

Einleitung

Ein schöner, im Wald lebender Phryger namens Attis fesselte mit seiner keuschen Liebe die Magna Mater, wurde deshalb von ihr zum Tempeldiener gemacht und auf fortdauernde Keuschheit verpflichtet, woraufhin er per Eid versprach, sich selbst bei Verstoß gegen dieses Gebot mit Selbstkastration zu bestrafen. Diesen Eid brach er, als er sich in eine Nymphe verliebte. Die Göttermutter wurde zornig, und Attis verfiel in Raserei und kastrierte sich selbst. Dies ist der Kern des Mythos, dessen alljährlich in Rom am Fest der Göttermutter im März gedacht wurde und wie er von Ovid in den *Fasti* überliefert wurde.¹ In Grundzügen kann man diesen Mythos auch in der Interpretation von Kaiser Flavius Claudius Iulianus (331/2–363, Regierungszeit 361–363) wiedererkennen, ohne dass er diesen an einer Stelle im Zusammenhang erzählen würde: Attis (den er als einziger auch Gallos nennt) wuchs am Gallosfluss auf, wo er der Göttermutter das erste Mal begegnete, eine keusche Liebe zwischen beiden begann und sie ihm als Geschenk einen Sternenhut gab. Sie befahl ihm, bei ihr zu bleiben, er aber wandte sich der Nymphe zu, blieb in ihrer Höhle, bevor er sich auf den Befehl der Göttermutter, zu ihr zurückzukehren, selbst kastrierte.² Julians *Göttermutter-Hymnos* stellt die philosophische Allegorese dieses Mythos dar.

Es stellen sich nun einige Fragen an den Text, vor allem, warum der Kaiser gerade diesen Mythos interpretierte. Diese Frage soll dadurch beantwortet werden, dass im Folgenden der historisch-politische Kontext der Schrift, ihr Ziel und Aufbau und zentrale Themen der Interpretation Julians kurz erläutert werden.

1 Historisch-politischer Kontext

1.1 Die Zeit des Textes und der römische Festkalender: Das Frühlingsfest der Göttermutter und Ostern

Verfasst ist der Text in Konstantinopel, wo Julian am 11. Dezember 361 eingezogen war, nachdem er nach dem Tod von Constantius II. am 3. November zum Alleinherrscher des Römischen Reiches geworden war, und sich bis zu seinem Aufbruch nach Antiochia im Juni 362 aufhielt.³ Julian schrieb ihn zum Fest der Magna Mater

¹ Ov. Fa. 4,223–244.

² Zu Ähnlichkeiten zu Ovids Version vgl. Bouffartigue 1992, 366f. und unten Komm. zu 5, 61,31 = 165B3.

³ Vgl. Nesselrath 2015, VIII.

Kybele und des Attis, das zwischen dem 22. und 27. März begangen wurde,⁴ und zwar, wie er selbst sagt, in einer einzigen Nacht.⁵ Er steht in der Chronologie der Werke damit sehr wahrscheinlich zwischen den beiden anti-kynischen Diatriben, nämlich zwischen *Contra Heraclium Cynicum*, die kurz davor und ebenfalls in einer Nacht verfasst sein soll,⁶ und *Contra Cynicos Ineruditos*, die wohl vor der Sommersonnenwende 362 entstanden ist.⁷ Die zeitliche Nähe der Texte macht es plausibel, im *Göttermutter-Hymnos* ein Beispiel einer philosophischen Mythenallegorese zu sehen, die Julian in *Contra Heraclium* gegen die kynische Art und Weise der Mythendichtung verlangt hatte. In diesem Text argumentierte er gegen die aus seiner Sicht gotteslästerliche Darstellung der traditionellen Götter durch Herakleios und gab mit einem „Mustermythos“ über die gute und schlechte Regierung und seine eigene Erziehung und Berufung zur Herrschaft durch die Götter ein Beispiel dafür, wie man Mythen erfinden müsse.⁸

Der *Göttermutter-Hymnos* führt nun Julians Methode der philosophischen Allegorese an einem nicht neu erfundenen, sondern bereits gegebenen Mythos vor, dem der Göttermutter Kybele und ihres Lieblings Attis, der dem ihnen gewidmeten Fest im März zugrunde lag. Er eignete sich besonders dafür, einer blasphemischen Götterdeutung entgegenzutreten, wie sie in diesem Fall nicht von Kynikern, sondern von Christen vorgebracht wurde, die Julian als Verächter der traditionellen Götter – wie bereits andere vor ihm – miteinander auf eine Stufe stellte.⁹ Christliche Kritiker griffen vor allem blutige Details des Kybele-Attis-Mythos und -Kults an, z. B. die Kastration des Attis, die seine Anhänger, insbesondere die Eunuchenpriester (*Galli*), gelegentlich nachahmten, oder die „Bluttaufe“ bei einem Stieropfer (*tauro-*

4 Vgl. unten 3, 57,20 = 161B8 ὑπὲρ δὲ ὧν εἰπεῖν ἐπὶ ἁλὸς μοι παρ' αὐτὸν ἄρτι τὸν τῆς ἀγιστείας καιρὸν ... und unten Komm. zu 9, 66,11–16 = 168C5–D3. Die meisten Gelehrten nehmen diese Datierung an, mit Ausnahme von G. Negri, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*. Studio storico, Milano ⁵1954, 107, 196 und Così 1986, 77–85, die den Text in den Sommer 362 nach einem Besuch Julians im Heiligtum der Magna Mater in Pessinus auf seinem Weg nach Antiochia datieren; Vermaseren 1977, 86 setzt ihn ebenfalls nach einem Besuch in Pessinus an, allerdings im Frühjahr 363 zu Beginn von Julians Persienfeldzug (vgl. auch Ugenti 1992a, IX–XI und De Vita 2022, CLXXX n. 392).

5 Vgl. unten 19, 774f. = 178D6f.; ob diese Selbstaussage (die im Übrigen durch Lib. Or. 18,157 bestätigt wird) glaubhaft ist, hierzu vgl. unten Komm. zu 19, 774–9 = 178D6–179A4.

6 Vgl. Rochefort 1963, 42 (mit Rekurs auf Lib. Or. 18,157).

7 Vgl. *Contra Cyn.* 1, 80,4f. = 181A2f.; Nesselrath 2015, VIII.

8 Zu *Contra Heraclium Cynicum* vgl. die Beiträge in Nesselrath 2021. Zum „Mustermythos“ vgl. Schramm 2013, 325–344 und 2021, 283–293.

9 Vgl. *Contra Heracl.* 1, 16,15f. = 204C4f.; 18, 38,9–22 = 224A6–C6; dazu J. R. Stenger, Die Kyniker als Gegner Julians: die Konstruktion einer Orthodoxie, in: Nesselrath 2021, 159–183, 161, 172–174, 178–181.

bolium) am Höhepunkt des Festes am 24. März.¹⁰ Nicht selten wurde in christlichen Polemiken gerade der Kybele-Attis-Mythos und -Kult als Beispiel für die als anstößig empfundenen Kultpraktiken und Mythen der alten Götter angeführt.¹¹ Für Julians Vorhaben, diese wieder in ihr angestammtes Recht zu setzen, mag daher der Kybele-Attis-Mythos eine besonders lohnenswerte Herausforderung gewesen sein.

Der zweite Grund, sich gerade dieses Mythos anzunehmen, mag die inhaltliche und zeitliche Parallele zum christlichen Osterfest gewesen sein. Einen besonderen Stellenwert nimmt in Julians Interpretation der genaue Zeitpunkt ein, zu dem das Göttermutterfest gefeiert wurde, nämlich ab der Frühjahrstagundnachtgleiche am 22. März.¹² Der Ostertermin lag seit dem Konzil von Nicäa 325 auf dem ersten Sonntag nach dem Vollmond, der auf die Frühlingstagundnachtgleiche folgte, somit zwischen dem 22. März und dem 25. April (im Jahr 362 fiel der Ostersonntag auf den 31. März).¹³ Auch die Festfolge ähnelte einander: Der 15. März (*canna intrat*), an dem in einer Vorfeier zum Göttermutterfest Schilfbündel zur Erinnerung an den Fluss aufgestellt wurden, wo Attis als Kind ausgesetzt worden und zum ersten Mal der Göttermutter begegnet war, dürfte Julians Zeitgenossen an Palmsonntag und Jesu Einzug in Jerusalem erinnert haben; der 22. März (*arbor intrat*), an dem eine Pinie zur Erinnerung an Attis' Kastration und Tod aufgestellt wurde, und der 24. März (*dies sanguinis*), an dem die *Galli* mit eigenen Blut Altäre und Kultbilder besprengten, an Karfreitag, Kreuzigung und Tod Jesu; und der 25. März (*hilaria Matris Deum*), an dem die Auferstehung des Attis mit einem Umzug gefeiert wurde und das Bildnis der Göttermutter durch die Stadt getragen wurde, an Ostern und die Auferstehung Christi.¹⁴ Spätestens im 4. Jh. ist die Vorstellung einer Lichtfeier in der Osternacht, von Christus als Ostersonne und der Verbindung von Ostern mit dem Frühlingsbeginn in der christlichen Theologie gut bezeugt,¹⁵ sodass es für Julian

10 Zum Taurobolium am *dies sanguinis* vgl. unten Komm. zu 9, 66,14f. = 168D1f. Das Stieropfer wurde seit den Antoninen im Rahmen des Kybele-Attis-Kults zum „Heil des Kaisers“ durchgeführt, wodurch die Gläubigen ihre Loyalität zum Kaiser ausdrückten (Smith 1995, 114 mit n. 5).

11 Z. B. Firm. Mat. Err. prof. rel. 18,1–3; 27,8–28,1; Aug. Civ. D. 7,24–26.

12 Vgl. unten Komm. zu 9, 66,11f. = 168C5f. und 12, 69,19–23 = 171D7–172A4.

13 Vgl. Visonà 1995, 523; Wallraff 2001, 110f.

14 Vgl. unten Komm. zu 9, 66,11–16 = 168C5–D3; dort auch mit Belegen für christliche Autoren, die Parallelen zwischen Elementen des Kybele-Attis-Fests und den christlichen Kar- und Osterzeremonien feststellten.

15 Vgl. Wallraff 2001, 113–117 (u. a. mit Verweis auf Eus. Pasch. 3; Greg. Na. Or. 18,28; 45,2; für das Frühlingsmotiv u. a. auf Ambr. Hex. 1,4,13), 117–125 zu weiteren solaren Motiven in der Interpretation von Ostern (z. B. die „Osternacht als kultisches Drama“ oder die Taufe in der Osternacht).

naheliegender gewesen sein dürfte, dieser solaren Interpretation des Osterfestes und Christi seine Allegorese des Attis als paganer Sonnengottheit entgegenzusetzen.¹⁶

Dies dürfte für Julian insbesondere deshalb geboten gewesen sein, da die christliche Interpretation aus seiner Sicht äußerst kritikwürdig war. So stellte er insbesondere die christliche Inkarnationslehre und die Gottesmutterschaft Marias in Frage, wenn er den Christen in *Contra Galilaeos* entgegenhielt: „Aber wenn der Logos ... nach eurer Meinung ‚Gott‘ ist, ‚von Gott‘ und ‚aus dem Wesen des Vaters‘ hervorgegangen, weshalb behauptet ihr dann, dass die Jungfrau ‚Gottesmutter‘ ist? Wie kann sie, ein Mensch wie wir, einen Gott gebären?“¹⁷ Seit Beginn des 4. Jh. wurde Maria die „Gottesgebärerin“ (θεοτόκος) genannt, erstmals regelmäßig bei Athanasios, der damit vermutlich ihre volkstümliche Verehrung theologisch aufgreifen wollte, dann aber auch bei den Kappadokiern, die der Gottesmutterschaft Marias und ihrer Rolle als Theotokos große Bedeutung beimaßen.¹⁸ Dagegen setzt Julian hier Kybele, „wahrhaft (ὄντως) Mutter aller Götter“,¹⁹ weil sie eben kein Mensch ist, sondern nach der von Julian vertretenen neuplatonischen Theologie eine höherrangige noetische bzw. noerische Gottheit darstellt, die für die niedrigeren noerischen Gottheiten, darunter Attis, die „Quelle“ ist.²⁰ Weiter steht Attis als sublunarer Demiurg in einer ununterbrochenen Kette von Ursachen vom obersten Prinzip an bis zu den einzelnen Dingen, ohne seine Eigenart als Ursache bzw. noerische Gottheit zu verlieren.²¹ Für Julian steht damit die Attis-Figur in klarer Kontraposition zum Christus Logos aus Joh. 1,3 und der christlichen Inkar-

¹⁶ Wallraff 2001, 125 schließt pointiert: „Ein unmittelbarer paganer ‚Konkurrenzritus‘ [sc. zur solaren Interpretation des Osterfestes] ist uns aus den Quellen nicht bekannt, und es hat ihn wohl auch nie gegeben.“ Julian dürfte diesen im Kybele-Attis-Kult gesehen haben.

¹⁷ Iul. CG fr. 65,1–4 Masaracchia = Cyr. CI 8,34,14–17 Kinzig / Brüggemann.

