Kommentar

Titel

Der in den Ausgaben zu findende Titel Ἰουλιανοῦ Αὐτοκράτορος Εἰς τὴν Μητέρα τῶν θεῶν findet sich in keiner Handschrift. In U ist offenbar Platz für den Titel freigelassen, der jedoch dann vom *rubricator* nicht geschrieben worden ist (vgl. Bidez 1929, 10). In einer zu V nachträglich hinzugefügten Liste der Werktitel findet sich die Angabe εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν, die in einer in der Bibliothek des Trinity College zu Cambridge verwahrten Kopie von V bestätigt und dort von einer späteren Hand um die Angabe τοῦ ἰουλιανοῦ ergänzt wurde (vgl. Bidez 1929, 8, 15). Pétau hat in seiner Ausgabe αὐτοκράτορος hinzugefügt, um den Text von den Werken Ἰουλιανοῦ καίσαρος abzugrenzen und ihn somit den Werken zuzuweisen, die Julian als Augustus geschrieben hat (Pétau 1630, 297, vgl. Bidez 1929, 118; Ugenti 1992a, 53). Der Titel passt gut zu zeitgenössischen Überlieferungen über den Text (z. B. Lib. Or. 18, 157 ὁ δὲ πολλά τε καὶ καλὰ λέγει περὶ τῆς μητρὸς τῶν θεῶν; vgl. Ugenti 1992a, 53).

Kapitel 1 und 2

Nach zwei einleitenden Sätzen über mögliche mysterientheologische Hindernisse der Rede (1, 55,1 – 3 = 158D1 – 3) und den Fragen nach den Themen der Rede, nämlich der Definition des Attis, der Göttermutter und der Reinigungsriten (1, 55,3 f. = 158D3 – 159A2), beginnt der *Göttermutter-Hymnos*, bevor die anfänglich erfragten Attis, Göttermutter und Reinigungsriten näher erörtert werden, mit einem historischen Vorspann über die Einführung des Göttermutter-Kults in Athen und Rom. Die Herkunft aus Phrygien wird jeweils nur kurz genannt (1, 55,5 f. = 159A3 f. παραδοθεὶς μὲν ὑπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων Φρυγῶν; 2, 55,22 – 24 = 159C6–D1 παρὰ τῶν Περγαμηνῶν βασιλέων, οἳ τότε ἐκράτουν τῆς Φρυγίας, καὶ παρ' αὐτῶν δὲ τῶν Φρυγῶν) und nicht weiter ausgeführt. Im Zentrum steht die Einführung des Kults (nicht die „Geschichte der Verehrung der Göttermutter", wie Asmus 1909, 179 meint) in Athen und vor allem in Rom (das zeigt sich gut am Umfangsverhältnis: 10 Zeilen für Athen vs. 50 Zeilen für Rom); Konstantinopel wird gar nicht genannt. Die Beschreibung der Einführung folgt derselben Dramaturgie: Versuch der Einführung – Widerstand bzw. Retardierung – gelungene Einführung (dank göttlicher Intervention). Zur politisch-ideologischen Funktion dieses Vorspanns vgl. oben S. 6 – 13.

Open Access. © 2025 Michael Schramm, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111621869-004

1, 55,1 – 3 = 158D1 – 3 Ἆρά γε χρὴ φάναι καὶ ὑπὲρ τούτων; Καὶ ὑπὲρ τῶν ἀρρήτων γράψομεν καὶ τὰ ἀνέξοιστα καὶ τὰ ἀνεκλάλητα ἐκλαλήσομεν;

Die beiden Eingangsfragen führen nicht unmittelbar zum Thema der Rede wie die darauffolgende Frage (τίς μὲν ὁ Ἄττις ἤτοι Γάλλος, τίς δὲ ἡ τῶν θεῶν Μήτηρ …;), sondern benennen den wichtigsten Hinderungsgrund für die Möglichkeit dieser Rede überhaupt, nämlich das Verbot, Mysteriengeheimnisse Uneingeweihten mitzuteilen (ähnlich auch Contra Heracl. 12, 32,1 f. = 218A1 f. περὶ τῶν ἀρρήτων γὰρ οὐδὲν χρὴ λέγειν). Damit macht Julian kenntlich, dass die gesamte folgende Mitteilung Dinge umfasst, die auch Uneingeweihten öffentlich mitgeteilt werden dürfen, und dass gerade diese das Zielpublikum des *Göttermutter-Hymnos* darstellen (vgl. oben S. 13 f.). Zugleich erweckt der unvermittelte Beginn den Eindruck, „als wäre [Julians] Zögern Reaktion auf einen äußeren Zwang zu schreiben“, der Schluss der Schrift zeigt jedoch, dass die Schrift „das Ergebnis einer plötzlichen, ohne sein Wissen herbeigeführten Eingebung“ sei (Tanaseanu-Döbler 2022, 183). Das Verbot, Mysteriengeheimnisse Uneingeweihten mitzuteilen, wird weniger mit dem Kybele-Attis-Kult als mit den eleusinischen Mysterien assoziiert (vgl. Munn 2006, 58). So ist der Kybele-Attis-Kult schon in den frühesten Zeugnissen mit den eleusinischen Mysterien der Demeter und mit dem Dionysos-Kult assoziiert, die beide stark zwischen den Eingeweihten und den Nicht-Eingeweihten unterschieden (vgl. Sfameni Gasparro 1985, 9 – 25; zur Verbindung des Kybele-Attis-Kults zu den eleusinischen Mysterien vgl. unten Komm. zu 13, 70,21 – 23 = 173A6 – 8 und 13, 71,9 – 15 = 173C5–D4); insbesondere das athenische Metroon hatte eine besondere Verbindung zum eleusinischen Kult (vgl. Nilsson ^{3}1967, 726). Τὰ ἄρρητα bezeichnet die Riten und geheimen Handlungen des Kults, über die Stillschweigen gewahrt werden soll (vgl. z. B. Eur. Ba. 472 ἄρρητ’ ἀβακχεύτοισιν εἰδέναι βροτῶν; Ph. Somn. 1,191 τῶν ἀρρήτων …, ὧν οὐδένα τῶν ἀτελέστων ἐπακοῦσαι θέμις; Plut. Is. et Os. 25, 360F2 f. ὅσα τε μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασῴζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλούς; Iul. Contra Heracl. 12, 32,1 f. = 218A1 f. περὶ τῶν ἀρρήτων γὰρ οὐδὲν χρὴ λέγειν; Riedweg 1987, 79 – 82). In dieser Weise wird angedeutet, aber nicht ausgeführt, in welcher Weise Helios die Seelen hinaufführt (unten 12, 70,14 f. = 172D6 f.; vgl. 69,24 – 26 = 172A5 – 7 mit Komm.), außerdem die „Preise“ (ἆθλα), die dem Initianden des Göttermutter-Kults in Erinnerung an die von Herakles geraubten Äpfel der Hesperiden überreicht wurden (vgl. unten Komm. zu 16, 73,19 – 74,2 = 176A5–B1). Auch im christlichen Sprachgebrauch gibt es ἄρρητα (vgl. Ugenti 1992a, 54), die jedoch nicht aufgrund eines Schweigegebots wie in den Mysterien nicht mitgeteilt werden *dürfen*, sondern aufgrund der beschränkten menschlichen Kapazitäten nicht mitgeteilt werden *können* (z. B. 2 Kor 12,4 ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι).

Synonym zu τὰ ἄρρητα verwendet Julian hier τὰ ἀνέξοιστα, das vor Julian ansonsten nur in philosophischen Texten belegt ist (Gorg. DK 82 B 3, 279,35 = Sext.

Emp. Adv. Math. 7,65; DK 82 B 3, 282,16 = Sext. Emp. Adv. Math. 7,83; 7,122; Plut. Quaest. conv. 8,8,1, 728D5 f., ἄρρητον neben ἀνέξοιστον), außerdem τὰ ἀνεκλάλητα (als Akkusativobjekt zu einem Prädikat mit dem stammverwandten ἐκλαλεῖν nur bei Julian belegt; Cobet, Platt und Wright ergänzen nach τὰ ἀνέξοιστα aus stilistischen Gründen ἐξοίσομεν). Der Ausdruck ἀνεκλάλητον wird in paganen (Eun. v. Soph. 10, 2,1,3; Corp. Herm. 31,13, synonym mit ἄρρητον), überwiegend aber in christlichen Texten verwendet (1 Petr 1,8; Clem. Al. Quis dives 36,1,7 τὰ ἀνεκλάλητα μυστήρια; Greg. Na. Ep. 119, 1,3; Greg. Ny. Perf., GNO 8,1, 194,16; Ioh. Chrys. (?) Transfig., PG 61, 721,27–29 … τῶν ἀνεκλαλήτων μυστηρίων … καὶ τῶν ἀρρήτων καὶ ἀθεάτων πραγμάτων etc.). Häufig steht ἐκλαλέω auch im Mysterienkontext für das verbotene Ausplaudern von Geheimnissen (z. B. Ph. Cher. 48 μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσητε; Ph. Sacr. 60 ἵνα … τῶν τελείων μύστις γενομένη τελετῶν μηδενὶ προχείρως ἐκλαλῇ τὰ μυστήρια; Ph. Quod deterius 175,4 μηδὲν τῶν ἀρρήτων ἐκλαλῆσαι; Ph. Quod omnis probus 108,2 τι τῶν ἀρρήτων ἐκλαλῆσαι; vgl. Riedweg 1987, 81 f.). Das folgende γράψομεν (55,2 = 158D2) betont hingegen den schriftlichen Charakter des *Göttermutter-Hymnos* (ebenso auch unten 19, 77,7 f. = 179A2 f.; zu Julians Schreibpraxis vgl. unten Komm. zu 19, 77,4 – 9 = 178D6 – 179A4).

1, 55,3 – 5 = 158D3 – 159A3 Τίς μὲν ὁ Ἄττις ἤτοι Γάλλος, τίς δὲ ἡ τῶν θεῶν Μήτηρ, καὶ ὁ τῆς ἁγνείας ταυτησὶ τρόπος ὁποῖος, καὶ προσέτι τοῦ χάριν οὐτωσὶ τοιοῦτος ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς κατεδείχθη, …

Das gibt die Dreiteilung des Hauptteils an: (a) Definition des Attis bzw. Gallos (3 – 5); (b) Definition der Göttermutter (6, 66,1 – 10= 166A2–B4) und ihre Einwirkung auf Attis (allegorische Interpretation des Attis-Mythos) (6 – 13, 66,11 – 71,15 = 166B5 – 173D4); (c) Erklärung der Reinigungsriten bzw. -opfer (14 – 18).

1, 55,5 f. = 159A3 f. … παραδοθεὶς μὲν ὑπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων Φρυγῶν, …

Archäologische Untersuchungen haben gezeigt, dass sich der Kult der Kybele (oder Κυβήβη, der griechischen Wiedergabe des kleinasiatisch-hethitischen Namens Kubaba), dem anfangs allerdings noch der orgiastische Charakter und der Attis-Mythos des späteren Kults fehlte (der Attis-Mythos wird erst im Hellenismus greifbar, vgl. Burkert 1977, 278 mit Verweis auf Call. fr. 761 und Catull. 63), in den ersten beiden Jt. v. Chr., ausgehend von hethitischen Kultorten am Euphrat (v. a. Karkamis), in ganz Kleinasien bis an die Westküste Kleinasiens verbreitete (vgl. E. Laroche, Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle, in: Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne, Paris 1960, 113 – 128; I. M. Diakonoff, On Cybele and Attis in Phrygia and Lydia, in: Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 25 [1977] 334 – 340; Vermaseren 1977, 16 – 21; Sanders 1981, 264 – 267; Roller 1999, 27–141; Bremmer 2020). Als wichtigster Kultort galt in der Antike Pessinus (südwestlich vom heutigen Ankara) (zu den Zeugnissen vgl. CCCA I,

55 – 63): Dort stellte ein heiliger Stein die Kybele dar (vgl. U. Kron, Heilige Steine, in: H. Froning / T. Hölscher / H. Mielsch [Hg.], Kotinos [FS E. Simon], Mainz 1992, 56 – 70), vielleicht aufgrund der Wurzel ihres Namens *Kuba*, was bereits in der Antike zu entsprechenden Ableitungen geführt hat (z. B. Lyd. Mens. 3,34 ἀπὸ τοῦ Κυβικοῦ σχήματος, vgl. Vermaseren 1977, 21 – 24); eine der in der Antike kursierenden Etymologien leitet den Ortsnamen Pessinus von πεσεῖν her, weil das Bildnis der Göttin vom Himmel gefallen sei (z. B. Herodian. 1,11,1; Amm. Marc. 22,9,7); es gab einen großen Kybele-Tempel, der von den Attaliden und den Römern zunehmend ausgestaltet wurde, und eine politisch einflussreiche Priesterschaft (Strab. 12,5,3). Julian selbst besuchte im Sommer 362 auf seiner Reise von Konstantinopel nach Antiochia das alte Heiligtum der Magna Mater in Pessinus (vgl. Amm. Marc. 22,9,5 – 7; Lib. Or. 12,87; 17,17; 18,161) und ernannte dort eine Demeterpriesterin zugleich zur Priesterin der Göttermutter (vgl. Iul. Ep. 81 Bidez; Bidez 1924, 82 f.). Bei diesem Besuch soll ihm durch die Göttin eine gegen ihn gerichtete Verschwörung und die Mittel dagegen angezeigt worden sein (Lib. Or. 18,162; 17,17, vgl. Bidez 1930, 274 f.). Explizit gegen Julians Götterverehrung gerichtet, entweihten zwei Christen das Heiligtum und den Altar der Göttermutter (vgl. Greg. Na. Or. 5,40).

