

SARA STÖCKLIN-KALDEWEY

Kaiser Julians
Gottesverehrung
im Kontext der Spätantike

*Studien und Texte zu
Antike und Christentum*

86

Mohr Siebeck

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)

86



Sara Stöcklin-Kaldewey

Kaiser Julians Gottesverehrung im Kontext der Spätantike

Mohr Siebeck

SARA STÖCKLIN-KALDEWEY; geboren 1981; 2002–08 Studium der Philosophie und Theologie an der Universität Basel; 2009–13 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Basel; 2013 Promotion; derzeit Mitarbeiterin Kommunikation bei der Heilsarmee Schweiz in Bern.

e-ISBN PDF 978-3-16-153247-4

ISBN 978-3-16-153246-7

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.

© 2014 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.

Vorwort

Meine 2013 an der Universität Basel eingereichte Dissertation entstand im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Projekts „Julians Gott. Der ‚Apostat‘ Julian und seine Gottesverehrung zwischen Christentum und Heidentum“ unter der Leitung von Herrn Prof. Dr. Martin Wallraff. Sie wurde von ebenjenem sowie Herrn Prof. Dr. Stefan Rebenich (Universität Bern) begutachtet, am 21. Oktober 2013 erfolgreich verteidigt und wird nun, in Form der vorliegenden Monographie, einem breiteren wissenschaftlichen Publikum zur Diskussion vorgelegt.

Ich möchte mich an dieser Stelle herzlich bei denjenigen bedanken, die mit ihrer Unterstützung zum Gelingen meines Dissertationsprojekts und zur Veröffentlichung der Studie beigetragen haben.

Der erste und größte Dank sei meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Martin Wallraff (Universität Basel) ausgesprochen. Es gelang ihm schon während meines Studiums an der Universität Basel, mich für die Spätantike und die Patristik zu begeistern. Obschon das Thema von ihm angeregt wurde und einem seiner persönlichen Interessen entsprach, ließ er mir bei der Erarbeitung und Entwicklung allen Freiraum und respektierte meine wissenschaftliche Arbeit, ohne es je an Unterstützung und konstruktiver Kritik fehlen zu lassen. Seine Betreuung, Förderung und sein unermüdlicher Einsatz in allen akademischen, aber auch administrativen Belangen waren für mich von unschätzbarem Wert. Die Aufnahme der vorliegenden Studie in die Reihe „Studien und Texte zu Antike und Christentum“ (STAC) ist seiner Anregung und Fürsprache zu verdanken.

Herrn Prof. Dr. Stefan Rebenich gilt mein Dank für die Übernahme des Zweitgutachtens, seine hilfreichen Anmerkungen und stets wohlwollend kritischen Fragen in der Anfangsphase der Dissertation.

Darüber hinaus bin ich Florian Wöller zu Dank verpflichtet, mit dem ich mehrere Jahre lang das Büro teilte. Er war mir nicht nur Motivator und hilfsbereiter Ansprechpartner im akademischen Alltag, sondern trug wesentlich zu der guten Arbeitsatmosphäre bei, die mir und ihm ermöglichte, unsere Dissertationen erfolgreich (und gleichzeitig) zum Abschluss zu bringen. Zudem erhielt ich gehaltvolles Feedback von ihm zu meinem Einleitungskapitel.

Da Unterstützung, Zuspruch und Geduld in den verschiedenen Phasen einer Dissertation nicht nur aus dem akademischen, sondern auch aus dem privaten Umfeld gefordert ist, sei an dieser Stelle auch meinen Freunden und meiner Familie gedankt. Insbesondere meine Eltern haben stets ihr Interesse und ihre Wertschätzung für meine Arbeit zum Ausdruck gebracht. Am meisten aber bin ich Lukas Stöcklin zu Dank verpflichtet, meinem wunderbaren Ehemann, der mich vom ersten Gedanken an eine Dissertation bis hin zum Examen bestärkt, ermutigt, gefördert und gefordert hat. Er war mir als Germanist und Judaist auch in fachlicher Hinsicht ein wertvolles Gegenüber und hat grosse Teile des Manuskripts korrekturgelesen.

Schließlich danke ich den Herausgebern der Reihe STAC, nebst meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Christoph Marksches (Berlin) und Herrn Prof. Dr. Christian Wildberg (Princeton), sehr für die Aufnahme meiner Dissertation in die Reihe STAC. Ganz herzlich bedanken möchte ich mich bei Herrn Dr. Henning Ziebritzki, Frau Nadine Schwemmreiter und Frau Kendra Sopper vom Verlag Mohr Siebeck (Tübingen) für ihre wertvolle Unterstützung bei der Drucklegung der Arbeit.

Basel, 1. März 2014

Sara Stöcklin

Inhalt

Vorwort	V
1. Einleitung	1
<i>1.1. Kaiser Julian und seine Gottesverehrung</i>	<i>1</i>
<i>1.2. Forschungsgeschichte</i>	<i>2</i>
<i>1.3. Fragestellung</i>	<i>4</i>
<i>1.4. Methodische Probleme</i>	<i>6</i>
1.4.1. Begriffe und Übersetzungen	6
1.4.2. Thematischer Aufbau.....	9
1.4.3. Für wen spricht Julian?.....	10
1.4.4. Literarisches Material	13
<i>1.5. Julians Werke.....</i>	<i>15</i>
<i>1.6. Julians geistiges Umfeld.....</i>	<i>21</i>
1.6.1. Hellenismus.....	23
1.6.2. Pagane Kultfrömmigkeit.....	27
Konventionelle Götterkulte.....	29
Mysterienkulte.....	30
Charakteristika der Spätantike	34
1.6.3. Neuplatonische Philosophie.....	36
Der Neuplatonismus des 4. Jahrhunderts.....	38
Julians Lehrer und Gefährten.....	41
1.6.4. Christentum	42
Theologische Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts.....	45
2. Göttliche Zuwendung – menschliche Abhängigkeit.....	49
<i>2.1. Einleitung</i>	<i>49</i>

2.1.1. Die Zuwendung Gottes: Bedürfnis und Notwendigkeit	49
2.1.2. Gnade im frühen Christentum	50
2.1.3. Göttliche Zuwendung in der Philosophie und paganen Religionskultur	53
2.1.4. Göttliche Zuwendung bei Jamblich	56
2.2. <i>Göttliche Zuwendung bei Julian</i>	61
2.2.1. Artikulation der göttlichen Zuwendung	61
2.2.2. Notwendigkeit der göttlichen Zuwendung	63
2.2.3. Begründung der göttlichen Zuwendung	67
2.2.4. Individualität der göttlichen Zuwendung	68
2.3. <i>Wohlwollende Götter?</i>	70
2.3.1. Die Subjekthaftigkeit der Götter	70
2.3.2. Die Rolle der Göttermutter	72
2.3.3. Die Rolle des Helios	75
2.4. <i>Der Inhalt der Zuwendung</i>	78
2.5. <i>Das Bewirken der Zuwendung</i>	80
2.5.1. Kann der Mensch göttliche Zuwendung erwirken?	80
2.5.2. Beinhaltet die göttliche Zuwendung ein bewusstes Handeln Gottes?	84
2.5.3. Die Pläne der Götter	87
2.6. <i>Verortung</i>	92
2.6.1. Die Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen Zuwendung	92
2.6.2. Die Zuständigkeit individueller Götter	95
Die Stellung von Helios	96
2.6.3. Dem Menschen das Mögliche, den Göttern das Unmögliche	100
Die Wirkweise der noetischen Götter	100
Die Wirkweise der noerischen Götter	101
Das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln ..	103
3. <i>Göttliche Offenbarung – menschliche Erkenntnis</i>	106
3.1. <i>Einleitung</i>	106
3.1.1. Die Selbstmitteilung Gottes als Ausdruck seines Wesens	106

3.1.2. Offenbarung als religionsphänomenologische Beschreibung	106
3.1.3. Bedeutung des Offenbarungsgedankens für das Christentum.....	108
3.1.4. Offenbarungsglaube in der Philosophie und paganen Religionskultur	112
3.2. <i>Offenbarung bei Julian</i>	120
3.3. <i>Erkenntnis als Bestimmung und Ziel des Menschen</i>	123
3.4. <i>Wie wird Erkenntnis erreicht?</i>	127
3.4.1. Erkenntnis durch die κοινή ἔννοια	127
3.4.2. Notwendigkeit göttlicher Hilfe	128
3.5. <i>Wie offenbart sich Gott?</i>	132
3.5.1. Die vorbereitende Funktion hellenistischer Kultur und παιδεία.....	132
3.5.2. Die μῦθοι τελεστικοί als Offenbarungsträger	139
3.5.3. Göttliche λόγια der Chaldäer	146
3.5.4. Weissagung durch Orakel	151
3.6. <i>Offenbarung und Vernunft</i>	157
3.7. <i>Verortung</i>	162
3.7.1. Julians Grundannahmen.....	162
3.7.2. Die Formen göttlicher Offenbarung	169
Παιδεία.....	171
Mythen	174
Orakel	177
3.7.3. Eine vernünftige Offenbarung?.....	181
4. <i>Göttliche Erlösung – menschliche Hoffnung</i>	184
4.1. <i>Einleitung</i>	184
4.1.1. Erlösung als Folge göttlicher Zuwendung und Erkenntnis.....	184
4.1.2. Heil und Erlösung im Christentum.....	186
Sündhaftigkeit als menschliche Not	186
Das Heil in und durch Christus	190
4.1.3. Heil und Erlösung in der paganen Religionskultur	192
Heil als individuelle Beachtung und Begleitung.....	194

Erlösergottheiten	197
Heil durch Gefolgschaft	199
4.1.4. Heil und Erlösung in der Philosophie.....	202
Neuplatonismus	204
Jamblich	205
4.2. <i>Begründung und Hoffnung der Erlösung bei Julian</i>	209
4.2.1. Metaphorik der Erlösung	210
4.2.2. Hoffnung der Unsterblichkeit	215
4.2.3. Aufstieg der Seele schon im irdischen Leben	221
4.3. <i>Aneignung des Heils</i>	224
4.3.1. Reinigung	224
Reinigung durch Ritus	225
Reinigung durch Ethos	228
Reinigung durch Philosophie	231
4.3.2. Zeitlicher Vollzug der Erlösung: Ereignis oder Prozess?.....	236
4.4. <i>Erlöserfiguren</i>	244
4.4.1. Helios	245
4.4.2. Götter und Halbgötter mit Erlösungsfunktionen.....	249
Asklepios.....	250
Dionysos	252
Herakles	255
4.5. <i>Verortung</i>	261
4.5.1. Die menschliche Not und Hoffnung	261
4.5.2. Bedeutung des Ritus	267
4.5.3. Reinigung durch Ethos und Philosophie.....	270
4.5.4. Heilsaneignung als Prozess	273
4.5.5. Das soteriologische Wirken des Sonnengottes	276
5. <i>Göttlicher Anspruch – menschliche Aufgabe</i>	284
5.1. <i>Einleitung</i>	284
5.1.1. Die Antwort des Menschen auf die göttliche Zuwendung.....	284
5.1.2. Der Anspruch Gottes im Christentum	285
Exklusivität und Universalität.....	286
Anspruch an den Einzelnen.....	287

Anspruch an die Gemeinschaft	291
Anspruch an den Kaiser	294
5.1.3. Die Ansprüche der „alten“ Götter	296
Ansprüche der Mysteriengottheiten	301
5.1.4. Philosophische Reflektion	303
Neuplatonismus	307
Ethik und Opfer	309
5.2. <i>Forderungen an den einzelnen Menschen</i>	313
5.2.1. Ehrfurcht	313
5.2.2. Rechte Gesinnung	317
5.2.3. Eifer	320
5.2.4. Lebensführung	326
5.3. <i>Forderungen an die Gemeinschaft</i>	335
5.3.1. Gottesdienst	337
Tempel und Opfer als Zentrum des Gottesdienstes	337
Kult gemäß der väterlichen Überlieferung	340
Begründung des Kults	344
5.3.2. Liebe zu den Menschen	346
Obrigkeitliche φιλανθρωπία	347
Φιλανθρωπία als Solidarität	348
Begründung der φιλανθρωπία	351
5.4. <i>Forderungen an den Kaiser</i>	355
5.4.1. Göttliche Erwählung als Grundlage des kaiserlichen Auftrags	355
5.4.2. Der Kaiser als Gesetzgeber, Priester und Prophet	361
Pontifex Maximus	362
Nachahmung der Götter	363
5.4.3. Julians Sendungsauftrag: Wiederherstellung des Götterkults	366
Die Macht der Überzeugung	367
Politische Umsetzung	369
5.5. <i>Verortung</i>	373
5.5.1. Innerlichkeit	373
5.5.2. Lebensführung	378
5.5.3. Gottesdienst κατὰ τὰ πάτρια	384
5.5.4. Φιλανθρωπία als Gottesdienst	387
5.5.5. Die Pflicht des Kaisers	390

5.5.6. Julians „Mission“	393
6. Schlussbetrachtung	396
<i>Ausblick</i>	400
7. Bibliographie	403
7.1. <i>Quellen</i>	403
Julians Schriften	403
Weitere zitierte Ausgaben und Übersetzungen	404
Griechische und Lateinische Autoren	405
Weitere Quellen	413
7.2. <i>Sekundärliteratur</i>	414
Stellenregister	439
Personenregister	448
Sachregister	450

1. Einleitung

1.1. Kaiser Julian und seine Gottesverehrung

„[...] Wahre Vorstellungen von der Gottheit [*ἀληθεῖς ὑπὲρ τοῦ θεοῦ δόξαι] zu gewinnen, ist nicht allein das Werk vollendeter Tugend, sondern man kann ernsthaft überlegen, ob man einen solchen einen Mensch oder einen Gott nennen soll [...]“ (*Them.* 265AB)

Die Worte, die Kaiser Julian kurz nach seinem Herrschaftsantritt an seinen ehemaligen Lehrer Themistios richtet,¹ stehen beispielhaft für eine Fülle an Aussagen, ja ganzen Schriften, welche die hohe Relevanz der Götter- und Glaubenswelt bei Julian bezeugen. Was sein Bemühen um „wahre Vorstellungen“² von den Göttern dabei bemerkenswert macht, ist nicht nur sein umfangreiches Werk, seine kaiserliche Stellung und Politik, sondern insbesondere seine Biographie.³ Der Neffe Konstantins des Großen und letzte Kaiser der konstantinischen Dynastie wird 331 n. Chr., sechs Jahre nach dem Konzil von Nikaia, geboren. Im Todesjahr Konstantins – Julian ist sechs Jahre alt – fallen sein Vater, sein ältester Bruder und weitere männliche Verwandte einem Mordanschlag zum Opfer, der offenbar auf die Ausschaltung möglicher Thronkonkurrenten der Söhne Konstantins abzielt. Zunächst im Abseits gehalten, wird Julian 355 von seinem Vetter Konstantios II. dennoch zum untergeordneten Cäsar und Oberbefehlshaber der gallischen Truppen ernannt; der zum Alleinherrscher aufgestiegene, bedrängte Konstantios will durch ihn die kaiserliche Präsenz im Westen aufrechterhalten, während er sich selbst um die Sicherung der Ostgrenzen kümmert. Nach militärischen Erfolgen fordert Julian indes, unterstützt von seinen Soldaten, gleichberechtigten Anteil an der Herrschaft und zieht gegen Konstantios los, als dieser sein Ansinnen ablehnt. Nur der überraschende Tod des Veters kurz vor dem Aufeinandertreffen in Kilikien verhindert eine Entscheidungsschlacht; es folgt die Verlautbarung seitens der Armeespitze, der sterbende Kaiser, der kinderlos geblieben ist, habe

¹ Zur (umstrittenen) Datierung der Schrift s. Kap. 1.5.

² Ähnliche Ausdrücke finden sich in *Ep.* 61c [Weis 55] 423C und *Mater* 174CD.

³ Die neuste Biographie hat ROSEN (2006) vorgelegt; vgl. zudem BRINGMANN 2004; TANTILLO 2001; ATHANASSIADI 1981; BOWERSOCK 1978; BROWNING 1975, BIDEZ 1930 (dt. Üs. 1940).

Julian zum Nachfolger bestimmt. So tritt dieser im November 361 die Alleinherrschaft an.