¹⁸ Vgl. Shoemaker 2016, 167. Das früheste patristische Zeugnis dafür, dass Christen in Konstantinopel die Jungfrau Maria als Fürsprecherin anriefen, ist die 379 gehaltene *Or.* 24 von Gregor von Nazianz (vgl. Shoemaker 2016, 174). Für eine Gedächtnisfeier zu Ehren Marias sind die frühesten Belege zwei um 370 verfasste Briefe des Athanasios, der mit Hinweis auf eine solche Feier in Ägypten, bei der vermutlich an die Gottesmutterschaft Marias erinnert wurde, die doketische Annahme, Christus habe keinen wirklichen menschlichen Körper besessen, zu widerlegen suchte; spätestens Anfang des 5. Jh. ist eine solche Feier auch für Konstantinopel nachweisbar, und zwar für den 26. Dezember (vgl. Shoemaker 2016, 178–180, 203 f.). Julians *Göttermutter-Hymnos* ist *ex negativo* ein Zeugnis für die zunehmende, vermutlich auch liturgische Verehrung Marias als Gottesmutter im 4. Jh. vermutlich bereits vor den 370er Jahren.

¹⁹ In Matr. deor. 6, 63,8 = 166B2 (vgl. hierzu unten Komm.).

²⁰ Vgl. unten Komm. zu 6, 6, 63,1 f. = 166A2 f. und 63,8–10 = 166B2–4.

²¹ Vgl. unten S. 24 f.

nationslehre, da es ontologisch unmöglich sei, dass das Göttliche bzw. Noetische eine Verbindung mit der Materie eingehe.²²

Julian greift damit eine innerhalb des zeitgenössischen Christentums vertretene Kritik an der Lehre von der Inkarnation und der Jungfrauengeburt auf, die von Photinus von Sirmium, einem Schüler des Markell von Ankyra vertreten²³ und von der christlichen Mehrheitsmeinung als „Neo-Sabellianismus“, d. h. als Leugnung der selbständigen Wesenheit des Sohnes oder Logos Gottes und damit als Häresie, verstanden wurde.²⁴ Er bietet nun auf Grundlage der neuplatonischen Kosmo-Theologie mit der Demiurgie der höheren, noetischen und noerischen Ursachen bis zu den Einzeldingen in der sublunaren Welt eine pagane Alternative zu Christi Inkarnation und das dadurch ins Werk gesetzte Erlösungswerk, ohne in die – auch von Christen – kritisierten Probleme zu geraten. Daher interpretiert er das „Sterben“ und die „Auferstehung“ des Attis auch nicht als einmaliges heilsgeschichtliches Ereignis wie für Christus, sondern als unaufhörlich wirksame kosmologische Kausalität des Hervorgangs des noerischen Demiurgen aus der noetisch-noerischen in die materielle Welt und seiner Rückkehr aus dieser in jene und hält damit Passion und Sterblichkeit von Attis fern – eine Strategie, die er auch für andere Erlöserfiguren verfolgt, die er als Gegenmodell zu Christus konzipiert, wie z. B. Asklepios.²⁵

Es dürfte nicht zu weit gehen zu behaupten, dass die philosophische Allegorese des Kybele-Attis-Mythos eine Kontrastimitation zur christlichen Passions- und Ostergeschichte darstellt und Kybele und Attis von Julian als Gegenmodell zu Maria und Christus inszeniert werden. Ohne explizite Kritik oder Polemik, wie sie Julian etwa in *Contra Galilaeos* oder auch in Briefen vorbringt, bezieht er so Position in innerkirchlichen christologischen und mariologischen Kontroversen und stellt diesen ein theologisches Modell gegenüber, das zugleich als kohärente, widerspruchsfreie Lösung der theologischen Probleme der Christen wahrgenommen werden kann.

²² Vgl. Iul. CG fr. 79 f. Masaracchia; Ugenti 1992a, 121; Liebeschuetz 2012; De Vita 2021a, 231 und 2022, 593 n. 180 und unten Komm. zu 19, 78,4–8 = 179C5–D2.

²³ Vgl. Iul. CG fr. 64,34–37 Masaracchia; Ep. 90, 174,10–12. 17–21 Bidez, vgl. De Vita 2010, 169 n. 72 und 2011, 270 n. 201).

²⁴ Vgl. dazu A. M. Ritter, Theologische Kontroversen innerhalb der römischen Reichskirche und ihre Widerspiegelung in der antichristlichen Polemik Kaiser Julians, in: Huber-Rebenich / Rebenich 2020, 15–38, 31 f.

²⁵ Vgl. unten Komm. zu 11, 68,29–69,3 = 171B1–4.

1.2 Der Ort des Textes und die kultische Neugründung Konstantinopels

Ein weiterer Grund für die Wahl des Kybele-Attis-Mythos dürfte seine Bedeutung für den Ort sein, an dem er aus Anlass des dort stattfindenden Kybele-Attis-Fests verfasst wurde: Konstantinopel. Auch wenn die noch junge Hauptstadt des Römischen Reiches nirgendwo im Text genannt wird, ist sie doch implizit der Raum, in den er und sein Inhalt eingebettet sind. Dies wird besonders durch den Einleitungsteil deutlich. Zu erwarten wäre, dass Julian den Kybele-Attis-Mythos, der die Grundlage seiner allegorischen Interpretation bildet, zunächst einmal erzählen würde. Das tut er aber nicht, sondern setzt ihn als bekannt und damit eine informierte Leserschaft voraus; allein einige Kerndaten sind teilweise angedeutet, teilweise bereits in ihrer allegorischen Interpretation für den, der sie schon kennt, wiedererkennbar. Stattdessen stehen vor der allegorischen Interpretation des Mythos, gewissermaßen als historischer Vorspann, ein kurzer Bericht über die Einführung des ursprünglich aus Phrygien stammenden Kybele-Kults in Athen und die wesentlich längere Erzählung der *translatio* des Götterbilds der Kybele von Pessinus nach Rom, insbesondere wie die Priesterin Claudia Quinta die Einschiffung des Kybele-Bilds in Rom erst möglich gemacht hat. Der Charakter und die Ausführlichkeit, mit der diese Episode römischer Geschichte erzählt wird, unterscheiden sich deutlich vom Rest des Textes.²⁶ Bisher ist noch nie die Frage gestellt worden, welche Funktion dieser historische Vorspann für den *Göttermutter-Hymnos* hat.

1.2.1 Politische Bedeutung der Einleitung des *Göttermutter-Hymnos*

Zunächst kann man sagen, dass durch die Fokussierung auf Athen und Rom die für Julian zentralen beiden Säulen seines Herrschaftsverständnisses betont werden: griechische Paideia und (alt)römische Frömmigkeit.²⁷ Jeder Ort fügt dem Göttermutterkult eine weitere politisch-religiöse Funktion hinzu: Ausgehend von seinem kultischen Ursprung in Pessinus in Phrygien, in näherer Nachbarschaft zu Konstantinopel, nimmt er über das bloß Religiös-Kultische in Athen eine politische Funktion an, indem als Ergebnis seiner Einführung das Metroon gebaut wird, ein Mater-Heiligtum, das zugleich Archiv öffentlicher Dokumente und damit der Hort der athenischen Gesetzgebung ist; und in Rom tritt eine militärische und religionspolitische Funktion in den Vordergrund, und zwar durch den aus der Einführung resultierenden Sieg der Römer über die Karthager und die Bewahrung des gesamten Reiches sowie durch den von Julian intendierten Rekurs auf die ursprüngliche ethisch-religiöse Tugend in Rom, die zu seiner Zeit nicht mehr gegeben

²⁶ Asmus 1909, 179 nennt diesen Part ein „Kabinetttstück der Erzählungskunst Julians“.

²⁷ Vgl. hierzu Schramm 2013, 360, 366–368, 388–393.

sei. Der Vergleich mit Ovid, zu dessen Version die Julians einige Ähnlichkeiten hat,²⁸ zeigt, dass der Kaiser die Einführung der Kybele in Rom als Voraussetzung für dessen weitere glückliche Entwicklung (insbesondere im Zweiten Punischen Krieg) gedeutet wissen wollte.²⁹ Dass er die in Athen und Rom eingeführte Göttermutter nicht als fremde Gottheit beschreibt, zeigt, dass er sie nicht als Lokal- oder Regionalgottheit versteht, wie es seinem eigenen Konzept der (partikularen) „völkerbeherrschenden und städtebeschirmenden Götter“ (ἑθνάρχαι καὶ πολιούχοι θεοί) entsprechen würde.³⁰ Vielmehr erfährt die ehemalige phrygische Regionalgottheit Kybele erst mit dem Transfer nach Athen, dann mit dem nach Rom eine zunehmende Bedeutung für das gesamte Römische Reich.

Darüber hinaus vervollständigt die Erzählung der *translatio* der Göttermutter von Phrygien nach Rom auch die Interpretation der Göttermutter hinsichtlich des römischen Festkalenders, denn der *Göttermutter-Hymnos* konzentriert sich wesentlich auf die Deutung der Riten dieses Fests, das in Rom, aber auch andernorts vom 22. bis 27. März gefeiert wurde, während der Einführung der Göttermutter ebenda bei den vom 4. bis 11. April gefeierten Megalesien gedacht wurde.³¹ Indem Julian vor der philosophischen Interpretation des Kybele-Attis-Mythos und der Reinigungsriten anlässlich der Märzfeiern auch die Einführung der Göttermutter in Rom berücksichtigt, die eigentlich Gegenstand der im April gefeierten Megalesien ist, integriert er indirekt auch dieses Fest in seine Betrachtung. Dies steht auch in einer Linie mit der engen Verbindung, die Julian zwischen dem Kybele-Attis-Kult und den eleusinischen Mysterien herstellt (z.B. durch die Identifizierung der phrygischen Göttermutter mit der athenischen Deo, Rhea und Demeter, der Ähnlichkeit der jeweiligen Kultziele und der in den Kulturen verbotenen Speisen und in der Betonung der gleichen Festzeit um die Tagundnachtgleiche).³² Dadurch verschmilzt er beide quasi zu einem einzigen Kult, der in verschiedenen Reichsteilen mit verschiedenen Nuancen gefeiert wird.³³ Mit dem Bezug auf die römischen Megalesien und die eleusinischen Mysterien erweist er die universale Bedeutung des Kybele-Attis-Kults und die substanzielle Einheit der griechisch-römischen Religion.

²⁸ Vgl. Bouffartigue 1992, 366 f. und unten Komm. zu 5, 61,31 = 165B3.

²⁹ Vgl. unten Komm. zu 2, 57,9–11 = 161A5–7.

³⁰ Vgl. hierzu Iul. CG fr. 21,7–15 Masaracchia = Cyr. CI 4,2,9–18 Riedweg; CG fr. 26,3–6 Masaracchia = Cyr. CI 4,40,4–6 Riedweg; CG fr. 28,4–7 Masaracchia = Cyr. CI 4,46,7–10; Bidez 1924, 160 n. 2; De Vita 2011, 181–185; Schramm 2013, 395 f.

³¹ Vgl. Turcan 1992, 42–49; Dubosson-Sbriglione 2018, 76 f.

³² Vgl. unten Komm. zu 1, 55,10 f. = 159B1 f.; 13, 71,9–15 = 173C5–D4; 16, 72,29 f. = 175B7 f.; 16, 74,2 f. = 176B1 f.

³³ Vgl. unten Komm. zu 13, 70,21–23 = 173A6–8.

1.2.2 Die kultische Neugründung Konstantinopels gegen Konstantin

Der Kirchenhistoriker Sokrates berichtet, dass „die Tempel der Hellenen geöffnet wurden und Julian der Tyche der Stadt Konstantinopel öffentlich Opfer darbrachte in der Basilika, wo auch die Statue der Tyche errichtet war“.³⁴ Offenbar stand dieses Opfer in unmittelbarem Zusammenhang mit der Wiederöffnung der alten Tempel, die Julian ab dem März 362 begann; ja man kann annehmen, dass er mit diesem Opfer in der Hauptstadt Konstantinopel den Auftakt zur reichsweiten Wiederöffnung der alten Tempel geben wollte. Die Stadttiche von Konstantinopel war dafür geradezu prädestiniert, weil sie in herausgehobener Weise für die Religionspolitik Konstantins stand, wie im Folgenden näher erläutert werden soll, und Julian seine eigene anti-konstantinische Religionspolitik nirgendwo besser in Szene setzen konnte als im Tychaion von Konstantinopel.

Im Zuge der Erhebung von Byzanz zur neuen Hauptstadt des Reiches im Jahr 324 und dem darauffolgenden Umbau der älteren Stadt ließ Konstantin in der Stadt, wie es bei Eusebios heißt, zahlreiche Kirchen errichten und sie von „jeglicher Götzenverehrung“ reinigen, sodass in ihr nirgendwo mehr „die Standbilder der verehrten Götter in den Tempeln angebetet“ werden konnten.³⁵ Außerdem ließ er aus allen Reichsteilen pagane Götterfiguren und Kultgegenstände nach Konstantinopel bringen und dort „offen auf allen Marktplätzen aufstellen“, „damit sie den Zuschauern zum schändlichen Anblick“, „zum Lachen und zur Unterhaltung“ dastünden und so ihre Hohlheit selbst zu erkennen gäben.³⁶ Diese anti-pagane pädagogische Intention der konstantinischen Statuenkollektion in Konstantinopel erscheint aber eher Eusebs „Wunschdenken oder Argumentationsnotstand“³⁷ als der historischen Realität geschuldet zu sein. Bestimmendes Motiv scheint der Wunsch des Kaisers gewesen zu sein, „der jungen Stadt ein Stück Geschichte und damit ein Alter zu verleihen, das sie de facto gar nicht hatte“,³⁸ und ihr „als *nova Roma* die Hoheitstitel des ersten Roms [zu] sichern“.³⁹ Dabei wurden die Statuen der antiken

34 Socr. Hist. Eccl. 3,11,4: καὶ τὰ μὲν ἱερὰ τῶν Ἑλλήνων ... ἠνέωκτο, θυσίας δὲ ἐπετέλει τῇ Κωνσταντινουπόλειως Τύχῃ δημοσίᾳ ἐν τῇ βασιλικῇ, ἐνθα καὶ τὸ τῆς Τύχης ἴδρυται ἄγαλμα. Julian besuchte auch in Antiochia das Heiligtum der Tyche und opferte dort (Misop. 15, 186,1f. 6f. = 346B2f. 7f.).

