganzen Paradoxalität als einzig möglichen Zugang zur Gotteserkenntnis festhalte, durch den sich unter Ausschluss der Philosophie im Zusammenspiel von Offenbarung und Glauben Anagogie vollziehe (112f. 121–126. 234–236. 243–249). Diese Lesart, die stark von einer problematischen Gegenüberstellung Vernunft / pagane Philosophie versus Offenbarung / christliche Theologie geprägt ist, kann hier aus Platzgründen nicht im einzelnen diskutiert werden; feststellen lässt sich jedoch zumindest im Hinblick auf unser Thema, dass die biblischen Symbole in *De caelesti hierarchia* und im 9. Brief durchaus der diskursiven Erörterung zugänglich sind und unterzogen werden, etwa indem auf die Homonymie von Ausdrücken oder ihre Bedeutung eingegangen wird, wie Cohen selbst beschreibt (127–129).

¹⁵⁷ *Cael. hier.* 2,4 (14,1–15,7); die Junktur ἀνόμοιοι ὁμοιότητες ebd. 2,4 (14,1. 11); vgl. auch 2,4 (15,5f.). Der Passus ist mit Proklos, *In Remp.* 1,82f. KROLL vergleichbar (oben S. 259), da eine Reihe von problematischen Ausdrücken (bei Ps.-Dionysios keine Mythologeme, sondern Attribute, die Vernünftigkeit, Leben und Leidenschaftslosigkeit zu negieren scheinen, namentlich θυμός, ἐπιθυμία, τὸ ἀκρατές, ἀλογία, ἀναισθησία) mit ihren niederen und höheren Bedeutungen angeführt wird; wie Proklos und anders als Origenes bezieht sich

am Beispiel eines Mosaiks von Stellen, die sich in seiner hermeneutischen Perspektive auf den Gottessohn beziehen.¹⁵⁸ Damit kann er, wie Proklos und Julian, folgern:

So setzen alle Theosophen und Verkündiger des verborgenen Sinnes das Allerheiligste unbefleckt weit weg von den Uneingeweihten und den Unheiligen, und sie ehren das unähnliche heilige Kunstprodukt, so dass weder die göttlichen Dinge den Profanen schnell zur Hand sind noch diejenigen, die es lieben, die göttlichen Bilder zu betrachten, bei den Abbildern verharren, als wären sie wahr, und die göttlichen Dinge geehrt werden durch die wahren Negationen und durch die andersartigen Angleichungen an die niedersten Erzeugnisse ihres eigenen Widerhalls. So ist es also nichts Verwunderliches, wenn sie [sc. die Theosophen] auch die himmlischen Wesen aus den anstößigen unähnlichen Ähnlichkeiten (*apemphainousōn anhomoiōn homoiotētōn*) erdichtend gestalten, aus den erwähnten Gründen. Denn vielleicht wären auch wir nicht zur Suche aus der Ratlosigkeit heraus, zum Aufstieg aber durch die genauere Erforschung der heiligen Dinge gelangt, hätte nicht das Unförmige der offenbarenden erdichtenden Gestaltung der Engel uns in Verwirrung versetzt, da es unserem Geist nicht erlaubte, bei den unlogischen Gestaltungsproduktionen zu verharren, sondern uns anspornte, den materiellen Neigungen zu entsagen und uns daran gewöhnte, uns auf heilige Weise durch die sichtbaren Dinge zu den überkosmischen Aufstiegen emporzustrecken.¹⁵⁹

Dieser Durchgang durch das zweite Kapitel der *Himmlichen Hierarchie* samt den einschlägigen Stellen aus dem 9. Brief zeigt, dass *apemphainon* und seine Wortfamilie zu den Kernbegriffen der exegetischen Theorie des Ps.-Dionysios gehören, neben seinem besonderen Markenzeichen, der Rede von den „unähnlichen Ähnlichkeiten“. In der Häufigkeit, mit dem er *apemphainon* und dessen Wortfamilie verwendet, kommt Ps.-Dionysios Julians *Contra Heraclium* am nächsten. Ebenso teilt er mit Julian die primär kognitive Ausrichtung der Theorie, die die Textoberfläche mit den sie auf Höheres hin transparent werden lassenden Problemstellen einerseits als mysterische Verhüllung der Wahrheit vor der uneingeweihten Menge, andererseits als Antriebsmechanismus für die Geeigneten jenseits ihrer selbst

Ps.-Dionysios nicht explizit auf das Konzept der Homonymie. Die Parallelität des Passus lässt Proklos als Quelle wahrscheinlich erscheinen. Vgl. auch *Ep.* 9,5 zur Trunkenheit in der menschlichen und der göttlichen Sphäre.

¹⁵⁸ Ebd. 2,5 (15,8–21).

¹⁵⁹ *Cael. hier.* 2,5 (15,21–16,13): Οὕτω πάντες οἱ θεόσοφοι καὶ τῆς κρυφίας ἐπιπνοίας ὑποφῆται τῶν ἀτελέστων καὶ τῶν ἀνιέρων ἀχράντως ἀποδιαστέλλουσι τὰ Ἅγια τῶν ἀγίων καὶ τὴν ἀνόμοιον ἱεροπλαστίαν πρεσβεύουσιν, ὡς μήτε τὰ θεῖα τοῖς βεβήλοις εὐχείρωτα εἶναι μήτε τοὺς τῶν θείων ἀγαλμάτων φιλοθεάμονας ὡς ἀληθέσιν ἐναπομεῖναι τοῖς τύποις καὶ ὥστε τὰ θεῖα τιμᾶσθαι ταῖς ἀληθέσιν ἀποφάσει καὶ ταῖς πρὸς τὰ ἔσχατα τῶν οἰκείων ἀπηχημάτων ἑτεροίαις ἀφομοιώσεσιν. Οὐδὲν οὖν ἄτοπον, εἰ καὶ τὰς οὐρανίας οὐσίας ἐκ τῶν ἀπεμφαινουσῶν ἀνομοίων ὁμοιοτήτων ἀναπλάττουσι κατὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας. Οὐ γὰρ ἂν ἴσως οὐδὲ ἡμεῖς εἰς ζήτησιν μὲν ἐξ ἀπορίας, εἰς ἀναγωγὴν δὲ διὰ τῆς ἀκριβοῦς τῶν ἱερῶν ἐρεῦνης ἐληλύθειμεν, εἰ μὴ τὸ δυσειδὲς ἡμᾶς ἐξετάραξε τῆς τῶν ἀγγέλων ἐκφαντικῆς ἀναπλάσεως οὐκ ἔων ἡμῶν τὸν νοῦν ἐναπομεῖναι ταῖς ἀπαδούσαις μορφοποιίαις, ἀλλ’ ἐρεθίζον ἀπαναίνεσθαι τὰς ὑλικὰς προσπαθείας καὶ προσεθίζον ἱερῶς ἀνατείνεσθαι διὰ τῶν φαινομένων ἐπὶ τὰς ὑπερκοσμίου ἀναγωγὰς.

zum eigentlichen Sinn¹⁶⁰ und schließlich als Vorrichtung zur Vermeidung materiell beeinflusster Gottes- und Engelvorstellungen verteidigt. Die bei Julian kurz gestreifte und bei Proklos entfaltete Vorstellung einer weiteren existentiellen Wirksamkeit der Texthülle scheint auch bei Ps.-Dionysios im 9. Brief zwar auf, bleibt aber auch bei ihm in den hier beleuchteten bibelhermeneutischen Passagen eher unterbestimmt.¹⁶¹

3. Schlussbetrachtung: Julians *apemphainon* im Kontext spätantiker Hermeneutik

Die hier vorgestellten Vignetten zeigen, dass Julians Mythentheorie mit ihrer Verwendung und funktionalen Bestimmung des *apemphainon* in einem weiteren Gesprächszusammenhang über Mythen bzw. autoritative Texte verortet werden kann, der vom 1. bis zum 6. Jahrhundert christliche und pagane Exegeten verbindet und ein Repertoire von Argumentationsfiguren und Termini umfasst, welche die einzelnen Autoren selektiv und mit unterschiedlichen Akzenten einsetzen. Dabei lassen sich mitunter auch direkte Einflüsse oder geteilte terminologische Vorlieben und „Wahlverwandtschaften“ beobachten.

Als ein (zumindest vorläufiger) Ausgangspunkt der Untersuchung steht am Anfang dieses Gesprächszusammenhangs als frühester Beleg Cornutus, bei dem im 1. Jh. n. Chr. der Begriff des *apemphainon* im Kontext des Topos von den weisen Alten auftaucht, die in Mythen, Beinamen, Statuen und Riten ihr Wissen über die Wirklichkeit codieren und überliefern. Dies ist genau der Topos, der bei Julian in der *Rede über die Göttermutter* vorausgesetzt wird und auf den sowohl Origenes' als auch Julians bzw. Jamblichs Positionen mit ihren jeweils eigenen Variationen zurückgeführt werden können: Bei Origenes ist es der Heilige Geist, der verschlüsselt, bei Jamblich kommt Orpheus, der die telestischen Mythen überliefert, eine vergleichbare Rolle zu. Während nun Cornutus allgemein von Beinamen (mit ihrem mythischen Hintergrund) spricht, konzentriert sich der hermeneutische Gebrauch von *apemphainon* im späteren Diskurs immer stärker auf Geschichten oder Inhalte, die in konkreten Texten niedergelegt sind – die orphischen Dichtungen, diejenigen anderer inspirierter Dichter wie Homer oder Hesiod, die Schriften der Bibel. Allerdings bleibt die weitere, nicht an konkrete Texte, sondern allgemein an Mythen und Kulte gebundene Bedeutung auch bei Julian und später bei Proklos bzw. Marinus präsent, wenn der Kult der Göttermutter als ein *locus* des *apemphainon* beschrieben wird.

¹⁶⁰ Diese zwei Aspekte werden auch in *Ep.* 9,1 p. 197,1–8 entfaltet.

¹⁶¹ Anders WEAR / DILLON 2007, 86: „both see their respective texts as containing divine power which can be unlocked through a ritualized reading.“

In dem beleuchteten Diskurs wird der Begriff *apemphainon* mit einer Reihe von Begriffen wie *paradoxon*, *teratōdes*, *paralagon*, *atopon*, *skandalon*, *alogon* oder *adynaton* mehr oder weniger deckungsgleich verwendet. Bei den meisten hier untersuchten Autoren bleibt er dabei eher ein Begriff unter anderen, während er bei Julian / Jamblich und Ps.-Dionysios Areopagites prominent hervortritt. Inwiefern sich mit seiner Bevorzugung durch Jamblich, die sich bei Julian niederschlägt, auch eine stillschweigende Distanzierung von anderen exegetischen Zugängen, etwa den mit dem *alogon* und *adynaton* verbundenen aristotelischen Ansätzen, greifen ließe, müsste eigens untersucht werden; dazu wäre es nötig, die exegetischen Werke des Porphyrios einzubeziehen.

Unabhängig davon, ob *apemphainon* als Leitterminus oder als ein möglicher Begriff neben anderen für das Absurd-Anstößige verwendet wird, lässt sich die verbindende Grundlage des hier skizzierten Diskurses in der Auffassung greifen, dass das *apemphainon* als bewusst angelegtes Strukturmerkmal autoritativer inspirierter Texte (bzw., wie oben erwähnt, punktuell allgemeiner von Mythen und Riten) anzusehen ist. Während dabei zumeist die Intentionalität dieses Merkmals betont wird und positiv seine kognitiven und anagogischen Funktionen hervorgehoben werden, kann der Akzent auch primär auf den damit einhergehenden und unbedingt zu neutralisierenden Gefahren für den unbedarften Leser liegen, wie bei Gregor von Nyssa oder in Marinos' Zusammenfassung von Proklos' Schrift über die Göttermutter. Alle Autoren sprechen in verschiedener Weise die kognitive Funktion der *apemphainonta* ihrer exegetischen Gegenstände an. Während Cornutus diese lediglich als ein Mittel unter weiteren streift, mit dem die weisen Alten die Kraft des Gottes verständlich machen wollten, vertreten die anderen hier beleuchteten Autoren die Vorstellung, dass die anstößigen Stellen als anagogische Stolpersteine auf eine höhere, verborgene Sinnebene verweisen bzw., mit einem drastischeren Terminus, der von Kronios über Gregor von Nyssa bis zu Proklos erscheint, den Leser zu einer allegorischen Interpretation zwingen (*anankazein*); begrifflich anders gefasst, aber der Sache nach gleich ist die Rede von den dem aufwärts führenden Teil der Seele durch die textliche Oberfläche zugefügten Verletzungen bei Ps.-Dionysios. Diese kognitive Funktion des *apemphainon* lässt sich, wenngleich ohne den Terminus, auf Ideen zurückführen, wie sie sich bei Maximus von Tyros oder Kronios finden. Variationen in dieser Interpretationsfigur betreffen insbesondere die Zielgruppe: größtenteils sind es die Fähigen, die die Stolpersteine bemerken (Origenes, Julian, Proklos, Ps.-Dionysios), während Ammonios sie den intellektuell Minderbemittelten gelten lässt. Dieser kognitive Aspekt ist einer der roten Fäden, die die verschiedenen christlichen und paganen Verwendungen des Begriffs *apemphainon* und Deutungen der Funktion solcher Problemstellen verbinden.

Die Verbindung zwischen inspirierten mythischen oder biblischen Texten mit anstößigen Elementen und dem Bereich der Mysterien lässt sich ebenfalls bei verschiedenen Autoren greifen, wird aber unterschiedlich akzentuiert. Erstens kann die verbergende Funktion der anstößigen sprachlichen Hülle hervorgehoben werden, die die eigentlichen Wahrheiten vor den Nichteingeweihten verschleiert; dies findet sich bei Origenes und Gregor von Nyssa ebenso wie bei Julian, Proklos oder Pseudo-Dionysios. In diesem Zusammenhang kann der Terminus *apemphainon* mit zusätzlichem Vokabular für das „Verhüllen“ verbunden werden; so verwenden Gregor von Nyssa, Proklos und Ps.-Dionysios den Begriff des „Vorhangs“ (*parapetasma*) oder verwenden das Verb *proballō* in Perfekt-Passiv-Formen, um die der eigentlichen Wahrheit vorgelagerte Hülle anzuzeigen. Hier könnte weiter überlegt werden, inwiefern sich mit der Verbindung dieser Begriffe im Kontext des *apemphainon* ein Entwicklungsmoment der spätantiken terminologischen Koiné allegorischer Auslegung ab dem späteren 4. Jh. greifen ließe. Neben dem Aspekt des Verbergens können aber zweitens die von *apemphainonta* geprägten Texte auch selbst als *loci* und / oder Instrumente von Mysterieneinweihung inszeniert werden, welche die Leser / Hörer erfahren. So unterstreicht Julian, dass die Suche nach dem eigentlichen Sinn eine Einweihung unter der Führung der Götter sei; Gregor von Nyssa sieht sich als von Paulus in die Mysterien der Schrift eingeweiht; Proklos liest aus der *Politeia* heraus, dass nach Platon das Hören der telestischen Mythen ein Prozess sei, der analog zu den Mysterienfeiern verläuft und die Seele zum Göttlichen hinaufführt. Diese zweite Variation der Verknüpfung heiliger Texte / Mythen – mit Mysterien kann mit der kognitiven Dimension verbunden und damit als Metapher für die intellektuelle Annäherung an den verborgenen Sinn gedeutet werden, wie bei Julian oder bei Gregor; sie kann aber auch, wie bei Proklos, eine eigene Wirkweise der Mythen implizieren, die den Leser / Hörer tatsächlich eine der Mysterienerfahrung analoge Erfahrung durchlaufen lassen. Drittens schließlich stellen sowohl Julian als auch Proklos, wahrscheinlich basierend auf Jamblich, den Zusammenhang zwischen telestischen Mythen mit ihren *apemphainonta* und realen Mysterien her, indem sie die Mythen im kultisch-mysterischen Kontext verorten, insbesondere über die Verbindung mit Orpheus, aber auch hinsichtlich der Göttermutter.

Mit der Eigenwirkung der äußeren, sprachlichen Gestalt der Mythen und der darin enthaltenen Symbole berühren wir einen Punkt, welcher der auf Jamblich zurückführbaren Linie, welche Julian, Proklos und Ps.-Dionysios verbindet, eigen ist: die Vorstellung, dass das vordergründig Erzählte eine eigene, rituellen Symbolen vergleichbare Wirkweise besitze, so dass es auch der größeren Masse nutzen (Julian) bzw. die Seelen der Hörer mit den Göttern verbinden könne (Proklos; Ps.-Dionysios im 9. Brief). Diese Denkfigur, welche Mythen gleichsam als Ritual und *locus*

existentieller religiöser Erfahrung erscheinen lässt, ist bei Proklos ungleich stärker ausgeprägt als bei Julian, der die kognitive Dimension favorisiert. Eine solche Eigenwirkung der Mythen bzw. der heiligen Texte jenseits der kognitiven Wissensvermittlung oder des Verweises auf die höhere Ebene steht in den anderen hier untersuchten christlichen exegetischen Theorien so gut wie nicht zur Diskussion. Lediglich im „Sonderfall“ des Hohenliedes setzt Gregor von Nyssa eine solche an, indem er mit dem Bildvergleich auf den durch die einzelnen anstößigen Elemente im Leser erzeugten Gesamteindruck fokussiert; allerdings bleibt das auf einer anderen Ebene als die rituellen Vergleiche bei Julian und Proklos. Freilich bleibt auch bei Julian, Proklos und Ps.-Dionysios die genaue Art und Weise dieser Wirkung mythischer Symbole ebenso wie die Art der Erfahrung, welche sie auslösen sollen, im Unbestimmten, so dass solche Passagen im Ergebnis eher als eine Form religiöser Rhetorik erscheinen.

Schließlich lässt sich ebenfalls für diese von Jamblich ausgehende Traditionslinie ein weiteres typisches Merkmal festhalten, welches sie von den anderen Strategien des Umgangs mit dem *apemphainon* abhebt: die emphatische Bejahung des Abstrusen bzw. Anstößigen als des höherstehenden, „unähnlichen“ Bildes der Götter oder himmlischen Mächte, welches im Gegensatz zu den vordergründig-menschlich als angemessen empfundenen „ähnlichen“ Bildern das Bewusstsein der Transzendenz und des Andersseins der Repräsentierten zum Ausdruck bringt. Diese Emphase unterscheidet die Ansätze von Julian, Proklos und Ps.-Dionysios von den anderen Stimmen innerhalb des allgemeinen Diskurses über das *apemphainon* als Merkmal allegorischer Gebilde: sowohl von Origenes und dem in seiner Tradition stehenden Gregor von Nyssa, als auch von anderen paganen Zugängen wie etwa der oben untersuchten Mythenapologie des Ammonios. Diese metaphysische Akzentuierung des *apemphainon* lässt sich auf Julian als den frühesten Beleg und, Julians Zeugnis folgend, auf Jamblich als den frühesten Vertreter zurückführen. Sie könnte mit Jamblichs Betonung der göttlichen Transzendenz korreliert werden, die ihn u.a. dazu führt, nicht nur das Eine, sondern auch die Götter in die Negationen der ersten Hypothese des *Parmenides* einzuschreiben.¹⁶² Es wäre ein lohnendes Thema, diese hermeneutische Verknüpfung des Abstrusen mit der Transzendenz in die jeweiligen philosophisch-theologischen Gedankenwelten der einzelnen Autoren einzuordnen (etwa indem der Diskurs über Götternamen in Text und Ritual einbezogen würde) und sie mit anderen Paradigmen spätantiker Exegese religiöser Texte zu vergleichen; insbesondere die Kontrastierung mit Jamblichs Lehrer und Rivalen Porphyrios, dessen

¹⁶² Proklos, *In Parm.* 1054,37–1055,2; 1066,20–28 COUSIN; dazu SAFFREY / WESTERINK 1974, LIV–LVI. Die Transzendenz der Götter gegenüber der Körperwelt sowie die Einheit der sichtbaren Götter, welche die Himmelskörper von außen lenken, ohne in ihnen enthalten zu sein, mit den intelligiblen Göttern unterstreicht Jamblich *Myst.* I 8–9 und 17–20.

allegorische Auslegungen keine solche Apologie des Abstrusen als eines der Transzendenz angemessenen Symbols andenken, wäre von Interesse. Dies muss allerdings einer anderen Untersuchung vorbehalten bleiben.

Julian als Mythen­er­zähler: (Neu)platonische Mythentheorie und -praxis in *Contra Heraclium* und den *Caesares**

Michael Schramm

Als Leo Strauss, der 1938 in die USA emigrierte Cassirer- und Heidegger-Schüler und geistige Vater der amerikanischen Neokonservativen, in seiner erstmals 1941 erschienenen Schrift *Persecution and the Art of Writing* feststellte, dass philosophische Klassiker oft aus Angst vor politischer oder religiöser Verfolgung in ihren veröffentlichten Schriften nicht alles gesagt hätten, was sie eigentlich sagen wollten, und es eines begabten Lesers bedürfe, um das eigentlich Gemeinte zwischen den Zeilen herauszulesen,¹ wies ihn Alexandre Kojève auf Kaiser Julian als ein Musterbeispiel für einen solchen Autor hin: Er habe in seinen Schriften seinen philosophischen Atheismus aus Staatsräson so geschickt verborgen, dass er immer noch als gläubiger Heide angesehen werde.² Kojève bezieht sich für seine Argumentation besonders auf Julians Mythentheorie und -praxis in *Contra Heraclium*. Vielfach ist in der gelehrten Antwort auf Kojèves Aufsatz auf einige historische Irrtümer und Missverständnisse des Autors hingewiesen worden.³ Wichtig ist aber nichtsdestotrotz seine Ausgangsfrage, warum ein Kaiser nicht die direkte Rede, sondern ein Mittel indirekter Mitteilung wie das der Mythen­er­zählung benutzt.⁴

Die folgenden Ausführungen möchten darauf eine Antwort geben, indem zunächst Julians (neu)platonische Mythentheorie rekonstruiert, dann die autobiographische mythische Erzählung⁵ am Ende von *Contra Heraclium* unter erzähltechnischen Gesichtspunkten analysiert und schließlich ein Ausblick auf die *Caesares* gegeben wird, die als Ganze einen Mythos darstellen und an die Mythentheorie und -praxis von *Contra Heraclium* an-

* Der vorliegende Beitrag entstand im Rahmen einer von der DFG geförderten „Eigenen Stelle“, deren Projekt die Kommentierung der beiden Götterhymnen Julians war. Der DFG sei hiermit für die gewährte Unterstützung herzlich gedankt.

¹ Strauss, in: HIEPKO 2009, 23–50.

² Kojève, in: HIEPKO 2009, 51–90, bes. 56–60.

³ Zuletzt von A. MARCONE, „Ierone, Giuliano e la fine della storia nel dibattito tra Alexandre Kojève e Leo Strauss“, in: Ders. 2015, 325–335.

⁴ Vgl. Kojève, in: HIEPKO 2009, 56.

⁵ Dieser Mythos wird seit ASMUS 1895 in der deutschsprachigen Forschung gerne als „Mustermythos“ bezeichnet.

schließen. Es wird sich zeigen, dass Julians Mythenerzählungen sich ganz in die platonische Tradition fügen und sich besonders am Vorbild Platons orientieren.

1. Julians (neu)platonische Mythentheorie

Nachdem Julian den Kyniker Herakleios dafür kritisiert hat, dass dieser in seinem Mythos Götter auftreten ließ, um damit auf bestimmte Menschen anzuspielen und diese zu kritisieren,⁶ und dass er sich damit einer Technik indirekter Rede bedient habe, die einem Sklaven gegenüber seinem Herrn, nicht aber einem Freien zukomme (*CHer.* 3–4, 207C6–208A2), stellt er seine eigene Mythentheorie vor.⁷ Einen Mythos zu erzählen, bedeute, „eine Lüge auf glaubhafte Weise zu erzählen zum Nutzen oder zur Unterhaltung der Zuhörer“ (τὸ ψευδὸς πιθανῶς συνθεῖναι πρὸς ὠφέλειαν ἢ ψυχαγωγίαν τῶν ἀκροωμένων, 2, 205C5f.) – eine Definition, die auf den Rhetorikunterricht und zugleich auf Platons Mythenverständnis verweist.⁸ Ebenfalls in platonischer Tradition steht die Kritik an manchen tradierten Mythen, sie seien unglaubwürdig (ἀπίστους) und ungeheuerlich (τετρατώδεις) (*CGal. fr.* 4 Masaracchia = Cyr. *CIul.* II 11,1–7 Riedweg).⁹ Doch darf der Philosoph nach Julian tradierte Mythen benutzen und selbst

⁶ Genannt werden Herakles, Dionysos, Phaethon, Helios, Pan und Zeus; offenbar hat Herakleios mit Pan auf Julian und mit Zeus auf sich selbst angespielt und damit nach Julians Meinung Blasphemie begangen (*CHer.* 1, 204B1f.; 4, 208A8–B4; 23, 234C7–D5).

⁷ Zu Julians Mythentheorie vgl. auch BOUFFARTIGUE 1992, 616–625; THOME 2004, 35–46 und NESSELRATH 2008, 211–214. Siehe auch oben den Beitrag von Ilinca Tanaseanu-Döbler.

⁸ BOUFFARTIGUE 1992, 618 verweist auf den kaiserzeitlichen Rhetor Theon (*Progymn.* 3, 72,28 SPENGLER: μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν; vgl. auch Aphthon. *Progymn.* 1,2f.; DE VITA 2015, 124) und das platonische Konzept der „edlen Lüge“ in der Erfindung von Mythen, die einen gewissen didaktischen oder therapeutischen Nutzen haben (Plat. *Rep.* II 382c7–d4; III 389b2–5; 414b8–c8). Der Ausdruck ψυχαγωγία in der Definition wurde oben in Anlehnung z.B. an Eratosthenes (*ap. Str.* I 1,10) mit „Unterhaltung“ – im Unterschied zur „Belehrung“ (διδασκαλία) – übersetzt, weil er im Kontext quasi synonym mit „Vergnügen“ (τέρψις, *CHer.* 2, 206A3) und in Opposition zur „Ermahnung“ (παράεινεσις, 3, 207A4) verwendet wurde. Er weist aber auch eine Anknüpfung an das platonische Rhetorikkonzept der „Seelenleitung“ (ψυχαγωγία, *Phaedr.* 261a7f.; 271c10) auf, eine Wirkung, die insbesondere seinen Mythen zukommt (vgl. Most 2014, 14f.). Julians eigene Theorie, die den Mythen eine protreptisch-anagogische Wirkung auf „den in uns befindlichen Geist“ zuweist (*CHer.* 12, 217C3–D6), würde diese vielleicht aus dem Kontext der Rhetoriktheorie stammende Definition sozusagen im platonischen Sinne umcodieren, nach eigenem Verständnis aber in ihrem eigentlichen Wortsinne verstehen.

⁹ Als Beispiele werden genannt: Kronos verschlingt seine Kinder, Zeus vergewaltigt seine Mutter Rhea und seine Tochter Persephone, und Dionysos wird zerstückelt. Der richtige Umgang mit diesen Mythen ist die philosophisch-theologische Allegorese (für Kronos, Zeus und Dionysos wird sie im *Helios-* bzw. im *Göttermutter-Hymnus* vorgeführt), gelegentlich aber auch die Mythenkorrektur (vgl. *In Sol.* 31, 149A7–150B5 am Beispiel der Geburt der Athene aus dem Haupt des Zeus).

neue Mythen kreieren, die dann mit den Mitteln der allegorischen Exegese interpretiert werden müssen. Mythen sind – offenbar mit Rückgriff auf Jamblich¹⁰ – für zwei Teile der Philosophie nützlich, nämlich für die Ethik und die auf Initiationen und Mysterien bezogene Theologie (*CHer.* 11, 216B6–C2); für beide Arten von Mythen führt er u.a. Platon als Archetypen an.¹¹

Insbesondere für die Initiationsmythen ist nach Julian das „Widersinnige“, „Paradoxe“ oder „Ungeheuerliche“ zentral:

Das nämlich, was in den Mythen widersinnig (ἀπεμφαῖνον) ist, bahnt gerade dadurch den Weg zur Wahrheit, denn je paradoxer und ungeheuerlicher (μᾶλλον παράδοξον [...] καὶ τερατώδες) das Rätsel (τὸ αἰνίγμα) ist, umso mehr scheint es Zeugnis dafür abzulegen, dass man nicht dem unmittelbar Gesagten Glauben schenken, sondern sich gründlich um die verborgenen Inhalte (τὰ λεληθότα) bemühen und nicht von dieser Bemühung Abstand nehmen soll, bevor diese Inhalte unter Führung der Götter offenbar geworden sind und den in uns befindlichen Geist (τὸν ἐν ἡμῖν [...] νοῦν) zur Einweihung (τελέση), oder besser: zu seiner Vervollkommnung führen (τελειώση), (...) (12, 217C4–D2).

Der philosophisch-theologische Mythos weist nach Julian bzw. Jamblich, auf den diese Lehre zurückgehen dürfte,¹² also gerade durch das Ungeheuerliche und Widersinnige geradezu überdeutlich darauf hin, dass sich ein wörtliches Verständnis verbietet und eine allegorische Interpretation vonnöten ist. Das Ziel ist hier klar die Seelenleitung oder die Initiation (τελετή), die – wie häufiger in der Jamblicheischen Tradition – mit einer etymologisierenden Lesart als „Vervollkommnung“ (τελείωσις) des „Geis-

¹⁰ Er wird nicht namentlich genannt, sondern umschrieben mit: „der Mann, den ich für mein Teil nach den Göttern auf gleicher Stufe wie Aristoteles und Platon ‚liebe und bewundere‘ (Hom. *Od.* VI 168)“ (12, 217B7–C1). Dieser habe sich nur über die orphischen Weihemythen geäußert (217C2–4), gemeint ist vermutlich sein Traktat über die *Chaldäischen Orakel*. DE VITA 2011, 110 weist auf die Ähnlichkeit von Procl. *In Rep.* 1,78,18–79,1 KROLL zu Jul. *CHer.* 11, 216C als Indiz für die Existenz eines Jamblich-Traktats zur Mythenexegese hin.

¹¹ Für die theologischen Mythen führt er außer Platon noch Orpheus an, für die ethischen Mythen Antisthenes und Xenophon (*CHer.* 12, 216D5–217A4). In Salustios' Schrift *De deis et mundo*, die einige direkte Nachwirkungen von Julians Gedanken enthält, werden fünf Arten von Mythen (theologisch, physisch, psychisch, materiell und gemischt) angeführt, wobei die ersten vier die verschiedenen Seinsstufen vom Geist bis zur Materie abbilden und die letzte alle vorangegangenen Arten umfasst und besonders für die Initiationen in die Mysterien geeignet ist (Salust. 4,6, vgl. THOME 2004, 77). Julians theologische Mythen dürften mit Salustios' gemischtem Mythos übereinstimmen und die ethischen mit den psychischen Mythen, da diese sich auch mit dem Verhältnis der Seele zu sich selbst befassen (vgl. THOME 2004, 78f.).

¹² DE VITA 2011, 112 hat darauf hingewiesen, dass die protreptische Funktion der paradoxen, absurden Mythen auch von anderen Philosophen, Rhetoren oder Mythen- bzw. Orakeltheoretikern herausgestellt wurde, aber erst Jamblich diesen Gedanken auf das Feld der Religionsphilosophie übertragen hat.

tes in uns“ verstanden wird.¹³ Wie in jeder einzelnen Seele nach Jamblich die gesamte metaphysische Struktur des Alls partikular nachgebildet ist (also inklusive des obersten Prinzips, des Einen und Guten, und des daraus hervorgegangenen Prinzips, des Geistes),¹⁴ enthält der theologische Mythos *in nuce* das gesamte Wesen des Göttlichen und der höchsten Prinzipien. Seine Interpretation mit Hilfe der Allegorese führt zur Erkenntnis des Göttlichen und der geistigen Wirklichkeit, allerdings nicht gedacht als äußere, objektive Erkenntnis einer von außen gegebenen Realität, sondern als innere, subjektive Erkenntnis durch Aktualisierung der in uns liegenden angeborenen geistigen Ideen. Das „Verbergen“ des tieferen Sinns hinter „widersinnigen“ Worten und „paradoxen Rätseln“ hat eine doppelte Funktion: den Schutz der höheren, geistigen Realität vor unbefugtem Zugriff durch unverständige Seelen, die sich noch nicht hinreichend zur Erlangung der geistigen Erkenntnis vorbereitet haben,¹⁵ wobei auch diese noch einen gewissen, freilich „unvernünftigen Nutzen durch die Symbole“ haben (*In Matr.* 10, 170B1–3); und die Anregung zur eigenen geistigen Denktätigkeit, um nicht auf den Glauben an fremde Meinung angewiesen zu sein (*In Matr.* 10, 170A2–7; B3–C2).

Seiner Form nach bestimmt Julian den Mythos als „geäußerte Rede“ (προφερόμενος λόγος), die als solche aus „Wortlaut“ (λέξις) und „Sinn“ (διάνοια) zusammengesetzt sei (*CHer.* 13, 218A6–8). Der erste Terminus ist stoisch: die „äußere Rede“ (λόγος προφορικός) im Gegensatz zur „inneren Rede“ (λόγος ἐνδιάθετος);¹⁶ die beiden anderen Begriffe spielen auf die klassische Gliederung der Rhetorik bzw. der Figurenlehre in Wort- und Sinnfiguren (σχήματα λέξεως, σχήματα διανοίας) an.¹⁷ Weiter untergliedert Julian den Bereich des Sinns in den „einfachen Sinn“ (ἀπλή ... διάνοια) und den „in besondere rhetorische Figuren (κατὰ σχῆμα) gefassten Sinn“ oder „das mit rhetorischen Figuren Ausgestattete“ (τὸ

¹³ Nach dem zitierten Text wird noch als höheres Prinzip als der Geist „ein gewisser, geringer Teil des Einen“ (12, 217D2–4) in uns genannt, durch das nach Jamblich die Seele sich sogar mit dem Einen vereinigen kann (vgl. SCHRAMM 2013, 134f.).

¹⁴ Vgl. SCHRAMM 2013, 131–135 (mit weiteren Literaturhinweisen).

¹⁵ Bei den neuplatonischen Aristoteles-Kommentaren findet sich eine ähnliche Deutung des vermeintlich „dunklen“ Stils der aristotelischen Schriften, der einen Exegeten und Kommentator nötig machen würde (vgl. *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*. Traduction commentée sous la direction de I. HADOT, fasc. I: Introduction, première partie [1–9,3 KALBFLEISCH]. Traduction de Ph. HOFFMANN [avec la collaboration de I. et P. HADOT]. Commentaire et notes à la traduction par I. HADOT avec des appendices de P. HADOT et J.-P. MAHÉ. *Philosophia antiqua* 50 [Leiden u.a. 1990] 113–122).

¹⁶ Vgl. *SVF* 2,135 und *fr.* 528–535 HÜLSER.

¹⁷ Zu dieser Grundeinteilung der Rhetorik vgl. LAUSBERG 2008, 308f. Die Einteilung nach λέξις und διάνοια findet sich bereits bei Aristoteles (*Poet.* 19) und Hermog. *Id.* I 2, 218,18–20 RABE (hier die grundlegende Unterteilung in ἐννοια und λέξις, vgl. HAGEDORN 1964, 19).

ἔσχηματισμένον) (218B2–6), also gewöhnliche, schmucklose Rede einerseits und durch Figuren geschmückte Rede andererseits.¹⁸

Julian stellt nun unter den Wort- und Sinnfiguren zwei als zentral für die Mythenerzählung heraus: das „Feierliche“ (τὸ σεμνόν)¹⁹ und, wie schon gesehen, das „Widersinnige“ (τὸ ἀπεμφαῖνον) (218B7–C3). Die Stil-kategorie des „Feierlichen“ dürfte auf Hermogenes zurückgehen, der im 2./3. Jh. n. Chr. Lehrwerke über Rhetorik verfasste, welche in der Spätantike Grundlage des Rhetorikunterrichts waren und häufig, auch von den Neuplatonikern (z.B. von Syrianos, Proklos' Lehrer), kommentiert wurden.²⁰ Nach Hermogenes ist das Feierliche eine Unterart der Stilqualitäten „Großartigkeit“ (μέγεθος) und „Würde“ (ἀξίωμα) eines Textes (Hermog. *Id.* I 5, 242,3f. Rabe) und die angemessene Stilqualität für die Rede über die Götter (Hermog. *Id.* I 6, 242,22f. Rabe).²¹ Dass der eigentliche Gegenstandsbereich des Feierlichen in der rhetorischen Tradition die Götter sind, ist gewiss der Grund, warum Julian diese Stilqualität als zentral für die Mythenerzählung ansah, die ja, wie gesehen, wesentlich der Theologie – und dort dem Teil, der sich mit Mysterien und Initiationen beschäftigt – vorbehalten ist.²² Die Rede über die Götter dürfe keine Blasphemie oder Gottlosigkeit enthalten (*CHer.* 13, 218D1–4); angemessen sei das Feierliche, nicht das Widersinnige, und so sollten alle Ausdrücke „feierlich, schön, groß-

¹⁸ Vgl. LAUSBERG 2008, 308f.

¹⁹ Oben S. 86 von Nesselrath mit „würdevoll“ übersetzt.

²⁰ Die Identität des *Syrianus sophista*, nach den Handschriften der Autor der beiden Kommentare zu Hermogenes' *Περὶ στάσεων* und *Περὶ ἰδεῶν*, mit dem *Syrianus philosophus* ist freilich nicht zwingend (vgl. D. CALUORI, „Rhetoric and Platonism in Fifth-Century Athens“, in: R. FOWLER [Hg.], *Plato in the Third Sophistic*. Millennium-Studien 50 [Berlin / Boston 2014] [57–71] 59).

²¹ Hermogenes führt für eine den Göttern angemessene, feierliche Rede Beispiele aus Platons *Timaios* an, wonach Gott gut ist und nur das Gute will (*Tim.* 29e1f., 30a2–5, zitiert bei Hermog. *Id.* I 6, 243,5–13 RABE). Zu den Anlehnungen an die platonische Ideenlehre bei Hermogenes vgl. LINDBERG 1997, 2005 Anm. 139. Weitere Gegenstände, für die die feierliche Rede passt, sind göttliche Gegenstände der Natur, z.B. die Jahreszeiten, die Drehung des Alls, die Bewegungen von Erde und Meer (243,22–244,1); dann göttliche Dinge, die aber zumeist erst unter Menschen erkennbar werden, z.B. die Unsterblichkeit der Seele oder die Definition der Tugenden (245,3–9); schließlich menschliche Dinge, die groß und berühmt sind, z.B. die Schlachten bei Marathon oder bei Salamis (246,1–6). Zur Stilqualität der σεμνότης bei Hermogenes vgl. HAGEDORN 1964, 30–33; LINDBERG 1997, 2012–2015).

²² Bereits bei Hermogenes findet sich die Querverbindung der σεμνότης zu den Mysterien: Bei einer feierlichen Präsentation könne man auch nach Art der Mysterien und Initiationen Andeutungen auf die feierlichen Inhalte geben, ohne sie klar offenzulegen (Hermog. *Id.* I 6, 246,23–247,3 RABE). Auch Allegorien sind nach Hermogenes für eine feierliche Präsentation besonders geeignet (246,16–23) – hier wäre also die umgekehrte Implikation der Verbindung formuliert, die Julian zwischen der Mysterientheologie bzw. der Mythenallegorie als Ziel und der ihr angemessenen Stilqualität σεμνότης als Mittel anstellt, um die theologische Mythenerzählung angemessen zu gestalten: nämlich von der σεμνότης als Ziel, das durch Verwendung von Allegorien oder mysterienartige Andeutungen erreicht wird.

artig, göttlich, rein und das Wesen der Götter nach Möglichkeit treffend sein“ (σεμνὰ πάντα καὶ καλὰ καὶ μεγαλοπρεπῆ καὶ θεῖα καὶ καθαρὰ καὶ τῆς τῶν θεῶν οὐσίας εἰς δύναμιν ἔστοχασμένα, 218D4–219A1). Alle diese Attribute finden sich bereits bei Hermogenes: „groß“, insofern das Feierliche eine Unterart der „Großartigkeit“ (μέγεθος) ist; „rein“, weil die feierliche Sprache genauso wie die „reine“, klare Sprache gestaltet sein sollte, d.h. durch einfache, kurze Sätze;²³ und „schön“ – bei Hermogenes eine eigene Stilqualität, die – in Anlehnung an Platons Vergleich der Rede mit den Gliedern des Körpers (*Phaedr.* 264c) – eine Harmonie und Gleichmäßigkeit zwischen den Teilen und dem Ganzen bei einem natürlichen Gegenstand oder in der Rede meint.²⁴

Diesem Stilideal, die Götter mit den einfachen, ihnen angemessenen Ausdrücken zu benennen und ihr Wesen direkt auszudrücken, steht das zweite Charakteristikum der neuplatonischen Mythenerfindung, das Widersinnige, entgegen: Es kommt erst aufgrund seines Nutzens ins Spiel, nämlich um zur Erforschung des verborgenen Sinns des Mythos anzuregen (14, 219A2–6). Das „Widersinnige“ findet sich nicht bei Hermogenes und auch bei keinem anderen Rhetor vor Julian, sondern ist ein philosophischer Begriff: Vor Julian kommt er bei Chrysipp (*SVF* 2,175, 51,5) und Sextus Empiricus (*Hyp.* 3,112) in der Bedeutung „widersprüchlich, absurd“ vor,²⁵ und Proklos (*In Remp.* 1,83,29f. Kroll) verwendet ihn in derselben Bedeutung wie Julian, u.a. für die Symbole, durch die Mythen der griechischen Theologen das Göttliche auf ihm unähnliche Weise nachahmen,²⁶ was nahelegt, dass die Verwendung dieses philosophischen Terminus zur rhetorischen Charakterisierung des Mythos auf Jamblich zurückgeht.²⁷ Bei Proklos (*In Tim.* 1,334,18–26 Diehl) stehen dann auch das Widersinnige

²³ Figuren und Kola sollten beim feierlichen Stil „rein“ (καθαρός) sein, d.h. der ὀρθότης und der βραχύτης gehorchen (Hermog. *Id.* I 6, 250,6f.; 251,14f. RABE; BOUFFARTIGUE 1992, 513). Die καθαρότης wiederum war bei Hermogenes eine Unterart der ersten Stilqualität, der „Deutlichkeit“ (σαφήνεια) (*Id.* I 2, 226,14f.). Die „Reinheit“, die Julian im Blick hat, dürfte, wie der Kontext zeigt, vornehmlich das Vermeiden von Blasphemie meinen, aber – mit Blick auf Hermogenes und die rhetorische Tradition – eben auch den „einfachen“ Ausdruck.