Noch am selben Tag veranstaltet der neue Kaiser ein öffentliches Opfer und bekennt sich damit zum „alten“ Götterglauben. Trotz christlicher Erziehung in Konstantinopel, Nikomedia und auf einem Landgut in Kappadokien scheint er sich seit Kindertagen für den alten Götterglauben interessiert und, nach eigener Aussage, mit zwanzig Jahren klar vom Christentum abgewandt zu haben. Ein kurzes, aber intensives Studium der Philosophie bei renommierten Neuplatonikern der Zeit trägt dabei wesentlich zur Ausgestaltung seiner neuen Frömmigkeit und seiner „Vorstellungen über die Götter“ bei. Als Kaiser unternimmt er schließlich den letzten Versuch, die ihm verhasste Kirche zurückzudrängen und die paganen Kulte durch Reformen wieder beliebt zu machen. Sein früher Tod – er stirbt, 32-jährig, nur anderthalb Jahre nach seinem Herrschaftsantritt im Persienfeldzug –, macht seine Bemühungen zunichte.

1.2. Forschungsgeschichte

Es ist diese, hier nur kurz skizzierte Biographie, die Julian zu einer Schlüsselfigur für das Verständnis der religiösen Kultur der Spätantike macht. Zum einen hat er qua seiner Erziehung und Bildung eine breite Kenntnis der vorherrschenden religiösen und philosophischen Strömungen. Er ist an einer Auseinandersetzung mit ihnen interessiert und führt seine mit großem Engagement vertretenen Überzeugungen in zahlreichen Briefen und Schriften aus. Zum anderen besitzt und nutzt er als Kaiser die Möglichkeit, seine Überzeugungen in einer Reihe von Reformen umzusetzen.⁴ Entsprechend große Aufmerksamkeit ist seiner Person, seiner Politik und seinem Werk in der neuzeitlichen Forschung zuteil geworden. Besonders seine Abwendung vom Christentum, die ihm den Beinamen „Apostata“ („Abtrünniger“) eingetragen hat,⁵ ist nach wie vor Gegenstand der Diskussion – obwohl oder gerade weil neben dem Bruch mit der christlichen Glaubenswelt auch eindrucksvolle Kontinuitäten in Bezug auf jene zu beobachten sind.⁶ So erinnert insbesondere Julians Förderung der Philanthropie und Neuorganisation der Tempel an die Aktivitäten und Strukturen der Kirche; auch die scheinbar monotheistische Tendenz in der

⁴ Vgl. ELM 2012, 332; BELAYCHE 2001, 463f.

⁵ Den Ausgangspunkt für die Verbreitung des Beinamens bildete eine Bemerkung Augustins in *Civ.* 5,21 (vgl. dazu SMITH 1995, 179).

⁶ Einen wertvollen Beitrag zum Thema der Konversion hat in jüngerer Zeit insbesondere TANASEANU-DÖBLER (2008) mit ihrer Dissertation geleistet.

Emporhebung des Sonnengottes zum Götterkönig ist auffallend.⁷ Das große Grundlagenwerk zu Julian von Joseph Bidez (1930, dt. Üs. 1940) vertrat mit Nachdruck die Ansicht einer unreflektierten Verhaftung Julians im Christentum. Dieser sei „völlig unbewusst, ja gegen seinen eigenen Willen, unter dem Einfluss der ersten Religion geblieben“, schreibt Bidez.⁸ Er habe „in erster Linie“ Dinge empfohlen, „die er in der christlichen Kirche zur Zeit seines ersten Glaubenseifers kennengelernt hatte“.⁹ Auch dort, „wo er die Anfänge eines Abfalls schildert, der sich zu fanatischem Hass gegen die Kirche steigern sollte, zeigt sich eine Denk- und Empfindungsart, die dem Glauben entstammt, den er zu verleugnen meint“.¹⁰ Der Polytheismus Julians sei „lediglich eine Art Neuheidentum, das er mit wesentlichen Elementen des Christentums verquickle, wobei er aber diese Anleihen als Rückwendung zum goldenen Zeitalter der Antike ausgab“.¹¹

Die Sicht von Bidez beeinflusste die Forschung über lange Zeit und wird teilweise bis heute vertreten.¹² Insbesondere im englischen Sprachraum hat sich jedoch in den neunziger Jahren mit Polymnia Athanassiadi und Rowland Smith eine gegenteilige Tendenz entwickelt.¹³ Während Athanassiadi noch zögerlich die Verankerung Julians im Christentum in Frage stellt, bestreitet Smith jegliche Abhängigkeit. Er hält die postulierten Parallelen gerade im Bereich der Nächstenliebe und kirchlichen Organisation für übertrieben und findet alternative Vorbilder für Julians Denken vorwiegend in der neuplatonischen Tradition.¹⁴ Die schon von Athanassiadi vertretene Ansicht, der Kaiser sei auch in seiner Kindheit niemals überzeugter Christ gewesen („Julian never faced Christianity otherwise than in a lukewarm manner“),¹⁵ führt ihn in seinen Erklärungsversuchen von Julians Gedankenwelt zu einer völligen Ausblendung des Christentums.¹⁶

⁷ Vgl. dazu aber Kap. 1.6.2.

⁸ BIDEZ 1940, 231.

⁹ Ebd., 37.

¹⁰ Ebd., 71.

¹¹ Ebd., 99.

¹² Vgl. ROSENBERGER 2012b, 256f.; BRAUN/RICHER 1978, 187; RAEDER 1978, 210. In jüngeren Forschungsbeiträgen wurden Parallelen zum Christentum in einzelnen Bereichen von Julians Denken konkret nachgewiesen, insbesondere bei seiner Philanthropie und der Organisationsstruktur paganer Tempel (vgl. etwa NESSELRATH 2013; SCHÄFER 2008, 54; ROSEN 2006, 300; BRINGMANN 2004, 120 u. 134-138; SCHALL 2000, 127; BARCELÓ 1992, 176f.; BOWERSOCK 1978, 85-88). Enge Berührungspunkte bestehen sicherlich auch im Bereich der Sonnenverehrung (WALLRAFF 2001, 140, unterstützt von BRINGMANN 2004, 103; vgl. dazu aber Kap. 4.5.5 der vorliegenden Arbeit).

¹³ Vgl. ATHANASSIADI 1981; SMITH 1995.

¹⁴ Vgl. SMITH 1995, 110f.

¹⁵ ATHANASSIADI 1981, 24.

¹⁶ Dieser eher radikale Weg wurde von weiteren AutorInnen eingeschlagen; vgl. etwa TOUGHER 2007, 58.

Indessen stellt sich die Frage, ob mit einer pauschalen Verortung auf der einen oder anderen Seite der Linie zwischen „Heidentum“ und „Christentum“ viel gewonnen ist, zumal diese Linie in der Spätantike alles andere als klar verläuft. Der Quellenbefund legt nahe, dass gerade in der wechselseitigen Durchdringung verschiedener religiöser Sphären ein Spezifikum der Zeit und der religiösen Kultur liegt, an der Julian Anteil hatte.¹⁷ Daher kann Pedro Barceló in einem Aufsatz zur Symbiose von Christentum und „*religio romana*“ zu Recht sagen:

„Doch jenseits alles Trennenden hatten Heiden und Christen Vieles gemeinsam. Beide Seiten lebten in einer Kultur, in der für jede Gruppe analoge Wertvorstellungen galten. Ihr hervorstechendes Merkmal war, dass sowohl die christliche als auch die heidnische Sphäre der Gesellschaft vom Gefühl einer im Willen Gottes wurzelnden Ordnung getragen wurden. Dies ist der Grund, warum die christlichen Widersacher Julians wie heidnische Philosophen erscheinen und Julian selbst wie ein christlicher Apologet wirkt.“¹⁸

Im von Christian Schäfer 2008 herausgegebenen Sammelband zu Kaiser Julian wird von einigen Autoren eben diese Linie weiterverfolgt. Julian habe das „Christentum kopiert, wo es ‚logisch‘ und platonisch war“, meint etwa Schäfer.¹⁹ Theo Kobusch stellt fest, dass sich Julian „durch die Ab-sage an das Prinzip der Gewalt als wahrer Platoniker“ erweist und sich „– paradoxerweise – gerade dadurch dem Christentum“ annähert.²⁰ Julian ist, so auch die hier vertretene These, in hohem Maße als Kind seiner Zeit und insbesondere der religiösen Mentalität der Spätantike zu verstehen, für die er somit zu einem wichtigen Zeugen wird.²¹

1.3. Fragestellung

Auf diesem Hintergrund soll in der vorliegenden Arbeit die Frage nach den prägenden Einflüssen auf Julians Denken wieder aufgenommen werden, jedoch konzentriert auf den zentralen, bisher nicht umfangreich untersuchten Aspekt seines religiösen Denkens und Handelns. Ziel ist eine

¹⁷ Vgl. SCHÄFER 2008, 57; RÜPKE 2007, 19; RIEDWEG 1999, 59; BOWERSOCK 1990, 26. So ist auch die Vorstellung zu verwerfen, dass das junge dynamische Christentum sich nach und nach in die uralte, erstarrte Welt des seit Jahrhunderten etablierten Heidentums „inkultierte“. Nach Martin Wallraff ist stattdessen der Harnackschen Rede von der „Hellenisierung des Christentums“ die von der „Christianisierung des Hellenentums“ zur Seite zu stellen (WALLRAFF 2001, 203).

¹⁸ BARCELÓ 1992, 177.

¹⁹ SCHÄFER 2008, 54.

²⁰ KOBUSCH 2008, 26.

²¹ Unter religiöser Mentalität verstehe ich die Denk- und Verhaltensmuster in Bezug auf die Gottheit(en) und ihre Verehrung (s. u., Kap. 1.4.1).

systematische Analyse von Julians Gesamtwerk, bei der Theorie und Praxis seiner Gottesverehrung auf ihre Herkunft und auf das zugrunde liegende Gedankengut hin überprüft werden. Der Fragestellung liegt die Annahme zugrunde, dass der Schlüssel zum spezifischen religiösen Profil Julians in seinen „Vorstellungen über die Götter“ zu suchen ist – nicht prioritär in religiösen Organisationsformen oder in der Ethik –, und dass diese Vorstellungen nicht oder nicht ausschließlich als ein theoretisches Konstrukt zu verstehen sind, sondern in eine spezifische Frömmigkeitspraxis gehören. Diese Koppelung von Theorie und Praxis kommt in zwei Leitfragen zum Ausdruck, anhand derer geprüft wird, wo Julians Texte nicht nur explizit, sondern auch implizit theoretische Vorannahmen bezüglich seiner religiösen Denk- und Verhaltensmuster offenbaren. Die erste lautet: Was für Götter verehrt Julian, welche Eigenschaften schreibt er ihnen zu? Der Begriff „Gott“ entwickelt in der spätantiken Welt eine konkretere, persönlichere Note. Dies drückt sich darin aus, wie ein „Gott“ grundsätzlich gedacht wird und welche Attribute „ihm“ zugeschrieben werden. Bei Julian ist diese Entwicklung deutlich erkennbar. Die zweite Leitfrage lautet: Wo und wie kommen Julians Vorstellungen in der Gottesverehrung zum Ausdruck? Julian kennt eine aktive Frömmigkeit, deren Ausprägung, wie anhand seiner Texte gezeigt werden kann, seinem Gottesbild oft unmittelbar entspringt.

Angesichts der Verwobenheit beider Aspekte, Gottesbild und Frömmigkeit, können die Leitfragen nicht sinnvoll getrennt voneinander behandelt werden. Wie sich zeigen wird, sind Julians Aussagen über Gott immer auch Aussagen über den Menschen, erfüllen für diesen oft auch konkrete Funktionen. Die Leitfragen werden deshalb miteinander verbunden; sie gehen gleichsam auf in der Frage nach der Beziehung, in welcher Julian sich selbst bzw. den Menschen zu den Göttern stehen sieht. Vier Gesichtspunkte dieser Beziehung, dieses Gott-Mensch-Verhältnisses, treten in seinen Schriften besonders stark hervor und sollen in je einem Kapitel näher beleuchtet werden:

– *Göttliche Zuwendung – menschliche Abhängigkeit.*

Julian sieht sich selbst in radikaler Abhängigkeit von göttlicher Zuwendung. Wie begründet er das? Wird ihm diese Zuwendung *bewusst* und *individuell* zuteil? Worin besteht sie? Kann der Mensch sie erwirken? Beinhaltet sie ein aktives Handeln Gottes?

– *Göttliche Offenbarung – menschliche Erkenntnis.*

Erkenntnis ist nach Julian Bestimmung und Ziel des Menschen, kann aber nur durch göttliche Selbstmitteilung vollkommen werden. Wie wird diese Notwendigkeit von Offenbarungen begründet? Welche Arten von Offenbarungen kennt er? Wie stehen sie im Verhältnis zur Vernunft?

– *Göttliche Erlösung – menschliche Hoffnung.*

Die Abhängigkeit von göttlicher Zuwendung drückt sich auch im Wunsch nach *Heil* und *Erlösung* aus. Was bedeutet für Julian Erlösung? Wovon erhofft er sich Rettung? Wer vermittelt das Heil? Wie wird der Prozess der Erlösung beschrieben, wann oder wie oft findet er statt, woran ist er erkennbar?

– *Göttlicher Anspruch – menschliche Aufgabe.*

Welchen Anspruch erhebt die göttliche Macht auf das Leben des Einzelnen, auf die Gemeinschaft, auf Julian persönlich? Wie wird die Forderung nach Opfern, nach Philanthropie begründet? Worauf beruht das offenkundige Bedürfnis Julians, die erkannte Wahrheit (universal) zu verbreiten?

Vorgängig zu der jeweiligen Untersuchung dieser Aspekte bei Julian soll ein punktueller Überblick über religiöse und philosophische Diskussionen dazu im zeitlichen Vor- und Umfeld, der „geistigen Landschaft“ um ihn herum geboten werden; nachfolgend gilt es, die von ihm vertretenen Positionen in diesem Umfeld zu verorten. Es soll untersucht werden, wo er auf vorhandene Traditionen zurückgreift, solche neu kombiniert oder interpretiert, aber auch, wo er „querschlägt“, mit Traditionen bricht oder Diskrepanzen in seinem eigenen Denken zulässt. Für eine solche Verortung relevant sind insbesondere die Traditionen des (griechischsprachigen) Christentums, der neuplatonischen Philosophie, der paganen Kulte sowie die Kultur und Mentalität der römisch-hellenistischen Bildungselite.

1.4. Methodische Probleme

Aus der Fragestellung und dem inhaltlichen Aufbau der Arbeit ergibt sich eine Reihe von methodischen Problemen, auf die im Folgenden kurz eingegangen werden soll.

1.4.1. Begriffe und Übersetzungen

Im Vorangegangenen sind bereits diverse Begriffe verwendet worden, die unterschiedlich gefüllt und verstanden werden können. Was bedeutet Frömmigkeit, Gottesverehrung, Religion, religiöse Kultur und Mentalität, Heidentum? Dem Konglomerat deutscher oder eingedeutschter Begriffe, die das Verhältnis des Menschen zum Geistlichen oder Göttlichen umschreiben, steht das Konglomerat griechischer Ausdrücke gegenüber, die Kaiser Julian für dasselbe Verhältnis kennt: εὐσέβεια, εὐλαβεία, θεοσεβεία, θεωργία, θεοφιλής, ἑλληνισμός, usw. Dabei lassen sich klarerweise keine exakten Übereinstimmungen der Begriffe mit ihren spezifischen

Bedeutungskomponenten finden; entsprechend ist es unvermeidbar, in der vorliegenden Arbeit auf Ausdrücke zurückzugreifen, die nicht den untersuchten Quellen entnommen sind.