35 Eus. v. Const. 3,48,1–3,49, cit. 3,48,2; allgemein zu Konstantins Stadtgründung vgl. Janin 1964, 21–31.

36 Eus. v. Const. 3,54,2f.

37 H.-R. Meier, Spolien. Phänomene der Wiederverwendung in der Architektur, Berlin 2020, 41.

38 C. Jäggi, Konstantin und die Statuen, oder: Vom Schweigen Eusebs und den Folgen, in: Acta XVI Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae, Romae (22–28.9.2013): Costantino e i Constantinidi. L'innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi, Pars I, Rom 2016, 835–847, 837; vgl. Bauer 1996, 313f.; Gramaccini 1996, 21.

39 Gramaccini 1996, 21, vgl. Bredekamp 1975, 79: „Wichtiger als die Eliminierung heidnischer Relikte war die propagandistische Prachtentfaltung der neuen Welthauptstadt.“

Götter durch die Neuaufstellung ihrer ursprünglichen kultischen Bestimmung enthoben und weniger als pagane Kultbilder, sondern als Kunstwerke aufgefasst: Konstantinopel wurde so gewissermaßen zu einem „Museum klassisch-antiker Kunst“. ⁴⁰ Einige der Statuen wurden auch hinsichtlich ihrer Form durch Beseitigung vorhandener und/oder Hinzufügung neuer Bestandteile verändert und so einer neuen Funktion und inhaltlichen Neubestimmung zugeführt.

Ein prominentes Beispiel hierfür ist die Rhea-Statue aus Kyzikos: Nach Zosimos ließ Konstantin auf einem der beiden Hauptplätze der Stadt, der auf allen vier Seiten von Säulenhallen umschlossen war, dem sog. Tetrastoon, und zwar in dessen höhergelegenen westlichen Bereich, ⁴¹ zwei Tempel erbauen und darin Götterbilder aufstellen: in einem davon die Tyche von Rom, im andern das Bild der Göttermutter Rhea, ⁴² das einst die Argonauten auf dem Berg Dindymos nahe der Stadt Kyzikos an der Propontis errichtet hatten ⁴³ und das Konstantin nach Konstantinopel hatte bringen lassen: „Man sagt, dass er es wegen der Missachtung des Göttlichen verstümmelt hat (διὰ τὴν περὶ τὸ θεῖον ἑλωβήσατο ῥαθυμίαν), indem er die Löwen auf beiden Seiten wegnahm und die Gestalt der Hände veränderte; denn während sie ehemals die Löwen zu lenken schien, hat man sie jetzt in die Haltung einer Betenden umgewandelt, die ihren Blick auf die Stadt richtet und sie beschirmt (εἰς εὐχομένης μεταβέβληται σχῆμα, τὴν πόλιν ἐφορῶσα καὶ περιέπουσα)“. ⁴⁴

Die Rhea-Kybele von Kyzikos war offenbar als πότνια θηρῶν dargestellt, die aufrecht stehend und mit angewinkelten, seitlich vom Körper vorgestreckten Unterarmen mit ihren Händen die sich an ihrer Seite aufrichtenden Löwen vermutlich an ihrer Mähne oder ihren Pranken hielt. ⁴⁵ Die Veränderung bestand nun darin, dass sie die Hände – ohne die darunter befindlichen für die Kybele-Ikonographie typischen Löwen – erhob und die innere Fläche der geöffneten Hand dem Betrachter wie eine Betende zuwandte: Diese Figur hatte mit der ursprünglichen Rhea eigentlich nichts mehr zu tun, sondern „das Ansehen einer fürbittenden Mutter

⁴⁰ Bredekamp 1975, 79; vgl. Bauer 1996, 313. Vermutlich sollte die Aufstellung paganer Götterstatuen auch den noch fast durchweg paganen Kreisen in Konstantinopel entgegenkommen (Bredekamp 1975, 21, anders Bauer 1996, 313).

⁴¹ Der östliche Teil wurde nach der Mutter Konstantins, Augusta Helena, deren Statue er dort aufstellte, Augusteion genannt; an dessen Rand wurde auch der Senat errichtet (vgl. Janin 1964, 59–62; W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Byzantion – Konstantinopolis – Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1977, 248; Belting 1990, 44).

⁴² Bühl 1995, 31 weist auf die Parallele dieses Ensembles zu Münzen hin, die Personifikationen sowohl Roms als auch Konstantinopels zeigten.

⁴³ Vgl. AR 1, 936 ff., bes. 1117–1131.

⁴⁴ Zos. 2,31,2 f.

⁴⁵ Zu diesem Typos vgl. Vermaseren 1977, 14 f., 43 mit Abb. 1, 3 f., 25 f. und 74; LIMC VIII (1997) Suppl., s.v. Kybele, 758–760; weitere Belege unten Komm. zu 7, 64,14–18 = 167B6–C3.

Gottes“⁴⁶ mit der Christen wie traditionellen Götterverehrern gemeinsamen Gebetsgeste erhalten. Die Figur entsprach nun dem altchristlichen, bis ins Mittelalter gebräuchlichen Typus der Orans (welche die Seele der Verstorbenen oder Heilige, besonders Maria, darstellte, die wiederum als Bild der Kirche diente), ohne als solche eindeutig identifizierbar zu sein.⁴⁷

Konstantin selbst ließ die Kybele von Kyzikos allerdings explizit zur Tyche von Konstantinopel umgestalten und in dem anderen Tempel, der als Pendant zu jenem Tempel errichtet worden war, eine Tyche aus Rom aufstellen.⁴⁸ Nach einer alten Legende hatte Byzas, der Gründer von Byzanz, beim Königspalast ein Rhea-Heiligtum errichtet, das von den Bürgern als Tychaion, d. h. als ein Heiligtum der Tyche, angesehen wurde.⁴⁹ An diese legendarische Gründungstat knüpfte Konstantin mit der *translatio* der Kybele von Kyzikos nach Konstantinopel und der Errichtung eines Tyche-Heiligtums an.⁵⁰ Der Tyche weihte er dann die Stadt, die am 11. Mai 330 offiziell als neue Hauptstadt inauguriert wurde und die er Anthousa („die blühende“) in Analogie zum Priesternamen Roms (Flora) nannte.⁵¹ Umstritten ist, ob Konstantinopel ursprünglich ausschließlich der Tyche geweiht war oder vielleicht

46 Unger 1878, 132 Anm. 1; skeptisch hingegen Bühl 1995, 31, „ob die Statue [nach ihrer Umgestaltung] als christliche Orans dargestellt war“; ihre neue Gestalt sei „eine wahrscheinlich sitzende Matrone mit einem Polos auf dem Kopf“ gewesen.

47 Zum altchristlichen Orans-Typ vgl. F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, vol. I, Freiburg / Breisgau 1896 f., 126–128; W. Amelung, *Kybele-Orans*, Mitteilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts, Röm. Abt. 14, 1899, 8–12; zum Typus der Maria Orans vgl. Wellen 1961, 144–146, 165–176; C. Nauerth, *Maria I*, in: RAC 24 (2012) 100–121, 112, 118, zu kunstgeschichtlichen Beispielen der Maria Orans aus dem 4. Jh. Shoemaker 2016, 196–199. Nach Unger 1878, 131 f. beabsichtigte Konstantin mit der Wiedererrichtung des alten Tychaion, dass er „an die Stelle des alten Götterbildes ein anderes setzte, das als berühmte Antiquität den Christen weniger anstößig war und überdies durch eine Veränderung zu einem christlichen Symbol umgestaltet wurde.“ Mehr mit Betonung der Ambivalenz der durch Konstantin umgestalteten Rhea-Statue bemerkt Bühl 1995, 32: „...es entstand das Bild einer weder eindeutig heidnisch noch christlich zu nennenden Gestalt, die weiterhin diejenigen Aspekte und Aufgaben verkörperte, für die ehemals die Stadtgottheit des alten Byzanz stand“.

48 Zos. 2,31,3.

49 Hesychios, FGH 390,15, III B 268.

50 Vgl. Borgeaud 2004, 131.

51 Ioh. Malal. Chron. 13,7; Chron. pasc. I, 528; vgl. J. Strzygowski, *Die Tyche von Konstantinopel*. *Analecta Graeciensia* (FS zur 42. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner in Wien), Wien 1893, 141–153, 144; Bühl 1995, 28 f.; Christof 2001, 269 f.; M. Meyer, *Die Personifikation der Stadt Antiocheia. Ein neues Bild für eine neue Gottheit* (Jb. DAI, Erg.-heft 33), Berlin / New York 2006, 382 f.; zur Inaugurationsfeier vgl. R. Krautheimer, *Three Christian Capitals. Topography and Politics*, Berkeley / Los Angeles / London 1983, 61–63.

auch Zeus und Athene.⁵² Im Laufe des 5. Jh. nahm die Marienverehrung in Konstantinopel stetig zu, und spätestens Ende des 6. Jh. löste Maria die Tyche als Stadtbeschützerin Konstantinopels ab.⁵³

Die ‚Verstümmelung‘ der kyzikenischen Kybele-Figur nimmt eine „Überblendung unterschiedlicher Bedeutungsebenen“⁵⁴ vor, die Ausdruck der Ambivalenz von Konstantins prochristlicher Politik ist.⁵⁵ Offenbar prädestinierte das Attribut der Mauerkrone die Kybele von Kyzikos als Stadttyche von Konstantinopel,⁵⁶ zumal ihre Herkunft von einer der ältesten und berühmtesten Kultgründungen aus der Nachbarschaft von Konstantinopel die landeseigene Kulttradition und ihre Errichtung durch die Argonauten den höheren Rang Konstantinopels gegenüber Rom betonte. So hatte Konstantin auch eine Statue der Athene, die das Palladium Trojas gewesen war und die Aeneas nach Rom mitgebracht haben soll, nach Konstantinopel bringen und dort auf dem Forum Constantini neben seiner eigenen Kolossalstatue aufstellen lassen, die mit einer siebenstrahligen Krone auf dem Kopf in Form eines Sol Invictus oder Apollons gestaltet war.⁵⁷ An die kleinasiatische Göttermutter und ihre *translatio* von Pessinus nach Rom erinnerte Konstantin einerseits mit der *translatio* der kyzikenischen Kybele, andererseits mit der *translatio* der römischen Tyche in das neue Rom, und durch die gut sichtbare Gegenüberstellung der beiden Tyche-Figuren im Zentrum der neuen Hauptstadt verbanden sich die religiösen und genealogischen Traditionen von West- und Ostrom, altem und neuen Rom miteinander.⁵⁸

52 Vgl. Zos. 5,24,7f.; W. E. Kaegi Jr., *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton 1968, 141; zur Debatte vgl. Janin 1964, 24–26.

53 Vgl. Frolov 1944, 69 f., 75–85; N. H. Baynes, *The Finding of the Virgin's Robe*, in: N. H. Baynes, *Byzantine Studies and other Essays*, London 1955 (repr. 1960), 240–247; N. H. Baynes, *The Supernatural Defenders of Constantinople*, in: N. H. Baynes, *Byzantine Studies and other Essays*, London 1955 (repr. 1960), 248–260, 248 f., 254–260; Wellen 1961, 143 f.; Cameron 1978, 89, 96 f., 101 f.; Belting 1990, 47 f.

54 Gramaccini 1996, 22.

55 Vgl. hierzu Wallraff 2001, 127–137; zu Konstantins Ambiguität im Umgang mit paganer Kunst vgl. Bredekamp 1975, 73–75, 79 f.; Gramaccini 1996, 20–23.

56 Auf ab 330 emittierten Münzen mit Darstellungen der Stadtpersonifikation Konstantinopels dominierte die Darstellung einer Frau mit Mauerkrone auf dem Kopf, einem Füllhorn in der einen und einem Lorbeerzweig in der anderen Hand (vgl. hierzu Bühl 1995, 10–25). Stilbildend für die Ikonographie kleinasiatischer Stadttychen im Hellenismus war die Tyche von Antiochia (zu dieser und ihrer ikonographischen Rezeption in kaiserzeitlichen Stadttychen vgl. Christof 2001, 23–48, 159–226).

57 Ioh. Malal. Chron. 13,7, vgl. Frolov 1944, 64–67; das Palladium ist nicht zu verwechseln mit der kyzikenischen Kybele, vgl. Chron. pasc. I 233; Procop. Bella 5,15,9–14; F. Paschoud, *Zosime. Histoire Nouvelle, texte établi et traduit*, Paris 1971, 228.