In römischer Zeit waren auch Troja und Pergamon als Kultorte von besonderer Bedeutung: Troja, weil die Römer ihren Ursprung auf die Trojaner zurückführten (mit besonderem Bezug zur Göttermutter Verg. Aen. 3,102 – 120), und Pergamon, weil von hier 204 v. Chr. die Statue der Göttin aus Pessinus nach Rom gebracht wurde (vgl. Vermaseren 1977, 24 – 26; zu den Zeugnissen für Troja vgl. CCCA I, 304 – 332, für Pergamon vgl. CCCA I, 348 – 426).

1, 55,6 = 159A4 … παραδεχθεὶς δὲ πρῶτον ὑφ’ Ἑλλήνων, …

Seit dem 6. Jh. v. Chr. ist die phrygische Göttermutter an der ionischen Küste, dann auch auf Samos, in der Ägäis und den phokäischen Kolonien, bes. Massalia, nachweisbar (vgl. F. Graf, The Arrival of Cybele in the Greek East, in: Actes du VII^{e} Congrès de la FIEC, 1983, 117 – 120). Ebenso gelangte sie an die West- und Nordküste des Schwarzen Meeres (bes. Kyzikos) (vgl. M. Alexandrescu Vianu, Sur la diffusion du culte de Cybèle dans le bassin de la Mer Noire à l’époque archaïque, in: Dacia 24, 1980, 261 – 265) sowie über Thrakien (vgl. LIMC VIII [1997] Suppl., s.v. Kybele, 745) und die ägäischen Inseln nach Griechenland (vgl. Bremmer 2020, 17 – 23; Vikela 2020). Dort war ihr Kult weit verbreitet: Neben Athen, dem bedeutendsten Kultort auf dem Festland, gab es Kybele-Heiligtümer u. a. im Piräus, in Olympia, Akria, Theben (angeblich von Pindar begründet, Paus. 9,25,3; von Henrichs 1976, 256 f. bezweifelt) und Korinth (vgl. Vermaseren 1977, 32 – 37; zu Kultorten in Griechenland und ihren Zeugnissen vgl. CCCA II; zu literarischen Zeugnissen vgl. Shear 1995, 172 – 174; Scheer 2020). Allgemein zur Großen Mutter in Griechenland: Graillot 1912, 18 – 24; Nilsson ^{3}1967, 725 – 727; Burkert 1977, 276 – 278.

1, 55,7 = 159A5 … καὶ τούτων οὐ τῶν τυχόντων, ἀλλ' Ἀθηναίων, ἔργοις διδαχθέντων ὅτι μὴ καλῶς ἐτώθασαν ἐπὶ τῷ τελοῦντι τὰ ὄργια τῆς Μητρός;

Für Julian nehmen die Athener unter den Griechen, die unter den Völkern bereits besonders an Tugend hervorragen, den Vorrang in allen Tugenden ein: ἐγώ τοι καὶ αὐτὸς ἔγνων Ἀθηναίους Ἑλλήνων φιλοτιμοτάτους καὶ φιλανθρωποτάτους, καίτοι τοῦτό γε ἐπιεικῶς ἐν πᾶσιν εἶδον τοῖς Ἕλλησιν· ἔχω δὲ ὑπὲρ αὐτῶν εἰπεῖν ὡς καὶ φιλόθεοι μάλιστα πάντων εἰσὶ καὶ δεξιοὶ τὰ πρὸς τοὺς ξένους, καθόλου μὲν Ἕλληνες πάντες, αὐτῶν δὲ Ἑλλήνων πλέον τοῦτο ἔχω μαρτυρεῖν Ἀθηναίοις (Misop. 18, 188,15–20 = 348B7–C5). Die genannten Tugenden sind für Julian von besonderer Bedeutung: die φιλανθρωπία für seine politische Philosophie und Praxis, in Übereinstimmung mit der traditionellen hellenistischen Herrscherideologie, allerdings bereichert um die Tugend der Frömmigkeit (εὐσέβεια, hier: φιλόθεοι), welche hier in Übereinstimmung mit traditioneller Zeusfrömmigkeit und in Abgrenzung gegen die christliche ἀγάπη bzw. *caritas* besonders auf die Gastfreundschaft (φιλοξενία, hier δεξιοὶ τὰ πρὸς τοὺς ξένους) abhebt (vgl. Schramm 2013, 359–375, 383–397, bes. 387 f.). Dass die Athener die Gastfreundschaft gegenüber Fremden besonders hochschätzten, bekommt angesichts der erzählten anfänglichen Ablehnung einer fremden Gottheit und ihres Priesters eine besondere Note: Sie sind eben erst „durch die Erfahrung belehrt" (ἔργοις διδαχθέντων) worden, nämlich durch den Zorn der Göttin, dass sie falsch gehandelt haben. Zur Tugend Athens vgl. auch Iul. Ad Athen. 1, 268A6–B2 (ἀνδραγαθία); 268C3–5 (δικαιοσύνη); 269B2–4 (ἐραστὰς ἔργων καὶ λόγων δικαίων); Schramm 2020, 193 f. Zu dem maximal von April bis November 355 dauernden Studienaufenthalt Julians in Athen, bevor er zum Caesar ernannt wurde, vgl. Iul. Ad Athen. 5, 275A1–7; Ad Them. 6, 8,4–10 = 260A4–B3; Lib. Or. 18,27–31; Bidez 1930, 112–120; Bouffartigue 1992, 15–17, 45–47; Schramm 2020, 184–188. Wegen seiner Erhebung gegen Constantius sandte er eine Rechtfertigung „an den Senat und das Volk der Athener" (Ad Athen.), „weil er wusste, dass sogar Götter in Athen vor Gericht gestanden hatten" (Lib. Or. 18,115), außerdem nach Rom, der historischen Hauptstadt des Römischen Reichs (nicht aber nach Konstantinopel, der tatsächlichen Hauptstadt und Stadtgründung seines „Gegners" Konstantin!), sowie nach Sparta und Korinth, die zusammen mit Athen für Julian besondere Bedeutung als die traditionellen Orte der hellenischen Philosophie und Paideia hatten (vgl. Laus Eus. 12,39–54, 92 f. Bidez = 119A7–D2; Schramm 2020, 185); erhalten ist von diesen allerdings nur der Brief an die Athener. – Zu dem Mann, der erstmals die Riten der Göttermutter in Athen feierte, und der hier „Gallos", in anderen Quellen auch „der Phryger" (ὁ Φρύξ) oder „(Götter)mutterbettelpriester" (μητραγύρτης) genannt wurde, vgl. unten Komm. zu 1, 55,9 = 159A7. – Τωθάζω steht gewöhnlich mit Akkusativ, die Konstruktion mit ἐπί und Dativ hat Julian vermutlich von ἐπιτωθάζω mit Dativ übertragen (Ugenti 1992a, 55). – Mit dem Ausdruck ὄργια betont Julian den

geheimen Charakter des Göttermutter-Kults, analog zu den Kulten der Demeter und des Dionysos (vgl. Contra Heracl. 15, 35,7 = 221A4; De Vita 2022, 557 n. 7).

1, 55,9 – 16 = 159A7–B7 Λέγονται γὰρ οὗτοι περιυβρίσαι καὶ ἀπελάσαι τὸν Γάλλον ὡς τὰ θεῖα καινοτομοῦντα, οὐ ξυνέντες ὁποῖόν τι τῆς θεοῦ τὸ χρῆμα καὶ ὡς ἡ παρ' αὐτοῖς τιμωμένη Δηὼ καὶ Ῥέα καὶ Δημήτηρ. Εἶτα μῆνις τὸ ἐντεῦθεν τῆς θεοῦ καὶ θεραπεία τῆς μήνιδος· ἡ γὰρ ἐν πᾶσι τοῖς καλοῖς ἡγεμὼν γενομένη τοῖς Ἕλλησιν, ἡ τοῦ Πυθίου πρόμαντις θεοῦ, ⟨τὴν⟩ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν μῆνιν ἐκέλευσεν ἱλάσκεσθαι, καὶ ἀνέστη, φασίν, ἐπὶ τούτῳ τὸ Μητρῷον, οὗ τοῖς Ἀθηναίοις δημοσίᾳ πάντα ἐφυλάττετο τὰ γραμματεῖα.

Parallele Versionen zu dieser Darstellung bei Phot. Lex. s.v. Μητρῷον; Suda s.v. βάραθρον; vgl. Schol. Ar. Plut. 431. Sie wurde in der Forschung teilweise als eine späte Erfindung ohne historischen Gehalt angesehen (z. B. Hepding 1903, 135; Graillot 1912, 9 – 24; A. Ruiz Pérez, Un oracle relative à l'introduction du culte de Cybèle à Athènes, Kernos 7 [1994] 169 – 177; Parker 1996, 189 f.; Robertson 1996; Lancellotti 2002, 67– 73; Borgeaud 2004, 88 f.; Munn 2006, 58 – 66), teilweise als historisch (z. B. Vermaseren 1977, 32; W. Burkert, Structure and History in Greek Mythology and Ritual [Sather Classical Lectures 47], Berkeley / Los Angeles 1979, 103 – 105; D. M. Cosi, L'ingresso di cibele ad Atene e a Roma, in: Atti del Centro di Ricerche e Documentazione sull'Antichità Classica 11 [1980 – 81] 81 – 91; Cerri 1983; H. S. Versnel, Inconsistencies in Greek Religion, vol. 1: Ter Unus – Isis, Dionysos, Hermes: Three Studies in Henotheism, Leiden 1990,, 105 – 111; unentschieden Roller 1999, 162 – 169). Nichtsdestotrotz ist bemerkenswert, dass mit dieser Erzählung ein konkretes historisches Ereignis für die Einführung des Göttermutter-Kults in Athen im 5. Jh. v. Chr. angeführt wird, anders als für Dionysos oder Demeter, deren Ankunft in Athen von den klassischen Quellen in eine legendarische Vergangenheit verlegt wird (vgl. Munn 2006, 58). Im letzten Viertel des 5. Jh. sind in Athen nicht nur Kybele, sondern auch einige andere neue, orientalische Götter eingeführt worden, z. B. die thrakische Bendis oder Sabazios, das thrakisch-phrygische Pendant zu Dionysos, was in der Forschung als Regression der Polis-Religion zum Individuellen (E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational [Sather Classical Lectures 25], Berkeley 1951, 193 f.), als nicht ungewöhnliches, aber sehr gut belegtes Phänomen im griechischen Polytheismus (Parker 1996, 152 f., 158 – 163, 196 – 198) oder als Weitung des religiösen Angebots aufgrund einer politischen Krise angesichts des Peloponnesischen Krieges gedeutet wurde (A. Rubel, Stadt in Angst: Religion und Politik in Athen während des Peloponnesischen Krieges, Darmstadt 2000, 233 – 261).