Angestrebt ist dennoch zweierlei: zum einen die Klärung der (deutschen) Begriffe, die zur Beschreibung von Konzepten und Phänomenen als notwendig oder hilfreich erachtet werden, zum anderen eine Anlehnung an und Nähe zu der von Julian verwendeten Begrifflichkeit, sofern und soweit dies möglich ist. Im Sinne dieses Bestrebens wird zwar die „religiöse Kultur“ bzw. „Religionskultur“ und „religiöse Mentalität“ besprochen, wenn es um die Überblicksdarstellungen der geistigen Landschaft rund um Julian geht; unter religiöser Kultur verstehe ich die Gesamtheit der für eine Gesellschaft charakteristischen Strukturen, Glaubenshaltungen, Normen und Bräuche, die auf überweltliche Mächte Bezug nehmen, unter religiöser Mentalität die Denk- und Verhaltensmuster innerhalb dieser Kultur.²² Es handelt sich dabei um Überbegriffe, die gerade in ihrer Breite der Heterogenität der paganen Landschaft der griechisch-römischen Antike gerecht werden sollen.²³ Wo aber Julians eigene Glaubenswelt nachgezeichnet wird, soll nach Möglichkeit mit einer Terminologie gearbeitet werden, die der seinen nahe kommt. Dies führt etwa zu einer Bevorzugung des etwas altertümlich anmutenden Begriffs der *Frömmigkeit* anstelle von Gottesverehrung oder Religiosität. Er erscheint mir als sinnvollste Entsprechung des von Julian am häufigsten verwendeten Ausdrucks εὐσέβεια, der wiederum dem lateinischen Begriff *pietas* nahe kommt.²⁴ „Gott“ (θεο-) kommt darin nicht vor, denn εὐσέβεια ist eine Eigenschaft des Menschen.²⁵ Entsprechend häufig erscheint auch das substantivierte εὐσεβής, ist also von „dem Frommen“ die Rede (vgl. *Ep.* 81 [Weis 36] 388C; *Ep.* 89b [Weis 48] 299BC).²⁶ Diese Eigenschaft hat einen theoretischen und einen praktischen Aspekt; der theoretische kommt im Wortteil -σέβεια, „Furcht“, zum Aus-

²² Vgl. zu der Definition PICKEL 2011, 285f. Ersterer Begriff umfasst die kollektive und individuelle religiöse (d.h. transzendenzbezogene) Praxis, die Auswirkungen der Religiosität auf die alltägliche Lebensführung, die Struktur und Arbeitsweise religiöser Institutionen, das Verhältnis zwischen Kulte und Staat, usw. Letzterer betrifft vornehmlich die in einer Wechselwirkung hierzu stehenden Glaubensvorstellungen und -äußerungen.

²³ Die Rede von „Religion“ wird vermieden, zumal der Begriff die Gefahr birgt, eine nicht vorhandene Einheitlichkeit zu suggerieren, und, wie Ilinca Tanaseanu-Döbler treffend bemerkt hat, „die Eigenständigkeit und Flexibilität religiöser Akteure, die aus Elementen verschiedener Traditionen individuelle religiöse Konstrukte entwickeln, zu vernachlässigen“ (TANASEANU-DÖBLER 2008, 16; vgl. dazu RÜPKE 2009, 11).

²⁴ Vgl. MARKSCHIES 2006, 92.

²⁵ WIEGER (2011, 149) spricht von „anthropocentrism of εὐσέβεια, in contrast to the theocentrism of the ‚fear of God““.

²⁶ Vgl. dazu GADAMER 1991, 84f.

druck und zielt auf die Haltung gegenüber dem Göttlichen ab. Der praktische zeigt sich insbesondere an Ausdrücken wie „Werke der Frömmigkeit [εὐσεβείας ἔργα]“ (vgl. *Ep.* 89b [Weis 48] 300BC) oder „Tugend mit Frömmigkeit [ἀρετὴ μετὰ εὐσεβείας]“ (vgl. *Mater* 169A). Auch der Zusammenhang macht vielfach deutlich, dass εὐσέβεια in der kultischen Praxis realisiert werden muss.²⁷ Der Ausdruck „Frömmigkeit“ entspricht dem Begriff insofern, als er ein ähnliches Bedeutungsspektrum abdeckt.

Entsprechend dem Bemühen um eine Nähe zu Julians Terminologie wird auch weniger von seinem „Glauben“ die Rede sein, als von seinen „Vorstellungen [δόξα]“ über die Götter (vgl. *Them.* 265AB; *Ep.* 61c [Weis 55] 423C). Julian sieht nicht verschiedene „Religionen“ in seinem Reich, sondern verschiedene „Lehren [διδασκαλίας, δόγματα, λόγοι]“ (vgl. *Ep.* 111 [Weis 61] 432D-433B; *Mater* 180B; *Autokr. prax.* 69B); diese benennt er nicht primär nach ihren Inhalten, sondern nach ihrer Herkunft („griechisch“, „galiläisch“ [= christlich], „hebräisch“; von Platon, von Jamblich, vom Chaldäer). Auch hier soll in den Untersuchungen zu seinen Texten diese Terminologie angemessen berücksichtigt werden, während in den einführenden Darstellungen die im Forschungsdiskurs übliche Begrifflichkeit verwendet, also von Christen, Neuplatonikern, Vertretern der paganen Bildungselite usw. gesprochen wird. Da der Begriff „Heidentum“ eine irreführende Einheit der darunter subsumierten Vorstellungswelten suggeriert, wird er vermieden und je nach Zusammenhang von paganen Denkern, paganen Kulturen oder der paganen Bevölkerung gesprochen – „pagan“ und nicht „heidnisch“, um mit dem Latinismus die Wertneutralität zu unterstreichen und eine Begrifflichkeit zu wählen, die auch jenseits der deutschen Sprachgrenze verwendet wird.²⁸

Eine weitere Schwierigkeit ergibt die im vorliegenden Zusammenhang zentrale Begrifflichkeit des Göttlichen. Ist θεός etwa mit Gott oder Gottheit zu übersetzen? Wie gezeigt werden kann, ist bei Julians Verwendung des Ausdrucks im Singular oft ein *bestimmter* Gott im Blickfeld.²⁹ Es erscheint mir sinnvoll, in solchen Fällen tendenziell mit „Gott“, nicht eindeutig bezeichnete θεοί aber mit „Gottheit(en)“ zu übertragen; letztere Variante findet sich häufig im Kontext philosophischer Diskussionen. Komplexer ist das Übersetzungsproblem bei dem von Julian ebenfalls sehr häufig (über vierzig Mal) verwendeten δαίμων – es werden damit göttliche Wesen

²⁷ Vgl. dazu LUCHNER 2008, 249f.

²⁸ Die Bezeichnung *pagan* ist ihrem Ursprung nach freilich keineswegs wertneutral, sondern diente genauso wie die spätere Bezeichnung „Heide“ als abfälliger Begriff für die ungebildete, traditionellen Kulturen anhängende Landbevölkerung (vgl. HAHN 2010, 212). Doch ist m. E. der abwertende Aspekt von „Heide“ im heutigen deutschen Sprachgebrauch stärker verankert, nicht zuletzt durch kirchliches Liedgut (vgl. dazu auch WALLRAFF 2013, 28-30; GENSICHEN 1986, 590f.).

²⁹ Vgl. Kap. 2.3.3.

oder Schutzmächte bezeichnet (vgl. *Gal.* 26/143AB), aber auch z. B. Homer (*Her.* 210A), der göttliche Geist im Menschen (*Autokr. Prax.* 69A) oder die „Einsicht“ (*Symp.* 325B).³⁰ Aufgrund dieser eigentümlichen Bedeutungsbreite wird der Begriff im griechischen Wortlaut belassen und mit „Daimon“ wiedergegeben.

Weitere problematische Begriffe und Übersetzungen sollen „unterwegs“ offengelegt und geklärt werden. Grundsätzlich wird bei allen zitierten Stellen eine eigene Übertragung vorgelegt, welche Genauigkeit und Verständlichkeit nach Möglichkeit verbindet, ersterer aber den Vorrang einräumt. Dabei wird bewusst der ganze moderne deutsche (auch Fremd-)Wortschatz bei Übersetzungen in Anspruch genommen – nicht nur derjenige des 19. Jahrhunderts, der sich im sonst ausgezeichneten Wörterbuch von Wilhelm Pape findet. So wird beispielsweise – je nach Zusammenhang – *δύναμις* mit „Potential“, *ὀσίοτης* mit „Respekt“ oder *διάφορον* mit „Diskrepanz“ übertragen.

Die Nähe zum Text und zu den von Julian verwendeten Begriffen ist oftmals wesentlich zum Verständnis seiner Gedankengänge; dasselbe gilt für andere für die Untersuchung relevante Autoren. Schlüsselbegriffe und -phrasen des griechischen bzw. lateinischen Originaltextes werden deshalb in eckigen Klammern in den Übersetzungstext eingefügt. Mit Ausnahme von längeren Passagen werden sie in der lexikalischen Grundform wiedergegeben; wo dies eine Abwandlung des Originaltextes darstellt, sind sie markiert (*).

1.4.2. Thematischer Aufbau

Eine weitere methodische Herausforderung besteht im inhaltlichen Aufbau der Arbeit, die nach vier Aspekten des Gott-Mensch-Verhältnisses gegliedert ist. Diese thematische Gliederung wird nicht von Julians Werk oder Begrifflichkeit nahe gelegt, sondern stellt ein von außen angelegtes Raster für seine in diversen Zusammenhängen geäußerten Vorstellungen dar. Wird damit dem Forschungsgegenstand Gewalt angetan oder ist eine solche Herangehensweise gerechtfertigt?

Eine Gliederung streng nach Julians eigenen Begriffen erscheint insofern wenig sinnvoll, als ein solches Vorgehen den Blick auf die religiösen Denkmuster, die er in seinen Schriften vermittelt, unnötig verengen würde. Wie festgehalten wurde, sollen nicht nur explizite, sondern auch implizite „Vorstellungen über die Götter“ herausgearbeitet werden. Um diese angemessen zu erfassen, ist auch „zwischen den Zeilen“ zu lesen. Es gilt nicht nur, die von ihm verwendeten Ausdrücke mit Inhalt zu füllen, sondern auch

³⁰ Vgl. zum Begriff in der griechischen Antike JOHNSTON 1997.

zu ermitteln, wo ein Konglomerat von Begriffen auf unterschwellige Ideen oder Konzepte hindeutet.

Eine Gliederung nach den Schriften Julians wäre eher möglich, scheint mir aber wenig dienlich, um Grundlinien seiner Vorstellungen übersichtlich darzustellen. Zweifelsohne birgt eine thematische Gliederung die Gefahr, Vorannahmen und Konzepte der Forschenden widerzuspiegeln. Solche sind jedoch ungeachtet des inhaltlichen Aufbaus vorhanden und insofern gerechtfertigt, als das Forschungsinteresse unbestritten ein modernes und spezifisches ist, das sich von modernen Fragen leiten lässt. Wer forscht, der ordnet, kategorisiert, priorisiert, harmonisiert – durch Auswahl, Hervorhebung und Zusammenstellung werden bewusst oder unbewusst Linien sichtbar gemacht oder ausgeblendet.

Freilich sollen Vorannahmen und Interessen nach Möglichkeit offen gelegt und reflektiert werden. Im Hintergrund der vorliegenden Arbeit steht einerseits das Anliegen der „Grenzüberschreitung“, das einer Erkenntnis der jüngeren, in höherem Maße interdisziplinären Forschung geschuldet ist; diese konnte zeigen, dass sich religiöse Ideen und Konzepte der Spätantike oft nicht an die im Nachhinein klar gezogenen Grenzen zwischen „Christen“, „Heiden“, „Neuplatonikern“ usw. halten.³¹ Insofern sollen aus heutiger Sicht eng mit dem Christentum verbundene Begriffe wie Offenbarung oder Erlösung auf andere Phänomene der religiösen Landschaft bezogen werden können, ohne zwingend „christlich-theologische“ Assoziationen zu wecken. Andererseits ist der Blickwinkel, von dem aus die Untersuchung erfolgt, klar ein historisch-theologischer, geprägt von der Kenntnis um Konzepte, die in der Theologiegeschichte nachhaltige Wirkung entfaltet haben und bis heute diskutiert werden. Dieser Blickwinkel soll nicht negiert, sondern bewusst fruchtbar gemacht werden für Nachbardisziplinen. Die durch eine Untersuchung zu Julian nahegelegte Neuauslegung von dem, was in der Spätantike als (primär oder ausschließlich) „christlich“ zu gelten hat, kann und soll etwa Impulse für die Philosophiegeschichte liefern, in der der Aspekt der Frömmigkeitsgeschichte mitunter zentral ist. Der Religionswissenschaft mögen die gewonnenen Erkenntnisse insofern nützlich sein, als Julian die spätantike Hybridisierung und die Verflechtung und wechselseitige Befruchtung unterschiedlicher Geistesströmungen repräsentiert.

1.4.3. Für wen spricht Julian?

Der Hinweis auf die Möglichkeit, Julian als repräsentativ für bestimmte Phänomene oder gar für die religiöse Mentalität der Spätantike insgesamt

³¹ Siehe Kap. 1.2.

zu betrachten, führt zu einer weiteren Problemstellung. Ist Julian tatsächlich *repräsentativ*, und wenn ja, für wen? Als Spross einer Kaiserdynastie und erst recht als Herrscher ist er nicht nur Teil der höchsten Elite, ausgestattet mit und bestärkt in einem außerordentlichen Selbstbewusstsein,³² sondern auch in eigentümlicher Weise eingeengt durch Erwartungen und Sachzwänge, die seine Position mit sich bringen. Zwei zentrale Fragen stellen sich deshalb in Bezug auf seine Person: Wie weit ist das, was er schreibt, seine eigene und frei gewählte Ansicht? Und wie weit bzw. für wen kann er als repräsentativ gelten, zumal er qua Geburt und Amt eine einzigartige Stellung innehat?

Bezüglich der ersten Frage muss zweifelsohne unterschieden werden zwischen den Werken, die Julian vor bzw. während seiner Alleinherrschaft verfasst hat – was nicht bedeutet, dass die einen als Dokumente seiner Vorstellungen außer Acht gelassen werden können und müssen, während die anderen grundsätzlich authentische Meinungen enthalten. Die Kontextualisierung von Äußerungen und kritische Rückfragen an ihren Zeugnischarakter sind in beiden Fällen angebracht. Nichtsdestotrotz wird in der vorliegenden Untersuchung davon ausgegangen, dass Julian in seinen Ansichten und seinem Lebensstil keineswegs determiniert ist. Diese Vorannahme beruht einerseits auf den Selbstzeugnissen des Kaisers, die vorderhand ernst genommen werden, andererseits aber auf zeitgenössischen Fremddarstellungen seiner Person. „Ich aber wurde freigesetzt“, erklärt Julian gegenüber der Bevölkerung von Athen in Bezug auf die „Emanzipation“ seines Denkens, nachdem er beklagt, dass er und sein Bruder in ihrer Jugendzeit „abgeschottet von aller ernsthaften Wissenschaft [μάθημα], von jedem freien Diskurs [*ἐλεύθερα ἔντευξις]“ lebten (*Athen.* 271CD). Viele weitere Sätze beginnen mit „Ich aber ... [Ἐγὼ μὲν ...]“ und markieren Stellungnahmen, die sich offen oder andeutungsweise gegen Ansichten etablierter Politiker und Vertreter der Bildungselite richten (vgl. *Them.* 264C; *Her.* 235D; *Misop.* 362B). Auch geht Julian in seiner Satire anlässlich der Saturnalien hart mit den früheren Kaisern ins Gericht und unterstreicht damit das Bewusstsein, auch und gerade als Herrscher nach selbstgewählten Prinzipien zu handeln. Den Bürgern von Antiochia, die ihn kritisieren, gesteht er zu, er werde ihnen „nie die Lebensart demonstrieren, die ihr ständig auslebt und auch bei den Herrschenden zu sehen wünscht“ (*Misop.* 364B). Sowohl die wohlgesinnten als auch die gegnerischen Fremddarstellungen bestätigen, dass Julian als Person und in der Ausübung seiner Herrschaft nicht durch Konformität auffiel.³³ „Ungebräuchlich [**inusitatus*]“ nennt etwa der zeitgenössische Geschichtsschreiber Ammianus Marcellinus die Frömmigkeit Julians (*Amm. Marc.*

³² Siehe dazu Kap. 5.4.3.

³³ Vgl. dazu TANASEANU-DÖBLER 2008, 60; DEMANDT 1996, 184; WIEMER 1995, 212f.

22,12,7); Kirchenvater Gregor von Nazianz bemängelt, sein Verhalten entspreche in keiner Weise „kaiserlicher Würde und Majestät [**βασιλική εὐγενεία καὶ μεγαλοπρεπεία*]“ (*Or.* 4,95).