58 Vgl. Janin 1964, 24–26; Bühl 1995, 35–40.

Schließlich sollte Konstantins ‚Verstümmelung‘ der kyzikenischen Kybele-Figur zu einer Beterin vermutlich auch Identifikationspotential seiner Stadtpatronin für christliche Betrachter bieten. Jedenfalls bahnte die Beseitigung der für Kybele typischen Attribute und ihre Transformation zur stadtbeschützenden Tyche gewiss den Weg für ihre spätere Umdeutung zu einem „christlichen Symbol“⁵⁹ und die spätere Zuschreibung der Rolle der Stadtpatronin an die Jungfrau und Gottesmutter Maria.⁶⁰ Auch wenn die Marienverehrung zu Konstantins Zeit noch nicht so ausgeprägt war, dass er selbst bereits die spätestens ab dem 5. Jh. fassbare Rolle der Maria als Stadtbeschützerin Konstantinopels initiiert hätte,⁶¹ ist es doch zumindest wahrscheinlich, dass er mit der ikonographischen Umgestaltung der Kybele von Kyzikos zur Tyche von Konstantinopel christliche Assoziationen an die Gottesmutter Maria ermöglichen und diese Stadtpatronage gewissermaßen für alle religiösen Gruppierungen in der Stadt und im Reich anschlussfähig machen wollte.

Man kann davon ausgehen, dass Julian und seinen Lesern diese Episode aus der Neugründung des neuen Rom Konstantinopel bekannt und mit dessen Tyche- und vormaligen Kybele-Statue im wahrsten Sinne des Wortes noch vor Augen stand. Wenn er nun in seinem *Göttermutter-Hymnos* zur Einleitung der neuplatonisch-allegorischen Exegese des Göttermutter-Kults ausführlich die ursprüngliche Einführung der im Vergleich zur kyzikenischen Kybele kultisch bedeutsameren Kybele von Pessinus in Rom erzählt, kreierte er mit dieser „Ursprungsgeschichte“ ein alternatives historisches Narrativ zur konstantinischen *translatio*: Statt der – vermutlich mit Rücksicht auf christliche Betrachter – in eine Betende veränderten Kybele-Figur führt er ein originales Kybele-Kultbild vor, dessen Einführung in die Hauptstadt dieser im weiteren Verlauf ihrer Geschichte Glück beschied; und mit der philosophischen Interpretation der Kybele u. a. als Pronoia, „Vorsehung“,⁶² gibt er der göttlichen Stadtpatronage gegenüber der konstantinischen Tyche erst die wünschenswerteste Stabilität.

Einerseits bestätigt Julian also Konstantins Idee, Konstantinopel durch Einführung einer alten Göttin als Stadtttyche unter den Schutz der Götter zu stellen und als neue Hauptstadt bzw. neues Rom zu legitimieren, kritisiert und korrigiert aber andererseits deren Umsetzung, indem er mit seiner Erzählung die wahre, ursprüngliche Gestalt der Göttermutter Kybele gegenüber der bildlich sichtbaren,

⁵⁹ Unger 1878, 132.

⁶⁰ Vgl. Borgeaud 2004, 131.

⁶¹ Obwohl einige spätere byzantinische Historiker behaupteten, Konstantin habe Konstantinopel bereits bei der offiziellen Einweihung am 11. Mai 330 der Gottesmutter geweiht (vgl. Wellen 1961, 143 mit Anm. 10). Zur Marienverehrung im 5. Jh., insbesondere zur Kontroverse um Nestorios' Ablehnung des Theotokos-Titels für Maria, vgl. Shoemaker 2016, 205–228.

⁶² Vgl. unten S. 26 mit Anm. 123f.

ambivalenten konstantinischen Tyche-Figur in der Stadt betont und die frühere *translatio* der pessinuntischen Kybele als die eigentliche, originale *translatio* und als bereinigtes römisches „Urbild“ jener konstantinischen *translatio* herausstellt.⁶³ In Julians Augen stellt er damit Konstantinopel – gegen Konstantin – erstmals wirklich und dauerhaft unter den Schutz der Götter. So endet der *Göttermutter-Hymnos* mit einem Gebet für das „Volk der Römer“, was nicht nur das Imperium Romanum, sondern auch die *nova Roma* Konstantinopel inkludiert, um „gute Tyche“, dass das römische Volk „an sich das Schandmal der Gottlosigkeit (d.i. das Christentum) tilge“ und dass „die Tyche mit ihm (sc. dem Volk) gemeinsam das Reich viele tausend Jahre freundlich regiere“ –⁶⁴ das erste ist von Julian deutlich als notwendige Voraussetzung des zweiten gedacht. Kein anderer Wunsch wäre passender für das von Sokrates überlieferte Opfer, das Julian im Tychaion von Konstantinopel anlässlich der Wiedereröffnung der alten Tempel dargebracht hat.

2 Ziel, Gattung und Aufbau der Schrift

2.1 Zweck und Adressatenkreis der Schrift

Über den oder die Adressaten der Schrift ist nichts bekannt. Anders als etwa sein zum Geburtsfest des Sol Invictus (*natalis invicti*) am 25. Dezember 362 verfasster *Helios-Hymnos*, in dem sein Philosophenfreund Salustios der Adressat und Widmungsträger ist,⁶⁵ ist im *Göttermutter-Hymnos* kein Adressat explizit angesprochen. Zunächst wird man mit einer „allgemeinen Leserschaft“ rechnen können, „die mit den schriftlich verbreiteten, also publizierten Reden erreicht wird“,⁶⁶ das dürfte insbesondere die politische, militärische und kulturelle Elite der griechischen

⁶³ Wie Scheer 2020, 127 nach Besprechung der griechischen literarischen Zeugnisse für Kultbilder der Meter resümiert, steht die pessinuntische Kybele, anders als die von Kyzikos, „nicht im Fokus griechischen Interesses“. Damit betont Julian gegenüber Konstantin den römischen Charakter der Göttermutter. Allgemein zum antikonstantinischen Impetus von Julians Religionspolitik Wiemer 2020 und Rebenich 2022, 215–220.

⁶⁴ In Matr. deor. 20, 78,20–23 = 180B1–4; zum τύχη-Begriff vgl. unten Komm. zu 20, 78,21–23 = 180B2–4. Eine ähnliche Bitte für die „ewige Dauer“ der Stadt, allerdings ohne Bezug auf die τύχη findet sich auch am Ende des *Helios-Hymnos* (In reg. Sol. 43, 171,19–21 = 157A8–B3).

⁶⁵ In reg. Sol. 44, 171,25–172,1 = 157B7–C4 und Titel der Schrift; vgl. De Vita 2022, 739 n. 235; Hose 2008, 158 und 2022, 267; Schramm 2022a, 25 Anm. 1.

⁶⁶ Hose 2008, 262. Im *Helios-Hymnos* drückt Julian selbst das so aus, dass der Hymnos „alles angeht, was auf Erden atmet und sich bewegt“ und an Sein, rationaler Seele und Geist teilhat, nicht zuletzt aber vor allen anderen mich selbst“ (In reg. Sol. 1, 140,1–4 = 130B1–4).

Reichshälfte meinen.⁶⁷ Doch die ersten beiden Sätze des *Göttermutter-Hymnos* geben einen Hinweis, welches Publikum Julian genauer im Blick hatte: „Darf man denn auch über diese Dinge sprechen? Und werden wir über das Unaussprechliche schreiben und werden wir das, was nicht hinausgetragen und ausgeplaudert werden, ausplaudern?“⁶⁸ Diese Fragen markieren den engeren Adressatenkreis, nämlich den der (noch) nicht in den Kybele-Attis-Kult Eingeweihten, denen der Autor manches nicht sagen darf, was er den bereits Initiierten nicht zu sagen braucht.

Das erklärt manche Auslassungen des Textes. Wer etwa aus religionswissenschaftlicher Perspektive die Beschreibung des Initiationsprozesses oder der eigentlichen Kulthandlung erwartet, wird enttäuscht sein. Es wird z.B. überhaupt nichts zu den näheren Umständen des *dies sanguinis*, dem Höhepunkt des Fests am 24. März, gesagt, nichts zu den ekstatischen Priestern und mit Blut besprengten Altären und Kultbildern, nichts zur Selbstkastration von vereinzelt Kultteilnehmern, die es ihrem verehrten Gott gleichtun wollten – Details, die von christlichen Gegnern des Kybele-Attis-Kults gerne skandalisierend aufgegriffen und kritisiert wurden.⁶⁹ Auch wird nicht das sakramentale Mahl zum Abschluss der Initiation genannt,⁷⁰ auch nicht die mehrfach überlieferte Formel für den Mysten nach der vollzogenen Initiation „aus der Pauke habe ich gegessen, aus der Zimbel getrunken, ich bin Myste des Attis geworden“⁷¹ und auch nicht die genannten Kultgegenstände. Wenn es um den konkreten Kult geht, nämlich in den Kapiteln 14–18 des *Göttermutter-Hymnos*, werden nur dessen Speisege- und vor allem -verbote erläutert und begründet, und zwar so ausführlich wie in keinem anderen erhaltenen Text des Altertums;⁷² die Beschreibung des Kults beschränkt sich also auf die vorbereitende Fastenzeit vom 16. März bis zum *dies sanguinis* am 24. März und zu den *hilaria*

⁶⁷ Vgl. Hose 2008, 160; Ritter 2022, 252.

⁶⁸ In Matr. deor. 1, 55,1–3 = 158D1–3, vgl. unten Komm. hierzu.

⁶⁹ Z.B. Min. Fel. Octav. 24,12; Tert. Apol. 25,20–26; Arnob. Adv. Nat. 1,41. 5,11. 14. 17; Lact. Epit. 18,4.

⁷⁰ So spricht Salustios davon, dass der Initiand nach der Erinnerung an die Kastration und das Fasten, durch die der „weitere Fortgang ins Werden abgeschnitten“ (ὥσπερ καὶ ἡμῶν τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον) werde, bei dieser Feier „Milchnahrung“ (γάλακτος τροφή) erhalte, wahrscheinlich einen mit Milch gekochten Gerstenbrei (vgl. Hesych. s.v. Γαλαξία), „als ob er neugeboren sei“ (ὥσπερ ἀναγεννωμένων), und dann die „Freudenfeier“ (ἱλαρεῖται) beginnt, „als wäre es die Rückkehr zu den Göttern (πρὸς τοὺς θεοὺς οἷον ἐπάνοδος)“ (4,10, 8,22–25 Nock); das ist eine Art „sakramentales Essen und Trinken“ (Hepding 1903, 184f.) bzw. ein „sacrament de communion“ (Graillot 1912, 180f.).

⁷¹ Ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἀττεως (Firm. Mat. Err. prof. rel. 18,1f.; vgl. Clem. Al. Protr. 2,15; Hepding 1903, 184–190; Graillot 1912, 181; Vermaseren 1977, 116–119).

⁷² Dieser Textteil ist daher die wichtigste religionshistorische Quelle für die Rekonstruktion der Speiseregeln des Kybele-Attis-Kults (z.B. Arbesmann 1929, 83–86 und 1969, 460f.).

Matris Deum am 25. März.⁷³ Man kann von daher, verbunden mit der Datierungsangabe im Verhältnis zu *Contra Heraclium Cynicum*,⁷⁴ die Datierung des Textes näher eingrenzen auf die Zeit von Anfang bis Mitte März, vor Beginn der am 16. März beginnenden neuntägigen Fastenzeit.

Gerade die Kapitel 14–18 des *Götermutter-Hymnos* geben Hinweise auf das intendierte Publikum und den Zweck der Schrift: Julian wollte als *pontifex maximus* die alten Kulte erneuern und stellte dazu Verhaltensregeln für künftige Priester auf, deren Einhaltung er einforderte.⁷⁵ So verlangte er, dass Priester sich vor ihrem Aufenthalt im Tempel von Unreinem fernhalten und bestimmten Reinigungen unterziehen mussten und dass sie sich währenddessen mit Philosophie beschäftigen sollten, insbesondere mit Götterhymnen, von denen die meisten nach Julians Auffassung auf die angerufenen Götter selbst und einige wenige auf Menschen mit gotterfülltem, reinem Geist zurückgehen sollten.⁷⁶ Vielleicht war der *Götermutter-Hymnos* als ein solcher Text gedacht, der von Priestern oder allgemeiner von jedem möglichen Initianden des Kybele-Attis-Kults als Vorbereitung auf die Initiation während der Märzfeierlichkeiten gelesen werden sollte. Sein erster Hauptteil (Kapitel 3–13) bietet eine philosophische Allegorese des dem Kult zugrunde liegenden Mythos und sein zweiter Hauptteil (Kapitel 14–18) eine Anleitung zur Askese während der Fastenzeit; er konnte also dem künftigen Priester des Kybele-Attis-Kults eine sowohl theoretische als auch praktische Vorbereitung zur Kultinitiation an die Hand geben und, wie man aufgrund der zahlreichen Anspielungen auf die eleusinischen Mysterien schließen kann,⁷⁷ gewissermaßen einen Kodex für das gesamte priesterliche Leben entwickeln, an dem sich die politische und religiöse Funktionselite des Reiches orientieren sollte. Darüber hinaus dürfte sich der Text mit seiner Erklärung des Mythos und der Kultheilsvorschriften auch in Konkurrenz zu zeitgenössischen christlichen Diskursen über Keuschheit und Askese in protreptischer Absicht an ein gebildetes Publikum aus Christen und Nicht-Christen gewandt haben, die Julian zur Teilnahme am Götermutter-Kult und an der vorbereitenden Askese und gedanklichen Durchdringung des Mythos gewinnen mochte.

