

Studien und Texte zu Antike und Christentum
Studies and Texts in Antiquity and Christianity

Herausgeber/Editors

CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin) · MARTIN WALLRAFF (Basel)
CHRISTIAN WILDBERG (Princeton)

Beirat/Advisory Board

PETER BROWN (Princeton) · SUSANNA ELM (Berkeley)
JOHANNES HAHN (Münster) · EMANUELA PRINZIVALLI (Rom)
JÖRG RÜPKE (Erfurt)

81



Monotheistische Denkfiguren in der Spätantike

herausgegeben von

Alfons Fürst, Luise Ahmed,
Christian Gers-Uphaus
und Stefan Klug

Mohr Siebeck

ALFONS FÜRST, geboren 1961; seit 2000 Ordinarius für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster.

LUISE AHMED, geboren 1985; seit 2009 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Alte Kirchengeschichte der WWU Münster.

CHRISTIAN GERS-UPHAUS, geboren 1984; seit 2012 wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Projekt „Die Rhetorik des Monotheismus im Römischen Reich“ an der WWU Münster.

STEFAN KLUG, geboren 1979; 2010–2013 Stipendiat der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk; seit 2013 Referendar im Schuldienst (Geschichte, Kath. Religionslehre).

ISBN 978-3-16-152385-4

ISSN 1436-3003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

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

© 2013 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Göttliche Hierarchie und Aufgabenteilung bei Kaiser Julian

Sara Stöcklin-Kaldewey

Julian, der letzte Kaiser der konstantinischen Dynastie und der letzte Kaiser, der das Christentum aktiv zurückzudrängen suchte, ist eine Schlüsselfigur für das Verständnis der religiösen Kultur der Spätantike. Trotz christlicher Erziehung der Philosophie und dem alten Götterglauben zugetan, spiegelt sich in seinem Gottesbild und in seiner Gottesverehrung der Diskurs zwischen Christentum, Neuplatonismus, paganer Frömmigkeit und Kultur. Wenn monotheistische Denkfiguren ein zentrales Element spätantiker Religiosität sind, ist es naheliegend, solche bei Julian anzunehmen. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, erweist sich diese Annahme nur teilweise als zutreffend.

Um dem Verständnis Julians näher zu kommen, ist es freilich ratsam, nicht die moderne Frage nach monotheistischem Gedankengut an ihn heranzutragen, sondern sein eigenes Fragen nach Gott zum Ausgangspunkt zu machen. Was Julian in seinen theologischen Erörterungen interessiert, ist nicht die Frage, ob es einen oder mehrere Götter gibt, sondern in welchem Verhältnis die Götter zueinander stehen. Wie ist das Pantheon ausgestaltet, das er in seinen Schriften beschreibt? Im ersten Teil des folgenden Beitrags sollen diesbezügliche Äußerungen des Kaisers und die ihnen zugrunde liegende Kosmologie besprochen werden; im zweiten Teil wird die besagte Kosmologie auf ihre Herkunft bzw. Eigenständigkeit hin befragt, um abschließend zu beurteilen, inwiefern sie monotheistische Denkfiguren enthält.

1. Darstellung der Götter in den Schriften Julians

a) Julians Götterpantheon

Es wurde in der Forschung bereits ausführlich dargelegt, dass der Kaiser ein dreistufiges Weltmodell vertritt, welches er insbesondere in den Hymnen an Helios und die Göttermutter ausführt.¹ Ziel dieses Modells ist es, die Idee des

¹ Im Folgenden zitiert nach der Edition von J. BIDEZ/G. ROCHEFORT/Ch. LACOMBRAGE, *L'empereur Julien. Œuvres complètes*, 4 Bde., Paris 1924–1964: *Helios* = orat. 11 (Bd. 2/2, 100–138); *Mater* = orat. 8 (Bd. 2/1, 103–131). Darstellungen der dreistufigen Kosmologie

transzendenten, zeitlosen und unbeweglichen „Einen“ (Gott, das Gute oder das letzte Prinzip), die sich in der platonischen Tradition entwickelt hat, mit der Vielfalt des traditionellen griechischen Götterpantheon zu vereinbaren.² Dabei wird die Vorstellung von verschiedenen Sphären artikuliert, die sich kreisförmig um das Eine herum anordnen. Das Eine ist der Ausgangspunkt allen Seins, aller Existenz. Es begründet die höchste, die „noëtische“ (νοητός) Sphäre, die nur mit dem Geist erfassbar ist. Zu dieser Sphäre gehören solche Götter, die affektlos (ἀπαθής), unberührbar (ἄχραντος), rein (καθαρός) und unkörperlich (ἄυλος) sind (Hel. 139A–140C). Es folgt ihr die „noërische“ (νοερός) Sphäre, die von unsichtbaren, aber denkenden und schöpferisch tätigen Göttern bevölkert ist.³ Zuunterst befindet sich die Sphäre der sichtbaren und materiellen Welt, die sichtbare Abbilder der Götter in sich trägt – etwa die Sonne und Gestirne (vgl. Gal. 10, 65B;⁴ Hel. 132CD).

Julians Interesse scheint primär den Wesen der mittleren, noërischen Sphäre zu gelten.⁵ Dies zeigt sich daran, dass er sich vorzugsweise mit jenen Göttern beschäftigt, die überhaupt als individuelle Gegenüber gedacht werden können. Wenn er allgemein von „Gott“ oder „Göttern“ spricht, die in irgendeiner Form mit dem Menschen in Beziehung stehen – ihn sehen, führen, ihm

finden sich u.a. bei J. DILLON, *The Theology of Julian's Hymn to King Helios*, *Itaca* 14, 1998, 103–115; E.L. GRASMÜCK, *Kaiser Julian und der theos logos der Christen*, in: H.Ch. BRENNECKE u.a. (Hg.), *Logos. Festschrift für L. Abramowski*, Berlin 1993, 297–327; J. OPSOMER, *Weshalb nach Julian die mosaisch-christliche Schöpfungslehre der platonischen Demiurgie unterlegen ist*, in: Ch. SCHÄFER (Hg.), *Kaiser Julian „Apostata“ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin 2008, 127–156, 138–141; I. TANASEANU-DÖBLER, *Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*, Stuttgart 2008, 134; R. SMITH, *Julian's gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the apostate*, London 1995, 100; P. ATHANASSIADI, *Julian and Hellenism. An intellectual biography*, Oxford 1981, 143; H. RAEDER, *Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator*, in: R. KLEIN (Hg.), *Julian Apostata*, Darmstadt 1978, 206–221, 210f.; B.-M. NÄSSTRÖM, *O mother of the gods and men. Some aspects of the religious thoughts in emperor Julian's discourse on the mother of the gods*, Göteborg 1986, 59–61.

² Vgl. W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1985, 38; K. BRINGMANN, *Kaiser Julian*, Darmstadt 2004, 146f.

³ Vor allem im englischen und französischen, aber auch im deutschen Sprachraum wird νοητός häufig mit intelligibel, νοερός mit intellektuell oder intellektual übersetzt; vgl. BRINGMANN, ebd. 146f. Da es sich dabei ebenso um Fremdwörter handelt, bevorzuge ich es, beim griechischen Wortlaut zu bleiben.

⁴ *Contra Galilaeos* wird im Folgenden zitiert nach der Edition von E. MASARACCHIA, *Contra Galilaeos Giuliano Imperatore*, Rom 1990.

⁵ ATHANASSIADI, *Hellenism* (wie Anm. 1), 150, sieht dieses Interesse allein im „moral struggle“ begründet, den Julian propagiert: „This is the sphere where continuous revolution symbolizes the incessant struggle of the human soul to attain to moral excellence.“ Diese Deutung verkennt die von Julian empfundene Notwendigkeit einer Beziehung zu den Göttern; hierin liegt m.E. vielmehr der Grund seines Interesses an der noërischen Götterwelt.