Weniger klar zu beantworten ist die Frage, inwiefern die Vorstellungen Julians als repräsentativ gelten können. Es sind jedoch insbesondere zwei Bemerkungen dazu anzubringen. Zum einen hat Julian, wie verschiedentlich nachgewiesen wurde, in seiner Jugend eine konventionelle Bildung erhalten;³⁴ er wurde vertraut gemacht mit dem (von ihm selbst so genannten) „Bogen der Wissenschaften [*ἐγκύκλια μαθήματα*]“, also jenen Disziplinen und Künsten, welche sich ein freier, junger Grieche anzueignen hatte, bevor er ins gesellschaftliche Leben eintrat oder ein höheres Studium begann.³⁵ Bis zu seiner unerwarteten Berufung zum Cäsar unter Konstantios II. – Julian war zu diesem Zeitpunkt vierundzwanzig Jahre alt – konnte er sich zwar nicht völlig frei bewegen, aber doch an verschiedenen Orten (Pergamon, Ephesos, Athen) bei renommierten Lehrern studieren und Beziehungen knüpfen. Sein später, ungeplanter „Karrieresprung“ verhinderte insofern die für einen Thronfolger übliche, frühe „Einspurung“ und Isolation.³⁶ Es scheint angesichts dessen durchaus gerechtfertigt, Julian als Vertreter der breiteren Bildungselite gelten zu lassen.

Zum anderen ist wiederum das Selbstzeugnis des Kaisers heranzuziehen, von dem in mehrerlei Hinsicht suggeriert wird, dass Julian sich als Teil der Bevölkerung empfunden oder zumindest stilisiert hat. So betont er mehrfach, einst „Privatmann [**ιδιώτης*]“ gewesen zu sein (vgl. *Misop.* 351B, 354AB; *Ep.* 89b [Weis 48] 290CD). Zudem nimmt er mit seinen Schriften offenkundig an verschiedenen Diskursen seiner Zeit teil, indem er einerseits mit Gleichgesinnten korrespondiert, sich aber auch an Andersdenkende richtet. Dass er sich dabei oftmals planvoll an eine breitere Leser- oder Hörerschaft wendet, wurde gerade in der jüngeren Forschung gezeigt.³⁷ „Diese Rede gilt [...] allem, ‚was auf Erden atmet und kriecht‘“ beginnt Julian seinen Hymnos auf den Sonnengott, indem er Homer zitiert; „<allen>, die teilhaben am Sein, an einer vernünftigen Seele [**λογική ψυχή*] und am Intellekt [**νοῦς*]“ (*Helios* 130B; vgl. *Hom., Il.* 17,447). Als Kaiser ist er zwar Teil einer winzigen Herrscherelite, hat aber gleichzeitig den Anspruch, sein Reich zu kennen und zu repräsentieren – und den Wunsch, es zu gestalten und zu beeinflussen.³⁸

Dies bedeutet freilich nicht, dass Anspruch und Wunsch der Realität entsprechen. Ungeachtet seiner Intentionen bleiben die Diskurse, an denen

³⁴ Vgl. dazu SMITH 1995, 34f.; BOUFFARTIGUE 1992, 139-412, 675.

³⁵ Vgl. dazu Kap. 3.5.1.

³⁶ Vgl. dazu DEMANDT 1996, 195-218.

³⁷ Vgl. STENGER 2009, 352; HOSE 2008, 164f.

³⁸ Vgl. dazu Kap. 3.5.1, 5.4.

er teilnimmt, Diskurse der gebildeten Elite. Es kann nicht davon ausgegangen werden, dass seine Vorstellungen, Überlegungen und Überzeugungen unter breiteren Schichten bekannt waren und diskutiert wurden. Außerdem erscheint, wie festgehalten wurde, vieles an Julians Denken und Handeln „ungebräuchlich“ – insbesondere in Bezug auf die Frömmigkeit. Die zeitgenössische Kritik am Kaiser nicht nur seitens der Kirche, sondern auch seitens großer Teile der paganen Bevölkerung legt es nahe, Julian gerade *nicht* als repräsentativ für sein Umfeld zu sehen. Freilich greift ein solches Urteil zu kurz. Dass der Kaiser mit seinen Vorstellungen „aneckt“, zeigt zwar, dass diese nicht unbedingt als typisch für sein Umfeld gelten können; repräsentativ ist Julian dennoch insofern, als er zeitgenössische Diskurse und Tendenzen sichtbar macht. Das, worüber er nachdenkt und wozu er sich äußert, ist nur auf dem Hintergrund seiner Erziehung und Bildung erklärbar, für die teilweise große Denker seiner Zeit verantwortlich zeichnen. Nicht seine Ansichten, aber seine Themen sind somit repräsentativ – wenn auch nur für die ausgewählte Minderheit jener, die sich aufgrund ihrer Fähigkeiten, Neigungen und ihrem sozialen Status damit beschäftigen.

1.4.4. Literarisches Material

Die vorliegende Untersuchung der genannten Themen konzentriert sich auf die von Julian verfassten Schriften. Eine solche Einschränkung auf literarische Texte unter Ausblendung von politischen Maßnahmen, Gesetzen oder Inschriften ist nicht nur pragmatischer Notwendigkeit geschuldet, sondern dient dem Interesse der Arbeit. Besprochen werden die theologischen und philosophischen Reflexionen, Diskussionen, Deutungsmuster und Begrifflichkeiten Julians. Es wird nicht danach gefragt, wie weit seine Ideen zur (politischen) Umsetzung gekommen sind; auch wird nicht überprüft, wie weit seine Darstellung mit dem übereinstimmt, was Weggefährten und andere Zeitgenossen über ihn und seine Ansichten bemerkten. Entsprechend werden Fremdzeugnisse dort berücksichtigt, wo sie einen Beitrag zur Kontextualisierung Julians eigener Äußerungen leisten, sind aber nicht selbst Gegenstand der Untersuchung.³⁹

Eine gewichtigere methodische Frage stellt sich freilich im Umgang mit Julians Schriften. Die aus zuvor genannten Gründen vorgenommene,

³⁹ Solche Fremdzeugnisse sind zahlreich. Zu erwähnen sind von den Bewunderern Julians Ammianus Marcellinus, Claudius Mamertinus, Eunapios, Eutropios, Libanios oder Aurelius Victor. Gegen Julian und seine (Religions-)Politik schrieben ausführlich Gregor von Nazianz und Hilarius von Poitiers; weitere Überlieferungen sind bei den (zeitlich späteren) Kirchenhistorikern Sokrates von Konstantinopel und Philostorgios zu finden. Eine Sammlung wichtiger Quellen wurde von Samuel N. C. Lieu zusammengestellt (LIEU 1989²); vgl. auch BOUFFARTIGUE 1992, 13.

thematische Gliederung führt notwendig zu einer Zusammenziehung und Nebeneinanderstellung von Textpassagen aus unterschiedlichen Werken. Dies scheint in zweierlei Hinsicht problematisch. Zum einen stammen die Schriften aus unterschiedlichen Zeiten und historischen Kontexten; zum anderen gehören sie diversen literarischen Gattungen an. Nur schon die Briefe sind an verschiedenste Adressaten gerichtet und verfolgen nicht dieselben Intentionen. Entsprechend vertritt etwa Tanaseanu-Döbler die Auffassung, dass „angesichts der starken Gelegenheitsgebundenheit und Situationsbedingtheit von Julians Schriften“ nur mit größter Zurückhaltung „systematisiert“ werden sollte.⁴⁰

Unbestritten legt Julian weder in einer einzelnen Schrift noch in seinem Gesamtwerk eine als solche intendierte, systematische Darstellung seiner Ideenwelt vor. Nichtsdestotrotz halte ich es für sinnvoll und gerechtfertigt, all seine Texte in die Untersuchung miteinzubeziehen – als Zeugnisse für ausgesprochene und implizite, vor allem aber weitgehend *beständige* Vorstellungen *einer* Person, die eine harmonisierende Interpretation zulassen. Zum einen sind Julians Schriften in einer eng begrenzten Zeitspanne entstanden, zwischen den Jahren 356 und 363 – alle *nach* seiner Zeit des Studiums, in der Position des Cäsars und dann Alleinherrschers, in der er zu seinem eigenen Bedauern kaum mehr Zeit fand, sich weiterzubilden (vgl. *Ep.* 80 [Weis 12]). Es darf deshalb davon ausgegangen werden (und wird m. E. durch sein Werk bestätigt), dass in besagter Zeitspanne keine entscheidende Entwicklung bezüglich seiner „Vorstellungen über die Götter“ stattgefunden hat, eine solche entsprechend nicht stärker berücksichtigt werden muss. Mit Bedacht zu behandeln sind freilich, wie schon bemerkt, die Schriften, die Julian vor seiner Machtergreifung und dem offenen Bekenntnis zum alten Götterglauben verfasst hat – insbesondere die drei Panegyriken zu Ehren des Konstantios II. und seiner Frau (s. u.).

Zum anderen ist der Einbezug gerade jener Texte besonders interessant, die nicht die Vermittlung theologisch-philosophischer Vorstellungen intendieren. Vielfach zeigt sich an ihnen, wie Ideen je nach Adressat und Kontext in eine andere Terminologie übersetzt werden.⁴¹ Ein grundsätzliches Bemühen um Harmonisierung bei der Behandlung von Zitaten aus unterschiedlichen Schriften soll der Möglichkeit solcher unterschiedlicher „Sprachgewänder“ gerecht werden, ohne freilich völlige Kongruenz herzustellen. Auch die vorhandenen Brüche in Julians Denken können und sollen bei der Nebeneinanderstellung seiner Äußerungen sichtbar gemacht werden. Zuweilen offenbaren sie genau die „Knackpunkte“, die nicht nur Julian herausfordern, sondern die religiösen Diskurse seiner Zeit charakterisieren.

⁴⁰ TANASEANU-DÖBLER 2008, 127f.; ähnlich SMITH 1995, 89.

⁴¹ Vgl. dazu insbesondere Kap. 2.6.1, 3.5.4.

Ungeachtet dessen muss auch in der vorliegenden Untersuchung die Unterschiedlichkeit der Gattungen klar im Blick behalten werden, zumal sie, wie der nachfolgende Überblick über Julians Werke deutlich macht, vielfach den religiösen Gehalt der Texte bestimmt.

1.5. Julians Werke

Dem seit jeher großen Interesse an der polarisierenden Figur Julian ist eine gute Editions- und Übersetzungslage seiner Werke zu verdanken. Es sind 13 Schriften und über 60 Briefe erhalten, die als authentisch gelten.⁴² Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über die Werke mit einem Schwerpunkt auf deren Gehalt in Bezug auf Julians Frömmigkeit geboten werden.⁴³

In der Zeit als Cäsar, vermutlich zwischen 356 und 358, verfasst Julian zwei Lobreden auf Kaiser Konstantios II. und eine auf dessen Gemahlin Eusebia.⁴⁴ Auffallend an den Panegyriken ist die religiös weitgehend „neutrale“ Sprache; es wird vom Göttlichen in Einzahl (25 Mal) oder Plural (11

⁴² Nach frühneuzeitlichen Editionen durch PETAVIUS (1583) und SPANHEIM (1696) folgte im 19. Jahrhundert FRIEDRICH K. HERTLEIN mit einer Gesamtausgabe für Teubner (1875-76). WILMER CAVE WRIGHT veröffentlichte 1913-23 eine Edition mit einer Übersetzung ins Englische für die Loeb Classical Library (Nachdruck 1969-80), JOSEPH BIDEZ et al. folgten 1924-64 mit einer griechisch-französischen Ausgabe, die als kritische Edition bis heute maßgeblich ist. Übersetzungen ins Deutsche sind nur für ein Teilwerk entstanden, etwa für die Briefe (GOESSLER 1971; WEIS 1973), Satiren (MÜLLER 1998; GIEBEL 1999) und einige philosophische Werke (ASMUS 1908). Eine kritische Edition und Übersetzung des *Contra Iulianum* von Kyrill von Alexandria, das große Fragmente von Julians Schrift *Contra Galilaeos* enthält, wird derzeit im Rahmen eines Forschungsprojekts an der Universität Bonn erarbeitet (1997-2013). Auch ins Italienische wurden diverse Schriften übertragen (PRATO/MICALELLA 1979; PRATO/FORNARO 1984; FONTAINE/PRATO/MARCONI 1987; PRATO/MICALELLA 1988; MASARACCHIA 1990; CALTABIANO 1991; UGENTI 1992; TANTILLO 1997; SARDIELLO 2000; GUIDO 2000). Eine Ergänzung zu den Werkausgaben hat STEFANO CONTI (2004) mit einer Ausgabe der Inschriften Julians vorgelegt.

⁴³ Die Reihenfolge erfolgt nicht streng chronologisch, sondern berücksichtigt die Textgattung. Eine vollständige Werkliste mit Abkürzungen findet sich in der Bibliographie. Um der Klarheit willen wird nach Werktitel abgekürzt, da die Nummerierungen der Reden in bisherigen Werkausgaben nicht einheitlich sind. Textpassagen werden nach der Paginierung Hertleins (bzw. Spanheims) angegeben, die in allen Editionen enthalten ist.

⁴⁴ Zu den Panegyriken siehe insbes. die neueren Beiträge von CURTA (1995 und 1997) und TOUGHER (1998). Nach den Regeln der Panegyrik legitimiert und preist Julian die Herrschaft seines Vorgängers; dessen Frau, die sich beim Kaiser für ihn verwendet hat, wird für ihre Unterstützung gelobt (vgl. ROSEN 2006, 144; SCHRAMM 2013, 346f.). Während die Reden für Konstantios wohl in erster Linie Julians Loyalität unter Beweis stellen sollen und seine späteren Rückblicke auf die Regierung seines Veters zeigen, wie geheuchelt sein Lob ist, scheint die Dankbarkeit gegenüber Eusebia echtem Empfinden zu entsprechen – noch nach seinem Herrschaftsantritt lobt er sie als „schöne und gute, mir damals

Mal), meist aber unbestimmt gesprochen, wenn nicht griechische Mythologie referiert wird. Zum christlichen Gott existiert kein eindeutiger Bezug, Christus findet keine Erwähnung. Schon in früheren Forschungsbeiträgen wurde festgestellt, dass Konstantios II. mit Eigenschaften versehen wird, die dem christlichen genauso wie dem paganen Idealherrscher entsprechen.⁴⁵ Dennoch konnte auch gezeigt werden, dass die vermittelte politische Philosophie stark auf neuplatonischen Vorstellungen beruht.⁴⁶ Wie sich in der folgenden Untersuchung zeigen wird, beschränkt sich diese neuplatonische Prägung nicht auf die politische Philosophie. Insbesondere die zweite Lobrede auf Konstantios enthält trotz zurückhaltender, „verschlüsselter“ Sprache zentrale Textstellen für das Verständnis der Vorstellungen Julians über die Götter und die immense Bedeutung des Neuplatonismus in ihnen.⁴⁷

Ebenfalls noch als Cäsar verfasst Julian den unter dem Titel *Trostrede an sich selbst* überlieferten Abschieds- und Geleitbrief anlässlich der Abreise seines Freundes Salustios.⁴⁸ Salustios (lat. Saturninius Secundus Salutius) ist von Konstantios II. aus Gallien abberufen worden, wird aber später von Julian zum Präfekten und Konsul ernannt. Es ist anzunehmen, dass er der Verfasser der Schrift „Über die Götter und die Welt [Περὶ θεῶν καὶ κόσμου]“ ist, die Anfang der 360er Jahre datiert und in die Grundlagen des Neuplatonismus einführt.⁴⁹ Auf jeden Fall sieht Julian in seinem Adressaten einen Genossen im Geiste: „Wie oft haben wir einander unterstützt, da wir die gleiche Leidenschaft [*θυμός] haben, gleich ausgerichtete und sehnsüchtige Freunde [ὁμότροποι καὶ ποθεινοὶ φίλοι] < sind >!“ (Sal. 241D).⁵⁰ Das Trosts Schreiben behandelt das Wesen der Freundschaft und enthält kaum Ausführungen über die Götterwelt; wo vom Göttlichen gesprochen wird, herrscht wiederum eine unverfängliche Terminologie vor.

Ob Julian das Schreiben an seinen ehemaligen Lehrer, den philosophisch gebildeten Rhetor und Politiker Themistios, bereits nach seiner Ernennung zum Cäsar 355 oder erst nach dem Antritt der Alleinherrschaft

wohlwollend zugeneigte“ Frau (Athen. 273A; vgl. dazu ROSEN 2006, 115f., 168). Ob und wann die Reden vorgetragen wurden, ist unklar (vgl. dazu STENGER 2009, 140, Anm. 138).

⁴⁵ Vgl. ROSEN 2006, 144.

⁴⁶ Vgl. SCHRAMM 2013, 359-376; TANASEANU-DÖBLER 2008, 117; CURTA 1995, 1997.

⁴⁷ Die Bedeutung des Neuplatonismus für Julian wurde in jüngster Zeit auch herausgearbeitet bei de VITA/FERRARI 2011.