1, 55,9 = 159A7 Λέγονται γὰρ οὗτοι περιυβρίσαι καὶ ἀπελάσαι τὸν Γάλλον …

Der Mann, den die Athener verspottet und verjagt haben, wird als historische Figur mit dem Eigennamen „Gallos" eingeführt. Tatsächlich handelt es sich um die

Bezeichnung einer Klasse von phrygischen Eunuchenpriestern der Kybele, die unter dem Namen Γάλλοι bzw. *Galli* frühestens seit dem späten 3. Jh. v. Chr. bekannt gewesen zu sein scheinen (vgl. AP 6,217. 220; Polyb. 21,6,7 und Liv. 37,9,9 bzw. Polyb. 21,37,4 – 7 und Liv. 38,18,9 f. berichten politische Ereignisse des Jahres 190 bzw. 189 v. Chr. unter Beteiligung von Γάλλοι bzw. *Galli*; Thomas 1984, 1525 – 1528; Lane 1996b; P. Pachis, Γαλλαῖον Κυβέλης ὀλόλυγμα [Anthol. Palat. VI, 173]: L'élément orgiastique dans le culte de Cybèle, in: Lane 1996a, 193 – 222; Roller 1999, 229 – 232; Lancellotti 2002, 96 – 105). Die Kybele-Priester sind in der klassischen griechischen Literatur seit dem 4. Jh. v. Chr. auch als „(Götter)mutterbettelpriester" (μητραγύρτης) (z. B. Arist. Rhet. 3,2, 1405a19 – 22; Antiphan. fr. 152 Kassel / Austin, vgl. Ath. Deipn. 12,58, 541e) oder als „Kybelediener" (Κύβηβος, vgl. Cratin. fr. 87 Kassel / Austin = Phot. Lex. s.v. κύβηβον) bekannt. Für den Namen Γάλλοι werden in der Literatur mehrere Erklärungen gegeben: Er wird auf eine mythische Figur namens Gallos zurückgeführt, der sich auf der Hochzeit seiner Tochter gemeinsam mit seinem Schwiegersohn Attis in einem Anfall von Raserei selbst kastrierte (Arnob. Adv. Nat. 5,7,2; Alex. Polyhist. FGH 273 fr. 74 Jacoby = Steph. Byz. s.v. Γάλλος), oder auf den Fluss Gallos, einen Zufluss des Sangarios bei Pessinus (Ov. Fa. 4,361 – 366; Herodian. 1,11,2; Firm. Mat. Err. prof. rel. 3,1; Lane 1996b, 123 – 126). Von römischen Autoren wird er gerne auch mit Hilfe eines Wortspiels durch ihr Symbol, den Hahn (*gallus*), erklärt (z. B. Mart. 13,63 f.). Tatsächlich geht das Wort Γάλλος wohl auf die Galater (οἱ Γαλάται, lat. *Galli*) zurück, eine Gruppe von Kelten, die sich 278/7 v. Chr. in Asia minor zwischen dem mittleren Sangarios und dem Halys ansiedelten und nach denen ihr Siedlungsgebiet Galatia (Γαλατία) oder Gallograecia (Liv. 37,8; Strab. 12,5,1) genannt wurde (Lane 1996b, 121, Roller 1999, 229). Julian nimmt die literarischen Erklärungslinien auf, indem er die *Galli* einerseits auf die Person Gallos zurückführt, die er allerdings mit Attis identifiziert (In Matr. deor. 1, 55,3 = 159A1; 3, 57,23 f. = 161C4 f.; 5, 165B1 – 166A1), und andererseits mit dem Fluss Gallos assoziiert, an dem sich die Göttermutter in Attis-Gallos verliebt habe, und diesen als Hinweis auf die Milchstraße interpretiert (5, 62,2 – 4 = 165B7–C2; genauso auch Sallust. 4,8).

Nach anderen Quellen wird der Mann, der den Göttermutter-Kult nach Athen gebracht hat, als „der Phryger" (ὁ Φρύξ) (Suda s.v. βάραθρον; Schol. Ar. Plut. 431) oder als „ein (Götter)mutterbettelpriester" (μητραγύρτης … τις) bezeichnet (Phot. Lex. s.v. μητραγύρτης). Anders als bei Julian heißt es auch, dass er von den Athenern getötet worden sei, z. B. Phot. Lex. s.v. μητραγύρτης: οἱ δὲ Ἀθηναῖοι ἀπέκτειναν αὐτὸν ἐμβάλλοντες εἰς βάραθρον ἐπὶ κεφαλήν; das μητρῷον sei das βουλευτήριον, ἐν ᾧ ἀνεῖλον τὸν μητραγύρτην. Dabei wollen manche Interpreten den Ausdruck ἀνεῖλον nicht in der geläufigeren Bedeutung „sie töteten" verstehen, sondern im Sinne von „sie haben platziert", z. B. den Leichnam (z. B. Wycherley 1957, 155 n. 487; Vermaseren 1977, 32; Cerri 1983, 160, 162, vgl. Munn 2006, 59 n. 11 mit Lit., der überzeugend für die erste Bedeutung plädiert, und zwar mit Verweis auf die Par-

allele Schol. Ar. Plut. 431: πρόσπολον γάρ τινα Φρύγα τῆς Ῥέας ἐκεῖσε βαλόντες ἀνεῖλον ὥσπερ μαινόμενον).

1, 55,9 f. = 159A7 f. … ὡς τὰ θεῖα καινοτομοῦντα, …

Der Vorwurf der ‚Neuerung' (καινοτομία) in religiösen Dingen wird in der Antike gerne als Argument gegen die Wahrheit einer Lehre vorgebracht; zum Vorrang des Alten vor dem Neuen in der vorchristlichen griechischen und lateinischen Literatur vgl. P. Pilhofer, Presbyteron kreitton: der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2, 39), Tübingen 1990, 17–141. Julian selbst verwahrt sich stets dagegen, sich einer solchen καινοτομία schuldig zu machen (vgl. In reg. Sol. 26, 159,19. 25 = 147B1. 7; 31, 162,7 f. = 149B6 f.; 44, 172,9 – 12 = 157D5 – 158A2; Caes. 35, 137,23 = 334D4). Besonders die Christen bezichtigt er der καινοτομία hinsichtlich der mosaischen Lehre (CG fr. 63 Masaracchia = Cyr. CI 8,6,7–10 Kinzig / Brüggemann, vgl. CG fr. 3,8 – 14 Masaracchia = Cyr. CI 2,9,8 – 14 Riedweg; Ep. 90, 174,21 Bidez); der Vorwurf der καινοτομία an die Christen findet sich bereits bei Kelsos (bei Orig. Cels. 5,25), Plotin (2,9,6, an christliche Gnostiker) und Porphyrios (Contra Christ. fr. 80 Harnack = fr. 65F. Becker) (weitere Stellen bei Kinzig 1994, 366 – 374). Programmatisch sagt Julian Ep. 89a, 153,18 – 154,1 Bidez = 453B4–C1: φεύγω τὴν καινοτομίαν ἐν ἅπασι μέν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἰδίᾳ δὲ ἐν τοῖς πρὸς τοὺς θεούς, οἰόμενος χρῆναι τοὺς πατρίους ἐξ ἀρχῆς φυλάττεσθαι νόμους, οὓς ὅτι μὲν ἔδοσαν οἱ θεοί, φανερόν· οὐ γὰρ ἂν ἦσαν οὕτω καλοὶ παρὰ ἀνθρώπων ἁπλῶς γενόμενοι. Im Hintergrund dieser Aussage steht die platonische Vorstellung einer mythischen Vorzeit, in der die Götter unmittelbar für die Menschen sorgten (Plat. Criti. 109b1–c4; Plt. 271d1 – 272b2; Lg. 4, 713a6 – 714a1, vgl. Schramm 2013, 385 mit Anm. 233), und ein neuplatonischer Gesetzesbegriff, wonach die ‚anfänglichen väterlichen Gesetze' die göttlichen Gesetze der Vernunft sind, die die Menschen späterer Zeit unbedingt bewahren müssen (vgl. Schramm 2013, 320 – 322, 385 f.).

1, 55,10 f. = 159B1 f. … οὐ ξυνέντες ὁποῖόν τι τῆς θεοῦ τὸ χρῆμα καὶ ὡς ἡ παρ' αὐτοῖς τιμωμένη Δηὼ καὶ Ῥέα καὶ Δημήτηρ.

Nach Julian hat der Grund, warum die Athener den Gallos verjagt haben, mehrere Facetten: Der für sie ausschlaggebende Grund ist ihre subjektive Meinung, es handle sich bei den von ihm praktizierten Riten um eine Neuerung, wie eben besprochen; sie sehen sich darin – fälschlich – in Übereinstimmung mit den religiösen Traditionen ihres Landes und dem Schutz ihrer autochthonen Götter. Diese Meinung resultiert jedoch letztlich in ihrem objektiven Unverständnis über den wahren Aufgabenbereich und die Funktion der Göttin und deren Identität mit denen ihnen bekannter Göttinnen.

Obwohl Julian hier die phrygische Göttermutter meint, nennt er den Namen, mit dem sie zumeist angesprochen wird, Kybele, im gesamten Text nicht wie auch in keinem anderen seiner Werke; im gesamten Werk gebraucht er am häufigsten die Bezeichnung Μήτηρ τῶν θεῶν (z. B. In Matr. deor. 1, 55,3 = 159A1; 6, 63,1 = 166A2), einfach Μήτηρ (z. B. 7, 64,12 = 167B4) oder auch in Epiklesen Δεσποίνα Μήτηρ (2, 56,30 = 160D4; dies ist ein offizieller Kulttitel der Göttin, dessen älteste Belege Pind. fr. 80 und Ar. Av. 877 sind, hier jeweils gefolgt vom Namen Κυβέλη, vgl. Henrichs 1976, bes. 274 – 276) und θεῶν καὶ ἀνθρώπων Μήτηρ (20, 78,10 = 179D4; dies ist vielleicht eine Anspielung auf Hom. Hymn. 14, 1 oder Ar. Av. 875, vgl. Nesselrath 2015, 78 z.St.). Die Göttermutter wurde aufgrund ihres Charakters als Nährerin aller Wesen häufig mit der Erde, Γῆ oder Γαῖα identifiziert (z. B. Hom. Hymn. 30, explizit Εἰς Γῆν μητέρα πάντων geschrieben; Hes. Op. 563, Theog. 117 f.; Varro Ant. fr. 64, 268; Arnob. Adv. Nat. 3,32,2 f.; Firm. Mat. Err. prof. rel. 3; Aug. Civ. D. 7,24; Macr. Sat. 1,21,8; 1,23,20; der Attis-Kybele-Mythos wird hier in Parallele gesetzt zu den Adonis-Venus- bzw. den Osiris-Isis-Mythen, die ebenfalls als die Konstellation von Sonne und Erde verstanden werden, Macr. Sat. 1,20,18 – 21,13). Weil sie oft auch die Mutter des Zeus genannt wurde (z. B. Soph. Phil. 391 f.), wurde sie auch mit Rhea, der Mutter des Zeus, identifiziert (z. B. Eur. Ba. 59. 128: Ῥέα μήτηρ bzw. Ῥέα μάτερ, vgl. 78 f.: μάτερ μεγάλη Κυβέλα; Apoll. Rhod. 1, 1123 – 1151: hier Μήτηρ Δινδυμίη πολυπότνια bzw. Μήτηρ Ἰδαίη synonym mit der Ῥείη πολυπότνια). Da sie auch als Gattin des Zeus und Mutter seiner Kinder verstanden wurde, wurde sie auch mit Demeter identifiziert, die gelegentlich nur als Mutter angesprochen wurde (z. B. Eur. Hel. 1301 – 1368: hier ὀρεία μήτηρ θεῶν mit Δηώ identisch; Eur. Phoen. 683 – 687: διώνυμοι θεαί, Περσέφασσα καὶ φίλα Δαμάτηρ θεά, πάντων ἄνασσα, πάντων δὲ Γᾶ τροφός; Ba. 275 f.: Δημήτηρ θεά, Γῆ δ' ἐστίν, ὄνομα δ' ὁπότερον βούλει κάλει). Deo ist einer der Beinamen der Demeter (vgl. Hom. Hymn. 2, 47. 211. 492), vielleicht eine Variante, aber kein Diminutiv dieses Namens (vgl. Etym. Magn. s.v. Δηώ, 263,49 – 264,9).

In einigen griechischen Städten wurde die Einführung der Kybele durch Verbindung mit lokalen Gottheiten erleichtert; so sind in einigen Reliefs in ein und demselben Tempel die Göttermutter und Demeter Seite an Seite in ihrer eigenen Nische bzw. auf ihrem eigenen Thron präsentiert (vgl. CCCA II, 386; 389 f.; 461; 478), und auf dem Relief der Zwölf Götter von Lebadeia und Thasos huldigen Demeter und Kore der Kybele, die als höchste Göttin thront und die anderen Gottheiten empfängt (Vermaseren 1977, 36 mit Abb. 27 f.; CCCA II, 432; 529). In der Forschung wurde auch die Ansicht vertreten, dass in Griechenland sowohl hinter Rhea als auch hinter Demeter eine ältere Muttergottheit stünde, die die Einführung der Kybele und die Identifizierung mit diesen anderen Göttinnen begünstigte (vgl. Robertson 1996).