²⁴ Vgl. Hermog. *Id.* I 12, 296,15–20; 296,24–297,14 RABE; HAGEDORN 1964, 48f.; LINDBERG 1997, 2018–2021. Der „schöne Stil (λέξις ... καλή)“ soll wiederum „rein“ (καθαρά), d.h. einfach und ohne Figuren sein (Hermog. *Id.* I 12, 298,20–22 RABE).

²⁵ BOUFFARTIGUE 1992, 513; DE VITA 2011, 112 Anm. 169; Ilinca Tanaseanu-Döbler verweist in ihrem Beitrag in diesem Band, S. 243–250, außerdem auf Cornut. *Comp.* 16,16 und Orig. *Hom. in Jer.* 20,1.

²⁶ Weitere Verwendung bei Proklos: *In Parm.* 633,29 COUSIN (über das Rollenverhältnis der Dialogfiguren). In seinem *Politeia*-Kommentar gibt es eine Passage, die Julians Aussage über die Wirkung des Widersinnigen sehr ähnlich ist, allerdings ohne diesen Begriff: Es gebe mythische Nachahmungen (μιμήσεις) von Göttern oder Heroen, die schändliche Ausdrücke als Verhüllung (παραπετάσασιν ... ὀνόμασιν αἰσχροῖς) der Wahrheit über die Götter benutzen (*In Remp.* 1,44,14–17 KROLL).

²⁷ BOUFFARTIGUE 1992, 513f.; vgl. auch DE VITA 2011, 113.

und das Feierliche nebeneinander: Platons Logos über die Demiurgie im *Timaios* – den dieser ja selbst nur als „wahrscheinlichen Mythos“ (εἰκῶς μῦθος) bezeichnet (*Tim.* 29d2) – ahme die Demiurgie selbst, die ja von der Unordnung zur Ordnung und zur Ähnlichkeit mit dem Intelligiblen führe, nach, indem Platon zunächst ἀπεμφαίνοντα ὀνόματα (der Kosmos sei entstanden und vergänglich),²⁸ dann σεμνότατα ὀνόματα verwende (der Kosmos sei das „Schönste des Entstandenen“, „Spross des besten Vaters“ und „Bild des göttlichsten Urbilds“).²⁹ Das wiederum legt nahe, dass auch die Verbindung des Widersinnigen und des Feierlichen in der mythologischen Rede über die Götter auf Jamblich zurückgehen dürfte und dass sie in dessen Tradition sogar bis auf Platon zurückgeführt wurde.

Im Folgenden soll untersucht werden, wie Julian diese Mythentheorie ganz praktisch bei seiner konkreten Mythengestaltung im „Mustermythos“ in *Contra Heraclium* umgesetzt hat.

2. Die Praxis des Mythenerzählens: Der „Mustermythos“ in *Contra Heraclium*

Gemäß der rhetorischen Tradition ist der Mythos ein „Bild“,³⁰ besitzt also bildliche und sogar szenische Elemente. So kritisiert Julian an Herakleios' Mythenerfindung, dass er besser hätte „anstelle des dramatischen Settings (σκηνογραφία) des Prodikos mit diesen beiden Göttern ein anderes, ähnliches auf die Bühne bringen sollen (εἰσάγειν εἰς τὸ θέατρον)“ (*CHer.* 11, 217A6–B2); gemeint ist Prodikos' Erzählung von Herakles am Scheideweg, wo dieser zwischen der personifizierten Arete und Kakia zu wählen hat (84 B 2 DK). Instruktiv ist an diesem Zitat für unseren Zusammenhang die Theatermetaphorik. Sie suggeriert, dass Julian die Mythenerzählung als eine erzählerische Abfolge von Szenen oder dramaturgisch gestalteten Handlungseinheiten verstand, die mit erzählerischen Mitteln gleichsam Theaterbilder vor dem inneren Auge des Lesers imaginieren sollen. Mit der Terminologie der im Rhetorikunterricht praktizierten Übungen (den προγυμνάσματα) handelt es sich hierbei um eine „dramatische Erzählung“ (διήγημα δραματικόν).³¹

Wenn man den „Mustermythos“ genauer analysiert, lässt sich tatsächlich eine Folge von Szenen oder Akten erkennen. Gekennzeichnet sind ihre Abgrenzungen durch thematische Einheiten, oft auch durch den „Auftritt“ oder „Abgang“ einer Figur, gewissermaßen einer *dramatis persona*, durch

²⁸ Vgl. *Tim.* 28a2f.b2–c2.

²⁹ Proklos paraphrasiert Passagen des *Timaios*, nämlich 28c3f., 30a2–7, 37c6f.

³⁰ Vgl. oben S. 278 Anm. 8 in Theons Definition: εἰκονίζων.

³¹ Zur Definition vgl. Aphth. *Progymn.* 2,2; Ps.-Hermog. *Progymn.* 2,3; Nicol. *Progymn.* 12,11–13.

Zeit- oder Ortswechsel markiert. Es gibt Abschnitte mit bloßer Erzählung, ohne wörtliche Rede der Protagonisten, dann Szenen mit wörtlicher Rede, entweder mit dem Monolog einer handelnden Person oder mit dem Dialog mehrerer Figuren (in den *Caesares* gibt es darüber hinaus sogar einen Agon von Reden und eine dialektisch-peirastische Prüfung der Haltungen der Figuren). Die Erzählung wird bereichert durch weitere als Progymnasmata bekannte rhetorische Elemente, nämlich die Charakterisierung einer Person (ῥηθοποιία) und die Beschreibung von Personen, Gegenständen, Orten oder Zeiten (ἔκφρασις).³² Die handelnden Personen sind die Götter in eigener Person, ohne wie bei Herakleios stellvertretend für gewisse Menschen zu stehen; außerdem die letzten drei Kaiser – nicht namentlich genannt, aber kaum verhohlen hinter den von der Erzählung bestimmten Rollen: „ein reicher Mann“ für Konstantin, sein „Sohn“ und „Erbe“ bzw. „Vetter“ Julians für Constantius II. sowie „Kind“ und „Jüngling“ für Julian (anders als in den *Caesares*, wo die drei in eigenem Namen auftreten, weil es sich dort nicht um eine gleichnishafte, sondern um eine politisch-historische Erzählung handelt).³³

Zunächst eine Gliederung des „Mustermythos“ nach Akten bzw. Szenen:

1. Erzählung der Vorgeschichte: der Gutsbesitzer (Konstantin), seine Hirten und Erben (227C1–228C6)
 - a. Konstantins Unbildung in der Hausverwaltung (227C1–228A3)
 - b. Die Unbildung der Erben und das daraus resultierende Unrecht (Verwandtenmorde, Entweihung von Heiligtümern) (228A4–C6)
2. Götterbeschluss zur Intervention (228C7–230A3)
 - a. Zeus fragt Helios und die Moiren um Hilfe für die Menschen (228C7–229A4)
 - b. Moiren geben Erlaubnis zur Hilfe (229A5–C2)
 - c. Zeus befiehlt Helios, zusammen mit Athene ihren Spross Julian zu erziehen (229C2–230A3)
3. Julians Weg von der Wüste zum Berggipfel, dem Sitz des Göttervaters (230A4–231B4)
 - a. Verzweiflung des Heliossprosses angesichts der Untaten seiner Verwandten, Rettung durch Helios und Athene und sein Gang in die Wüste (230A4–B6)
 - b. Hermes führt Julian zum Berggipfel des Göttervaters und weist ihn an zum richtigen Verhalten gegenüber dem Göttervater (230C1–231A2)

³² Zu den Definitionen vgl. Aphth. *Progymn.* 11,1; 12,1; Ps.-Hermog. *Progymn.* 9,1; 10,2.

³³ Vgl. auch unten S. 294. „Reicher Mann“ (πλούσιος ἀνὴρ): 227C1; „Sohn“ (παῖς), „Erbe“ (κληρονόμος) und „Vetter“ (ἀνεψιός): 227D2, 232A5, 232D6, 233C4; „Kind“ (παιδίον) und „Jüngling“ (νεανίσκος): 229C3, 230A4, 230C2, 230C7, 231B6, 232A1, 232D2.

- c. Julians Gebet zum Göttervater (231A3–B4)
4. Julians Begegnung mit Helios (231B5–232D1)
 - A. Julian auf dem Berggipfel: der göttliche Send- und Weihebefehl (231B5–D9)
 - a. Julian gerät in Ekstase, weiht sich dem Helios und bittet um Rettung (231B5–C3)
 - b. Helios und Athene prüfen seine Rüstung und senden ihn zurück (231C3–D2)
 - c. Julian möchte nicht zurück, und Helios rät ihm zur Initiati-
on in die Mysterien (231D3–9)
 - B. Julian auf dem Aussichtspunkt: die göttliche Erklärung der ir-
dischen Geschehnisse (232A1–D1)
 - a. Julian diagnostiziert die Verfehlungen des Erben des Guts-
besitzers und seiner Hirten (232A1–C2)
 - b. Helios verkündet Julian, anstelle des Erben Oberaufseher
der Herden zu werden; Julian weigert sich zunächst, ge-
horcht aber dann (232C2–D1)
5. Vorbereitung der Rückkehr Julians vom Berggipfel durch Helios und
Athene (232D2–234C6)
 - a. Hermes leitet die Rückkehr ein (232D2–4)
 - b. Mahnungen der Athene an Julian: zur Wahl von Freunden an-
stelle von Schmeichlern, zur Freimut in der Freundschaft und
zur Frömmigkeit (232D4–233B6)
 - c. Mahnungen des Helios an Julian: zum richtigen Umgang mit
Freunden, zur Liebe gegenüber den Untertanen und zur Fröm-
migkeit (233B7–D1)
 - d. Julian gehorcht freudig; Helios spricht ihm den Beistand der
Götter zu und vervollständigt seine Rüstung (233D2–C6)

Man könnte die ersten beiden Großeinheiten analog zu zweigeteilten Prologszenen in der Tragödie verstehen, die gerne von Euripides verwendet wurden und in der auf einen Monolog, in dem die Vorgeschichte der Handlung erzählt wird, eine Spielszene mit einem Dialog folgt.³⁴ Der erste Teil dieses „Prologs“ bietet die Exposition der für die Handlung relevanten Ausgangslage: des moralischen und religiösen Desasters auf der Be-

³⁴ Beispiele hierfür wären *Medea*, *Hippolytos*, *Elektra*, *Troerinnen*, *Iphigenie bei den Taurern*, *Helena*, *Phönissen*, *Orestes*. In *Contra Heraclium* gibt es immerhin drei Euripides-Zitate (*CHer.* 9, 213D5: Eur. *Bacch.* 370–371; 214B3: Eur. *Phoen.* 469; 22, 228B5: Eur. *Phoen.* 68), in Julians Werken insgesamt 16 oder 17 Fragmente aus erhaltenen Tragödien, davon allein sieben aus den *Phönissen* (BOUFFARTIGUE 1992, 214). Das ist natürlich noch kein Beweis für Julians Kenntnis von ganzen Euripides-Tragödien, denn bei den Zitaten handelt es sich vornehmlich um Gnomen, deren Kenntnis auch aus Gnomologien stammen kann. Aber gerade die starke Präsenz der *Phönissen* unter den Zitaten, eines Stücks, das zur Schullektüre und zu den kommentierten Stücken gehörte, ist vielleicht doch ein Indiz für Julians Kenntnis auch größerer dramatischer Zusammenhänge zumindest einiger Stücke.

sitzung des „reichen Mannes“ und seiner „Erben“. Ton und Inhalt dieser Erzählung sind den biblischen Gleichnissen nachempfunden: Man denke an das Gleichnis vom reichen Mann, der meint, für seinen Reichtum klug vorzusorgen, aber nicht an Gott und die Kürze des menschlichen Lebens denkt und sein Leben verliert (Lk 12,16–21);³⁵ oder an den Verwalter eines reichen Mannes, dem dieser die Verwaltung seines Vermögens entziehen möchte und jener darauf allen Schuldnern seines Herrn die Schulden erlässt (Lk 16,1–8);³⁶ vielleicht auch an das Gleichnis vom verlorenen Sohn, dem der Vater vorzeitig sein Erbe auszahlt, das dieser allerdings verprasst (Lk 15,11–32).³⁷ Während dieser Vater den verschwenderischen Sohn allerdings gerne wieder aufnimmt, beauftragt Vater Helios vielmehr den einzig verbliebenen rechtschaffenen Teil des konstantinischen Hauses, dieses von Unrecht und Götterlosigkeit zu reinigen (*CHer.* 22, 231D7–9; 234C2–4).

Der zweite Teil dieses „Prologs“, in der die Götter, besonders Zeus, die Moiren und Helios, die Rettung der Menschen und des Guts beschließen, ähnelt der Götterversammlung in der *Odyssee* (I 16–95), in der die Götter die Heimkehr des Odysseus nach Ithaka beschließen. Freilich weist Julians Szene nicht die Abfolge zweier großer Redenpaare (jeweils zwischen Zeus und Athene) und eine andere Götterkonstellation als die *Odyssee* auf. Im Grunde enthält bereits der Vorspann zu den doppelten Redepaaren dort den Nukleus für die Szene in *Contra Heraclium*: Als letztem der Trojakämpfer „spannen“ die Götter Odysseus „den Schicksalsfaden zu“ (οἱ ἐπεκλώσαντο θεοί), nach Haus zurückzukehren (*Od.* I 17–18); sie „hatten Mitleid“ (ἐλέαινον), außer Poseidon, der dem Odysseus wegen der Blendung seines Sohnes Polyphem „endlos zürnte“ (ἀσπερχές μενέαινεν), bevor er doch die Heimkehr erlangte (I 19–21.68–75).

Bei Julian hat Zeus Mitleid (τὸν Δία ἔλεος ὑπήλθεν, *CHer.* 22, 228D1) angesichts des allgemeinen Elends und der Gottlosigkeit (es wird allerdings nicht klar gesagt, mit wem). Auch der göttliche Zorn wird thematisiert, wenn Zeus Helios fragt, ob er Konstantin für seinen Hochmut, ihn, Helios, zu verlassen, noch länger „zürnen“ (μνησικακεῖν) wolle oder ob er glaube, weil er ihm *nicht* zürne (ὅτι μὴ χαλεπαίνεις αὐτῷ μηδ' ἀγανακτεῖς), aber dessen Haus dennoch ohne seinen (traditionellen) Schutz (als Patron des Kaiserhauses) lasse, dass er dadurch weniger Ursache von dessen Unglück sei (228D1–229A3). Helios, führt Julian fort, heftete seine Augen starr auf Zeus, als ob er etwas bei sich bedächte (229A5f.),

³⁵ Auf diese Parallele hat bereits NESSELRATH 2008, 218 aufmerksam gemacht.

³⁶ Hier bestünde die Anspielung auf das Thema der Vermögensverwaltung (οἰκονομία), die im biblischen Gleichnis – im Gegensatz zu der von Konstantin, seiner Söhne und ihrer Verwalter – allerdings gelingt.

³⁷ Eine polemische dogmatische Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn kann man in der Passage der *Caesares* sehen, wenn Konstantin, der zu Luxus und Verschwendung neigt, sich freudig zu Jesus hält, der den reuigen Sündern Entsühnung durch die Taufe und die Buße verspricht (*Caes.* 38, 336A2–B5).

reagiert aber schließlich erfreut, als die Moiren die Beseitigung der Götterlosigkeit befehlen und Zeus dazu den Heliospross (Julian) ausersieht und Helios dessen Erziehung befiehlt (229D5–7).

Diese Konstellation ist naturgemäß komplizierter als in der *Odyssee*, da Athene, die persönliche Schutzgottheit des Odysseus, für dessen Heimkehr bei Zeus eintritt (I 48–62.81–87) und dazu sogar selbst das Nötige ins Werk setzt (I 88–105.178–320)³⁸ und Göttervater Zeus zusammen mit den anderen Göttern die Heimkehr des Odysseus beschließt, gegen Poseidon, der seinen Groll schon fahrenlassen werde (I 76–79). In der *Odyssee* kann sich die Schutzpatronin des Helden unumwunden für ihn einsetzen, während im „Mustermythos“ Helios, der Schutzpatron des Kaiserhauses, dem einen Kaiser zürnen oder jedenfalls durch Abwesenheit schaden, den anderen, kommenden Kaiser unterstützen darf. In beiden Fällen ist Zeus die oberste, effizierende Ursache der Rettung. Die Moiren hingegen – bei Homer nur angedeutet in dem „Schicksalsfaden“, der dem Menschen von den Göttern „zugesponnen“ wird (*Od.* I 17) – sind eine nötige vermittelnde Instanz, um Helios eine Motivation für die neuerliche Zuwendung zum Kaiserhaus und seine Unterstützung für Julian zu geben. Die eigentliche Handlung, die „Julian-Handlung“, beginnt erst danach und ist eine mystagogische Erzählung über den Aufstieg aus der Welt und den Abstieg in selbige.³⁹ Dabei wird nicht die tatsächliche Mysterieninitiation Julians erzählt,⁴⁰ aber doch ausgiebig Mysterienterminologie gebraucht und auf die Stationen einer Mysterieneinweihung angespielt, indem mit der göttlichen Erziehung Julians durch die Götter gewissermaßen das Modell und Vorbild einer irdischen Mysterieninitiation entfaltet wird. Als Mystagogos fungiert Hermes:⁴¹ Er führt Julian auf den Berggipfel und gibt ihm noch einen Rat zum richtigen Verhalten für die Begegnung mit dem Göttervater, bevor er sich für den Moment verbirgt (*CHer.* 22, 230C1–6; 230D5–231A3); und das Erscheinen des Hermes, den Julian für „den Führer des Wegs nach unten und des Lebens dort“ hält (232D2–4), leitet dann die „Exodos“ des Mythos-Dramas, den Abstieg in die hiesige Welt, ein, auch wenn dieser

³⁸ Das zeigt ihr Gang nach Ithaka zu Telemach, um diesen dazu zu bewegen, die Freier aus dem Haus zu vertreiben und sich auf Erkundungsfahrt nach dem verschollenen Vater zu machen.

³⁹ Vgl. MAZZA 1986, 79–84; STENGER 2009, 156.

⁴⁰ Anders WOJACZEK 1992. So rät Helios dem Julian, da er noch jung und uneingeweiht ($\alpha\mu\acute{\upsilon}\eta\tau\omicron\varsigma$) sei: „So geh nun zu deinen Leuten, damit du eingeweiht wirst ($\mu\upsilon\eta\theta\epsilon\iota\eta\varsigma$) und dort sicher leben kannst“ (*CHer.* 22, 231D5–7). Nach TURCAN 1975, 109–112 weist der Mustermythos einige Spuren von Julians Mithrasinitiation auf (im Anschluss daran auch GAUTHIER 1992, 91–94).

⁴¹ Im Mithras-Kult steht der erste Weihegrad, der sogenannte „Rabe“, unter dem besonderen Schutz des Hermes (vgl. R. MERKELBACH, *Mithras* [Königstein/Ts. 1984] 87f.; R. BECK, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*. EPRO 109 [Leiden u.a. 1988] 1). Dem mit dem Mithras-Kult vertrauten Leser wird so signalisiert, dass Julian tatsächlich erst am Anfang seiner Mysterieninitiation steht.

nicht mehr eigens erzählt wird, sondern lediglich die Vorbereitungen dazu. Die „Priester“ der Initiation sind gewissermaßen Athene und vor allem Helios: Sie erteilen dem Initianden „Ratschläge“ (παραινέσεις, 233A5; 233B3) zur guten Regierung, ein Wort, das auch die mantischen Weisungen der Götter in den Mysterien bezeichnen kann;⁴² und sie überreichen dem Initianden gleichsam als Zeichen seiner Initiation Insignien der künftigen guten Königsherrschaft (234A5–B2).⁴³ Der Initiand schließlich verfällt zweimal in eine Art Tiefschlaf: Das erste Mal versetzen ihn die Götter da hinein, um ihn vom Vorsatz des Selbstmords abzubringen (230A6–B3); das zweite Mal folgt der Tiefschlaf dem Gebet, zum Göttervater zu gelangen, und steht äquivalent zur Ekstase, die die Epiphanie des Helios beinhaltet (231B5f.). Auch in den Mysterien folgt auf einen symbolischen Tod bzw. Tiefschlaf eine Art Wiedergeburt.⁴⁴

Ein zentraler intertextueller Bezugstext für die Erzählung vom Aufstieg und Abstieg besteht zum Höhlengleichnis der *Politeia* (VII 514a–517a).⁴⁵ Der Aufstieg zum Berggipfel gleicht dem Aufstieg aus der Höhle an den Ort, wo unverstellt die Sonne, die Quelle der Schatten in der Höhle, geschaut werden kann (515e6–516c3). Julian erlebt jedoch nach dem gelungenen Aufstieg gerade keine Schau des höchsten Prinzips oder auch nur die schrittweise Annäherung an diese Schau wie bei Platon, sondern von dem Aussichtspunkt aus, an dem sich die Lichtfülle oben von der übergroßen Dunkelheit unten scheidet, erkennt er unter der Leitung des Helios ganz klar das politische Desaster auf Erden und erhält daher von Helios den Auftrag zur Herrschaft (*CHer.* 22, 232A1–D1). Der Mustermythos ist also ganz politisch und gar nicht erkenntnistheoretisch-ontologisch fokussiert wie das Höhlengleichnis. Man könnte allerdings den Umstand, dass auch dort der zu höchster gottgleicher Einsicht Gelangte nach seiner Schau die irdischen Verhältnisse in der Höhle, insbesondere die dortigen „Ehren“ (τιμαί) und die „bei jenen Geehrten und Machthabenden“ (τὸς παρ’ ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας), geringschätzt (*Rep.* VII 516c8–d7), als allgemeine Aussage deuten, die Julian für die politischen Verhältnisse seiner Zeit nur konkretisiert. Genauso wie im Höhlengleichnis möchte nämlich auch Julian nicht wieder zurück (*CHer.* 22, 232C5f.),⁴⁶

⁴² Z.B. *Lib. Or.* 18,173.

⁴³ Zur Bedeutung dieser Insignien siehe unten S. 293 Anm. 65. Für die Isis-Mysterien überliefert Apuleius (*Met.* XI 24,2–4), dass der Initiierte als Zeichen seiner Initiation ein neues Gewand sowie in die rechte Hand eine brennende Fackel und auf den Kopf einen strahlenförmigen Palmenkranz erhält.

⁴⁴ Vgl. *Apul. Met.* XI 23 (für die Initiation in die Isis-Mysterien); M. CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterium* (Darmstadt 2012) 100f. (u.a. zu einer Darstellung im Mithras-Kult, da der Initiand symbolisch getötet wird).

⁴⁵ So auch NESSELRATH 2008, 217. Er verweist zu Recht auf *CHer.* 2, 206B6–C5, wo auf das Höhlengleichnis bereits unmarkiert angespielt wird.

⁴⁶ So bereits *CHer.* 22, 231D3–5; vgl. auch NESSELRATH 2008, 217.

was ihn aus Sicht der *Politeia* (520d2–4) ja gerade zur Herrschaft prädestiniert und seine Eignung als Philosophenkönig anzeigt. Im Unterschied zur *Politeia* bekommt Julian unmittelbar von den Göttern politische Ratschläge und eine symbolische Rüstung, um für die Herrschaft gewappnet zu sein – anders als Sokrates, auf dessen Tod das Ende des Höhlengleichnisses anspielt mit dem Hinweis, dass die Höhlenbewohner den, der „oben“ war, umbringen möchten (517a5f.).⁴⁷

Eine weitere, nicht minder wichtige intertextuelle Referenz besteht zur Version des Mythos von Herakles am Scheideweg in der *Ersten Königsrede* (*Or.* 1,66–84) von Dion von Prusa, in der Herakles nicht wie bei Prodikos zwischen *Arete* und *Kakia*, sondern zwischen *Basileia* und *Tyrannis* zu wählen hat.⁴⁸ Julian spielt besonders auf Dions Beschreibung der beiden Berge und des Wegs zu ihnen an.⁴⁹ Hermes führt Julian zum Berggipfel des Göttervaters zunächst weg von „diesem unebenen und steilen Ort“, wo alle straucheln und wieder umgekehrt seien, dann auf einem „Weg, der sanft, nicht benutzt und vollkommen rein war“, außerdem voll von guten, gottgeliebten Früchten, Blumen und Bäumen (*CHer.* 22, 230C3–6.D1–4). Auch Dion beschreibt einen „geheimen, von Menschen nicht betretbaren Weg“ an steilen Abhängen vorbei auf einen ringsum sichtbaren, sehr hohen Berggipfel, der in Wirklichkeit aus zwei Bergspitzen, dem der *Basileia* und dem der *Tyrannis*, bestand; der Weg zur Spitze der *Basileia* war sicher, breit und sogar durch einen Wagen befahrbar, der zur Spitze der *Tyrannis* eng, gewunden und voller Absturzgefahren (*Or.* 1,66–67), und der Weg zur Königsspitze führte auf einen Platz „voll von blühenden Früchten und Tieren jeder Art“ (72,2–3).⁵⁰ Der zweite Berggipfel der *Tyrannis* bei Dion und der enge, mühsame Weg dahin (*Or.* 1,66,7–68,1) fehlt bei Julian, aber seine Beschreibung des „hohen Felsens“ verweist wörtlich auf Dions Beschreibung.⁵¹ Die intertextuelle Referenz auf die beiden Berge in Dions

⁴⁷ Eine Anspielung auf die Eros-Konzeption des *Symposions* kann man in Julians Wunsch sehen, weiter nach „oben“ zum Göttervater zu kommen, ausgehend vom „Glanz“ (*ἀγλαΐα*) des bisherigen Wegs zum Gipfel, der ihn auf die noch größere „Schönheit“ (*κάλλος*) der Wohnstätte des Zeus selbst schließen lässt (*CHer.* 22, 231B2–4).

⁴⁸ ASMUS 1895, 6–12 führt den Mustermithos ausschließlich auf diesen Heraklesmythos bei Dion zurück. Auch SMITH 1995, 134 sieht hierin einen Bezugstext für den Mustermithos.

⁴⁹ Vgl. auch SCHRAMM 2013, 331 Anm. 87.

⁵⁰ Vgl. ASMUS 1895, 7.

⁵¹ „Und der große Helios führte ihn auf einen hohen Felsen, wo die darüberliegende Sphäre voller Licht (*φωτὸς* [...] *πληρὴς*) war, die darunterliegende dagegen voll unermesslichen Nebels (*μυρίας ἀχλύος*), durch den wie durch Wasser das Licht des vom König Helios ausgehenden Glanzes nur schwach hindurchgelangte“ (*CHer.* 22, 232A2–4) – nach Dion ist die eine Bergspitze oberhalb der Wolken in „reiner, heiterer Luft“ (*καθαρῶ καὶ αἰθρῶ ἀέρι*) und die andere „viel niedriger, um sie herum besonders die Zusammenballung der Wolken, finster und neblig (*σκοτεινὴ καὶ ἀχλυώδης*)“ (68,3–69,1). NESSELRATH 2008, 217f. verweist zur Erklärung auf *Phaidon* 109c3–7, wo Menschen tief unten in den Höhlungen der wahren Erde wohnen und diese mit jemandem verglichen werden, der tief

Heraklesmythos markiert also klar den Unterschied zwischen der guten, gottgeleiteten Königsherrschaft Julians und ihrer schlechten, gottvergesenen Verfallsform, der Tyrannis, bei Konstantin und seinen Söhnen.

Nur eingeschränkt betreibt Julian jedoch die Parallelisierung zu Herakles,⁵² der in der Kaiserzeit spätestens seit Dion von Prusa als König der ganzen Menschheit und Schutzherr des Kaisers angesehen wurde.⁵³ Zwar wird auch er von den Göttern zum „Verwalter von allem“ (πάντων ἐπίτροπον), also zum König aller Menschen bestellt (*CHer.* 22, 232C2–4), aber nicht als Zeus’ oder Helios’ Sohn, sondern als Mensch, der von Helios und Athene als ihr „Spross“ (βλάστημα, ἔκγονος) bezeichnet wird (229C5; 232D5f.), weil er seine unsterbliche Seele von ihnen hat (234C4f.)⁵⁴ und in ihm noch das von Helios stammende „Feuer“ (πῦρ) bzw. ein „Funken“ (σπινθήρ) von ihm brenne (229D2.6); das meint den rationalen Seelenteil, Geist und Vernunft, durch den die Menschen mit den unsterblichen Göttern verwandt sind und durch dessen ungestörte Betätigung – nach Julians religiösem Verständnis insbesondere durch die Verehrung in den Mysterienkulten – sie Gott gleich und damit unsterblich werden können.⁵⁵ Julian zeichnet sich selbst nicht als Heros und Gott wie Herakles,⁵⁶ sondern als Mensch, der den Glauben an die alten Götter noch nicht verloren hat und der daher von diesen den Auftrag erhält, die sich verbreitende Götterlosigkeit zu beenden (229B4–6; 234C1–4). Für sich selbst hat er, anders als Dions Herakles (*Or.* 1,65,1–3), nicht den „Wunsch nach Herrschaft“, sondern möchte lieber in der Art des platonischen Philosophen „oben“ bei der theoretischen Schau ewiger Wahrheiten bleiben, anstatt zu herrschen (232C5f.).⁵⁷ Erst nach der Ermahnung durch Helios gehorcht Julian (232C6–D1), und genau dieser Gehorsam den Göttern gegenüber ist es, was Julian vor Konstantin und seinen Söhnen auszeichnet.⁵⁸

unten am Meeresgrund wohnt und die Meeresoberfläche mit dem Himmel verwechselt, weil er durch das Wasser die Sonne und die Sterne sehen würde. Zur Diskussion dieses Vorschlags vgl. SCHRAMM 2013, 331 Anm. 87.

⁵² Anders ASMUS 1895, 6–12; DE VITA 2015, 130–135.

⁵³ Z.B. Dio Chr. *Orr.* 1,59.83f.; 2,78; 8,35; 31,16; 47,3f.; Them. *Or.* 13,169b; 20,240a; 22,280a–282c; 34,469d; Iul. *Ep. Them.* 1, 253C–254A. Vgl. W. DERICHS, *Herakles. Vorbild des Herrschers in der Antike*, Diss. (Köln 1950) 50–52. 127; G. REYDAMS-SCHILS, „Dio of Prusa and the Roman Stoics on How to Speak the Truth to Oneself and to Power“, in: C. ARRUZZA / D. NIKULIN (Hg.), *Philosophy and Political Power in Antiquity* (Leiden / Boston 2016) [134–147] 138.

⁵⁴ Vgl. auch Iul. *In Sol.* 43, 157A6f.

⁵⁵ Vgl. SCHRAMM 2013, 333 Anm. 91. Zum Zusammenhang zwischen Julians neuplatonischer Anthropologie und Ethik im Mustermithos vgl. *CHer.* 22, 234C4–6.

⁵⁶ Zu Julians Herakles-Deutung vgl. SCHRAMM 2013, 326 Anm. 75 (mit den entsprechenden Stellenverweisen).

⁵⁷ Signifikant hierfür ist sein *Brief an Themistios*; zu seiner Absage an das von diesem vertretene Herrscherideal (u.a. durch die Identifikation mit Herakles, vgl. *Ep. Them.* 1, 253C–254A) siehe auch SCHRAMM 2013, 306–325; CHIARADONNA 2015.

⁵⁸ Der Gehorsam gegenüber den Göttern ist der zentrale Teil dessen, was Julian unter „ethischer Tugend“ versteht (vgl. SCHRAMM 2013, 349–351).

Was nun die beiden oben herausgestellten Kategorien der Gestaltung von theologischen Mythen betrifft, das Feierliche und das Widersinnige, so zeigt sich, dass Julian diese im Mustermythos klar angewandt und verwirklicht hat.

Feierlich (σέμνον) ist es, dass sich die Götter wie Götter verhalten und dass sie korrekt als Götter mit ihren jeweiligen Eigenschaften angesprochen werden: Beispielsweise nennt Zeus Helios seinen „Sohn, älter als Himmel und Erde unter den Göttern entsprossen“ (228D1f.).⁵⁹ Zwar steht das nicht in Übereinstimmung mit der griechischen Mythologie – dort sind Zeus und Helios Cousins, da ihre jeweiligen Väter, Kronos und Hyperion, Brüder und Söhne von Uranos und Gaia sind⁶⁰ –, aber es steht in Übereinstimmung mit Julians neuplatonischer Theologie: Nach dem *Helios-Hymnos* ist die sichtbare Sonne aus dem noerischen Großen Helios hervorgegangen (*In Sol.* 6, 133B8–C7), mit dem wiederum Zeus assoziiert ist (22, 143D6–8). Nach *Contra Galilaeos* (fr. 21,7–15 Masaracchia = Cyr. *Clul.* IV 2,9–18 Riedweg) sind Helios, Athene und die anderen Götter sogenannte „ethnarchische Götter“, die „geteilt“ ein bestimmtes Vermögen (δύναμις) der im Demiurgen Zeus noch vereinten Totalität der Vermögen haben. Nach beiden Deutungen darf Helios auf mythischer Ebene als Sohn des Zeus angesprochen werden. Weiter ist in Übereinstimmung mit der traditionellen Theologie Dike Zeus’ Tochter (229B2f.; Hes. *Theog.* 902; *Op.* 255–256) – Julian stellt ihr außerdem als Zeustochter bezeichnenderweise die Hosiotes an die Seite –, ebenso Athene, die außerdem als mutterlos und Jungfrau angesprochen wird (230A1f.).⁶¹ Zeus ist der „Vater der Götter“ (231A5.8);⁶² er gebietet auch den Moiren (229A,4.8f.), die den Schicksalsfaden nach seinem Wunsch spinnen (229C1f.), während er umgekehrt ihren Wunsch beachtet (229B6f.) – das expliziert das traditionelle Verständnis des komplexen Verhältnisses des Schicksals zu den Göttern, indem die Moiren zwar einerseits Zeus’ Töchter (Hes. *Theog.* 904–906) sind, andererseits die Götter und auch Zeus selbst sich in ihren Entschlüssen an die Macht der Moiren halten und so gemeinsam das Schicksal der Menschen bestimmen.⁶³

⁵⁹ Anders übersetzt Nesselrath (vgl. oben S. 104).

⁶⁰ Siehe oben S. 135 Anm. 162 zur Übersetzung.

⁶¹ 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, mutterlos und Jungfrau zu sein, bestreiten. Athene hat nach Julian die Aufsicht über die mit Einsicht kriegerischen Völker (*CGal.* fr. 21,12–13 MASARACCHIA = Cyr. *Clul.* IV 21,5f. RIEDWEG).

⁶² Vgl. Hom. *Il.* II 544; IV 68; V 426 usw.; Hes. *Theog.* 47; 457; 468 usw.

⁶³ Vgl. Hom. *Il.* XIX 87. 410; zu den Problemen des Verhältnisses der Moiren und der Götter vgl. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* (HdA V 2,1), Bd. 1 (München³ 1967) 361–368; H. ERBSE, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, UaLG 24 (Berlin / New York 1986) 284–293.

Auch was ihr Verhalten betrifft, benehmen sich die Götter so, wie es einer rationalen (platonischen) Theologie entspricht: Sie sind gut und bewirken das Gute – dies war ja eine Grundforderung Platons an die Theologie (*Rep.* II 379a5–c8), weshalb er weite Teile der tradierten Göttermythen verworfen hat (377d4–378d7).⁶⁴ Zeus hat Mitleid mit den Menschen (228D1); das steht, wie gesehen, in Übereinstimmung mit Homer (*Od.* I 19), aber etwas allgemeiner auch mit Platon (*Leg.* X 888c3–5), wenn er betont, dass die Götter sich um die Menschen kümmern. So helfen Helios und Athene ihrem „Spross“, d.h. ihrem Gläubigen, indem sie ihn von selbstmörderischen Absichten durch einen Schlaf abbringen (*CHer.* 22, 230B1–3) und ihn für seine irdischen Kämpfe rüsten (234A5–7). Sie versprechen ihm Wohlergehen im Leben und ewiges Leben nach dem Tod, wenn er sich fromm an die Götter und ihre Gebote hält (233D3–234A3; 234C4–6). Und Hermes verhält sich zu ihm „freundschaftlich“ (οἰκεῖωσ) wie ein Gleichaltriger (230C1f.): Er ist sein umsichtiger Führer zum Berg des Göttervaters (230C3–6) und weist ihn in das richtige Verhalten gegenüber dem Göttervater ein (230D6–231A2). Auch für seinen Rückweg übernimmt er die Führung und ermutigt ihn dadurch (232D2–4). Und schließlich trägt auch er zu seiner irdischen Rüstung bei (234B1f.).

Das Widersinnige (ἀπεμφραῖνον) oder Rätselhafte sind nach der obigen Definition Elemente der Erzählung, die zwar auf der bildlich-mythischen Erzählebene sinnvoll sind, der Wahrheit jedoch tatsächlich widersprechen, durch diesen Widerspruch aber auf die Wahrheit hinführen sollen. Die Details dieses Mythos sind zwar nicht im selben Maß widersinnig wie die zum Lebensweg des Herakles oder zur Geburt des Dionysos, die Julian als Beispiel für das Widersinnige anführt (*CHer.* 14–15). Allerdings ist dieser Mythos vor allem ein ethischer Mythos, in dem es nicht um die Darlegung des Wesens eines Gottes oder Heros, sondern um die Erziehung eines Menschen durch die Götter geht. Die widersinnigen Details des Mythos beziehen sich also hinsichtlich des Wesens der Götter auf eher Akzidentelles wie ihre Verortung, dann aber vor allem auf die Interaktion von Göttern und Mensch. Zur Verortung gehört das dramatische Setting des Mythos: der Berg, auf dem der Göttervater wohnt (in Wirklichkeit „wohnt“ der Demiurg im geistigen Bereich, die sichtbaren Götter sind hingegen Gestirne). Zur Interaktion von Göttern und Mensch gehört der Weg auf den Berg bzw. der Rückweg; diese Wege stehen im ethischen Sinne für bestimmte Lebensformen und die persönliche Entscheidung für eine von ihnen, im religiösen Sinne für eine mehrstufige Initiation und die Rückkehr als Initiierter. Dazu gehört auch der Tiefschlaf als Symbol für den Tod und als Vorbereitung für die Ekstase und die Vision des Göttlichen. Auch die Gespräche zwischen den Göttern und den Menschen und die göttlichen Weisungen

⁶⁴ Ähnlich auch Iul. *CGal. fr.* 4 MASARACCHIA = Cyt. *Clul.* II 11,1–7 RIEDWEG (siehe auch oben S. 278 Anm. 9).

sind nicht wörtlich zu verstehen, sondern rekurren auf bestimmte Bewusstseinszustände, in denen eine göttliche Ansprache erfahren wird (z.B. Träume, Halluzinationen, Ekstasezustände), was ihren Evidenzcharakter und damit ihre Wirklichkeit freilich nicht schmälert, bis hin zu „Selbstgesprächen“ der rationalen Seele, d.h. philosophische Gedanken, die als göttlich, d.h. als eminent wahr und evident erfahren werden. Schließlich sind die Waffen, die der Initiand als Zurüstung für das irdische Leben von den Göttern erhält, tatsächlich nur Symbole für den erfolgreich vollzogenen Aufstieg zur Vernunft.⁶⁵

3. Ausblick auf die *Caesares*

An den Mustermythos in *Contra Heraclium* knüpft die etwa ein halbes Jahr später an Weihnachten 362 (bzw. den etwa zeitgleichen Saturnalien oder Κρόνια) verfasste Schrift *Συμπόσιον ἢ Κρόνια*, auch *Caesares* genannt, an. Auch hier geht es um die Frage nach der guten Herrschaft. Allerdings steht nicht Julian selbst – nur leicht verhüllt bezeichnet als „Spross“ des Helios und der Athene – im Zentrum, sondern die chronologische Reihe der römischen Kaiser, zuzüglich Alexander dem Großen, unter denen in mythischer Form (nämlich ob sie zum gemeinsamen Mahl mit den Göttern zugelassen werden oder nicht) der beste Herrscher ausgewählt werden soll. Dieser ist schließlich Marc Aurel (*Caes.* 37, 335C1f.), weil er sich als echter Weiser erweist (29, 328C6–D3), indem er sich als Lebensziel die Mimesis der Götter gesetzt hat (34, 333B6–C3). Das stimmt mit dem platonischen Lebensziel (Plat. *Theaet.* 176b1) überein, dem sich auch Julian im Mustermythos verschrieben hat.⁶⁶ Und wenn sich Marc Aurel Zeus und Kronos als Führer seines Lebens aussucht (*Caes.* 37, 335D4f.) und Julian von Hermes an „den Vater Mithras“ verwiesen wird (38, 336C2–6), den er auch mit Helios bzw. Zeus identifiziert,⁶⁷ wird dadurch deutlich, dass Julian selbst sich mit Marc Aurel identifiziert und sich mit dessen Wahl zum besten Herrscher implizit selbst als solcher ausweist, da er dem Vor-

⁶⁵ Julian, dessen Rüstung unvollständig ist (er besitzt Schwert, Schild, Lanze, aber keinen Helm, *CHer.* 22, 230C7–D1) erhält von Helios die Fackel, von Athene das Gorgonenhaupt und den Helm und von Hermes den goldenen Stab (234A5–B2). Diese göttlichen Attribute sind Zeichen für den Übergang zur siebten und höchsten Initiationsstufe der Mithras-Mysterien, dem Pater (vgl. GUIDO 2000, 157). Sie sind aber auch Symbole für die Vernunft: Die Fackel des Helios steht für das Licht des Geistes (vgl. *In Sol.* 5f.); Helm und Gorgonenhaupt der Athene für die Verbindung aus Wehrhaftigkeit und Klugheit (vgl. *CGal. fr.* 21,12f. MASARACCHIA = Cyt. *Clul.* IV 21,5f. RIEDWEG; *In Sol.* 31, 149B1–5) und der Heroldsstab des Hermes für den Logos (vgl. *CHer.* 24, 237C5; *In Sol.* 3, 132A6).

⁶⁶ Vgl. *CHer.* 22, 231A6–B2; 232C7–D1; 234B2–8.