⁷³ Vgl. unten Komm. zu 9, 66,11–16 = 168C5–D3.

⁷⁴ Siehe oben S. 2.

⁷⁵ Vgl. H. U. Wiemer, Neue Priester braucht das Land, oder: Wollte Kaiser Julian eine „heidnische Kirche“ schaffen?, *Zeitschrift für Antike und Christentum* 21 (2017) 550–558 (prägnant 558 zur Ablehnung der Idee einer „heidnischen Reichskirche“: Julians Religionspolitik zielte „auf eine Reformation des Polytheismus“, d. h. „eine hybride Mischung aus traditioneller griechisch-römischer Kultpraxis, neuplatonischen Philosophemen und christlicher Wohltätigkeit“); Schmidt-Hofner 2020, 155–162; Wiemer 2020; Rebenich 2022, 215–220.

⁷⁶ Vgl. Ep. 89b, 169,24–170,1 Bidez = 301D7–302A4; 170,19–25 Bidez = 302D1–7; Schramm 2013, 391 f.

⁷⁷ Vgl. oben S. 7 mit Anm. 32.

Anders als der *Helios-Hymnos*, der vor allem „für seine Freunde bestimmt“ war, die „intime Kenntnis der neuplatonischen Philosophie und theologischer Diskussionen“ hatten,⁷⁸ setzt der *Göttermutter-Hymnos* zwar auch philosophische und theologische Kenntnisse voraus, war aber nicht nur an Freunde, sondern auch an gebildete Gegner des Kybele-Attis-Kults gerichtet. Der Text ist eingebettet in Julians Religionspolitik der ersten Regierungszeit, in der er die traditionelle griechisch-römische Religion restituierte, indem er ihre Tempel wieder öffnete und restaurierte, Opfer wieder zuließ und konfiszierten Besitz zurückerstattete, und zugleich innerchristliche Konflikte beförderte, indem er unter Konstantin verbannte Bischöfe wieder in ihrer alten Gemeinde und ihre alten Rechte einsetzte.⁷⁹ Wie oben gesehen, gehört der *Göttermutter-Hymnos* genau in diesen Kontext der Wiedereröffnung der Tempel, die vermutlich mit Julians Opfer im Tychaion Konstantinopels begann,⁸⁰ und stellt höchstwahrscheinlich den Begleittext zu diesem Opfer für den wieder zugelassenen Kybele-Attis-Kult in Konstantinopel dar, der von der Hauptstadt in die gesamte griechische Reichshälfte ausstrahlen sollte. Das erklärt den autoritativen Gestus, mit dem der Kaiser sich selbst als religiöser Experte inszenierte, wenn er die Eigenständigkeit seiner Interpretation betont und intime Kenntnis der Kultvorschriften zeigt.⁸¹ Vielleicht entspricht auch die nur implizite Auseinandersetzung mit dem Christentum im Text seiner frühen religionspolitischen Strategie, die alten Kulte aktiv zu fördern und dem Christentum durch Beförderung seiner theologischen und innerkirchlichen Konflikte zu schaden, ohne es frontal anzugreifen. Eine explizite Auseinandersetzung fand dann erst in seiner Polemik *Contra Galilaeos* statt, in der er sich ausführlich in drei Büchern der Widerlegung der christlichen Dogmatik, Bibelexegese und praktischen Theologie widmete und an der er im Winter 362/63 lange und sorgfältig gearbeitet hat, vermutlich ausgelöst durch seine Erfahrungen in Antiochia, wo er mit seiner antichristlichen Religionspolitik offenbar auf wenig Gegenliebe stieß.⁸²

⁷⁸ Rebenich 2022, 227; vgl. Schramm 2022a, 10.

⁷⁹ Vgl. Amm. Marc. 22,5,2 f.; Soz. Hist. eccl. 5,3,1 f.; Schmidt-Hofner 2020, 155–160; Wiemer 2020, 214 f., 218–220; Rebenich 2022, 216. Nach Schmidt-Hofner 2020, 156 f. entwickelte Julian seine Religionspolitik „successively case by case“; die Restaurierung von Tempeln „was not proclaimed publicly until March 362“.

⁸⁰ Vgl. oben S. 8.

⁸¹ Vgl. unten Komm. zu 3, 57,22 f. = 161C3 f. und 19, 77,4–9 = 178D6–179A4. Zu Julians Selbstinszenierung als religiöser Experte und praktizierender Anhänger des Kybele-Attis-Kults im *Göttermutter-Hymnos* vgl. Tanaseanu-Döbler 2022, 182–190, 206–208.

⁸² Vgl. A. Marcone, Pagan Reactions to Julian, in: Rebenich / Wiemer 2020, 326–359, 340–342; Wiemer 2020, 222–224; Nesselrath 2021, 25–27.

2.2 Gattung und Aufbau der Schrift

Dass die Auseinandersetzung mit dem Christentum im *Göttermutter-Hymnos* nur implizit stattfand, dürfte auch an der Gattung des Textes liegen. Auffällig ist nämlich, dass es auch im *Helios-Hymnos*, der zum Sol-Invictus-Fest, parallel zum Weihnachtsfest 362 entstanden ist, keine explizite Auseinandersetzung mit dem Christentum gab, sondern dem mit den innerchristlichen theologischen Debatten vertrauten Leser vermutlich ein paganes Gegenmodell zum Christentum vor Augen gestellt werden sollte, das aufgrund seiner philosophischen Kohärenz und wissenschaftlichen Erklärungskraft aus sich heraus Überzeugungskraft entfalten konnte.⁸³ Eine polemische Debatte zu führen, dürfte nicht der literarischen Gattung entsprechen haben. Ähnlich verhält es sich mit dem *Göttermutter-Hymnos*, der wie der *Helios-Hymnos* literaturgeschichtlich gewöhnlich als Prosahymnos klassifiziert wird.⁸⁴ Anders als in diesem, für den als Text mehrfach der Ausdruck ὕμνος (bzw. ἔπαινος oder ἐγκώμιον) oder als Ausdruck des performativen Akts ὑμνεῖν gebraucht wird,⁸⁵ findet sich in jenem nur einmal der Ausdruck ὕμνος, und zwar für das Schlussgebet an die Göttermutter.⁸⁶ Ansonsten bleiben die Verben, die für die Sprechhandlung des Textes verwendet werden, hinsichtlich der Literaturgattung unspezifisch; es dominiert λέγειν bzw. für den gesamten Text das Substantiv λόγος.⁸⁷

Man kann daraus schließen, dass Julian selbst seinen Text nicht als Unterart einer Gattung Hymnos (in Abgrenzung zum Vershymnos) verstanden hat, sondern als epideiktische Rede, wobei in rhetorischen Texten der Spätantike der Ausdruck „Hymnos“ allgemein für die Rede über Götter gebraucht wurde.⁸⁸ Anders als im

⁸³ Vgl. Schramm 2022a, 8; Ritter 2022, 252.

⁸⁴ Vgl. Ugenti 1992a, 122; Hose 2008, 163–165; Nesselrath 2015, VIII, Xlf.; De Vita 2022, CLXXX, CCXIV. Die Terminologie ὕμνος ἄνευ μέτρου geht zurück auf Libanios' *Rede auf Artemis* (Or. 5,2, 305 Förster), die auch als Prosahymnos klassifiziert wird. Andere Beispiele für dieses Gattung gibt Aelius Aristides (an Athene Or. 37, Herakles Or. 40, Asklepios Or. 42, Zeus Or. 43 und Sarapis Or. 45).

⁸⁵ Zu den Belegen vgl. Schramm 2022a, 9. Hose 2022 problematisiert den Terminus „Hymnos“.

⁸⁶ Vgl. unten 19, 78,9 = 179D3. Die Ausdrücke ὑμνήσαι, die sich bei Nesselrath 2015 in 19, 77,9 = 179A4 und 77,18 = 179B7 finden, sind Konjekturen des überlieferten ὑπομνήσαι; es gibt jedoch Gründe, die überlieferte Version zu behalten (vgl. unten Komm. zu 19, 77,9–13 = 179A4–B2).

⁸⁷ Z. B. φάναι (1, 55,1 = 158D1; 11, 68,9 = 170C3); ἐκλαλεῖν (1, 55,2 f. = 158D2 f.); λέγειν (2, 57,13 = 161B1; 3, 57,20 = 161B8; 10, 67,22 = 169D7; 13, 70,18 = 173A3; 15, 72,20 = 175A5; 18, 75,19 = 75D3; 19, 77,7 = 179A2; γράφειν (1, 55,2 = 158D2); διεξέρχεσθαι (14, 71,17 = 173D6); ὑπομνήσκειν (15, 72,16 = 174D10; 19, 77,9 = 179A4; 77,18 = 179B7). Als λόγος wird der gesamte Text viermal (3, 57,23 = 161C4; 14, 72,15 = 174–D9; 19, 77,4 = 178D6; 77,8 = 179A3), einmal als Plural λόγοι (19, 78,9 = 179D3) bezeichnet.

⁸⁸ Diesen Schluss hat Hose 2022, 261 für den *Helios-Hymnos* gezogen, den er als „panegyrische Rede (in der Tradition des Aristides und der Reden in Platons *Symposion*)“ (267 f.) versteht. Man kann diesen Schluss auch auf den *Göttermutter-Hymnos* übertragen. Zu einem Vergleich von Aristides

Helios-Hymnos findet sich im *Göttermutter-Hymnos* kein sprachliches Indiz für die lobende Intention des Autors.⁸⁹ Aber der Sache nach ist es freilich ein Lob der Göttermutter und des Attis, was sich insbesondere darin zeigt, dass verbreitete Kritik an Mythos und Kult ausgespart wird, im Gegenteil in impliziter apologetischer Tendenz die der Kritik zugrunde liegenden Details positiv interpretiert werden.⁹⁰ Man kann den *Göttermutter-Hymnos* – ähnlich wie den *Helios-Hymnos* – nach der Einteilung epideiktischer Reden bei Menander Rhetor auch als φυσικός ὕμνος, d. h. als „philosophischen Hymnos“, klassifizieren, der, ohne an das Kriterium „Poesie“ gebunden zu sein,⁹¹ die φύσις einer Gottheit ausführlich und in nicht-verrätselter Form erklärt.⁹² Genau genommen tut er dies nur in den Kapiteln 3–13; die Kapitel 14–18 erklären das „heilige Gesetz“ (ιερός νόμος) bzw. die „göttliche Satzung“ (θεῖος θεσμός), auf dem die einzelnen Speisevorschriften beruhen,⁹³ und schließt, anders als Menander es für den φυσικός ὕμνος festhält,⁹⁴ mit einem Gebet.

Dieses Gebet ist die *peroratio* der Rede; es fasst nach der Apostrophe der Göttermutter die Hauptmerkmale der Göttermutter und die Grundzüge von Julians Interpretation des Göttermutter-Mythos zusammen, bevor es drei Bitten vorbringt: für alle Menschen, für Rom und für den Kaiser persönlich.⁹⁵ Dieser Gebetsabschluss, der über die Vorgaben Menander Rhetors für den φυσικός ὕμνος hinausgeht, ist für Julian vermutlich deshalb essentiell, weil für ihn in Orientierung an

und Julian vgl. auch De Vita 2021b, 29. Möglicherweise suchte Julian mit dieser Gattung, die in der Tradition u. a. Platons gesehen wurde, ein Gegenmodell zur christlichen Predigt zu etablieren (Ugenti 1992a, 122; vgl. De Vita 2021b).

⁸⁹ Auch der *Helios-Hymnos* bezeichnet sich selbst zunächst als λόγος (In reg. Sol. 1, 140,1 = 130B1), später als „Lobrede“ (ἐπαινος, 4, 142,17 = 132B3; ἐγκώμιον 142,21 = 132B7) und erst ganz zum Schluss als „Dankhymnos“ (ὕμνος χαριστήριος, 44, 172,14 = 158A4).

⁹⁰ Z. B. die Affektfreiheit der Göttermutter im Verhältnis zu Attis (vgl. unten Komm. zu 5, 61,32–62,1 = 165B4–6; 6, 63,11 f. = 166B5 f.; 7,64,21–65,3 = 167C6–D4; 11, 69,3–7 = 171B4–C2; 11, 69,7–11 = 171C2–6), der Verzicht auf den *dies sanguinis* und das *taurobolium* oder die unblutige ethische Interpretation der Kastration des Attis und der *Galli*.

⁹¹ Die meisten Beispiele, die Menander gibt, sind im Vers abgefasst (z. B. Parmenides, Empedokles, 333,12–15 Spengel), aber auch Platons *Phaidros* und *Symposion* werden genannt (337,5–9 Spengel).

⁹² Vgl. Men. Rhet. 333,12–15. 337,9 f. 14 f. Spengel.

⁹³ Vgl. In Matr. deor. 14,19 = 174A2; 72,12 = 174D6; 17, 75,17 = 177D1; 18, 75,20 = 177D4; 75,26 f. = 178A3 f.; 76,8 = 178B4.

⁹⁴ Vgl. Men. Rhet. 337,25 f. Spengel.