Auch im römischen Bereich werden die Mater Magna und Ceres auf eine Erdmutter zurückgeführt (z. B. Aug. Civ. D. 7,16 *Matrem Magnam eandem Cererem*

volunt, quam nihil aliud dicunt esse quam terram …; Lucr. 2, 610 – 613; Brelich 1965, 36); bereits nach ihrer Einführung in Rom im Jahr 204 v. Chr. trat der Kult der Magna Mater in Konkurrenz zu dem agrarischen Kult der Ceres, wobei die Plebejer eine Präferenz für Ceres und die Patrizier für die Magna Mater hatten (man denke an die Lage des Magna Mater-Tempels auf dem von der *nobilitas* bewohnten Palatin gegenüber dem Ceres-Tempel auf dem plebejisch geprägten Aventin und die Einführung der der Magna Mater gewidmeten *Megalesia* durch die Patrizier im April parallel zu den plebejischen *ludi Cereales*, vgl. Graillot 1912, 57; M. A. Piganiol, Recherches sur les jeux romains, Straßburg / Paris 1923, 87; Le Bonniec 1958, 365 – 367; Dubosson-Sbriglione 2018, 76 – 84; zum Tempel der Magna Mater auf dem Palatin vgl. Dubosson-Sbriglione 2018, 49 – 59).

Bei Julian wie im späteren Neuplatonismus (z. B. Procl. Theol. Plat. 5,11, 39,1 – 15; 6,11, 50,4 – 20 Saffrey / Westerink; Orph. Hymn. 14, 27, 40) gibt es eine Überlagerung der drei Gottheiten Kybele, Rhea und Deo / Demeter, wobei die konstitutiven Wesensmerkmale der Rhea mit den Riten zu Ehren der Kybele und der eleusinischen Demeter verbunden sind (De Vita 2010, 164; zum Wesen der Göttermutter vgl. unten Komm. zu 6, 63,1 – 11 = 166A2–B5 [auch mit Einzelkommentaren], zu den Riten vgl. unten Komm. zu 13, 70,21 – 23 = 173A6 – 8; 13, 71,9 – 15 = 173C5–D4; 16, 72,29 f. = 175B7 f.; 16, 74,2 f. = 176B1 f.). Nicht genannt wird hier Hekate, die zentrale weibliche Gottheit der *Chaldäischen Orakel*, die von den Neuplatonikern mit Rhea identifiziert wird (vgl. Majercik 2001, 291 – 294; Des Places 2003, 67 n. 1 [zu fr. 5]; Lecerf 2014, 74; kritisch zu dieser Identifizierung Lewy 1978, 84 n. 65; vgl. auch unten Komm. zu 6, 63,1 – 10 = 166A2–B4).

1, 55,11 f. = 159B2 f. εἶτα μῆνις τὸ ἐντεῦθεν τῆς θεοῦ καὶ θεραπεία τῆς μήνιδος·

Die μῆνις wird in anderen Versionen der Ursprungserzählung konkret als Pest (λοιμός, Phot. Lex. s.v. Μητρῷον) oder als Ernteausfall (ἀκαρπία, Suda s.v. βάραθρον) gedeutet. In der älteren Forschung (z. B. P. Foucart, Des associations religieuses chez les grecs: Thiases, éranes, orgéons, Paris 1873 [ND New York 1975], 64) wird die Pest gelegentlich mit der berühmten Pest des Jahres 430/29 v. Chr. zu Beginn des Peloponnesischen Krieges verbunden; die neuere Forschung ist hierzu skeptisch (z. B. Nilsson [3]1967, 727; Cerri 1983, 168 f.). Sicher ist, dass die thrakische Göttin Bendis, ein Pendant der phrygischen Kybele, in Folge eines Orakelspruchs von Dodona und durch Volksbeschluss vor 429/8 in Athen eingeführt wurde und dass dies in unmittelbarem Zusammenhang mit der Pest von 430/29 stand (vgl. Nilsson [3]1967, 833 f.). Möglicherweise haben die Erzählungen über anfängliche Widerstände bei der Einführung des Kybele-Kults ein Motiv übernommen, das gerne mit der Einführung des Dionysos-Kults in Griechenland verbunden wurde (am prominentesten in Euripides' *Bakchen*; Rochefort 1963, 103 n. 2 sieht in der Nachricht über die Einführung des Dionysos-Kults in Athen bei Pausanias [1,2,5] das Signal einer anfänglichen

Feindschaft, ohne dass sich hierauf an der Stelle allerdings ein Hinweis finden lässt).

1, 55,12 – 15 = 159B3 – 6 ἡ γὰρ ἐν πᾶσι τοῖς καλοῖς ἡγεμὼν γενομένη τοῖς Ἕλλησιν, ἡ τοῦ Πυθίου πρόμαντις θεοῦ, ⟨τὴν⟩ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν μῆνιν ἐκέλευσεν ἱλάσκεσθαι, …

Nur hier ist von der delphischen Orakelpriesterin als Quelle des Orakelspruchs und nicht wie in der sonstigen Überlieferung allgemein von einem Orakel (χρησμός) die Rede. Nach der einen Überlieferungstradition (Phot. Lex., Suda s.v. μητραγύρτης) „erhielten sie, als die Pest ausbrach, ein Orakel, das ihnen befahl, **den Ermordeten** zu besänftigen, und bauten **deshalb** ein Bouleuterion, wo sie den Göttermutterbettelpriester getötet hatten, zäunten [diesen Platz] ein, weihten ihn der Göttermutter und stellten auch eine Statue des Göttermutterbettelpriesters auf“ (λοιμοῦ δὲ γενομένου, ἔλαβον χρησμὸν ἱλάσασθαι **τὸν πεφονευμένον**. καὶ **διὰ τοῦτο** ᾠκοδόμησαν βουλευτήριον, ἐν ᾧ ἀνεῖλον τὸν μητραγύρτην, καὶ περιφράττοντες αὐτὸ καθιέρωσαν τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, ἀναστήσαντες καὶ ἀνδριάντα τοῦ μητραγύρτου); d. h. die Athener errichteten ihr Bouleuterion nicht über dem Grab des μητραγύρτης, sondern an der Stelle, an dem sie für seinen Tod gestimmt hatten, und wiesen diese innerhalb des Bouleuterions als heiligen Bereich der Göttermutter aus (vgl. Munn 2006, 59 n. 11). Nach der anderen Überlieferungstradition wird der Zorn der Göttin besänftigt, und zwar nicht durch den Bau eines Heiligtums, sondern durch Sühneopfer (Schol. Ar. Plut. 431; Suda s.v. βάραθρον: ἡ δὲ θεὸς **ὀργισθεῖσα** [sc. ἡ Δημήτηρ] ἀκαρπίαν ἔπεμψε τῇ χώρᾳ· καὶ γνόντες τὴν αἰτίαν διὰ χρησμοῦ τὸ μὲν χάσμα κατέχωσαν, **τὴν δὲ θεὸν θυσίαις ἵλαον ἐποίησαν**). Bei Julian fließen beide Traditionen ineinander, indem der Zorn der Göttin durch den Bau des Metroon besänftigt wird, der durch einen Orakelspruch veranlasst worden war. – Nahezu alle Herausgeber (mit Ausnahme von Prato 1987, 46 und Ugenti 1992a, 2) ergänzen im Anschluss an Hertlein 1875, 206 vor τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν den Artikel τὴν zu μῆνιν im Sinne von „der besagte“ oder „der genannte Zorn der Göttermutter“ als Rückverweis auf 54,12 = 159B3 μῆνις … τῆς θεοῦ. An den Stellen, die Ugenti als Beleg für ein artikelloses Substantiv mit einem anschließenden Genitiv anführt (6, 63,8 f. = 166B2 f. τῶν γὰρ νοητῶν … δεξαμένη πάντων αἰτίας und 16, 73,17 f. = 17A3 f. τῶν γοῦν λαχάνων ὀρμένοις μὲν συγχωρεῖ χρῆσθαι, ῥίζαις δὲ ἀπαγορεύει), gibt es einen solchen Rückverweis nicht.

1, 55,15 f. = 159B6 f.: … καὶ ἀνέστη, φασίν, ἐπὶ τούτῳ τὸ Μητρῷον, οὗ τοῖς Ἀθηναίοις δημοσίᾳ πάντα ἐφυλάττετο τὰ γραμματεῖα.

Das Metroon ist das Heiligtum der Göttermutter, gelegen an der Südwestseite der Agora (zu den archäologischen Zeugnissen vgl. CCCA II, 1 – 3). Es ist offenbar seit Ende des 5. Jh. v. Chr. zugleich als Staatsarchiv benutzt worden (vgl. Dem. Or. 19, 129;

Schol. Aeschin. Or. 3, 187; Iul. Contra Cyn. 7, 86,26 f. = 186B9 f.; Shear 1995, 178 – 189; Sickinger 1999, 105 – 113; die literarischen und epigraphischen Zeugnisse bei Wycherley 1957, 150 – 160). Archäologische Untersuchungen haben gezeigt, dass das Gebäude das alte Rathaus (βουλευτήριον) war, das Anfang des 5. Jh. v. Chr. in der Zeit nach den Reformen des Kleisthenes errichtet worden war; Ende des 5. Jh. v. Chr. wurde daneben ein neues Rathaus gebaut, während das andere Gebäude nun als Metroon zugleich Staatsarchiv und Heiligtum der Göttermutter war (vgl. J. M. Camp, The Athenian Agora: Excavations in the Heart of Classical Athens, London 1986, 90 – 94; Shear 1995; Sickinger 1999, 82 f. und 111). Athen scheint das einzige Beispiel dafür zu sein, dass ein Göttermutter-Heiligtum und ein Archiv unter einem Dach waren (Vermaseren 1977, 33; zur politischen Bedeutung der Göttermutter und des Metroon in Athen vgl. Scheer 2020, 107– 109; Vikela 2020, 165).

1, 55,17 – 19 = 159C1 – 3 Μετὰ δὴ τοὺς Ἕλληνας αὐτὰ Ῥωμαῖοι παρεδέξαντο, συμβουλεύσαντος καὶ αὐτοῖς τοῦ Πυθίου ἐπὶ τὸν πρὸς Καρχηδονίους πόλεμον ἄγειν ἐκ Φρυγίας τὴν θεὸν σύμμαχον.

Über die Einführung des Kybele-Kults in Rom im Jahr 204 v. Chr. während des Zweiten Punischen Kriegs (218 – 201 v. Chr.) gibt es viele weitere Berichte (vgl. Schmidt 1909, 1 – 18; Graillot 1912, 25 – 69; Bömer 1964, 129 – 132; Gérard 1980, 153 n. 1; Thomas 1984, 1502 – 1508; Beard 1996, 167– 170; Dubosson-Sbriglione 2018, 23 – 49; Bremmer 2020, 23 – 25), z. B. bei Liv. 29,10,4 – 11,8; 29,14,5 – 14; App. Hann. 56; Ov. Fa. 4,247– 348; Sil. Ital. 17,1 – 47; Suet. Tib. 2,3; Herodian. 1,11; Diod. Sic. 34/35,33,2; Arnob. Adv. Nat. 7,49; Lact. Inst. 2,7,12 (zur Untergliederung der überlieferten Darstellungen vgl. Schmidt 1909, 10 – 17; Köves-Zulauf 1963, 335 – 338; Gérard 1980, 156 – 160). Julians Erzählung der Einführung der Mater Magna in Rom hat einige signifikante Ähnlichkeiten zu Ovids Version (vgl. Schmidt 1909, 6; Lacombrade 1960, 160 f.; Cosi 1986, 22; Bouffartigue 1992, 361): So haben einzig Ovid und Julian eine genaue Beschreibung der Reise des Götterbilds von Phrygien nach Rom (Ov. Fa. 4,277– 292 und unten 2, 56,1 – 3 = 159D3 – 5), allerdings verbindet Julian – über Ovid hinaus und ähnlich wie Liv. 29,10,4 f. und Sil. Ital. 17,1 – 7. 46 f. – die Einführung der Kybele in Rom ursächlich mit dem Sieg der Römer im Zweiten Punischen Krieg (2, 57,9 f. = 161A5 f.; vgl. Bouffartigue 1992, 361, der deshalb eher eine von Ovid abkünftige Quelle als Ovid selbst als Quelle für Julian annimmt). Außerdem besaß Julian zwar gewisse lateinische Sprachkenntnisse (Amm. Marc. 16,5,7 *latine disserendi sufficiens sermo*), die ausreichend gewesen sein dürften, um einfache Ansprachen, etwa vor der Truppe im lateinischen Westen, zu halten (E. A. Thompson, The Emperor Julian's Knowledge of Latin, Classical Revue 58 [1944] 49 – 51; Lacombrade 1960, 159 f.; Bouffartigue 1992, 500 f.). Allerdings kann man nach Sichtung der Quellen von Julians Texten nicht annehmen, dass er selbst lateinische Literatur gelesen hat (Bouffartigue 1992, 408 – 412). Möglicherweise ist Julian mit den römischen Realien

des Kybele-Kults auch durch seinen aus Gallien stammenden Freund Salutius bekannt geworden, der ihm während seiner Zeit als Caesar in Gallien als Quästor diente und dem er seine *Trostschrift an sich selbst* (Cons.) und seinen *Helios-Hymnos* widmete; er ist sehr wahrscheinlich identisch mit dem in den griechischen Manuskripten Salustios, in der lateinischen Tradition Sallustius genannten Autor der Schrift *De deis et mundo* (für die Identität der beiden Figuren argumentieren Rochefort 1960, XIIf.; G. W. Bowersock, Julian the Apostate, Cambridge, Mass. 1978, 125; Athanassiadi-Fowden 1981, 68 n. 74; im Folgenden wird der Freund als Salutius und der Autor als Salustios angesprochen, obwohl davon ausgegangen wird, dass beide identisch sind); in der kurz vor Julians *Göttermutter-Hymnos* verfassten Schrift *De deis et mundo* ist jedenfalls auch der Kybele-Attis-Mythos berücksichtigt (Lacombrade 1960, 161). Die Historizität der gesamten Erzählung ist von Schmidt (1909, 1–30) mit Hinweis auf die starken Unterschiede in den Details der verschiedenen Darstellungen bezweifelt worden (zur Kritik Latte [2]1967, 258 Anm. 1). Den legendarischen Charakter der Claudia-Episode betonen Graillot 1912, 60–64; Bömer 1964, 146–151; Köves-Zulauf 1963, 335–347; Gérard 1980; Dubosson-Sbriglione 2018, 46–48.