⁶⁷ Zur Identifikation von Mithras und Helios vgl. *In Sol.* 41, 155B2f. Zur Identifikation von Helios und Zeus vgl. *In Sol.* 10, 135D6–136A3; 22, 143D6–8; 31, 149B5.

bild am meisten gleicht.⁶⁸ Das Negativbild zum guten Herrscher stellen wiederum auch in den *Caesares* – dieses Mal namentlich genannt – Konstantin und seine Söhne dar, insbesondere wegen ihrer Nähe zu Luxus und Verschwendung sowie aufgrund der Familienmorde.⁶⁹ Mit der Terminologie der *Progymnasmata*⁷⁰ könnte man die *Caesares* als Mischung aus einer „dramatischen“ und einer „historischen Erzählung“ (διήγημα ιστορικόν) bezeichnen: historisch aufgrund ihres historischen Inhalts gerade in den Reden der Kaiser⁷¹ und dramatisch aufgrund der dramatische Elemente, wie etwa des Rede-Agons und des dichten, knappen Dialogs von Personen.⁷²

In ähnlicher Weise wie der Mustermythos in *Contra Heraclium* rekurrieren auch die *Caesares* auf Platon und geben der ganzen Schrift ein platonisches Gepräge. Bereits der Titel legt den Bezug zum platonischen *Symposion* nahe. Auch wenn sich keine expliziten textlichen Referenzen feststellen lassen,⁷³ legt doch zumindest die Grobgliederung der *Caesares* eine Orientierung am platonischen Vorbild nahe: Die *Caesares* beginnen mit einem Proöm (*Caes.* 1, 307A5) oder Rahmengespräch, in dem der Ich-Erzähler Julian auftritt (*Caes.* 1) und das – anders als im *Symposion* – zum Ende mit der Ansprache des Ich-Erzählers durch Hermes gewissermaßen wieder aufgenommen wird (38, 336C3–7). Es folgt die Beschreibung der Götterversammlung (2f.) und der ausführlich beschriebene Einzug der Kaiser und ihrer Zu- bzw. Abweisung zur Heroenversammlung (4–15), analog der Ankunft des Sokrates und seines Freundes Aristodemos im Haus des

⁶⁸ Vgl. MÜLLER 1998, 38. Julian übertrifft sein Vorbild sogar noch dadurch, dass er die beiden „Fehler“ Marc Aurels, die ihm in den *Caesares* vorgehalten werden, nämlich die Apotheose seiner Gattin Faustina und die Herrschaftsübergabe an seinen Sohn Commodus, der sich später als untauglich herausstellte (*Caes.* 9, 312A4–B7; 35, 334A8–B5), faktisch selbst vermeidet, indem er nach dem frühen Tod seiner Frau Helena auf eine erneute Heirat und die Zeugung eines Erben verzichtete, um einen Sohn mit schlechtem Charakter als legitimen Herrscher zu verhindern (Lib. Or. 18,181; vgl. SCHRAMM 2013, 316 Anm. 51). Als der eigentliche Sieger des Rede-Agons erschiene dann Julian (vgl. STENGER 2009, 163).

⁶⁹ Vgl. *Caes.* 36 und 38.

⁷⁰ Z.B. Aphthon. *Progymn.* 2,2; Ps.-Hermog. *Progymn.* 2,3.

⁷¹ Zu den historiographischen Quellen der *Caesares* (bes. Plutarch, aber auch Sueton, Cassius Dio, Herodian und die *Historia Augusta*) vgl. LACOMBRADÉ 1964, 6–13; BALDWIN 1978; BOUFFARTIGUE 1992, 401–407; H.-G. NESSELRATH, „Caesar in den *Caesares*. Ein Beitrag zur Text- und Quellenkritik in den Schriften Kaisers Julians“, *RhM* 135 (1992) 352–363; MÜLLER 1998, 47f.

⁷² Aufgrund ihrer satirischen, moralisierenden Tendenz und der Mischung aus Prosa und Vers ist die menippeische Satire oder Lukian als Vorbild für die *Caesares* ausgemacht worden (so von HELM 1906, 73–75 und J. GEFFCKEN, „Studien zur griechischen Satire“, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 27 [1911] [393–411; 469–493] 477 Anm. 6 und 492; NESSELRATH 1994, 30–40; J. RELIHAN, „Late arrivals: Julian and Boethius“, in: K. FREUDENBURG [Hg.], *The Cambridge Companion to Roman Satire* [Cambridge 2005] [109–122] 114); zur Kritik hieran vgl. BALDWIN 1978, 449f.; BOUFFARTIGUE 1992, 397–400.

⁷³ BOUFFARTIGUE 1992, 399 sieht daher nicht das platonische *Symposion*, sondern die von ihm ausgehende literarische Tradition als Referenzpunkt der *Caesares*.

Agathon nach dessen Sieg im Tragödienagon an den Großen Dionysien (*Symp.* 174a–175e). Im dramaturgischen Zentrum steht der Rede-Agon der Kaiser von Caesar bis Konstantin mit den Lobreden auf sich selbst (16–30), analog dazu im *Symposion* der Rede-Agon mit den Lobreden auf Eros. Die *Caesares* enden mit einer dialektisch-peirastischen Untersuchung der Lebensmaximen (προαιρέσεις) der Kaiser und der Entscheidung der Götter über den Sieg im Agon (31–38). Dieser Part ähnelt der dialektischen Untersuchung, die im *Symposion* nach den fünf großen Reden von Phaidros bis Agathon zunächst Sokrates mit Agathon (*Symp.* 199c–201c) und dann Diotima mit Sokrates (201d–212c) durchgeführt hat. Der überraschende Auftritt Jesu, den Julian in polemischen Worten sein Evangelium verkünden und seinen Anhänger Konstantin zusammen mit seinen Söhnen aus der Götterversammlung herausführen lässt (*Caes.* 38, 336A–B5), kann von fern an die späte Ankunft des betrunkenen Alkibiades im Hause des Agathon und die unerwartete Begegnung des Alkibiades mit Sokrates erinnern (*Symp.* 212c–213e).

Den expliziten Bezug zu Platon stellt Julian im Proöm der *Caesares* her: Darin besprechen sich Julian und sein ungenannter Freund, vermutlich Salustios,⁷⁴ über den zu den Saturnalien passenden Text und entscheiden sich für einen Mythos, „dem von dir, vielmehr von allen geliebten Platon“ entsprechend, da auch bei ihm „viele in Mythen ernsthaft behandelt“ wurde (1, 306C2f.), ohne sich festzulegen, ob der erzählte Mythos „eine Erfindung des Hermes“ oder ob er „wahr“ sei (306C6–307A3). Ähnlich hatte Julian auch den Mustermythos in der Schwebe zwischen erfundenem Mythos und wahren Logos gehalten (*CHer.* 23, 234C7) und damit eine Wendung zitiert, die Sokrates dem abschließenden Jenseitsmythos im *Gorgias* (523a1–3) vorausgeschickt hatte.⁷⁵

Dieser Text scheint nun der zweite Referenztext für die *Caesares* zu sein. Denn wie dort Zeus seinen Söhnen Rhadamanthys und Minos aufträgt, die Toten nackt zu beurteilen, um die Spuren ihres Lebens an der Seele zu erkennen, ohne dass diese durch das Kleid ihrer irdischen Stellung und ihres Rangs verdeckt wären (523a–524a), so stellt auch die Szenerie der *Caesares* letztlich ein Totengericht dar: Die Zulassung der Kaiser zum gemeinsamen Symposion mit den Göttern entspricht dem Lohn für gute Taten als Herrscher, die Abweisung der Bestrafung für schlechte Taten. Die deutlichste Anspielung auf das Totengericht des *Gorgias* zeigt der Auftritt des Tiberius mit würdigem, entschlossenem Blick, während auf seinem Rücken unzählige Narben, Wunden und Beulen als Zeichen seiner Zügellosigkeit und Grausamkeit zu sehen sind, weshalb er nicht zum Symposion zugelassen

⁷⁴ Ob es sich dabei um den Adressaten des *Helios-Hymnos* (44, 157B7) handelt, ist nicht gesichert, aber wahrscheinlich (vgl. MÜLLER 1998, 38f.).

⁷⁵ Vgl. NESSELRATH 2008, 216f.

wird (*Caes.* 5).⁷⁶ Ausdrücklich dem Tartaros werden der namentlich nicht genannte Caligula („ein elendes Untier“) (6, 310A6–8) und Nero (6, 310C4–D3) übergeben, während andere Kaiser einfach nur durch den Spott des Silenos desavouiert und im weiteren Verlauf nicht mehr genannt werden. Auch die Figuren, die die Auswahl vornehmen, sind eine Anspielung auf Platon bzw. ein platonisches Totengericht: Silenos, der vor allem die Auswahl trifft, der Freund, Tischgenosse und Erzieher des jungen Dionysos, der diesen nicht nur mit Spott und Gelächter unterhält (3, 308C3–D2), sondern auch zur Philosophie erzieht – und zwar mit Anspielung auf das *Symposion* (221c–d), da Sokrates als Silen bezeichnet wird, und hier Silenos den Sokrates als ihm ähnlich bezeichnet (13, 314D2–6). Dike und Mino fungieren als Richter, wehren aber auch ganz handgreiflich besonders üble Figuren ab, wenn diese Einlass zum Symposion begehren.⁷⁷

Schließlich gibt es auch in den *Caesares* intertextuelle Bezüge zum Heraklesmythos in der *Ersten Königsrede* des Dion von Prusa.⁷⁸ Diese schreiben in die platonische Struktur von Symposion, Rede-Agon und Totengericht eine thematische Leitlinie mit dem Unterschied von Basileia und Tyrannis ein. So spielt die Beschreibung der Göttersitze des Kronos und des Zeus auf die Beschreibung des Sitzes der Basileia an: Die Kline des Zeus habe „großen, göttlichen Glanz“, den niemand anzuschauen vermag, weil die Augen dasselbe erleiden würden, wie wenn man zu lange die Sonnenscheibe anschaut (2, 307C7–D4); ähnlich sitzt bei Dion die Basileia auf einem „schimmernden Thron“ (*Or.* 1,70,2–3), und ihre Erscheinung vermag kein Schlechter anzusehen, wie man mit schwachen Augen nicht das Sonnenrund ansehen könne (71,2–4). Die Kline des Zeus hingegen ist „glänzender als Silber und strahlender als Gold“, und ihr Material lässt sich nicht genau identifizieren (*Caes.* 2, 307D4–7); ähnlich ist bei Dion das Zepter der Basileia „nicht von Gold oder von Silber, sondern von einer anderen reinen und viel glänzenderen Natur“ (*Or.* 1,70,4–5). Schließlich weist der Auftritt des Oktavian gewisse Ähnlichkeiten zur Beschreibung der personifizierten Tyrannis auf: nämlich die wechselnde Gesichtsfarbe und der distanzierende Blick (*Caes.* 4, 309A4–B3 mit Dio Chr. *Or.* 1,79,6 u. 81,4–7).⁷⁹ Es

⁷⁶ Zu den Stigmata als Zeichen seelischer Schäden vgl. Plat. *Gorg.* 524c5–d7 (NESSELRATH 1994, 32 bemerkt hier außerdem eine Reminiszenz an Luc. *Catapl.* 24,28); zu Tiberius' Auftritt vgl. BALDWIN 1978, 459; MÜLLER 1998, 183.

⁷⁷ Dike als Richterin: *Caes.* 6, 310A7f.; 10, 312C5–D2; 313B1–3; Dike verwehrt aktiv den Zugang zum Symposion: 14, 315A3f.; 315C4; 15, 315D2–4. Minos als Richter 10, 312D7f.; 12, 313D5f.; Minos verwehrt aktiv den Zugang 10, 312D6; 15, 315D5.

⁷⁸ Die im Folgenden aufgeführten Bezüge finden sich bereits bei ASMUS 1895, 19. Er will noch viele andere Bezüge erkennen (17–21), die man jedoch nur im weitesten Sinne als Parallelen und nicht als intertextuelle Bezüge deuten kann. Daher geht auch seine These, die *Caesares* seien eine „freie Nachahmung der Heraklessage bei Dion“ (18), m.E. zu weit.

⁷⁹ Julians Bemerkung über Oktavians durchdringenden Blick, der den Strahlen des Helios gleichen sollte und dem keiner standhalten sollte, geht vermutlich auf Suet. *Aug.* 79,3 zurück (vgl. LACOMBRADÉ 1964, 36 n. 2; MÜLLER 1998,182). Die Aussage über die wechsell-

ist also klar, dass die Kaiser in den *Caesares* genauso die Wahl zwischen Basileia und Tyrannis oder gottgleicher Herrschaft und ihrer Verfallsform haben wie Herakles bei Dion.

4. Resümee

Sowohl der Mustermythos in *Contra Heraclium* als auch der in den *Caesares* erzählte Mythos sind in Übereinstimmung mit den Regeln für die Mythen-erfindung verfasst, wie sie Julian aus der zeitgenössischen Rhetorikschule einerseits und aus der Neuplatonikerschule andererseits kannte. Aus der rhetorischen Tradition stammt das Arsenal der formalen Mittel: der Stil-mittel, der prägnanten Beschreibung von Orten und Personen, der drama-tischen Gestaltung der Handlung und Reden und des intertextuellen Be-zugs auf literarische Prätexte. Die philosophische Tradition bestimmt hin-gegen den Inhalt: die Wahl der maßgeblichen Bezugstexte, die Kriterien einer gelungenen Mythen-erzählung und ihre lebenspraktische Funktion. Durch implizite und explizite Verweise betont Julian klar die platonischen Mythen als Vorbild seiner eigenen Mythen-erfindung. Ein charakteristi-sches Merkmal platonischer Mythen ist, dass sie an zentralen Stellen der Dialoge stehen, an denen Dinge, die nicht in Form dialektisch-diskursiver Unterredung erörtert werden können, in anderer, eben mythischer Form sprachlich ausgedrückt werden sollen, z.B. Darlegungen über die „Ätio-logie gegenwärtiger Verhältnisse“ wie im *Protagoras*-Mythos über die Ent-stehung von Gemeinschaften oder über die „Eschatologie der Dinge nach dem Tod“ wie in den Jenseitsmythen im *Phaidon*, *Gorgias* oder der *Poli-teia*.⁸⁰

Man könnte nun fragen, ob sich die Thesen Julians über die beste Herr-schaft in *Contra Heraclium* und den *Caesares* nicht auch in Form einer dia-lektischen Untersuchung oder philosophischen Diatribe mitteilen ließen und die Mythen nicht nur die Funktion haben, die Propaganda seiner Kai-serideologie literarisch aufzuwerten. Die Frage verkennt jedoch, dass Ju-lian nicht nur als Politiker, sondern auch als Theologe spricht: So gibt er mit dem Mustermythos die Ätiologie und mit den *Caesares* die Eschato-logie seiner persönlichen Herrschaft, aber auch der politischen Ordnung

de Gesichtsfarbe, verbunden mit den entsprechenden Stimmungsschwankungen, findet sich aber bei Dion, gegenüber diesem leicht variiert und um das topische Bild des Chamä-leons erweitert, so dass man davon ausgehen kann, dass Julian mit der Bemerkung über den distanzierenden Blick Oktavians auch auf den ähnlichen Blick der Tyrannis bei Dion anspielen möchte.

⁸⁰ Most 2014, 14 (Punkt 4 seiner Aufzählung von acht Merkmalen platonischer Mythen). Einen umfassenden Überblick über den Mythos bei Platon und Interpretationen der ein-zelnen Mythen in Platons Dialogen geben JANKA / SCHÄFER 2014. Zu Mythen in der plato-nischen Tradition vgl. NESSELRATH 2008, 207f.

im Allgemeinen und verfolgt mit beiden Texten ein Programm der Fundierung der Politik in der Theologie. Die julianischen Mythen sind somit politische und zugleich theologische Rede: Sie verbinden Wahrheit (insbesondere über die Götter) und Lüge miteinander, wobei sie die Lüge zumindest auf glaubhafte Weise erzählen, und entfalten so ihre psychagogische Wirkung.⁸¹ Sie wollen auf der einen Seite eine möglichst große Zahl von Untertanen und möglichen Gläubigen zur Anerkennung der politischen und göttlichen Ordnung bewegen, ohne dafür an ein tieferes Verständnis appellieren zu müssen. Auf der anderen Seite möchten sie dafür geeignete Leser zur Beschäftigung mit den alten Kulturen und zur theoretischen Einsicht in die metaphysische Struktur der politisch-theologischen Welt anregen.⁸² Auch hierin, in der gleichzeitigen Ansprache differenter Lesergruppen mit differentem Verständnishorizont, erweist sich Julian als getreuer Nachfolger Platons.

⁸¹ MOST 2014, 14f. stellt die psychagogische Wirkung als Punkt 5 seiner Merkmalsliste platonischer Mythen heraus. Siehe auch oben S. 278 Anm. 8.

⁸² Siehe oben S. 279–280.

Julians Selbstverständnis und seine Kritik an der Konstantinischen Dynastie in der *Rede gegen Herakleios*

Bruno Bleckmann

Staat und Gesellschaft des Imperium Romanum erhielten ab dem vierten Jahrhundert ein christliches Gesicht. Diese Transformation ist, auch wenn andere Gründe hinzukommen und vieles nuanciert werden muss, ohne die Regierung Konstantins des Großen nicht zu erklären, so dass man daher weiterhin von der „Konstantinischen Wende“ sprechen darf. Der einzige Kaiser, der den von Konstantin eingeleiteten und von seinen Söhnen fortgeführten Christianisierungsprozess aufhalten wollte und sich als Adept der traditionellen Kulte ausgab, war ausgerechnet dessen eigener Neffe Julian, der von 355–360 als Caesar und von 361 bis 363 als Augustus regierte. Ohne die Zugehörigkeit zur konstantinischen Dynastie hätte Julian die Kaisermacht nicht erlangt und er blieb den weitaus größten Teil seiner Zeit als Kaiser, nämlich während er als Caesar in Gallien regierte, in der Außendarstellung in der Hauptsache ein Mitglied dieser Dynastie, eingebunden als Befehlsempfänger seines Cousins, des Augustus Constantius II., und als Gemahl der Konstantin-Tochter Helena. Gleichzeitig war aber gerade diese Zugehörigkeit zur Dynastie wohl ursächlich für den Nachdruck, mit dem Julian die Entscheidungen Konstantins umkehren wollte. Denn die innerdynastischen Konflikte, die mit der Proklamation der Söhne Konstantins als Erben einhergegangen waren, hatten zur Beseitigung der männlichen Abkömmlinge aus der zweiten Ehe des Constantius Chlorus geführt, von denen nur die Söhne des Iulius Constantius, die Halbbrüder Gallus und Julian, überlebt hatten. Ohne die Erbitterung über das Massaker von 337 wäre der antichristliche Kurs Julians weniger deutlich ausgefallen.¹ Julian ist also ein antikonstantinischer Konstantinide. Er legitimierte sich einerseits durchaus durch die Zugehörigkeit zum zweiten flavischen Herrscherhaus und führte auch Themen aus konstantinischer Zeit fort. Andererseits setzte er sich scharf von Konstantin und seinem unmittelbaren Vorgänger Constantius II. ab und suchte an die Vorgänger Konstantins anzuknüpfen, in seiner Religionspolitik weniger an den

¹ Zur Verbindung von antichristlichem Affekt und Erbitterung über die Verwandtenmorde vgl. z.B. Philost. II 4 b, 3 (*KFHist* E 7).

verehrten Großvater Constantius als vielmehr an die Kaiser der Tetrarchie Diokletian und Maximinus Daia.² Die ambivalente Einstellung zur eigenen Dynastie lässt sich in den Wandlungen des Münzporträts nachvollziehen. In den ersten Porträts ist Julian als Caesar völlig dem Constantius angeglichen worden, und auch als usurpierender Augustus hat Julian zunächst solche Münzen ausprägen lassen, um damit um die Anerkennung des älteren Mitaugustus Constantius II. zu werben. Als Alleinherrscher aber setzte sich Julian durch die Barttracht deutlich und demonstrativ von den Porträts des glattrasierten und überaus gepflegten Konstantin ab.³ Er kehrt damit nicht nur zu seiner Existenz als Philosoph zurück, die er mit seiner Erhebung zum Caesar hatte beenden müssen, sondern bringt mit dem „ungepflegten“ Bartwuchs die gleiche Distanzierung zum Ausdruck, die bereits bei seinem Regierungsantritt zur demonstrativen Vertreibung der Hoffriseure des Constantius II. geführt hatte.⁴ Aber trotz dieser Abgrenzung hat er gerade das reich geschmückte Diadem, das Konstantin als Herrscherinsigne eingeführt hatte, in diesen Porträts beibehalten, obwohl das in den spätantiken Quellen durchaus kritisierte Abzeichen in den 50er Jahren des vierten Jahrhunderts noch keineswegs zwingend zu den Attributen gehörte, ohne die eine Kaiserdarstellung nicht denkbar war.⁵ Diese Ambivalenz zwischen Fortführung dynastischer Traditionen und ihrer Ablehnung ist noch in der Geschichte der Bestattung Julians zu erkennen. Die letzte Ruhestätte Julians lag zunächst neben dem Grab des Maximinus Daia in Tarsos, vielleicht, weil Julian selbst den Wunsch geäußert hat, dort bestattet zu werden.⁶ Symptomatisch ist allerdings, dass nach einiger Zeit der Leichnam Julians in die Kaisergruft an der Apostelkirche in Konstantinopel überführt wurde und er dort als Konstantinide neben seinem Onkel und seinem Cousin Constantius in einem Porphyrsarkophag ruhte.⁷

² Zu Maximinus Daia als Modell vgl. O. NICHOLSON, „The Pagan Churches' of Maximinus Daia and Julian“, *Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994) 1–10. Dass allerdings Julian in den Städten wirklich Oberpriester mit Leitungsfunktionen (analog zu den Bischöfen) einsetzen wollte, bestreitet WIEMER 2017, 549 und 546.

³ Rasur des Philosophen Julian vor der Caesarerhebung: *Ep. Ath.* 5, 274C. Vgl. zu der von Julian verspotteten „Schönheit“ Konstantins Iul. *Caes.* 38, 336A und der Verweis auf Hom. *Il.* III 55. Zur „Konstantin“-Pomade vgl. Polemius Silvius, *Breviarium temporum* XVI (KfHist B 6 mit Kommentar von B. BLECKMANN). Zu den Porträts mit glatter Rasur bzw. mit Bart die Ausführungen von Th. FLECK, *Die Portraits Julianus Apostatas* (Hamburg 2008) 33–41. Der Bart wird in den Münzen als gepflegter Bart in parallelen Strähnen wiedergegeben. S. auch F. GUIDETTI, „I ritratti dell'imperatore Giuliano“, in: MARCONE 2015, 12–49.

⁴ Amm. XXII 4,9; Zon. XIII 12,11–14.

⁵ Das wird in den Porträts des Magnentius deutlich.

⁶ Philostorgios (KfHist E 7) VIII 1,2 bestreitet das explizit. Anders K. EHLING, „Der Tetrarch Maximinus Daia, sein Grab bei Tarsos und Kaiser Julian“, *Historia* 59 (2010) 252–255.

⁷ ROSEN 2006, 394f.; G. DOWNEY, „The Tombs of the Byzantine Emperors at the Church of the Holy Apostles in Constantinople“, *The Journal of Hellenic Studies* 79 (1959) 27–51.

Für die Illustrierung des Selbstverständnisses und des Verhältnisses zur konstantinischen Dynastie kann man auf eine Fülle von Selbstzeugnissen zurückgreifen. Das wichtigste erhaltene Dokument ist der Brief Julians an die Athener. Dort beschreibt Julian das Verhältnis zu seinem Vetter als eine lange Leidensgeschichte: Constantius II. ist für die Verwandtenmorde von 337 verantwortlich, die nur sein Halbbruder Gallus und er überleben, allerdings um den Preis, dass sie in die Verbannung geschickt werden. Julian erinnert anschließend an die tragische Geschichte des Gallus als Caesar, an die „Verbannung“ auf dem Gut Macellum in Kappadokien, an seine nur knappe Verschonung nach dem Ende des Gallus. Er schildert die erzwungene eigene Caesarerhebung nach der Silvanus-Usurpation, seine Amtsführung als Caesar, bei der er anfangs stets unter dem Damoklesschwert von Absetzung und Hinrichtung gestanden habe. Er geht auf die großen Erfolge ein, die er als Caesar an der Rheingrenze errungen habe, die Constantius jedoch nicht anerkennt, ja sogar durch kontraproduktive Maßnahmen wie die Entsendung schlechter Amtsträger und am Ende die Abberufung von Elitetruppen behindert habe. Ausführlich beschreibt Julian schließlich seine Usurpation in Paris als einen ihm aufgezwungenen Akt der Notwehr: Er habe sich der Gewalt der über Constantius II. aufgeführten Truppen fügen müssen und sei gleichwohl vergeblich darum bemüht gewesen, einen Ausgleich und eine Verständigung mit dem Oberkaiser zu finden.

Dieser detaillierte Bericht über die Leiden im Verhältnis zu Constantius II. gehört in eine umfangreiche publizistische Tätigkeit, die Julian von Illyricum, vor allem von Naissus bzw. der bei Naissus gelegenen kaiserlichen Villa Mediana, aus entfaltet. Mit seinem überraschend ausgeführten Einfall nach Illyricum hatte er zuvor die Bürgerkriegshandlungen als Aggressor eingeleitet und definitiv mit Constantius II. gebrochen. Durch zahlreiche Schriften musste er nun um Anhänger in den neu gewonnenen Gebieten der Präfektur Italia, Illyricum, Africa werben. Aus diesem Grunde richtete er nicht nur (verlorene) Schreiben an Heeresteile in Italien und an viele griechische Städte,⁸ sondern auch einen Brief an den mehrheitlich dem Constantius II. zuneigenden Senat, den man nur durch das Referat Ammians kennt.⁹

Diese Schreiben enthielten eine scharfe Polemik gegen Constantius II., die nach dem Tode des Constantius im November 361 und mit der Übernahme der Alleinherrschaft allmählich obsolet werden konnte.¹⁰ In dem

⁸ Brief an die Truppen in Italien: Zos. III 10,3. Briefe an die Korinther und Lakedaimonier, vgl. Zos. III 10,4, vgl. BIDEZ-CUMONT 1922 (ELF), 25,12–27,17 und Iul. *Ep.* 20 BIDEZ.

⁹ Amm. XXI 10,7f. lässt aber offen, ob die Attacken gegen Konstantin wirklich im Brief an den Senat enthalten waren oder ob er sie ungefähr zur gleichen Zeit publik machte.

¹⁰ Schon vor dem offenen Bruch richtete Julian eine Invektive an Constantius, vgl. Amm. XX 8,5–17; vgl. Iul. *Ep.* 17b BIDEZ. S. Zon. XIII 10,16–19. Die Invektive soll von Pentadius gleichzeitig mit einem Verhandlungsangebot überbracht worden sein, was eher kontra-

Moment, in dem die östlichen Teile kampflos an Julian gefallen waren, weil sich der Hof des Constantius entschlossen hatte, Julian anzuerkennen, veränderte Julian zumindest in der Öffentlichkeit seine Einstellung zu Constantius. Deutlich wurde das bei der Bestattung seines Cousins in Konstantinopel: „Während Constantius zur Bestattung gebracht wurde, traf Julian ein und ging im Leichenzug vor dem Sarg; dabei hatte er das Diadem vom Kopf genommen und ehrte damit den Verstorbenen, dem das Leben zu nehmen er ausgezogen war.“¹¹ Dieser Wechsel der Haltung zeigt sich auch in einem Brief, in dem Julian die Verantwortung für Missgriffe Constantius' II. auf seine Umgebung abwälzt.¹²

Dieser äußerlich wieder respektvoll gewordene Umgang mit Constantius II. hinderte Julian nicht daran, gerade in der ersten Phase der Alleinherrschaft deutliche Akzente zu setzen, die einen Neuanfang markieren sollte. Prominenten Angehörigen des Hofes des Constantius wurde der Prozess gemacht, allerdings nur einem Teil, und zwar insbesondere den Personen, die in die Beseitigung des Gallus verwickelt waren oder die Julian direkt als Caesar geschadet hatten, während die meisten unter Constantius II. aufgestiegenen Militärs und Zivilbeamten weiterhin Spitzenstellungen bekleiden durften. Die Religionspolitik wurde bekanntlich völlig auf den Kopf gestellt, von der Beseitigung der Unterstützung für die Homöer bis zur Wiederezulassung und Förderung der traditionellen Kulte. Statt des hoheitsvoll distanzierten Zeremoniells pflegte Julian – auch dies in bewusster Gegenreaktion zu Constantius II. – egalitäre Formen des Umgangs mit Angehörigen der Funktionselite, die dem Ideal der *civilitas* entsprachen.¹³

Mit fortschreitender Zeit – dazu reichten aber die anderthalb Jahre der Herrschaft nicht aus – hätte sich der Gestus der Distanzierung vermutlich für einige Facetten des Regierungshandelns abgeschwächt. So lässt sich an-

produktiv gewesen wäre, vgl. Amm. XX 8,18: *His litteris iunctas secretiore alias Constantio offerendas clanculo misit obiurgatorias et mordaces, quarum seriem nec scrutari licebat nec, si licuisset, proferre decebat in publicum* („Zusammen mit diesem Brief schickte Julian an Constantius ein Geheimschreiben, das ihm ohne Gegenwart von Zeugen überreicht werden sollte. Es enthielt Beschuldigungen und Bissigkeiten, die niemand nachprüfen oder, wenn dies zugänglich gewesen wäre, in die Öffentlichkeit bringen sollte“, Übers. Seyfarth). Einen etwas späteren Zeitpunkt der Übersendung des Schmähbrieft nennt dagegen Zonaras XIII 10,28, vgl. zu den Unterschieden B. BLECKMANN, *Die Reichskrise des 3. Jahrhunderts in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung. Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen des Johannes Zonaras* (München 1992) 357f.

¹¹ Philost. VI 6 (KfHist E 7), vgl. die Übersetzung von Bleckmann / Stein. Den originalen Philostorgios hat man allerdings nicht, sondern nur Exzerpte bei Photios und in der *Artemii Passio* (Philost. VI 6 a).

¹² Iul. Ep. 33 (Bidez). Hier wird Constantius II. in zurückhaltender Form kritisiert, weil er keinen von Natur aus milden Charakter gehabt habe.

¹³ N. SCIVOLETTO, „La civilitas del IV secolo e il significato del Breviarium di Eutropio“, *Giornale italiano di filologia* 22 (1970) 14–45.

nehmen, dass Julian nach einer siegreichen Rückkehr aus dem Perserkrieg, was das höfische Zeremoniell betrifft, in einigen Punkten zur Normalität des spätantiken Kaisertums zurückgekehrt wäre.¹⁴ Im zentralen Bereich der Religionspolitik wäre es aber bei dem Kurs einer radikalen Kehrtwende geblieben. Julian hätte vor allem à la longue genau die Rezepte, die alle religionspolitisch ambitionierten Kaiser seit Diokletian benutzt haben, insbesondere indem bei Petitionen anlässlich lokaler Konflikte zielgerichtet die jeweiligen religionspolitisch favorisierten städtischen Gruppen begünstigt wurden, zunehmend erfolgreich für die Wiederbelebung der traditionellen Kulte eingesetzt.¹⁵

In diesem zentralen Punkt der Politik Julians war dessen eigentlicher Widersacher nicht Constantius II., der nur Entscheidungen seines Vaters fortgeführt hatte und von Julian in einem milderen Lichte gesehen wurde, sondern Konstantin, gegen den der Affekt wesentlich tiefer reichte. Die ersten Vorbehalte gegen Konstantin wurden bereits in der Phase des offenen Konflikts mit Constantius II. 361 offen formuliert. Julian warf zu diesem Zeitpunkt Konstantin vor, in revolutionärer Weise für die Verwirrung der bisherigen Verhältnisse gesorgt zu haben.¹⁶ In den *Caesares*, die Julian während seiner Alleinherrschaft verfasste, wird Konstantin neben anderem vor allem die religiöse Bekehrung zur Last gelegt, die als Hinwendung zu *Tryphe* und zu *Asotia*, den Göttinnen der Schwelgerei und der Liederlichkeit, und zum alles verzeihenden Jesus beschrieben wird: Konstantin entfernt sich aus freien Stücken gemeinsam mit seinen Söhnen aus der Versammlung der Götter und wird wegen der Verwandtenmorde von den Rachedämonen verfolgt. Auch im Mustermythos, der weiter unten zu interpretieren ist, ist nicht Constantius II., sondern Konstantin die zentrale negativ charakterisierte Figur.¹⁷

¹⁴ A. MARCONE, „Giuliano e lo stile dell'imperatore tardoantico“, in C. PRATO (Hg.), *Giuliano imperatore, le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari* (Lecce 1998) 43–58.

¹⁵ Zu diesem Instrument (für Maximinus Daia und Konstantin) s. N. LENSKI, *Constantine and the Cities. Imperial Authority and Civic Politics* (Philadelphia 2016). Zur bedeutenden Resonanz, die Julian bei städtischen Eliten fand, vgl. WIEMER 2017, 524–529.

¹⁶ Amm. XXI 10,8: *Tunc et memoriam Constantini ut novatoris turbatorisque priscarum legum et moris antiquitus recepti vexavit eum aperte incusans, quod barbaros omnium primus ad usque fasces auxerat et trabeas consulares* („Damals beschimpfte er auch das Andenken Constantins: Er habe Neuerungen eingeführt und die alten Gesetze sowie die von altersher übernommenen Gewohnheiten in Unordnung gebracht. Öffentlich beschuldigte er ihn, als allererster Barbaren bis zu den Rutenbündeln und Staatskleidern der Konsuln befördert zu haben“, Übers. Seyfarth). Man kann diese Passage so verstehen, dass Konstantin nicht allgemein die Verwirrung der herkömmlichen Gepflogenheiten vorgeworfen wurde, sondern nur die Tatsache, dass er Personen barbarischer Herkunft zu Konsuln erhoben hat. Ammian nimmt Konstantin gegen diese Beschuldigungen Julians ausdrücklich in Schutz. Vgl. auch Amm. XXI 12,25.

¹⁷ VOGT 1955, 345 zu Konstantin als dem „Hauptschuldigen“.

Die konkrete Not- und Krisensituation, die erst durch die Konstantinische Wende entstanden ist, führt dazu, dass in der Vorstellung Julians die Götter selbst die Dinge in die Hand nehmen und ihn mit der Neuordnung der Verhältnisse im römischen Reich beauftragen. Die Erhebung von 360, in der Julian vom Caesar zum Augustus avancierte, wird daher in der Darstellung Julians von Zeus selbst gesteuert, der sich des Instruments des Soldatenaufzugs bedient und Julian durch erbetene Zeichen den glimpflichen Ausgang der Erhebung anzeigt.¹⁸ Der Götterwille zeigt sich in einer Reihe von Vorzeichen und Orakeln, denen angeblich Julian schon vor dem Ende des Constantius – diese Erzählungen sind somit erst nach November 361 entstanden – entnehmen kann, dass ihm die Gesamtherrschaft zufallen werde.¹⁹ In der Überhöhung des eigenen Aufstiegs zur Macht und der Vergeltung gegenüber ungeliebten Konkurrenten und Vorgängern zu einem theologisch relevanten Geschehen steht Julian ganz in der Tradition vorangehender Herrscher. Schon Septimius Severus stellte in seiner Autobiographie seinen Weg zur Macht offenbar als Erfüllung göttlicher Bestimmung dar.²⁰ Konstantin hat noch sehr viel deutlicher in immer neuen Erzählungen seinen Kampf gegen das tetrarchische System und seinen Aufstieg vom Teilherrscher des Westens zum Gesamtherrscher als Umsetzung eines göttlichen Plans zur Rettung der Welt und zur Revision der tetrarchischen Religionspolitik aufgefasst.²¹ Es kann gegenüber einer weitverbreiteten Auffassung, die philosophische Herrschaft Julians sei einzigartig gewesen,²² durchaus eine Gegenposition bezogen und die Behauptung gewagt werden, dass er sich in der Überhöhung der eigenen Mittler- und Erlöserrolle letztlich kaum von anderen spätantiken Kaisern unterscheidet. Für diese waren philosophisch-theologische Auffassungen immer nur in dem Maße wichtig, in dem sie letztlich der eigenen Legiti-

¹⁸ Iul. *Ep. Ath.* 11, 284C. S. die Übersetzung der Passage von Stöcklin-Kaldevey 2015, 719: „Von dort aus (...) bekniete ich daraufhin Zeus. Als aber die Rufe stärker wurden und im Palast alle in Unruhe gerieten, bat ich den Gott ein Zeichen zu geben, er aber offenbarte sich mir und gebot' (Hom. *Od.* III 173–174), einzulenken und mich dem Willen der Armee nicht zu widersetzen.“

¹⁹ Vgl. Iul. *Ep.* 28. S. ferner das Versorakel bei Amm. XI 1,2; Zos. III 9,6; Zon. XIII 11,9. S. ferner Amm. XXI 2,2; Soz. *Hist. eccl.* V 1,8–9. Auch das Vorzeichen, das in Iul. *Ep.* 14 Bidez beschrieben ist (ein junger Trieb wächst aus einem alten gefällten Baum) macht den Eindruck, *ex eventu* gebildet worden zu sein.

²⁰ Zu den Resten der Autobiographie des Severus A. Birley, *Septimius Severus. The African Emperor* (London 21988) 203. Vgl. auch die bei Herodian II 9,3–6 behandelten Traumgesichte und Orakel.

²¹ Eus. *Vit. Const.* II 28.

²² Zum Ausnahmecharakter des Philosophen auf dem Kaiserthron und zur Originalität der theoretischen Fundierung seiner Basileia-Auffassung s. Mazza 1986, 42f. Mazza betont das neue Verhältnis zwischen Religionsphilosophie und Imperium (43). Er referiert auch Positionen, die mit dieser kurzen philosophisch fundierten Herrschaft eine große Wirkungsgeschichte verbinden und das griechisch geprägte byzantinische Kaisertum auf Julian zurückführen.

mierung, dem Beweis der eigenen Auserwähltheit und der unmittelbaren Beauftragung durch göttliche Instanzen dienen.

Um diese Behauptung zu verifizieren, wäre sicher eine Musterung aller Passagen notwendig, die im Oeuvre Julians das Verhältnis des Kaisers zur Götterwelt und sein Selbstverständnis betreffen, insbesondere der Passagen, in denen er im distanzierenden Gestus und in der stillschweigenden Fortführung der Tradition sein Verhältnis zu Konstantin und Constantius II. beschreibt. Das kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Eingehend gewürdigt werden sollen vielmehr die Äußerungen Julians im Mustermythos der *Rede gegen Herakleios*.

Gerade dieser Mythos bietet bekanntlich eine besonders ausführliche Darstellung der Probleme des konstantinischen Herrscherhauses und der eigenen, vor dem Hintergrund dieser Probleme erklärlichen Mission. Zu einem besseren Verständnis des Textes haben in jüngerer Zeit die Interpretationen von H.-G. Nesselrath und K. Rosen beigetragen, die insbesondere auch die eigentümliche Verknüpfung von biblischen Anspielungen und Redewendungen mit der konventionellen Mythologie und mit Platon illustriert haben.²³ Wichtig sind auch die Elemente, die Julian der teilweise direkt zitierten klassischen Tragödie entnommen hat,²⁴ sowie die offenkundigen Ähnlichkeiten mit Initiationserzählungen wie dem „Lese-Mysterium“ des *Somnium Scipionis*.²⁵ Gegenüber der Annahme, dass Julian im Mustermythos vor allem durch die hochkaiserzeitliche Sicht des Idealherrschers im Sinne des Dion Chrysostomos beeinflusst worden ist,²⁶ hat M. Schramm in einer umfangreichen Analyse des Mustermythos die Elemente einer neuplatonischen politischen Philosophie herausgearbeitet, die sich vor allem mit der Vermittlungsrolle der Freundschaft innerhalb der verschiedenen Seinssphären und der besonderen Mission des Philosophenkönigs bei dieser Vermittlungsrolle erklärt.²⁷ M.E. ist dieses Operieren mit Versatzstücken aus verschiedenen Traditionen und Begründungszusammenhängen aber keineswegs untypisch für ein Verfahren, das man auch bei anderen Kaisern, insbesondere bei Konstantin, nachweisen kann. Der harte Kern der Kaiserideologie, die besondere Erwählung des Kaisers durch übergeordnete göttliche Instanzen und die Legitimation der eigenen Herrschaft als göttliche Mission, bleibt trotz gewisser Varianten im

²³ Vgl. die eingehenden Interpretationen des Mustermythos bei NESSELRATH 2008, der zeigt, wie Julian aus zwei Traditionen schöpft, nämlich dem platonischen Erbe und der Bibel. S. auch zur Stilisierung der Mythen von Dionysos und Herakles zu Gegenmythen zum Evangelium (unter Verwendung von biblischen Assoziationen) ATHANASSIADI 2009, 69; DE VITA 2015. Eine genauere Analyse der historischen und prosopographischen Gegebenheiten, auf die Julian anspielt, ist bisher m.W. noch nicht erfolgt.

²⁴ ATHANASSIADI 1992, 171.

²⁵ WOJACZEK 1992.

²⁶ PERKAMS 2008; ASMUS 1895. Vgl. auch das Referat bei SCHRAMM 2013, 331, Anm. 87.

²⁷ SCHRAMM 2013, 325–345 sowie für die Gesamtargumentation, 300–443.

nach außen vorgetragenem Selbstbewusstsein stets der gleiche.²⁸ Er wird mit einer philosophisch-theologischen Fassade versehen, die aktuelle Geistesströmungen widerspiegelt und für die aus dem Setzkasten verfügbarer Elemente passende und weniger passende Stücke zusammengefügt werden.²⁹ Der Unterschied zu vorangehenden Herrschern besteht darin, dass Julian aufgrund seiner Vorbildung für die Herstellung einer solchen Erzählung keiner intellektuellen Helfer bedurfte, sondern aus dem Fundus seiner eigenen rhetorisch-philosophischen, aber auch – wie die Bibelspielungen zeigen – christlich-theologischen Bildung zurückgreifen konnte.³⁰ Das schloss im Einzelfall auch den aneignenden Umgang mit fertigen Textvorlagen mit ein (im Mustermythos etwa in Ausführungen über den Idealherrscher bei Dion Chrysostomos). Der Eigenbetrag bestand nicht nur in der Verschmelzung diverser Elemente, sondern vor allem in den Aussagen zur Geschichte der konstantinischen Dynastie und zum eigenen kaiserlichen Programm. Im Folgenden soll dieser Aspekt durch eine genaue Analyse herausgearbeitet werden.