⁹⁵ Vgl. unten S. 363 f. Auch die *peroratio* des *Helios-Hymnos* ist ein dreigeteiltes Gebet an Helios, das ebenso die Hauptmerkmale des Helios bzw. des gesamten Hymnos enthält, dazu die Widmung und Quellenangabe des Werks (In reg. Sol. 43 f.; vgl. Schramm 2022a, 17 und unten S. 364 zum Unterschied zum *Göttermutter-Hymnos*). Hose 2022, 267 bezeichnet diese als „persönlichen Epilog“, in dem Julian „als Kaiser, Philosoph und Rhetor mit einem persönlichen Bekenntnis zu Helios vor den Leser [tritt]“.

Iamblich philosophische Theorie und religiös-theurgische Praxis miteinander verbunden waren.⁹⁶ Demnach hat der *Göttermutter-Hymnos* nicht nur religionspolitische Bedeutung als philosophisch-theologische Erklärung des *pontifex maximus*, sondern auch persönliche Bedeutung als dessen geistiges „Opfer“ zum Kybele-Attis-Fest, das die geistige Durchdringung der Rätsel des Mythos voraussetzt.⁹⁷ Dieser persönliche Bezug erklärt auch, warum der Kaiser in seinem Text auch von sich selbst spricht, indem er ihn mit der Bitte an die Göttermutter für sich selbst beendet: für seine theoretische Gotteserkenntnis und theurgische Gotteserfahrung und für sein politisches und persönliches Leben, Lebensende und Nachleben.⁹⁸ Dieser persönliche Bezug zum Thema qualifiziert die religiöse Expertise des *pontifex maximus* und legitimiert seine theologische Verlautbarung.

Der Aufbau des *Göttermutter-Hymnos* ist dreigeteilt in eine Einleitung, einen Hauptteil und ein Schlussgebet. Die nähere Gliederung des Hauptteils ist vorgezeichnet durch die Leitfragen, die unvermittelt – nach nur zwei einleitenden Sätzen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Mitteilung von Mysteriengeheimnissen an Uneingeweihte und damit über die Eingrenzung des Adressatenkreises –⁹⁹ am Anfang des Textes gestellt werden und damit dessen Themen angeben: „Wer ist Attis oder Gallos, wer die Göttermutter und von welcher Art ihr Reinigungsritus?“¹⁰⁰ Die beiden ersten Fragen werden nun im Zusammenhang der Allegorese des Kybele-Attis-Mythos beantwortet, beginnend mit einer ausführlicheren Definition des Attis und der Erläuterung dieser Definition (Kap. 3–5, 26–31 = 165A6–B3), während die wesentlich knapper gefasste Definition der Göttermutter (Kap. 6, 63,1–11 = 166A2–B5) im Laufe der Mythenallegorese nach der Interpretation der Herkunft und des Abstiegs des Attis in die Nymphengrotte eingeführt wird, um von da aus mit der Mythenallegorese der Kastration des Attis und der Festabfolge fortzufahren (Kap. 6–9) und mit Bemerkungen zur Methodologie der Allegorese (Kap. 10), einer Zusammenfassung der gegebenen Mytheninterpretation (Kap. 11) und Korollarien hierzu (Kap. 12–13) zu schließen.

Die Leitfrage nach dem Reinigungsritus markiert einen Neuansatz und einen zweiten Teil des Hauptteils, nämlich die Bestimmung und Erklärung des Kybele-Attis-Kults bzw. genauer: der zur Kultinitiation hinführenden Speisevorschriften

⁹⁶ Vgl. Schramm 2022a, 9 f.

⁹⁷ Vgl. auch unten Komm. zu 10, 68,4–8 = 170B5–C2.

⁹⁸ Vgl. unten 20, 78,23–79,2 = 180B4–C3 mit Komm. Ähnlich auch die Schlussbitte im *Helios-Hymnos* (In reg. Sol. 44, 173,1–7 = 158B3–C2); im *Helios-Hymnos* wird der persönliche Bezug außerdem durch die autobiographische Erzählung betont, von frühester Jugend ein Anhänger des Helios gewesen zu sein (1, 140,11–141,2 = 130B4–131A3).

⁹⁹ Vgl. oben S. 14.

¹⁰⁰ In Matr. deor. 1, 55,3 f. = 158D3–159A2.

(Kap. 14–18). Dieser Teil ist eine Folge aus dem ersten Teil, insbesondere der Bestimmung der Göttermutter, denn die „göttliche Satzung“ (θεῖος θεσμός), die die Grundlage für die detailliert aufgeführten Speisevorschriften bildet, kann als eine Gabe der Göttermutter betrachtet werden. Der *Göttermutter-Hymnos* entspricht damit der Grundstruktur, die die klassische Rhetorik etwa nach Quintilian für die Lobrede auf Götter fordert, nämlich die Darlegung der Majestät ihrer „Natur“ (*natura*), ihrer „Macht“ (*vis*) und ihrer „Erfindungen“ (*inventia*) für die Menschen. Die Kapitel 3–13 entsprächen der Darlegung der Natur und Macht der Göttermutter und des Attis und die Kapitel 14–18 der Darlegung ihrer Kult-Erfindung für die Menschen.

Dieser philosophisch-theologischen Erklärung des Kybele-Attis-Mythos und -Kults ist als Einleitung oder „Prolalia“ eine historische Erzählung über die Einführung des Göttermutter-Kults in Athen und Rom vorgeschaltet (Kapitel 1–2), zu der die an die genannten Fragen unmittelbar anschließende Frage überleitet: „Warum wurde ein solcher (Reinigungsritus) ursprünglich bei uns eingeführt?“¹⁰¹ Dieser Teil soll nicht nur in freierer Form zum eigentlichen Gegenstand der Rede, dem Kybele-Attis-Mythos und -Kult und seiner Interpretation, hinleiten,¹⁰² sondern sie auch, wie gesehen, historisch kontextualisieren.¹⁰³

Der Text gliedert sich im Überblick wie folgt:

1. Prolalia (Kap. 1–2)

1.1 Vorbedingung der Rede (Einhaltung des Mysteriengeheimnisses); Themenstellung und Disposition der Rede (Definition des Attis, der Göttermutter, der Reinigungsriten und Geschichte der Kulteinführung) (Kap. 1, 55,1–5 = 158D1–159A3)

1.2 Einführung des Kults in Athen (Kap. 1, 55,5–16 = 159A3–B7)

Anfänglicher Widerstand (durch die Athener) gegen den Kult, der aufgrund göttlicher Intervention (Groll der Göttermutter und Apollon-Orakel) aufgegeben wurde (Errichtung des Metroon in Athen)

1.3 Einführung des Kults in Rom (Kap. 1–2, 55,17–57,19 = 159B8–161B7)

Aufgrund eines Orakels *translatio* der Göttermutter von Phrygien nach Rom, dort anfänglicher Widerstand (Feststecken des Transportschiffs im Tiber), der aufgrund göttlicher Intervention (angeblicher Groll der Göttermutter gegen Claudia Quinta,

¹⁰¹ In Matr. deor. 1, 55,4f. = 159A2f.

¹⁰² Vgl. Men. Rhet. 391,19–24 Spengel; Hose 2022, 261f.

¹⁰³ Vgl. oben S. 6–13.

die nach einem Gebet das Schiff wieder in Gang setzt) überwunden wurde (Erfolg Roms im 2. Punischen Krieg)

2. Hauptteil: Allegorese des Kybele-Attis-Mythos und -Kults (Kap. 3–18)

2.1 Einleitung zum Hauptteil: Anlass der Rede und Abgrenzung gegen Porphyrios' Attis-Interpretation (Kap. 3, 57,20–23 = 161B8–C4)

2.2 Definition des Attis als sublunarer Demiurg:

„Substanz des demiurgischen Geistes“ bzw. „letzte Natur des dritten Demiurgen“, d.h. unmittelbare „immaterielle Ursache der Formen in Materie (ένυλα εἶδη)“ (Kap. 3, 57,23–58,8 = 161C4–162A2)

2.2.1 Erläuterung dieser Definition durch Beweis für die Existenz einer immateriellen noetischen Ursache der Formen in Materie (Kap. 3–4, 58,9–61,25 = 162A3–165A5)

2.2.1.1 Beweis *ex negativo*:

Leugnung einer immateriellen noetischen Ursache führt zu einer epikureischen (Kap. 3, 58,9–13 = 162A3–7) oder depravierten peripatetischen Physik und Kosmologie (Xenarchos) (Kap. 3, 58,13–59,3 = 162A7–C6);
allgemeine doxographische Methodologie: Übereinstimmung der Lehren des Aristoteles, Platons und der *Chaldäischen Orakel* (Kap. 3, 59,3–7 = 162C6–D2)

2.2.1.2 Positiver Beweis:

Annahme einer immateriellen noetischen Ursache notwendig zur Erklärung des Werdens, der mannigfaltigen Differenzen des Seienden und der Formen in Materie (Kap. 4, 59,7–14 = 162D3–163A3);

a) allgemeine epistemologische Methodologie: Erkenntnis dieser Ursache möglich unter Voraussetzung der „Reinigung“ der Seele, d.h. ihrer Rückwendung zu sich selbst und Erkenntnis der Verwandtschaft zwischen erkennender Seele qua Geist in Materie und erkannten Formen in Materie (Kap. 4, 59,14–21 = 163A3–B3);

b) Seele ist (mit Aristoteles) „Ort der Formen der Möglichkeit nach“ und (mit Platon) „Spiegel“ des Seienden (60,1–61,4 = 163B5–164B5);

c) Verhältnis der Seele zur Natur qua Demiurgin der Körper (61,5–25 = 164B6–165A5)

2.2.2 Schlussfolgerung der vorangegangenen Diskussion der Formen in Materie und der immateriellen Formen für die Definition des Attis (Kap. 5, 61,26–31 = 165A6–B3)

2.3 Kosmologische Deutung der Herkunft des Attis-Gallos und seines Abstiegs in die Nymphengrotte, d. h. zur Materie (Kap. 5, 61,31–62,17 = 165B3–166A1)

2.4 Definition der Göttermutter:

„Quelle der noerischen, demiurgischen Götter“, „Herrin allen Lebens und allen Werdens Ursache“, „Vorsehung“ (Kap. 6, 63,1–11 = 166A2–B5)

2.5 Kosmologische Deutung der Liebe der Göttermutter zu Attis (Kap. 6)

2.6 Kosmologische Deutung des Löwen der Göttermutter und der Kastration des Attis (Kap. 7)

2.7 Schlussfolgerung aus dieser Deutung für Attis' Bestimmung als Gott:

„letzter der Götter und Anführer aller göttlichen Klassen“ (Kap. 8)

2.8 Beweis dieser Deutung durch den Festkalender des Kybele-Attis-Fests und ethisch-allegorische Interpretation der Festtage vom 22. bis 25. März (Kap. 9)

2.9 Methodologie der Mythenallegorese (Kap. 10)

2.10 Zusammenfassung der kosmologischen Deutung des Attis: sein Abstieg in die Höhle als demiurgische Ordnung der ungeordneten Materie in der sublunaren Welt (d. h. von der Milchstraße an) und seine Rückkehr zur Göttermutter als Rückkehr zum Göttlichen (d. h. zum Noerisch-Noetischen) (Kap. 11)

2.11 Korollar zur kosmologischen Deutung des Attis: Die Frühlingstagundnachtgleiche als besondere Zeit der Wirksamkeit des (Helios-)Attis (Kap. 12) und ihre Bedeutung für Göttermutterfeste (z. B. in Athen die Kleinen Mysterien der eleusinischen Mysterien) (Kap. 13)

2.12 Reinigungsritus, d. h. Speisevorschriften, zur Vorbereitung des Kybele-Attis-Fests (Kap. 14–18)

2.12.1 Einführung: Christliche Kritik an den Speisevorschriften des Kybele-Attis-Kults und Julians eigene frühere Haltung zu dieser Kritik (Kap. 14, 71,18–72,8 = 174A1–D2); methodologische Vorüberlegung zur Darlegung der Speisevorschriften (Kap. 14, 72,9–15 = 174D3–9)

2.12.2 Kurze Rekapitulation der Definition des Attis und der Allegorese des Attis-Mythos sowie Zielbestimmung der Reinigung (Kap. 15)

2.12.3 Detaillierte Erörterung der im Kybele-Attis-Kult erlaubten, vor allem aber der verbotenen Speisen (Kap. 16–17)

2.12.4 Abschließender Nachtrag zu den erlaubten Speisen und über die psychologischen Voraussetzungen und das Ziel der Reinigung (Kap. 18)

3. Schluss (Kap. 19–20)

3.1 Entstehungsumstände des *Göttermutter-Hymnos* und Gottheiten, die mit der Göttermutter verbunden sind (Athene, Dionysos, Hermes Epaphroditos, Attis) (Kap. 19)

3.2 Abschlusshymnos an die Göttermutter (Kap. 20)

3 Der Gegenstand des Textes: Julians intellektueller Hintergrund und zentrale Themen der Schrift

Julian nimmt für sich eine eigenständige Interpretation des Kybele-Attis-Mythos in Anspruch. Eine Lektüre vorangegangener Werke wird verneint, ja die Schnelligkeit seiner Ausführung betont;¹⁰⁴ zweifellos ist er selbst in den Kult initiiert gewesen.¹⁰⁵ Der *Helios-Hymnos* hingegen gibt sich selbst ganz klar als Exzerpt von Texten des Iamblich zu erkennen;¹⁰⁶ das könnten Iamblichs verlorener Kommentar zu den *Chaldäischen* Orakeln oder der ebenfalls verlorene Traktat *De deis* oder ein anderswo nicht bezeugtes Werk Iamblichs über Helios sein.¹⁰⁷ Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Texte auch den Hintergrund für Julians *Göttermutter-Hymnos* darstellen – auch wenn Julian dies nicht ausdrücklich sagt. Die klar im Text belegbaren Referenzen auf Iamblich und seine Philosophie lassen sich daher eher mit Erinnerungen an eigene Lektüren, persönlichen Notizen sowie dem persönlichen Kontakt zu Vertretern der Iamblich-Schule wie Maximus von Ephesos und Priskos erklären.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Vgl. unten 3, 57,22f. = 161C3f.; 19, 77,4–8 = 178D6–179A3 mit Komm.