Schutz gewähren oder von ihm verehrt werden –, können qua dieser Eigenschaft gar keine anderen als die noërischen gemeint sein. Entsprechend sind auch die Gottheiten, denen Julian seine Hymnen widmet – Helios und die Göttermutter Kybele – Repräsentanten der noërischen Götterwelt.⁶

b) Individualität der Götter

Die noërischen Gottheiten werden von Julian subjektiv, als unterscheidbare Gegenüber des Menschen dargestellt. Was sie allerdings *nicht* unterscheidet, sind ihre Namen – obschon solche in großer Vielzahl genannt werden. Der Kaiser ruft etwa gegenüber den Athenern gleichzeitig „Zeus, Helios, Ares, Athene und alle Götter“ als Zeugen an (Athen. 284B),⁷ ebenso wie gegenüber seinem Lehrer Maximus (ep. 26 BIDEZ/21 WEIS, 415AB).⁸ Daraus ist jedoch nicht auf eine propagierte Individualität der Gottheiten zu schließen. Wie sich insbesondere in den Hymnen an Helios und die Göttermutter zeigt, bedeutet „alle Götter“ für Julian nicht bloß alle *weiteren* Götter, sondern alle mit den aufgeführten verbundenen, identifizierten, unter anderem Namen verehrten Götter. Sarapis etwa ist eins mit Zeus, Hades und Helios (Hel. 136A: Εἷς Ζεὺς, εἷς Ἄϊδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις; vgl. Herakl. 231A⁹).¹⁰ Apollon „unterscheidet sich (διαφέρω) in nichts von Helios“ (Hel. 149C). Auch Hermes und Ares sind seine „Beisitzer (πάρεδρος)“ und werden nach dem Vorbild des Neuplatonikers Jamblich mit den syrischen Göttern Monimos und Azizos in Verbindung gebracht (ebd. 150CD). Athene ist mit der Göttermutter verwandt (Mat. 179AB), diese wiederum entspricht Deo, Rhea und Demeter (ebd. 159B).¹¹ Selbst den Gott der Juden verehrt Julian „unter anderen Namen“ (ep. 89a BIDEZ/47 WEIS, 454A).

Durch diese Identifikationen macht Julian klar, dass sein Pantheon zwar vielgestaltig und damit ‚reichhaltig‘ ist, aber nicht eines (etwa ein griechisches) neben anderen (etwa orientalischen oder ägyptischen), sondern das

⁶ Dies spricht gegen die Vermutung von OPSOMER, Schöpfungslehre (wie Anm. 1), 148–150, die Göttermutter „sei entweder noetisch oder befinde sich auf der Brücke zwischen beiden Welten“, da etwa im Helioshymnos keine „Rede von einer gleichrangigen oder sogar höherrangigen Göttin“ sei. Die richtig erkannte Diskrepanz hängt m.E. mit der aufgrund des Hymnos überschätzten Bedeutung der Göttermutter zusammen. Eine Untersuchung hierzu wird mit Abschluss meines Dissertationsprojektes zu Julians Gottesverehrung vorliegen.

⁷ *An die Athener* = orat. 5 (Bd. 1/1, 213–235 BIDEZ).

⁸ Die Epistulae werden zitiert nach den Ausgaben von BIDEZ, *Julien* (wie Anm. 1), Bd. 1/2, und B.K. WEIS, *Julianus, Briefe*, München 1973.

⁹ *Gegen den Kyniker Herakleios* = orat. 7 (Bd. 2/1, 43–90 BIDEZ).

¹⁰ Der (wohl orphische Orakel-)Spruch ist auch überliefert bei Macrobius, *Sat. I* 18,18, der Dionysos an die Stelle von Sarapis setzt; vgl. dazu M. HOSE, *Konstruktion von Autorität. Julians Hymnen*, in: SCHÄFER, *Kaiser Julian* (wie Anm. 1), 157–176, 167; J. BOUFFARTIGUE, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992, 648.

¹¹ Vgl. hierzu TANASEANU-DÖBLER, *Konversion* (wie Anm. 1), 129.

einzig, das alles umfasst.¹² Die häufige Nennung von Eigennamen gerade auch exotischer Provenienz – das Pantheon seiner Schriften umfasst griechische, römische, ägyptische, persisch- und syrischstämmige Gottheiten¹³ – lässt sich im Anliegen des Kaisers begründen, eine vielgestaltige, aber einheitliche Götterwelt zu zeichnen und sich auf diese als Ganze zu berufen.¹⁴ Was zunächst Individualität und Abgrenzung der einzelnen Götter nahelegt, steht tatsächlich für ihre Vermischung und Entgrenzung; Namen und Titel sind nicht beliebig, aber grundsätzlich variabel und austauschbar.

Dennoch unterscheidet Julian zwischen den Gottheiten. *Definiens* des einzelnen Gottes ist nicht seine Bezeichnung, sondern sein Handeln. „Auf welche Weise soll ich euch nun die Werke (ἔργα) der Götter beschreiben?“, fragt Julian die Athener und unterstreicht damit seine Vorstellung von den Göttern als Akteuren auf dem kosmischen Spielfeld (Athen. 282D). Die Werke der Götter sind es, die sie unterscheidbar machen und bei aller Identifikation eine gewisse Individualität markieren. Fassbar wird diese Individualität in den spezifischen Funktionen, die Julian ihnen zuweist:

„Asklepios heilt unsere Körper, die Musen – zusammen mit Asklepios und Apollon und Hermes, dem Gott der Redekunst – unterrichten unsere Seelen, Ares aber und Enyo kämpfen <für uns> in der Schlacht, Hephaistos aber verwaltet und verteilt die Kunstfertigkeiten, über all dies aber wacht (πρωτατεύω) Athene, die mutterlose Jungfrau, mit Zeus“ (Gal. 57, 235BC).

Gerne beendet Julian seine Briefe mit dem Versprechen, die für die Situation des Angesprochenen ‚zuständige‘ Gottheit anzurufen; seinem zur Reise aufbrechenden Freund Eustochios etwa kündigt er an, „die <Göttin> am Wege (τὴν Ἐνοδίαν) und den <Gott> am Wege (τὸν Ἐνόδιον)“¹⁵ zu bitten, ihm „wohlwollend“ (εὐμενής) zu sein (ep. 41 BIDEZ/8 WEIS, 388B; vgl. ep. 34 BIDEZ/7 WEIS).

c) Hierarchie der Götter

Deutlich häufiger als solche konkreten Aufgaben der Götter wird freilich ihre Funktion als Schutzgottheiten einer Person oder Gruppe erwähnt. Julians

¹² Vgl. J. STENGER, *Hellenische Identität in der Spätantike. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*, Berlin 2009, 338; D. CÜRSGEN, *Kaiser Julian über das Wesen und die Geschichte der Philosophie*, in: SCHÄFER, *Kaiser Julian* (wie Anm. 1), 65–86, 69; SMITH, *Julian’s gods* (wie Anm. 1), 158f.; ATHANASSIADI, *Hellenism* (wie Anm. 1), 147; K. LATTE, *Kaiser Julian*, in: KLEIN, *Julian Apostata* (wie Anm. 1), 112–129, 126.

¹³ Eine unvollständige Liste findet sich bei BOUFFARTIGUE, *Culture* (wie Anm. 10), 651: Sie umfasst Helios, Zeus, Apollon, Mithras, Athene, Hermes, die Göttermutter, Attis, Asklepios, Dionysos, Herakles, Aphrodite, Ares, Kronos, Demeter und Kore, Hades, Hephaistos, Rhea, Selene, Tyche, Enyo, Horus, Isis, Sarapis, Quirinus, Azizos, Monimos, Pan, Prometheus, die Dioskuren, Chariten, Horen, Musen, Satyren, Korybanten.

¹⁴ Vgl. ATHANASSIADI, *Hellenism* (wie Anm. 1), 191.