Eingebracht werden die Probleme der Geschichte Konstantins und seiner Nachfolger in die Erzählung vom Leben eines reichen Herdenbesitzers und seiner schlecht erzogenen Söhne sowie in der Mission des Neffen des reichen Besitzers, der von der Götterwelt den Auftrag erhält, die durch die Nachlässigkeit des Onkels und insbesondere seiner Söhne in Verwirrung geratene Situation wieder in Ordnung zu bringen.

Die Erzählung setzt mit einem Hinweis auf die Vielfalt des von einem reichen Mann beherrschten Besitzes ein: Schaf-, Rinder-, Ziegen- und Pfer-

²⁸ Anders MAZZA 1986, 86f.: *CHer.* 5, 209C und *Ep. Them.* 5, 259A–B zeigten, dass Julian sich als Diener des göttlichen Gesetzes, nicht aber selbst (gemäß der neuplatonisch-christlichen Konzeption) als lebendes Gesetz betrachte. SCHRAMM 2013, 339 sieht Unterschiede „im Selbstverständnis Julians gegenüber dem Kaiserbild des Dominats“. Julian sehe sich nur als Mensch und Werkzeug, wobei Julian an sich „gar nicht herrschen, sondern die kontemplative Schau der Götter nicht aufgeben möge“. Aktives Herrschertum werde als Abstieg aufgefasst. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass auch Konstantin zahlreiche Demutsformeln für sein herrscherliches Agieren wählt. Er ist nur das Instrument eines höheren Willens, fasst seinen Einsatz als „hyperesia“ auf und ist „therapon“, s. *Eus. Vit. Const.* II 21,1–2; 46,2; 29,3; III 12,5. Ein ähnliches Verständnis von aktiver Politik als Dienst zum Wohle der Menschheit und im Auftrag der Götterwelt haben m.E. auch die Tetrarchen gehabt. Der Rückzug Diokletians von der aktiven Politik ist ein Aufstieg in die ruhigeren Sphären der Kontemplation.

²⁹ Vgl. die *Oratio ad Sanctorum coetum*, die eine Kombination der Interpretation eines Orakels der erythräischen Sibylle, der vierten Ekloge mit neuplatonischen Vorstellungen, Anklagen gegen das heidnische Opfer usw. darstellt. Vgl. GIRARDET 2013. Das von Konstantin favorisierte Christentum kombiniert Elemente der Fahnenreligion (*Labarum*) mit Vorstellungen vom göttlichen *Comes Augusti*, dem Kult für *Sol Invictus* usw.

³⁰ Auch wenn Julian nicht völlig zum professionellen Philosophen avancierte; vgl. nur BOUFFARTIGUE 1978, 16–18; ATHANASSIADI 2009, 66.

deherden, daneben „unermesslich viele Besitztümer“.³¹ Diese Vielfalt des Besitzes entspricht den zahlreichen Facetten der imperialen Herrschaft, der Hinweis auf die vielen Schätze möglicherweise der besonderen Abundanz der Liquidität in der Zeit Konstantins.³² Die speziell aufgezählten vier Typen von Herden (Schafe, Rinder, Ziegen, Pferde) mag man auf die Struktur des Reiches Konstantins beziehen, in dem die monarchische Alleinherrschaft mit einer Aufteilung von Großregionen kombiniert war (Großpräfecturen und Teilherrschaften der Caesares) und das in der vollendet ausgebildeten Gestalt ab 335 vier den jeweiligen Caesares zugewiesene Sprengel umfasste.³³ Mit dem Vergleich des Herrschers als Hirten folgt Julian einer geläufigen Vorstellung, die von den homerischen Umschreibungen von Herrschern als „Hirten der Völker“ zum platonischen Vokabular reicht.³⁴ Mit Bildern von Herden und Hirte hatte Julian, Themen des Dion Chrysostomos aufgreifend, bereits im zweiten Panegyricus an Constantius II. Überlegungen zur Herrschaft vorgetragen: Der Herrscher muss als Hirte darauf achten, dass das Verhältnis zwischen der Armee (Hunde) und Zivilbevölkerung (Herde) gut ist,³⁵ wobei vor allem, entsprechend der Interessen des Caesar als Truppenkommandeur, sehr detaillierte Angaben über das Verhältnis zwischen Kaiser und Heer in Varianten der Hundehaltung umgesetzt sind. Die Größe und Vielgestaltigkeit der Herrschaft Konstantins ist im Mustermythos das Ergebnis eines Akkumulationsprozesses. An dessen Anfang steht der Empfang des Erbes von seinem Vater Constantius Chlorus: „Von diesen (den Besitztümern) hatte ihm viele sein Vater überlassen.“³⁶ Die Übernahme dieses Erbes, nämlich der Herrschaft über Spanien, Gallien, Britannien, also der späteren Präfectur Gallien, ist weniger glatt verlaufen, als mit diesem Satz suggeriert wird. Nach der konstantinischen Propaganda setzte Constantius I. zwar noch zu Lebzeiten seinen Sohn als Erben ein. In Wirklichkeit hat Konstantin nach dem Tod des Constantius I. die Macht usurpatorisch an sich gerissen, diese Übernahme aber als Antritt des väterlichen Erbes legitimiert, ohne die Entscheidung des allein für die Kaisererhebung zuständigen Augustus Galerius

³¹ *CHer.* 22, 227C. Auch für die folgenden Passagen wurde die deutsche Übersetzung von Heinz-Günther Nesselrath (in diesem Band) verwendet.

³² Vgl. Anon. *De rebus bellicis* 2,1: *Constantini temporibus profusa largitio aurum pro aere (...) vilibus commerciis assignavit* („In den Zeiten Konstantins wies die verschwenderische Freigebigkeit Gold statt Bronze ... den einfachen Geschäften zu“, Übers. Brandt).

³³ *Eus. Triakont.* 3,1–5. Vgl. vor allem 3,4–5, in dem Eusebios für die Beauftragung der vier Caesares (Constantinus der Jüngere, Constantius, Constans, Dalmatius) das Bild des Viergespanns gebraucht, s. GRÜNEWALD 1990, 157.

³⁴ Vgl. J. ENGEMANN, „Hirt“, *RAC* 15 (1991) 577–607, bes. 579f.; K. STEGMANN v. PRITZWALD, *Zur Geschichte der Herrscherbezeichnungen von Homer bis Platon* (Leipzig 1930).

³⁵ Vgl. BRINGMANN 2008, 87–104, hier 93 mit Verweis auf *Iul. Or.* 3 (= *Laus Const.* 2), 28–31, 86D–91D. Zu diesen Bezügen s. bereits ASMUS 1895, 8 und 12f.

³⁶ *CHer.* 22, 227C.

us abzuwarten.³⁷ Julian hat die konstantinische, später kaum hinterfragte Version in seinem Mustermythos ohne weiteres übernommen. Das ist insofern erstaunlich, als die Übernahme des Reichsteils des Constantius durch Konstantin die Nebenlinie der aus der zweiten Ehe des Constantius stammenden Konstantiniden verdrängt hat, der Julian selbst angehörte.³⁸ Die Brüder Konstantins sind aber auch sonst in seinem Mustermythos nicht erwähnt, im Unterschied zu Äußerungen im *Brief an die Athener*, auf dem Höhepunkt der Konfrontation mit Constantius II.³⁹ Nach der Erzählung des Mustermythos übernimmt Julian als Erbe seines Onkels und seines (unfähigen, aber nicht illegitimen) Vetters die Macht, nicht etwa als verdrängtes Mitglied der allein zur Herrschaft legitimierten jüngeren Linie des Kaiserhauses. Der schriftstellernde Kaiser bleibt sich so der Tatsache bewusst, dass die Legitimität der eigenen Position davon abhängt, dass die Vorgänger in der bis zu Constantius I. hinaufführenden Reihe ebenfalls legitime Kaiser waren.⁴⁰

Nach der Übernahme des väterlichen Erbes soll sich nun, so fährt Julian fort, Konstantin ein Vielfaches an Besitz angeeignet haben. Konstantin habe nämlich „mit rechtlichen als auch widerrechtlichen Mitteln“ (227C) reich sein wollen. Die gerechte Art, reich zu sein, besteht ohne Zweifel in der Übernahme der ererbten Herrschaft, möglicherweise ist dies aber auch auf einen Teil der Vergrößerung der Mittel zu beziehen. In diesem Fall wäre der Bürgerkrieg gegen den „Tyranen“ Maxentius, infolge dessen Konstantin in den Besitz von Italien und des römischen Afrika gelangte, den „rechtlichen Mitteln“ zuzurechnen. In der Tat gilt gerade dieser Krieg in allen Quellen als gerechte Befreiungstat. Damit hat sich die Propaganda Konstantins durchgesetzt, der auf der Inschrift des Konstantinsbogens für sich in Anspruch nahm, *iustis armis* gegen den „Usurpator“ gesiegt zu haben.⁴¹ In ähnlicher Form hat Konstantin selbstverständlich im Weiteren auch den Kampf gegen Licinius und die Übernahme von dessen Reichsteil als gerechte Aktion ausgegeben. Hierin ist ihm insbesondere Eusebios von

³⁷ Das ist jedenfalls die *communis opinio*. Grundsätzlich in Frage gestellt von J. WIENAND, *Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I.* (Berlin 2012) 126, Anm. 112, demzufolge Konstantin von seinem Vater im Rahmen der tetrarchischen Ordnung zum nachrückenden Caesar bestellt wurde.

³⁸ Explizit wird diese Verdrängung der übrigen Kinder z.B. von Gelasios von Kaisareia F 4c WALLRAFF / STUTZ / MARINIDES zur Sprache gebracht.

³⁹ *Ep. Ath.* 3, 270C. Vgl. den Hinweis auf das Exil des Iulius Constantius bei den Korinthern in *fr.* 20.

⁴⁰ Vom Standpunkt der platonischen Philosophie war die Erbmonarchie natürlich ein Problem. S. zum Problem J. BÉRANGER, „Julien l’Apostat et l’hérité du pouvoir impérial“, in: *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1970* (Bonn 1972) 75–93. Eine Stellungnahme gegen die Erbmonarchie ist im *Brief an Themistios* (7, 261C–D) mit einer Interpretation von Arist. *Rep.* III 16,1 287 verbunden, s. dazu unten 327 Anm. 134.

⁴¹ GRÜNEWALD 1990, 73–77.

Kaisareia gefolgt, aber auch ein nicht-christlicher Autor wie Praxagoras.⁴² Eine späte Quelle bezeichnet Konstantin dagegen für diese Konfliktphase, die mit seinen Decennalien einsetzt, als *latro*, während Eutrop die Eidbrüchigkeit Konstantins im Zusammenhang mit der Tötung des Licinius 325 n. Chr. betont.⁴³ Bei Julian hätten besondere Gründe dazu kommen können, die Aneignung der Territorien des Licinius durch Konstantin (im Unterschied zur Eroberung des Sprengels des Maxentius) für ein besonderes Unrecht zu halten.⁴⁴ Aber in den Äußerungen Julians selbst dominiert ein ungünstiges Bild des letzten Rivalen Konstantins,⁴⁵ so dass zu vermuten ist, dass auch die Übernahme der Gebiete des Licinius und damit der gesamte Aufstieg zur Alleinherrschaft über das römische Reich in den Augen Julians „gerecht“ waren. Die Deutung der konstantinischen Bürgerkriege ist im Mustermythos wohl gegenüber derjenigen, die sich bereits in den Lobreden für Constantius findet und in der auch der Kampf Konstantins gegen Licinius ein Kampf gegen einen Tyrannen ist, nicht modifiziert.⁴⁶

Das von Julian hervorgehobene Unrecht bei der Vergrößerung des kaiserlichen Besitzes kann daher nicht auf die Bürgerkriege, sondern nur auf die Aneignung der Tempelschätze in den Jahren nach dem Sieg über Licinius bezogen werden.⁴⁷ Dies erklärt, warum diese unrechtmäßige Bereicherung mit der Gleichgültigkeit Konstantins gegenüber den Göttern zusammenhängen soll (227C–D), mit anderen Worten mit dessen Zuwendung zum Christentum, die erst nach 324, also nach der Erringung der Alleinherrschaft im Kampf gegen Licinius, manifest wurde.⁴⁸ Weitere und präzisere Angaben zur Hinwendung Konstantins zum Christentum finden sich an dieser Stelle noch nicht. Etwas weiter unten verweist aber Julian auf

⁴² Zur tendenziösen Darstellung des Eusebios vgl. B. BLECKMANN, *Einleitung*, in: Ders. / H. SCHNEIDER, *Eusebius von Caesarea. De Vita Constantini. Über das Leben Konstantins*. FC 83 (Turnhout 2007) 67–75. Praxagoras: *FGrHist* 219, T 1, 5–6.

⁴³ *Epit. Caes.* 41,16; *Eutr.* X 6,1.

⁴⁴ S. das positive Urteil des Libanios über Licinius in *Or.* 30,6. Er bezeichnet Licinius als einen Mann, „der den Städten die Möglichkeit neuer Blüte gewährt hatte“ (Übers. Nesselrath). Auch war die Mutter Julians die Tochter des *praefectus praetorio* des Licinius, Iulius Iulianus, der unter unklaren Umständen zu Konstantin übergegangen war, 325 Konsul war und von Konstantin wegen seiner guten Amtsführung gepriesen wurde (*Lib. Or.* 18,9).

⁴⁵ Im *Symposion* ist Licinius von Julian in wenig günstiger Weise charakterisiert und wird zum Schluss von Minos aus der Göttersammlung geworfen, vgl. *Iul. Caes.* 15, 315D und 30, 329A; Vogt 1955, 345.

⁴⁶ *Laus Const.* 1 6, 8A–B. *Laus Const.* 2 2, 52A.

⁴⁷ Zur Aneignung der Tempelschätze vgl. *Lib. Or.* 30,6; 62,8; S. D. METZLER, „Ökonomische Aspekte des Religionswandels in der Spätantike: Die Enteignung der heidnischen Tempel seit Konstantin“, *Hephaistos* 3 (1981) 27–40; G. BONAMENTE, „Sulla confiscazione dei beni mobili dei templi in epoca costantiniana“, in: Ders. / F. FUSCO (Hg.), *Costantino il Grande dall'Antichità all'umanesimo I* (Macerata 1992) 171–201.

⁴⁸ Dies ist jedenfalls die pagane Sicht der Dinge, für die aber historisch einiges spricht. Anders GIRARDET 2013, der Selbstzeugnisse, in denen sich Konstantin selbst als Christ zu erkennen gibt, vor der Wende von 324 datiert.

die angebliche Nicht-Erziehung der Söhne, eine Anspielung auf die christliche Erziehung, die Konstantin seinen (im Unterschied zu ihm dann eben konfessionell eindeutig christlichen) Söhnen angedeihen ließ. Zuwendung zum Christentum und geringe Bildung sind für Julian austauschbare Größen. Konstantin wird seine geringe Bildung in Wendungen aus dem platonischen *Gorgias* vorgehalten.⁴⁹ Er habe seine Regierungskunst, der Julian letztlich widerwillig gewisse Erfolge, nämlich den Erwerb der Alleinherrschaft in Verfechtung einer gerechten Sache, nicht absprechen kann, nicht durch eine echte theoretische Fundierung erlangt, sondern durch eine unsystematische Empirie, eine Art von Gewohnheit. Das ist mit dem Zeugnis der anonymen *Origo Constantini* vereinbar, die die mangelnde Bildung Konstantins hervorgehoben hat.⁵⁰ Konstantin selbst, von dem in der *Rede an die Versammlung der Heiligen* eine Probe eigener theoretischer Ausführungen erhalten geblieben ist, sah sich durchaus als Kaiser-Philosoph, worin ihm seine höfische Umgebung folgte.⁵¹

Im Folgenden ist dann von der Verteilung des Erbes die Rede.⁵² Der reiche Mann des Mythos hatte „viele Ehefrauen“ (227D) und von diesen Söhne und Töchter. Die Zahl der Frauen ist, um den Eindruck von Polygamie hervorzurufen, deutlich übertrieben, wenn sie auf Konstantins Ehen gemünzt ist. Bekannt ist nur die Ehe mit Minervina, aus der Crispus, sowie die Ehe mit Fausta, aus der Constantinus, Constantius, Constans, Constantina und Helena hervorgingen.⁵³ Da Crispus von Konstantin selbst im Jahre 326 beseitigt wurde, kamen nur die Kinder aus der Ehe mit Fausta als Nachfolger in Frage, auch wenn deren Mutter ebenfalls auf Befehl Kon-

⁴⁹ Vgl. NESSELRATH 2008, 217 mit Plat. *Gorg.* 462d–463b; 464b–465a. Das Negativurteil über die empirische Medizin entspricht demjenigen Galens, s. hierzu GUIDO 2000, 154.

⁵⁰ Vgl. Anon. Val. 2: *litteris minus instructus*. Vgl. Artemii Passio 34 (J. BIDEZ, *Philostorgius. Kirchengeschichte*, 3., bearbeitete Auflage von F. WINKELMANN [Berlin 1981] 162). Dem steht aber eine Reihe von Zeugnissen gegenüber, die die Bildung Konstantins bezeugen. Diskussion bei GIRARDET 2013, 12 und 72–75; I. KÖNIG, *Origo Constantini. Anonymus Valesianus. Teil 1. Text und Kommentar* (Trier 1987) 66f.

⁵¹ Vgl. Eus. *Vit. Const.* I 19,2; 4,29 (philosophische und pädagogische Tätigkeit Konstantins) und 32 (Verfassen von lateinischen Reden); *Epit. Caes.* 41,14: *commodissimus tamen rebus multis fuit (...) nutrire artes bonas, praecipue studia litterarum, legere, ipse scribere, meditari* („Er war freilich zu vielen Dingen überaus geeignet: die Bildung, vor allem das Studium der Literatur, zu fördern, zu lesen, selbst zu schreiben, nachzusinnen“), Zon. XIII 4,31. Die Grenzen zum Kaiser-Theologen und zum Kaiser-Priester sind hier fließend, vgl. hierzu G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme“ byzantin* (Paris 1996).

⁵² Das römische Reich wird dabei als privates Erbe des Kaisers verstanden; zu dieser neuen Konzeption, die in Eusebs *Vita Constantini* herausgearbeitet wird (vgl. *Vit. Const.* 4,51,1), I. TANTILLO, „‘Come un bene ereditario’. Costantino e la retorica dell’impero-patrimonio“, *Antiquité Tardive* 6 (1998) 251–264. S. dort S. 259f. zu den Passagen von *CHer.* zum Erbe, die er als Parodie auf dieses neue Konzept versteht.

⁵³ Allerdings erwägt CHAUSSON 2007, 109, dass Helena nicht die Tochter der Fausta war, sondern erst nach deren Ermordung geboren wurde. Dann hätte Konstantin nach 326 eine weitere, nicht bekannte Frau gehabt.

stantins getötet worden war. Wenn – was selten war – ein römischer Kaiser mehrere Söhne hatte, gab es im Prinzip zwei Möglichkeiten, die Erbfolge zu regeln. Entweder konnte der älteste Sohn zum Alleinerben werden, wie etwa im Falle des Gallienus, dessen Bruder Valerian nicht Kaiser wurde. Oder aber es war eine Aufteilung des Erbes bzw. eine Überführung in eine Samtherrschaft geplant. Einen solchen Fall stellt die kurze Samtherrschaft von Caracalla und Geta dar oder aber diejenige des Carinus und des Numerianus. Zwischen diesen beiden Polen konnte es – was den Realitäten spätantiker Kaiserkollegien besser entsprach – die Lösung geben, dass die Herrschaft zwar aufgeteilt wurde, dass aber deutliche hierarchische Unterschiede bestanden, so dass neben der Vielfalt die Einheit des gesamten Herrscherkollegiums so bewahrt wurde, wie dies Diokletian gegenüber seinen Mitregenten gelungen war. Julian (227D) spricht aber in seinem Text eindeutig von einer schlichten Aufteilung des Erbes. Für die kontrovers diskutierte Frage nach der von Konstantin geplanten Nachfolgeordnung ist das Zeugnis Julians von großem Gewicht.⁵⁴ Auch wenn es wenig über die ursprünglichen Intentionen Konstantins verrät, zeigt es doch, wie der Sachverhalt unter den jüngeren Söhnen Konstantins gesehen wurde, die 337 sich mit dem ältesten überlebenden Sohn Constantinus II. auf eine Aufteilung des Erbes geeinigt hatten. Das Verhalten Constantinus' II., der 340 seinen jüngeren Bruder Constans überfiel und eine Neuregelung der Verteilung verlangte, weist zwar darauf hin, dass dieser den Kompromiss von 337 auf Dauer nicht anerkannte und für sich beanspruchte, vielleicht nicht Alleinherrscher zu sein, aber zumindest einen deutlichen Vorrang im Kaiserkollegium zu besetzen. Da er jedoch besiegt und getötet worden war, blieb es bei der von Julian übernommenen Version der jüngeren Brüder Constans und Constantius II., Konstantin habe eine echte Aufteilung seiner Herrschaft geplant.

Interessant ist, dass Julian dabei von einer Aufteilung nicht nur unter die Söhne, sondern auch unter die Töchter berichtet. Mit einer dieser Töchter Konstantins, mit Helena,⁵⁵ die bereits vor dem Putsch von 360 n. Chr. verstarb, war Julian selbst verheiratet gewesen, und es lässt sich annehmen, dass Constantius II. durch die Stiftung dieser Ehe die Intention verfolgte, seinen Unterkaiser Julian am konstantinischen Erbe teilnehmen zu lassen. Denn in der großen dynastischen Krise, die durch die Beseitigung des Constans im Jahre 350 ausgelöst worden war, hatte die Bindung der Kaiserwürde an das konstantinische Herrscherhaus eine große Bedeutung erhalten. Gegen Emporkömmlinge wie Magnentius und Vetra-

⁵⁴ H. CHANTRAINE, *Die Nachfolgeordnung Constantins des Großen* (Stuttgart 1992); P. CARA, „Aspetti politici e religiosi del conflitto per la successione di Costantino“, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 47 (1993) 39–50; Ders., „La successione di Costantino“, *Aevum* 1 (1993) 173–180; BLECKMANN 2003.

⁵⁵ „Helena Nr. 2“, *PLRE* I, 409f.

nio wurde der Grundsatz formuliert, dass nur, wer dem konstantinischen Hause angehörte, überhaupt zur Herrschaft berechtigt sei. Deutlich wurde die Exklusivität dieses Anspruchs etwa in der Rede, die Constantius II. im Zusammenhang mit dem erzwungenen Rücktritt des Vetrano gehalten haben soll.⁵⁶ Constantius II. machte dabei allerdings deutlich, dass andere Mitglieder des konstantinischen Hauses wie Gallus und Julian am Erbe nur dadurch an der Herrschaft beteiligt werden konnten, dass er, der einzige überlebende Sohn Konstantins, sie zum Mitherrscher erhob. Nepotianus, der Sohn der Konstantinschwester Eutropia, scheint sich dagegen eigene, von Constantius II. nicht abgesegnete, Hoffnungen auf eine Beteiligung am konstantinischen Erbe gemacht haben. Von Constantius II. unabhängige dynastische Ambitionen hatte auch Constantina,⁵⁷ die älteste Tochter aus der Ehe mit Fausta. Ihr Fall erklärt besonders, warum Julian von einer Aufteilung des konstantinischen Erbes unter Söhne und Töchter spricht. Anscheinend hatte Konstantin sie tatsächlich bereits zu seinen Lebzeiten an der Herrschaft partizipieren lassen. Die Behauptung Philostorgs, Konstantin habe Constantina zur Augusta erhoben,⁵⁸ lässt sich zwar nicht verifizieren. Wohl aber lässt sich zeigen, dass sie als Gemahlin des Neffen Konstantins, Hannibalianus, eine wichtige Rolle spielte. Dieser erhielt neben den vier Sprengeln der Caesares in der dynastischen Ordnung von 335 als *rex regum* eine fünfte Zone, die im Rahmen der Universalmonarchie Konstantins Armenien mit weiteren kaukasischen Königreichen in das Reichsganze einbinden sollte. Auch in der Generation nach Konstantin beanspruchte Constantina weiterhin einen selbständigen Anteil am Erbe Konstantins, wie ihr Verhalten während der durch die Magnentius-Usurpation ausgelösten dynastischen Krise und als Gemahlin des Constantius Gallus zeigt.⁵⁹ Auch ihr Mausoleum (S. Costanza) an der von ihr gestifteten Basilika an der Via Nomentana⁶⁰ sowie eine stadtrömische Inschrift aus der Zeit der Samtherrschaft des Constantius II. und des Constans⁶¹ zeugen von ihrer Bedeutung.

⁵⁶ Theophanes 44,22–45,3 DE BOOR; bes. 44,25f.: „Es sei angemessen, dass die Macht des Kaisertums demjenigen zukomme, der diese von kaiserlichen Ahnen ererbt habe.“ Vgl. den Parallelbericht im *Chronicon Paschale* 539 DINDORF. Beide Autoren haben aus dem homöischen Historiographen geschöpft, der immer wieder die Perspektive des Constantius II. illustriert. S. zur Exklusivität der konstantinischen Dynastie die dynastische Traumvision des Constantius II. bei Petr. *Patr. frag.* 16 MÜLLER; Zon. XIII 17,19–22.

⁵⁷ „Constantina Nr. 2“, PLRE I, 222.

⁵⁸ Philost. III 3,22 und 28.

⁵⁹ Dargelegt bei B. BLECKMANN, „Constantina, Vetrano und Gallus Caesar“, *Chiron* 24 (1994) 29–68.

⁶⁰ H. BRANDENBURG, *Die frühchristlichen Kirchen in Rom vom 4. bis zum 7. Jahrhundert* (Regensburg³2014) 76–91.

⁶¹ CIL VI 40790 = AE 1995, 195: *divina prosapia ab auctore Rom[ani] imperii procrea[tae] filiae Divi Consta[ntini] Pii Maximi, sororiqu[e] domino(rum) nostrorum Constanti et Constantis perpetuorum Augg. d(ominae) n(ostrae) Fl(aviae) Constantinae nobi(li) ac venerabili.* Zur Textgestalt

Während also von der Beteiligung der Töchter am Erbe Konstantins die Rede ist, nennt Julian diejenige der Neffen nicht. Von ihnen hatte der eine, nämlich Hannibalianus, die Tochter Konstantins geheiratet und, wie bereits erwähnt, die Herrschaft über Armenien und die angrenzenden Königreiche erhalten; der andere, nämlich Dalmatius, war immerhin 335 Caesar geworden und sollte das Kommando an der Donaugrenze führen. Eine Anspielung auf sie findet sich aber vermutlich ein wenig später, wenn von den Verwandten die Rede ist (228C): „Es bekamen aber auch noch die Verwandten – die ihrerseits keine gute Erziehung genossen hatten – den Unverstand und die Unbelehrbarkeit der Söhne zu spüren.“ Hier geht es um Angehörige des konstantinischen Herrscherhauses, die „keine gute Erziehung“ haben, also christlich sind und durch die Söhne Konstantins beseitigt werden. Gemeint ist neben den 337 ums Leben gekommenen Kaiserneffen möglicherweise auch der Bruder Konstantins, der *ensor* Dalmatius, der 333 Konsul war und im Auftrag des Kaisers in die Kirchenpolitik eingriff.⁶² Als im Sinne Julians besonders „schlecht erzogen“ muss der in der Christianisierungspolitik sehr aktive *praefectus praetorio* Ablabius gelten, der insofern zur Verwandtschaft Konstantins gehörte, als seine Tochter Olympias mit dem Caesar Constans verlobt war.⁶³ Zu den unerzogenen Verwandten, die den Unverstand der Söhne zu spüren bekamen, gehört schließlich möglicherweise auch der bereits genannte Nepotianus, der Sohn der Konstantinsschwester Eutropia, der in der Usurpation des Magnentius (die wieder durch das angebliche moralische Versagen des Constans ausgelöst wurde⁶⁴) gemeinsam mit seiner Mutter sein Leben verlor.⁶⁵ Dadurch dass die Identität der Verwandten völlig offen bleibt, muss Julian keine Stellung zur Frage nehmen, ob er zu diesen büßenden Verwandten auch den eigenen Vater Iulius Constantius zählte, der zu den Opfern der dynastischen Morde von 337 gehörte.

vgl. CHAUSSON 2007, 114, Anm. 45. S. allerdings jetzt die neue Lesung von A. CERRITO, „Un inedito frammento di iscrizione onoraria proveniente dal comprensorio dell’ Ospedale San Giovanni-Addolorata“, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 125 (2019) 301–324: *divina prosapia ad[q(ue)] auctore*. („Der aus göttlichem Geschlecht und vom Schirmherr des römischen Reiches hervorgebrachten Tochter des vergöttlichten Konstantin, des Frommen und Größten und der Schwester unserer Herren Constantius und Constans, der immerwährenden Augusti, unserer Herrin Flavia Constantina, der Edlen und Verehrungswürdigen“)

⁶² „Dalmatius Nr. 6“, *PLRE I*, 240f.

⁶³ „Olympias Nr. 1“, *PLRE I*, 642.

⁶⁴ Vgl. hierzu Philost. (*KFHist E 7*) III 3,22 a (mit Kommentar von B. Bleckmann); Aur. Vict. *Caes.* 41,24; Eutr. X 9,3; Amm. XVI 7,5. Diese moralischen Defizite sind Julian bekannt, vgl. Iul. *Ep.* 82 BIDEZ mit P. L. MALOSSE, „Rhétorique, philosophie et prostitution: La lettre de Julien au sénateur Nilus (Iul. *ep.* 82 Bidez)“, in: D. AUGER / E. WOLFF (Hg.), *Culture classique et christianisme. Mélanges offerts à J. Bouffartigue* (Paris 2008) 57–70.

⁶⁵ Zum mutmaßlichen Tod der Eutropia vgl. „Eutropia Nr. 2“, *PLRE I*, 316.

Es wurde hier bereits vorausgreifend auf Passagen im Mythos hingewiesen, in denen das Los der übrigen Angehörigen der konstantinischen Dynastie beschrieben wird. Was die in 227D behandelten Söhne und Töchter betrifft, fügt Julian noch die Erläuterung hinzu, Konstantin sei mit der bloßen Menge der Nachkommen zufrieden gewesen und habe für deren Erziehung keine Sorge getragen (228A). Die Größe der kaiserlichen Nachkommenschaft war in dieser Zeit tatsächlich eine sonst nicht gekannte Besonderheit, die dementsprechend immer wieder in Szene gesetzt wurde, insbesondere in Prägungen, die den Kaiser inmitten seiner Söhne zeigten,⁶⁶ oder aber in der bereits erwähnten Jubiläumsrede des Eusebios, in der das von Konstantin gelenkte Vierergespann von Caesares gefeiert wird. Damit war die Multiplizierung herrschaftlicher Präsenz, die Diokletian durch ein komplexes System von Adoptionen und Herrschafterhebungen zu bewerkstelligen suchte, in der Zeit Konstantins in natürlicher Weise dadurch gegeben, dass in seiner langen Regierung seine drei Söhne das Erwachsenenalter erreicht hatten, und dass er zusätzlich seinen Neffen Dalmatius zum Caesar erhob.

Die Behauptung, Konstantin habe seine Söhne nicht zum Regierungsamt geformt, erklärt sich daraus, dass Julian insbesondere die christlichen Aspekte dieser Erziehung nicht als philosophisch fundierte Vorbereitung auf den Herrscherberuf auffassen konnte. Die eindeutig christliche Haltung der Söhne Konstantins, die im Unterschied zur partiell noch ambivalenten religiösen Einstellung Konstantins auffällt und die sich als ein sehr wichtiger Faktor für die Christianisierung des römischen Reiches erweisen sollte, ist zweifelsohne ein Ergebnis der Erziehung durch Kirchenmänner. Zusätzlich sorgte Konstantin allerdings für die Unterweisung in Kriegskunst und profanen Wissenschaften. Das Bild der Erziehung, wie es Eusebios in seiner *Vita Constantini* (IV 51,2) zeichnet, ist in diesem Punkt sicher zutreffend, gerade auch, weil er entgegen der eigenen Tendenz, Konstantin als christlichen Heiligen zu zeigen, auch die nichtchristlichen Elemente betont. Im Übrigen hat Julian selbst in seinem ersten Panegyricus auf Constantius die sorgfältige Erziehung gerühmt, die Konstantin seinen Söhnen zukommen ließ.⁶⁷ Ein hohes Bildungsniveau ist insbesondere für Constantius II. ausreichend belegt, der nicht nur sportlich-militärisch und im Reiten besondere Fähigkeiten zeigte, sondern auch fähig gewesen sein soll, ein Epos zu verfassen.⁶⁸ Dass er sich darüber hinaus aufgrund seiner Vorbildung an theologischen Debatten beteiligte und dabei eigenwillige

⁶⁶ Vgl. das Medaillon aus Konstantinopel mit dem thronenden Konstantin und den vier Caesares RIC VII 583,89 mit H. BRANDT, *Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Diokletian und Konstantin bis zum Ende der konstantinischen Dynastie (284–363)* (Berlin 1998) 149.

⁶⁷ Iul. *Laus Const.* 1 7–9, 9D–11D. S. VOGT 1955, 341. Auch in Lib. *Or.* 59,32–42 ist von dieser sorgfältigen Erziehung die Rede.

⁶⁸ Zon. XIII 13,31.

Standpunkte formulierte,⁶⁹ wird Julian ebenso wenig wie andere heidnische Autoren als Zeichen von Bildung ausgelegt haben.

Dass die fehlende Bildung der Söhne zu besonderer Habgier geführt habe,⁷⁰ ist wieder aus der platonisch-sokratischen Philosophie zu verstehen, der zufolge ohne wahre philosophische Bildung es nur darum gehen könne, augenblicklichen Gelüsten zu frönen. Die Gier, viel besitzen zu wollen, wird in den *Caesares* als Regierungsprinzip Konstantins hingestellt.⁷¹ Im Mythos handelt es sich bei dem Bestreben „viel und alles allein zu besitzen“ um einen von Konstantin den Söhnen hinterlassenen Grundsatz. Er führt dazu, dass die Söhne in der Begierde nach exklusivem Besitz sich gegeneinander wenden. Damit ist auf den Bürgerkrieg von 340 zwischen Constantinus II. und Constans angespielt sowie auf die scharfe Konfrontation zwischen Constantius II. und Constans, in der man nur um Haaresbreite dem Bürgerkrieg entging.⁷² Die Gier wird im Mustermythos allen Söhnen Konstantins zugeschrieben, also Constantius II., Constans und Constantin II. In seiner ersten Rede auf Constantius II. hatte Julian dagegen noch deutliche Unterschiede zwischen Constantius II. einerseits und seinen Brüdern andererseits gemacht. Den ersteren hatte er noch für seine Bescheidenheit in den Beratungen nach dem Tode Konstantins gepriesen: „Dass du, als du über so wichtige Dinge berietest, nicht glaubtest, Einbußen zu erleiden, wenn du den Brüdern freiwillig einräumtest, den größeren Anteil zu besitzen, das dürfte wohl das größte Anzeichen von Mäßigung und Großmut sein.“⁷³ Angespielt wird auf die Beratungen, in denen sich im September 337, einige Monate nach dem Tode Konstantins, die Söhne Konstantins darauf geeinigt hatten, alle drei den Augustus-Titel anzunehmen, und in denen die Territorialverteilung geregelt wurde. Constantius II. begnügte sich mit dem östlichen Drittel, obgleich – so Julian – ihm ein größerer Anteil zugestanden hätte.⁷⁴ In der zweiten Rede auf Constantius behauptet Julian als Caesar sogar, Konstantin habe Constantius II. als Erben für das Gesamtreich eingesetzt, dieser habe sich aber beschei-

⁶⁹ Tendenziös verzeichnet bei Amm. XXI 16,18: *Christianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens* („Den klaren und einfachen christlichen Glauben verwirrte er mit dem Aberglauben eines alten Weibes“, Übers. Seyfarth).

⁷⁰ *CHer.* 22, 228A: „Dies aber führte eben zunächst einmal zum Beginn ihrer unrechten Taten gegeneinander; denn da ein jeder wie der Vater danach begehrte, viel zu besitzen, und zwar alle alles ...“. Vgl. ASMUS 1908: „Dieser Umstand aber wurde die erste Veranlassung zu ihren gegenseitigen Ungerechtigkeiten.“

⁷¹ *Iul. Caes.* 36, 335B.

⁷² Vgl. *Philost. (KFHist E 7) III 12,2* mit Kommentar von BLECKMANN, 226f.; PORTMANN 1999.

⁷³ *Iul. Laus Const.* 1 14, 19A–20A.

⁷⁴ Nämlich angeblich die Hälfte, die der anderen Hälfte des Constantinus II. und des Constans gegenüberzustellen ist. Zu diesen Rechnungen vgl. TANTILLO 1997, 259–264; BLECKMANN 2003, 240.

den zurückgehalten und Teile seines Erbes an seine Brüder abgetreten.⁷⁵ Das bescheidene Verhalten des Constantius II. kontrastiert mit dem Verhalten Constantins II., der mit seinem Reichsanteil gerade nicht zufrieden war, und aus diesem Grunde 340 das Territorium seines Bruders überfiel. Diese Gier ist vermutlich schon in der Zeit des Constantius II. besonders geißelt worden.⁷⁶

Gier nach Besitz, Verwandtenmorde und Bürgerkriege sind alle Folgen des Fluches, der auf der konstantinischen Dynastie lastet und für den Konstantin verantwortlich zu machen ist. Die Darstellung der Familie Konstantins als einer fluchbeladenen Familie, wie sie die griechische Tragödie kennt,⁷⁷ unter Angleichung an die Atriden⁷⁸ bzw. an die Königsfamilie von Theben, in der Brüder die Schwerter gegeneinander richteten,⁷⁹ entspricht derjenigen in den *Caesares*. Dort werden Konstantin und seine Söhne nach ihrer Vertreibung aus der Versammlung der Götter von den Dämonen der Rache gejagt, zum einen wegen ihrer Gottlosigkeit (sprich der Zuwendung zu Jesus, von dem sich Konstantin die Vergebung für seine Verwandtenmorde verspricht), zum anderen wegen des Bluts der Verwandten, dass sie vergossen haben.⁸⁰ Es ist dabei Konstantins Hybris (sein Verstoß gegen das göttliche Gesetz), für die in der nachfolgenden Generation gebüßt werden muss.⁸¹

Dass die Konstantiniden sich aufgrund des Fluches gegenseitig ausroteten, ist allerdings *cum grano salis* zu nehmen, und die forcierte Analogie zur Tragödie verhindert hier eine korrekte Darstellung der Ereignisse durch Julian. Der Bürgerkrieg zwischen Constantin II. und Constans wurde nämlich schnell zugunsten des letzteren entschieden, der Bürgerkrieg zwischen Constans und Constantius II. stand zwar immer wieder unmittelbar vor dem Ausbruch, wurde aber letztlich unterdrückt. Und Constans fand zwar ein gewaltsames Ende, aber nicht durch seinen Bruder, sondern durch die Usurpation des Magnentius. Als einen Verwandtenmord kann man zwar das Ende des Gallus betrachten, der allerdings gerade nicht zu

⁷⁵ Iul. *Laus Const.* 2 34, 94A–B. Vgl. BLECKMANN 2003, 241.

⁷⁶ Knapp Philost. III 1. Den ursprünglichen Tenor lässt die *Artemii Passio* erkennen: Philost. III 3,1a,3–7. Grundquelle ist wahrscheinlich der homöische Historiker, vgl. Theophanes 35,30–33 DE BOOR. S. B. BLECKMANN, „Einleitung“, in: M. STEIN / B. BLECKMANN (Hg.), *Philostorgios. Kirchengeschichte* Bd. I (Paderborn 2015) 58.

⁷⁷ Zu dem von Julian beschworenen „tragischen Fluch“ vgl. auch GUIDO 2000, 154f.

⁷⁸ Den Vergleich zwischen Atriden und Konstantiniden führt Julian auch in der *Zweiten Rede an Constantius* (*Laus Const.* 2 2, 51A–52B) durch, dort aber mit dem Zweck, die Stabilität der konstantinischen Dynastie der kurzen Genealogie der Pelops-Nachfolger gegenüberzustellen, die nach knapp drei Generationen (Pelops, die Brüder Thyestes und Atreus, Agamemnon) beendet ist. Der Vergleich bleibt allerdings zweideutig.

⁷⁹ Durch das Zitat aus Eur. *Phoen.* 68 in 228B wird diese Assoziation verdeutlicht; vgl. Aesch., *Sept. c. Theb.* 804–1004 mit ATHANASSIADI 1992, 172.

⁸⁰ Iul. *Caes.* 38, 336B.

⁸¹ ATHANASSIADI 1992, 172.

den Söhnen Konstantins gehörte. Konstantin dagegen starb friedlich im eigenen Bett, Constantius II. ebenfalls nicht von der Hand eines Verwandten.