⁴⁸ Der Titel wird von später Hand in Anlehnung an die „Selbstbetrachtungen“ des Mark Aurel gesetzt worden sein (vgl. SCHRAMM 2013, 400).

⁴⁹ Dafür sprechen sich aus STENGER 2009, 320; ROSEN 2006, 269f.; ATHANASSIADI 1981, 68; BOWERSOCK 1978, 125; RINALDI 1978; in ihren Einleitungen zu *De diis* ROCHFORD 1960, xiif. und NOCK 1926, ci; Für den zeitgenössischen Beamten Flavius Sallustius plädiert u. a. ÉTIENNE 1963.

⁵⁰ Zur Beziehung zwischen Julian und Salustios vgl. SMITH 1995, 33f.

361 verfasst hat, ist umstritten.⁵¹ Die Schrift ist insbesondere für die politische Philosophie Julians eine zentrale Quelle, zumal sie die Vor- und Nachteile des aktiven Lebens eines Staatsmannes gegenüber dem kontemplativen Leben eines Philosophen abwägt. Die religiöse Sprache ist auch hier weitgehend neutral, doch kommen in den Reflektionen für seine Frömmigkeit zentrale Grundannahmen zum Ausdruck.⁵²

Den offenen Briefen an Salustios und Themistios gemeinsam ist der starke Bezug zur griechischen Bildungstradition; in sophistischer Manier wartet Julian mit historischen Bezügen, Zitaten und Gleichnissen aus der klassischen Literatur auf.⁵³ Die Adressaten sind offenkundig Vertreter der paganen Bildungselite, nach deren Konventionen sich Julian in seiner Diktion und Terminologie richtet. Gleichwohl ist in Bezug auf die *religiöse* Tradition eine Zurückhaltung bemerkbar, die sich etwa darin äußert, dass Julian (außer in zwei Zitaten) stets von „Gott“ im Singular spricht, Götter (außerhalb der Bezüge zur Mythologie) nicht beim Namen nennt und das Thema der Gottesverehrung nicht anspricht. Erst im Brief an die Bevölkerung von Athen, in dem Julian kurz vor dem Tod des Konstantios II. seinen Griff nach der Krone rechtfertigt,⁵⁴ kommt nicht nur die kulturelle, sondern auch die gemeinsame religiöse Tradition offen zum Ausdruck. Es ist 28 Mal von den „Göttern“ in Mehrzahl die Rede und nur siebenmal von „einer“ Gottheit; mit dieser Gottheit ist viermal Athene gemeint, zweimal Zeus und nur einmal ein nicht näher bestimmter Gott (*Athen.* 275C). Die Schrift enthält keine theologische Abhandlung, aber zahlreiche Äußerungen Julians zu seiner Frömmigkeit, seiner religiösen Prägung und Haltung. Nicht nur Bemerkungen über seine christliche Erziehung, sondern insbesondere seine Darstellung und Deutung der Ereignisse, die zur Krönung durch die Soldaten geführt haben, geben Aufschluss über seine „Vorstellungen über die Götter“ und sind insofern von großer Relevanz für die vorliegende Untersuchung.

Die Schriften, die Julian als Alleinherrscher verfasst, sind von demselben, offenen Bekenntnis zur „alten“ Götterwelt geprägt und kontrastieren klar die religiös vage Ausdrucksweise früherer Werke. Auffallend ist insbesondere, dass Julian nicht nur mit Vorliebe seine philosophisch-theologischen Vorstellungen darlegt, sondern häufig sein persönliches Erleben und seine eigene Frömmigkeitspraxis in die Erörterungen einbindet. So etwa in den beiden Streitschriften *Gegen den Kyniker Herakleios* und *Gegen die*

⁵¹ Möglicherweise besteht der Text sogar aus zwei Schichten (vgl. dazu TANASEANU-DÖBLER 2008, 111; HEATHER 2001, 139 mit Anm. 7; ERRINGTON 2000, 868 mit Anm. 29; BARNES/VANDER SPOEL 1981).

⁵² Vgl. Kap. 2.2.2.

⁵³ Vgl. ASMUS 1908, 23 (Einleitung zu *Them.*).

⁵⁴ Vgl. hierzu ausführlich ELM 2012, 75-80.

ungebildeten Hunde (d. h. die Kyniker),⁵⁵ die im ersten Halbjahr 362 entstanden sind.⁵⁶ Die erste reagiert auf einen Vortrag des uns nicht näher bekannten Herakleios, in dem dieser offenbar einen selbst erfundenen Mythos vortrug, mittels dem er nicht nur Julian verspottete, sondern sich auch blasphemisch über die Götter äußerte.⁵⁷ Julians Antwort besteht einerseits in einer Ausführung über Sinn und Zweck von Mythen, andererseits in der Beweisführung, dass die großen Philosophen wie der „Lehrer [*διδάσκαλος]“ der Kyniker, Diogenes, fromm und gottesfürchtig waren (*Her.* 210D). Letzteren Punkt führt er in der zweiten Rede weiter aus, die ebenfalls an einen Vertreter der „Hunde“ gerichtet ist.

In die Rede gegen Herakleios eingearbeitet ist ein für die vorliegende Arbeit zentraler Text, der sogenannte „Mustermythos“, mit dem Julian seinem Adressaten ein Beispiel für sinnvolle und gehaltreiche Mythendichtung liefern möchte.⁵⁸ Der Inhalt dieses vom Kaiser „erfundenen“ Mythos ist unverkennbar autobiographisch inspiriert, bzw. eine Deutung und literarische Gestaltung seiner eigenen religiösen Laufbahn – erzählt wird die Geschichte eines Jünglings, der von den Göttern erwählt, zur Erkenntnis geführt und zur Herrschaft berufen wird (*Her.* 227C-234C). Damit legitimiert Julian nicht nur seine Autorität und (Religions-)Politik, sondern gibt auch Einblick in sein Selbstbild und Grundlagen seiner Frömmigkeit.

Durchsetzt mit Äußerungen über die eigene Frömmigkeitsentwicklung sind auch Julians „Hymnen“ an die Göttermutter und den Sonnengott, „König Helios“.⁵⁹ Beide Werke hat er vermutlich anlässlich der Feste der jeweiligen Gottheit, d. h. im März 362 und im Dezember 362, verfasst.⁶⁰ Die Preisung der Göttermutter umfasst die Beschreibung ihrer Stellung im Götterpantheon, die Geschichte ihrer Verehrung bei Griechen und Römern

⁵⁵ Schon in der Antike wurde die Bezeichnung „Kyniker“ von griechisch κύων (Hund) bzw. κυνικός (hündisch) abgeleitet (vgl. D. L. 6,13.46.60; dazu NIEHUES-PRÖBSTING 1979).

⁵⁶ Vgl. zu Inhalt und Intention der Werke TANASEANU-DÖBLER 2008, 124-127; SMITH 1995, 49-90; ATHANASSIADI 1981, 128-131.

⁵⁷ Vgl. dazu ELM 2012, 108-111; NESSELRATH 2008, 210.

⁵⁸ Vgl. zum Mustermythos u. a. SCHRAMM 2013, 329-332; ELM 2012, 114-116; STENGER 2009, 154-157; CÜRSGEN 2008, 76; NESSELRATH 2008, 215-219; PERKAMS 2008, 118-120.

⁵⁹ Wie HOSE richtig bemerkt, ist der (für die beiden Werke allerdings etablierte und von Julian selbst verwendete) Begriff des „Hymnos“ irreführend, zumal darunter „eine Form religiöser Rede“ verstanden wird, „die sich im Gestus der Anbetung an eine Gottheit wendet“; die Hymnen Julians aber sind – vielleicht primär – Darlegungen, die ein Publikum einbeziehen und dieses überzeugen wollen (HOSE 2008, 157; Julians Verwendung des Begriffs in *Helios* 158A, *Mater* 179D).

⁶⁰ Vgl. ELM 2012, 287; HOSE 2008, 158f.; ROSEN 2006, 324f.; Siehe auch Kap. 2.3.2.

und Begründungen für die konkrete Ausgestaltung ihres Kults.⁶¹ Dem Helios-Hymnos geht eine Erläuterung zu Julians persönlichem Zugang zum Thema voran, worauf auch hier eine ausführliche Beschreibung der Stellung und Tätigkeit des Gottes folgt.⁶² Beide Schriften enthalten vor allem für Julians Kosmologie aufschlussreiche, philosophisch-theologische Abhandlungen, in denen er offen seine Vorstellungen über die verschiedenen Sphären der Götterwelt, das Verhältnis zwischen den Göttern und den Zugang des Menschen zum Göttlichen darlegt.

Nach Julians eigener Aussage ist auch seine Satire auf die verstorbenen römischen Kaiser anlässlich eines Festes – der Saturnalien – geschrieben worden.⁶³ Wie viel politische oder religiöse Ideologie angesichts der satirischen Form aus der Schrift herausgelesen werden darf, wurde in der Forschung kontrovers diskutiert; zweifellos intendiert Julian mehr als vergnügliche Unterhaltung, aber ebenso sicher muss der satirische Aspekt (der etwa in Übertreibungen zum Ausdruck kommt) bei der Interpretation des Werks berücksichtigt werden.⁶⁴ Dies gilt auch, aber weniger für Julians zweite Satire, den Anfang 363 verfassten *Barthasser* [Μισοπώγων].⁶⁵ Es handelt sich dabei um eine Antwort auf Spott und Kritik der Bevölkerung von Antiochia, die er sich während seines dortigen Aufenthalts zugezogen hat.⁶⁶ Sein persönliches Erleben eben dieses Aufenthalts wird geschildert, wiederum gespickt mit autobiographischen Informationen und Kommentaren zur eigenen Frömmigkeit, die der Gottesverehrung der Antiochener gegenübergestellt wird. Der beleidigte und unverhohlenen feindselige Tonfall der Schrift sowie die darin enthaltenen Vorwürfe gehen weit über die

⁶¹ Eine neuere Einführung in den Hymnos auf die Göttermutter bietet ELM (2012, 118-136).

⁶² Vgl. dazu SMITH 1995, 144f.; eine neuere Einführung in den Hymnos auf Helios bietet ELM (2012, 286-293).

⁶³ Die wahrscheinlichste Datierung der Schrift ist der Dezember 362 (vgl. dazu STENGER 2009, 158, Anm. 218; BALDWIN 1978, 450f.). Sie ist unter den Titeln *Das Symposion oder die Kronia (Saturnalien)* [Συμπόσιον ἢ Κρόνια] und *Die Kaiser [Caesares]* überliefert (vgl. die Einleitung zu *Symp.* bei MÜLLER 1998, hier: 37). Wiederum in der Form eines Mythos schildert Julian ein Symposion auf dem Olymp, bei dem seine Vorgänger auf dem Thron sich selbst und ihre Taten einer göttlichen Prüfung unterziehen lassen (vgl. zum Werk STENGER 2009, 158-164; NESSELRATH 1992; BOWERSOCK 1982; BALDWIN 1978). Schonungslos rechnet er dabei mit seinem Onkel Konstantin ab, während Mark Aurel im wahrsten Sinne des Wortes verklärt wird (vgl. dazu Kap. 5.2.4).

⁶⁴ So auch STENGER 2009, 160; vgl. die Positionen bei MÜLLER 1998, 38 (Einleitung zu *Symp.*); NESSELRATH 1992, 353; BOWERSOCK 1982, 159; BALDWIN 1978, 449f.

⁶⁵ Vgl. zur Datierung ROSEN 2006, 342f. Der Titel nimmt Bezug auf die Verachtung, die sich Julian aufgrund seines ungepflegten Äußeren, insbesondere des Philosophenbarts zugezogen hat (dazu SMITH 1995, 78).

⁶⁶ Eine neuere Einführung ins Werk bietet ELM (2012, 327-335).

üblichen Spitzen und den Sarkasmus konventioneller Satire hinaus;⁶⁷ die vermittelten Vorstellungen dürfen deshalb m. E. ernster genommen werden, als es die literarische Gattungszugehörigkeit zuzulassen scheint.

Noch schärfer ist der Ton in der Schrift, in der Julian die Christen, von ihm sogenannten „Galiläer“, angreift.⁶⁸ Große Fragmente des ersten von vermutlich drei Büchern sind in der Apologie *Contra Iulianum* des Kyrill von Alexandria erhalten.⁶⁹ Das Werk wurde im Winter 362/3 in Antiochia geschrieben und porträtiert Christen als Abtrünnige des Judentums, denen anhand ihrer eigenen Schriften ihre Irrtümer nachgewiesen werden können.⁷⁰ Julian zeigt dabei eine breite Kenntnis des Alten Testaments, aber auch der Evangelien und des Paulus, welche er gezielt nutzt, um die kirchliche Lehre zu demontieren – ganz nach dem Motto, das ihm vom späteren Kirchenhistoriker Sozomenos zugeschrieben wird: „Ich habe gelesen, ich habe verstanden, ich habe verworfen [ἀνέγνων, ἔγνων, κατέγνων]“ (H. e. 5,18,7). Immer wieder kontrastiert Julian die „Irrtümer“ der Galiläer mit der wahren, besseren Lehre der Griechen und vermittelt damit wiederum wichtige Grundlagen seiner Vorstellungen über die Götter.⁷¹

Zuletzt zu nennen ist die umfangreiche Sammlung von überlieferten Briefen Julians, von denen über sechzig als authentisch gelten.⁷² Freilich machen diese nur einen kleinen Teil seiner umfangreichen Korrespondenz aus. Die Schreiben sind an Freunde, Gefährten, Gegner, Beamte, aber auch ganze Städte gerichtet; sie zeigen den Kaiser in seinem Netzwerk, teilweise als Politiker und Herrscher, teilweise als Freund und Schüler.⁷³ Stil und Tonfall passen sich den Adressaten an, doch kommen Julians religiöse Vorstellungen vielfältig zum Ausdruck – sei es in Floskeln, in Wünschen oder unbedachten Randbemerkungen, sei es in offenen Ausführungen, Berichten und Anweisungen. Im vorliegenden Zusammenhang von herausragender Bedeutung sind die Brieffragmente 89a und b [Weis 47/48], in der Forschung mittlerweile als Teile desselben Briefes angesehen, der sich

⁶⁷ Vgl. ATHANASSIADI 1981, 201-203.

⁶⁸ Eine neuere Einführung ins Werk bietet ELM (2012, 300-306).

⁶⁹ Siehe Anm. 42; zur Textüberlieferung vgl. SCHRÖDER 2011, 35-37; COOK 2000, 284f.; RIEDWEG 1999, 60f.; SMITH 1995, 190. Textstellen des Werks sind nach der Fragmentzählung von MASARACCHIA (1990) angegeben, ergänzt durch die Paginierung der Kyrill-Edition von SPANHEIM (1696).

⁷⁰ Vgl. SMITH 1995, 190f.

⁷¹ Allerdings muss berücksichtigt werden, dass die Intention des Werkes gerade keine „positive und systematische Darstellung von Julians eigenen Auffassungen“ ist (OPSOMER 2008, 134).

⁷² Die Briefe werden nach der Nummerierung von BIDEZ (1932) angegeben, die sich weitgehend durchgesetzt hat, ergänzt durch die Nummerierung der griechisch-deutschen Ausgabe von WEIS (1973) in eckigen Klammern.

⁷³ Zum Briefkorpus vgl. LUCHNER 2008, 222f. sowie die Einleitungen in den Editionen CALTABIANO 1991 und WEIS 1973.

an einen zum Oberpriester von Asien ernannten Theodoros richtet.⁷⁴ Die Form erinnert an ein Sendschreiben, zumal der Inhalt die gesamte pagane Priesterschaft betrifft; deren Verantwortung und Aufgabe wird beschrieben und dem beschriebenen Idealbild mit einer Reihe von Richtlinien und konkreten Regeln Nachdruck verliehen.⁷⁵ Dabei wird nicht nur befohlen, sondern reflektiert und begründet.

Es sei hier erneut betont, dass Julians Äußerungen, seine Deutungen und Erklärungen nicht bewertet, geschweige denn auf ihren Wahrheitsgehalt hin überprüft, sondern in erster Linie geordnet und *verstanden* werden sollen. Erst in zweiter Linie geht es darum, nach ihrer inneren Stimmigkeit und nach Quellen der Inspiration zu fragen, um schließlich ihre Bedeutung und ihren Zeugnischarakter für die religiöse Mentalität der Spätantike herauszustellen.