¹⁵ Gemeint sind Hekate und Hermes.

komplexes Götterpantheon erlaubt es ihm, verschiedenen Göttern (bzw. höheren Wesen aller Art) verschiedene Zuständigkeitsbereiche von unterschiedlicher Bedeutung zuzuteilen. In diesen Zuständigkeitsbereichen spiegelt sich auch eine klare Hierarchie. Grundsätzlich wird unterschieden zwischen dem „Komplex der göttlichen Wesenheiten, die gemeinsam über das ganze Universum regieren“ (αἱ ὅλαι τῶν θεῶν οὐσίαι, αἱ τὸν ὅλον κοινῇ κόσμον ἐπιτροπεύουσιν), und den Göttern, „denen <nur> Teile davon zugewiesen sind“ (τὰ μέρη κατανεμαμέναις αὐτοῦ; Herakl. 238C). In seiner Streitschrift gegen die Christen erläutert Julian, was damit gemeint ist:¹⁶

„Denn unsere <Autoren> sagen, dass der Schöpfer der gemeinsame Vater und König von allem ist, aber die übrigen <Aufgaben> wurden von ihm verteilt an die Volksgötter (τῶν ἐθνῶν ἐθνάρχα) und die Stadtgötter (πολιούχοι θεοί), von welchen jeder seinen Bereich (λῆξις) verwaltet gemäß seiner Art. Denn da im Vater alles vollendet und eins <ist> (πάντα τέλεια καὶ ἐν πάντα), aber in den partikularen <Göttern> (μεριστοί) mal die eine, mal die andere Fähigkeit (δύναμις) stärker ausgeprägt ist, herrscht etwa Ares über die kriegerischen Völker, Athene über die, die mit Klugheit Krieg führen, Hermes aber über diejenigen, die eher gewieft als mutig sind, und jedes Volk ist geprägt vom eigentümlichen Wesen der Götter, die darüber herrschen“ (Gal. 21, 115DE).

Später im Text präzisiert Julian, dass für die Eigenarten jedes Volkes ein „Volksgott“ (ἐθνάρχης) verantwortlich zeichnet, „der es regiert, und ein Engel (ἄγγελος), der ihm untersteht, ein Daimon (δαίμων), eine bestimmte Art von Geistern (ψυχῶν ἰδιάζον γένος), die den Höheren (κρείττονες) dient und hilft“ (Gal. 26, 143AB). Diese Zuständigkeit von Göttern oder göttlichen Wesen für Orte und Gebiete wird auch in anderen Schriften immer wieder vorausgesetzt; so wird den Bewohnern von Antiochia vorgeworfen, ihre Stadtgötter (πολιούχοι θεοί) Zeus, Apollon und Kalliope mit Christus ausgetauscht zu haben (Mis. 357C),¹⁷ ebenso wie denen von Alexandria, die Sarapis und Isis den Rücken kehrten (ep. 111 BIDEZ/61 WEIS, 432D). Julians Theorie liefert ihm auch sein Hauptargument gegen das Judentum: Die Juden halten ihren Volksgott fälschlicherweise für den Herrscher des Universums (Gal. 20, 106A–E).¹⁸

¹⁶ Zur Theorie der Volksgötter siehe CÜRSGEN, Philosophie (wie Anm. 12), 81; TANASEANU-DÖBLER, Konversion (wie Anm. 1), 134; Ch. RIEDWEG, Mit Stoa und Platon gegen die Christen. Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians Contra Galilaeos, in: Th. FUHRER/M. ERLER (Hg.), Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike, Stuttgart 1999, 55–81, 78–81; P. DE LABRIOLLE, La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècles, Paris 1948, 423; J. VOGT, Kaiser Julian und das Judentum. Studien zum Weltanschauungskampf der Spätantike, Leipzig 1939, 40–43; A. NAVILLE, Julien l’Apostat et sa philosophie du Polythéisme, Paris 1877, 70–74.

¹⁷ *Misopogon* = orat. 12 (Bd. 2/2, 156–199 BIDEZ).

¹⁸ Vgl. dazu STENGER, Hellenische Identität (wie Anm. 12), 370f.; CÜRSGEN, Philosophie (wie Anm. 12), 81; OPSOMER, Schöpfungslehre (wie Anm. 1), 133; J.G. COOK, The interpretation of the New Testament in Greco-Roman paganism, Tübingen 2000, 328–330; SMITH, Julian’s gods (wie Anm. 1), 195f.; GRASMÜCK, Theos logos (wie Anm. 1), 318; ATHANASIASI, Hellenism (wie Anm. 1), 165; VOGT, Judentum (wie Anm. 16), 38.

Schutzgottheiten wachen indes nicht nur über Völker und Städte, sondern auch über Familien. Im Brief an die Athener ruft Julian „Zeus, alle Stadtgötter und Familiengötter“ (τὸν Δία καὶ πάντας θεοὺς πολιούχους τε καὶ ὁμογνίους) als Zeugen an (Athen. 280D). Seinem Rivalen Konstantios II. wirft er vor, sich eben diesen θεοὶ ὁμόγνιοι nicht verpflichtet zu fühlen (ebd. 272D), deren Verehrung Julian schon in seiner früheren Lobrede auf den Kaiser als Eigenschaft eines guten Herrschers genannt hat (Basil. 86A).¹⁹ Dass sich ὁμόγνιος nicht immer auf die Familie bezieht, sondern zuweilen auf Verwandte im weitesten Sinn, macht Julian im Brief an einen Priester deutlich: Werde dieser Beinamen den Göttern und besonders dem Zeus gegeben, so müssten sich ihre und seine Verehrer verpflichtet fühlen, allen Menschen im Wissen um die gemeinsame Herkunft Nächstenliebe zu erweisen (ep. 89b BIDEZ/48 WEIS, 291CD).

Auch die Vorstellung individueller Schutzgötter für Einzelpersonen findet sich bei Julian. „Ein jeder wähle sich selbst einen Beistand (προστάτης) und Führer (ἡγεμόν)“, werden die verstorbenen Kaiser in seiner Satire aufgefordert (Symp. 335D).²⁰ Julian selbst wird von Hermes am Ende der Geschichte der Führung von „Vater Mithras“ anvertraut (ebd. 336C). Auch am Schluss seines autobiographischen Mythos, den er dem Kyniker Herakleios erzählt, wird das Bild einer persönlichen Schutzherrschaft und Begleitung gezeichnet. Athene, Hermes und Helios bezeichnen sich selbst als Julians „Wohltäter, Freunde und Beschützer“ (εὐεργέται καὶ φίλοι καὶ σωτῆρες) und versprechen ihm, immer mit ihm zu sein (Herakl. 233CD). Dass der Sonnengott Helios – bzw. Götter wie Mithras, die traditionell mit ihm identifiziert werden²¹ – eine besondere Rolle einnimmt, ist unverkennbar und angesichts der Tatsache, dass der Sonnenkult in der konstantinischen Dynastie verankert war, nicht überraschend.²² Julian spricht von „meinem Herrscher Helios“ (Symp. 314A:

¹⁹ *Über die Taten des Kaisers* = orat. 3 (Bd. 1/1, 116–180 BIDEZ).

²⁰ *Symposion* = orat. 10 (Bd. 2/2, 32–71 BIDEZ).

²¹ Zur Identifizierung von Mithras mit Helios vgl. St. BERRENS, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I.* (193–337 n.Chr.), Stuttgart 2004, 24–27; D. ENGSTER, *Konkurrenz oder Nebeneinander. Mysterienkulte in der hohen römischen Kaiserzeit*, München 2002, 293f.; SMITH, *Julian's gods* (wie Anm. 1), 147f.; G. FOWDEN, *Empire to Commonwealth. Consequences of monotheism in late antiquity*, Princeton 1993, 56; BOUFARTIGUE, *Culture* (wie Anm. 10), 648f.; M. CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterien*, München 1990, 155; NÄSSTRÖM, *Mother* (wie Anm. 1), 61; J. DILLON, *The Platonising of Mithra*, *Journal of Mithraic Studies* 2, 1977, 79–85, 84.