Das Bild von Mord und Totschlag und vom Fluch der Rachegötter wird vervollständigt durch den Hinweis auf die *Akosmia*, die überall herrscht. Besonders die Religionspolitik steht im Zeichen der Umkehrung aller Werte: Die Söhne Konstantins zerstören die Tempel,⁸² und errichten auf den Ruinen der Tempel Gräber, sprich Kirchen mit Märtyrergräbern.⁸³ Darin gehen die Söhne Konstantins sehr viel weiter als Konstantin selbst, der nur für die Vernachlässigung und für den Raub der Weihungen verantwortlich zeichnet. Diese Darstellung entspricht derjenigen des Libanios. Konstantin ist zwar derjenige, der die Tempel ihrer Weihgeschenke beraubt hat,⁸⁴ die Tempel bleiben jedoch geöffnet und der Kult erlaubt. Die von T. D. Barnes und anderen verteidigte Behauptung, bereits unter Konstantin und nicht erst unter seinen Söhnen habe es ein Verbot von Opfern gegeben, kann schon aus der *Vita Constantini* Eusebs nicht bestätigt werden.⁸⁵ Euseb behauptet zwar in dem von ihm selbst verfassten Text, der die von ihm eingelegten Dokumente rahmt, Konstantin habe ein Verbot der heidnischen Riten verfügt, wird aber gerade durch die eingelegte Urkunde, in der Konstantin in gewundenen Ausdrücken seine Toleranz erklärt, widerlegt.⁸⁶

Doch mit seiner Attacke auf die materielle Grundlage der Tempel bricht allerdings schon Konstantin nach Auffassung Julians mit den Traditionen seines eigenen Hauses. Offen bleibt, wer unter den *propatores* zu verstehen ist, die neben den Gläubigen die von Konstantin geraubten Weihegaben gestiftet haben sollen. Angesichts der extremen Kürze der Herrschaft des angeblichen Vorfahren Claudius Gothicus, der kaum Weihegaben hinterlassen hat, dürfte es sich wohl vor allem um Weihungen der tetrarchischen Epoche handeln. Sie sind Weihungen eines Vorfahren Konstantins, weil in den tetrarchischen Widmungsformularen, in denen die vier Kaiser gemeinsam auftraten, immer auch Constantius I. mit genannt wurde. Zu

⁸² *CHer.* 22, 228B–C. Zur Schließung der Tempel und zum Verbot der Kulte unter den Söhnen Konstantins s. *Cod. Theod.* XVI 10,2. Weitere Belege bei S. BRADBURY, „Julian’s Pagan Revival and Blood Sacrifice“, *Phoenix* 49 (1995) [331–356] 343–345. Die besonders eifrige Opfertätigkeit Julians, die bis zum persönlichen Einsatz als *victimarius* geht, ist eine bewusste Gegenreaktion zu den von den Cousins getroffenen Maßnahmen, vgl. neben Bradbury N. BELAYCHE, „Partager la table des dieux. L’empereur Julien et les sacrifices“, *Revue de l’histoire des religions* 215 (2001) 457–486, besonders 463f. und 467f.

⁸³ Zur polemischen Bezeichnung christlicher Kirchen als „Gräber“, vgl. Iul. *Misop.* 33, 361A–B; *CGal. fr.* 81 MASARACCHIA mit GUIDO 2000, 155.

⁸⁴ *Lib. Or.* 30,6. Vgl. den Kommentar von H.-G. NESSELRATH, in: Ders. (Hg.) *Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz. Libanios’ Rede für den Erhalt der heidnischen Tempel*. SAPERE XVIII (Tübingen 2011) 79, Anm. 23. *Lib. Or.* 62,8.

⁸⁵ T. D. BARNES, „Constantine’s Prohibition of Pagan Sacrifice“, *American Journal of Philology* 105 (1984) 69–72.

⁸⁶ *Eus. Vit. Const.* II 44; 45,1 und 58,1.

denken ist insbesondere an Ausstattungen in Kleinasien, etwa in Nikomeideia, die in die neue Kapitale Konstantinopel verbracht wurden.⁸⁷

Zum Bild des Durcheinanders und der Verwirrung von menschlichem und göttlichem Recht, für die Konstantin verantwortlich gemacht wird, gehört auch die Stiftung von „Ehen, die keine waren“.⁸⁸ Diese mysteriösen Andeutungen sind offenkundig auf die Ehen im konstantinischen Herrscherhaus zu beziehen. Rochefort erklärt die Ausführungen Julians damit, dass Julian die zeittypischen starken Vorbehalte gegenüber Ehen zwischen Cousins ersten Grades gehabt habe, die in späterer Zeit als inzestuös gewertet wurden.⁸⁹ Richtig ist wohl, dass diese Passage nur mit den Ehen der Konstantinssöhne erklärt werden kann. Allerdings spricht einiges gegen die Annahme, dass diese Ehen von Julian wegen ihres inzestuösen Charakters kritisiert werden. Denn Julian selbst war an diesem Ehesystem beteiligt. Zum einen war es seine Schwester selbst, die Constantius II. geheiratet hatte, zum anderen hatten sowohl Gallus als auch er selbst im dynastischen System des Constantius II. jeweils ihre Cousinen geheiratet. Auch wenn Julian selbst sich nur beiläufig zu seiner Ehe äußert, scheint eher ausgeschlossen, dass er sie als eine gegen göttliches und menschliches Recht verstoßende Verbindung ausgewiesen hat. Vielleicht will Julian andeuten, dass die von Konstantin gestifteten Ehen bzw. Verlobungen der Söhne Konstantins mit Angehörigen der 337 beseitigten Personen ebenfalls ihr Ende fanden, ohne dass eine genaue Klärung herbeigeführt wurde. Das bezieht sich zum einen auf die Tochter des Iulius Constantius und der Galla – also der eben erwähnten Halbschwester Julians –, die noch unter Konstantin mit Constantius, dem späteren Augustus, verheiratet worden war.⁹⁰ Zum anderen ist die Tochter des Ablabius, Olympias gemeint, von der sich Constans – unklar ist allerdings, wann – trennte

⁸⁷ Zur Verbringung von Bildwerken nach Konstantinopel A. BRAVI, *Griechische Kunstwerke im politischen Leben Roms und Konstantinopels* (Berlin 2014) 249–278.

⁸⁸ Julian orientiert sich hier an euripideischen Wendungen, vgl. GUIDO 2000, 155 mit Verweis auf Eur. *Hec.* 948; *Hel.* 690; *Phoen.* 1047.

⁸⁹ Vgl. Augustinus, *Civ. Dei* XV 16 (Verbot der Ehe unter Geschwisterkindern erst in jüngster Zeit); *Cod. Just.* V 5,5 aus der Zeit des Theodosius. *Cod. Theod.* III 12,1 (aus dem Jahre 342): *Si quis filiam fratris sororisve faciendam crediderit abominanter uxorem aut in eius amplexum non ut patruus aut avunculus convolaverit, capitalis sententiae poena teneatur* („Wenn jemand abscheulicherweise glaubt, die Tochter des Bruders oder der Schwester zu seiner Gattin machen zu müssen oder in deren Umarmung nicht in der Art eines Onkels väterlicher- oder mütterlicherseits geeilt ist, soll er mit der Strafe des Todesurteils belegt werden“) bezieht sich nur auf die Ehe zwischen Onkel und Nichte, die immer als skandalös galt. Das Verbot von Vetternehen ist also erst nach der Zeit des Constantius II. erfolgt, vgl. K. UBL, *Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens* (Berlin / New York 2008).

⁹⁰ *Ep. Ath.* 4, 272D. CHAUSSON 2007, 111. 111 Anm. 32 stellt er die These auf, dass die Söhne des Iulius Constantius nur der Intervention ihrer Schwester 337 ihr Überleben verdankt hätten. Das könnte einen plausiblen Grund darstellen. Eine Beschreibung der Eheschließungszeremonie bei Eus. *Vit. Const.* IV 49.

und die später dann den König Armeniens Arsaces II. heiratete. Durch die Ermordung Hannibalianus' des Jüngeren wurde auch die Ehe zwischen ihm und Constantina zerstört. Schließlich könnte auch die Ehe des ältesten Sohnes Constantin II. gemeint sein, über die man allerdings außer der Tatsache, dass dieser lange verheiratet war, nichts weiß.⁹¹

Aus der Konfusion, in die das Haus der Konstantiniden durch die Schuld Konstantins geraten ist, kann nur das Eingreifen der Götterwelt herausführen. Zeus ist von Mitleid für die Dynastie erfüllt und spricht ihren Schutzgott Helios an, der seine Aufmerksamkeit dem jüngsten Spross dieser Dynastie zuwenden soll.⁹² Im vernachlässigten Neffen Konstantins und Vetter der Konstantinssöhne ist unschwer Julian selbst zu erkennen, der sich hier eindeutig als Spross der Konstantinsfamilie zu erkennen gibt. Diese Zugehörigkeit zu einer eigentlich schon fast dem Untergang geweihten, gleichzeitig aber exklusiv zur Herrschaft bestimmten⁹³ Dynastie wird bereits in seiner Traumschilderung im Brief an Oreibasios zur Sprache gebracht, in der er sich als letzten Spross aus einem sonst umgestürzten Stamm sieht.⁹⁴ In der *Rede an König Helios* wird die Dynastie, der er angehört, als das „Geschlecht“ bezeichnet, „das die Erde beherrscht“.⁹⁵ Der Purpur, den Julian 355 übernimmt, ist nach der Auffassung Ammians (XV 8,11), der hier die Sicht Julians wiedergeben dürfte, ein „von den Vorvätern ererbter“, nicht etwa allein durch Constantius II. verliehener Purpur. Respekt und Entsöhnung durch Helios und Athene verdient das „Stammhaus“ (234C) nur wegen der Vorfahren. Gemeint sind damit Claudius Gothicus und Constantius Chlorus,⁹⁶ beide Verehrer des Sonnengottes.

Julian, der zur Rettung des Herrscherhauses auserwählte jüngste Spross der Dynastie, verehrt aber nicht nur Helios,⁹⁷ sondern ist dessen Verwandter und Abkömmling.⁹⁸ Er trägt als Kind noch einen Funken des Sonnenfeuers in sich.⁹⁹ In verlorenen Briefen oder in den *Caesares* gibt Julian den Helios nicht nur als Ahnen, sondern als Vater aus.¹⁰⁰ Die Abkunft von

⁹¹ Zur Ehe Constantins II., die zum Zeitpunkt der Eheschließung des Constantius II. schon seit langem bestand, vgl. Eus. *Vit. Const.* IV 49 mit CHAUSSON 2007, 110.

⁹² Gefolgschaft des Helios von Jugend an: *In Sol.* 1, 130C.

⁹³ S. die Belege in Anm. 56.

⁹⁴ *Iul. Ep.* 14, 384B.

⁹⁵ *In Sol.* 2, 131B (Übersetzung Asmus).

⁹⁶ Explizit *Caes.* 38, 336C. Zu Claudius Gothicus und Constantius als Ahnen des konstantinischen Herrscherhauses vgl. *Laus Const.* 2 2, 51C und D.

⁹⁷ Zur Helios-Verehrung vgl. auch *Philost.* VII 15,4 und 6; *Soz.* VI 2,11 usw.

⁹⁸ *CHer.* 22, 229C. Vgl. auch 232D. Zu einigen Interpretationen s. SCHRAMM 2013, 333, Anm. 91.

⁹⁹ *CHer.* 22, 229C–230A.

¹⁰⁰ *Iul. Ep.* 156; *Caes.* 38, 336C (als Mithras, s. Anm. 108). Vgl. *Eunap. fr.* 24,3. Als Sohn des Helios-Apollon schlüpft Julian in die Rolle des Asklepios, indem er die Welt vom Irrtum des Christentums heilt, vgl. ATHANASSIADI 1992, 168 mit Verweis auf *Lib. Or.* 13,42; *Himerios, Or.* 41,8.

Helios wird dabei nicht weiter erklärt. Ausführungen dazu finden sich im Oeuvre Julians an anderer Stelle: In der hymnischen *Rede an König Helios* führt Julian aus, dass ohnehin alle Menschen von Helios gezeugt werden, dass aber besonders die Römer von Helios abstammten. Zwar sei Ares der eigentliche Vater des Romulus, gleichwohl stamme die Gesamtheit von dessen Seele von Helios ab. Die Abstammung der Römer vom Gott der Sonne und des Feuers zeige sich in von Numa eingerichteten Besonderheiten des Vestakults und des auf die Sonne fixierten römischen Kalenderwesens.¹⁰¹ Als Begründung ist ferner zu finden, dass allen unsterblichen Seelen das Feuer des Helios eingepflanzt ist.¹⁰²

Aber die besondere Bindung zwischen Julian und Helios ist damit noch nicht ausreichend erklärt. Dass Julian mit der Rede von der Abstammung von Helios die Idee einer platonisch geprägten Theokratie umschreiben möchte,¹⁰³ bleibt wahrscheinlich im Hypothetischen, weil die besondere Enge der Bindung gerade zwischen dem Kaiser und dem Sonnengott über den Neuplatonismus nicht begründet werden kann.¹⁰⁴ Vielmehr dürften bei der Darstellung einer angeblichen Herkunft vom Sonnengott Elemente der Kaiserideologie des dritten Jahrhunderts und der Tetrarchie nachwirken, in der die Nähe zum Schutzgott nicht nur in der Bilddarstellung zur physischen Angleichung von Schutzgottheit und beschütztem Kaiser führt, sondern auch in den Traditionen hellenistischen Herrscherkults eine göttliche Abstammung behauptet wird.¹⁰⁵ Die besondere Bindung zum

¹⁰¹ *In Sol.* 40–41, 154D–155A.

¹⁰² *In Sol.* 15, 139C–140A; 18, 141D–142B mit SCHRAMM 2013, 335, Anm. 95. Zum göttlichen Element, das in allen wirkt, vgl. den Brief an den Archiereus von Asien Theodoros Iul. *Ep.* 89a und b. Zur Erklärung der Abstammung von Helios s. auch PERKAMS 2008, 112f. mit Verweis auf *Laus Const.* 2 25, 82B–C gegen die Überbetonung der dynastischen Abstammung des Constantius: „die einzige zu würdigende Abstammung sei die symbolische Abkunft ethisch vollkommener Personen von den sie schützenden Göttern, so wie man Herakles einen Sohn des Zeus und Minos und Rhadamanthys Söhne der Leda nenne“. Julian variere hier das Motiv bei Dion Chrysostomos, *Or.* 1,73 und 4,20–23, dass ein „guter König grundsätzlich ein Nachkomme“ des Zeus sei. Wenn diese Prinzipien auf die Beziehung zwischen Julian und Helios übertragen werden, dann erklärt sich die Abstammung von Helios also als symbolische Abkunft vom Schutzgott.

¹⁰³ Vgl. ATHANASSIADI 1992, 171, die von „Julian’s conversion to a theocratic idea of kingship“ ausgeht. Diese Überzeugung habe Julian in einer ihm vertrauten philosophischen Sprache zum Ausdruck gebracht. S. auch MAZZA 1986, 97f. und CURTA 1995, 206–208 mit dem Referat von SCHRAMM 2013, 333, Anm. 91.

¹⁰⁴ Vgl. zu *In Sol.* 43, 157B6f. SCHRAMM 2013, 333, Anm. 91: „Jeder Mensch hat Anteil am Göttlichen, an Geist und Vernunft.“ Die neuplatonisch begründbare Sonderstellung des Kaisers „besteht daher lediglich darin, ‚Prophet und Helfer‘ des ‚Götterkönigs‘ zu sein (*Or.* 3,30, 90A3f.).“

¹⁰⁵ In einer der tetrarchischen Herrschaftsideologie ähnlichen Art und Weise versteht ROSEN 2006, 59 diese Abstammung. Diokletian Iovius und Maximian Herculus sind Sproß des Jupiter bzw. Sproß des Hercules. In ähnlicher Form ist Julian Spross der seit Aurelian bedeutendsten römischen Staatsgottheit Sol. Zur Geschichte und Vorgeschichte des offiziellen Sonnenkults vgl. G. H. HALSBERGHE, *The cult of Sol Invictus* (Leiden 1972); S. BERRENS,

Schutzgott Sol hatte Konstantin noch am Ende seines Lebens nicht vergessen, wie sein Kolossalbild auf der verbrannten Säule zeigt,¹⁰⁶ und noch Constantius II. wird von Himerios als Sproß des Sonnengottes angesprochen.¹⁰⁷ Zu dieser offiziellen Sonnenreligion passen durchaus auch die Respektbekundungen gegenüber Mithras, die im Oeuvre Julians zu finden sind.¹⁰⁸ Unter diesem Mithras ist nämlich eher dieser kosmische Reichsgott Sol Invictus, dessen *dies natalis* der 25. Dezember bekanntlich tiefe wirkungsgeschichtliche Spuren hinterlassen hat, als der exklusive, aber nicht genau fassbare Gott der Mithrasmysterien zu verstehen.¹⁰⁹ Einer genauen Anpassung der nachwirkenden Traditionen tetrarchischer und konstantinischer Herrscherideologie an die philosophische Theorie ist Julian hier aus dem Weg gegangen.

Was die Mission des Göttersprosses Julian betrifft, so hat Julian selbst die usurpatorische Übernahme der Herrschaft als Augustus im *Brief an die Athener* vor allem als Auftrag des Zeus dargestellt, dessen Instrument in

Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193–337 n. Chr.) (Stuttgart 2004).

¹⁰⁶ S. BASSETT, *The Urban Image of Late Antique Constantinople* (Cambridge 2004) 192–204; J. BARDILL, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age* (Cambridge 2012) 28–42. Vgl. zur Sonnenverehrung J. WIENAND, „Ein Abschied in Gold. Konstantin und Sol invictus“, in: K. EHLING / G. WEBER (Hg.), *Konstantin der Große zwischen Sol und Christus* (Darmstadt 2011) 53–61; M. WALLRAFF, *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen* (Freiburg 2013). S. auch die solaren Elemente in der Grablege Konstantins, vgl. M. WALLRAFF, „Constantine’s Death. Solar and Christian elements of Imperial Propaganda“, in: E. DAL COVOLO / G. SFAMENI GASPARRO (Hg.), *Costantino il Grande alle radici dell’Europa* (Città del Vaticano 2014) 121–138.

¹⁰⁷ Himerios, *fr.* 1,6 249 COLONNA. Vgl. ATHANASSIADI 1992, 179.

¹⁰⁸ Zu Mithras als Patron in den *Caesares* 38, 336C vgl. GUIDO 2000, 155. Vgl. weiter *In Sol.* 41, 155B. S. auch zur folgenden Fußnote die Diskussion bei SCHRAMM 2013, 334, Anm. 92.

¹⁰⁹ Zur Identität des Staatsgotts Sol / Helios mit dem julianischen Mithras vgl. ASMUS 1895, 22; GNOLI 2009, 220. Dagegen LIPPOLD 2001, 472. Gegen die These, Julian sei in die Mithrasmysterien eingeweiht gewesen, vgl. TURCAN 1975, 105–128; SMITH 1995 und zuletzt (mit zusätzlichen Argumenten und m.E. abschließend) GNOLI 2009. Vgl. dagegen ATHANASSIADI 1977; GAUTHIER 1992; MAZZA 1986, 83, mit Anm. 80, der darauf hinweist, dass im Mustermythos Helios im Stile des Mithras *entolai* gibt, vgl. R. GORDON, „Mithraism and Roman Society. Social factors in the explanation of religious change in the Roman Empire“, *Religion* 2 (1972) [92–121] 106. Aus *Lib. Or.* 18,127 wird oft abgeleitet, Julian habe im Innern des Palastes ein privates Mithraeum eingerichtet, vgl. ATHANASSIADI 1977, 362. S. dagegen die Interpretation von GNOLI 2009, 219. Dieser Gebetsraum für den persönlichen Kult ist m.E. mit der von Eus. *Vit. Const.* IV 17 erwähnten „Kapelle“ Konstantins des Großen vergleichbar. S. zu den Hinweisen darauf, dass die Hagia Sophia eine Gebetsaula mit einer synkretistisch astrologischen Ausstattung war; *Parast. Syn. Chron.* 11, 26f. PRAGER mit M. WALLRAFF, „Gab es eine konstantinische Hagia Sophia in Konstantinopel“, in: R. HARREITHER u.a. (Hg.), *Frühes Christentum zwischen Rom und Konstantinopel, Teil 1*, (Wien / Vatikanstadt 2006) 767–774; P. SPECK, „Urbs quam Deo donavimus. Konstantins des Großen Konzept für Konstantinopel“, *Boreas* 18 (1995) 143–177; B. BLECKMANN, „Konstantin und die Kritik des blutigen Opfers“, in: G. BONAMENTE / N. LENSKI / R. LIZZI TESTA (Hg.), *Costantino prima e dopo Costantino. Constantine before and after Constantine* (Bari 2012) [165–180] 179f.

der Erhebung von Paris die rebellierenden Soldaten waren.¹¹⁰ Aber schon die Übernahme der Caesarwürde 355 sieht Julian als eine Bürde, die er nur deshalb auf sich genommen habe, weil ihm die Götter dies als Pflicht auferlegten.¹¹¹ Die Szenerie von der Einsetzung des Jünglings durch Zeus und Helios im Mustermythos ist in ihrer Abfolge mit ereignisgeschichtlichen Details der Erhebung von 355 oder der Usurpation von 360 nicht in Verbindung zu bringen. Vielmehr folgt sie dem Muster einer Initiationserzählung.¹¹² Julian hat sich in eine Einöde zurückgezogen, um über sein Entkommen aus der Verstrickung seines Hauses nachzudenken. Dort erscheint ihm Hermes und gibt ihm den Auftrag, in das Haus der Verwandten zurückzukehren.¹¹³ Da sich Julian dagegen wehrt, führt ihn Helios auf eine Warte, von der aus er verfolgen kann – wieder in das Bild vom Hirten und der Herde gebracht – wie Constantius II. in seiner Regierungstätigkeit versagt. Die Ausführlichkeit, in der dabei die Vorwürfe gegenüber Constantius II. formuliert werden – etwa im Hinweis auf seine Inaktivität und seine Schwäche gegenüber Einflüsterungen seiner Höflinge, die den Staat aussaugen,¹¹⁴ beweist, dass der Mustermythos hier vor allem der politischen Rechtfertigung der Usurpation gegen Constantius II. dient. Das ungünstige Bild des Constantius II. berührt sich dabei mit dem, was in der paganen Historiographie zu lesen ist.¹¹⁵

¹¹⁰ *Ep. Ath.* 11, 284B–285D: Zeus und die Götter beschützen Julian beim Ausbruch des Bürgerkriegs gegen Constantius. Vgl. ferner *Iul. Ep.* 28 und *Ep.* 26, 414b. *Ep. Ath.* 11, 284B werden als Zeugen für die lauterer Absichten des Kaisers bei der Usurpation von 360 (und gleichzeitig als Schutzgötter) angerufen: Zeus, Helios, Ares, Athena und die übrigen Götter. S. BOUFFARTIGUE 1978, 21.

¹¹¹ *Ep. Ath.* 6–7, 275B–277A.

¹¹² Vgl. I. TANASEANU-DÖBLER 2008, 99: Es wird trotz des Hinweises auf eine Initiation kaum eine Erzählung über eine real erlebte Mysterienweihe geboten, wie ATHANASSIADI 1992, 38f. annimmt.

¹¹³ Die Abstufung von Hermes über Helios zu Athena und Zeus entspricht der Hierarchisierung von der sichtbaren Sonnenscheibe und den intellektuellen Göttern über Helios zum Guten, vgl. *In Sol.* 5, 133A sowie 18, 141D–142B, was Asmus als „Glaubensbekenntnis“ über die Rolle des Helios und seine Stellung in der Mitte bezeichnet. Zur Rolle der Athene Pronoia und ihren Wohltaten, s. *In Sol.* 31, 149A–B; 32, 150A. Zur bekannten Identität mit Pronoia / Providentia Augusta s. unten S. 324 Anm. 120.

¹¹⁴ *CHer.* 22, 232A–C: Constantius II. ist schläfrig, seine Unterhirten – die Provinzverwalter – beuten ihn aus und bringen geringe Erträge; 232D: Constantius II. begünstigt in seiner Umgebung die Kriminellen unter seinen Würdenträgern und ist ihnen hörig. 233A: Constantius II. ist nicht wachsam.

¹¹⁵ Vgl. *Eutr.* X 15,2: *nimum amicis et familiaribus credens, mox etiam uxoribus deditior* („Er vertraute allzu sehr Freunden und Bekannten, bald war er sogar Frauen zu sehr ergeben“); *Amm.* XXI 16,16; *Aur. Vict.* 42,24. Ausbeutung der Provinzen s. vor allem *Amm.* XVI 8,12: *proximorum fauces aperuit primus omnium Constantinus, sed eos medullis provinciarum saginavit Constantius* („Constantin öffnete als erster von allen den Rachen seiner Umgebung, aber mit dem Mark der Provinzen mästete sie erst Constantius“, Übers. Seyfarth). *Amm.* XVI 8,13: Bereicherung der Elite: *sub hoc enim ordinum singulorum auctores infinita cupidine divitiarum arserunt* („Unter seiner Regierung brannten die führenden Männer aller Stän-

Die anschließenden Details von der Beauftragung durch die Götterwelt und der Rücksendung in das Haus kann man als Beschreibung einer vollständigen Initiation in die Philosophie auslegen, sie haben aber auch eine aktuelle politische Konnotation. Teile der Darstellung mögen dabei zwar zur Caesarerhebung von 355 passen. Der von den Göttern erteilte Auftrag an Julian, als *panton epitropos* („Aufseher über alle Dinge“) zu wirken,¹¹⁶ lässt sich aber wegen des Hinweises auf die Allzuständigkeit nur auf die Übernahme des Oberamtes, also auf die Augustuserhebung von 360, beziehen, da ein Caesar niemals für die Gesamtheit des Imperiums zuständig und auch nicht souverän war.¹¹⁷ Auch ein weiteres Element der Initiationserzählung mag als Hinweis auf die Augustuserhebung verstanden werden. Der zum Jüngling gereifte Schützling des Helios besteigt nämlich den Berg, wo ihm der definitive Auftrag erteilt wird, bereits mit einem Schild, einem Schwert und einem Dolch bzw. einer Lanze. Wojaczek sieht hierin die Waffen der Athene, deren Übernahme die ersten Schritte in der Philosophie darstellen.¹¹⁸ Das Schwert gehört allerdings landläufig nicht zu deren Attributen, ebenso wenig wie der Dolch. Die Ausrüstung mit Schwert, Schild und Dolch / Lanze mag also darauf zu beziehen sein, dass Julian bereits vor seiner Erhebung zum *panton epitropos* eine militärische Aufgabe ausübt, nämlich das Caesaramt.¹¹⁹ Allerdings fehlt es ihm noch an den letzten Elementen der vollen Herrschaftsausübung. Aus diesem Grunde erhält er nun erst im Augenblick der definitiven „Initiation“ göttliche Attribute, nämlich die Fackel des Helios, die Aegis und den Helm der Göttin Athene

de vor ungehemmter Begierde nach Reichtum“, Übers. Seyfarth). Übergroße Furchtsamkeit: Amm. XVI 8,10. Die Negativzeichnung des Constantius II. ist also spezifischer und erschöpft sich nicht in der Übernahme der Topik des schlechten Herrschers, wie ASMUS 1895, 8f. annimmt.

¹¹⁶ *CHer.* 22, 232C. Die Idee, dass dabei der Oberkaiser im Auftrage einer übergeordneten Gottheit agiert und dabei für die Gesamtheit der irdischen Welt zuständig ist, wird in ähnlicher Form von Eusebios für Konstantin zum Ausdruck gebracht. Konstantin wird im *Triakontaeterikos* als Hyparchos Gottes aufgefasst, vgl. die Diskussion bei MAZZA 1986, 97–99, der Bezüge zwischen Euseb und Julian für möglich hält. Zu Konstantin als Hyparchos vgl. *Triakontaeterikos* 3,6, 202,2 und 7,13, 215,31 HEIKEL.

¹¹⁷ In einer anderen Darstellung der göttlichen Anweisung an Julian, die Verantwortung als Oberkaiser zu übernehmen gibt der Genius Publicus die Anweisung, vgl. ATHANASSIADI 1992, 171.

¹¹⁸ WOJACZEK 1992.

¹¹⁹ Für diese Interpretation spricht auch folgende Beobachtung: Julian beklagt sich, dass er große Mühe hat, sich überhaupt diese Grundrüstung zu verschaffen, da es keinen im Hause der Verwandten gab, der dem zur Seite Gestoßenen Beistand geleistet hätte. Die Erhebung zum Unterkaisertum ist angesichts des Übelwollens der Verwandtschaft eine Paradoxie. Auch als Caesar fühlt sich Julian isoliert, vgl. *Ep. Ath.* 7, 277B–C. Nur dem Einsatz der Eusebia für ihn soll er überhaupt seine Erhebung verdanken haben, vgl. *Ep. Ath.* 5, 274B; Amm. XV 8,3. Dass Julian das Amt des Caesars vor allem als untergeordnete Soldatentätigkeit versteht, geht z.B. aus *Ep. Ath.* 5, 274C; 7, 277D hervor. Vgl. zur soldatischen Auffassung des Kaisertums *CHer.* 10, 216A.

Pronoia, die mit der Herrscherqualität der Providentia Augusti zu identifizieren ist,¹²⁰ sowie den goldenen Stab des Hermes.¹²¹ Möglicherweise wird bei diesen Attributen auch auf Ähnlichkeiten mit Herrschaftsinsignien angespielt, nämlich auf das Langszepter, das nur dem Oberkaiser, nicht aber dem Caesar zukam, ferner den Helm, der in der geschmückten und repräsentativen Form, wie sie bei den Frontaldarstellungen des Konstantin und des Constantius II. zu finden sind, auch als Insigne verstanden werden kann,¹²² und das Gorgoneion, das noch auf Münzdarstellungen des Imperatorpanzers im vierten Jahrhundert begegnet.¹²³

Die Mission, der Rettungsauftrag, zu dem Julian als neuer Oberkaiser gegen Constantius II. entsandt wird, besteht dabei in der Reinigung des Reiches und der Dynastie vom Schmutz des christlichen Glaubens.¹²⁴ Man mag sich hier an die Reinigung des Augiasstalls durch Herakles oder die Säuberung des Palastes von Ithaka erinnern fühlen.¹²⁵ Diese mythologischen Anklänge verbrämen aber vor allem einen stets ähnlichen Kern eines ideologischen Diskurses, in dem spätantike Kaiser als die im Sinne einer höheren Macht agierenden Pädagogen des Reiches ihre religionspoliti-

¹²⁰ Zur Symbolik der Attribute der Athene / Providentia und ihrer Attribute vgl. die konstantinische Prägung aus Arles (RIC VII Arelate 5) mit der Legende PRINCIPIS PROVIDENTISSIMI mit einem Rundaltar, auf dem SAPIENTIA steht. Auf diesem Rundaltar eine Eule der Athene / Minerva. Neben dem Altar ein Helm auf der einen Seite und ein Schild und eine Lanze auf der anderen Seite.

¹²¹ *CHer.* 22, 230C; 231C; 234A. Zu den Attributen vgl. ATHANASSIADI 1992, 174. Einzelelemente dieser Insignien ergeben sich möglicherweise aus dem Perseus-Mythos (Rüstung des Perseus durch die Götter mit Flügelschuhen, Tarnkappe und Sichelschwert), s. für die Belege SCHRAMM 2013, 85. Die Nähe zum Perseusmythos erkläre, dass Julian in der ersten, von Hertlein zu Unrecht korrigierten Version (230C) die *machaira* und nicht den Speer erhalte, vgl. GUIDO 2000, 157, die aber insgesamt davon ausgeht, dass Julian Insignien erhält, die mit dem Zugang zu einem höheren Grad in der Mithras-Religion zu erklären sind. Ziel der Erziehung Julians durch die Götter ist nach SCHRAMM 2013, 338 die Übergabe der Herrschaft über das Flavierhaus und damit über die gesamte Welt. Die Übergabe der Insignien entspricht der besseren philosophischen Vorbereitung auf diese Aufgabe. Von den „simboli della sovranità“ spricht MAZZA 1986, 83, wobei er eine sowohl politische als auch aus der Mithrasreligion übernommene Bedeutung der einzelnen Attribute annimmt (Fackel des ewigen Lichtes des Helios, Ägis und Helm der Athene, goldener Stab des Hermes). Bei dem dem Julian in 231C übergebenem Dolch ist darauf hinzuweisen, dass der *pugio* zumindest in der hohen Kaiserzeit zur Ausstattung höherer Offiziere gehörte. Die Mischung von realen mit mythologischen Insignien und Kostümbestandteilen ist für die Selbstdarstellung von Kaisern nicht untypisch, wenn man etwa an die Kombination von Militärkostüm und dem niemals real getragenen Strahlenkranz denkt.

¹²² Vgl. die Frontaldarstellungen Konstantins auf dem Medaillon von Ticinum und dem verlorenen Breslauer Medaillon sowie die verbreiteten Frontaldarstellungen des Constantius II. mit Schild, Lanze, Helm und Diadem, vgl. *RIC VIII Rom* 329; *RIC VIII Heraclea* 106 usw.

¹²³ *RIC VII* 580,67 (Goldmultiplum von 333); *RIC VI* 136,202.

¹²⁴ Reinigung des Reiches: 231D; Reinigung der Dynastie: 234C.

¹²⁵ BRINGMANN 2008, 98. Mithras wird als Modell bei GUIDO 2000, 155 hervorgehoben: „come restauratore dell’ordine del mondo e come redentore dell’impero romano“.

schen und sonstigen Maßnahmen als Rettung und Reinigung der Menschheit auffassen.¹²⁶ In gleicher Form hatte bereits Konstantin die Christianisierung des Ostens und die Stellungnahme gegen die heidnischen Kulte als Reinigungsmaßnahmen von der „Seuche“ verstanden, so wie auch Diokletian seine gesetzlichen Maßnahmen als „Heilmittel“ für eine durch Seuchen wie den Manichäismus bedrohte Menschheit beschrieben hat.¹²⁷

Abschließend ist zur Frage der Datierung Stellung zu nehmen. Entweder hat Julian den Mustermythos wirklich direkt als korrigierenden Gegenentwurf zu einer von Herakleios selbst entworfenen Erzählung entworfen, ausgehend von einer besseren mythentheoretischen Grundlage;¹²⁸ oder aber die von Julian in großer Eile eingelegte Erzählung war ursprünglich eine selbstständige Schrift, vielleicht eine Broschüre, die in ähnlicher Form wie etwa der *Brief an die Athener* die Erhebung Julians gegen den Augustus Constantius rechtfertigte und mit der Herrschaft der konstantinischen Dynastie abrechnete. Auffällig ist vor allem, dass sich kein Hinweis auf das Ableben des Constantius II. findet. Dieses Ableben, das rechtzeitig vor dem Schlagabtausch im Bürgerkrieg erfolgte, hat Julian sonst immer als Hinweis darauf gedeutet, dass seine Herrschaftsübernahme von göttlicher Seite begleitet worden ist, und die Behauptung, er habe das ohnehin nahe Ende des Constantius II. vorausgesehen, befreite ihn von der schweren Verantwortung, den Bürgerkrieg begonnen zu haben.¹²⁹ Im Mythos findet sich stattdessen nur eine Erläuterung, wie Julian von Helios im Bunde mit Athene, Hermes und den übrigen Göttern im Olymp in seine Mission eingesetzt wird und mit Insignien und Waffen ausgestattet durch „jedes Land und Meer ziehen“ soll, vielleicht ein Hinweis auf die Bürgerkriegsoperationen, die ihn 361 von Westen nach Osten führten. Dass Julian zur Zeit der Abfassung des Mythos noch zu einem Kompromiss mit dem als schlechten Herrscher charakterisierten Constantius II. bereit gewesen wäre, ist dagegen ausgeschlossen. Auch muss auf jeden Fall, wie die polemischen Passagen beweisen, äußerlich bereits der Bruch mit dem Christentum vollzogen gewesen sein, was bis zur Jahreswende 360/361 noch nicht erkennbar war. Die im Mythos vorausgesetzte Situation würde damit in die Zeit nach dem definitiven Bruch, aber noch vor dem Ableben des Constantius, also zwischen Januar und November 361, passen.

¹²⁶ S. hierzu oben, S. 304. Anders SCHRAMM 2013, 339f., der die Unterschiede zum Dominat hervorhebt.

¹²⁷ S. das Manichäeredikt, *Coll. Leg. Mos. et Rom.* XV 3,8: *Ut igitur stirpitis amputari lues haec nequitiae de saeculo beatissimo nostro possit, devotio tua iussis ac statutis tranquillitatis nostrae maturet obsecundare* („Damit also diese Seuche der Nichtsnutzigkeit mit Stumpf und Stiel aus unserem überaus glücklichen Zeitalter ausgerottet werden kann, möge sich Deine Ergebenheit beeilen, den Geboten und Beschlüssen Unserer Ruhe Folge zu leisten“).

¹²⁸ S. hierzu SCHRAMM 2013, 325–332.

¹²⁹ Amm. XXI 2,2; Zos. III 9,6; Zon. XXIII 11,9.

Die Vermutung, dass der autobiographische Mustermithos älter ist „als der Rahmen, in dem er sich jetzt darstellt“, hat bereits Asmus geäußert, allerdings nicht durch eine Erläuterung der im Mythos vorausgesetzten historischen Situation, sondern mit der Begründung, dass der Mythos ein positives Gegenstück zum *Brief an Themistios* sein soll.¹³⁰ Der *Brief an Themistios* wurde nach Auffassung von Asmus in Naissus verfasst, nach dem Tode des Constantius II., aber vor der Ankunft in Konstantinopel.¹³¹ Der autobiographische Mustermithos soll dagegen etwas später entstanden sein, also bereits in Konstantinopel, als der Kaiser „allmählich seines Thrones sicherer“ wurde. Das im Mustermithos gezeichnete Herrscherideal sei nicht mehr dasjenige im *Brief an Themistios*, das demjenigen des „tolerante(n)“ Platonikers Themistios angepasst ist, sondern Julian folge bereits dem „fanatischen Neuplatoniker Maximus von Ephesus, der seinem gekrönten Adepten die Wege weisen will.“¹³² Zweifelsohne sind neuplatonische Gedankengänge im Mustermithos enthalten. Die antichristlichen Stellungnahmen sind aber eher Stellungnahmen gegen das religionspolitische Werk Konstantins und seiner Söhne als Argumentationen philosophischer Natur, so dass sich die Einbindung in eine spezifisch philosophisch begründete Polemik nicht nachweisen lässt. Die Parallelen zum *Brief an Themistios* bestehen vor allem darin, dass die politische Tätigkeit als eine höchst unfreiwillig übernommene Bürde und überschwere Verantwortung erscheint.¹³³ Dieses Widerstreben gegen die Übernahme von politischer Verantwortung charakterisiert aber bereits die Zeit Julians als Caesar, so dass wiederholt überlegt wurde, den *Brief an Themistios* in das Jahr 355 zu datieren.¹³⁴ Datierende Kriterien lassen sich durch den Abgleich

¹³⁰ ASMUS 1908, 84.

¹³¹ ASMUS 1908, 23.

¹³² ASMUS 1908, 24f.

¹³³ Die Details wären genauer zu prüfen. Das *Politeia*-Zitat (III 16, 1287a9) in 7, 261A mit der Kritik an der Übertragung der Königsherrschaft an Söhne, die nur dem Zufall folgt, kann man mit dem Thema des Mustermithos in deutliche Übereinstimmung bringen.

¹³⁴ BRINGMANN 2008, 87–104, hier 92 mit Anm. 16. Vgl. bereits LIPPOLD 2001, 453; S. BRADBURY, „The date of Julian’s letter to Themistius“, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 28 (1987) 235–251. Weitere Literatur bei SCHRAMM 2013, 308, Anm. 32, der ebenfalls für die frühe Datierung eintritt. Als von Constantius II. abhängiger Caesar hatte Julian kaum programmatischen Gestaltungsspielraum. Insbesondere kann er dem Themistios nicht erklärt haben, er werde sich an die Spitze der Philosophen stellen und zu ihrem Vorkämpfer machen (13, 266D–267A). Einen solchen Anspruch, gekoppelt mit demonstrativer Bescheidenheit, kann Julian nur in der konstantinopolitanischen Phase seiner Regierung gepflegt haben. Auch den monarchiekritischen Diskurs 7, 260C–261D konnte sich der Augustus Julian leisten, aber kaum der eben erst vom Oberkaiser erhobene Caesar. Dass die Zeit zwischen dem Griechenlandaufenthalt und der Augustuserhebung völlig ausgeblendet ist, erklärt sich damit, dass dieser in den Osten reichende Kontakt in der Zeit, in der Julian Caesar war, aus politischen Gründen völlig unterbrochen war. Weitere Argumente für die Spätdatierung des Briefes an Themistios MAZZA 1986, 63 Anm. 36; U. CRISCUOLO, „Sull’epistola di Giuliano imperatore al filosofo Temistio“, *Koinonia* 7 (1983) 89–111. Die eindeutige Aussa-

von Mustermythos und *Brief an Themistios* kaum gewinnen. Selbst die Tatsache, dass Julian im *Brief an Themistios* gegen die Erbmonarchie Stellung nimmt, bedeutet nicht zwingend, dass diese Rede vor dem Mustermythos zu datieren ist, in dem sich der Herrschaftsanspruch Julians unter anderem aus dem dynastischen Erbe des konstantinischen Herrscherhauses begründet. Denn die Selbststilisierung zum Philosophenkaiser, der nur durch seine Aufgabe und nicht durch das Erbe zum Kaisertum bestimmt ist, passt durchaus in die ersten Monate der Regierungszeit Julians als Alleinherrscher, in der er mit zahlreichen Manifestationen seiner *civilitas* an das Kaisertum Mark Aurels anknüpfte.¹³⁵ Der Anspruch dagegen, ein besserer Vertreter des flavischen Herrscherhauses zu sein als sein Cousin Constantius II., fügt sich durchaus in die Bürgerkriegsphase unmittelbar vor dem Tode des Constantius II. Warum Julian in seiner Rede, die vielleicht im Consistorium vorgetragen wurde,¹³⁶ Anfang 362 dann eine eigentlich von den Entwicklungen überholte Thematik und seine Kampfansage gegen Constantius II. noch einmal wiederholte, muss offen bleiben, erklärt sich aber vielleicht damit, dass Herakleios sich um die Gunst des Constantius II. bemüht hatte¹³⁷ und dass bei der politischen Abrechnung mit den Parteigängern der Vorgängerregierung auch Bürgerkriegsthemen wieder in Erinnerung gebracht wurden.¹³⁸ Weitere Überlegungen erübrigen sich an dieser Stelle und die hier vorgetragene „politische“ Interpretation des Mythos bleibt schon durch die Unklarheit zum Kontext der Rede mit Unsicherheiten behaftet. Sicher ist für die Datierung nur, dass der Mythos zwischen dem definitiven Bruch mit Constantius, also Anfang 361, und

ge im Titel des *Vossianus gr. 77*, die Rede sei von Julian Augustus verfasst worden, ist hier zentral.

¹³⁵ Amm. XXII 7,1 (bescheidenes Verhalten beim Amtsantritt der Konsuln Mamertinus und Nevitta) und 3 (devote Begrüßung des Philosophen Maximus).