1.6. Julians geistiges Umfeld

In welcher Zeit, welchem geistigen Umfeld bewegt sich Julian? Der Begriff der „Spätantike“ reicht als Verortungsfeld kaum aus; wie Jörg Rüpke richtig bemerkt, kann der immense Raum des spätantiken *Imperium Romanum* „nicht als Einheit in historischer, kultureller und sozialer Hinsicht“ betrachtet werden.⁷⁶ Es gilt, eine weitere Eingrenzung vorzunehmen, aber auch eine sinnvolle Auswahl an Referenzpunkten für die Vorstellungen Julians zu treffen.

Von seinem Vorgänger auf dem Thron übernimmt Kaiser Julian ein Reich, dessen Grenzen im Westen wie im Osten ständig bedroht sind.⁷⁷ Mit aus diesem Grund ist die Zentralmacht bereits von Konstantin in die neue Hauptstadt Konstantinopel verlegt worden, die von beiden Fronten etwa gleich weit entfernt liegt.⁷⁸ Die Bedeutung des Ostteils des Reiches nimmt damit weiter zu. Julian betont zwar die kulturelle Einheit der Römer und Griechen und bewährt sich als Cäsar in Gallien, ist aber zweifellos ein Kind

⁷⁴ Dazu SCHRAMM 2013, 384; TANASEANU-DÖBLER 2012, 113; BRINGMANN 2004, 132f.; WEIS 1973, 306f. (Erläuterungen zu *Ep.* 48), BIDEZ 1924, 102 (Erläuterungen zu *Ep.* 89). In der Edition von WRIGHT (1913-23) wird *Ep.* 89b [Weis 48] als eigenständige Schrift („Letter to a priest“, Bd. 2) behandelt und nicht bei den Briefen eingereiht. Offen gelassen wird die Frage bei CALTABIANO 1991, 264 (Kommentar zu *Ep.* 89).

⁷⁵ Vgl. die neuere Einführung zum Brief bei ELM 2012, 321-327.

⁷⁶ RÜPKE 2007, 12. Gleichzeitig ist, wie RIEDWEG (1999, 56) bemerkt, eine „Tendenz zur Vereinheitlichung [...] im Bereich der Bildung und der geistigen Kultur insgesamt zu beobachten“.

⁷⁷ Einen Überblick über die politische Entwicklung in der Spätantike bietet DEMANDT (1989).

⁷⁸ Vgl. DEMANDT 1989, 441.

des griechischsprachigen Ostens.⁷⁹ Die familiäre Herkunft gibt er selbst als thrakisch an,⁸⁰ sein Geburtsort ist Konstantinopel, die Jugend verbringt er im kappadokischen Macellum und seine Studienorte sind nebst der Hauptstadt Pergamon, Ephesos und Athen; obwohl er sich der Stadt Rom verbunden fühlt, kommt es nie zu einem Besuch. Die lateinische Literatur scheint ihm zudem weitgehend unbekannt zu sein, und es ist nicht sicher, wie gut er die lateinische Sprache beherrscht hat.⁸¹ Wenn also die religiöse „Landkarte“ aufgerollt wird, auf der Julian verortet werden soll, muss und darf der Blick hauptsächlich auf den Osten gerichtet werden.

Der griechische Osten ist im 4. Jahrhundert nicht nur Schauplatz großer theologischer Gefechte innerhalb der Kirche, sondern beheimatet auch die bedeutenden paganen Philosophen der Zeit. Wie Riedweg festgestellt hat, ist der intellektuelle Diskurs vom Neuplatonismus als „maßgebliche, das gesamte geistige Leben dominierende Denkrichtung“ geprägt.⁸² Bemerkenswert ist dabei, dass der Neuplatonismus andere Schulen weniger verdrängt als integriert hat; darüber hinaus entwickelt er ein eigentümliches Verhältnis zu paganen Formen der Frömmigkeit.⁸³ Neuplatonische Denker des 4. Jahrhunderts stehen dem traditionellen Tempelkult oder den Mysterien (s. u.) nicht in Opposition gegenüber, sondern sind auch hier um Integration bemüht.⁸⁴

Die gebildeten Christen der Zeit sind klarerweise mit den „Denk- und Argumentationsformen“ dieser dominierenden platonischen Denkrichtung vertraut, während die paganen Philosophen ihrerseits nicht umhin kommen, sich mit der christlichen Lehre auseinanderzusetzen.⁸⁵ Das Jahrhundert, in welches Julian hineingeboren wird, ist von zunehmender „Unübersichtlichkeit“ geprägt, weil – so Jörg Rüpke – „die klaren Trennlinien, die klaren Zuschreibungen sich als ungeeignet erweisen“:

⁷⁹ Für BOUFFARTIGUE (1992, 664) ist Julian ein Römer in „politischer“, nicht aber in kultureller und sprachlicher Hinsicht (vgl. dazu BELAYCHE 2001, 460f.; ATHANASSIADI 1981, 109, 229f.; LACOMBRADÉ 1978, 287f.).

⁸⁰ Vgl. dazu Kap. 3.5.1.

⁸¹ Nach Libanios beherrschte er das Griechische sehr, das Lateinische „nicht wenig“ [πολλὴ μὲν Ἑλλάς φωνή, οὐκ ὀλίγη δὲ ἀτέρα] (Or. 18,21); vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 108, 500f.

⁸² RIEDWEG 1999, 56f.

⁸³ Etwa dem Opferkult; Siehe dazu Kap. 1.6.3.

⁸⁴ Vgl. dazu auch TANASEANU-DÖBLER (2008, 63), die die „Antithesen“ in Frage stellt, die etwa SMITH (1995) zwischen dem jamblichschen Neuplatonismus (s. u.) und konventionellen Anschauungen der gebildeten Elite aufstellt.

⁸⁵ RIEDWEG 1999, 59; vgl. BOWERSOCK 1990, 26. Schon PRAECHTER (1912 [1973], 22 [159]) mahnt indes, wechselseitige „Entlehnungen“ von Gedankengut nicht an einzelnen Zitaten oder Anklängen festzumachen, sondern „die sorgfältig ermittelte Geschichte eines Gedankens“ im Blick zu behalten.

„Es agieren Personen, die sich in unterschiedlichen Handlungsbereichen durch unterschiedliche Traditionen bestimmen lassen oder deren Spielräume ausloten, es existieren Traditionen, die sich keiner ethnisch oder religiös klar abgrenzbaren Trägergruppe verdanken.“⁸⁶

Weder philosophische und religiöse Strömungen lassen sich stets klar voneinander unterscheiden, noch konventionelle und alternative Formen der Frömmigkeit.⁸⁷ Freilich ist es unausweichlich und insofern angemessen, Trennlinien zu ziehen, als Unterschiede vorhanden sind und auch in der in den Blick genommenen Zeit das Bemühen um Harmonisierung mit einem Ringen um Abgrenzung einhergeht.⁸⁸ Die in der folgenden Übersicht gezogenen Linien sollen jedoch nicht als starre Grenzen verstanden werden, die in jedem Fall ein Verhältnis der Opposition implizieren, sondern verschiedene Referenzpunkte in einer mehrdimensionalen geistigen Landschaft markieren.

Die Auswahl der Referenzpunkte orientiert sich an der Frage, an welchen „geistigen Kulturen“ Kaiser Julian Anteil hatte – in der Annahme, dass diese Kulturen als prägend im Hinblick auf seine Vorstellungen von den Göttern und seine Frömmigkeit angenommen werden dürfen. Sie sollen im Folgenden unter vier Titeln subsummiert werden: Hellenismus, pagane Kultfrömmigkeit, neuplatonische Philosophie und Christentum. Es gilt, den Entwicklungsstand und Ausprägungen dieser Kulturen kurz zu skizzieren und die im Hinblick auf die Untersuchung Julians wichtigen Vertreter zu nennen.

1.6.1. Hellenismus

Der Ausdruck *Hellenismus* (von Ἑλληνισμός, „Griechentum“) soll an dieser Stelle nicht als Epochenbezeichnung dienen, sondern – entsprechend der Verwendung, die sich in der römischen Kaiserzeit entwickelt – als Überbegriff für die expandierende griechische Kultur und Bildungstradition.⁸⁹ Griechentum ist diesem Verständnis gemäß nicht etwas Natürliches, Angeborenes, sondern etwas Erlerntes – ein Anteilhaben am tradierten Wissen, an Fertigkeiten und Werten durch die *Paideia* [παιδεία], das umfassende Bildungsprogramm für die soziale Elite.⁹⁰ Wenn Julian

⁸⁶ RÜPKE 2007, 19.

⁸⁷ Auch nicht „monotheistische“ und „polytheistische“; vgl. dazu Kap. 1.6.2.

⁸⁸ Vgl. dazu Kap. 3.7.2.

⁸⁹ Zur Begriffsgeschichte vgl. STENGER 2009, 23f.; EDER 1998; BOWERSOCK 1990, 7; BETZ 1986, 19f.; BUSCHE 1974; zur „Hellenisierung“ Roms ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. ŠTERBENC ERKER 2009, 79-84.

⁹⁰ Vgl. zum Kulturbegriff BOUFFARTIGUE 1992, 8; zum so verstandenen Hellenismus ebd. 658-660. Die Bedeutung der παιδεία wird in Kap. 3.5.1 und 3.7.2 ausgeführt.

von sich selbst als „Grieche aufgrund meiner Lebensgewohnheiten [Ἑλληνα τοῖς ἐπιτηδεύμασιν]“ spricht (*Misop.* 367C), so spiegelt sich darin dieses Verständnis.

Der Hellenismus im genannten Sinne ist insofern ein eigens zu nennender Hintergrund für Julians religiöse Vorstellungen, als er die soziale Herkunft in sich begreift, die Julian in seinem Denken prägt – mitunter sogar ausschlaggebend dafür ist, wie sich herausstellen wird. Als wohlhabender Spross einer Herrscherdynastie wird ihm das kulturelle Erbe von Kindheit an nahegebracht. Er erhält nebst physischer und sittlicher Erziehung eine breite Allgemeinbildung in Literatur, Geschichte, Kunst, Politik, Logik und dem Umgang mit Sprache.⁹¹ So kann er gegenüber den Antiochenern behaupten, „Bücher in nicht geringerer Anzahl aufgerollt zu haben als irgendeiner meiner Altersgenossen“ (*Misop.* 347A). Diese solide Grundbildung weist Julian als Mitglied einer Elite, als Teilhaber am kulturellen Erbe aus, verleiht ihm gewissermaßen das „Gütesiegel“ der Oberschicht.⁹² Sie gibt ihm in seiner schriftstellerischen Tätigkeit Werkzeuge an die Hand, aber auch Regeln vor; nicht zuletzt die ständige Einarbeitung von Zitaten aus der klassischen Literatur, der Verweis auf historische Figuren und Ereignisse und die Betonung „griechischer“ Werte und Errungenschaften dienen dem „kollektiven Gedächtnis“, wie Jan Stenger treffend formuliert.⁹³ Hellenismus ist für den gebildeten Zeitgenossen Julians nicht primär Recht, sondern Pflicht – Pflicht zum Erhalt und zur Pflege tradierter Stoffe. Wie sich auch in der folgenden Untersuchung zu Julian bestätigt, ist sein Werk nur auf dem Hintergrund dieser zutiefst empfundenen Pflicht gegenüber der eigenen Herkunft verstehbar.

Dass und warum „echter“ Hellenismus – Julian spricht vom „reinen Hellenen [καθαρῶς Ἑλληνα]“ (*Ep.* 78 [Weis 11] 375C) – für den Kaiser auch bestimmte religiöse Vorstellungen beinhaltet, diese sogar zur *conditio sine qua non* erhoben werden, wird an gegebener Stelle erörtert.⁹⁴ Julian steht mit dieser Meinung nicht isoliert da; ähnliche Tendenzen finden sich bei unten erwähnten Bildungsvertretern wie Libanios oder Eunapios.⁹⁵ Dass sie aber überhaupt diskutiert wird, zeigt, dass sie keineswegs selbstverständlich ist. Christliche Denker nehmen für sich sehr wohl in Anspruch, an der griechischen Kultur teilzuhaben.⁹⁶ Eusebios von Kaisareia etwa bestreitet nicht, dass „wir der Abstammung nach Griechen und griechisch gesinnt sind [τὸ γένος Ἑλληνας ὄντες καὶ τὰ Ἑλλήνων φρονοῦντες]“,

⁹¹ Vgl. BELAYCHE 2001, 460f.; SMITH 1995, 26; BOUFFARTIGUE 1992, 675.

⁹² Den Ausdruck verwendet STENGER (2009, 27).

⁹³ STENGER 2009, 43f.

⁹⁴ Vgl. Kap. 3.5.1.

⁹⁵ Vgl. STENGER 2009, 31, 70-79; TANASEANU-DÖBLER 2008, 83f.; SMITH 1995, 68.

⁹⁶ Zu den im Folgenden erwähnten Denkern s. Kap. 1.6.4.

gleichwohl aber „vom väterlichen Aberglauben [*πάτρια δεισιδαιμονία] abgefallen sind“ (*P. e.* 1,5,10).⁹⁷ Auf das sogenannte Rhetorenedikt, mit dem Julian insbesondere Christen aufgrund der fehlenden Identifikation mit den klassischen Bildungsinhalten vom Lehrerberuf ausschließen will – seine Erklärung dazu findet sich in *Ep.* 61c [Weis 55] –,⁹⁸ reagiert Gregor von Nazianz in aller Schärfe. Julian habe das Wort „Grieche“ gedeutet, „als ob es eine <Form der> Gottesverehrung [θρησκεία] bezeichnen würde und nicht eine Sprache“ – zu Unrecht habe er die Christen von den griechischen Künsten ausgeschlossen, als hätten sie sich damit etwas Fremdes angeeignet (*Or.* 4,5). Er erinnert daran, dass keiner der „Hierophanten“ – ein Hierophant ist der „Enthüller der heiligen Geheimnisse“, der an der Spitze der Priester von Eleusis (s. u.) steht – und keiner der Opferexperten vorgeschrieben habe, dass in Bezug auf die Götterverehrung „dasselbe von allen oder alles vom selben“ getan werden müsse (*Or.* 4,103).⁹⁹

Dieser leidenschaftlich geführten Debatte soll Rechnung getragen werden, indem „Hellenismus“ im vorliegenden Zusammenhang separat von der paganen Kultfrömmigkeit behandelt wird, obschon diese keine davon abtrennbare Sphäre darstellt und für Julian tatsächlich eine vollständige Einheit besteht. Nicht alle, die an paganen Kulte teilnehmen, gehören zur Bildungselite, und nicht die ganze pagane Bildungselite hält die Verehrung der „alten“ Götter für ein entscheidendes Definiens des Hellenismus. Julian selbst, der sich in der „Schnittmenge“ beider Sphären befindet,¹⁰⁰ muss in seinem Versuch scheitern, eine weitgehende Deckungsgleichheit „herbeizuschreiben“. Dort, wo er die Regeln der religiösen Gemeinschaft den Regeln seiner sozialen Schicht überordnet – etwa im Rhetorenedikt oder in der Entscheidung, wer zum Priesteramt zugelassen wird –, erfährt er Widerstand auch seitens paganer Bildungsvertreter.¹⁰¹

Welche dieser Vertreter prägen die geistige Landschaft, die politischen Diskurse der Zeit Julians und haben als Referenzpunkte für seine Vorstellungen Bedeutung? Wer hat womöglich kein Renommee, aber durch persönliche Begegnung Einfluss auf Julian? An erster Stelle sind die Lehrer zu nennen, durch die sich der spätere Kaiser die ἐγκύκλια, die Allgemeinbildung aneignet.¹⁰² Nach eigener Darstellung hat ihn der skythische Eunuch Mardonios, der schon der Tutor seiner Mutter Basilina war, in die

⁹⁷ Vgl. dazu STENGER 2009, 24.

⁹⁸ Vgl. zum Rhetorenedikt ELM 2012, 139-143; ULLICCI 2012, 139-141; STENGER 2009, 101-110; TANASEANU-DÖBLER 2008, 82f.; BANCHICH 1993; KLEIN 1981; DOWNEY 1957.

⁹⁹ Zu den Äußerungen Gregors vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 658.

¹⁰⁰ Vgl. dazu VAN LIEFFERINGE 1999, 214.

¹⁰¹ Vgl. dazu STENGER 2009, 30; HARL 1990, 16f.; BOUFFARTIGUE (1992, 679) weist aber darauf hin, dass sich solche Unterordnung der Kultur unter die Religion in Folge durchzusetzen vermag.