1, 55,18 = 159C2 … συμβουλεύσαντος καὶ αὐτοῖς τοῦ Πυθίου …

Als Anlass für die Überführung des Steins nennen Livius und Silius Italicus eine alte Prophezeiung in den Sibyllinischen Büchern, dass ein Feind aus Italien vertrieben werden könne, wenn die Mater Idaea von Pessinus nach Rom gebracht werde (Liv. 29,10,4 f. *civitatem eo tempore repens religio invaserat invento carmine in libris Sibyllinis propter crebrius eo anno de caelo lapidatum inspectis: quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset, eum pelli Italia vincique posse, si mater Idaea a Pessinunte Romam advecta foret*; Sil. Ital. 17,1–7 *hostis ut Ausoniis decederet advena terris,* | *fatidicae fuerant oracula prisca Sibyllae,* | *caelicolum Phrygia genetricem sede petitam* | *Laomedonteae sacrandam moenibus urbis;* | *advectum exciperet numen, qui, lectus ab omni* | *concilio patrum, praesentis degeret aevi* | *optimus*; unbestimmter App. Hann. 56, 233 … οἱ μὲν τὰ Σιβύλλεα ἐπισκεπτόμενοι δέκα ἄνδρες ἔφασαν ἐξ οὐρανοῦ τι ἐς Πεσινοῦντα τῆς Φρυγίας, ἔνθα σέβουσιν οἱ Φρύγες θεῶν μητέρα, πεσεῖσθαι τῶνδε τῶν ἡμερῶν καὶ **δεῖν αὐτὸ ἐς τὴν Ῥώμην ἐνεχθῆναι**; bei Diod. Sic. 34,33,2 ist nur die Rede davon, dass nach den Sibyllinischen Prophezeiungen die Römer einen Tempel der Göttermutter begründen sollten). Nicht auf einen konkreten historischen Kontext bezogen, wird auch der generelle Erhalt und die Expansion des Römischen Reichs als Anlass genannt (Herodian. 1,11,3 ἐπεὶ δὲ Ῥωμαίων ηὔξετο τὰ πράγματα, φασὶν αὐτοῖς χρησθῆναι μενεῖν τε τὴν ἀρχὴν καὶ ἐς μέγα προχωρήσειν, εἰ τὴν Πεσσινουντίαν θεὸν μεταγάγοιεν ὡς αὑτούς; ähnlich Ov. Fa. 4,255 f., allerdings nur als temporaler, nicht kausaler Zusammenhang: *post, ut Roma potens opibus iam saecula quinque* | *vidit et edomito*

sustulit orbe caput …). Da bei Ovid der Götterspruch (*carminis Euboici fatalia verba*, 257) vage bleibt (‚*mater abest: matrem iubeo, Romane, requiras. …*', 259 f.), muss er von Apollon selbst ausgelegt werden (263 f.). Auch Julian führt als unmittelbare Quelle des göttlichen Befehls Apollon an, die alten Göttersprüche lässt er aus. Wichtig ist ihm, hinsichtlich der Einführung der Magna Mater die Parallelität der Ursache zu betonen: In beiden Fällen geht sie auf den Orakelgott Apollon zurück (1, 55,13 f. = 159B 4 f. ἡ τοῦ Πυθίου πρόμαντις θεοῦ; 1, 55,18 = 159C2 τοῦ Πυθίου), der ja nach seiner Auffassung identisch ist mit König Helios, dem Demiurgen der noerischen Welt (vgl. In reg. Sol. 10, 147,2 f. = 135D7 f.; 22, 155,23 – 25 = 144A2 – 4; 23, 156,12 f. = 144C3 f.; Schramm 2022b, 152), und dem zunächst Griechenland, dann über griechische Kolonien in Italien das ganze Römische Reich ihre politische und religiöse Gesetzgebung verdanken (vgl. In reg. Sol. 39, 166,9 – 20 = 152D3 – 153A6 mit Schramm 2022a, 63 Anm. 289 f.). Während die historischen Umstände in Athen allerdings etwas unbestimmt bleiben, lassen sich für Rom ein konkreter Zeitkontext und ein historisches Ereignis anführen, das vermeintlich auf die Wirkung der Magna Mater zurückgeht (zum historischen Kontext der Einführung der Göttermutter in Rom vgl. Dubosson-Sbriglione 2018, 33 f.). Ovid hingegen erzählt, dass sich bereits die Einführung der Göttin ihrer eigenen Initiative verdankt, indem sie auf die politische und religiöse Bedeutung Roms verweist (Ov. Fa. 4,267 – 270; bes. 270 *dignus Roma locus, quo deus omnis eat*).

1, 55,19 f. = 159C3 f. Καὶ οὐδὲν ἴσως κωλύει προσθεῖναι μικρὸν ἱστορίαν ἐνταῦθα.

U überliefert μικροῦ ἱστορίαν, sodass Ugenti 1992a, 5 den Satz folgendermaßen übersetzt: „E forse nulla vieta che io quasi quasi ne aggiunga qui la storia." Nicht recht sinnvoll scheint es zu sagen, dass man die Geschichte der Einführung der Magna Mater in Rom „fast" hinzufügen wolle, um sie dann tatsächlich hinzuzufügen. Der Sinn erfordert eher eine Phrase wie „hier kurz die Geschichte hinzuzufügen": So versteht Pétau 1630, 298 f. προσθεῖναι μικρὸν ἱστορίαν (bzw. in der lateinischen Übersetzung: *narrationem paululum inserere*), und auch die meisten Übersetzer übersetzen in diesem Sinne, auch wenn sie die überlieferte Version im Text behalten (z. B. Rochefort 1963, 104; De Vita 2022, 557; in dieselbe Richtung geht auch die Konjektur von Reiske μικρὸν ἱστορίας oder von Naber, der μικρόν schreibt und ἱστορίαν als vermeintliche Glosse hierzu tilgt, vgl. Nesselrath 2015, 55 App. z.St.). Hertlein 1875, 207 schlägt alternativ μικρὰν ἱστορίαν vor, was Mau 1907, 152 Asmus 1909, 182 und Wright 1913, 444 übernehmen. Demnach wäre die folgende Erzählung ein kurzer Ausschnitt aus der bereits genannten Kultübertragung der phrygischen Mater nach Rom. Dabei ist sie die ganze Erzählung dieses Transfers, allerdings kurzgefasst. Damit relativiert Julian auch seine Bedenken angesichts der Digression, die von der Ausgangsfrage nach dem Wesen der Göttermutter und des Attis sowie nach der Art der Reinigungsriten wegführt (das Bedenken kommt zum Ausdruck

durch ἴσως in οὐδὲν ἴσως κωλύει; zur Beliebtheit von οὐδὲν κωλύει bei Julian vgl. Ugenti 1992a, 58).

***

2, 55,21 f. = 159C5 f. Μαθόντες γὰρ τὸν χρησμὸν στέλλουσιν οἱ τῆς θεοφιλοῦς οἰκήτορες Ῥώμης πρεσβείαν …

Rom als die neue Heimat des Bildnisses der Göttermutter von Pessinus ist nach dieser Stelle allein durch die Frömmigkeit seiner Bewohner ausgezeichnet (vgl. unten 2, 57,15 = 161B3 f. τῇ κρατίστῃ καὶ θεοφιλεῖ Ῥώμῃ, wobei diese ‚Gottgeliebtheit' aktuell durch Gottlosigkeit gefährdet ist, vgl. unten 20, 78,20 f. = 180B1 f. mit Komm.). In anderen, eher panegyrischen Kontexten bezeichnet Julian Rom in politischen Kategorien: ἡ … βασιλεύσα τῶν ἁπάντων πόλις (Laus Const. 4,4 f., 15 Bidez = 5B8 f.), der sogar Konstantinopel nachzustehen habe (vgl. Laus Const. 6,19 – 22, 18 f. Bidez = 8B8–C3; Athanassiadi-Fowden 1981, 84 f.); ἀρετῶν μητέρα καὶ διδάσκαλον (4,26 f., 15 Bidez = 6A7 f., freilich als Zitat des Constantius); ebenso die Römer: τῶν ἀμάχων καὶ ἀνικήτων Ῥωμαίων (Caes. 21, 124,11 = 321B4). Für Julian selbst steht Rom unter besonderem Schutz des Helios (In reg. Sol. 43, 171,15 f. 20 = 157A4 f. B2 f.; vgl. unten 20, 78,20 – 23 = 180B1 – 3 mit Komm.). Julian kennt den griechischen Ursprung der Römer (In reg. Sol. 39, 166,13 f. = 152D7 f.; 166,20 = 153A6; Caes. 25, 127,12 f. = 324A5 f.; vgl. Dion Hal. Ant. Rom 1,9 – 44; Ael. Arist. Or. 26, 51. 101) und führt besonders den Götterglauben und die religiöse Gesetzgebung der Römer auf die Griechen zurück (In reg. Sol. 39, 166,14 – 16 = 152D7 – 153A2; vgl. Dion. Hal. Ant. Rom. 2,18 – 23; Ael. Arist. Or. 26, 104 f.; Schramm 2022a, 63 Anm. 289 f.). Allerdings ist er nie in Rom gewesen, in Athen hingegen schon. Zum Verhältnis Julians zu Rom und den Römern vgl. Lacombrade 1960; J.-P. Weiss, Julien, Rome et les Romains, in: R. Braun / J. Richier (Hg.), L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331 – 1715), Paris 1978, 125 – 140; Bouffartigue 1992, 447 – 449, 453 – 456, 661 – 665.

Die Mitglieder der Gesandtschaft sind namentlich bei Livius (29,11,3) aufgeführt: *legatos … M. Valerium Laevinum, qui bis consul fuerat ac res in Graecia gesserat, M. Caecilium Metellum praetorium, Ser. Sulpicium Galbam aedilicium, duos quaestorios, Cn. Tremelium Flaccum et M. Valerium Faltonem.* Diese Personen sind überwiegend – bis auf M. Caecilius Metellus – Gegenspieler der Scipionen um den Vorrang im Staat und verkörpern durch die genau abgestufte Reihenfolge der höchsten Ämter (ein ehemaliger Konsul, ein gewesener Prätor, ein *aedilicius* und zwei frühere Quästoren) den römischen Staat als Ganzes (Köves-Zulauf 1963, 339). Ovid (Fa. 4,265) begnügt sich damit, sie als Angehörige der römischen Aristokratie zusammenzufassen: *mittuntur proceres.* Julian legt keinen Wert darauf, die Gesandtschaft irgendwie näher zu kennzeichnen.