¹³⁶ Hochrangige Amtsträger werden in *CHer.* 18, 223B als anwesend genannt, nämlich der *praefectus praetorio* Salutius („Secundus Nr. 3“, *PLRE I*, 814–817), der *magister officiorum* Anatolius („Anatolius Nr. 5“, *PLRE I*, 61), der spätere Statthalter Kilikiens Memorius („Memorius Nr. 1“, *PLRE I*, 595).

¹³⁷ Vgl. *CHer.* 18, 223D. Vielleicht ließ sich Herakleios davon täuschen, dass beim Regierungsantritt Julian in Konstantinopel zunächst dem toten Kaiser Constantius II. seinen Respekt erwies. Die Replik auf die Ausführungen des Herakleios, die am Hofe Constantius' II. mit ihrer Götterkritik (zum Inhalt der mutmaßlichen Rede vgl. *ASMUS* 1895, 38f.) willkommen gewesen wären, gehört zu den Maßnahmen, mit denen Julian seinen Wechsel in der Religionspolitik einleitete. Nur die programmatische Absicht, mehr Respekt für Götterwillen und Mythos einzufordern, erklärt, warum der relativ unbedeutende Herakleios mit einer Gegenrede im Consistorium gewürdigt wurde.

¹³⁸ Für die Schauprozesse gegen Anhänger des Constantius II., die in Chalcedon stattfanden, vgl. Amm. XXII 3; zur Säuberung des Kaiserpalastes vgl. Amm. XXII 4.

Für Anregungen und Kritik danke ich den Teilnehmern des Kolloquiums, für eine aufmerksame und scharfsinnige Durchsicht des Manuskripts Uli Wiemer, für Hinweise Markus Stein.

der Abfassung des Kontextes des Mythos, der Polemik gegen Herakleios, im Frühjahr 362, verfasst worden ist.

D. Anhang

Literaturverzeichnis

1. Abkürzungen

AE	<i>L'Année Epigraphique</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
CAG	<i>Commentaria in Aristotelem Graeca</i>
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i>
CQ	<i>Classical Quarterly</i>
DK	Diels / Kranz (Hg.), <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
DPhA	<i>Dictionnaire des Philosophes Antiques</i>
FC	<i>Fontes Christiani</i>
FGrHist	<i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i>
GNO	<i>Gregorii Nysseni Opera</i>
JbAC	<i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i>
JLARC	<i>Journal for Late Antique Religion and Culture</i>
KFHist	<i>Kleine und Fragmentarische Historiker der Spätantike</i>
PG	<i>Patrologia Graeca</i>
PGM	<i>Papyri Graecae Magicae</i>
PLRE	<i>Prosopography of the Later Roman Empire</i>
PMG	<i>Poetae Melici Graeci</i>
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RE	<i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i>
RhM	<i>Rheinisches Museum für Philologie</i>
RIC	<i>The Roman Imperial Coinage</i>
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
SH	<i>Supplementum Hellenisticum</i>
SVF	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>
VChr	<i>Vigiliae Christianae</i>
ZAC	<i>Zeitschrift für Antikes Christentum</i>

2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen

Julian, *An die Adresse des Kynikers Herakleios*

ASMUS 1908	R. ASMUS, <i>Kaiser Julians philosophische Werke</i> (Leipzig 1908)
BIDEZ / CUMONT 1922	J. BIDEZ / F. CUMONT, <i>Imperatoris Caesaris Flavii Claudii Iuliani epistulae leges poemata fragmenta</i> (= ELF) (Paris 1922)
GUIDO 2000	R. GUIDO, <i>Giuliano Imperatore. Al cinico Eraclio. Edizione critica, traduzione e commento</i> (Galatina 2000)
NESSLRATH 2015	H.-G. NESSELRATH, <i>Iulianus Augustus. Opera</i> (Berlin / Boston 2015)
ROCHFORT 1963	G. ROCHFORT, <i>L'empereur Julien. Oeuvres complètes, II/1 : Discours de Julien empereur (VI-IX)</i> (Paris 1963)
WRIGHT 1913	W. C. WRIGHT, <i>The works of the Emperor Julian, with an English translation</i> , Bd. 2 (London / Cambridge/MA 1913)

3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren)

- ASMUS 1895 R. ASMUS, *Julian und Dio Chrysostomus*. Beilage zum Jahresbericht des Großherzoglichen Gymnasiums zu Tauberbischofsheim (Tauberbischofsheim 1895)
- ATHANASSIADI 1977 P. ATHANASSIADI, „A contribution to Mithraic theology. The emperor Julian's *Hymn to King Helios*“, *The Journal of Theological Studies* 28 (1977) 360–371
- ATHANASSIADI 1992 P. ATHANASSIADI, *Julian. An intellectual biography* (Oxford ²1992)
- ATHANASSIADI 2009 P. ATHANASSIADI, „Le traitement du mythe: de l'empereur Julien à Proclus“, in: M.-A. AMIR MOEZZI u.a. (Hg.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu* (Turnhout 2009) 63–76 (nachgedr. in Dies., *Mutations of Hellenism in Late Antiquity* (Aldershot 2017) IX
- BAKER-BRIAN / TOUGHER 2012 N. BAKER-BRIAN / S. F. TOUGHER (Hg.), *Emperor and Author: The Writings of Julian 'the Apostate'* (Swansea 2012)
- BALDWIN 1978 B. BALDWIN, „The Caesares of Julian“, *Klio* 60 (1978) 449–465
- BAYNES 1925 N. H. BAYNES, „The early life of Julian the Apostate“, *Journal of Hellenic Studies* 45 (1925) 251–254
- BERNARD 1990 W. BERNARD, *Spätantike Dichtungstheorien: Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch*. Beiträge zur Altertumskunde 3 (Stuttgart 1990)
- BIDEZ 1929 J. BIDEZ, *La tradition manuscrite et les éditions des discours de l'empereur Julien*. Recueil de travaux 61 (Gand / Paris 1929)
- BILLERBECK 1996 M. BILLERBECK, „The Ideal Cynic from Epictetus to Julian“, in: BRANHAM / GOULET-CAZÉ 1996, 205–221
- BLECKMANN 1996 B. BLECKMANN, *Konstantin der Große* (Reinbek 1996)
- BLECKMANN 2003 B. BLECKMANN, „Der Bürgerkrieg zwischen Konstantin II. und Constans (340 n. Chr.)“, *Historia* 52 (2003) 225–250
- BOUFFARTIGUE 1978 J. BOUFFARTIGUE, „Julien par Julien“, in: R. BRAUN / J. RICHER (Hg.), *L'empereur Julien de l'histoire à la légende (331/1715)*, Bd. I (Paris 1978) 15–30
- BOUFFARTIGUE 1992 J. BOUFFARTIGUE, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*. Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 133 (Paris 1992)
- BOUFFARTIGUE 1993 J. BOUFFARTIGUE, „Le cynisme dans le cursus philosophique au IV^e siècle. Le témoignage de l'Empereur Julien“, in: GOULET-CAZÉ / GOULET 1993, 339–358
- BOUFFARTIGUE 2009 J. BOUFFARTIGUE, Rez. zu ROSEN 2006, *Gnomon* 81 (2009) 237–241
- BOULNOIS 2008 M.-O. BOULNOIS, „Genèse 2-3: Mythe ou vérité? Un sujet de polémique entre païens et chrétiens dans le 'Contre Julien' de Cyrille d'Alexandrie“, *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 54 (2008) 111–133
- BOWERSOCK 1978 G. W. BOWERSOCK, *Julian the Apostate* (London 1978)
- BOYS-STONES 2001 G. R. BOYS-STONES, *Post-Hellenistic Philosophy. A Study of its Development from the Stoics to Origen* (Oxford 2001)
- BOYS-STONES 2003 G. R. BOYS-STONES, „The Stoics' Two Types of Allegory“, in: Ders. (Hg.), *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition* (Oxford 2003) 189–216
- BRANHAM / GOULET-CAZÉ 1996 R. B. BRANHAM / M.-O. GOULET-CAZÉ (Hg.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Hellenistic culture and society 23 (Berkeley u.a. 1996)

- BRENDEL 2017 R. BRENDEL, *Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung. Studien zur Geschichtsforschung des Altertums* 32 (Hamburg 2017)
- BRINGMANN 2008 K. BRINGMANN, „Julian, Kaiser und Philosoph“, in: SCHÄFER 2008, 87–104
- BRISSON 1996 / 2005 L. BRISSON, *Introduction à la philosophie du mythe. Bd. I, Sauver les mythes* (Paris ²2005; ¹1996)
- BUTORAC / LAYNE 2017 D. D. BUTORAC / D. A. LAYNE (Hg.), *Proclus and His Legacy* (Berlin / Boston 2017)
- CARDULLO 1985 R. L. CARDULLO, *Il linguaggio del simbolo in Proclo: analisi filosofico-semantiche dei termini symbolon, eikôn, synthêma nel Commentario alla Repubblica* (Catania 1985)
- CHAUSSON 2007 F. CHAUSSON, *Stemmata Aurea. Constantin, Justine, Théodose. Reven-dication généalogiques et idéologie impériale au IV^e siècle ap. J.-C.* (Rom 2007)
- CHIARADONNA 2015 R. CHIARADONNA, „La Lettera a Temistio di Giuliano Imperatore e il dibattito filosofico nel IV secolo“, in: MARCONE 2015, 149–171
- CLARKE 1998 E. C. CLARKE, „Communication, Human and Divine: Saloustious Reconsidered“, *Phronesis* 43 (1998) 326–350
- COHEN 2010 D. COHEN, *Formes théologiques et symbolisme sacré chez (pseudo-) Denis l'Aréopagite* (Bruxelles 2010)
- COOK 2000 J. G. COOK, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*. STAC 3 (Tübingen 2000)
- COOK 2004 J. G. COOK, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*. STAC 23 (Tübingen 2004)
- COPELAND / STRUCK 2010 R. COPELAND / P. T. STRUCK (Hg.), *The Cambridge Companion to Al-legacy* (Cambridge 2010)
- COURCELLE 1974–1975 P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard. Études Augustiniennes* 58–60, 3 Bände (Paris 1974–1975)
- CÜRSGEN 2008 D. CÜRSGEN, „Kaiser Julian über das Wesen und die Geschichte der Philosophie“, in: SCHÄFER 2008, 65–86
- CURTA 1995 F. CURTA, „Atticism, Homer, Neoplatonism and Fürstenspiegel: Julian's Second Panegyric on Constantius“, *Greek, Roman and By-zantine Studies* 36 (1995) 177–211
- DAWSON 1992 D. DAWSON, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley 1992)
- DELL'AQUA / MAINOLDI 2020 F. DELL'AQUA / E. S. MAINOLDI (Hg.), *Pseudo-Dionysius and Chris-tian Visual Culture, c. 500-900* (Cham 2020)
- DE VITA 2011 M. C. DE VITA, *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico*. Collana Temi metafisici e problemi del pensiero antico 121 (Mailand 2011)
- 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
- 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 ²1963)
- DOMARADZKI 2014 M. DOMARADZKI, „Symbolic Poetry, Inspired Myths and Salvific Function of Allegoresis in Proclus' Commentary on the Repu-blic“, *Peitho: Examina antiqua* 1(5) (2014) 119–137
- DORIVAL 1993 G. DORIVAL, „L'image des Cyniques chez les Pères grecs“, in: GOULET-CAZÉ / GOULET 1993, 419–443
- DRAKE 2012 H. DRAKE, „'But I digress...': Rhetoric and propaganda in Julian's second oration to Constantius“, in: BAKER-BRIAN / TOUGHER 2012, 35–46

- DÜNZL 1994 F. DÜNZL, *Gregor von Nyssa. In canticum canticorum homiliae / Homilien zum Hohenlied*, Bd. 1. FC 16/1 (Freiburg u.a. 1994)
- EDWARDS 2002 M. J. EDWARDS, *Origen Against Plato*. Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity (Aldershot 2002)
- 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)
- ERLER 1987 M. ERLER, „Interpretieren als Gottesdienst: Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Kommentars“, in: G. BOSS / G. SEEL (Hg.), *Proclus et son influence* (Zürich 1987) 179–217
- FÜRST / LONA 2018 A. FÜRST / H. LONA, *Origenes. Die Homilien zum Buch Jeremia*. Origenes Werke mit deutscher Übersetzung 11 (Berlin / Boston 2018)
- GAUTHIER 1992 N. GAUTHIER, „Les initiations mystériques de l'empereur Julien“, in: M.-M. MACTOUX / E. GENY (Hg.), *Mélanges Pierre Lévêque. Tome 6: Religion* (Besançon 1992) 89–104
- GEFFCKEN 1914 J. GEFFCKEN, *Kaiser Julianus* (Leipzig 1914)
- GIANNANTONI 1990 G. GIANNANTONI (Hg.), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Bd. 2 (Neapel 1990)
- GIEBEL 2002 M. GIEBEL, *Kaiser Julian Apostata. Die Wiederkehr der alten Götter* (Düsseldorf 2002)
- GIRARDET 2013 K. M. GIRARDET, *Konstantin. Oratio ad Sanctorum Coetum. Rede an die Versammlung der Heiligen*. FC 55 (Freiburg 2013)
- GIULIANO 2005 F. M. GIULIANO, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*. International Plato Studies 22 (Sankt Augustin 2005)
- GNOLI 2009 T. GNOLI, „Giuliano e Mitra“, *Antiquité tardive* 17 (2009) 215–234
- GOULET 2003 R. GOULET, *Macarios de Magnésie. Le Monogénès. I, Introduction générale. II, Édition critique, traduction et commentaire*. Textes et traditions 7 (Paris 2003)
- GOULET-CAZÉ 1990 M.-O. GOULET-CAZÉ, „Le cynisme à l'époque impériale“, *ANRW II* 36,4 (1990) 2720–2833
- GOULET-CAZÉ 2008 M.-O. GOULET-CAZÉ, „Qui était le philosophe anonyme attaqué par Julien dans son Discours IX?“, *Hermes* 136 (2008) 97–118
- GOULET-CAZÉ 2016 M.-O. GOULET-CAZÉ, *Kynismus und Christentum in der Antike*. *Novum testamentum et orbis antiquus* 113 (Göttingen 2016) [Übers. von Cynisme et christianisme dans l'Antiquité. Textes et traditions 26 (Paris 2014)]
- GOULET-CAZÉ / GOULET 1993 M.-O. GOULET-CAZÉ / R. GOULET (Hg.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements* (Paris 1993)
- GRASSO 1996 F. GRASSO, „L'interpretazione allegorica in Giuliano imperatore: il concetto di ἀπεμφαῖνον e la funzione del mito teologico“, *Rudiae* 8 (1996) 31–40
- GRÜNEWALD 1990 Th. GRÜNEWALD, *Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung*. *Historia* 60 (Stuttgart 1990)
- HADOT 1987 P. HADOT, „Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque“, in: M. TARDIEU (Hg.), *Les règles de l'interprétation*. Patrimoines. Religions du livre (Paris 1987) 13–34
- HAGEDORN 1964 D. HAGEDORN, *Zur Ideenlehre des Hermogenes*. *Hypomnemata* 8 (Göttingen 1964)
- HAMMERSTAEDT 1988 J. HAMMERSTAEDT, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus von Gadara*. Athenäums Monographien 188 (Frankfurt a. M. 1988)

- HAMMERSTAEDT 1990 J. HAMMERSTAEDT, „Der Kyniker Oenomaus von Gadara“, *ANRW* II 36,4 (1990) 2834–2865
- HARL 1981 M. HARL, „Pointes antignostiques d’Origène: le questionnement impie des Écritures“, in: R. VAN DEN BROECK / M. J. VERMASEREN (Hg.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (Leiden 1981) 205–217
- HARL 1983 M. HARL / N. DE LANGE, *Origène. Philocalie, 1-20: Sur les Écritures. La Lettre à Africanus sur l’histoire de Suzanne*. SC 302 (Paris 1983)
- HATHAWAY 1969 R. F. HATHAWAY, *Hierarchy and the definition of order in the letters of Pseudo-Dionysius. A study in the form and meaning of the Pseudo-Dionysian writings* (The Hague 1969)
- HEIL / RITTER 2012 G. HEIL / A. M. RITTER, *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae* (Berlin / Boston ²2012)
- HELM 1906 R. HELM, *Lucian und Menipp* (Leipzig / Berlin 1906)
- HERREN 2017 M. HERREN, *The Anatomy of Myth: the Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers* (New York 2017)
- HIEPKO 2009 A. HIEPKO (Hg.), *Leo Strauss, Alexandre Kojève, Friedrich Kittler: Die Kunst des Schreibens* (Berlin 2009)
- HUMFRESS 2007 C. HUMFRESS, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity* (Oxford 2007)
- JAMES 2012 L. JAMES, „Is there an empress in the text? Julian’s Speech of Thanks to Eusebia“, in: BAKER-BRIAN / TOUGHER 2012, 47–59
- JANKA / SCHÄFER 2014 M. JANKA / Ch. SCHÄFER (Hg.), *Platon als Mythologe. Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen* (Darmstadt ²2014)
- KAHLOS 2007 M. KAHLOS, *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures c. 360-430*. Routledge New Critical Thinking in Religion, Theology & Biblical Studies (Ashgate 2007)
- KAHLOS 2012 M. KAHLOS, „Pagan-Christian Debates over the Interpretation of Texts in Late Antiquity“, *Classical World* 105 (2012) 524–545
- KAMESAR 2009 A. KAMESAR, „Biblical Interpretation in Philo“, in: Ders (Hg.), *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge 2009) 65–92
- KARFÍKOVÁ 2014 L. KARFÍKOVÁ, „Der Geist als Wesen, die Aussage des Namens und die οὐσία bei Eunomius, Basilius und Gregor von Nyssa Contra Eunomium III 5 (GNO II, 160-184)“, in: J. LEEMANS / M. CASSIN (Hg.), *Gregory of Nyssa Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies* (Leiden / Boston 2014) 335–368
- KUISMA 1996 O. KUISMA, *Proclus’ Defence of Homer. Commentationes humanarum litterarum* 109 (Helsinki 1996)
- LACOMBRADÉ 1964 Ch. LACOMBRADÉ, *L’empereur Julien. Oeuvres complètes, II/2 : Discours de Julien empereur (Les césars. Sur Hélios-Roi. Le misopogon)* (Paris 1964)
- LAMBERTON 1989 R. LAMBERTON, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. The Transformation of the Classical Heritage 9 (Berkeley u.a. ²1989)
- LAUSBERG 2008 H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (Stuttgart ⁴2008)
- 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
- LINDBERG 1997 G. LINDBERG, „Hermogenes of Tarsos“, in: *ANRW* II,34,3 (1997) 1978–2063

- LIPPOLD 2001 A. LIPPOLD, „Julianus I (Kaiser)“, *RAC* 19 (2001) 442–483
- MALLEY 1978 W. J. MALLEY, *Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria*. *Analec-ta Gregoriana* 210 (Rom 1978)
- MALOSSE 2004 P.-L. MALOSSE, „Enquête sur les relations entre Julien et Gallus“, *Klio* 86 (2004) 185–196
- MARCONE 2012 A. MARCONE, „The forging of an Hellenic orthodoxy: Julian’s speeches against the Cynics“, in: BAKER-BRIAN / S. TOUGHER 2012, 239–250
- MARCONE 2015 A. MARCONE (Hg.), *L’imperatore Giuliano: realtà storica e rappresentazione*. *STUSMA* 3 (Florenz 2015)
- MARCONE 2019 A. MARCONE, *Giuliano. L’imperatore filosofo e sacerdote che tentò la restaurazione del paganesimo*. *Profili* 82 (Rom 2019)
- MAZZA 1986 M. MAZZA, „Filosofia religiosa ed ‚Imperium‘ in Giuliano“, in: B. GENTILI (Hg.), *Giuliano Imperatore* (Urbino 1986) 39–108
- MEREDITH 1980 A. MEREDITH, „Porphyry and Julian Against the Christians“, *ANRW* II,33,2 (1980) 1119–1149
- MORESCHINI 2012 C. MORESCHINI, „Gregory Nazianzen and philosophy, with remarks on Gregory’s cynicism“, in: C. A. BEELEY (Hg.), *Re-reading Gregory of Nazianzus* (Washington 2012) 103–122
- MOST 2014 G. W. MOST, „Platons exoterische Mythen“, in: JANKA / SCHÄFER 2014, 9–21
- MÜLLER 1998 F. L. MÜLLER, *Die beiden Satiren des Kaisers Julianus Apostata* (Symposion oder *Caesares und Antiochikos* oder *Misopogon*). *Griechisch und deutsch mit Einleitung, Anmerkungen und Index*. *Pa-lingenesia* 66 (Stuttgart 1998)
- MÜSELER 1994 E. MÜSELER, *Die Kynikerbriefe Bd. 2: Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung*. *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* 7 (Paderborn u.a. 1994)
- NESSLRATH 1994 H.-G. NESSLRATH, „Menippeisches in der Spätantike: Von Luki-an zu Julians *Caesares* und zu *Claudians In Rufinum*“, *Museum Helveticum* 51 (1994) 30–44
- NESSLRATH 1998 H.-G. NESSLRATH, „Lucien et le Cynisme“, *Antiquité Classique* 67 (1998) 121–135
- NESSLRATH 2008 H.-G. NESSLRATH, „Mit ‚Waffen‘ Platons gegen ein christliches Imperium: Der Mythos in Julians Schrift ‚Gegen den Kyniker He-rakleios‘“, in: SCHÄFER 2008, 207–219
- NESSLRATH 2009 H.-G. NESSLRATH (Hg.), *Cornutus. Die griechischen Götter. Ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen*. *SAPERE* XIV (Tübingen 2009)
- NESSLRATH 2012 H.-G. NESSLRATH, *Libanios. Zeuge einer schwindenden Welt. Stand-orte in Antike und Christentum* 4 (Stuttgart 2012)
- NESSLRATH 2020 H.-G. NESSLRATH, „Von götterlosen Galiläern und grotesken Gräberkulten: Kritik an Christen und Christentum in Schriften Julians außerhalb von *Contra Galilaeos*“, in: G. HUBER-REBENICH / S. REBENICH (Hg.), *Interreligiöse Konflikte im 4. und 5. Jahrhundert: Julian „Contra Galilaeos“ – Kyrill „Contra Iulianum“*. *TU* 181 (Ber-lin / Boston 2020) 1–14
- NIEHOFF 2018 M. NIEHOFF, *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography* (New Ha-ven / London 2018)

- PÉPIN 1966 J. PÉPIN, „Porphyre exégète d’Homère“, in: *Entretiens sur l’Antiquité Classique. XII, Porphyre* (Vandœuvres-Genève 1966) 231–266
- PÉPIN 1976 J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Collection des études augustinienes. Série Antiquité 69 (Paris ²1976)
- PÉPIN 1987 J. PÉPIN, „L’absurdité, signe de l’allégorie“, in: Ders., *La tradition de l’allégorie de Philon d’Alexandrie à Dante*, Bd. II: Études historiques (Paris 1987; ursprüngl. 1957) 167–187
- PERKAMS 2008 M. PERKAMS, „Eine neuplatonische politische Philosophie – gibt es sie bei Kaiser Julian?“, in: SCHÄFER 2008, 105–125
- PORTMANN 1999 W. PORTMANN, „Die politische Krise zwischen den Kaisern Constantius II. und Constans“, *Historia* 48 (1999) 301–329
- PRAECHTER 1930 K. PRAECHTER, „Maximos (40)“, *RE* XIV,2 (1930) 2563–2570
- PRATO / MICAELLA 1988 C. PRATO / D. MICAELLA (Hg.), *Giuliano imperatore. Contro i cinici ignoranti. Edizione critica, traduzione e commento*. Studi e testi latini e greci 4 (Lecce 1988)
- RAMELLI 2003 I. RAMELLI, „Saggio Introduttivo“, in: Dies. (Hg.), *Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca* (Mailand 2003) 7–173 (einschl. Appendix)
- RAMELLI 2006 I. RAMELLI, „Origen and the Stoic Allegorical Tradition: Continuity and Innovation“, *Invigilata lucernis* 28 (2006) 195–225
- RAMELLI 2009 I. RAMELLI, „Cornutus im christlichen Umfeld: Märtyrer, Allegorist und Grammatiker“, in: NESSELRATH 2009, 207–231
- RAMELLI 2012 I. RAMELLI, „Philo as Origen’s Declared Model: Allegorical and Historical Exegesis of Scripture“, *Studies in Christian-Jewish Relations* 7 (2012) 1–17
- 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)
- RIEDWEG 2020 C. RIEDWEG, „Anti-Christian Polemics and Pagan Onto-Theology: Julian’s Against the Galilaeans“, in: REBENICH / WIEMER 2020, 245–266
- RINALDI 1997 G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani. I, Quadro storico*. La Bibbia nella storia 19 (Bologna 1997)
- RINALDI 2016 G. RINALDI, *Pagani e cristiani. La storia di un conflitto (secoli I-IV)*. Frecce 218 (Rom 2016)
- ROCHFORT 1956 G. ROCHFORT, „Le Περὶ θεῶν καὶ κόσμου de Saloustios et l’influence de l’Empereur Julien“, *Revue des études grecques* 69 (1956) 50–66
- ROREM 1984 P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols in the Pseudo-Dionysian Synthesis* (Toronto 1984)
- ROSEN 2006 K. ROSEN, *Julian: Kaiser, Gott und Christenhasser* (Stuttgart 2006)
- SAFFREY / WESTERINK 1968–1997 H.-D. SAFFREY / L. G. WESTERINK, *Proclus. Théologie platonicienne*, Bde. I–VI (Paris 1968–1997)
- SCHÄFER 2008 Chr. SCHÄFER (Hg.), *Kaiser Julian ‘Apostata’ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*. Millennium-Studien 21 (Berlin / New York 2008)
- SCHORN 2008 S. SCHORN, „Legitimation und Sicherung von Herrschaft durch Kritik am Kaiser. Zum sogenannten zweiten Panegyrikos Julians auf Kaiser Constantius (or. 2 [3] Bidez)“, in: Th. BAIER / M. AMERISE (Hg.), *Die Legitimation der Einzelherrschaft im Kontext der Generationenthematik*. BzA 251 (Berlin / New York 2008) 243–274

- SCHRAMM 2013 M. SCHRAMM, *Freundschaft im Neuplatonismus. Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian*. BzA 319 (Berlin / Boston 2013)
- SENG / TARDIEU 2010 H. SENG / M. TARDIEU (Hg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*. Bibliotheca Chaldaica 2 (Heidelberg 2010)
- SHAW 1995 G. SHAW, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus* (Pennsylvania 1995)
- SHEPPARD 1980 A. SHEPPARD, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*. Hypomnemata 61 (Göttingen 1980)
- SIMONETTI 1985 M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. SEAug 23 (Rom 1985)
- SMITH 1995 R. SMITH, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate* (London / New York 1995)
- SODANO 1984 A. R. SODANO, *Giamblico. I misteri egiziani. Abammone. Lettera a Porfirio* (Mailand 1984)
- STANG 2012 Ch. M. STANG, *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: 'No Longer I'* (Oxford 2012)
- STENGER 2009 J. STENGER, *Hellenische Identität in der Spätantike: Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*. UaLG 97 (Berlin / New York 2009)
- ST-GERMAIN 2006 Ph. ST-GERMAIN, „Remarques sur les symbolismes du Commentaire sur la République de Proclus“, *Laval théologique et philosophique* 62 (2006) 111–123
- STOCK 2008 W.-M. STOCK, *Theurgisches Denken: zur „Kirchlichen Hierarchie“ des Dionysius Areopagita* (Berlin / Boston 2008)
- STÖCKLIN-KALDEWEY 2014 S. STÖCKLIN-KALDEWEY, *Kaiser Julians Gottesverehrung im Kontext der Spätantike*. STAC 86 (Tübingen 2014)
- STÖCKLIN-KALDEWEY 2015 S. STÖCKLIN-KALDEWEY, „Kaiser Julian, An den Senat und das Volk der Athener. Einleitung, Übersetzung und Kommentar“, *Klio* 97 (2015) 687–725
- STRUCK 2004 P. T. STRUCK, *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts* (Princeton / Oxford 2004)
- 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 2017 I. TANASEANU-DÖBLER, „Neo-Platonic Readings of Embodied Divine Presence: Iamblichus and Julian“, in: A. KLOSTERGAARD PETERSEN / G. H. KOOTEN (Hg.), *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World. Studies in Platonism, Neoplatonism and the Platonic Tradition* (Leiden 2017) 338–374
- TANTILLO 1997 I. TANTILLO, *La prima orazione di Giuliano a Costanzo*. Introduzione, traduzione e commento. Saggi di storia antica 10 (Rom 1997)
- TAVOLARO 2020 A. TAVOLARO, „Eikon and Symbolon in the Corpus Dionysiacum: Scriptures and Sacraments as Aesthetic Categories“, in: DELL'AQUA / MAINOLDI 2020, 41–75
- TEITLER 2017 H. C. TEITLER, *The last pagan emperor: Julian the Apostate and the war against Christianity* (Oxford 2017)
- THOME 2004 F. THOME, *Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodoros von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis*. Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 24 (Bonn 2004)

- TOULOUSE 2000 S. TOULOUSE, „La lecture allégorique d’Homère chez Porphyre“, *La lecture littéraire* 4 (2000) 25–50
- TURCAN 1975 R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Recherches sur l’hellénisation philosophique de Mithra* (Leiden 1975)
- UGENTI 2012 V. UGENTI, „Julien et la Bible: léxique et stratégies interprétatives“, in: A. CAPONE (Hg.), *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III - V sec.)* (Turnhout 2012) 241–251
- VAN DER HORST 2018 P. W. VAN DER HORST, „The Pagan Opponents of Christianity on the Book of Genesis“, *VChr* 72 (2018) 318–336
- VAN LIEFFERINGE 1999 C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*. Kernos Supplément 9 (Liège 1999)
- VOGT 1955 J. VOGT, „Kaiser Julian über seinen Oheim Constantin den Großen“, *Historia* 4 (1955) 339–352
- WEAR / DILLON 2007 S. K. WEAR / J. DILLON, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes* (Aldershot 2007)
- WIEMER 1995 H.-U. WIEMER, *Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n. Chr.* (München 1995)
- WIEMER 2017 H.-U. WIEMER, „Neue Priester braucht das Land, oder: Wollte Kaiser Julian eine ‚heidnische Kirche‘ schaffen?“, *ZAC* 21 (2017) 550–558
- WOJACZEK 1992 G. WOJACZEK, „Die Heliosweihe des Kaisers Julian. Ein initiatorischer Text des Neuplatonismus“, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 18 (1992) 207–236 [zuerst in: P. NEUKAM (Hg.), *Neue Perspektiven. Dialog Schule – Wissenschaft* 23 (München 1989) 177–212]
- ZAMBON 2002 M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme. Histoire des doctrines de l’antiquité classique* 27 (Paris 2002)

Stellenregister (in Auswahl)

- Aelius Aristides
Or. (Lenz / Behr)
 3, 663–685: 167
 3, 664: 176
 3, 666–671: 148
 3, 671: 174
- Aëtios
Iatr. III 59,2: 132
- Aischylos
Agam. 160–162: 136
fr. dub. (Radt)
 455: 131
- Ps.-Aischylos
Prom. 682: 127
- Alexander von
 Aphrodisias
In Arist. Met.
 (Hayduck)
 39,8: 135
- Ambrosius
Obit. Theod. 42: 4
- Ammianos
Anth. Pal. XI 156: 147
- Ammianus Marcellinus
 XV 2,7: 7
 XV 8,3: 323
 XV 8,4–17: 19
 XV 8,11: 319
 XV 8,17: 19
 XV 8,18: 19
 XV 8,19: 20
 XVI 3,1–2: 20
 XVI 5,4–6: 31
 XVI 8,12: 322
 XVI 8,13: 322
 XVII 5,1–8: 35
 XVIII 4,3: 15
 XIX 12,12: 152
 XX 4,12: 23
 XX 8,5–17: 301
 XX 8,18: 302
 XXI 2,2: 325
 XXI 10,8: 303
 XXI 16,8: 6
 XXI 16,18: 315
 XXII 3: 327
- XXII 4: 327
 XXII 4,9: 300
 XXII 7,1: 327
 XXII 7,3: 12, 327
 XXII 9,4: 7
 XXII 13,3: 27, 132, 152
 XXII 14,3: 25
 XXIII 5,4–5: 37
 XXV 3,14: 132
 XXV 3,23: 5
 XXV 4,1–4: 183
 XXV 4,22: 3
 XXV 5,1: 5
 XXIX 1,42: 13
 XXX 2,3: 37
 XXX 5,8–10: 153
- Ammonios
In Arist. Anal. Prior. V
 1, 24b18: 39
In Arist. De interpr.
 11: 266
 13: 263
- Anonymus
De rebus bellicis 2,1:
 307
Anonymus Valesianus
 2: 310
- Antimachos
fr. (Wyss)
 127: 131
- Antipatros von
 Thessalonike
Anth. Pal. XI 158: 145,
 147
- Aphthonios
Progymn. 2,2: 283, 294
- Apollodor
Bibl.
 I 89: 138
 II 39: 136
 II 62: 129
 II 63: 129
 II 79: 130
 II 97: 130
 II 107: 130
 II 135: 130
- III 26: 130
 III 33: 130
 III 36: 131
Bibl. Epit.
 1,20: 124
- Apollonios Rhodios
Arg.
 I 1207–1239: 130
 II 905: 41
- Appendix proverbiorum*
 1,60: 132
- Apuleius
Flor. 7,10: 148
Met. XI 24,2–4: 288
- Archilochos
fr. (West)
 20,1: 126
 174: 125
 185: 125
- Aristophanes
Vesp. 60: 124
- Aristoteles
Met. XII 6, 1071b27:
 237
Poet. 19: 280
Pol. I 2, 1253a: 174
Top. I 10, 105a4–6: 139
- Arnobius
Adv. nat.
 V 5,1–7: 205
 V 32,5–6: 205
- Athenagoras
Leg. 22,6–12: 206
- Athenaios
 XI 502c: 144
- Augustinus
Civ. Dei
 XIV 20,43–44: 156
 XV 16: 318
Trin. XV 9,15: 193
- Aurelius Victor
Lib. de Caes. 34,3: 134
- Basilios
Adulesc.
 9,3: 166

- 9,21: 166
9,112–115: 155
Ep. (Courtonne)
199,47: 132
- Biblici libri*
Vetus Testamentum
Gen
9,3: 172, 179
Ex
33: 250
Novum Testamentum
Mt
14,25–26: 230
28,20: 137
Mk
6,48–49: 230
Lk
12,16–21: 286
15,11–32: 286
16,1–8: 286
Joh
6,19: 230
2 Kor
3,6: 251
12,2–4: 252
1 Thess
5,6: 137
1 Petr
5,8: 137
- Cassiodorus
Hist. trip.
VII 2,23–25: 57
- Chrysipp
SVF 2,175: 282
- Cicero
Off.
I 128: 145
I 148: 145
- Codex Theodosianus*
III 12,1: 318
XIII 3,5: 165
- Collatio Legum
Mosaicarum et
Romanarum*
XV 3,8: 325
- Cornutus
Comp. 16,16: 243
- Ps.-Crates
Ep. 16: 151
- Damaskios
Vit. Isid. fr. (Zintzen)
- 144: 156
- Decimus Laberius
fr. 3 Ribbeck: 145
- Demosthenes
Cor. 128: 138
Olynth. 1, 27: 24
- Dikaiarchos
fr. (Wehrli)
49: 131
- Diodor
I 23,6: 128
III 65,7: 131
IV 18,4–5: 130
- Diogenes
Ep. (Müseler)
24: 127
- Diogenes Laertios
VI 13: 125, 143
VI 15: 125, 143
VI 16–18: 125
VI 20–21: 125
VI 21: 127
VI 21–26: 127
VI 29–30: 127
VI 31: 128
VI 43: 127
VI 57: 127
VI 71: 125
VI 73: 126
VI 74: 127
VI 75: 127
VI 77: 127
VI 79: 127
VI 80: 126, 144
VI 93: 144
VI 103: 143
VI 104: 133
VII 121: 133
- Dion von Prusa
Or.
1,65,1–3: 290
1,66,7–68,1: 289
1,66–67: 289
1,66–84: 289
1,68,3–69,1: 289
1,70,2–3: 296
1,70,4–5: 296
1,71,2–4: 296
1,72,2–3: 289
1,73: 320
1,79,6: 296
1,81,4–7: 296
4,12–139: 127
- 4,20–23: 320
6,34: 125
32,8–9: 167
32,9–10: 146
34,2: 167
- Ps.-Dionysios
Areopagites
Cael. hier.
2,2: 265, 267
2,3: 268
2,4: 270
2,5: 271
Div. nom. 9,1: 266
Ep.
9,1: 265, 269f.
9,2–5: 270
9,6: 270
- Epiktet
Diss.
III 22,10: 167
III 22,23: 170
III 22,50: 148, 167
III 22,80: 148
IV 8,4–5: 148
IV 11,34: 167
- Epitome de Caesaribus*
41,14: 310
41,16: 309
- Eunapios
fr. (Blockley)
17: 34
25,3: 56
34,4: 153
Vit. Soph.
VI 1,4–5: 12
VII 1,5: 6
VII 1,9: 11
VII 1,11: 11
VII 1,13: 12
VII 2,3: 12
VII 2,6: 12
VII 2,7–10: 12
VII 2,12–13: 12
VII 3,1–3: 16
VII 3,7: 16, 24
VII 5,3: 38
X 8,1: 16
XXI 10,7: 17
- Euripides
Bacch.
13–17: 131
370–371: 285

- Hec.* 948: 135
Phoen.
 68: 134, 285, 316
 469: 285
Tro. 885–887: 136
 Eusebios
Dem. ev.
 III 3,2: 165
 III 4,33: 165
 III 5,74: 165
 III 6,8: 165
Hist. eccl.
 IV 16,4: 149
 VI 19,4: 244
 VI 19,7: 244
Praep. ev.
 V 19–36: 171
 VI 7: 171
Triakont.
 3,1–5: 307
 3,4–5: 307
Vit. Const.
 I 4,29: 310
 I 4,32: 310
 I 19,2: 310
 II 21,1–2: 306
 II 28: 304
 II 29,3: 306
 II 44: 317
 II 45,1: 317
 II 46,2: 306
 II 58,1: 317
 III 12,5: 306
 IV 17: 321
 IV 49: 319
 IV 51,2: 314
 Eutropius
 X 6,1: 309
 X 15,2: 322
 Firmicus Maternus
Err. prof. rel. II 7,6:
 206
 Galen
De antid. (Kühn)
 14,144,14: 128
Meth. med. 13,15: 147
 Ps.-Galen
De part. phil.
 (Wellmann)
 2,6: 139
 Gellius
 VIII 3: 147
 XII 11: 147
 Gregor von Nazianz
Carm.
 I 2,10,218–225:
 166
 I 2,10,244–258:
 166
 II 1,41: 155
Or.
 4,21: 6
 4,22: 8
 4,22–23: 10
 4,23: 9
 4,71: 173
 5,23: 3
 25,2: 154
 25,6: 154
 25,7: 154
 26: 154
Vit. sua
 754–756: 155
 982: 154
 1004: 154
 Gregor von Nyssa
CEun.
 III 5,8–10: 251
 III 5,8–16: 250
 III 5,10–11: 251
 III 5,13: 252
In Cant. hom. 1: 252f.
Inst. (GNO 8.1)
 66: 165
Virg. 23: 165
Vit. Moys.
 II 193: 165
 II 221: 250
 Heraclitus Grammaticus
Hom. quaest.
 5,2: 186
 Heraklit
 22 B 92 DK: 138
 22 B 96 DK: 133
 22 B 123 DK: 201, 219
 Hermogenes
Id.
 I 2: 280, 282
 I 5: 281
 I 6: 281f.
 I 12: 282
 Herodot
 V 9,3: 124
 VII 133,1: 126
 Hesiod
Op.
 53–82: 211
 174–201: 124
 202: 124
 203–212: 124
 255–256: 291
Theog.
 445: 134
 760: 125
 902: 291
 904–906: 291
 Hierokles
In carm. aur. 24,3: 133
 Himerios
fr. (Colonna)
 1,6: 321
 Homer
Il.
 I 5: 135
 II 85: 124
 II 243: 124
 III 415: 137
 V 83: 19
 IX 231: 135
 XI 164: 135
 XI 678–679: 134
 XI 735: 125
 XV 229–230: 137
 XV 307–311: 137
 XV 318–322: 137
 XVI 334: 19
 XX 221: 134
 XX 477: 19
 XXIV 20–21: 137
 XXIV 331–370:
 136
 XXIV 348: 136
Od.
 I 16–95: 286
 I 17: 287
 I 17–18: 286
 I 19: 292
 I 19–21: 286
 I 48–62: 287
 I 68–75: 286
 I 76–79: 287
 I 81–87: 287
 I 88–105: 287
 I 170: 40
 I 178–320: 287
 I 302: 153