¹⁰⁵ Eine Passage bei Gregor von Nazianz (Or. 4,52) legt nahe, dass Julian an einem *taurobolium* des Mater-Kults teilgenommen hat; Uneinigkeit besteht darüber, wo und wann dies stattgefunden hat, entweder 356 in Gallien oder 361/62 in Konstantinopel (vgl. Smith 1995, 137f.).

¹⁰⁶ Vgl. In reg. Sol. 34, 163,21f. = 150C8f.; 44, 172,1–4 = 157C4–7; 172,8f. = 157D4f.

¹⁰⁷ Vgl. Schramm 2022a, 51 Anm. 193.

¹⁰⁸ Vgl. Bouffartigue 1992, 346–348, 363; unten Komm. zu 3, 57,22f. = 161C3f.

Diese Vermutung bestätigt sich, wenn man die zentralen Lehrstücke des *Göttermutter-Hymnos* betrachtet. Diese sind die Interpretation des Attis und der Göttermutter und der Reinigungsriten zur Vorbereitung der Kultinitiation.

3.1 Attis

Attis war ursprünglich eine phrygische Vegetationsgottheit. Sein Kult war in Rom weit verbreitet, oft wurde er auch mit anderen Gottheiten identifiziert, z.B. Dionysos / Sabazios, Adonis, Bacchus, Pan, Osiris oder Mithras.¹⁰⁹ Einen Bezug zu seinem ursprünglichen Charakter als Vegetationsgottheit dürfte die erste greifbare neuplatonische Interpretation des Attis zeigen: Porphyrios, den Julian nicht gelesen haben will, deutet Attis als Symbol der Frühlingsblüte vor der Fruchtreifung und greift damit eine ältere (etwa bei Firmicius Maternus zu findende) vegetative Deutungstradition als Samen und Frucht auf, die er vermutlich dahingehend theologisch-kosmologisch fortentwickelte, dass er ihn als Dynamis des Demiurgen Zeus bzw. des demiurgischen Geistes deutete.¹¹⁰ Julian verzichtet auf eine vegetative Deutung und vertritt die theologisch-kosmologische Allegorese des Attis als „Substanz des zeugenden und demiurgischen Geistes, die bis zur letzten Materie alles erzeugt und in sich selbst alle Prinzipien und Ursachen der Formen in Materie enthält“.¹¹¹ Und nach einer Erläuterung der in der Definition gemeinten Formen und der Vielzahl demiurgischer Ursachen gibt er eine alternative Definition des Attis als „Natur des dritten Demiurgen, der die Prinzipien der Formen in Materie abgetrennt und ihre Ursachen in ihrem Zusammenhang besitzt, (nämlich die Natur,) die die letzte (in der Reihe) ist und infolge der Überfülle an Zeugungskraft durch die obere Region von den Sternen bis zur Erde reicht“.¹¹² Neu hinzu treten in dieser Definition die Begriffe „Natur“¹¹³ und „dritter Demiurg“ offenbar als synonyme Alternativen zu „Substanz“ und „zeugender und demiurgischer Geist“ und eine genauere kosmologische Verortung des Wirkungsbereichs des Attis, nämlich die sublunare Sphäre.

An zwei Stellen im Text wird nach der Allegorese des Mythos diese Definition mit Hilfe der bis dahin gewonnenen Interpretamente reformuliert: Nach seinem Abstieg in die Nymphengrotte, die mit dem Prinzip der Materie, nicht mit der Materie selbst (in der ersten Definition die „letzte Materie“) identifiziert wird, wird

¹⁰⁹ Vgl. Ugenti 1992a, 54.

¹¹⁰ Vgl. unten Komm. zu 3, 57,21f. = 161C2f.

¹¹¹ In Matr: deor. 3, 57,24–58,1 = 161C5–8.

¹¹² In Matr: deor. 3, 58,5–8 = 161D4–162A2.

¹¹³ Zum neuplatonischen Natur-Begriff, u. a. bei Julian, vgl. unten Komm. zu 3, 58,8 = 162A2.

Attis definiert als der „noerische Gott, der die in Materie und unterhalb des Mondes befindlichen Formen zusammenhält und sich mit der der Materie übergeordneten Ursache vereinigt“, wobei in einem Nachsatz gerade die im Mythos behauptete sexuelle Vereinigung abgelehnt und „Vereinigung“ als ‚Hinabgleiten‘ bzw. Übergang ‚eines Wesens‘ „in ein ihm Wesensgleiches“, also als dynamischer Prozess zwischen verursachender allgemeiner, transzendenter Form und verursachter Form in Materie, interpretiert wird.¹¹⁴ Und nach der mit Bezug auf die Frühjahrstagundnachtgleichen interpretierten Kastration des Attis wird dieser definiert als „der unmittelbare Demiurg des materiellen Kosmos, der, bis zu den äußersten (Grenzen) hinabsteigend, durch die demiurgische Bewegung der Sonne zum Stillstand gebracht wird, sobald der Gott auf dem Höhepunkt der Kreislinie des Alls angelangt ist, deren Name nach ihrer Wirkung ‚Tagundnachtgleiche‘ ist“.¹¹⁵ Hier wird in Kürze klar gemacht, dass der oben nicht weiter definierte, sondern vorausgesetzte „demiurgische Geist“ bzw. „dritte Demiurg“ identisch ist mit dem noerischen Demiurgen Helios bzw. Zeus des *Helios-Hymnos*, von dem Attis als sublunarer Demiurg ausgeht, indem er in der sublunaren Sphäre die Demiurgie der Formen in Materie als Vermittler der transzendenten noerischen Formen verursacht, die der noerische Demiurg Zeus-Helios als Prinzipien (λόγοι) in sich enthält. So ist Attis der letzte noerische Gott,¹¹⁶ der den vom noerischen Demiurgen Zeus-Helios ausgehenden und bis in die Welt des Werdens vordringenden Lichtstrahl symbolisiert,¹¹⁷ und wird – von Julian bewusst in Kontraposition zum Christus Logos gesetzt – schließlich sogar selbst als „Logos“ der Welt identifiziert, der das materielle „Werden verwaltet“ und die Materie „zur Schönheit ordnet“.¹¹⁸ Julians Attis-Theologie dürfte somit eine auf Iamblich zurückgehende Lehre sein,¹¹⁹ wobei sein ureigener Beitrag vermutlich die Identifikation des Attis mit Gallos – einem Fluss nahe Pessinus, an dem Attis als Kind ausgesetzt worden sein und sich die Göttermutter in ihn verliebt haben soll –¹²⁰ und dessen Allegorese als Galaxie, d. h. als Milchstraße, gewesen sein dürfte.¹²¹

114 In Matr. deor. 5, 62,14–17 = 165D4–166A1.

115 In Matr. deor. 15, 72,20–24 = 175A5–B2, vgl. auch unten Komm. zu 11, 68,15–21 = 170D2–8.

116 Vgl. unten Komm. zu 8, 65,9–12 = 168A3–6.

117 Vgl. unten Komm. zu 5, 62,6–8 = 165C4–6.

118 In Matr. deor. 19, 78,4–8 = 179C5–D2 mit Komm. Attis' natürlicher kosmologischer Ort liegt daher an der Milchstraße, an der Grenze des Äthers zur sublunaren Sphäre, ohne dass er mit dem Mond oder dem Mondlicht identisch wäre (vgl. unten Komm. zu 7, 65,4–8 = 167D5–168A2 und unten S. 235f.).

119 Vgl. hierzu ausführlich unten Komm. zu 3, 58,5 = 161D4; Schramm 2022b, 142–145.

120 In Matr. deor. 5, 61,31–62,1 = 165B4–6

121 Vgl. unten Komm. zu 3, 57, 23f. = 161C4f. und 5, 62,2–6 = 165B7–C4.

3.2 Göttermutter

Im *Helios-Hymnos* fehlen Attis und die Göttermutter, wie umgekehrt im *Göttermutter-Hymnos* Helios nicht explizit genannt wird (es sei denn, man vermutet ihn, wie eben gesagt, hinter Formulierungen wie „dritter Demiurg“). Die Göttermutter, ursprünglich eine phrygische Gottheit, verehrt in Pessinus als *Magna Mater deum Idaea*, wird mit Deo, Rhea und Demeter assoziiert¹²² und durch verschiedene Bestimmungen definiert, mit denen auf verschiedene weibliche Gottheiten angespielt wird: mit „Quelle der noerischen, demiurgischen Götter“ und „Herrin allen Lebens und allen Werdens Ursache“ auf Rhea; mit „Zeus’ Beisitzerin“, „Mitregentin“ und „Mit-Demiurgin“, die „nach und zusammen mit dem Großen Demiurgen in die Existenz gekommen ist“, auf Hera; und mit „mutterlose Jungfrau“ und „Vorsehung“ auf Athene.¹²³ Die Göttermutter scheint damit verschiedenen Seinsstufen und sowohl der noetischen wie auch der noerischen Sphäre anzugehören. Sie fungiert als Vermittlung des Lebensprinzips der iamblicheischen noetischen Triade $\delta\nu - \zeta\omega\eta - \nu\omicron\upsilon\varsigma$ in die noerische und die sublunare Sphäre und ihre jeweilige Demiurgie und steht für die Vollendung und pronoetische Erhaltung des demiurgisch Geschaffenen.¹²⁴ Die Identifikation der verschiedenen Göttinnen mit der Göttermutter ist Ausdruck einer weiblichen demiurgischen Linie, die sich mit verschiedenen Wirkungsweisen auf den verschiedenen Seinsstufen manifestiert.¹²⁵ Die verschiedenen weiblichen Gottheiten sind implizit Teil von triadischen Strukturen, die vermutlich bereits bei Iamblich vorhanden oder zumindest angelegt waren und bei späteren Neuplatonikern explizit ausformuliert sind,¹²⁶ was sich bei Julian aufgrund des Duktus und Ziels seines Textes jedoch nur in Andeutungen findet.¹²⁷ Diese triadi-

¹²² In Matr. deor. 1, 55,11 = 159B2.

¹²³ In Matr. deor. 6, 63,1–11 = 166A2–B5; 7, 64,12 f. = 167B4 f.; 11, 68,16 f. = 170D3 f.; vgl. Komm. hierzu und Schramm 2022b, 147–150.

¹²⁴ Der letztere Aspekt der Pronoia wird im *Helios-Hymnos* durch die Athene Pronoia ausgedrückt (In reg. Sol. 31 f.), vgl. unten Komm. zu 6, 63,7 = 166A8; 63,11 = 166B5; 19, 77,9–13 = 179A4–B2 und Schramm 2022b, 148 f.

¹²⁵ So steht z. B. Rhea für die Beteiligung an der Demiurgie, Hera für deren Affektionsfreiheit und Athene für ihre Vollendung (vgl. unten Komm. zu 6,63,5–8 = 166A6–B2), letztere insbesondere für die Vermittlung des Lebens und der pronoetischen Vollendung in der sublunaren Sphäre (vgl. In reg. Sol. 32, 162,16–163,3 = 149C8–150A4; unten Komm. zu 19, 77,9–13 = 179A4–B2).

¹²⁶ Z. B. steht Hera bei Salustios in der Trias der enkosmischen „beseelenden“ ($\psi\upsilon\chi\omicron\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma$) Gottheiten zwischen Demeter und Artemis und Athene in der Trias der „bewachenden“ ($\phi\rho\upsilon\rho\omicron\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma$) Gottheiten zwischen Hestia und Ares (Sallust. 6,3, 12,7–9 Nock). Zu Kronos, Rhea und Zeus als drei noerischen „Vätern“ bei Iamblich (z. B. Procl. In Tim. 1, 308,19–309,2) und ihrem Bezug zu Julians „dritten Demiurgen“ vgl. unten Komm. zu 3, 58 = 161D4.

¹²⁷ Zu Julians „economical use“ komplexer neuplatonischer Konzepte vgl. Smith 2012, 230–232.

sche Vermittlungsstruktur, in der eine mittlere (weibliche) von einer höheren ausgehend zu einer dritten Gottheit überleitet, lässt sich konkret so rekonstruieren, dass der noerische „dritte Demiurg“ Zeus-Helios aus dem noetischen Vater Kronos hervorgegangen ist, wobei zwischen beiden die Göttermutter *qua* Rhea das noetische Leben vermittelt, damit dann Zeus-Helios zusammen mit der Göttermutter *qua* Hera, die nach und zusammen mit ihm in die Existenz gekommen ist, die noerische Demiurgie verursacht und *qua* Attis zusammen mit ihr *qua* Athene die noerische Demiurgie durch die supralunare Gestirnsphäre hindurch bis in die sublunare Sphäre trägt.¹²⁸ Somit ist die Reihe der Ursachen und die daraus folgende Demiurgie vom höchsten Prinzip des Geistes bis zur Materie vollständig und erhält so die demiurgische Kraft des noetischen Prinzips im gesamten noerischen und materiellen Kosmos bis hin zu den Einzeldingen, den Formen in Materie.