2, 55,22 f. = 159C6 f. … αἰτήσουσαν παρὰ τῶν Περγαμηνῶν βασιλέων, οἳ τότε ἐκράτουν τῆς Φρυγίας, …

Gemeint sind mit den Königen von Pergamon die Attaliden, insbesondere deren Namensgeber Attalos I. von Pergamon, der 238 v. Chr. als erster dieses Geschlechts den Königstitel annahm; vgl. Ov. Fa. 4,265 f. *Phrygiae tum sceptra tenebat | Attalus*; Liv. 29,11,2 *tunc iam cum Attalo rege propter commune adversus Philippum bellum coeptam amicitiam esse.* Bei Ovid (Fa. 4,265 – 272) verweigert Attalos die Herausgabe des Götterbilds zunächst und gibt sie erst auf den ausdrücklichen Befehl der Göttermutter selbst frei; er begründet sein Nachgeben so: „*nostra eris: in Phrygios Roma refertur avos*“ (272). Während Livius auf das politische Bündnis gegen gemeinsame Gegner und Ovid – in Tradition des Vergil – auf die gemeinsame (mythische) Herkunft der Römer und der Pergamener fokussieren, spart Julian das Motiv, aus dem die Könige von Pergamon und die Phryger den römischen Gesandten das Götterbild mitgaben, völlig aus, vielleicht weil er diese Motive als bekannt voraussetzte oder weil das nicht der Fokus seiner Darstellung war. So nennt er auch keinen König im Singular, also nicht den sonst genannten Attalos, sondern bezieht sich eher typisierend auf „*die* Könige von Pergamon, die damals über Phrygien herrschten“: Es geht damit weniger um die dynastisch-genealogische oder politische Verbindung von Phrygien und Rom als vielmehr um die beiden Regionen als alte und neue Heimat der Göttermutter. Nicht genannt ist bei Julian auch der Ort, von wo aus die Göttermutterfigur nach Rom gebracht wurde. Nach Varro (Ling. lat. 6,15) wurde sie mit Erlaubnis des Königs Attalos aus einem ihr geweihten, nahe der Stadtmauer von Pergamon gelegenen, Megalesion genannten Tempel nach Rom transportiert; von diesem Tempel sei auch der Name des römischen Göttermutterfests Megalesia abgeleitet (Attalos hatte sie erst wenig zuvor aus ihrer ursprünglichen Heimat Pessinus nach Pergamon bringen lassen, vgl. E. Riganti, Varrone, De Lingua Latina Libro VI, Bologna 1978, 108; zu den archäologischen Befunden für das Megalesion in Pergamon vgl. W. Radt, Pergamon. Vorbericht über die Kampagne 1981, Archäologischer Anzeiger 1982, 521 – 561, bes. 528 – 535). Die überwiegende Zahl von Autoren lässt die Römer den Stein direkt aus Pessinus holen (Liv. 29,11,7; 36,36,3 f.; Herodian. 1,11,3; Diod. Sic. 34/35,33,2; Strab. 12,5,3; Arnob. Adv. Nat. 7,49). Für Varros Überlieferung als historisch korrekte Version sprechen sich aus: Latte ^{2}1967, 259 Anm. 1; Nilsson ^{4}1988, 176; für eine Verbindung aus beiden Versionen Gruen 1990, 16 – 20.

2, 55,23 f. = 159C7 f. … καὶ παρ’ αὐτῶν δὲ τῶν Φρυγῶν …

Im Unterschied zu den anderen erhaltenen Versionen fügt Julian – völlig unhistorisch gegenüber dem Herrschaftssystem in Pergamon im 3. Jh. v. Chr. – „die Phryger“, also vermutlich den δῆμος, repräsentiert in der γερουσία, als Adressat der Gesandtschaft hinzu, weil Julian nach seinem Herrschaftsverständnis gerade nicht

die hellenistische Monarchie, sondern die Praxis des frühen Prinzipats propagierte, wonach der König dem Gesetz unterworfen ist und die Funktionen des Senats achtet (vgl. Ugenti 1992a, 58 mit Verweis auf Th. L. Brauch, The Political Philosophy of the Emperor Julian as Found in his Writings, Administration and Propaganda, Diss. Univ. Minnesota 1980, 229; außerdem F. Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background, Washington D.C. 1966, vol. II, 660; Schramm 2013, 322–325, 324 Anm. 71 mit einigen Stellen zu Julians Verhalten gegenüber dem Senat; z. B. erneuerte er die Privilegien der Senatoren in Rom und Konstantinopel, vgl. Cod. Theod. 9,2,1; 11,23,2).

2, 55,24 = 159D1 … τῆς θεοῦ τὸ ἁγιώτατον ἄγαλμα·

Die Interpreten sind uneins, ob Julian damit auf den Baitylos, den schwarzen Stein von Pessinus, einen Meteoriten, in dem die Magna Mater verehrt wird (vgl. App. Hann. 56; Herodian. 1,11,1; Amm. Marc. 22,9,7; Arnob. Adv. Nat. 6,11; 7,49; Strab. 12,5,3; Roller 1999, 263–271), anspielt oder nicht: Rochefort 1963, 104 n. 2 nimmt dies an, Marcone 1987, 271 meint, dass Julian von einer anthropomorphen Statue und nicht von einem Meteoriten ausgeht, und Ugenti 1992a, 59 hält die Frage für schwierig zu entscheiden. Ἄγαλμα sowie ἱερὸν φόρτον (2, 55,25 = 159D2) sind zu unspezifisch, um die Frage zu beantworten; und auch ξόανον (2, 56,11 = 160A6) meint eigentlich ein Götterbild aus Holz, aber auch im Allgemeinen (vgl. unten z.St.), kann also ähnlich wie ἄγαλμα in einem eher unspezifischen Sinne gebraucht sein. Julian möchte vermutlich die genaue Gestalt des Götterbildes im Ungefähren lassen: Stattdessen geht es bei ἄγαλμα um die Verehrung, die dem Götterbild entgegengebracht wird, bei φόρτον um sein konkretes Gewicht (vgl. unten Komm. zu 2, 55,25 = 159D2) und in ξόανον … ἄψυχον um den Gegensatz zwischen der Materialität des Götterbilds und der Immaterialität seiner Göttlichkeit (vgl. unten z.St.).

2, 55,24–56,1 = 159D1–3 λαβόντες δὲ ἦγον τὸν ἱερὸν φόρτον ἐνθέντες εὐρείᾳ φορτίδι πλεῖν εὐπετῶς δυναμένῃ τὰ τοσαῦτα πελάγη.

Hier stehen das Gewicht des Götterbilds auf dem Schiff, angedeutet durch das Wortspiel φόρτον – φορτίδι und den Parallelismus ἦγον τὸν ἱερὸν φόρτον und ἐνθέντες εὐρείᾳ φορτίδι, und die Leichtigkeit, mit der das Schiff trotz seiner vollen Beladung über das Meer zu fahren vermag, in einem eigentümlichen Kontrast.

2, 56,1–3 = 159D3–5 περαιωθεῖσα δὲ Αἰγαῖόν τε καὶ Ἰόνιον, εἶτα περιπλεύσασα Σικελίαν τε καὶ τὸ Τυρσηνὸν πέλαγος ἐπὶ τὰς ἐμβολὰς τοῦ Θύβριδος κατήγετο·

Als einziger außer Julian beschreibt Ov. Fa. 4,277–292 die Reiseroute (vgl. auch die Graphik bei Vermaseren 1977, 40). Graillot (1912, 28 n. 3) vermutet im Hintergrund eine alexandrinische Dichtung. – Die meisten Herausgeber haben das in U überlieferte ἐμβολὰς statt der von Hertlein 1875, 207 vorgeschlagenen und von Ro-

chefort 1963, 104 übernommenen Konjektur ἐκβολὰς (Belege für einen ähnlichen Wortgebrauch bei Nesselrath 2015, 56 App. z.St.).

2, 56,3 – 57,2 = 159D5 – 160D6 καὶ δῆμος ἐξεχεῖτο … πρὸς τὸν ῥοῦν.

Die Beschreibung der Einfahrt des Schiffs in den Tiber und auch die nachfolgende Wundergeschichte um Claudia Quinta nennt Asmus 1909, 179 ein „Kabinettstück der Erzählungskunst Julians“: Sie sind hochdramatisch – Ovid, zu dessen Schilderung Julians Version einige Ähnlichkeiten hat (vgl. Komm. zu oben 1, 55,17–19 = 159C1 – 3) beruft sich zur Beglaubigung der Claudia-Episode auf ein Bühnenstück (Ov. Fa. 4,326), sehr wahrscheinlich eine *praetexta*, die zu den *ludi Megalenses* aufgeführt wurde (vgl. Schmidt 1909, 14 m. Anm. 2; Gérard 1980, 163; Scheid 1994, 7 f.) – und folgen den Regeln der Bildbeschreibung (ἔκφρασις), einer der im Schulunterricht gepflegten Übungen (προγυμνάσματα) (vgl. z. B. Theon Prog. 118,6 – 120,11 Spengel; Hermog. Prog. 22,6 – 23,22 Rabe; Aphth. Prog. 46,14 – 49,12 Spengel). Man könnte auch von einer Abfolge mehrerer Bilder sprechen, die in der Art von Akten im Theater aufeinanderfolgen: Das erste Bild (2, 56,3 – 9 = 159D5 – 160A4) ist bestimmt von der – eher statisch oder tableauartig beschriebenen – römischen Bevölkerung (nach Rang aufsteigend vom δῆμος über die γερουσία bis hin zu den ἱερεῖς τε καὶ ἱέρειαι in ihren prächtigen Gewändern), die sich zum Empfang versammelt hat; darauf folgt das einfahrende Schiff, das mit der Fokussierung des Blicks auf die zum Empfang bereitstehende Bevölkerung und mit großer Dynamik beschrieben wird, und schließlich der Empfang selbst, eine kollektive Proskynese der gesamten Bevölkerung, ohne genaue rituelle Ordnung (προσκυνοῦντες **ἕκαστος ὡς ἔτυχε προσεστὼς** πόρρωθεν, 2, 56, 8 f. = 160A3 f.). Das ist ein Detail, das in keiner der anderen Versionen der Einführung der Kybele in Rom überliefert ist und offenbar den Zielpunkt dieses ersten Bildes darstellt, nämlich die allgemeine positive Aufnahme der Göttin in Rom – ganz anders als in Athen, dessen Bewohner sie zunächst als fremd ablehnen, und zwar offenbar deshalb, weil die Römer die Göttin als ureigen römisch ansehen (Julian folgt hier, ohne es zu erwähnen, der auf Augustus zurückgehenden Tradition, die Römer als Nachfahren der Trojaner zu sehen und die Göttermutter entsprechend als römisch, vgl. Verg. Aen. 3,104 – 113; Ov. Fa. 4,272; Bömer 1964, 140 – 146; Gruen 1990, 15 f.); und natürlich ganz anders als die christlichen Zeitgenossen Julians, die ihre angestammten Gottheiten nicht mehr akzeptieren.

Das zweite Bild oder der zweite Akt (2, 56,10 – 22 = 160A5–C3) hat mehrere Szenen: das festsitzende Schiff (τῆν ναῦν ἵστησιν, intensiviert durch den folgenden Vergleich: ὥσπερ **ῥιζωθεῖσαν ἐξαίφνης** κατὰ τοῦ Θύβριδος, 2, 56,13 f. = 160B1 f.); die sich vergebens mühenden Seeleute, die das Schiff mit Stößen vom Grund befreien wollen; schließlich, als alle Mittel nichts helfen, der Verdacht gegen Claudia, die allein schon durch ihre Amtsbezeichnung (τῆς ἱερωμένης τὴν παναγεστάτην ἱερω-

σύνην παρθένου, 2, 56,18 = 160B6, rhetorisch stilisiert durch Chiasmus und *figura etymologica*) gleichsam in die Rolle einer obersten römischen Priesterin und damit vorbereitend auf die Auflösung der Retardation in den Blick des Lesers bzw. Zuschauers gerückt wird. Der Akt wird gleichsam gerahmt durch den Bezug auf die Göttermutter, wodurch sich das gesamte Geschehen als göttlich bestimmt erweist (ἡ δὲ ὥσπερ ἐνδείξασθαι … ἔφερον, 2, 56,10 = 160A5–7 ist Julians Vorspann zu der folgenden Erzählung, in der er die Ereignisse als göttliche Epideixis interpretiert; ἔδόκει γὰρ ἤδη τοῖς πᾶσιν εἶναι τὸ χρῆμα δαιμονιώτερον [2, 56,22 = 160C3] ist, geschrieben aus der Perspektive der Beobachter der Ereignisse, die resultative Deutung des Geschehens).

Das dritte Bild oder der dritte Akt (2, 56,23–57,2 = 160C4–D6) enthält die Wundergeschichte der Aufnahme der Kybele in Rom, bewirkt allein durch Claudia; in deren Mittelpunkt steht das Gebet der Claudia an Kybele mit der Bitte um das Gottesurteil, am Anfang ihre Scham angesichts der immer vehementer werdenden Beschuldigung ihrer angeblichen Unkeuschheit und am Ende das ergangene Gottesurteil, dass Claudia das Schiff mit ihrem eigenen Gürtel sogar ein gutes Stück zu ziehen vermag. Als eine Art Epilog folgt Julians Interpretation der Geschichte (2, 57,3–11 = 160D7–161A7) und eine Rechtfertigung dafür, sie erzählt zu haben (2, 57,12–19 = 161A8–B7).