²² Vgl. Herakl. 234BC. Julians Onkel Konstantin wurde in Naïssus geboren, wo Julian während seines Feldzugs gegen Konstantios II. Ende des Jahres 361 einige Zeit verbrachte. Es sind am Ort auch Statuenfragmente gefunden worden, die sich Konstantins Vater Konstantios I. zuschreiben lassen. In Naïssus lebte eine Mischbevölkerung aus Illyrern und Thrakern; Julians Vorfahren waren nach eigener Angabe thrakischer Herkunft (Mis. 348D. 350D. 367D). Dass Helios die älteste Gottheit der Thraker war, bezeugt schon Sophokles (frg. 582 RADT); auch trugen frühe thrakische Münzen Sonnensymbole: K. ROSEN, *Zum Sonnenkult in*

Ἥλιος δὲ οὐμὸς δεσπότης; vgl. Herakl. 222C), der im erwähnten Mythos von Zeus selbst mit der Schutzherrschaft über Julian beauftragt wird: „Er ist dein Abkömmling (ἔκγονος). Schwöre mir nun bei meinem und deinem Szepter, außerordentlich gut für ihn zu sorgen“ (ebd. 229C). Dass Helios darüber hinaus zum ganzen Kosmos in besonderer Beziehung steht, sogar Zentrum und Steuerungsmacht im Komplex der Götter ist, die das Universum regieren (s.o.), kann hier nur postuliert, aber nicht ausgeführt werden.²³

2. Verortung im neuplatonischen Umfeld

a) Dreistufige Kosmologie

Julian vertritt, so wurde festgehalten, ein dreistufiges Weltmodell mit noëtischen, noërischen und sichtbaren Göttern. Sein Interesse scheint primär den Repräsentanten der noërischen Götterwelt zu gelten, denn er geht in seinen Reden von Gott oder den Göttern vorzugsweise von subjekthaften, ansprechbaren Gottheiten aus. Diese Gottheiten unterscheidet und hierarchisiert er, indem er ihnen spezifische Zuständigkeitsbereiche zuspricht. Entspricht diese Kosmologie dem neuplatonischen Umfeld Julians? Es ist in der Forschung immer wieder unkritisch die von Georg Mau²⁴ angeregte und von Rex Witt²⁵ etablierte These übernommen worden, nach der Jamblich die zentrale Quelle für das dreistufige Weltmodell Julians ist.²⁶ Dies legt Julian selbst nahe, in-

der constantinischen Dynastie, in: H. HEFTNER/K. TOMASCHITZ (Hg.), *Ad Fontes!* Festschrift für G. Dobesch, Wien 2004, 809f.; vgl. H. BRANDT, *Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser*, München 2006, 38–41; BERRENS, ebd. 150–170; M. GREEN/J. FERGUSON, *Constantine, sun-symbols and the labarum*, *DUJ* 49, 1987, 9–17. Zu der darüber hinausgehenden besonderen Beziehung zum Sonnengott als dem Herrscher der Dynastie vgl. ATHANASSIADI, *Hellenism* (wie Anm. 1), 178–180.

²³ Die Rolle des Helios für Julian selbst und den Kosmos ist Gegenstand meines Dissertationsprojektes.

²⁴ G. MAU, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter*, Leipzig 1907.

²⁵ R.E. WITT, *Jamblichus as a forerunner of Julian*, in: B.D. LARSEN/H. DÖRRIE (Hg.), *De Jamblique à Proclus. Neuf exposés suivis de discussions*, Genf 1975, 35–67.

²⁶ Vgl. GRASMÜCK, *Theos logos* (wie Anm. 1), 312; OPSOMER, *Schöpfungslehre* (wie Anm. 1), 134–138; TANASEANU-DÖBLER, *Konversion* (wie Anm. 1), 129; BRINGMANN, *Julian* (wie Anm. 2), 146f.; M. WALLRAFF, *Christus verus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, *JAC.E* 32, Münster 2001, 35; SMITH, *Julian's gods* (wie Anm. 1), 144–146; ATHANASSIADI, *Hellenism* (wie Anm. 1), 149; J. GEFFCKEN, *Kaiser Julianus*, Leipzig 1914, 159. Es ist zu beachten, dass die wichtigste von MAU, *Religionsphilosophie* (wie Anm. 24), 37, zitierte Belegstelle (Proklos, in *Tim.* 292E DIEHL: καθάπερ ὁ πρόριστος οὐρανὸς τῶν νοερῶν θεῶν ὅρος ἐστὶ ..., τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτος ὁ οὐρανὸς ὅρος ἐστὶ τῶν γενεσιουργῶν θεῶν) von J. DILLON (Hg.), *Jamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos com-*

dem er angibt, beim Helioshymnos aus Jamblich geschöpft zu haben (Hel. 150D). Dennoch ist eine differenziertere Beurteilung angebracht, die hier nur im Ansatz vorgenommen werden kann.²⁷

Zweifellos kann Julian auf zentrale Begriffe und Ideen der ihn prägenden Schule zurückgreifen. So ist der Gebrauch begrifflicher Dreierpaare (Triaden) geradezu kennzeichnend für den spätantiken Neuplatonismus, Jamblich eingeschlossen.²⁸ Doch wie Dillon und Moreschini gezeigt haben, ist Jamblichs Metaphysik, wie sie sich in den verlorenen, aber von Proklos und Psellos referierten Kommentaren zu den Chaldäischen Orakeln und Platons *Timaios* ausgeführt findet, von ungemein größerer Komplexität als diejenige Julians.²⁹ Er kennt zahlreiche Emanationsstufen des Einen, die wiederum unterteilt und differenziert werden.³⁰ Moreschini hat deshalb vorgeschlagen, das einfachere Schema von Porphyrios als Grundlage Julians anzunehmen.³¹ Dillon sieht im mittelplatonischen Numenius und den Chaldäischen Orakeln wahrscheinliche Vorbilder oder, sofern Jamblich doch als Quelle angenommen wird, seine populäreren Werke wie *De mysteriis*.³²

*De mysteriis*³³ präsentiert in der Tat eine einfachere (obschon im Vergleich zum Helioshymnos noch immer komplexe) Metaphysik, kann aber m.E. nur

mentariorum fragmenta, Leiden 1973, 363, in seiner kommentierten Edition als Zitat Jamblichs in Zweifel gezogen wird: Aus dem Zusammenhang gehe nicht klar hervor, ob orphische Theologie oder deren Kommentierung durch Jamblich referiert werde.

²⁷ Vgl. aber C. MORESCHINI, *Alcuni aspetti della teologia di Giuliano l'Apostata*, *Rudiae* 10, 1998, 145–160; DILLON, *King Helios* (wie Anm. 1); TANASEANU-DÖBLER, *Konversion* (wie Anm. 1), 132–134.

²⁸ Vgl. Ch. HORN, *Art. trias*, in: ders./Ch. RAPP (Hg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2008, 454; zu Jamblich W.L. GOMBOCZ, *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters*, GPh 4, München 1997, 201. Aufgrund dieser Tatsache und der folgenden Ausführungen sind die immer wieder vermuteten Parallelen zur christlichen Trinität (vgl. J. BIDEZ, *Julian der Abtrünnige*, München 1940, 266; U. SCHALL, *Julian Apostata. Göttersohn und Christenfeind*, Ulm 2000, 143; RAEDER, *Philosoph* [wie Anm. 1], 210f.; K. PRAECHTER, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in: *Genethliakon für K. Robert*, Berlin 1910, 105–156, 144f., erneut in: H. DÖRRIE [Hg.], *Kleine Schriften*, Hildesheim 1973, 165–216, 204f.) m.E. gesucht und unplausibel.

²⁹ Vgl. dazu auch TANASEANU-DÖBLER, *Konversion* (wie Anm. 1), 130–135.

³⁰ DILLON, *Fragmenta* (wie Anm. 26), 37, glaubt drei Triaden in der noëtischen Sphäre und eine noërische Hebdomade in Jamblichs System zu erkennen. Bei der Emanation geht es um den bei Plotin begründeten „Hervorgang“ (πρόοδος; vgl. enn. IV 8,5) der Vielheit aus der „Überfülle des Einen selbst“, ein Überfließen, das „das Verhältnis der entsprungenen Wirklichkeit zu ihrem übermächtigen Ursprung in den Bildern von Quelle und Fluss, Licht und Ausstrahlung, aber auch von Wurzel und Baum, Samen und Lebewesen, Zentrum und Kreis umschreibt“ (J. HALFWASSEN, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, 89).

³¹ MORESCHINI, *Teologia di Giuliano* (wie Anm. 27), 156.

³² DILLON, *King Helios* (wie Anm. 1), 105. 112.