3.3 Reinigungsritus

Ganz Julians eigenes Werk dürfte seine philosophische Begründung der disparaten Fasten- und Speiseregeln des Kybele-Attis-Kults sein, die er mit großer Akribie und Detailliertheit aufzählt. Zumindest findet sich ansonsten in der antiken Literatur nichts Vergleichbares. Die Speisege- und -verbote beruhen auf dem „heiligen Gesetz“ (ἱερὸς νόμος) bzw. der „göttlichen Satzung“ (θεῖος θεσμός),¹²⁹ wobei Julian unterscheidet zwischen den „die Mysterien betreffenden geheimen Satzungen“ und „solchen, die auch anderen mitgeteilt werden können“, zu denen er etwa den Sinn der Baumfällung am 22. März (*dendrophoria*) zählt, nämlich dass „uns die Götter symbolisch belehren wollen, dass man die schönste Frucht der Erde, Tugend, verbunden mit Frömmigkeit, pflücken und der Göttin als Symbol einer guten Lebensführung hier darbringen muss“.¹³⁰ Die „göttliche Satzung“ der Speisevorschriften gehört offensichtlich zu den ethischen Satzungen, nicht zu den Mysteriensatzungen, die (noch) Ungeweihten nicht mitgeteilt werden dürfen. Sichtbares Zeichen einer ethischen Lebensführung während der Fastenzeit vor dem Fest ist der Verzicht auf bestimmte Speisen, nämlich in die Erde hineinwachsende Pflanzen, z. B. Rüben, Wurzelfrüchte, in die Erde gelegte Samen, während aus der Erde hervorwachsende Pflanzen, z. B. Gemüse, erlaubt waren.¹³¹ Letzteres inkludiert aber nicht alle Pflanzen mit der Eigenschaft, aus der Erde hervorzuwachsen; verboten sind weiter Äpfel, Granatäpfel und Datteln, und zwar mit ganz unter-

¹²⁸ Vgl. Schramm 2022b, 149.

¹²⁹ Vgl. oben S. 18 Anm. 93 mit Belegen.

¹³⁰ In Matr. deor. 9, 66,21–67,1 = 169A1–7.

¹³¹ Vgl. unten 16, 72,29 f. = 175B7 f.; 73,11–19 = 175D4–176A5 mit Komm.

schiedlichen, teils in der Kultpraxis, teils in der Theologie liegenden Begründungen (z. B. Granatäpfel, weil sie im Kybele-Attis-Kult als chthonische Gewächse galten, Datteln, weil sie Helios-Attis heilig seien).¹³² Außerdem waren Fisch und Schwein verboten, weil sie ebenfalls als chthonisch angesehen wurden;¹³³ Vögel (bis auf einige Ausnahmen, vielleicht der Hahn) und die üblichen vierfüßigen Opfertiere wie Schaf, Ziege und Rind waren hingegen erlaubt.¹³⁴ Es handelt sich insgesamt bei den verbotenen Nahrungsmitteln um solche, die wegen ihrer Erdverhaftung als besonders schwer, grob und daher als unrein galten;¹³⁵ Brot, das nach anderen Überlieferungen im Göttermutter-Kult verboten war, ist bei Julian nicht eigens genannt, sondern vermutlich in seinem allgemeinen Verbot von in die Erde gelegten Samen mitgemeint.¹³⁶ Auch von sexueller Askese ist im Text keine Rede. Diese wird während der Fastenzeit für selbstverständlich gehalten, gerade an einem Fest, dessen Zentrum die Selbstkastration seines Protagonisten ist, und muss daher nicht eigens erwähnt werden.

4 Zu Textüberlieferung und Editionsgeschichte des *Göttermutter-Hymnos*

Trotz der programmatischen Bedeutung des *Göttermutter-Hymnos* für Julians Religionspolitik findet sich unter seinen Zeitgenossen nur eine Erwähnung dieses Textes, nämlich in Libanios' wahrscheinlich in der ersten Jahreshälfte 365 verfasstem *Epitaphios* auf den toten Kaiser; darin wird berichtet, dass er, ebenso wie *Contra Heraclium Cynicum*, in nur einer Nacht geschrieben worden sei.¹³⁷ Möglicherweise hat Libanios die erste Werkausgabe Julians veranstaltet, jedenfalls scheinen seine Werke bis zur Zeit des Kirchenhistorikers Zosimos Anfang des 6. Jh. weit verbreitet gewesen zu sein.¹³⁸ Eine indirekte Überlieferung des Textes des *Göttermutter-Hymnos* aus Antike oder Mittelalter gibt es jedoch, soweit bekannt, nicht.

Die früheste und wichtigste Handschrift, die den *Göttermutter-Hymnos* überliefert, ist der *Codex Leidensis Vossianus gr.* F. III 77 (= V) vom Ende des 12. oder

132 Vgl. unten 16, 73,19 – 74,7 = 176A5–B6 mit Komm.

133 Vgl. unten 16, 74,7 – 9 = 176B6–C1; 17, 75,2 – 4 = 177A7–B2; 75,11 – 16 = 177C1–6 mit Komm.

134 Vgl. unten 17, 75,9 – 11 = 177B7–9 mit Komm.

135 Vgl. Sallust. 4,10, 8,20 f. Nock.

136 Vgl. unten Komm. zu 17, 72,29 f. = 175B7f.

137 Lib. Or. 18,157, vgl. auch oben S. 2; zur Datierung von Lib. Or. 18 vgl. H.-G. Nesselrath, Libanios. Zeuge einer schwindenden Welt, Stuttgart 2012, 40.

138 Vgl. Bidez 1929, 2.

Anfang des 13. Jh. Allerdings fehlt in ihr ein ganzer *quaternio* mit dem Schlussteil des *Helios-Hymnos* und dem Anfangsteil des *Göttermutter-Hymnos* (bis 9, 66,16 = 168D3 καὶ ἑορταί. Ὅτι μὲν οὕν). Der fehlende Teil (wie auch der ganze Rest) wird vom *Codex Parisinus* 2964 (= U), einer getreuen Abschrift von V aus dem 15. Jh., überliefert, daher bilden diese beiden Handschriften die Basis für die Textkonstitution des *Göttermutter-Hymnos*.¹³⁹

Die *editio princeps* dieses Textes erschien im Rahmen der ersten Gesamtausgabe der Werke Julians, die der Jesuit Denys Pétau 1630 in Paris auf der Basis vor allem von U herausgab.¹⁴⁰ Die Gesamtausgabe von Ezechiel Spanheim von 1696 edierte den Text erstmals auf der Basis von V, wies aber in der Textkonstitution einige Mängel auf.¹⁴¹ Eine deutliche Verbesserung stellte die lange als Standardausgabe dienende Teubner-Gesamtausgabe von Friedrich Karl Hertlein aus den Jahren 1875–1876 dar, die viele glückliche Konjekturen und Emendationen, aber auch manche editorische Mängel (z. B. durch fehlerhafte Kollationen und das Fehlen eines Stemmas) aufwies.¹⁴² Diese Edition legte Wilmer Cave Wright 1913 ihrer englischen Übersetzung der Werke Julians zugrunde.

Eine neue Grundlage der Textkonstitution der Werke Julians schuf Joseph Bidez mit seiner Neukollationierung der Handschriften und der Erstellung eines Stemmas. Auf der Grundlage dieser Studien gab er für die „Les Belles Lettres“-Reihe die Briefe und Fragmente (1924) sowie die ersten fünf Schriften Julians heraus, die er noch als Caesar verfasst hatte (1932). Die beiden noch fehlenden Bände dieser Werkausgabe, die Bidez nicht mehr vollenden konnte, wurden auf der Grundlage der noch von ihm erarbeiteten Kollationen von Gabriel Rochefort und Christian Lacombrade herausgegeben, der *Göttermutter-Hymnos* von Rochefort 1963 im dritten Band. Allerdings konnten diese beiden Bände nicht den editorischen Standard der beiden Bidez-Bände halten.¹⁴³ Die Bände sind jeweils mit einer französischen Übersetzung und knappen Sacherläuterungen zum Textverständnis versehen.

Die editorischen Mängel der letzten beiden „Les Belles Lettres“-Bände versuchten drei neuere Ausgaben auszugleichen: Carlo Prato gab 1987 den *Brief an Themistios*, die beiden Hymnen und den *Misopogon* neu heraus, begleitet von einer durch Arnaldo Marcone besorgten italienischen Übersetzung mit kurzen literarischen, historischen und philosophischen Erläuterungen zum Text. Pratos Schüler Valerio Ugenti 1992 edierte den Text des *Göttermutter-Hymnos* neu, übersetzte ihn

¹³⁹ Vgl. Bidez 1929, 10–13, 101f.; Nesselrath 2015, XI–XIII.

¹⁴⁰ Zu dieser Ausgabe vgl. Bidez 1929, 115–119; Ugenti 1992a, XX; Nesselrath 2015, XX.

¹⁴¹ Vgl. Bidez 1929, 119f.; Ugenti 1992a, XX; Nesselrath 2015, XXI.

¹⁴² Vgl. Bidez 1929, 126f.; Ugenti 1992a, XXf.; Nesselrath 2015, XXII.

¹⁴³ Vgl. Prato 1987, XCVIII.; Ugenti 1992a, XXI; Nesselrath 2015, XXIII.

ins Italienische und kommentierte ihn erstmals ausführlicher. Beide Editionen weisen einen reicheren und genaueren textkritischen Apparat als die bisherigen Editionen auf, bewahren aber öfter auch bei korrupten Stellen die Manuskripttradition und weisen entsprechende Konjekturen und Emendationen zurück.¹⁴⁴ Heinz-Günther Nesselrath gab 2015 für die *Bibliotheca Teubneriana* die sieben Schriften Julians heraus, die er als Augustus verfasst hatte, darunter den *Göttermutter-Hymnos*. Aufgrund ihrer Qualitäten, wie etwa dem sehr präzisen textkritischen Apparat und guter Konjekturen, kann sie als neue Standardausgabe der genannten Werke betrachtet werden. Die 2022 erschienene italienische Gesamtausgabe der Briefe und Reden Julians von Maria Carmen De Vita reproduzierte den griechischen Text der „Les Belles Lettres“-Reihe, wobei strittige Stellen gelegentlich abweichend vom Text übersetzt und in den Anmerkungen aufgeführt wurden.

5 Zum Text

Übersetzung und Kommentar des *Göttermutter-Hymnos* in diesem Band basieren auf der Textausgabe von Nesselrath von 2015 und weichen nur an wenigen, nachfolgend aufgeführten Stellen von ihr ab:

Stelle	Vorliegende Ausgabe	Nesselrath 2015
1, 55,20 = 159C4	μικρὸν ἱστορίαν	†μικροῦ ἱστορίαν†
4, 59,17 = 163A6	ἐν {τοῦτο}	ἐν τοῦτο
4, 60,8f. = 163C4f.	τοῦ λόγου, καὶ γὰρ οὐδὲ ἀποδείξει χρὴ λαβεῖν αὐτό,	τοῦ λόγου – καὶ γὰρ οὐδὲ ἀποδείξει χρὴ λαβεῖν αὐτό –,
5, 62,16 = 165D6	αὐτὸ εἰς ταῦτο	αὐτὸ εἰς τοῦτο
8, 65,13 = 168A7	ρέπειν καὶ	ρέπειν πη καὶ
9, 67,16 = 169C8	οὔπερ γενομένου	{οὔπερ γενομένου}
10, 68,6f. = 170B7f.	εὐρὼν πορευθεῖς	{εὐρὼν} πορευθεῖς
14, 71,30f. = 174B7f.	καὶ εἰρηκῶς πρότερον	καὶ {αὐτὸς} εἰρηκῶς πρότερον
16, 73,3 = 175C2	πολλαχοῦ	{πολλαχοῦ}
16, 73,11 = 175D4	τῆς καλᾶμης	ἐκ κλήματος
17, 74,19 = 176D3	παρ' ἀλλήλοις	παρ' ἄλλοις
18, 77,1f. = 178D3f.	σώζεσθαι γάρ σφισι καὶ τὸ πικρᾶς ὑλης περίβλημα βρότειον	σώζεσθαι γάρ σφισι καὶ τὸ πικρᾶς ὑλης περίβλημα βρότειον
19, 77,9 = 179A4	ὑπομνήσαι	ὑμνήσαι
19, 77,18 = 179B7	ὑπομνήσαι	ὑμνήσαι

Zitiert werden die Werke, die Julian als Augustus geschrieben hat, nach Nesselraths Ausgabe, die Stellenangaben werden sowohl nach dieser als auch nach der (übli-

¹⁴⁴ Vgl. Nesselrath 2015, XXIV.

cherweise zitierten) Spanheim-Ausgabe aufgeführt. Die übrigen Werke Julians werden nach den beiden von Bidez herausgegebenen Bänden der „Les Belles Lettres“-Reihe sowie nach der Spanheim-Ausgabe zitiert.