¹⁰² Siehe zu den ἐγκύκλια Kap. 1.4.3.

klassische Literatur eingeführt (*Misop.* 352A).¹⁰³ Von 338 n. Chr. – Julian ist siebenjährig – bis vermutlich 342 lernt er durch Mardonios die Welt Homers kennen und lieben, während er gleichzeitig eine strenge sittliche Erziehung von ihm erhält (vgl. *Misop.* 351A-C; *Athen.* 274D).¹⁰⁴ Der spätere Kaiser bringt seinem frühen Lehrer höchste Achtung entgegen, ohne indes je etwas über dessen religiöse Einstellung zu verlautbaren; nach Klaus Rosen ein Indiz dafür, dass Mardonios Christ war.¹⁰⁵ Ungeachtet dessen scheint er Julian die Wertschätzung der griechischen Mythologie vermittelt zu haben. Ergänzt wird diese Grundbildung in Konstantinopel durch Unterricht beim paganen Grammatiker Nikokles und dem christlichen Rhetor Hekebolios, der sich allerdings unter der Herrschaft Julians wieder dem alten Götterglauben zuwendet.¹⁰⁶

Die genannten Figuren sind für die vorliegende Untersuchung insofern relevant, als sie davon zeugen, dass Julian seine griechische Grundbildung keineswegs in einem rein paganen Kontext erhalten hat.¹⁰⁷ Sie sind aber als Denker nicht bedeutsam und haben vor allem keine (uns bekannten) Werke hinterlassen, die über ihr Gedankengut Aufschluss geben und es ermöglichen würden, dieses Gedankengut mit demjenigen Julians abzugleichen. Anders verhält es sich bei zwei berühmten (paganen) Gelehrten der Zeit. Julian ist es zwar als Knabe nicht vergönnt, den Rhetorikunterricht des großen Redners Libanios († nach 393) zu besuchen; er lässt sich jedoch Mitschriften von dessen Vorlesungen erstellen, bevor er etwa fünfzehnjährig seine Studien unterbrechen muss, um ins ländliche Macellum zu ziehen.¹⁰⁸ Bei seiner kurzen Rückkehr in die Hauptstadt 351 lernt er Libanios persönlich kennen und schätzen, worauf beide durch Briefe miteinander in Verbindung bleiben.¹⁰⁹ Eine solche Korrespondenz führt er auch mit dem gelehrten Rhetor und Politiker Themistios († nach 388). Im Jahr 354 – Julian ist inzwischen von den Neuplatonikern Aidesios und Maximos (s. u.)

¹⁰³ Vgl. ROSEN 2006, 71.

¹⁰⁴ Vgl. dazu TANASEANU-DÖBLER 2008, 80f.; SMITH 1995, 24f.; ATHANASSIADI 1981, 16.

¹⁰⁵ Vgl. ROSEN 2006, 75f.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 77-79; SMITH 1995, 26f.; Kinzig 1993. Hekebolios' Konkurrent Libanios (s. u.) spricht von einem „unfähigen Sophisten“, der den Unterricht Julians „als Lohn für seine öffentliche Gotteslästerung“ übernehmen durfte (*Or.* 18,12).

¹⁰⁷ Es ist in diesem Zusammenhang auch der athenische, christliche Sophist Proairesios zu nennen, dessen Vorlesungen Julian in seiner späteren Studienzeit besucht hat (s. u., Kap. 1.6.4); vgl. dazu ROSEN 2006, 118.

¹⁰⁸ Vgl. *Lib. Or.* 18,13; dazu ROSEN 2006, 80; ATHANASSIADI 1981, 21f.

¹⁰⁹ Vgl. ROSEN 2006, 94. Ich folge in der nicht unumstrittenen Chronologie des Lebenswegs Julians ROSEN (anders etwa SMITH 1995, 27).

in die Philosophie eingeführt worden – besucht er bei einem erneuten Zwischenhalt in Konstantinopel Vorlesungen bei ihm.¹¹⁰ Obschon Themistios bekanntermaßen nicht der Schule nahe steht, der sich Julian zugehörig fühlt, und sich insbesondere in seinem fehlenden Engagement für den Götterglauben von jenem unterscheidet, scheint sich der spätere Kaiser ernsthaft mit seinen Einwänden auseinanderzusetzen. Die an Themistios gerichtete Schrift zeugt nicht von geistiger Nähe, aber von Vertrautheit.¹¹¹

Libanios und Themistios eignen sich entsprechend als Referenzpunkte für Julians Vorstellungen – insbesondere, da sie unter die Anhänger der „alten Götter“ zu zählen sind. Ein weiterer, durch schriftstellerische Tätigkeit bekannter Repräsentant der Bildungselite entstammt nicht dem Umfeld oder der Zeit des Kaisers, soll aber aufgrund seiner Bedeutung für Julian gleichfalls herangezogen werden, wo dies sinnvoll erscheint: Mark Aurel († 180). Zwar existieren in Julians Werk keine direkten Referenzen zu den „Selbstbetrachtungen“ des früheren Kaisers, doch gibt es Hinweise darauf, dass sie ihm bekannt sind.¹¹² Wichtiger sind freilich die Erwähnungen Mark Aurels, die bezeugen, welche Bedeutung er als Vorbild für Julian hat.¹¹³ Nicht nur im *Symposion*, sondern auch in der Schrift an Themistios stellt er ihn als „durch Tugend ausgezeichnet“ dar (*Them.* 253AB). Er weiß sich mit ihm verbunden durch die Verantwortung der Herrschaft und die gleichzeitige Verpflichtung gegenüber der Philosophie, deren höchstes Ziel die Nachahmung der Götter ist (vgl. *Symp.* 333C). Diese Nähe macht es umso interessanter, dass Julian, wie gezeigt werden kann, sich in seinen Vorstellungen mitunter weit von seinem Vorbild entfernt.

Als Referenzpunkte für Julians Denken zentraler scheinen freilich andere Lehrer, Philosophen und Gelehrte, die ebenfalls zur Bildungselite gehören, aber primär eine bestimmte Denkschule und erst sekundär die hellenistische Kultur und Bildung repräsentieren: die Vertreter des Neuplatonismus und des Christentums.¹¹⁴ Sie sollen entsprechend an späterer Stelle Erwähnung finden.

1.6.2. Pagane Kultfrömmigkeit

Untrennbar zur hellenistischen Kultur gehören vielfältige Erscheinungsformen paganer Kultfrömmigkeit. Unter Kultfrömmigkeit verstehe ich eine Gestalt der Gottes- bzw. Götterverehrung, in welcher die sicht- und greif-

¹¹⁰ Vgl. ELM 2012, 83; ROSEN 2006, 108f.

¹¹¹ Zum Verhältnis zwischen Julian und Themistios vgl. TANASEANU-DÖBLER 2008, 97; SMITH 1995, 27.

¹¹² Vgl. SMITH 1995, 42, Anm. 143; BOUFFARTIGUE 1992, 73-76.

¹¹³ Vgl. BRINGMANN 2004, 97; LACOMBRADÉ 1967; BIDEZ 1940, 94f.

¹¹⁴ Vgl. dazu SHAW 1995, 3.

baren, meist auch kollektiven Riten, Akte und Symbole im Zentrum stehen.¹¹⁵ Sie ist im Kulturraum der griechisch-römischen Antike zu heterogen und komplex, um an dieser Stelle in Kürze charakterisiert zu werden.¹¹⁶ Dennoch soll im Hinblick auf die folgende Untersuchung einerseits auf wichtige Unterscheidungen zwischen Erscheinungsformen der Kultfrömmigkeit hingewiesen werden, zum anderen deren Entwicklungsstand und Merkmale zur Zeit Julians festgehalten werden.

Im Versuch, den genannten religiösen Kulturraum zu ordnen, wird in der Forschungsliteratur mit zahlreichen Schlagworten hantiert; es ist vom traditionellen Tempelkult die Rede, von Polis- und Reichskulten, öffentlichem und privatem Kult, homerischer Religion, Mysterien oder orientalischen Religionen.¹¹⁷ Gerade letzterer Begriff ist im Zusammenhang mit Julian häufig genannt worden;¹¹⁸ er wurde 1906 von Franz Cumont eingeführt („Les religions orientales dans le paganisme romain“) und verweist auf eine Reihe von Göttern und Kulten vornehmlich aus Persien und Ägypten, die im römisch-hellenistischen Kulturraum Verbreitung fanden. Der Begriff ist aber stets unscharf geblieben und hat sich nicht als sinnvolles Konstrukt erwiesen.¹¹⁹

Differenzierungen sind gleichwohl insofern sinnvoll und gerechtfertigt, als bereits in der Antike verschiedene Phänomene der Frömmigkeit unterschieden wurden und diese Phänomene in der Tat ihre je eigenen Merkmale aufweisen. Im vorliegenden Zusammenhang soll die elementare Unterscheidung zwischen „konventionellen“ Götterkulten und Mysterienkulten genügen. Unter konventionellen Götterkulten verstehe ich etablierte Kulte, an denen eine Person qua ihrer Zugehörigkeit zum Reich, zu einem Volk, einer Stadt, Familie oder Berufsgruppe teilzunehmen hatte.¹²⁰ Als Mysterien [μυστήρια] wurden schon in der Antike die Geheimkulte bezeichnet, die seit dem 7. Jahrhundert v. Chr. eine auf Freiwilligkeit basierende, zum konventionellen Kult komplementäre Form der Götterverehrung anboten.¹²¹

¹¹⁵ Vgl. BEELI 1967, 137.

¹¹⁶ Vgl. RÜPKE 2009, 11. Überblicksdarstellungen bieten die Grundlagenwerke von KERÉNYI (1940) und NILSSON (1955-1961), sowie in neuerer Zeit Beiträge von ROSENBERGER (2012), RÜPKE (2001, 2011), PRICE (1999) u. a.

¹¹⁷ Vgl. zum Problem der Begrifflichkeiten RÜPKE 2007, 18; WIEGELS 2006.

¹¹⁸ Vgl. SMITH 1995, 117; ATHANASSIADI 1981, 156-160; VERMASEREN/COLPE 1981, 23; BIDEZ 1940, 37.

¹¹⁹ Vgl. die Diskussion darüber bei ALVAR 2010, 41-43; RÜPKE 2007, 7; AUFFARTH 2007a, 333-356; AUFFARTH 2007b, 28; BONNET 2006.

¹²⁰ Ich bevorzuge das Prädikat „konventionell“ vor dem Prädikat „traditionell“, da die Tradition bei fast allen Frömmigkeitsformen der Antike einen zentralen Stellenwert hat (vgl. dazu BURKERT 1987, 2).

¹²¹ Vgl. die Überblicksdarstellungen zu den Mysterien bei AUFFARTH 2013; BOWDEN 2010; ENGSTER 2002; KLOFT 1999; BURKERT 1987.

Nicht alle Phänomene der Frömmigkeit sind mit dieser Unterscheidung erfasst – es existieren etwa Traditionen wie die Orakelfrömmigkeit, die sich keiner der genannten Bereiche zuordnen lässt –,¹²² doch stellen sie die wichtigsten Sphären dar, in denen sich Julian bewegt und die entsprechend grundlegend für das Verständnis seiner Gottesverehrung sind.

Konventionelle Götterkulte

Für die konventionellen griechischen Kulte grundlegend ist die Mythologie, wesentlich geformt durch die Dichtungen Homers und Hesiods. Die Götterwelt dieser Mythologie ist zum einen hierarchisch gegliedert, wobei sich die Hierarchie an der Machtfülle eines Wesens orientiert. Entsprechend leicht fällt es den Griechen (wie auch den Römern), mächtigen Menschen einen göttlichen Status einzuräumen.¹²³ Zum anderen wird die Vorstellung von Zuständigkeitsbereichen vermittelt – geographisch wie thematisch (etwa Wetter, Fruchtbarkeit oder Krieg) –, was gewisse Götter zu besonderen „Ansprechpersonen“ für bestimmte Gruppierungen macht.¹²⁴ Diese beiden grundlegenden Merkmale korrespondieren mit dem starken Gemeinschaftscharakter der meisten Kulte. Die Götter stehen nicht dem Einzelnen gegenüber, sondern dem Kollektiv in ihrem Einflussbereich.¹²⁵

Diverse Merkmale der konventionellen Kultpraxis werden im Zuge der Untersuchung näher beleuchtet, etwa das „*Do ut des*“-Prinzip oder die strikte Observanz von Riten.¹²⁶ Stets im Blick zu behalten ist die starke Einbettung in das gesellschaftliche Leben; Tempel und Kultstätten sind unentbehrliche Zentren, eng verwoben mit Kunst, Kultur, Unterhaltung und Wirtschaft, der Jahreskalender ist durch sakrale Feste bestimmt, die Sprache von religiöser Terminologie durchdrungen.¹²⁷

Wie stark auch Julians Rede und der von ihm selbst dargestellte Alltag vom konventionellen Götterkult geprägt ist, wird zu zeigen sein. Es darf indes schon an dieser Stelle festgehalten werden, dass der „orts- und themengebundene“ Charakter der Kulte insbesondere in seinen Selbstzeugnissen häufig zum Ausdruck kommt. So berichtet er gerne von seinen Besuchen der Tempel und Heiligtümer an den Orten, die er bereist – ungeachtet dessen, wer darin verehrt wird. Die Betonung liegt darauf, der

¹²² Vgl. zur Orakelfrömmigkeit OESTERHELD 2008; BUSINE 2005; ROSENBERGER 2001; EITREM 1947; dazu Kap. 3.7.2.

¹²³ Vgl. FINN 1997, 47f.

¹²⁴ Vgl. RÜPKE 2001, 24-27; WISSOWA 1902, 383.

¹²⁵ Vgl. dazu Kap. 5.1.3. RÜPKE (2007, 18) weist indes darauf hin, dass die „Freiräume für individuelle Religiosität“ in den konventionellen Kulturen zuweilen „massiv unterschätzt werden“.

¹²⁶ Vgl. Kap. 2.1.3; 5.1.3.

¹²⁷ Vgl. RÜPKE 2001, 11-22, 183-198; BREMMER 1994, 2.

jeweils „ansässigen“ oder zuständigen Gottheit Ehre zu erweisen (vgl. *Misop.* 361B-362B; *Ep.* 98 [Weis 24]). Daneben verweist der Kaiser häufig auf die Götter, die weiter oben bzw. zuoberst in der Hierarchie des Pantheons stehen, entsprechend überregional tätig sind und überregional verehrt werden sollen.

Mysterienkulte

Die Mysterienkulte bieten, wie bemerkt, eine *komplementäre* Form der Frömmigkeit. Die Teilnahme an ihnen erfolgt unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnischen oder sozialen Gruppe und erfordert keinen Rückzug aus dem bestehenden religiösen Gefüge.¹²⁸ Doch erfordert die Aufnahme in die engere Kultgemeinschaft, die gewöhnlich durch spezielle Einweihungsriten („Initiation“ von lat. *initiatio*, griech. μύησις oder τελετή)¹²⁹ erfolgt, ein hohes Engagement und die Verpflichtung zu strengster Geheimhaltung ihrer Lehren und Riten vor Außenstehenden.¹³⁰ Gleichwohl sind Mysterien seit der klassischen Zeit ein fester Bestandteil der religiösen Landschaft im Mittelmeerraum und, etwa durch öffentliche Feste, der breiten Bevölkerung vertraut. Sie kennt sowohl den Namen der im Kult verehrten Gottheit als auch die üblicherweise vorhandene Kultlegende – den Mythos, der die Verehrung begründet –, nicht aber den Ritus und die Geheimnisse dahinter.¹³¹

Entsprechend beziehen sich die festzuhaltenden, „typischen“ Merkmale der Mysterien primär auf ihre Organisationsform und ihre „Werbebotschaft“, nicht aber auf ihre Lehre und Weihen. Sie sind zum einen stark auf das Individuum ausgerichtet, indem die Teilnahme an ihnen auf einer freiwilligen, persönlichen Entscheidung beruht.¹³² Die Kultgemeinschaft bleibt dabei lose; weder ist die Forderung einer besonderen Solidarität unter den Eingeweihten belegt, noch scheinen sich diese primär über die Zugehörigkeit zum Kult zu definieren.¹³³ Zentral ist die Erfahrung des Mysten, sein Erleben der Weiheriten, bei denen offenbar durch den Einsatz von Licht, Geräuschen und anderen Mitteln alle Sinne angesprochen werden.¹³⁴ „Man spricht von ungewohnten Tönen, unangenehmen Gerüchen,

¹²⁸ Der Zugang ist freilich insofern begrenzt, als bisweilen ein beträchtliches finanzielles Engagement verlangt ist (vgl. BURKERT 1987, 41, 52, 110).