³³ Im Folgenden zitiert nach der Edition von E.C. CLARKE/J. DILLON/J.P. HERSHBELL, *Jamblichus on The mysteries*, Atlanta 2003.

bedingt als Vorbild für Julians dreistufiges Modell dienen. Es geht keineswegs eine klare Dreiteilung der Götterwelt daraus hervor. Vielmehr betont Jamblich deren Zweipoligkeit mit diversen Abstufungen in der Mitte. Schon in den ersten Abschnitten spricht er von einem „Anfang“ (ἀρχή) und einem „Ende“ (τελευτή) der göttlichen Geschlechter und erwähnt eigene Gattungen von Wesen zwischen „diesen äußersten Polen“ (myst. I 5–8: ἄκροι ὄροι). Am Ende des ersten Buches formuliert er aus, was mit diesen „Polen“ gemeint ist. Sie stehen für die grundsätzliche Unterscheidung zwischen noëtischen (νοητοί) und sinnlich wahrnehmbaren (αἰσθητοί) bzw. sichtbaren (ἐμφανεῖς) Göttern.³⁴ Erstere sind „Vorbilder“ (παραδείγματα) der letzteren, letztere „Abbilder“ (ἀγάλματα) der ersteren (ebd. I 19). Die „noëtischen Vorbilder“ sind frei von jeder Mischung (ἄμικτα) mit der Materie und befinden sich „jenseits des Himmels“ (ὑπερουράνια). Dennoch gibt es eine „gemeinsame Verbindung“ (κοινὸς σύνδεσμος) zwischen ihnen und den sichtbaren Göttern. Zwischen Vorbild und Abbild steht das „Bild“ (εἶδος) oder die Form, die „in den sichtbaren Körpern der Götter gegenwärtig“ ist und unabhängig von jenen existiert. Diese göttlichen „Formen“ nennt Jamblich „noërisch“.³⁵ Was also noëtische und sichtbare Götter verbindet, sind die „noërischen Wirkmächte“ (νοεραὶ ἐνέργειαι) und „das gemeinsame Teilhaben an den Formen“ (τῶν εἰδῶν κοινὴ μετουσία). Tatsächlich „trennt sie nichts voneinander, und nichts liegt in der Mitte zwischen ihnen“ (οὐδὲν διείργει ταύτας, οὐδ' ἔστι τι αὐτῶν μεταξύ).

Die letzte Aussage darf nicht überbewertet werden (es ist in der Schrift von zahlreichen mittleren Wesen und Prinzipien die Rede, wie gleich zu zeigen sein wird), verdeutlicht aber dennoch die grundsätzliche Zweiteilung der Götterwelt. Diese rekapituliert Jamblich auch in der Mitte des Werks:

„Nochmals: Wir nehmen materielle (ὕλαῖοι) Götter und immaterielle (ἀνλοῖ) Götter an. Die Materiellen sind die, die die Materie in sich selbst umschließen (περιέχω) und verwalten (διακοσμέω), die Immateriellen aber die, die von der Materie völlig getrennt sind (ἐξαιρέω) und sie überragen (ὑπερέχω)“ (ebd. V 14).

Wenig später präzisiert Jamblich, dass in der Mitte dieser beiden Klassen „gewisse andere stehen, um die Gemeinschaft (κοινωνία) zwischen ihnen herzustellen“ (ebd. V 19). Unter diesen „mittleren“ Wesenheiten (μεσότητες) versteht er Heroen und Dämonen (ebd. I 5), Engel und diverse andere Gattungen

³⁴ Dieselbe Zweipoligkeit ist auch bei Salustios erkennbar, der zwischen weltlichen und überweltlichen (ἐγκόσμιοι/ὑπερκόσμιοι) Göttern unterscheidet (diis et mund. 6,1); vgl. dazu OPSOMER, Schöpfungstheorie (wie Anm. 1), 131f., der aufgrund dieses Befunds die in *Contra Galilaeos* vorherrschende Dichotomie noëtischer und sichtbarer Götter auf Jamblich zurückführt.

³⁵ Jamblich, myst. I 19: Die „in den sichtbaren Körpern der Götter gegenwärtigen, göttlichen noërischen Formen existieren separat schon vor jenen“ (τὰ μὲν παρόντα θεῖα νοεραὶ εἶδη τοῖς ὁρωμένοις σώμασι τῶν θεῶν χωριστῶς αὐτῶν προϋπάρχει).

(ebd. I 20; II 3–5).³⁶ All diese sind für ihn aber niedere Klassen, „Diener“ der Götter (ebd. I 20). Meist werden sie nicht als Bewohner einer gemeinsamen Sphäre beschrieben, sondern diversen, hierarchisch unterschiedenen Bereichen zwischen den Polen zugeteilt (vgl. ebd. I 5–8); wo Jamblich explizit drei Sphären erwähnt (z.B. ebd. II 7: „Anfang [ἀρχή], Mitte [μεσότης] und Ende [τέλος]“) und die besagten Wesen darin einteilt, gleichen sowohl die Sphären als auch die Einteilung nur entfernt dem Schema Julians.³⁷

Eine weitere Diskrepanz zwischen Jamblich und Julian liegt im Begriff der noërischen Göttersphäre. Schon Mau hat festgestellt, dass der Begriff bei Julian eine zentrale Stellung einnimmt.³⁸ Er kommt in seinen Werken insgesamt vierzig Mal vor, davon über dreißig Mal im Helioshymnos. Für Mau ist klar, ebenso für Witt, dass er von Jamblich übernommen ist.³⁹ Selbst Dillon hält gerade diesen Begriff für das (einzige) spezifische Merkmal, das unzweifelhaft von Julian auf Jamblich weist.⁴⁰ Klarerweise ist er in der Tat von Jamblich zur Kennzeichnung eigenständiger kosmischer Mächte geprägt worden.⁴¹ Doch die Verwendung des Begriffs unterscheidet sich deutlich von derjenigen Julians. Während ihn der Kaiser fast ausschließlich direkt auf die Götter bezieht, ist in den erhaltenen Werken Jamblichs nirgends von „noërischen Göttern“ die Rede;⁴² in den von späteren Neuplatonikern referierten Schriften sind entsprechende Belege dürftig, zumal oft unklar ist, was als wörtliches Zitat zu verstehen ist. Viel öfter spricht Jamblich von noërischen Wirkmächten (ἐνέργεια), Kräften (δύναμεις), Gesetzen (θεσμοί) und Prinzipien (νόμοι) (myst. II 9; III 24; V 18; VIII 8).

³⁶ Vgl. DILLON, *Fragmenta* (wie Anm. 26), 48–52.

³⁷ Es ist im Übrigen auffallend, dass er mehrfach von alternativen „Einteilungen“ (διαίρεσις) oder „Anordnungen“ (τάξις) der Götterwelt spricht (myst. V 18; VIII 3), was einerseits seine eigene Ansicht schwer zu eruieren macht, andererseits eine gewisse Toleranz des Systems offenbart. Eine dieser „anderen Anordnungen“, die als „ägyptisch“ gekennzeichnet wird, spricht von einem der Urgottheit untergeordneten „schöpferischen Intellekt“ (δημιουργικός νοῦς), der der Schöpfung als Führer vorsteht und unterschiedliche Namen trägt (ebd. VIII 3). Dies mag an Julians noërischen Helios erinnern – allerdings wird die übergeordnete Urgottheit in zwei Stufen eingeteilt (ebd. VIII 2: „Der eine Gott, der noch vor dem ersten Gott ist“ [θεὸς εἷς, πρότιστος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ]).

³⁸ MAU, *Religionsphilosophie* (wie Anm. 24), 37.

³⁹ Ebd.; WITT, *Iamblichus* (wie Anm. 25), 52.

⁴⁰ DILLON, *King Helios* (wie Anm. 1), 109.

⁴¹ Vgl. BEIERWALTES, *Denken des Einen* (wie Anm. 2), 444f.

⁴² Die einzige Ausnahme findet sich im *Protreptikos* (protr. 112,4), wo aber pythagoreische Lehrmeinungen referiert werden. Wenn WITT, *Iamblichus* (wie Anm. 25), 52, davon spricht, dass Jamblich die Bewohner der entsprechenden Sphäre in *De mysteriis τὰ πρῶτα νοερά* nennt (myst. I 19), so ist das nur eine mögliche Interpretation des griechischen Textes (Ἐτι δ' ἡ τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα νοερά ἐπιστροφή). Es ergibt sich m.E. aus dem Zusammenhang (s. die obige Ausführung zu myst. I 19), dass nicht von noërischen Göttern, sondern von der „noërischen Hinwendung der zweiten (sichtbaren) zu den ersten (noëtischen) Göttern“ die Rede ist, sich das „noërisch“ also auf ἐπιστροφή bezieht.