2, 56,3–5 = 159D5–7 καὶ δῆμος ἐξεχεῖτο τῆς πόλεως σὺν τῇ γερουσίᾳ, ὑπήντων γε μὴν πρὸ τῶν ἄλλων ἱερεῖς τε καὶ ἱέρειαι πᾶσαι καὶ πάντες …

Ähnlich Ov. Fa. 4,293–298: Zum Empfang des Schiffes schreiten Ritter, Volk und Senat (293 *gravis cum plebe senatus*), dann alle Frauen, insbesondere die Vestalinnen, schließlich die Männer, die das Schiff mit einem Seil den Fluss heraufziehen. Bei Julian fehlen die bei Ovid genannten Ritter (293 *omnis eques*), außerdem ist das Volk nicht weiter nach Männern und Frauen differenziert, und nicht nur die Vestalinnen werden genannt, sondern schlechthin *alle* männlichen und weiblichen Priester der Stadt. Nach Livius (29,11,6–8) besteht der Empfang für die Göttin aus P. Scipio Nasica (zu ihm vgl. F. Münzer, Cornelius [350], RE IV,1 [1901] 1494–1497; Köves-Zulauf 1963, 322–335; Thomas 1984, 1506 f.; Dubosson-Sbriglione 2018, 34–37), den der Senat hierfür bestimmt habe, da das Orakel gefordert habe, dass der „beste Mann in Rom" (*vir optimus Romae*) sie in Empfang nehmen solle; ihn begleiten alle verheirateten Frauen (*cum omnibus matronis*), die die Figur der Göttin an Land bringen, unter ihnen, als einzige namentlich erwähnt, Claudia Quinta, hervorgehoben allerdings nicht aufgrund einer besonderen Tat, sondern nur aufgrund ihres Nachruhms an Keuschheit (29,14,10–13; zur römischen Rahmung der Darstellung der Einführung der Magna Mater in Rom bei Livius vgl. Beard 1996, 178 f.; nach Dubosson-Sbriglione 2018, 48 diente die Einführung der Claudia Quinta neben Nasica dazu zu zeigen, dass beide Geschlechter und damit das gesamte römische Volk

die Göttermutter in Rom aufnahmen). Historisch ist es am wahrscheinlichsten, dass die Göttermutter, wie bei Livius berichtet, von römischen Frauen empfangen wurde, da kultische Ereignisse zu Ehren einer Frauengottheit gewöhnlich von Frauen begangen wurden (vgl. Köves-Zulauf 1963, 338; Latte ^{2}1967, 257 Anm. 3). Ovid würde dann in seiner Erzählung bereits ganz Rom in allen seinen Ständen und mit beiden Geschlechtern zum Empfang gehen lassen, vermutlich um zu unterstreichen, dass es sich bei der Göttermutter, obwohl sie aus Kleinasien stammt, um eine urrömische Göttin und wegen ihrer Verbindung zum troischen Königsgeschlecht sogar um eine römische Nationalgöttin handelt (vgl. hierzu Bömer 1964, 140 – 146). Julian hat ähnlich wie Ovid die Göttermutter als gesamtrömische Nationalgöttin im Blick, die von der gesamten römischen Bevölkerung gemeinsam empfangen und verehrt wird. Außerdem ist in seiner Version wie bei Ovid (Fa. 4,305 – 328) nur die wundersame Tat der Claudia Quinta (zu ihr vgl. unten Komm. zu 2, 56,19 – 21 = 160B7 f.) beschrieben; wie bei Ovid wird P. Scipio Nasica überhaupt nicht erwähnt. Ovid und Julian gehören damit zusammen mit Appian und Herodian in eine Überlieferungstradition, in der allein Claudia im Mittelpunkt des Geschehens steht (vgl. Schmidt 1909, 10, 13; Köves-Zulauf 1963, 335 – 338; Gérard 1980, 156 – 160).

2, 56,5 = 159D7 … ἐν κόσμῳ τῷ πρέποντι κατὰ τὰ πάτρια, …

Zwar macht Julian die Unterscheidung zwischen prächtigen Festgewändern, die die Priester während ihrer dreißigtägigen Dienstzeit im Innern der Heiligtümer zu tragen haben (Rüpke 2005, 1615 denkt hier an eine orientalische Praxis; die römischen religiösen Amtsträger versahen ihren Dienst ansonsten in der Toga, die sie auch als Bürger oder politische Amtsträger trugen, vgl. Beard 1996, 165), und den einfachen weißen Gewändern, die sie außerhalb der Heiligtümer tragen sollten (vgl. Iul. Ep. 89b, 171,10 – 16 Bidez = 303B4–C2 πρέπει δέ, οἶμαι, τοῖς ἱερεῦσιν ἔνδον μέν, ὅτε λειτουργοῦσιν, ἐσθῆτι χρῆσθαι μεγαλοπρεπεστάτῃ, τῶν ἱερῶν δὲ ἔξω τῇ συνήθει δίχα πολυτελείας; οὐδὲ γὰρ εὔλογον τοῖς δεδομένοις ἡμῖν ἐπὶ τιμῇ θεῶν εἰς κενοδοξίαν καταχρῆσθαι καὶ τύφον μάταιον. ὅθεν ἀφεκτέον ἡμιν ἐσθῆτος πολυτελεστέρας ἐν ἀγορᾷ καὶ κόμπου ἢ καὶ πάσης ἁπλῶς ἀλαζονείας). Doch dürfte es sich bei dem hier geschilderten Empfang einer neuen Gottheit, der es die gebührende Reverenz zu erweisen gilt, eher um einen Anlass handeln, der einem Festumzug für die eigene Gottheit entsprechen dürfte und für den nach Julian anscheinend das einfache weiße Gewand, das draußen getragen werden darf, mit einem gewissen Maß an Schmuck erlaubt ist, allerdings nicht in derselben Pracht wie im Innern des Tempels (vgl. Misop. 33, 203,22 f. = 362A3 f. λευκῇ δὲ ἐσθῆτι καὶ μεγαλοπρεπεῖ κεκοσμημένους, wobei λευκῇ Martinis Konjektur für das überlieferte λιτῇ ist; die Vermutung, dass der Festschmuck im Grad differiert zwischen dem Gebrauch im Innern des Tempels und bei einem Festumzug, stützt sich darauf, dass oben in Ep. 89b von ἐσθῆτι …μεγαλοπρεπεστάτῃ und hier von μεγαλοπρεπεῖ κεκοσμημένους die

Rede ist). Der Zusatz κατὰ τὰ πάτρια, „der hergebrachten Sitte entsprechend", markiert den Gegensatz, den Julian allgemein zwischen der gegenwärtigen vernachlässigten Kultpraxis und der früheren intakten Tradition wahrnimmt (vgl. Misop. 11, 183,19 – 184,2 = 344C4–D1; 34 f., 203,17 – 205,4 = 361D5 – 363C2; Ugenti 1992a, 59) und den bereits Porphyrios betont (z. B. Marc. 18, 116,14 Des Places οὗτος … μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας, τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια, …).

2, 56,6 = 160A1 … μετέωροι πρὸς τὴν ναῦν οὐριοδρομοῦσαν ἀποβλέποντες, …

Vielleicht eine platonische Reminiszenz (Plat. Tht. 175d3, zitiert auch bei Eus. Praep. ev. 12,29,12 [2, 122,9 Mras] und Iambl. Protr. 14, 75,14 f. Pistelli **βλέπων μετέωρος** ἄνωθεν, allerdings von jemandem, der im sokratischen Dialog mehr oder weniger unfreiwillig dem Philosophen gefolgt ist und nun „von oben in der Höhe blickt"; LSJ s.v. μετέωρος übersetzt „looking into mid-air"), kommen ähnliche Formulierungen häufiger in christlichen Texten vor: z. B. Ps.-Athan. Disp. c. Arium, PG 28, 3, 484,6 – 9 (über Christus) ἡ δὲ ἄμπελος, γυμνωθεῖσα καὶ πληγεῖσα τῷ ξίφει, **ἔστηκε μετέωρος εἰς τὸν οὐρανὸν ἀποβλέπουσα**, ἅμα δακρύουσα ἄχρι τῆς τρίτης ἡμέρας; Acta Philippi 3, 14,9 – 12 (über eine Schiffsreise) γεναμένης δὲ ἡμέρας ἐκαθεζόμεθα ἐν τῷ πλοίῳ μνημονεύοντες τοῦ ὁραθέντος ἡμῖν, ἀνέτειλεν δὲ ὁ ἥλιος ὥσπερ ἔντρομος, καὶ ἡμεῖς **μετέωροι εἰς τὸν ἀέρα βλέποντες;** Greg. Ny. Virg. 5,1,1 – 5 (aus der Einleitung zu seiner Exegese) πᾶσα γάρ ἐστι σπουδὴ τοῦ τοιούτου βίου, ὅπως μὴ τὸ ὑψηλὸν τῆς ψυχῆς διὰ τῆς ἐπαναστάσεως τῶν ἡδονῶν ταπεινωθείη, καὶ ἀντὶ τοῦ **μετεωροπορεῖν καὶ εἰς τὰ ἄνω βλέπειν τὴν διάνοιαν ἡμῶν** πρὸς τὰ σαρκὸς καὶ αἵματος πάθη κατενεχθεῖσαν πεσεῖν; 22,1,7 μετεωροπορεῖν τὸν νοῦν καὶ τὰ ἄνω βλέπειν; Greg. Ny. In Cant., GNO 6, 341,18 f. (als Einleitung zu einer Exegese) ἡ δὲ ἔμψυχος αὕτη ναῦς, ἡ ἐκκλησία, ἐν παντὶ τῷ ἰδίῳ πληρώματι πρὸς τὸν πλοῦν τῆς ἐξηγήσεως **βλέπει μετέωρος.** Zum Schiff als Symbol für die Kirche und christliche Schiffskataloge, z. B. bei Hippolytus von Rom oder Ambrosius, vgl. H. Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, 304 – 313 (mit weiteren Stellenangaben), 313 – 318 zu antiken Vorbildern, bes. der Metapher vom Schiff des Staates, der Seele und des Kosmos. Auch bei Euseb (Ad sanct. coet. 2,1 [155,21 f. Heikel]) wird die Kirche als Jungfrau und Schiff angesprochen (ἄκουε τοίνυν, ἀγνείας παρθενίας τ' ἐπήβολε ναύκληρε, Ἐκκλησία, ἀώρου τε καὶ ἀδαοῦς ἡλικίας τιθήνη), und der Kaiser selbst – als Bischof der Bischöfe (vgl. hierzu J. Straub, Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, in: J. Straub, Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik, Bd. 1, Darmstadt 1972, 119 – 133) – ist der Steuermann eines Schiffs, das er „bei günstigem Wind in den sicheren und sturmfreien Hafen geleitet" (Eus. Laus Const. 10,7 [223,12 – 15 Heikel] ὁ δ' οἷα σοφὸς κυβερνήτης ὑψίζυγος ὑπὲρ πηδαλίων ὀχούμενος εὐθείᾳ περαίνων οἰακίζει, **οὐρίῳ πνεύματι** τοὺς ὑπ' αὐτῷ πάντας **ἐπὶ τὸν ἀσφαλῆ καὶ γαληνὸν ναυστολῶν ὅρμον**). Julian hat gewiss die bis in die früh-

christliche Zeit reichende Schiffsmetapher für die Kirche gekannt. Das Bild des einfahrenden Schiffes mit der Göttermutterfigur an Bord und dem römischen Volk am Ufer steht daher für die geglückte Aufnahme der Göttin bei einem aufnahmebereiten Volk, gewissermaßen also für eine pagane Kirche: Dieses richtet seine ganze Aufmerksamkeit und Zuneigung (ἀπο-βλέποντες: aufmerksam, vielleicht sogar mit Liebe oder Bewunderung hinschauen, vgl. LSJ s.v. ἀποβλέπω) auf das ankommende Schiff und fällt in proskynetischer Verehrung auf die Knie. Das Schiff ist durch das Attribut οὐριοδρομοῦσα charakterisiert; dieses eher seltene Wort steht häufig in Kombination mit ναῦς und bezeichnet das von günstigem Wind (οὔριος von οὖρος, günstiger See-, Fahrtwind; z. B. Aesch. Suppl. 594 οὔριος Ζεύς) bewegte Schiff (z. B. Diod. Sic. 3,34,7 = 313,15 Vogel; Diog. Laert. 1,116; Iambl. v. Pyth. 136). Für die Traumsymbolik des Artemidor (2,68, 159,26 f. Hercher = 193,8 f. Pack) sind die νῆες οὐριοδρομοῦσαι Vorzeichen einer guten Reise, für Clemens von Alexandria eine Erinnerung an die Berufung der Apostel (Mt 4,19) und an die Taufe (Paed. 3,11,59,2). Das Schiff hat also einerseits den Rückenwind von der nach Rom strebenden Göttermutter, andererseits steht es im übertragenen Sinne als paganes Gegenbild zur Einführung in die christliche Kirche.