¹²⁹ Vgl. zur Begrifflichkeit BURKERT 1987, 7.

¹³⁰ Zentrale Begriffe in diesem Zusammenhang sind ἀπόρητος (verboten) und ἄρητος (unaussprechlich) (vgl. Burkert 1987, 9).

¹³¹ Vgl. CLAUSS 1990, 24f.; BURKERT 1987, 10, 34.

¹³² Vgl. WALLRAFF 2001, 30; BURKERT 1987, 11f., 52.

¹³³ So gibt es keine Selbst- oder Fremdbezeichnung für die Eingeweihten, außer im Falle der Isis und Osiris-Mysten, für die der Name *Isiaci/Ισιακοί* belegt ist (vgl. BURKERT 1987, 31f., 43-51).

¹³⁴ Vgl. WALLRAFF 2001, 30; BURKERT 1987, 93.

feurigen Erscheinungen“, erzählt Gregor von Nazianz in Bezug auf die Einweihung, die Julian angeblich durchlief (*Or.* 4,55). Nebst diesem besonderen Erleben ist die Aussicht auf einen Gewinn oder sogar auf Heil durch die persönliche Nähe zu einer mächtigen Gottheit wesentlich.¹³⁵

Die bedeutendsten Mysterienkulte der Antike sind die Mysterien von Eleusis, der Dionysoskult, der Kybele- und Attiskult, der Isis- und Osiris-kult und der Mithraskult. Erstere beiden haben sich aller Wahrscheinlichkeit nach bereits in mykenischer Zeit auf griechischem Boden entwickelt. Nur der Kult in Eleusis bei Athen ist örtlich gebunden und sogar staatlich kontrolliert.¹³⁶ Begeistert durch Reiseberichte von dem sagenhaften Heiligtum reisen Pilger von weit her an, um sich einführen zu lassen. Sie nehmen Teil am kultischen Nachvollzug des Mythos, nach dem die Fruchtbarkeitsgöttin Demeter ihre von Hades in die Unterwelt entführte Tochter Persephone sucht und damit den Winter über die Erde bringt, bis sie die Kore (Tochter) und damit den Frühling zurückholt.

Die anderen genannten Mysterien expandieren stärker und haben oft sehr unterschiedliche lokale Ausprägungen mit je eigenen Versionen des Gründungsmythos. Die Varianten des Dionysoskults etwa spiegeln diverse Traditionen, Attribute und Erscheinungsformen des Gottes wider, der auch griech. Βάκχος, lat. *Bacchus* genannt wird.¹³⁷ Vielleicht am bekanntesten ist der thebanische Kult, dessen Mythos auch Julian vertraut ist.¹³⁸ Nach ihm ist Dionysos der Sohn von Zeus und der Königstochter Semele, die im Moment der Zeugung von den Blitzen ihres Liebhabers verbrannt wird, so dass Zeus den Fötus in seinen eigenen Schenkel einnäht.

Ebenso variantenreich ist der Mythos im Kybele- und Attiskult, der sich von Phrygien aus nach Griechenland und Thrakien ausbreitet und auf Geheiß eines Orakels im Jahre 205 v. Chr. in Rom eingeführt wird. Dort verehrt man Kybele als *Mater Deum Magna Ideae*, kurz *Magna Mater*.¹³⁹ Noch in der Spätantike hat der Kult eine große Ausstrahlungskraft.¹⁴⁰ Im Zentrum seines Mythos steht die Liebesbeziehung der Göttin zu Attis, den sie aufgrund seiner Untreue bestraft, um sich schließlich wieder mit ihm zu vereinen.¹⁴¹ Die literarischen Zeugnisse zum Kult sind geprägt von der Faszination und Abscheu gegenüber den Priestern der Göttin (sog. Γάλλοι bzw. *Galli*), die sich in Nachahmung des Attis selbst entmannen.¹⁴² Erst in

¹³⁵ Vgl. CLAUSS 1990, 24f.; BURKERT 1987, 12. Was dieses Heil bedeutet und was es nicht bedeutet, wird in Kap. 4.1.3 erörtert.

¹³⁶ Vgl. dazu BURKERT 1987, 35-42.

¹³⁷ Vgl. dazu AUFFARTH 2007b, 28.

¹³⁸ Vgl. Kap. 4.4.2.

¹³⁹ Vgl. zu den lokalen Varianten des Kults KUNST 2010, 24.

¹⁴⁰ Vgl. SMITH 1995, 171.

¹⁴¹ Der Mythos wird ausführlicher erläutert in Kap. 4.2.3.

¹⁴² Vgl. KUNST 2010, 23f.

der Kaiserzeit scheint das „Taurobolium“ an Bedeutung zu gewinnen, ein rituelles Stieropfer, bei dem sich der Myste – nach christlichem Zeugnis – in einer Grube unter dem Altar befindet und vom Blut des Opfertiers übergießen lässt (vgl. Prud., *Peri.* 10,1006-1055).¹⁴³

Die Isis- und Osirismysterien sind wohl eine späthellenistische Weiterentwicklung des altägyptischen Isiskults; sie finden weit bis in den Norden des römischen Reichs Verbreitung. Auch in ihrem Mythos ist das Thema der Wiederbelebung und der Mutterschaft zentral. Ein unschätzbares Zeugnis über die Eigenheiten des Kults ist im lateinischen Roman „Metamorphosen“ (auch „Der goldene Esel“) aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. erhalten. Er ist von Lucius Apuleius nach einer griechischen Vorlage von Lukian von Samosata verfasst und erzählt die märchenhafte Geschichte eines jungen Mannes, den sein unbedachter Umgang mit Magie in einen Esel verwandelt. Nach zahlreichen Abenteuern weist ihm die Göttin Isis den Weg aus der Bedrängnis und nimmt ihn, dankbar und geläutert, als Myste und Diener für sich in Anspruch. Die in der Erzählung formulierten Versprechen, aber auch Forderungen der Isis bieten wertvolle Anhaltspunkte in der Frage nach der Bedeutung der Kulte für Eingeweihte.

Womöglich am verbreitetsten und bekanntesten, aber mit am rätselhaftesten sind die erst in der römischen Kaiserzeit belegten Mithrasmysterien, deren Gott Mithras nur eine entfernte Verwandtschaft mit dem in Persien verehrten Mithra aufweist.¹⁴⁴ Vornehmlich unter Soldaten beliebt, breitet sich der Kult durch zahlreiche Neugründungen von kleinen Gemeinschaften aus, ohne dass bestehende Zentren ausgebaut werden.¹⁴⁵ Die Geheimhaltung des Kults geht so weit, dass sogar der Mythos um Mithras weitgehend im Dunkeln liegt; die wiederkehrende Darstellung des Gottes bei der Stiertötung (Tauroktonie) sowie astrale Attribute ermöglichen nur vage Deutungen. Unbestritten ist die Nähe zum Sonnengott, zumal der Beiname *Sol invictus* für den Gott belegt ist.¹⁴⁶

In welche der Mysterien sich Julian einweihen ließ, ist umstritten. Aufgrund eigener Aussagen und der Zeugnisse von Zeitgenossen darf als wahrscheinlich angenommen werden, dass er Myste von Eleusis und der Göttermutter war;¹⁴⁷ auf den Dionysoskult weist er explizit hin,¹⁴⁸ während

¹⁴³ Vgl. dazu TEMPLE 2004, 48; BEARD 1996, 172f.; DUTHOY 1969.

¹⁴⁴ Vgl. CLAUSS 1990, 13-18; MERKELBACH 1984, 75f.

¹⁴⁵ Vgl. BURKERT 1987, 35-42. Die entsprechend kleinen Kultstätten (Mithräen) sind oft in Fels gehauen oder unterirdisch angelegt.

¹⁴⁶ WALLRAFF 2001, 30; FAUTH 1995, 161; FOWDEN 1993, 52f.; CLAUSS 1990, 155; LINCOLN 1982; TURCAN 1982, 176.

¹⁴⁷ Vgl. BRINGMANN 2008, 95; VAN LIEFFERINGE 1999, 217; SMITH 1995, 137f.; ATHANASSIADI 1981, 48f., 146; ELM (2012, 135) spricht sich gegen eine Einweihung in den Kult der Göttermutter aus.

¹⁴⁸ Vgl. Kap. 4.4.2.

er Isis als Göttin erwähnt, ohne besondere Kenntnis der Mysterien zu offenbaren.¹⁴⁹ Mithras wird ebenfalls nur zweimal erwähnt;¹⁵⁰ es ist ihm m. E. mehr Bedeutung für Julian zugemessen worden, als dies die Quellen rechtfertigen.¹⁵¹ Indes darf die Frage getrost als wenig relevant betrachtet werden, zumal Julian seine grundsätzlich positive Einstellung gegenüber *allen* Mysterien unmissverständlich äußert. Die „Einweihung in alle Mysterien [μεμυῆσθαι πάντα τὰ μυστήρια], der Erhalt der heiligsten Weihen [τετελέσθαι τὰς ἀγιωτάτας τελετάς]“ ist einem Philosophen angemessen, erläutert er gegenüber dem Kyniker Herakleios (*Her.* 237D).¹⁵² Die Vertrautheit mit den Kulte kommt auch in Julians Sprache zum Ausdruck, die von der Terminologie und Metaphorik der Mysterien durchdrungen ist; allerdings hat die Verwendung dieser Mysteriensprache eine lange Tradition und ist bei der intellektuellen Elite insgesamt – auch bei christlichen und jüdischen Denkern – ein bekanntes Phänomen.¹⁵³

¹⁴⁹ Vgl. BOUFFARTIGUE 1992, 646-651.

¹⁵⁰ Vgl. Kap. 4.4.2.

¹⁵¹ So bei FOWDEN 1993, 56; BOUFFARTIGUE 1992, 648f.; PAPATHANASSIOU 1990, 504; MAZZA 1986, 83f.; ATHANASSIADI 1981, 38-41, 114-116, 150; ebd., 1977; eine skeptischere Haltung wird vertreten bei GORDON 2012a, 994f.; TANASEANU-DÖBLER 2008, 141; SMITH 1995, 125-159; TURCAN 1982, 183; ebd. 1975, 105-128. Ein Grund für die große Aufmerksamkeit liegt in einer Bemerkung von Libanios im „Epitaph“ auf Julian, nach der Julian für den „Gott, der in den Tag führt [*τὴν ἡμέραν ἄγων θεός]“, einen privaten Tempel im Palast bauen ließ, wo er „an Mysterien teilnahm und teilnehmen ließ, indem er selbst eingeweiht wurde und teilweise einweihete [μυστηρίων μετέσχε τε καὶ μετέδωκε μνηθεῖς τε ἐν μέρει καὶ μῆσας]“ (*Or.* 18,127). Dies kann, muss aber nicht ein Hinweis auf Mithras sein; naheliegender ist es, dass der Tempel für Julians persönlichen Schutzherr Helios gebaut wurde (so auch VAN LIEFFERINGE 1999, 216; TURCAN 1975, 112f.). Die metaphorische Verwendung der Mysterienterminologie auch für den konventionellen Ritus entspricht durchaus der Zeit (vgl. SMITH 1995, 131f.); dazu passt, dass Libanios den Tempelbau mit der Tatsache erklärt, dass Julian keine Zeit hatte, „jeden Tag vom Palast zu den Tempeln zu gehen“. Ein anderer, inhaltlicher Grund für die Annahme größerer Bedeutung von Mithras ist dessen dezidiert universalistische und soteriologische Funktion, zumindest in der römischen Variante des Kults (vgl. dazu FOWDEN 1993, 52f.; TURCAN 1992 u. 1988; LINCOLN 1982). Offenkundig schreibt Julian eine solche dem Helios zu (vgl. Kap. 4.4.1) – was indes nicht bedeutet, dass er über den Mithraskult von ihr Kenntnis erhalten hat. Vielmehr ist davon auszugehen, dass er im Mithraskult wie auch in zahlreichen anderen religiösen Traditionen das Wirken und eine Erscheinungsform des Sonnengottes sieht und schätzt (vgl. DILLON 1977, 84). Entsprechend ist es zwar gut möglich, m. E. sogar wahrscheinlich, dass er eine Einweihung erfuhr (so auch SMITH 1995, 177), doch beeinflusste der Mithraismus nicht seine Theologie, sondern eher seine Theologie das Interesse an Mithras (vgl. CLAUSS 1990, 155).

¹⁵² Siehe dazu Kap. 3.6.

¹⁵³ Vgl. dazu TANASEANU-DÖBLER 2008, 92; BURKERT 1987, 80-92; RIEDWEG 1987.

Charakteristika der Spätantike

Den konventionellen Götterkulten und den Mysterienkulten gemeinsam ist, dass in ihrem Mittelpunkt Opferhandlungen und Riten, nicht aber Dogmen stehen.¹⁵⁴ So ist letztlich nicht nur über die Mysterien, die sich ja gerade über ihren Geheimcharakter definieren, sondern über die pagane Kultfrömmigkeit insgesamt wenig bekannt.¹⁵⁵ Es ist nie eine „systematische Theologie“ in ihr entwickelt, geschweige denn niedergeschrieben worden; gäbe es sie, wäre sie wohl alles andere als einheitlich.¹⁵⁶ Informationen über die in den Kulten vermittelten Vorstellungen und Werte lassen sich nur sehr partiell aus den bekannten Mythen, Riten, Symbolen, Inschriften und den Darstellungen von Vertretern der intellektuellen Elite gewinnen.¹⁵⁷ Entsprechend lassen sich Julians Gedanken nicht mit solchen irgendwelcher „paganer Theologen“ abgleichen, sondern nur auf dem Hintergrund gewisser, teilweise schon genannter Grundtendenzen betrachten, die aus dem Gesamtbild der genannten Quellen hervortreten. Einige Tendenzen, die erst oder besonders in der Spätantike zu beobachten sind, sollen im Folgenden Erwähnung finden.

Es kann in Bezug auf den religiösen Kulturraum der griechisch-römischen Antike von „kumulativer Frömmigkeit“ gesprochen werden, die einerseits von Loyalität gegenüber bestehenden, andererseits von Offenheit gegenüber fremden Kulten geprägt ist. Die Akzeptanz eines neuen Kults erfordert gewöhnlich nicht die Abwendung von bisher verehrten Gottheiten.¹⁵⁸ Dieses kumulative Element scheint sich in der Spätantike zu verstärken. Es gibt etwa vermehrt Belege von Personen, die sich in mehrere Mysterienkulte einweihen lassen oder religiöse Ämter anhäufen.¹⁵⁹

Gleichzeitig ist die Tendenz zu beobachten, Neues in Bekanntes zu integrieren. Im Zeitalter des Hellenismus setzt sich auf dem Hintergrund der kulturellen und religiösen „Globalisierung“ die Einsicht durch, dass es nicht auf die Namen, sondern auf die Stellung der Götter ankomme.¹⁶⁰ Dies führt zur Identifizierung fremder Gottheiten mit Mitgliedern des eigenen Pantheons, der sog. *Interpretatio Romana* bzw. *Graeca*.¹⁶¹ In der Spätantike wird diese Identifizierung gesteigert, die Götterwelten teilweise

¹⁵⁴ Vgl. BARCELÓ 2010, 119.

¹⁵⁵ Vgl. GRAF 1999, 894; FINN 1997, 45; SMITH 1995, 140-142; BURKERT 1987, 66-72.

¹⁵⁶ Vgl. AUFFARTH 2001, 907f.

¹⁵⁷ Vgl. EICH 2010, 113-115.

¹⁵⁸ Vgl. EICH 2010, 116; FIEDROWICZ 2007, 380; FINN 1997, 45; SMITH 1995, 119.

¹⁵⁹ Vgl. SCHELSKE 2011, 82f.; MARKSCHIES 2006, 50; ENGSTER 2002, 575.

¹⁶⁰ Davon zeugen beispielhaft Plu., *Mor.* 5,26/377F; Apul., *Met.* 11,2,5; Or., *Cels.* 1,24; 5,41.45; Firm., *Err.* 7,7; Macr. 1,17,1; vgl. ALVAR 2010, 50; ELIADE 1979, 105; DODDS 1965, 118; NILSSON 1963, 107-109.

¹⁶¹ Vgl. HOSE 2008, 169; zum Begriff der *interpretatio* CLIFFORD 2005; WISSOWA 1918.