Dennoch ist davon auszugehen, dass Julian die noërische Sphäre von Jamblich kennt, denn es gibt neben der abweichenden eine sehr spezifische gemeinsame Verwendung des Begriffs. Wie oben referiert, spricht Jamblich von noërischen „Formen“ (νοερά εἶδη), an denen die sichtbaren Götter Anteil haben und die noëtischen Anteil geben (ebd. I 19).⁴³ Eben diese (bei keinem anderen Autor der Zeit belegte) Begrifflichkeit findet sich bei Julian, der das Noërische „in der Mitte der Formen rund um den großen Helios“ (μέσων τὸ νοερὸν τῶν περὶ τὸν μέγαν Ἥλιον εἰδῶν) ansiedelt und diese noërischen Formen als Beistand der materiellen Formen bezeichnet (Hel. 141A). Wenig später spricht er abermals von den „noërischen und unkörperlichen Formen“ (νοερά καὶ ἀσώματα εἶδη), an die Helios (in seiner Funktion als Mittler zwischen den Sphären) „noëtische Schönheit“ (τὸ νοητὸς κάλλος) verteilt (ebd. 145A).

Julian übernimmt von Jamblich folglich die Idee von noërischen Mächten und Prinzipien, die zwischen der noëtischen und der sichtbaren Götterwelt aktiv sind, personalisiert diese aber und gibt ihnen ein viel größeres Gewicht als sein geistiger Lehrer. Die „Mitte“, bei Jamblich eher ein Konglomerat von Sphären zwischen zwei Polen, wird bei Julian zu einer einzigen, klar umrissenen Sphäre vereinfacht. Der Schlüssel zum Verständnis liegt, so meine ich, in der Absicht und dem Anliegen der Autoren. Jamblich steht – mit den Worten Karl Praechters – für die den Neuplatonismus nach Plotin kennzeichnende „fortschreitende Zerlegung und Vervielfältigung der obersten Wesenheiten, mit der eine zunehmende Verblässung des persönlichen theistischen Charakters dieser Hypostasen und ihre Auflösung in wesenlose Abstraktionen Hand in Hand geht“.⁴⁴ Er treibt einerseits die immer komplexere Ausgestaltung des metaphysischen Systems voran, indem er weitere Abstufungen vornimmt. Andererseits stellt er selbst in den populäreren Werken wie *De mysteriis* klar die noëtische Götterwelt und deren absolute Transzendenz ins Zentrum.⁴⁵ Ihr gilt sein vorrangiges Interesse.

Für Julian hingegen ist die Subjekthaftigkeit und Nähe des Göttlichen von zentraler Bedeutung. Indem er die noërischen Götter ins Zentrum stellt, sie als individuelle ‚Gegenüber‘ beschreibt und die bekannten Gottheiten mit ihnen identifiziert, offenbart er sein persönliches Anliegen. Seine Absicht ist nicht, die komplexe Metaphysik des Jamblich darzustellen oder wie dieser die Jenseitigkeit der noëtischen Götter herauszustellen. Vielmehr möchte er eine vereinfachte, verständliche Kosmologie präsentieren, die zum einen anschlussfähig an die hellenistische Kultur und deren tradierte Formen der Gottesverehrung ist, zum anderen konkurrenzfähig gegenüber der Alternative, die vom

⁴³ Vgl. das Zitat oben in Anm. 35.

⁴⁴ K. PRAECHTER, Christlich-neuplatonische Beziehungen, ByZ 21, 1912, 1–27, 3, erneut in: ders., Kleine Schriften, hg. von H. DÖRRIE, Hildesheim 1973, 138–164, 140.

⁴⁵ Vgl. TANASEANU-DÖBLER, Konversion (wie Anm. 1), 39–42.

Christentum angeboten wird.⁴⁶ Der Gott, mit dem der Neffe Konstantins aufgewachsen ist, reagiert höchstpersönlich auf die Welt und greift nicht nur in die kosmischen Prozesse, sondern auch ins persönliche Leben der Menschen ein – die Menschwerdung in Christus ist der höchste Ausdruck davon.⁴⁷ Mit seiner Kosmologie erkennt Julian das in seinen Augen überlegene, neuplatonische Prinzip der Transzendenz Gottes an, schafft aber die von den Christen behauptete, attraktive Nähe des Göttlichen durch die Beschreibung einer noërischen Sphäre, deren Bewohner sich durch schöpferische Tätigkeit und individuelle Ansprechbarkeit auszeichnen.

b) Identifikation und Differenzierung der Götter

Diese Kosmologie begründet Julians Gottesbild. Doch die Diskrepanz zu Jamblich, auf den er sich beruft, lässt die Begründung eher als nachträgliche Rechtfertigung denn als grundlegende Voraussetzung erscheinen. Ist Julians Beschreibung der (noërischen) Götter als subjekthafte, individuell ansprechbare ‚Gegenüber‘ ein Ausdruck persönlicher Frömmigkeit und Bekenntnis zur kulturell-religiösen Überlieferung statt das Ergebnis philosophischer Reflexion?⁴⁸ Sowohl die Kontextualisierung seiner Äußerungen legt diesen Schluss nahe – oft handelt es sich um persönliche Anmerkungen ohne die Absicht, theologische Inhalte zu vermitteln – als auch die erwähnte Anhäufung von Götternamen. Diese findet sich selten bei Vertretern der großen philosophischen Schulen.⁴⁹ Schon Platon und Aristoteles benennen spärlich einzelne

⁴⁶ Vgl. DILLON, *King Helios* (wie Anm. 1), 110–112; MORESCHINI, *Teologia di Giuliano* (wie Anm. 27), 156.

⁴⁷ Nicht selten wird den Christen eben dies vorgeworfen, weshalb etwa Eusebios (im Anschluss an Origenes) darum bemüht ist, die absolute Transzendenz auch für den christlichen Gott zu behaupten und das Eingreifen ins weltliche Geschehen Jesus und niederen Mächten zuzuschreiben; vgl. D.S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea*, London 1960, 101. 149; E.R. DODDS, *Pagans and Christians in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965, 118; Ch. MARKSCHIES, *Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien*, Berlin 2007, 92. Doch fängt auch die origeneische Theologie „die strengen Transzendenz-Aussagen der Antike immer wieder durch gegenläufige Immanenz-Aussagen auf“; ein „nur jenseitiger Gott wäre nicht Gott, denn er wäre der Welt nicht mächtig ... Die Unverfügbarkeit, Freiheit und Geschichtsmächtigkeit des biblischen Gottesbildes formt sich schließlich zum vollen Begriff der Personalität aus, die Nähe, Zugänglichkeit und Anrufbarkeit bedeutet“; K. LEHMANN, *Gott ist größer als der Mensch*, VDBK 20, 2001, 18f., mit Origenes verbunden bei MARKSCHIES, ebd. 97. Die gleiche Tendenz bei Eusebios bestätigt H. BERKHOF, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam 1939, 65.

⁴⁸ Zu Julians Verhältnis zur kulturell-religiösen Überlieferung, das vor allem in seinem Bildungsideal fassbar wird, vgl. BOUFFARTIGUE, *Culture* (wie Anm. 10), 658–660; ATHANASIASIADI, *Hellenism* (wie Anm. 1), 121–160.

⁴⁹ Es ist freilich zu berücksichtigen, dass von Julian (im Gegensatz zu den meisten Philosophen) nicht nur philosophische Werke, sondern auch Reden, Satiren und Briefe erhalten sind. Diese ermöglichen aber gerade ein vollständigeres Bild seiner Gottesverehrung.