- III 173–174: 22,
 304
 III 200: 153
 V 479: 125
 VI 168: 129, 279
 X 270–308: 136
 X 279: 136
 XI 16: 125
 XI 601–602: 190
 XII 102–112: 192
 XIX 441: 125
 XX 18: 124
 XX 301–302: 131
 XXII 388: 125
- Inscriptiones*
 CIL VI 40790: 312
- Jamblich
Myst.
 I 8–9: 275
 I 15: 238
 I 17–20: 275
 II 11: 196, 236
 III 11: 196
 III 13: 236
 III 14: 236
 III 24: 196
 IV 8: 196
 V 23: 196
 VII 1: 257
 VII 4: 197, 236
Protr. (Pistelli)
 112,11–17: 164
- Johannes Chrysostomos
Hom. in Mt.
 10,4: 166
 33,4: 166
Hom. in Tit. 5,4: 155
Oppugn.
 II 4: 166
 II 5: 166
Pan. Bab.
 2,45–49: 166
 2,94: 27
- Johannes Lydos
Magistr. I 47: 40
- Julian
Caes.
 1, 306A–307A: 49
 1, 306C: 295
 1, 306C–307A: 295
 1, 307A: 294
- 2, 307B–308D: 49
 2, 307C–D: 296
 2, 307D: 296
 3, 308C–D: 296
 4, 308D: 49
 4, 309A–B: 296
 6, 310A: 296
 6, 310C: 296
 9, 312A–B: 294
 13, 314D: 296
 15, 315D: 309
 15, 316A: 49
 16, 316A: 49
 16, 316B: 49
 17–18,
 317A–318A: 49
 20, 319D–30,
 329D: 49
 29, 328C–D: 293
 30, 329A: 309
 31–36,
 329D–335B: 49
 34, 333B–C: 293
 35, 334A–B: 294
 36, 335B: 315
 37, 335C: 293
 37, 335D: 293
 38, 336A: 300
 38, 336A–B: 48,
 286, 295
 38, 336B: 316
 38, 336C: 50,
 293f., 319, 321
- CCyn.*
 1, 180D–181A: 43
 1, 181A: 43
 1, 181B: 143
 2, 181D: 164
 2, 181D–182A:
 161
 3, 182C–D: 221
 3, 182D–183A:
 163
 4, 183A: 163
 5, 183D–185C: 163
 5, 185A: 162
 5–6, 184C–186B:
 164
 6, 185C: 163
 6, 185C–D: 165
 7, 186C: 176
 8, 187C: 143, 171
 8, 187D: 162
- 8, 187D–188B: 177
 8, 188A–B: 163
 8, 188B: 143
 9, 188C: 163
 10, 189D: 44
 11, 190B: 44
 11, 190B–D: 167
 12, 192A: 166
 12, 192D: 172
 12, 193A–C: 167
 15, 196D: 44
 15, 197B–D: 44
 16, 197D–199A:
 167
 16, 198A–B: 153
 16, 198D: 167
 17, 199C–200A:
 170
 18, 201C–D: 174
 20, 203B: 177
 20, 203C: 43f.,
 160f., 173
- CGal. fr.*
 (Masaracchia)
 1: 179
 1,4: 223
 1,5: 223
 3: 179f., 214
 4: 223, 278
 4,4: 223
 6: 179
 10: 179
 13–17: 224
 15: 223
 17: 179
 17,4–6: 224
 17,10–12: 224
 18: 179
 21,7–15: 291
 21,12–13: 291
 23: 179
 23,4–8: 226
 23,19–28: 226
 36: 179
 38: 180
 43: 179
 46: 230
 47: 179
 51,4: 223
 53: 180
 55: 180
 56: 179
 57: 180, 230

- 58: 179
62: 179
67: 179
72: 179
79: 179
CHer.
1, 204A–205C: 53
1, 204B: 278
1, 204C: 52
1, 204D: 172
1, 205B: 53
1, 233B: 288
2, 205C: 278
2, 206A: 278
2, 227: 311
2–3, 205C–207D:
53, 234
3, 207A: 278
3, 207B: 217
3–4, 207C–208A:
278
3–4, 207C–208C:
175
4, 207D–209A: 53
4, 208A–B: 278
4, 208B: 52, 129
4, 209A: 143
5, 209A–210C: 53
5, 209B: 151
5, 209B–D: 171
5, 209C: 306
5, 210B–C: 175
6, 210A: 127
6, 210C–211A: 53,
176
6, 210C–D: 144
6, 210D: 59
6, 210D–211A:
171
7, 211A–D: 163
7, 211B–C: 139
7–8, 211A–212A:
169
7–9, 211B–215A:
53
8, 187C: 151
8, 212A: 176
8, 212D–213A:
170
9, 213A: 170
9, 213D: 129, 285
9, 214B: 285
9, 214B–C: 168
9, 214B–D: 167
9, 215A: 176
10, 215A–216B: 54
10, 215C: 143
10–11,
215B–216D: 234
11, 216B: 220
11, 216B–17,
223A: 218
11, 216B–217B: 54
11, 216B–C: 279
11, 216B–D: 220
11, 216C: 56
11, 216C–D: 235
11, 217A–B: 283
11, 271A: 143
12, 216D–217A:
279
12, 217B: 234,
236f.
12, 217B–218A: 54
12, 217C: 237
12, 217C–D: 278f.
12, 217D: 220, 237
12, 2217B–C: 279
12–13,
217D–218A: 234
13, 218A: 280
13, 218A–219A:
54
13, 218B: 281
13, 218B–17,
223A: 219
13, 218B–C: 281
13, 218C–D: 215
13, 218D: 281
13, 218D–219A:
282
13–14,
218A–219A: 238
14, 219A: 54, 282
14, 219D: 230
14, 220A: 136, 222
14–16,
219A–222C: 54,
238
15, 221CC: 59
16, 221D: 234
16, 222C: 234
17, 222C–223A: 54
17, 222C–D: 239,
258
18, 223A–225A:
54
18, 223A–B: 234
18, 223B: 59, 327
18, 223B–D: 175
18, 223D: 327
18, 224A–B: 148
18, 224A–C: 172
18, 224C–D: 152
18, 224D: 155
19, 225A–225D:
54
19, 225A–D: 167
19–20,
225B–226A: 168
19–20,
225C–226C: 168
20, 225D–226A:
174
20, 225D–226C: 54
20, 226C: 59
20, 226C–21,
227B: 218
21, 226C–227B: 55
21, 227A: 177
21, 227A–B: 177
22, 227C: 307f.
22, 227C–228C:
284
22, 227C–234C: 55
22, 227D: 310, 314
22, 228A: 315
22, 228B: 285, 316
22, 228B–C: 317
22, 228C: 313
22, 228C–230A:
284
22, 228D: 59, 286,
291f., 314
22, 228D–229A:
286
22, 229A: 59, 286,
291
22, 229B: 59, 290f.
22, 229C: 290f.,
319
22, 229C–230A:
319
22, 229D: 287, 290
22, 230A: 291
22, 230A–231B:
284

- 22, 230A–B: 222, 288
 22, 230B: 292
 22, 230C: 287, 289, 292, 324
 22, 230C–D: 293
 22, 230D: 289
 22, 230D–231A: 287, 292
 22, 231A: 136, 291
 22, 231B: 288f.
 22, 231B–232D: 285
 22, 231C: 136, 324
 22, 231D: 286f., 324
 22, 232A: 289
 22, 232A–C: 322
 22, 232A–D: 288
 22, 232C: 288, 290, 323
 22, 232C–D: 290
 22, 232D: 287, 290, 292, 322
 22, 232D–233D: 137
 22, 232D–234C: 285
 22, 233A: 288, 322
 22, 233B: 59
 22, 233D–234A: 292
 22, 234A: 292, 324
 22, 234A–B: 288, 293
 22, 234B: 292
 22, 234C: 286, 290, 292, 319, 324
 23, 234C: 295
 23, 234C–236C: 55
 23, 234C–D: 52, 278
 23, 234D–236B: 177
 23, 235A–C: 13
 23, 235C: 183
 24, 236C–237D: 55
 24, 236D: 139
 24, 237A–D: 177
 24, 237C: 59
 24, 237D: 59
 25, 238A–239C: 55, 170
 25, 238B–D: 171
 25, 238D–239A: 127
Cons.
 2, 241C: 38
 3, 243D: 37
 8, 251D: 38
 8, 252A: 37
De cervisia epigr. (ELF 168)
 1b: 40
 2: 40
 3a: 40
 3b: 40
 4: 40
 5: 41
 6: 41
Ep. Ath.
 3, 270C: 308
 3, 270C–D: 6
 3, 270D: 8
 3, 271B–D: 9
 3, 271C: 9
 4, 271D: 10
 4, 271D–272D: 15
 4, 272D: 318
 4, 272D–273A: 15
 5, 274A: 10
 5, 274B: 323
 5, 274C: 300, 323
 5, 274C–D: 18
 5, 274D: 18
 5, 275A–B: 18
 5–7, 273C–277A: 17
 6, 275D: 18
 6, 275D–276D: 19
 6–7, 275B–277A: 322
 7, 277B–C: 323
 7, 277D: 19, 323
 7, 278A: 19
 7, 278D: 20
 8, 279B: 20
 8, 279B–C: 19
 8, 279D–280A: 19
 8, 280C: 20
 8, 280D–281A: 20
 8–9, 281A–282B: 20
 10, 282C: 37
 10, 282D: 21
 10, 282D–283A: 21
 10, 283A: 21
 10, 283B–C: 21
 10, 284A: 21
 10–11, 282B–285D: 21
 11, 248B–285D: 322
 11, 284A–285D: 22
 11, 284C: 304
 13, 287B–C: 24
Ep. (Bidez)
 4: 37
 12: 39, 236
 14: 23, 304
 14, 384B: 319
 26, 414D: 153
 28: 304
 33: 302
 46: 132
 61c: 26, 165, 180
 61c, 422A: 183
 61c, 424A–B: 232
 79: 14, 30
 82: 181
 82, 444C: 176
 84: 46, 183
 89a: 46, 183, 320
 89b: 46, 125, 127, 165, 183, 320
 89b, 301A: 218
 89b, 301C: 164
 90: 225
 110: 27
 114, 438A–C: 232
 136: 27
 136b: 30, 135
 156: 319
Ep. Them.
 1, 253C–254A: 290
 5, 259A–B: 306
 6, 259C: 7
 6, 259D–260A: 32
 7, 260C–261D: 326
 7, 261A: 32, 326
 10, 264C: 143
 13, 266D–267A: 160, 326
 255B–C: 164
In Matr.
 1, 159A: 42

- 2, 159C–161A: 42
 3, 161C: 41
 3, 161C–D: 42
 5, 165A–8, 168C: 222
 5, 165B–13, 173D: 200
 6, 166A–B: 42
 6, 166B: 135, 222
 6, 166D–167A: 221
 7, 167B: 222
 8, 168C–9, 169D: 222
 10, 170A: 280
 10, 170A–C: 240
 10, 170B: 216, 280
 11, 171C–D: 222
 19, 178D: 41
 19, 179A: 222
 19, 179A–B: 130
 19, 179C–D: 231
 20, 180B: 42
- In Sol.*
 1, 130C: 46, 319
 1, 130C–D: 46
 2, 131B: 319
 3, 131D: 46
 5, 132C: 222
 5, 132C–D: 47
 5, 133A: 322
 6, 133B–C: 291
 11, 136B–137C: 223
 15, 139C–140A: 320
 18, 141D–142B: 320, 322
 22, 143D: 291
 26, 146A–B: 236
 29, 148D: 129
 31, 149A–150B: 278
 31, 149A–C: 223
 31, 149B: 291
 40, 154C: 138
 40–41, 154D–155A: 320
 43, 157B: 320
 44, 157B–C: 46f.
 44, 157C–158A: 47
- Laus Const. 1*
 6, 8A–B: 309
- 7–9, 9D–11D: 314
 14, 19A–20A: 315
 36, 45A–B: 33
- Laus Const. 2*
 1, 49C–50B: 217
 2, 51A–52B: 316
 2, 51C: 319
 2, 51D: 319
 2, 52A: 309
 6, 56B: 35
 13, 66D: 35
 20, 74D–75A: 218
 25, 82B–C: 320
 34, 94A–B: 316
- Laus Eus.*
 15, 124B: 34
 19, 129B–C: 34
- Misop.*
 1–7, 337B–342A: 166
 3, 338C–6, 340C: 50
 3, 339A: 181
 4, 339C: 127
 7, 340C–8, 342B: 51
 8, 342C: 181
 9, 342D–15, 346C: 50
 9, 343C: 181
 10, 343D: 127
 10, 344A: 50
 13, 345B: 181
 15, 346B: 27
 15, 346C: 181
 16, 346D: 181
 19, 349C: 181
 20, 349D–350D: 50
 20–23, 351A–353A: 164
 21, 351B–23, 353A: 50
 21–22, 351B–352C: 7
 22, 352B: 135
 23, 353A–24, 353B: 50
 24, 353B: 181
 24, 353B–C: 13
 25, 354B–D: 181
 26, 354D–355C: 50
- 26–27, 355B–356D: 181
 28, 357A: 181
 28, 357A–358A: 51
 28, 357A–B: 181
 30, 359C: 51, 181
 32, 360C: 51
 32, 360D: 181
 32, 360D–36, 364B: 51
 33–35, 361B–363C: 181
 37, 364D: 51
 39, 366B–43, 371A: 51
 40, 367C: 181
 44, 371B: 51, 181
- Justin*
 2. *Apol.*
 3,1: 149
 3,3: 149
 3,7: 149
- Klemens von Alexandria*
Paed.
 II 11,117,4: 165
 III 11,78–79: 165
Protr.
 2,32,1–2: 207
 2,33,1–9: 207
 3,59,1–2: 207
 6,67,1–2: 207
Strom.
 I 75,5: 136
 V 4,21,1–4: 209
 V 4,24,1–2: 207, 209, 241
 V 19,3–20,2: 209
 V 24,1: 128
- Krates*
fr. (SH)
 359: 170
 361: 167
- Leonidas von Tarent*
Anth. Pal. VI 293: 147
- Libanios*
Ep.
 399,6–8: 153
 1367,4: 153
Or.
 12,34: 13

- 12,94: 31
 13,12: 13
 13,25: 35
 17,16: 55
 18,9: 309
 18,10: 6
 18,11: 7
 18,13: 11
 18,13–15: 8
 18,14–15: 11
 18,29–30: 16
 18,31: 6
 18,97: 23
 18,127: 321
 18,157: 52, 56
 18,171: 183
 18,173: 288
 18,174: 29
 18,174–178: 31
 18,178: 45
 18,179: 183
 18,181: 294
 18,260–261: 48
 18,282: 48
 30,6: 309, 317
 59,39–42: 314
- Lukian
Bacch. 1–2: 130
Demon. 3: 147
Dial. deor. 9: 124
Dial. mort. 22: 125
Peregr.
 11–16: 174
 15: 132
 17: 147
Salt. 76: 25
Vit. Auct.
 8: 148
 9: 148
 10: 148
 10,2: 133
 11: 148
- Lukianos
Anth. Pal. XI 410: 147
- Lukillios
Anth. Pal. XI 153: 147
Anth. Pal. XI 154: 147
Anth. Pal. XI 155: 147
- Macrobius
Saturn.
 I 7,3: 153
 VII 13,17–18: 154
- Makarios von Magnesia
Apocr.
 II 23,1–6: 215
 III 4,1–11: 215
 III 4,4: 214
 III 4,6,1: 214
 III 6,3: 215
 III 15,1–3: 215
 III 15,4–5: 215
 IV 8,2,2: 214
 IV 8,2–3: 215
- Claud. Mamertinus
 13,3: 183
- Marinos
Vit. Procl. 33: 263
- Martial
 III 93,13: 145
 IV 53: 145
 XI 84,7: 145
- Maximos von Tyros
 4,5–7: 241
 4,6: 241
 32,9d: 125
- Menander Rhetor
 (Russell / Wilson)
 I 353,5–17: 217
 II 369,1–13: 217
 II 370,23–26: 217
 II 371,5–12: 217
 II 371,23–372,2: 217
 II 373,32–374,18: 217
 II 375,13–14: 217
 II 414,2–6: 218
- Michael Apostolios
Coll. paroem. cent.
 5,5: 132
 16,8: 126
- Oinomaos
fr. (Hammerstaedt)
 17: 151
- Oracula Chaldaica*
fr. (des Places)
 108: 196
 109: 196
 150: 197
 158,1: 231
- Origenes
CCels.
 I 19,6–8: 212
 I 42,5–30: 211
 IV 21,24–26: 212
 IV 31: 165
- IV 38: 211
 IV 41,1–6: 212
 IV 45: 249
 IV 48,3–5: 212
 IV 48,6–10: 206
 IV 51,3–6: 212
 IV 51,5–6: 212
Comm. Cant. III
 13,27–29: 210
Hom. in Jer. 20,1: 247f.
In Matth. XVI 29: 249
Orat. 29,11: 249
Philoc. 11,2: 247
Princ.
 III 5,17–18: 209
 IV 1,6–7: 245
 IV 1–3: 245
 IV 2,2: 245
 IV 2,3: 245
 IV 2,5: 245
 IV 2,6,1–3: 210
 IV 2,6–7: 245
 IV 2,7–8: 245
 IV 2,8: 245f.
 IV 2,8,12–9,15:
 210
 IV 2,8–9: 245
 IV 2,9: 246
 IV 2,9,21–25: 209
 IV 2,9,23–24: 209
 IV 2,9,26: 210
 IV 2,9,27: 210
 IV 3,2: 247
 IV 3,4: 246f.
- Ovid
Met.
 IX 155–158: 130
 IX 211–218: 130
- Panegyrici Latini*
 6[7],2,1f.: 4
 6[7],2,4: 4
- Pausanias
 X 36,5–7: 132
- Persius
 1,133: 145
- Philon
Abr. 119–122: 188
Cher. 27,1–8: 188
Conf. 2,2–5: 208
Contempl. 78–79: 208
Migr. 89–93: 208
Mos. I 5,21: 208

- Post.* 18,3–6: 228
Prov.
 II 40: 241
 II 40–41: 188
 Philostorgios
 III 1: 316
 III 3,1a,3–7: 316
 III 3,22: 312
 III 3,22 a: 313
 III 3,28: 312
 III 12,2: 315
 VI 6: 302
 VIII 1,2: 300
 Pindar
 Isthm. 6,27–31: 130
 Platon
 Apol.
 31d: 127
 40d: 127
 Gorg.
 463b4: 134
 523a1–3: 137, 295
 523a–524a: 295
 Leg.
 III, 676a: 133
 IV, 709b: 32
 IV, 713b–d: 131
 IV, 713c–714a: 32
 X, 888a: 138
 X 887d: 133
 X 888c3–5: 292
 Parm. 147c–148d: 266
 Phaed.
 69c: 139
 109c3–7: 289
 Phaedr.
 229c–e: 185
 229e–230a: 185
 251c: 124
 251e: 124
 261a7f.: 278
 264c: 282
 271c10: 278
 Phil. 12c1–4: 138
 Polit.
 268a: 124
 269a: 130
 271c–272b: 131
 Prot. 316d: 128
 Rep.
 I 337a3: 131
 I 350e: 133
 II 377d4–378d7: 292
 II 378a: 235, 258
 II 378c–d: 186
 II 378d: 186, 235, 258
 II 379a5–c8: 292
 II 381e–383b: 248
 II 382c7–d4: 278
 III 389b2–5: 278
 III 394d: 126
 III 395d–396b: 126
 III 414b8–c8: 278
 VI 495e: 137
 VII 514a–517a: 288
 VII 515e6–516c3: 288
 VII 516c8–d7: 288
 VII 517a5f.: 289
 VII 519d–520d: 137
 VII 520d2–4: 289
 X 613a–b: 133
 X 618b6–7: 136
 Symp.
 174a–175e: 295
 199c–201c: 295
 201d–212c: 295
 212c–213e: 295
 221c–d: 296
 Theaet. 176b: 133, 293
 Tim.
 22c: 125
 28a2f.: 283
 28b2–c2: 283
 29d2: 283
 29e1f.: 281
 30a2–5: 281
 54a4–5: 129
 Plotin
 I 1,12,31–39: 190
 I 6: 238
 I 6,8,18–21: 191
 III 5,2–4: 191
 III 5,9,24–29: 189, 222
 IV 3,12,1–4: 191
 IV 3,12,6–19: 191
 IV 3,14: 191, 221
 IV 3,27,7–146: 190
 IV 4,9,1–18: 191
 IV 4,10,1–4: 191
 IV 8,1: 238
 IV 8,1–6: 190
 V 1,7,34–36: 190
 V 5,3,20–24: 190
 V 8,13,1–11: 190
 VI 4,16,37–47: 190
 Plutarch
 Amat. 16, 759D: 133
 Aud. poet.
 4, 19E: 186
 4, 19E–20B: 218
 6, 23A–24C: 202
 Def. orac. 7, 413A–D: 150
 Frat. am. 11, 483: 134
 Is. et Os.
 10, 354E: 188
 20, 358F–359A: 188
 32, 363D: 186
 35, 364D–E: 188
 Vit. Alex. 14,2–5: 127
 Vit. Dem. 23,4–5: 133
 Vit. Pyrrh. 9,6: 134
 Vit. Thes. 11,2–3: 126
 Ps.-Plutarch
 Vit. et poes. Hom. 6: 241
 Porphyrios
 Abst.
 I 30,2: 194
 II 61: 214
 IV 2: 131
 Antr.
 3: 193, 213
 3–4: 241
 4: 192
 6: 193f.
 10: 194, 214
 12: 194
 13: 194
 15–16: 194
 19: 194
 23–24: 194
 25: 194
 29–31: 194
 33: 194
 34: 194
 CChr. fr. (Becker)
 6F 18: 213
 6F 23: 213
 6F 36–37: 213
 7F: 213
 13T: 214

- fr.* (Smith)
 321F: 236
 323–324: 214
 365,1–4F: 214
 372 F: 191
Marc. 8: 194
 Prodikos
 84 B 22 DK: 283
 Proklos
Elem. theol. 21: 202
In Crat. 118: 202
In Parm. (Cousin)
 633,29: 282
 809,17–19: 203
 1054,37–1055,2:
 275
 1066,20–28: 275
 1090,14: 220
In Remp. (Kroll)
 1,44: 254
 1,44,14–17: 282
 1,44,17–18: 203
 1,46,2: 254
 1,65f.: 255
 1,67,7–9: 203
 1,68,15–19: 204
 1,71: 254
 1,72,11f.: 254
 1,72,16f.: 254
 1,72,20–22: 258
 1,72,26: 256
 1,72,27–73,1: 254
 1,74: 255
 1,74,4–9: 255
 1,74,17–19: 255
 1,74,23: 204
 1,75,5–7: 204
 1,75,16–19: 204
 1,75f.: 256
 1,76,10–15: 204
 1,76,24–26: 220
 1,76,24–29: 203
 1,76,25f.: 256
 1,77: 256
 1,77,1–28: 203
 1,77,9–28: 256
 1,77,13–27: 204
 1,77–79: 256, 258
 1,78,18–79,2: 197
 1,79,2–4: 202
 1,79,5–18: 203
 1,79,5–81,27: 203,
 220
- 1,80,16–23: 258
 1,81: 256
 1,81,14: 256
 1,82: 258
 1,82,20–83,4: 259
 1,83: 256
 1,83,26–84,2: 259
 1,83,29f.: 282
 1,83,30: 219
 1,83–85: 261
 1,84: 267
 1,84,5f.: 260
 1,84,6–8: 260
 1,84,22–85,1: 260
 1,85,16–23: 262
 1,85f.: 257, 262
 1,110,23–27: 204
 1,111,16–22: 203
 1,111,19–22: 220
 1,159,3–4: 204
 1,177,14–15: 203
 1,177–199: 203
 1,198: 257
 1,205: 254
 2,151,6–9: 202
 2,253,14–17: 203
In Tim. (Diehl)
 1,204,24–27: 195
 1,334,18–26: 282
 1,385,29: 266
Theol. Plat.
 I 1: 204
 I 2: 227
 I 4: 227, 260
 I 4,21: 251
- Salustios
 3,1: 199
 3,3: 199, 201
 3,4: 198
 4,1–2: 200
 4,1–5: 199
 4,4: 200
 4,4–9: 219
 4,6: 279
 4,7–9: 200, 222
 4,9: 200, 210
 4,9,5–7: 222
 4,10: 200
 4,10–11: 201
- Seneca
Ep. 5,1–5: 145
- Herc. Fur.* 235–238:
 129
 Sextus Empiricus
Hyp. 3,112: 282
 Sidonius Apollinaris
Carm. 2,167: 156
 Simonides
PMG 568 Page: 131
 Simplikios
In Arist. Categ. 6: 266
 Sokrates von Konst.
 III 1,8: 6
 III 1,16–17: 11
 III 1,56: 47
 III 21,6–7: 48
 III 23: 235
 III 23,14: 47
 III 23,34: 56
 III 23,35: 56
 III 23,36: 56
 III 31–37: 224
 Solon
fr. (West)
 13: 128
 Sophokles
fr. (Radt)
 160: 131
Trach.
 756–758: 130
 772–782: 130
 Sozomenos
 V 2,8–9: 6
 V 2,9–10: 9
 V 2,10: 10
 V 2,12: 10
 Strabon
 I 1,10: 278
 XIV 1,40: 126
Suda
 β 410: 132
 ε 1007: 47
 ι 437: 39, 47
 ι 448: 149
 μ 174: 13
 οι 123: 150
 τ 53: 126
 Synesios
Don. astrolab. 3: 153
Ep. 147: 133
Regn. 15: 135
 Tatian
Or.

- 19,2: 149
 21,18–25: 206
- Themistios
Or. 1,15b: 32
- Theodoret
Graec. aff. cur. XII
 48–49 204C: 155
- Theokrit
Id. 10,13: 138
- Ael. Theon
Progymn. 3: 124, 278
- Theophanes
Chron. (De Boor)
 44,22–45,3: 312
- Theophilos
Autol.
 III 4–5: 150
 III 5: 150
- Xenophanes
 21 B 10–12 DK: 243
- Xenophon
Anab. I 5,14: 138
- Mem.* II 1,21–34: 125
- Zenobios
Cent. 5,85: 131
- Zonaras
 XIII 4,30: 47
 XIII 10,28: 302
 XIII 12,11–14: 300
- Zosimos
 III 2,4: 35
 III 9,1: 23

Namens- und Sachregister

- Abdera: 130
Abderos: 130
Abel: 225
Ablabius: 313, 318
Abnimos ha-Gardi: 150
Abstruses: *siehe* Widersinniges
Absurdes: *siehe* Widersinniges
Achaier: 217
Acheron: 133
Achill: 125, 127, 135, 211, 213, 217
Adam: 224
Ägypten: 154, 160
Ägypter: 194, 257
Aelianus Tacticus: 40
Aelius Aristides: 148, 167, 176
Äsop: 125, 234
Africa: 308
Agamemnon: 124, 217, 248, 316
Agathobulos von Alexandria: 147
Agathon: 295
Agaue: 131
Agedincum (Sens): 19, 31, 33
Agesilaos II.: 139
Aias (der „Große“): 125, 130, 217
Aidesios: 11f., 16, 138
Aigina: 128
Aiolos: 138
Aischines: 138
Aischylos (Parömiograph): 131
Akademie: 132
Akosmia: 317
Alemannen: 33
Alexander der Große: 28, 32, 48f., 127, 133, 293
Alexander von Aphrodisias: 135
Alexandria: 27, 146, 153f., 156, 263
Alexandrinier: 5
Alkibiades: 295
Alkinoos: 217
Alkyone: 138
Allegorese: 186, 205, 207f., 211f., 214, 218, 220, 223f., 228f., 243f., 280
– alexandrinische Allegorese: 225
– Bibel-Allegorese: 212
– christliche Allegorese: 207, 213, 230
– griechische Allegorese: 213
– mythologische Allegorese: 218, 230
– pagane Allegorese: 206f., 211, 246
– philosophische Allegorese: 208f.
– philosophisch-theologische Allegorese: 227, 278
– physische Allegorese: 189
– stoische Allegorese: 235
Allegorie: 186–188, 191, 201, 215, 221f., 281
– metaphysische Allegorie: 194
– moralische Allegorie: 194
– Mythenallegorie: 281
– physische Allegorie: 194
Allegoristen: 225
Aloaden: 217, *siehe auch* Mythos
Altes Testament: 45, 136, 179, 207, 211f., 226, 228–230, 235, 247f.
Amelios: 245
Ammianos (Epigrammdichter): 147
Ammianus Marcellinus: 5, 13, 15, 17, 19f., 23, 25, 27f., 31, 40, 152, 301, 303, 319
Ammonios: 39, 163, 253, 263f., 273, 275
Anatolios: 132, 327
Anaxagoras: 38, 185
Andronikos: 153
Anstößiges: *siehe* Widersinniges
Anthropologie
– neuplatonische Anthropologie: 290
Anthropomorphismen: 247, 250, 258
Antikyra: 132
Antimachos: 131
Antiochener: 25, 51, 159, 166, 170, 180f.
Antiochia: 15, 25–27, 30, 37, 45, 48, 50, 132, 159f., 180, 225
Antiochus (Barbier): 145
Antipatros von Thessalonike: 145, 147
Antisthenes: 56, 127–129, 143, 151, 153f., 177, 279
– als Proto-Kyniker: 125
Aëtios: 225
Apatheia: 44, 166, 179
apemphainon: *siehe* Widersinniges
Aphrodite: 137, 191, 231, 263
– Aphrodite Urania: 191
Apollon: 43, 125f., 130, 135, 137–139, 151

- Apollon-Orakel: 27
- Apollon Paian: 130
- Apollon-Statue: 27
- Apollon-Tempel: 26, 132, 152
- delphischer Apollon: 130, 163
- Apologeten: 165, 188, 205–207, 227
- Apologetik: 178
- pagane Apologetik: 256
- Apostasie: 14, 50
- Apostasie des Christentums: 45, 180, 214
- Apotaktiten: 54, 132, 148, 173
- Apuleius: 288
- Archidamos III.: 127
- Archilochos: 125f., 133
- Ares: 320, 322
- Arete: 129, 283, 289
- Argaios (Gebirge): 9
- Argo: 130
- Argonauten: 130
- Arianer: 154f.
- Aristides: 207
- Aristoboulos: 247
- Aristodemos: 294
- Aristophanes: 124f.
- Aristoteles: 13, 32, 39, 132, 139, 236–238, 242, 246, 248, 251, 263, 279f.
- Arkadien: 144
- Arles: 324
- Armenien: 27, 312f., 319
- Arnobius: 205
- Arsaces II.: 319
- Artemis: 138
- Asia (Provinz): 7
- Askese: 156, 166
- christliche Askese: 166
- kynische Askese: 183
- Asketen
- christliche Asketen: 156, 165, 173
- Asklepiades: 132, 152
- Asklepios: 319, *siehe auch* Mythos
- Asotia: 303
- Astrologie: 128
- Astronomie: 128
- Athanasios: 6, 27
- Atheismus: 154, 277, *siehe auch* Gottlosigkeit
- Athen: 14, 16, 18, 30, 126f., 132, 143f., 147, 156
- Athena: 130, 135–137, 194, 222f., 278, 284–288, 290–293, 319, 322–325
- Athena Pronoia: 130, 322, 324
- Athenagoras: 150, 207
- Athenaios: 144
- Athener: 133, 301
- Atlantik: 129
- Atlantis: *siehe* Mythos
- Atreus: 316
- Atriden: 316
- Attis: 42, 200, 222, 231, 263, *siehe auch* Mythos
- Augustinus: 156, 245
- Augustus: 46, *siehe auch* Oktavian
- Aurelian: 320
- Babel: 208, 212, *siehe auch* Mythos
- Babylas: 26f.
- Babylon: 225
- Barbaren: 17, 19f., 31, 215
- Basileia: 289, 296f.
- Basileios von Caesarea: 155, 173, 177, 250
- Basilina: 4, 6
- Bataver: 35
- Belgrad: 24
- Bibel: 172, 179, 210–213, 226, 233, 245, 272, 305, *siehe auch* Heilige Schrift(en)
- Bibelauslegung: 207, 228
- jüdische Bibel: 214
- Bier: 40
- Epigramm auf das Bier: 40
- Bildung: 3, 9, 13, 55, 164f., 176, 178f., 211, 216, 310, 315, *siehe auch* Paideia
- christlich-theologische Bildung: 306
- Julians Bildung: 10, 19
- philosophische Bildung: 183, 315
- rhetorisch-philosophische Bildung: 306
- Schulbildung: 7
- Bion vom Borysthenes: 144
- Boethos: 39
- Boreas: 185
- Bosporos: 55
- Bostra: 232
- Britannien: 19, 307
- Brom(i)os: 41
- Bryaxis: 27
- Byzantinisches Reich: 28
- Jul. Caesar: 24, 35, 39, 49, 295
- Caesarea: 9
- Caligula: 145, 296
- Caracalla: 311
- Carinus: 311
- Cassiodor: 57
- Cassius Dio: 294

- Cato: 38
 Chairemon: 213, 244
 Chalcedon: 327
 Chaldäer: 204
 Chimaira: 185
 Christen: 4f., 14, 25–28, 42, 132, 134f.,
 149f., 152, 155, 159, 161, 172, 174, 176,
 178f., 182f., 188, 193, 212–214, 216,
 225f., 228f., 244, 255, *siehe auch* Galiläer
 – als Apostaten: 214
 – als götterlos: 135
 – als wahre Philosophen: 165
 – Christenkritik: 181
 Christengegner: 150
 Christentum: 10f., 14, 28f., 42, 45–47, 50,
 146, 157, 160, 162, 173, 179–181, 205,
 232, 255, 306, 309f., 319, 325
 – als Apostasie: 45, 180
 – als barbarische Philosophie: 44
 – als Gottlosigkeit: 180
 – als Häresie: 162, 180
 Christianisierung: 299, 314, 325
 Christus: 42, 45, 48, 130, 149, 179, 208f.,
 213, 230, 252, *siehe auch* Jesus
 Chrysanthios: 11f., 30, 138
 Chrysipp: 242, 282
 Chytron: 132, 152, *siehe auch* Demetrios
 Kythras
 Cicero: 29, 145
 Claudius Gothicus: 4, 134, 317, 319
 Clermont-Ferrand: 156
 Commodus: 294
 Constans: 4f., 8, 14, 134, 136, 307, 310f.,
 313, 315f., 318
 Constantina: 134, 310, 312f., 319
 Constantinus: *siehe* Konstantin
 Constantinus II.: 4f., 14, 134, 136, 307,
 310f., 315f., 319
 Constantius Chlorus: 4, 134, 299f., 307f.,
 317, 319f.
 Constantius II.: 4–12, 14–26, 30f., 33–38,
 46, 49, 57, 132, 134, 136f., 152, 217, 284,
 299–305, 307–310, 312, 314–319,
 321–327
 Constantius (Julius): 4f., 299, 313, 318
 Cornutus: 213, 243f., 247, 272
 Crescens: 149
 Crispus: 4, 134, 310

 Dämonen: 12, 191, 202, 214
 – Rachedämonen: 303, 316
 Daimonion: 127, 139
 Dalmatius: 4f., 307, 313f.
 Damaskus: 10
 Daphne (Ort): 26f., 132, 152
 Decimus Laberius: 145
 Deianira: 130
 Delos: 138
 Demeter: 40
 Demetrios/Bier-Gott: 40
 Demetrios aus Korinth: 145
 Demetrios Kythras: 152, *siehe auch*
 Chytron
 Demiurg: 190f., 196, 200, 214, 291f.
 Demiurgie: 257, 283
 Demokrit: 38
 Demonax: 147
 Demosthenes: 24, 133, 138
 Diatribe: 297
 Didymos Planetiades: 150
 Didymos von Alexandria: 213
 Dikaiarchos: 131
 Dike: 291, 296
 Diodoros von Tarsos: 225
 Diodor von Sizilien: 131
 Diogenes (Kyniker): 43f., 52f., 55,
 125–128, 139, 143–145, 147, 151–155,
 159f., 166f., 169f., 174–177, 183
 – Diogenes-Bild: 146
 – Diogenes' Religiosität: 170
 Diogenes Laertios: 143f., 156
 Diokletian: 4, 134, 300, 303, 306, 311, 314,
 325
 – Diokletian Iovius: 320
 Diomedes: 130
 Dione: 191
 Dion von Prusa: 35, 127, 146–148, 153,
 164, 167, 289f., 296f., 305–307, 320
 Dionysien: 127, 295
 Ps.-Dionysios Areopagites: 253, 264,
 266f., 269–275
 Dionysos: 40f., 49, 124, 129–131, 191,
 223, 234, 238, 278, 292, 296, *siehe auch*
 Mythos
 – Dionysos Dithyrambos: 130
 – Dionysoskult: 126
 – Dionysos' Spiegel: 191
 – Dionysos Zagreus: 191
 Diotima: 295

 Eleusis: 16, 24, 30
 Elias: 136
 Empedokles: 133, 263
 Empedotimos: 47
 Engel: 136, 272
 Epaminondas: 139

- Ephesos: 10, 12f., 30
 Epiktet: 146, 148, 165, 167f., 170
 Epikur: 164
 Epikureismus: 143, 164
 Epiphanius: 57
 Epiroten: 153
 Epirus: 138
 Eratosthenes: 278
 Erichthonios: 134
 Erkenntnis: 43, 137, 236, 240, 269f., 280
 – geistige Erkenntnis: 280
 – Göttererkenntnis: 129
 – Gotteserkenntnis: 270
 – Selbsterkenntnis: 133, 163, 168f., 185
 Eros: 289, 295, *siehe auch* Mythos
 Erytheia: 130
 Erziehung: 186, 203, 287, 292, 313f.
 – christliche Erziehung: 310
 – göttliche Erziehung: 287
 Eteokles: 134
 Ethik: 279, 290
 – christliche Ethik: 134
 – Individualethik: 54
 – stoische Ethik: 249
 Euadne: 217
 Euagoras: 138
 Eudaimonia: 44
 Eumenes: 30
 Eumolpiden: 16
 Eunapios: 6f., 11–13, 16, 23f., 28, 35, 56, 153
 Eunomios: 177, 250
 Euphrat: 27, 132
 Euripides: 129, 134f., 164, 176, 285
 Europa: 28, 57
 Eusebia: 15–18, 34, 57, 217, 323
 Eusebios (Kammerherr von Constantius II.): 15
 Eusebios von Caesarea: 130, 149, 151f., 165, 171, 179, 229, 307, 309f., 314, 317, 323
 Eusebios von Myndos: 11–13, 138
 Eusebios von Nikomedia: 7, 9
 Eutherios (Kammerherr von Constantius II.): 33, 37
 Eutrop: 309
 Eutropia: 312f.
 Eva: 223
 Exegese: 190f., 193–195, 199–201, 204, 210f., 214, 219–222, 228, 248, 250, 254, 263, 275
 – allegorische Exegese: 185, 187, 218, 241, 279
 – Biblexegese: 193, 214, 225f., 250
 – christlich-allegorische Exegese: 224
 – christliche Exegese: 213, 229
 – Homerexegese: 193, 246
 – inspirierte Exegese: 220
 – literarische Exegese: 203
 – Mythenexegese: 202, 205, 227, 235, 239, 242, 263, 279
 – neuplatonische Exegese: 209
 – philosophische Exegese: 192, 237
 – physische Exegese: 200, 206
 – pluralistische Exegese: 194
 – stoische Exegese: 189
 Exegeten: 194, 205, 217
 – alexandrinische Exegeten: 207
 – christliche Exegeten: 208, 225, 272
 – homerische Exegeten: 192
 – pagane Exegeten: 246, 272
 Fausta: 134, 310, 312
 Faustina: 294
 Feierliches: 281–283, 291
 Firmicus Maternus: 206
 Flavische Dynastie (zweite): 4
 Franken: 20
 Freiheit: 44, 53
 Gadara: 172
 Gaia: 135, 291
 Galen: 147, 310
 Galerius: 307
 Galiläer: 26, 132, 159, 172, 179f., 223, 225, 230, 232, *siehe auch* Christen
 – gottlose Galiläer: 161, 173
 Galla: 4, 318
 Gallien: 14, 16, 19–21, 24, 31, 33f., 37f., 40, 132, 153, 299, 307
 Gallien (Präfektur): 307
 Gallienus: 311
 Gallus: 4f., 7–10, 14–16, 19, 27, 299, 301f., 312, 316, 318
 Gebet: 136, 197, 288
 – an die Götter: 51
 – an die Musen: 170
 – an Zeus: 23
 – zum Göttervater: 285
 Geist: 203, 220f., 237, 245, 251f., 271, 279f., 290, 293
 – Heiliger Geist: 209, 245, 249f., 272
 Gelasios von Caesarea: 308
 Gellius: 147, 149
 Georg von Kappadokien: 9, 246
 Germanen: 21, 24

- Geryon: 130
 Gesetzgeber: 32
 Geta: 311
 Gibbon, Edward: 28
 Glaube: 26, 46, 162, 165, 270, 279, 290
 – christlicher Glaube: 10, 165, 324
 – Götterglaube: 152
 – wahrer Glaube: 5
 Götter: 5f., 12f., 15, 17–19, 21f., 25, 40, 42–44, 46, 49, 51–53, 124, 126, 129, 133–135, 137, 139, 159, 164, 168, 170–172, 174, 176, 180, 190–192, 195–197, 199f., 202–206, 215f., 218f., 221, 229, 235–240, 247f., 254–263, 268, 274f., 278f., 281–293, 295, 298, 303f., 306, 309, 316, 320, 322–325
 – Götterdeutung: 243
 – Götterkritik: 327
 – Götterkult: 169, 174, 178, 182
 – Götternamen: 197, 202, 236, 275
 – Göttervater: 23, 137, 284f., 287–289, 291f.
 – Götterverehrung: 164, 173
 – homerische Götter: 202
 – pagane Götter: 172, 181, 230
 – Rachegötter: 317
 – wahre Götter: 50, 179
 Götterlosigkeit: 42, 134, 286f., 290
 Göttermutter: 41f., 130, 164, 231, 272–274
 – Göttermutterfest: 42
 – Göttermutterkult: 42, 231
 Gomorra: 212
 Gorgone: 136
 Gott: 6, 11, 22, 27, 37, 43–47, 49, 56, 130, 136, 163f., 168, 179, 196, 202f., 206, 224f., 247–250, 261, 266, 269f., 273, 281, 286, 290, 292, 304, 321, *siehe auch* Sonnengott
 – Angleichung an Gott: 43, 163f., 166, 179
 – Bier-Gott: 40
 – christlicher Gott: 27, 135, 173
 – Gott der Philosophen: 224
 – Gottesbegriff: 243
 – Gottesbild: 263
 – Gottesprädikate: 248
 – Gottessohn: 45, 271
 – Gottesverehrung: 170
 – Gottesvorstellung: 243, 250, 268, 272
 – Gott Heiliger Geist: 130
 – Gott Sohn: 130
 – Gott Vater: 130
 – höchster Gott: 172
 – jüdischer Gott: 214, 224
 – phrygischer Gott: 231
 – pythischer Gott: 127
 Gotteslästerung: 52
 Gottlosigkeit: 134, 154, 172, 202, 281, 286, 316, *siehe auch* Atheismus
 Gratian: 155
 Gregor von Nazianz: 6, 8, 16, 26, 28, 154f., 160, 182
 Gregor von Nyssa: 128, 173, 177, 250, 252f., 255, 262, 273–275
 Griechen: 179, 215, 226, 259
 Griechenland: 126, 131, 139
 Hades: 190
 Häresie: 162, 183
 Häretiker: 162
 Hannibalianus: 4, 312f., 319
 Harmonia: 130, 260
 Heiden: 27, 188, 228
 Heidentum: 10, 13, 46, 228
 Heilige Schrift(en): 9, 206, 210, 223, 245–247, 251f., 265, 268, 272, 274, *siehe auch* Bibel
 – christliche Heilige Schriften: 230
 – pagane Heilige Schriften: 230
 Hekabe: 136
 Hekate: 12
 Hekebolios: 26
 Hektor: 136, 213, 217
 Helena (Mutter des Konstantin): 4
 Helena (Tochter des Konstantin): 134, 294, 299, 310f.
 Helena (Tochter des Zeus und der Leda): 137, 217
 Helios: 42f., 46, 124f., 129f., 135, 137, 164, 221, 223, 278, 284–293, 296, 319–325, *siehe auch* Sonnengott
 – als Patron Roms: 46
 – Helios-Apollon: 319
 – Helios-Verehrung: 319
 Hellenen: 162, 180, 223, 244
 Hellenismus: 161, 216, 232
 Hephaistos: 135, 258
 Hera: 124, 129f., 138
 Herakleios: 52, 54–56, 124, 132f., 138f., 148, 150–153, 155, 159f., 163f., 170–172, 175, 177, 182, 219, 233, 278, 283f., 325, 327f.
 – als falscher Kyniker: 128
 – als Hund: 124
 – als Mythendichter: 233
 – als Zeus: 52, 138, 172, 278

- Herakles: 49, 125–127, 129f., 136, 148,
 190, 217, 221, 230, 238, 278, 283, 289f.,
 292, 297, 320, 324, *siehe auch* Mythos
 – Herakles-Spott: 124
 Herakliden: 217
 Heraklit: 129, 138, 194, 201
 Hermeneutik: 197, 213, 226, 245f., 255
 – biblische Hermeneutik: 207, 209
 – neuplatonische Hermeneutik: 189,
 195, 205
 Hermes: 49f., 136, 139, 170, 231, 243f.,
 284f., 289, 292–295, 322, 324f.
 – als Mystagogos: 287
 Hermias: 201
 Hermogenes: 238, 281f.
 Herodian: 294
 Herodot: 124
 Hesiod: 124f., 187, 190, 195, 233, 241,
 256, 272
 Hierios: 39
 Hieronymus: 155, 177
 Himerios: 138, 321
 Hippokentauren: 185
 Höhlengleichnis: 124, 137, 187, 288f.
 Homer: 14, 40, 125f., 129, 136, 153, 160,
 164, 176, 187, 192, 194f., 203f., 225, 227,
 233, 241, 246, 253, 256, 269, 272, 287,
 292
 Homöer: 302
 Horeb: 136
 Horos: 153f.
 Hosiotes: 291
 Hydra: 130
 Hylas: 130
 Hymnik
 – religiöse Hymnik: 51
 Hyperion: 135, 223, 291
 Hypostase: 190, 200

 Ibsen, Henrik: 159f.
 Ilion: 14, 30
 Illyricum / Illyrien: 30, 38, 301
 Imperium Romanum: *siehe* Römisches
 Reich
 Indien: 131
 Initiation: 54, 204, 219, 279, 281, 285,
 287f., 292, 322f.
 – Initiationserzählung: 305, 322f.
 – Mithrasinitiation: 287
 Inspiration
 – göttliche Inspiration: 129, 227, 245
 – philosophische Inspiration: 204
 Io: 127

 Iolaos: 130
 Ionien: 11
 Iphikles: 153
 Isis: *siehe* Mysterien
 Isokrates: 138
 Israeliten: 179
 Isthmos: 127
 Italia / Illyricum / Africa (Präfektur): 301
 Italien: 301, 308
 Ithaka: 286f., 324
 Ixion: 124

 Jamblich: 11f., 39, 42, 47, 54, 129, 131,
 138f., 164, 195–199, 201f., 204, 218, 220,
 223, 227, 229, 236–243, 246, 249, 257,
 264, 272–275, 279f., 282f.
 – als Chrysipp des Neuplatonismus: 195
 Jenseits: 126, 133, 147
 Jeremias: 248
 Jesus: 48, 50, 136, 173, 210, 214, 226, 230,
 249, 286, 295, 303, 316, *siehe auch*
 Christus
 Johannes Chrysostomos: 27, 152, 155,
 165
 Juden: 162, 179, 212, 225, 244
 Judentum: 214
 – hellenistisches Judentum: 247
 Julian: 3–53, 55–58, 124–139, 143f., 146,
 148, 150–153, 155, 157, 159–170,
 172–176, 178–180, 182, 188, 197f., 200f.,
 204f., 214–218, 220–224, 226, 228f., 231,
 233–246, 249f., 253–258, 260–262, 264f.,
 267–269, 271–275, 277–295, 297–327
 – als Apostat: 28f.
 – als Asket: 181
 – als Christenverfolger: 27f.
 – als Exeget: 230
 – als Kaiser: 41, 51, 178, 231
 – als Pan: 52, 172, 278
 – als Philosoph: 231, 300
 – als Philosophenkaiser: 51, 327
 – als Polemiker: 41
 – als Politiker: 297
 – als Pontifex maximus: 30, 46, 216
 – als Religionsphilosoph: 41
 – als Theologe: 297
 – als zweiter Diogenes: 160
 – Julians Konversion: 5f., 13f., 17
 – Julians Stil: 126, 128
 Julius Julianus: 309
 Justin: 149f.