Gottheiten, wenn nicht innerhalb von mythischem Veranschaulichungsmaterial überweltlicher Prinzipien; die junge Stoa und erst recht die frühe neuplatonische Schule unter Plotin verzichten selbst darauf weitgehend.⁵⁰ Im Anliegen, die unterschiedlichen Wesenheiten als unpersönliche Emanationen und Wirkmächte des Einen zu beschreiben, ist noch Jamblich mit der Benennung von Göttern zurückhaltend, wo es ihm nicht darum geht, sie miteinander zu identifizieren (vgl. *myst.* VIII 3).⁵¹

Gerade bei der Identifikation verschiedener Götter gemäß ihrer Funktion bewegt sich Julian freilich wieder im sicheren Fahrwasser philosophischer Gemeinplätze. Sie wurzelt in der *interpretatio Romana* bzw. *Graeca*, der Identifizierung fremder Gottheiten mit Mitgliedern des eigenen Pantheons.⁵² Vor dem Hintergrund der religiösen ‚Globalisierung‘ setzte sich schon im Zeitalter des Hellenismus die Einsicht durch, dass es nicht auf die Namen, sondern auf die Stellung der Götter ankomme.⁵³ Freilich war diese Einsicht zunehmend häufig mit der Meinung verbunden, hinter allen Gottheiten stehe nur eine einzige Macht – etwa bei den Stoikern, wie der spätantike Grammatiker Servius festhält:

„Die Stoiker sagen, dass es nur einen Gott gibt, dessen Namen je nach seinen Taten (*actus*) und Funktionen (*officia*) variiert“ (in *Aen.* IV 638).⁵⁴

Julian sieht zwar in der höchsten noëtischen Sphäre ebenfalls eine einzige Macht als Ursprung allen Seins, bezweckt jedoch mit seiner Identifikation verschiedener Götter nicht deren Reduktion auf der noërischen Ebene. Die unterschiedlichen Namen stehen nicht für unterschiedliche Funktionen *einer* Gottheit, sondern für die unterschiedlichen Sprachen und Kulturen, in denen dieselbe verehrt wird. Unterschiedliche Funktionen sind gerade das, was die Götter jenseits ihrer Namen unterscheidbar macht.

Auch die Vorstellung einer göttlichen Aufgabenteilung im Kosmos ist in der spätantiken Philosophie breit abgestützt. Julians Freund Salustios etwa unterscheidet wie dieser zwischen verschiedenen Funktionen (*δυνάμεις*) der Götter (vgl. *diis et mund.* 6,2f.; 13). Besonders die Idee der Volks-, Stadt- und

⁵⁰ Anders verhält es sich bei ‚Populärphilosophen‘ wie Cicero, Plutarch, Dion Chrysostomos oder Apuleius.

⁵¹ Vgl. Th. HOPFNER (Hg.), *Über die Geheimlehren von Jamblichus*, Leipzig 1922, xiv.

⁵² Vgl. HOSE, *Autorität* (wie Anm. 10), 169; zum Begriff der *interpretatio A. CLIFFORD*, *Interpretatio Romana*, CP 100, 2005, 41–51; G. WISSOWA, *Interpretatio Romana. Römische Götter im Barbarenlande*, ARW 19, 1918, 1–49.

⁵³ Davon zeugen beispielhaft Plutarch, *Is.* 67, 377F; Apuleius, *met.* XI 2.5; Kelsos bei Origenes, *Cels.* I 24; V 41; Macrobius, *Sat.* I 17,1. Vgl. DODDS, *Pagans and Christians* (wie Anm. 47), 118; M.P. NILSSON, *The High God and the Mediator*, HThR 56, 1963, 101–120, 107–109; J. ALVAR, *Henotheismus und Essentialismus in den Kulturen der orientalischen Götter*, in: P.A. BARCELÓ (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart 2010, 41–55, 50.

⁵⁴ Vgl. Servius, in *Georg.* I 5.

persönlichen Schutzgötter scheint so unbedingter Teil des kulturellen Erbes gewesen zu sein, dass spätestens seit der Kaiserzeit immer wieder der Versuch unternommen wurde, sie philosophisch zu begründen.⁵⁵ Dabei standen unterschiedliche Motive im Vordergrund, die sich bei Julian vereinigt finden: Einerseits die Suche nach einer Erklärung für kulturelle Unterschiede von Völkern und Städten, andererseits die Forderung nach (oder Rechtfertigung von) besonderer Verehrung einzelner Götter, drittens aber die Vereinbarkeit polytheistischer Frömmigkeit mit der Idee der ‚einen‘, transzendenten Gottheit.

Den Motiven gemeinsam ist das auf dem Hintergrund der Kaiserzeit verstehbare Verlangen nach einer größeren Perspektive, die eine Brücke zwischen politischer Einheit und kultureller Vielfalt, gemeinsamem Kult und Bewahrung lokaler Traditionen schlägt. Exemplarisch drückt dies der Mittelplatoniker Maximus von Tyros im 2. Jahrhundert aus:⁵⁶

„Bei aller Streitigkeit und Uneinigkeit und Unterschiedlichkeit siehst du ein aller Welt gemeinsames Prinzip und Dogma (ὁμόφρωνος νόμος καὶ λόγος): Dass es *einen* Gott <gibt>, König und Vater von allem, und viele Götter, <nämlich> Gottes Diener (παῖδες), Gottes Mitherrscher (συνάρχοντες). Dies sagt der Hellene, <dies> sagt der Barbar“ (diss. 11,5).

Julian teilt diese Auffassung genauso wie seine Lehrer. Die Vorstellung der göttlichen ‚Herrschaftsteilung‘ ist schon bei Jamblich so klar formuliert, dass dieser (womöglich durch die Vermittlung seiner Nachfolger) als eine Quelle der Inspiration anzunehmen ist. Der göttliche Segen ergießt sich nach ihm „manchmal über Städte und Gruppen oder Völker“, manchmal „über Häuser oder einzelne Menschen“, wobei die Verteilung „aufgrund der <bestehenden> Beziehung und Verbindung entschieden wird“ (myst. V 10: κατ’ οἰκειότητα καὶ συγγένειαν κρινόντων). Diese Beziehung ergibt sich aus der „Verteilung der <höheren Wesen> nach Orten (κατὰ τόπους) und ihrem je eigenen Herrschaft<sbereich> (ἐπιστασία) über alles Seiende, gemäß der Rangordnung (τάξις), nach der die Höheren und die Niedrigeren ihren jeweiligen Sektor (λήξις) zugeteilt bekommen“ (ebd. V 24).

Was Julians Darstellung der göttlichen Zuständigkeiten dennoch bemerkenswert macht, ist einerseits die Vereinigung der drei genannten Motive (das

⁵⁵ Etwa von Maximus von Tyros, diss. 11,5.12, und Kelsos bei Origenes, Cels. VIII 35, aber auch von Peripatetikern (vgl. Ps.-Aristoteles, mund. 398B) und Stoikern (vgl. Servius, in Aen. IV 638). Vgl. TANASEANU-DÖBLER, Konversion (wie Anm. 1), 134; RIEDWEG, Stoa und Platon (wie Anm. 16), 78; G. WISSOWA, Religion und Kultus der Römer, München 1902 (Nachdruck 1971), 383; NILSSON, High God (wie Anm. 53), 108f.; E. PETERSON, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935, 16–18. 48–51; NAVILLE, Polythéisme (wie Anm. 16), 70–74. Die Vorstellung von Zuständigkeitsbereichen der Götter findet sich freilich schon bei Platon, nom. 740 a–c. Vgl. G.E. MUELLER, Plato and the Gods, PhRev 45, 1936, 457–472, 462–465.

⁵⁶ Vgl. NILSSON, High God (wie Anm. 53), 106.

erste fehlt bei Jamblich), andererseits der große Raum, den sie besonders in *Contra Galilaeos* einnimmt. Dies zeigt zum einen, dass das Verlangen nach der ‚größeren‘ Perspektive in der Spätantike wächst, genauso wie der Druck zur Rechtfertigung traditioneller Gottesverehrung. Zum anderen lässt es vermuten, dass sich Julian mit den von christlicher Seite vorgebrachten Argumenten gegen die von ihm rezipierte Lehre konfrontiert sah.

Denker wie Origenes teilten durchaus das Bild des göttlichen ‚Hofstaats‘, in welchem Gott Aufgaben delegiert (vgl. Cels. VIII 25–33).⁵⁷ Es ist auch aus der jüdischen Auslegungstradition bestimmter Bibelstellen bekannt.⁵⁸ Doch wurde scharf gegen eine Ausdeutung dieses Bildes, wie sie Julian vornimmt, polemisiert.⁵⁹ Das wesentliche Argument war, dass nicht Gottes Diener – bei denen es sich im Übrigen nicht um Götter, sondern um Engel handle –, sondern Gott selbst angebetet werden sollte (ebd. VIII 26).⁶⁰ Ein zweites Argument akzeptierte die völkische Verschiedenheit aufgrund höherer Mächte (vgl. ebd. V 29f.), wertete sie aber als Folge der Sünde, welche am Jüngsten Tag aufgehoben werden würde.⁶¹ Diese Aufhebung deutet sich nach Eusebios in der *pax Romana* bereits an – er sieht in der Überwindung der Polis durch die Einheit des Römischen Reiches das Sinn- und Vorbild für die Überwindung des Polytheismus durch das Christentum (laud. Const. 16; dem. ev. III 7,33).⁶²

Julian räumt seiner Darstellung viel Platz ein, um der Überzeugungskraft solcher Theorien entgegenzuwirken.⁶³ Die göttliche Ordnung ist für ihn keineswegs vorübergehend, sondern natürlich und ewig (Gal. 26, 143CD). Er stellt sich damit klar gegen das von Eusebios vertretene Geschichtsbild, mit dem er offenbar vertraut ist.

c) *Monotheismus bei Julian?*

Der Befund führt zurück zur Ausgangsfrage: Finden sich in Julians Kosmologie, in der sich der Diskurs zwischen Christentum, Neuplatonismus, paganer Frömmigkeit und Kultur spiegelt, monotheistische Denkfiguren?

⁵⁷ Weitere Beispiele bei Kirchenvätern werden genannt bei NAVILLE, Polythéisme (wie Anm. 16), 79f.

⁵⁸ Z.B. Dan 10,13.20, Dtn 32,8f.; vgl. PETERSON, Monotheismus (wie Anm. 55), 26; RIEDWEG, Stoa und Platon (wie Anm. 16), 78–81.

⁵⁹ Julian nimmt teilweise direkt auf die biblische Überlieferung Bezug (vgl. Gal. 67, 290E).

⁶⁰ Vgl. auch Philon von Alexandria, spec. leg. I 31; decal. 61.

⁶¹ Vgl. NAVILLE, Polythéisme (wie Anm. 16), 82f.; PETERSON, Monotheismus (wie Anm. 55), 64f.

⁶² Vgl. NILSSON, High God (wie Anm. 53), 112; PETERSON, ebd. 75.

⁶³ RIEDWEG, Stoa und Platon (wie Anm. 16), 80f., hält es für möglich, dass Julian Origenes' Überlegungen kannte; anders BOUFFARTIGUE, Culture (wie Anm. 10), 380. Wahrscheinlicher ist m.E. eine direkte Reaktion auf Eusebios.

Die leidenschaftliche, dreifach motivierte Rechtfertigung einer umfassenden göttlichen Aufgabenteilung im Kosmos lässt die monotheistische Tendenz, die für die Spätantike vielfach behauptet worden ist, nicht besonders hervortreten. Dies ist in zweierlei Hinsicht überraschend. Einerseits ist die besagte Tendenz besonders am integrativen Potential der Sonnengottheiten festgemacht worden.⁶⁴ Die zentrale Stellung des Helios in Julians Frömmigkeit wurde im vorliegenden Zusammenhang nicht ausgeführt, ist aber unbestritten; entsprechend groß ist die Versuchung, die Sonnenverehrung des Kaisers als Ausdruck einer monotheistischen Haltung zu deuten. Allerdings gilt es zu prüfen, ob hier nicht vielmehr ein Henotheismus zum Ausdruck kommt.⁶⁵ Eine weiterführende Untersuchung wird m.E. bestätigen, dass der Kaiser viele, aber nicht alle Götter in Helios aufgehen lässt – vielmehr betont er seine Herrschaft über sie und beschreibt sein Verhältnis zu ihnen.⁶⁶

Andererseits überrascht der Befund angesichts der gerechtfertigten Annahme, dass Julian in seinem religiösen Denken wesentlich vom Christentum beeinflusst ist. Hier wage ich die These, dass es für den Kaiser gerade im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem Christentum wichtig ist, *nicht* wie die Stoiker eine einzige göttliche Macht zu behaupten oder wie Macrobius ein Jahrhundert später sämtliche Götter mit Sol gleichzusetzen (Sat. I 17).⁶⁷ Seine Kosmologie muss einerseits die Vorzüge der christlichen Theologie in sich vereinigen, andererseits einen darüber hinausgehenden ‚Mehrwert‘ bieten. In der Annahme einer übergeordneten, noëtischen Gottheit wird Julian dem Verlangen nach Reduktion und Einheit gerecht; das Bedürfnis nach persönlicher Zuwendung und einem individuellen Gegenüber erfüllen Schutz-

⁶⁴ Vgl. WALLRAFF, *Christus verus sol* (wie Anm. 26), 39; W. FAUTH, *Helios Megistos*. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike, Leiden 1995, 147. 163f.; R. TURCAN, *Les dieux et le divin dans les mystères de Mithra*, in: R. VAN DEN BROEK u.a. (Hg.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman world*, Leiden 1988, 243–261, 260; FOWDEN, *Empire* (wie Anm. 21), 52f.; weitere bei ALVAR, *Henotheismus* (wie Anm. 53), 48 Anm. 23.

⁶⁵ ALVAR, ebd. 48, definiert Henotheismus als „persönliche Bevorzugung eines Gottes gegenüber den übrigen Göttern ... Obschon eine spezifische Aufmerksamkeit gegenüber den übrigen Göttern vorhanden ist, den Kapazitäten, die sich ihnen zuschreiben lassen, glaubt der wahre Henotheismus an einen Gott, dessen Kompetenzen universell sind ...“ Er sieht generell für die Spätantike nicht eine monotheistische, sondern eine henotheistische Tendenz als dominant, oftmals kenntlich im Epitheton ὑψίστος (ebd. 47f.). M.E. lassen sich beide Tendenzen beobachten, teilweise auch ‚ineinanderlaufend‘; die zunehmende Reduktion und Identifikation von Göttern zumindest lässt sich sinnvoller als Ausdruck eines monotheistischen als eines henotheistischen Glaubens deuten.

⁶⁶ Vgl. CÜRSGEN, *Philosophie* (wie Anm. 12), 68 Anm. 16.

⁶⁷ Zur Rede des Praetextatus in Macrobius' *Saturnalia* als Zeugnis des spätantiken, paganen Monotheismus vgl. W. LIEBESCHÜTZ, *The Significance of the Speech of Praetextatus*, in: P. ATHANASSIADI/M. FREDE (Hg.), *Pagan monotheism in late antiquity*, Oxford 1999, 185–206; WALLRAFF, *Christus verus sol* (wie Anm. 26), 31; NILSSON, *High God* (wie Anm. 53), 109.

gottheiten, in seinem Falle Helios. Der ‚Mehrwert‘ aber besteht in der Bewahrung des traditionellen Polytheismus.⁶⁸ Die Juden, bemerkt Julian in seiner Schrift gegen die Christen, sind sich eigentlich „einig mit den Völkern – außer dass sie nur einen Gott (εἷς θεὸς μόνος) bekennen. Dies ist ihnen eigen, uns aber fremd“ (Gal. 72, 306B). „Barbarische Blasiertheit“ (ἀλαζονεῖα βαρβαρική) nennt er solche „Geistesverirrung“ (ἀπόνοια) an anderer Stelle. Die Juden „begehen einen Fehltritt (ἁμαρτάνω), indem sie nicht auch den anderen Göttern dienen ..., sondern glauben, dass diese uns Heiden allein vorbehalten sind“ (ep. 89a BIDEZ/47 WEIS, 454AB). Der Kaiser schämt sich der vielen Götter des römisch-griechischen Pantheons keineswegs, sondern sieht in ihnen ein Argument der Überlegenheit. Sie gehören zum ‚verbürgten‘ kulturellen Erbe, sind fassbar und vertraut;⁶⁹ ihre Vielfalt entspricht der Vielfalt der Völker und ihrer Kulte, die es zu respektieren gilt.

Die Christen, stellt Julian fest, sind im Übrigen selbst keine wahren Monotheisten.⁷⁰ Dem Gott der Juden haben sie mit Christus einen „zweiten Gott“ hinzugefügt (Gal. 62, 253C), und mit den Märtyrern verehren sie noch weitere, „unselige Menschen“ (ebd. 47, 201E–202A). Aus Julians Perspektive betrachtet vertritt der Kaiser somit keinen ‚schlechteren Monotheismus‘, sondern einen ‚besseren Polytheismus‘ als die von ihm verachteten Christusgläubigen.

⁶⁸ Dies ist m.E. zu wenig berücksichtigt bei STENGER, *Hellenische Identität* (wie Anm. 12), 354f.

⁶⁹ Vgl. FAUTH, *Helios Megistos* (wie Anm. 64), 161. 186f.

⁷⁰ Vgl. GRASMÜCK, *Theos logos* (wie Anm. 1), 307.