 Kadmos: 130

- Kain: 225
 Kakia: 129, 283, 289
 Kallinikos: 27
 Kalliope: 129
 Kallisthenes: 48
 Kapaneus: 217
 Kappadokien: 7–10, 15, 138, 246, 301
 Kappadokier: 165, 245
 Karthager: 131
 Katabasis: 129
 Keiriadai: 126
 Kelsos: 133, 180, 211f., 214, 223f., 226, 228f., 235, 249
 Kelten: 51
 Kentauren: 124
 Kerkidas von Megalopolis: 144
 Keyx: 138
 Kilikien: 24, 132, 327
 Kirche: 14, 207
 – christliche Kirche: 28
 – pagane Kirche: 216
 Kirke: 136
 Kleinasien: 25, 318
 Kleitarch: 131
 Klemens von Alexandria: 136, 152, 165, 205, 207–209, 211
 Kleomenes: 153
 Köln: 19f.
 Kokytos: 133
 Konstantin: 4f., 14, 16, 26, 46, 49, 134f., 284, 286, 290, 294f., 299–301, 303–319, 321, 323–326
 – als christlicher Heiliger: 314
 – als Hyparchos Gottes: 323
 – als Kaiser-Philosoph: 310
 – Hinwendung zum Christentum: 49, 135, 309
 Konstantiniden: 308, 316, 319
 konstantinische Dynastie: 299–301, 306, 312, 314, 316, 319, 324f.
 Konstantinische Wende: 299, 304
 Konstantinopel: 5, 7f., 10–12, 16, 24–26, 30f., 41, 43, 48, 52, 132, 152–154, 159f., 300, 302, 314, 318, 326f.
 Korinth: 127, 132, 145, 170
 Korinther: 30, 301, 308
 Kosmogonie: 45
 Kosmos: 193, 195f., 199, 201, 203f., 210, 261, 283, *siehe auch* Welt
 – sinnlich wahrnehmbarer Kosmos: 189, 221f.
 Krates: 44, 52f., 125, 128, 143f., 146f., 153–155, 166, 169f., 176f.
 Kreta: 128, 131
 Kronios: 192f., 213, 241, 257, 273
 Kronos: 49, 130f., 135, 190, 206, 223, 258, 264, 278, 291, 293, 296, *siehe auch* Mythos
 Ktesiphon: 27
 Kult: 16, 50, 196, 205, 256, 262, 272, 298, 306, 317, 321
 – heidnische Kulte: 30, 325
 – Mysterienkulte: 255, 290
 – traditionelle Kulte: 173, 299, 302f.
 Kultur: 179
 – griechische Kultur: 180, 232
 – hellenische Kultur: 214
 – jüdische Kultur: 208
 Kybele: 200, 222
 Kyniker: 43f., 51, 53f., 125, 132, 143–150, 152–157, 159–162, 164–167, 169, 172–180, 182
 – als Mythenerzähler: 53
 – alte Kyniker: 44, 52f., 147, 157, 170, 174
 – Bettel-Kyniker: 145
 – christliche Kyniker: 154f.
 – echte Kyniker: 125
 – falsche Kyniker: 128, 159, 161, 163, 166f., 172, 177, 182f.
 – ideale Kyniker: 44
 – Kynikerbild: 147, 156, 161f., 176
 – Kyniker-Briefe: 144
 – Kynikerkritik: 161, 181f.
 – Kynikerspott: 156
 – kynische Scharlatane: 159, 164, 173
 – Pseudo-Kyniker: 145, 147, 160, 167, 173
 – Straßen-Kyniker: 146, 153
 – wahre Kyniker: 128, 133, 148, 170, 172, 175
 Kyniskos: 151
 Kynismus: 43f., 53, 125f., 133, 143f., 146–152, 156, 159f., 164–172, 174, 177f., 183
 – als echte philosophische Schule: 143
 – als ein Antisthenismus: 151
 – als ein Diogenismus: 151
 – als intellektuelle Schule: 146
 – als Lebensweise: 143, 146
 – als universale Philosophie: 177
 – authentischer Kynismus: 169, 176
 – idealer Kynismus: 146
 – schlechter Kynismus: 53
 – wahrer Kynismus: 43f., 54, 160, 166, 169f.
 Kyrill von Alexandria: 28, 45, 58, 152

- Laelius: 38
 Lais: 133
 Lakedaimonier: 301
 Laodamia: 217
 Leben: 125, 131, 145, 147f., 154f., 170, 175, 183, 251, 269f., 286f., 292f., 295, 306
 – asketisches Leben: 50, 164, 173, 181
 – bedürfnisloses Leben: 170
 – christliches Leben: 180
 – ethisches Leben: 165
 – ewiges Leben: 292
 – intellektuelles Leben: 216
 – irdisches Leben: 137, 293
 – kynisches Leben: 133, 146, 161, 165–168
 – philosophisches Leben: 164–166, 168
 – soziales Leben: 216
 – weltliches Leben: 132
 Leda: 320
 Leidenschaftslosigkeit: *siehe* Apatheia
 Leipzig: 159
 Leonidas von Tarent: 147
 Leto: 138
 Libanios: 6–8, 11, 13, 16, 23, 28f., 31, 35f., 42, 45, 52, 55f., 135, 153, 177, 309, 317
 Lichas: 130
 Licinius: 308f.
 Linos: 129
 Literatur: 181f., 310
 – christliche Literatur: 10
 – griechische Literatur: 177
 – heidnische Literatur: 9
 – klassische Literatur: 164
 – philosophische Literatur: 207
 Logik: 39
 Logos: 44, 56, 208, 231, 245, 248, 283
 – wahrer Logos: 295
 Lot: 248f.
 Lukianos (Epigrammdichter): 147
 Lukian von Samosata: 25, 48f., 51, 125, 127, 130, 133, 135, 143, 145, 147, 149, 151, 155, 167, 294
 Lukillios: 147
 Lutetia: *siehe* Paris
 Lykeion: 132

 Macellum: 4, 7–11, 14f., 301
 Macrobius: 153
 Magnentius: 14f., 17, 24, 49, 134, 300, 311–313, 316
 Magnesia am Maiandros: 126
 Magnesier: 126
 Mailand: 14, 16, 18, 32, 155
 Makarios von Magnesia: 211, 214, 224, 228
 Makrina: 173
 Mamas von Caesarea: 10
 Mamertinus: 327
 Manichäismus: 325
 Manutius, Aldus: 57
 Marathon: 281
 Marc Aurel: 36, 48f., 293f., 327
 Marcellus: 19, 33
 Mardonios: 7, 38, 138, 153, 164
 Maria: 42, 231
 Marinos: 253, 262, 272f.
 Markion: 207
 Markus: 249
 Martial: 145, 147
 Mathematik: 128
 Maxentius: 308f.
 Maximian: 4, 134
 – Maximian Herculeus: 320
 Maximinus Daia: 300
 Maximus Heron: 154f., 160, 182
 Maximus von Ephesos: 10–13, 16, 30, 36, 39, 129, 138, 153, 164, 326f.
 Maximus von Tyros: 241, 243, 257, 264, 273
 Medizin: 310
 Meleager von Gadara: 144
 Memmorios / Memorius: 132, 327
 Menipp von Gadara: 51, 127, 144, 147, 153
 Meriones: 217
 Metrodoros von Lampsakos: 185
 Michael Apostolios: 126
 Minerva: 324
 Minervina: 134, 310
 Minos: 131, 217, 295f., 309, 320
 Mithraeum: 321
 Mithras: 13, 50, 293, 321, 324, *siehe auch* Mysterien
 – Mithras-Kult: 287f.
 Mittelmeer: 129f.
 Mittelplatonismus: 197, 208
 Modestos: 153
 Mönche: 156
 Moiren: 135, 151, 284, 286f., 291
 Montaigne, Michel de: 28
 Montesquieu: 28
 Moral
 – kynische Moral: 154
 Moses: 179, 194, 208, 213, 223, 225, 228f., 250

- als Archetypus der Philosophen: 208
- Musaïos: 128
- Musen: 139, 170, 217
- Musurus, Marcus: 57
- Mysien: 130
- Mystagogie: 204, 210, 258, 269
- Mysterien: 54f., 129, 139, 227, 235, 238, 244, 252, 254, 261f., 274, 279, 281, 285, 288, *siehe auch* Kult, Theologie
- Eleusinische Mysterien: 16, 139, 170, 235, 237
- himmlische Mysterien: 252
- höhere Mysterien: 252
- Isis-Mysterien: 288
- Mithras-Mysterien: 136, 194, 293, 321
- Mysterieneinweihung: 204, 255, 274, 287
- Mysterienfeier: 139, 258, 274
- Mysteriengeheimnisse: 234
- Mysterienmetaphorik: 240
- Mysteriensprache: 204, 245
- Mysterienterminologie: 254, 258, 262, 264, 287
- Mysterienweihen: 188, 258, 322
- Mythologie: 135, 219, 251, 258, 260f., 305
- christliche Mythologie: 216, 231
- galiläische Mythologie: 230
- griechische Mythologie: 230, 291
- pagane Mythologie: 205
- Mythos: 41f., 52–54, 125, 128f., 133–135, 137, 185–192, 195, 197–207, 210f., 214, 216–219, 221–223, 226–228, 233–241, 243f., 254–260, 262–265, 272–275, 277–279, 282f., 292, 295, 297f., 305, 310, 314f., 325–328
- allegorischer Mythos: 160, 171f., 175, 177
- Aloaden-Mythos: 208, 212, 225
- als Bild: 283
- als Lüge: 234, 278
- alttestamentliche Mythen: 225
- Asklepios-Mythos: 230
- Atlantis-Mythos: 187, 245
- Attis-Mythos: 42, 205, 222
- Babel-Mythos: 225
- biblische Mythen: 212, 224, 229
- bildende Mythen: 256, 260
- christliche Mythen: 229
- Deukalion-Mythos: 212
- Dichtermythen: 241
- Dionysos-Mythos: 54, 191, 221, 234, 305
- Er-Mythos: 136, 194
- Eros-Mythos: 187
- erzieherische Mythen: 242
- eschatologische Mythen: 133, 187
- ethische Mythen: 279, 292
- Göttermutter-Mythos: 206, 262
- Göttermythen: 215, 223, 292
- griechische Mythen: 124, 130, 205, 207, 212f., 223, 229, 231, 233, 235
- griechisch-römische Mythen: 229
- Herakles-Mythos: 54, 125, 138, 221, 229, 234, 289f., 296, 305
- hesiodeische Mythen: 254
- homerische Mythen: 192, 194, 202, 207f., 210, 217, 226, 228, 254, 258
- Initiationsmythen: 220, 229, 279
- inspirierte Mythen: 203, 258
- Jenseitsmythen: 295, 297
- jüdische Mythen: 223
- klassische Mythen: 217, 223, 227, 229f.
- Kronos-Mythos: 200, 206
- Kunstmythos: 233
- Metallmythos: 187
- Mustermythos: 47, 55, 170, 277, 283f., 287–291, 293–295, 297, 303, 305–309, 315, 321f., 325–327
- Mythenapologie: 263, 275
- Mythenerfindung: 278, 282f., 297
- Mythenerzählung: 277f., 281, 283, 297
- Mythengebrauch: 177, 179, 217, 220
- Mytheninterpretation: 197, 233, 235, 327
- Mythenkorrektur: 185, 278, 291
- Mythenkritik: 186, 211, 247, 253–256
- Mythentheorie: 218, 233f., 237f., 242f., 253f., 257, 262, 264, 267, 269, 272, 277f., 283
- Mythenverständnis: 278
- Mythosbehandlung: 52, 133, 221f.
- Odysseus-Mythos: 194
- orientalischer Mythos: 229
- orphische Mythen: 240, 246, 279
- pädagogische Mythen: 203
- pagane Mythen: 205, 210
- Pandora-Mythos: 211
- Perseus-Mythos: 324
- philosophische Mythen: 260, 269
- philosophisch-theologischer Mythos: 279
- phrygischer Mythos: 200
- platonische Mythen: 187, 194, 197, 256, 297f.
- Prometheus-Mythos: 43, 221, 229
- Pseudo-Mythos: 55

- psychische Mythen: 279
- Rettung des Mythos: 237
- Sintflut-Mythos: 212
- symbolischer Mythos: 204
- telestische Mythen: 234–240, 242, 256, 260–262, 269, 272, 274
- theologische Mythen: 164, 238, 279f., 291
- Theuth-Mythos: 187
- traditionelle Mythen: 187f., 205
- Unterwelts-Mythos: 187
- Weltaltermythos: 124

- Naïssus (Nisch): 10, 24, 30, 301, 326
- Nausikaa: 129, 217
- Neilos Dionysios: 160, 176, 181
- Nepotianus: 312f.
- Nero: 147, 296
- Nessos: 130
- Nestor: 217
- Neues Testament: 45, 136, 208, 211, 214, 228, 230, 247
- Neuplatoniker: 11, 30, 39, 188, 196, 210, 219, 251, 281
 - christliche Neuplatoniker: 253
 - pagane Neuplatoniker: 253
- Neuplatonismus: 6, 11f., 156, 164, 237, 264, 266f., 320
 - paganer Neuplatonismus: 264
- Nevitta: 327
- Nikomedia: 7–11, 318
- Nisibis: 35
- Nomos: 33
- Nonnos von Panopolis: 131
- Noricum: 15
- Nous: 190, 193, 200, 203
- Numa: 320
- Numenios: 192, 194, 212, 214, 245
- Numerianus: 311
- Nymphen: 130
 - Naiadennymphen: 194
 - Quellnymphen: 130

- Odysseus: 124f., 129, 135f., 191f., 194, 217, 286f., *siehe auch* Mythos
- Oidipus: 134
- Oinomaos von Gadara: 52f., 126, 150–152, 171f., 174–177
- Oktavian: 49, 296f., *siehe auch* Augustus
- Olbia am Schwarzen Meer: 144
- Olymp: 49, 124, 190, 258, 325
- Olympia: 128, 170
- Olympias: 313, 318

- Olympieia (von Antiochia): 153
- Olympiodor: 242
- Onasander: 40
- Opfer: 25, 126, 170, 196, 216, 235, 317
 - blutiges Opfer: 216
 - unblutiges Opfer: 216
- Optatus: 177
- Orakel: 126, 163
 - falsches Orakel: 151
- Oreibasios: 14, 23, 30, 37, 319
- Origenes: 152, 165, 206, 208f., 211–213, 225f., 229, 242, 244–250, 252f., 259, 270, 272–275
- Origenes (Neuplatoniker): 245
- Orpheus: 128f., 195, 237, 241, 261, 272, 274, 279
 - als Theologe: 128, 237
- Orphiker: 260
- Orthodoxie: 162, 182
- Ostern: 42

- Pagane: *siehe* Heiden
- Paganismus: 205
- Paiania: 133
- Paideia: 161, 164f., 176f., 179–181, 183, *siehe auch* Bildung
- Palästina: 148
- Pan: 129, 278
- Panathenäen: 127
- Pandareos: 217
- Pandaros: 217
- Pandora: 221, *siehe auch* Mythos
- Paradies: 223, 252
- Paris: 10, 20–22, 51, 57, 301, 322
- Paris (Sohn des Priamos): 137, 200
- Paros: 133
- Parrhesia: 174f., *siehe auch* Redefreiheit
 - kynische Parrhesia: 181
- Partherreich: 48
- Pasiphon (Sohn des Lukianos): 126
- Patroklos: 217
- Paulus von Tarsus: 137, 186, 251f., 274
- Pegasios von Ilion: 14, 26, 30
- Peirithoos: 217
- Peleus: 130, 211
- Peloponnes: 138
- Pelops: 316
- Penelope: 217
- Penia: 191
- Pentadius: 301
- Pentateuch: 244
- Pentheus von Theben: 131
- Peregrinos: 132, 147, 149, 167

- Pergamon: 11f., 16, 30
 Perikles: 38
 Peripatetiker: 48
 Peripatos: 139
 Persephone: 47, 278
 Perser: 15, 25, 225
 Perserreich: 48, 127
 Perseus: 136, 324, *siehe auch* Mythos
 Persius: 145, 147
 Petavius, Dionysius: 57, 139
 Phaethon (Helios): 125, 278
 Phaethon (Helios-Sohn): 125, 212
 Phaidros: 185, 295
 Pharianos: 30
 Philipp II.: 24
 Philiskos aus Aigina: 126f., 176
 Philojudaismus: 225
 Philon von Alexandria: 186, 188, 207–209, 211f., 228, 245f.
 Philosophen: 14, 16, 32, 51, 55, 132, 137–139, 144, 148f., 160, 164, 167, 169, 171, 182, 185, 187f., 196, 201, 205, 220, 241f., 279, 326
 – Dichter-Philosophen: 204
 – falsche Philosophen: 175
 – griechische Philosophen: 166, 175
 – kynische Philosophen: 160
 – neuplatonische Philosophen: 186, 231
 – pagane Philosophen: 167, 188, 207f.
 – Philosophen-Exegeten: 187, 227
 Philosophie: 13, 43f., 51, 54, 145f., 148, 151, 153, 160, 163–165, 167–169, 172, 175–178, 180f., 183, 187, 201, 204, 219, 233f., 236, 241, 261, 270, 279, 296, 323
 – allegorische Philosophie: 223
 – christliche Philosophie: 188
 – griechische Philosophie: 169, 177
 – hellenistisch-kaiserzeitliche Philosophie: 207
 – jüdisch-christliche Philosophie: 207
 – jüdische Philosophie: 186
 – kynische Philosophie: 151, 160, 166f., 171, 176
 – neuplatonische Philosophie: 11, 42, 156
 – pagane Philosophie: 44, 188, 208, 270
 – platonische Philosophie: 204, 308
 – platonisch-sokratische Philosophie: 315
 – politische Philosophie: 305
 – praktische Philosophie: 165
 – Religionsphilosophie: 279, 304
 – Schulphilosophie: 165
 – sokratische Philosophie: 166
 – stoische Philosophie: 143
 – synkretistische Philosophie: 178
 – universelle Philosophie: 169
 – wahre Philosophie: 164f., 178
 Philostorgios: 302, 312
 Philostrat: 145
 Phönizien: 130
 Photinos: 225
 Photios: 302
 Phrygien: 42
 Phryne: 133
 Piräus: 126
 Platon: 13, 32, 38, 43, 45, 47, 124–129, 131–134, 137, 139, 143, 155f., 160, 164, 177, 179, 185–187, 203f., 218, 227, 236, 244, 248, 254, 256, 258, 260, 274, 278f., 281–283, 288, 292, 294–296, 298, 305
 Platoniker: 47, 131, 207, 245
 Platonismus: 177, 207
 Plotin: 11f., 189–192, 194, 196, 198, 200, 202, 205, 221, 227, 229, 238
 Plutarch: 126, 129, 133f., 150, 186, 188, 202, 207, 244f., 294
 Pluton: 47
 Poetovio (Pettau/Ptuj an der Drau): 15
 Polemik: 55, 128, 159f., 175, 177, 179, 182, 188, 217, 225f., 233, 301, 328
 – christliche Polemik: 264
 – Kynikerpolemik: 161
 – pagan-christliche Polemik: 215
 – philosophische Polemik: 326
 – religiöse Polemik: 51
 Polemiker: 224, 229
 – pagane Polemiker: 216, 223, 228
 Polis: 128
 Politik: 162, 180, 298, 302f., 306
 – Christianisierungspolitik: 313
 – Julians Politik: 232
 – Kirchenpolitik: 313
 – Religionspolitik: 25, 46, 48, 299, 303f., 317, 327
 Polybios: 129
 Polyneikes: 134
 Polyphem: 286
 Pompeius: 24
 Poros: 191
 Porphyrios: 11, 39, 130f., 180, 191–195, 198f., 202, 205, 211f., 214, 223–225, 227–229, 232, 235f., 241, 244–246, 273, 275
 Poseidon: 286f.
 Poseidonios: 198

- Praxagoras: 309
 Priamos: 136, 217
 Prinzip
 – demiurgisches Prinzip: 231
 – höchstes Prinzip: 129, 238, 266, 280, 288
 – oberstes Prinzip: 47
 Priskos: 12, 16, 30, 36, 39, 138, 236
 Proc(u)lus (*comes Orientis*): 177
 Prodikos: 129, 177, 283, 289
 Progymnasmata: 284, 294
 Prohairesios: 16
 Proklos: 156, 193, 195, 197, 199, 201–205, 210, 219f., 223, 227, 233, 237f., 242, 251, 253–260, 262–275, 281f.
 Prokopios (Usurpator): 153
 Prokopios von Gaza: 266
 Prometheus: 191, 221, *siehe auch* Mythos
 Pronoia: *siehe* Vorsehung
 Propheten: 179, 241
 – delphische Propheten: 151
 – jüdische Propheten: 209
 Prophezeiung: 214, 226
 Providentia: 324
 – Providentia Augusti: 324
 Prudentius: 156
 Pythagoras: 38, 138f., 236
 Pythagoreer: 227, 261
 Pythagoreismus: 187, 194

 Rabbi Meir: 150
 Rätsel: 186, 192f., 198, 213, 237, 240f., 279f.
 Redefreiheit: 53, *siehe auch* Parrhesia
 Reinheit: 162, 252
 Religion: 16, 42, 48, 164f., 169, 171f., 177, 182, 228
 – alte Religion: 5, 26, 28, 216, 231
 – christliche Religion: 180f.
 – griechische Religion: 232
 – griechisch-römische Religion: 134
 – Mithras-Religion: 324
 – neue Religion: 205, 214, 231
 – pagane Religion: 169, 198
 – Religionskritik: 171
 – Sonnenreligion: 321
 – traditionelle Religion: 42
 Rhadamanthys: 217, 295, 320
 Rhea: 130, 206, 278
 Rhein: 20, 34
 Rhetorik: 134, 138, 156, 234, 243, 262, 275, 280f.
 – Rhetorikunterricht: 8, 278, 281, 283

 Rhodon: 147
 Rituale: 44, 274f.
 – Sündenbockrituale: 126
 Ritus: 196f., 199f., 205, 207, 215, 243, 256, 259, 261, 272f.
 – chaldäische Riten: 204
 – christliche Riten: 231
 – heidnische Riten: 317
 – initiatorischer Ritus: 124
 – theurgische Riten: 196, 204, 227
 Römer: 28, 320
 Römischer Reich: 4, 14, 152, 157, 165, 178, 299, 304, 310, 314, 323
 Rom: 17, 21, 30, 34, 42, 46, 144f., 153, 156
 Romulus: 320
 Romulus-Quirinus: 49
 Rufin: 177

 Salmis: 281
 Fl. Sallustius: 36f., 198
 Salmoneus: 138
 Salomo: 225, 252f.
 Salustios: 20, 36–38, 46, 48f., 132, 182, 197–201, 204f., 209f., 219f., 222, 227, 229, 246, 279, 295, 327
 Salustios aus Emesa: 156
 Salutius: *siehe* Salustios
 Sardes: 138
 Sardinien: 131
 Satire: 127, 144
 – historisch-politische Satire: 51
 – kynische Satire: 52
 – Menippeische Satire: 144, 294
 Saturnalien: 47f., 293, 295
 Satyros von Kallatis: 126
 Schapur II.: 21, 27, 35
 Scharlatane: 168, 178, *siehe auch* Kyniker
 Schrift: *siehe* Heilige Schrift(en)
 Schule: 7, 9, 43, 144, 162, 177, 182, 205, 213
 – alexandrinische Schule: 225
 – antiochenische Schule: 225
 – aristotelische Schule: 139
 – jamblicheische Schule: 139, 195, 201, 220
 – medizinische Schulen: 162
 – neuplatonische Schule: 156, 227, 297
 – Philosophenschule: 132, 162, 164f., 177, 182
 – Rhetorikschule: 10, 297
 Schuledikt: 26, 180
 Schulgesetz: 30
 Scipio (der Jüngere): 38

- Seele: 44, 124, 136, 154, 171, 186, 190f.,
194, 196–199, 201, 203, 208, 215, 219f.,
222, 227, 235, 237–239, 241, 245, 251f.,
268f., 273f., 279f., 290, 295, 320
– intelligible Seele: 203
– menschliche Seele: 11, 191, 193, 200,
203, 220, 229
– rationale Seele: 293
– Seele-Hypostase: 191
– Seelenlehre: 196
– Seelenleitung: 278f.
– Unsterblichkeit der Seele: 281
– Weltseele: 190f., 200, 221
Semele: 41, 130
Seneca der Jüngere: 145, 147, 153
Septimius Severus: 304
Serbien: 24
Serenianos: 132
Sextus Empiricus: 128, 242, 282
Sibylle: 306
Sidon: 130
Sidonius Apollinaris: 156
Sieben Weise: 128
Silenos: 296
Sillographen: 125
Silvanus: 16, 301
Simonides: 131
Simplikios: 13
Sinope: 55, 143
Sirmium an der Save (Sremska
Mitrovica): 15, 17, 33, 38
Skamander: 217
Skepsis: 143
Slowenien: 15
Sochares: 147
Sodoma: 212
Sokrates: 13, 32, 48, 124, 127, 131, 134,
138f., 143, 159, 164, 175, 185, 218, 235,
258, 289, 294–296
– als Silen: 296
Sokrates von Konstantinopel: 6–8, 11,
27f., 47, 56, 224
Solon: 128, 170
Sonne: 46f., 221, 266, 288, 290, 320, *siehe*
auch Helios
– sichtbare Sonne: 291
– Sonnengott: 46f., 125, 130, 135, 319–321
– Sonnenkult: 320
Sophisten: 185
Sozomenos: 6, 8f., 27f., 57
Spanheim, Ezechiel von: 57
Spanien: 307
Spiele
– Isthmische Spiele: 127
– Nemeische Spiele: 127
– Olympische Spiele: 127, 168
– Pythische Spiele: 127
Spott: 51, 124, 126, 167, 175, 296
– Spottgedichte: 125
Stoa: 132, 143
Stoa Poikile: 132
Stoiker: 43, 145, 165, 174, 189
Straßburg: 19f., 34f.
Sueton: 294
Syllogismos: 39
Synesios von Kyrene: 35, 133, 135, 153
Syrianos: 202, 254, 266, 281

Talmud: 150
Talos: 131
Tarsos: 26, 300
Tartaros: 296
Tatian: 149, 207
Telamon: 130
Telemach: 287
Teles: 144
Termeros: 126
Tetrarchie: 4, 134, 300, 320
Teufel: 213
Teukros: 217
Theagenes von Patras: 147
Theagenes von Rhegion: 185
Theben: 130f., 139, 143, 316
Theia: 223
Themistios: 29, 31–33, 39, 165, 326
Theodizee: 39
Theodora: 4
Theodoret von Kyrrhos: 28, 57, 128, 152,
155
Theodoros (Archiereus von Asien): 218,
320
Theodoros von Mopsuestia: 45
Theodosius: 31, 40, 318
Theokrit: 138
Theologen: 188, 237, 259, 266, 268f.
– christliche Theologen: 162, 227
– Dichtertheologen: 187f., 195
– griechische Theologen: 282
Theologie: 164, 182, 234, 263, 268–270,
279, 281, 292, 298
– christliche Theologie: 226, 229, 231,
264, 270
– Mysterientheologie: 281
– neuplatonische Theologie: 182, 262,
268, 291
– pagane Theologie: 188

- platonische Theologie: 292
- symbolische Theologie: 257
- traditionelle Theologie: 291
- Ael. Theon: 124, 278, 283
- Theophilos von Antiochia: 150
- Theophrast: 13
- Theosophen: 271
- Theseus: 217
- Thessalonike: 155
- Theurgie: 12, 129, 195f., 199, 261
- Theuth: *siehe* Mythos
- Thrakien: 38
- Thrasymachos: 131
- Thukydides: 125
- Thyestes: 316
- Tiberius: 295
- Ticinum: 324
- Tierfabel: 125
- Tigris: 16, 27
- Timaios von Tauromenion: 131
- Timon von Phleius: 125
- Titanen: 135, 191
- Torah: 207
- Tradition: 51, 151, 167, 170, 177, 179, 181–183, 194, 198, 243f., 247, 252, 264, 269, 275, 279, 283, 304f., 317, 320f.
 - christliche Tradition: 186
 - dynastische Tradition: 300
 - griechisch-römische religiöse Traditionen: 45
 - jüdische Traditionen: 45, 214
 - jüdisch-hellenistische Tradition: 226
 - kultische Tradition: 194
 - kulturelle Tradition: 188
 - kynische literarische Tradition: 153
 - literarische Tradition: 164, 294
 - mythische Traditionen: 215
 - neuplatonische Tradition: 206, 242
 - orphische Tradition: 191
 - pagane Traditionen: 134, 211
 - philosophische Tradition: 244, 253, 297
 - philosophisch-religiöse Tradition: 230
 - platonische Tradition: 278, 297
 - poetisch-philosophische Tradition: 194
 - pythagoreische Tradition: 192
 - religiöse Tradition/Traditionen: 187, 207, 237, 243
 - rhetorisch-biographische Tradition: 48
 - rhetorische Tradition: 281–283, 297
 - rhetorisch-literarische Tradition: 198
 - theologische Tradition: 227
- Trajan: 48f.
- Tralleis: 9
- Transzendenz: 11, 238, 253, 257, 275
 - Transzendenz Gottes: 250
- Trerer: 126
- Troia: 14, 130, 135
- Tryphe: 303
- Tugend: 13, 44, 54, 133, 154, 168, 170, 251, 259, 281
 - ethische Tugend: 256, 290
 - Tugendkatalog: 34
 - Tugend-Lehre: 147
- Tyche: 32
- Typhon: 217
- Tyrannis: 24, 289f., 296f.
- Tyros: 130
- Unbildung: 176f., 181, 284
 - christliche Unbildung: 179
- Uranos: 135, 190, 258, 264, 291
- Valens: 37
- Valentinian: 40, 153
- Valerian: 311
- Varro: 145
- Venedig: 57
- Vespasian: 145
- Vesta
 - Vesta-Kult: 320
- Vetranio: 311f.
- Villa Mediana: 301
- Vivarium: 57
- Voltaire: 28
- Vorsehung: 221
- Wahrheit: 42, 44, 149, 169, 186, 188, 195, 198, 203, 208f., 224, 235, 240f., 243, 245, 251, 259, 261f., 267, 271, 274, 279, 282, 292, 298
 - ewige Wahrheit: 290
 - geheime Wahrheit: 255
 - göttliche Wahrheit: 205, 227
 - historische Wahrheit: 192, 225
 - höchste Wahrheit: 204
 - theologische Wahrheit: 204
 - tiefere Wahrheit: 251
 - unsagbare Wahrheit: 200
 - unsichtbare Wahrheit: 199
 - verborgene Wahrheit: 219
 - Wahrheitssuche: 242
- Welt: 14, 42f., 55, 137f., 191, 199–201, 210, 216, 220, 222, 226, 238, 256, 287, 298, 304, 319, 324, *siehe auch* Kosmos, (Welt-)Seele
 - Erschaffung der Welt: 179, 210

- geistige Welt: 199
- Götterwelt: 229, 305f., 319, 323
- intellektuelle Welt: 47
- intelligible Welt: 47, 190
- irdische Welt: 323
- materielle Welt: 196, 199, 206
- sinnlich wahrnehmbare Welt: 47, 190, 194
- transzendente Welt: 47
- Weltbild: 181
- Widersinniges: 54, 165, 219, 233, 237–240, 242–244, 247, 249f., 252f., 255–257, 262f., 265f., 271–275, 279–283, 291f.
- Xeniades: 128
- Xenophanes: 243
- Xenophon: 125, 128f., 139, 143, 177, 279
- Zenobios: 131
- Zeus: 22, 40f., 49, 124, 129–131, 135–138, 151, 190f., 223, 248, 258, 278, 284, 286f., 289, 291–293, 295f., 304, 319f., 322, *siehe auch* Göttervater
- Zonaras: 47, 302
- Zoroaster: 194
- Zosimos: 23, 28, 35
- Zweite Sophistik: 177
- Zypern: 147

Die Autoren dieses Bandes

Prof. Dr. Bruno Bleckmann ist seit 2003 Professor für Alte Geschichte an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Er forscht im Bereich der spätantiken Geschichte und Geschichtsschreibung sowie zur Geschichte der Klassischen Römischen Republik und der Griechischen Geschichte der Klassischen Zeit.

Schriftenauswahl: *Die Reichskrise des III. Jahrhunderts in der spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung: Untersuchungen zu den nachdionischen Quellen der Chronik des Johannes Zonaras* (München 1992); *Konstantin der Große* (Reinbek 1996; ²2003; ³2007); *Athens Weg in die Niederlage: Die letzten Jahre des Peloponnesischen Kriegs* (Stuttgart u.a. 1998); *Die römische Nobilität im Ersten Punischen Krieg: Untersuchungen zur aristokratischen Konkurrenz in der Republik* (Berlin 2002); *Fiktion als Geschichte: Neue Studien zum Autor der Hellenika Oxyrhynchia und zur Historiographie des vierten vorchristlichen Jahrhunderts* (Göttingen 2006); *Der Peloponnesische Krieg* (München 2007); *Die Germanen: Von Ariovist zu den Wikingern* (München 2009); zuletzt hat er mehrere Autoren in dem von Markus Stein und ihm geleiteten Akademieunternehmen „Kleine und Fragmentarische Historiker der Spätantike“ bearbeitet, z.B. (zusammen mit M. Stein), *Philostorgios*. Band 1 und 2 (Paderborn 2015).

Dr. Dr. Maria Carmen De Vita ist momentan hauptamtliche Gymnasiallehrerin für die Fächer Latein und Griechisch in Salerno. Sie hat in Klassischer Philologie sowie in Spätantiker Philosophie promoviert und ist für die Fächer „Griechische Sprache und Literatur“ und „Philosophiegeschichte“ habilitiert. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der spätantiken Rhetorik und Philosophie, insbesondere zur literarischen Tätigkeit des Kaisers Julian und des Themistios und im Allgemeinen an den Auseinandersetzungen zwischen Heiden und Christen im 3. und 4. Jahrhundert.

Schriftenauswahl: „L’organismo vivo del logos (Plat. *Phaedr.* 264c): storia di un’analogia“, *Hermes* 137 (2009) 263–284; *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico* (Milano 2011); „Political Philosopher or Saviour of Souls? Socrates in Themistius and Julian the Emperor“, in: *Socrates and the Socratic Dialogue*, hg. v. C. Moore / A. Stavru (Leiden / Boston 2018) 816–835; „Giuliano e l’arte della ‘nobile menzogna’ (or. 3, Contro il cinico Eraclio)“, in: *L’Imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*, hg. v. A. Marcone (Mailand 2015) 119–148; „Callidior ceteris persecutor (Ruf. *HE X* 33). Giuliano e la questione ariana“, in: *Julian, Contra Galilaeos – Kyrrill, Contra Julianum, Interreligiöse Konflikte im 4. und 5. Jahrhundert*, hg. v. G. Huber-Rebenich / S. Rebenich (Berlin 2020) 39–63.

Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath ist Ordentlicher Professor für Klassische Philologie (Gräzistik) an der Georg-August-Universität Göttingen. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der attischen Komödie, der griechischen Geschichtsschreibung (vor allem Herodot), der Zweiten Sophistik (vor allem Lukian) und der Spätantike.

Schriftenauswahl: *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar* (Berlin / New York 1985); *Die attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte* (Berlin / New York 1990); *Platon und die Erfindung von Atlantis* (Leipzig / München 2002); *Platon. Kritias. Übersetzung und Kommentar* (Göttingen 2006); *Libanios. Zeuge einer schwindenden Welt* (Stuttgart 2012); *Iulianus Augustus. Opera* (Berlin / Boston 2015); *Herodot. Historien. Neu übersetzt, herausgegeben und erläutert* (Stuttgart 2017).

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 griechische und

lateinische Literatur der Kaiserzeit und Spätantike sowie das Verhältnis von paganer Religion und Christentum. Er arbeitet gerade an der Übersetzung von und einem Kommentar zu Julians *Göttermutter-Hymnos*.

Schriftenauswahl: *Die Prinzipien der Aristotelischen Topik* (München / Leipzig 2004); (Hg.) *Musik in der antiken Philosophie. Eine Einführung* (Würzburg 2010); *Freundschaft im Neuplatonismus. Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian* (Berlin / Boston 2013); (Hg.) *Euripides-Rezeption in Kaiserzeit und Spätantike* (Berlin / Boston 2020); (Hg.) *Sonne, Kosmos, Rom. Kaiser Julian, Hymnos auf den König Helios*. SAPERE XL (Tübingen, im Druck); (Hg. zusammen mit G. Huber-Rebenich, S. Rebenich und A. M. Ritter) *Kyrrill von Alexandrien. Gegen Julian, 1–10*. Übersetzt und kommentiert, 2 Bde. (Stuttgart, im Druck).

Prof. Dr. Jan R. Stenger ist Professor für Klassische Philologie (Gräzistik) an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind die griechische Chorlyrik, die antike Rhetorik und die Literatur und Kultur der Spätantike (vor allem die Debatte paganer und christlicher Autoren über die Bildung).

Schriftenauswahl: *Poetische Argumentation. Die Funktion der Gnomik in den Epinikien des Bakchylides* (Berlin / New York 2004); *Hellenische Identität in der Spätantike. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit* (Berlin / New York 2009); *Johannes Chrysostomos und die Christianisierung der Polis. „Damit die Städte Städte werden“* (Tübingen 2019); *Education in Late Antiquity. Challenges, Dynamism, and Reinterpretation, 300–550 CE* (Oxford 2022).

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.