2, 56,6 f. = 160A1 f. … καὶ περὶ τὴν τρόπιν ἀπεσκόπουν τὸ ῥόθιον σχιζομένων τῶν κυμάτων·

Das Gleichmaß der Bewegung des herannahenden Schiffes drückt das lautmalerische Wort ῥόθιον aus (vgl. Hom. Od. 5,411 f. ἀμφὶ δὲ κῦμα | βέβρυχεν ῥόθιον; Plut. fr. 34 Sandbach ῥόθιον … τὸ κτυποῦν κῦμα καὶ ῥεῦμα); es ist dichterisch (zu Belegen vgl. LSJ s.v. ῥόθιον) und fungiert gleichsam als *explicans* des Verhältnisses von Kiel und Wellen (vgl. Schol. Hom. Od. 7, 252 τρόπις τὸ κατώτατον μέρος τῆς νηὸς, περὶ ὃ σχίζεται τὸ κῦμα, vgl. Schol. Hom. Od. 12, 421).

2, 56,7 – 9 = 160A2 – 4 εἶτα εἰσπλέουσαν ἐδεξιοῦντο τὴν ναῦν προσκυνοῦντες ἕκαστος ὡς ἔτυχε προσεστὼς πόρρωθεν.

In keiner der anderen überlieferten Versionen der Einführung der Kybele in Rom ist dieses Bild enthalten, das die allgemeine Proskynese der gesamten Bevölkerung angesichts des überwältigenden Anblicks des Götterbilds auf dem einfahrenden Schiff ausdrückt (vgl. auch oben Komm. zu 2, 56,3 – 57,2 = 159D5 – 160D6). Julian betont, dass es keine feste rituelle Form für den Empfang gab, sondern die Menschen an der Stelle niederknieten, „wo ein jeder gerade zufällig stand“ (ἕκαστος ὡς ἔτυχε προσεστὼς; von Pétau 1630, 299 ὡς am Rand konjiziert statt des überlieferten und auch im Text gesetzten ὧν), außerdem dass sie die proskynetische Anbetung „von Ferne“ (πόρρωθεν), also mit dem gegenüber dem Göttlichen gebührenden Abstand, vollzogen. Beides spiegelt in der Reaktion der Betrachter die überwältigende Göttlichkeit des Götterbildes.

2, 56,10 – 12 = 160A5 – 7 Ἡ δὲ ὥσπερ ἐνδείξασθαι τῷ Ῥωμαίων ἐθέλουσα δήμῳ ὅτι μὴ ξόανον ἄγουσιν ἀπὸ τῆς Φρυγίας ἄψυχον, ἔχει δὲ ἄρα δύναμίν τινα μείζω καὶ θειοτέραν ὃ δὴ παρὰ τῶν Φρυγῶν λαβόντες ἔφερον, …

Zu μὴ ξόανον … ἄψυχον, ἔχει δὲ ἄρα δύναμίν τινα μείζω καὶ θειοτέραν vgl. auch 2, 57,6 f. = 161A2 f. οὐδὲ ἄψυχον γῆν, ἀλλὰ ἔμπνουν τι χρῆμα καὶ δαιμόνιον. Der Ausdruck ξόανον meint eigentlich ein Bild oder eine Statue aus Holz (von ξέω schaben, schnitzen), auch ein Bild oder eine Statue im Allgemeinen, besonders von Göttern (vgl. LSJ s.v. ξόανον; Ugenti 1992a, 60). Zu den Götterbildern meint Julian allgemein: ἀγάλματα …**σύμβολα** οἱ πατέρες ἔθεντο **τῆς παρουσίας τῶν θεῶν**, οὐχ ἵνα ἐκεῖνα θεοὺς νομίσωμεν, ἀλλ' ἵνα δι' αὐτῶν τοὺς θεοὺς θεραπεύσωμεν (Ep. 89b, 160,23 – 161,3 Bidez = 293A6–B3). Julian nimmt eine Dreiteilung des Göttlichen vor in die Götter selbst, dann – als πρῶτα ἀγάλματα und δεύτερον … τῶν θεῶν γένος – die Gestirne und schließlich, weil diese beiden Arten des Göttlichen nicht das Ziel einer für die Menschen nötigen materiellen Theurgie sein können, die Götterstatuen als dritte Gattung des Göttlichen und zweites γένος ἀγαλμάτων, εἰς ὃ τὰς θεραπείας ἐκτελοῦντες, ἑαυτοῖς εὐμενεῖς τοὺς θεοὺς καταστήσομεν (161,3 – 11 Bidez = 293B3–C5). Zur Dreiteilung von Göttern, Gestirnen und (Götter-)Bildern vgl. Iambl. Resp. 3,28, 126,26 – 127,26 Saffrey / Segonds / Lecerf; Procl. Theol. Plat. 1,29, 124,3 – 10 und 22 f. Saffrey / Westerink, allerdings über göttliche Namen, die ihrerseits jedoch Götterstatuen vergleichbar seien; Bouffartigue 1992, 362. Von Iamblich ist ein Traktat περὶ ἀγαλμάτων bezeugt, aber nicht erhalten, dessen Ziel es gewesen sei zu beweisen, dass die ἀγάλματα qua εἴδωλα der Götter θεῖα … καὶ **θείας μετουσίας ἀνάπλεα** (s. bes. die Ähnlichkeit des Ausdrucks bei Julian in Ep. 89b, 160,23 – 161,3 Bidez = 293A6–B3) seien, und zwar nicht nur diejenigen, die ohne menschlichen Schöpfer vom Himmel auf die Erde gefallen seien – Iamblich scheint hier den Baitylos der Magna Mater von Pessinus vor Augen zu haben, vgl. Bouffartigue 1992, 363 –, sondern auch die von Menschen geschaffenen Statuen (Phot. Bibl. 215, 173b,4 – 18). Bereits Iamblich unterschied an den Götterstatuen offenbar den materiellen und den immateriellen, göttlichen Aspekt, wobei die in dem Photios-Zitat betonte göttliche Anwesenheit in den Statuen offenbar durch die Theurgie bewirkt wird (vgl. Procl. In Tim. 3, 155,9 – 28; Bouffartigue 1992, 362 m. n. 235) und die menschlichen Bildhauer nur die Ausflüsse der immateriellen in die Körperwelt gemäß ihrer Kunstfertigkeit gestalten (vgl. Iambl. Resp. 3,28, 127,27–128,4 Saffrey / Segonds / Lecerf).

Auch Julian betont diese Opposition von Materialität und Immaterialität: ἀφορῶντες οὖν εἰς τὰ τῶν θεῶν ἀγάλματα, μήτοι νομίζωμεν αὐτὰ λίθους εἶναι μήτε ξύλα, μηδὲ μέντοι τοὺς θεοὺς αὐτοὺς εἶναι ταῦτα (Ep. 89b, 162,1 – 3 Bidez = 294BC1 – 3); hinsichtlich des materiellen Aspekts ist das Götterbild auch zerstörbar (vgl. Ep. 89b, 162,11 – 16 Bidez = 294D6 – 295A2). Nichtsdestotrotz wird den Götterbildern göttliche Macht beigelegt, indem der Betrachter dem Götterbild die Macht des Gottes selbst zuschreibt (Ugenti 1992a, 60), er also genau diese Identifizierung

zwischen Bild und Gott vornimmt, die die Initiatoren und Bildhauer von Götterbildern nach Julian (Ep. 89b, 160,23–161,3 Bidez = 293A6–B3) gerade vermeiden wollten. Ihr eigentlicher Zweck ist die Verehrung der Götter und dadurch das Erlangen der Zuwendung der Götter zu den Menschen (vgl. Ep. 89b, 161,12–16 Bidez = 293C6–D3 … οἱ θεῶν θεραπεύοντες τὰ ἀγάλματα, δεομένων οὐθὲν τῶν θεῶν, ὅμως πείθουσιν αὐτοὺς ἐπαμύνειν σφίσι καὶ κήδεσθαι; 294D3–6 οὐκοῦν καὶ ὅστις φιλόθεος, ἡδέως εἰς τὰ τῶν θεῶν ἀγάλματα καὶ τὰς εἰκόνας ἀποβλέπει, σεβόμενος ἅμα καὶ φρίττων ἐξ ἀφανοῦς ὁρῶντας εἰς αὐτὸν τοὺς θεούς). Im Einklang damit erlangt in der folgenden Wundergeschichte Claudia Quinta durch ihre proleptische Verehrung der Göttermutter, insbesondere durch ihr Gebet und das Gottesurteil, das sie von ihr erbittet, die Zuwendung der Göttermutter zu ihr, konkret: Ihr erwachsen die Kräfte, die nötig sind, um das Schiff den Tiber hinaufzuziehen.

2, 56,13 f. = 160A8 f. … ἐπειδὴ τοῦ Θύβριδος ἥψατο, τὴν ναῦν ἵστησιν ὥσπερ ῥιζωθεῖσαν ἐξαίφνης κατὰ τοῦ Θύβριδος.

Die Episode des feststeckenden Schiffs findet sich noch nicht bei Livius (hier nimmt P. Scipio Nasica auf dem offenen Meer vor Ostia die Göttermutterfigur entgegen, um sie an Land den Frauen, darunter Claudia Quinta, zu übergeben, Liv. 29,14,10–12), sondern erst bei Ovid (Fa. 4,297–304, wo das Feststecken mit der allgemeinen Trockenheit erklärt wird: *sicca diu fuerat tellus, sitis usserat herbas:* | *sedit limoso pressa carina vado*, 299 f.; mit einem gänzlich anderen Bild des Feststeckens als bei Julian: *illa* ***velut medio stabilis*** *sedet* ***insula ponto***, 303); alle späteren Versionen dürften vermutlich durch diese Version angeregt sein (z. B. Sil. Ital. 17,23–25 … *vadis immobilis haesit*; Suet. Tib. 2,3 *navem cum sacris Matris deum Idaeae obhaerentem Tiberino vado*; App. Hann. 56,234 τὴν ναῦν, ἣ ἔφερεν αὐτό, ἰλύι τοῦ ποταμοῦ τοῦ Τιβέριος ἐνσχεθεῖσαν οὐδεμίᾳ μηχανῇ σαλεύεσθαι). Ein unerwarteter, wunderbarer Aufenthalt, wie sie ein feststeckendes Schiff darstellt, zeigte bei christlichen Kultübertragungen von Reliquien oder Heiligenbildern von der Spätantike bis ins Mittelalter gerne den Ort an, an dem der oder die Heilige seine oder ihre Ruhe finden und den er oder sie für seine oder ihre Verehrung ausersehen hatte (vgl. Schmidt 1909, 99–102). Ein antikes Beispiel wäre die Übertragung des Asklepios nach Rom, die auch sonst einige Ähnlichkeiten zur Übertragung der Magna Mater nach Rom aufweist (vgl. Schmidt 1909, 37 f.): Kurz vor Erreichen der Tibermündung gerät das Schiff mit Asklepios in Schlangengestalt an Bord in einen Seesturm, dem Asklepios durch Flucht vom Schiff auf eine Tiberinsel und dort in den Apollon-Tempel entgeht (Ov. Fa. 15,719–728); an dieser Stelle wurde dann auch ein Asklepios-Heiligtum gegründet (vgl. Liv. Peri. 11; Val. Max. 1,8,2; Anon. Vir. ill. 22,3; Schmidt 1909, 31–38, bes. 37 Anm. 1). Ähnlich wie der Seesturm bei Asklepios ist das mit der Göttermutter beladene feststeckende Schiff nur scheinbar ein retardierendes Moment bei der Einführung der fremden Gottheit in ihre neue Heimat,

vielmehr ermöglicht es erst die gelungene Ankunft, und zwar bei der Göttermutter in dem Wunder der Claudia-Quinta-Episode, in der die Epiphanie der Göttermutter wie auch die Aretalogie der Claudia Quinta dargestellt sind. Bei der Ankunft eines fremden Gottes in seiner neuen Heimat gab es stets ein Wunder, das dazu diente, die Macht dieses Gottes zu demonstrieren und zu zeigen, dass er aus freien Stücken in die neue Heimat gekommen ist (Graillot 1912, 61 n. 1).

Das Bild des fest verwurzelten Schiffes findet sich auch bei Basilius von Caesarea: In Hexahem. 7,6, 124,4 – 8 Amand de Mendieta / Rudberg ἐὰν δὲ ἀκούσῃς ὅτι τὰ μέγιστα τῶν πλοίων ἡπλωμένοις ἱστίοις ἐξ οὐρίας φερόμενα τὸ μικρότατον ἰχθύδιον **ἡ ἐχενηΐς** οὕτω ῥᾳδίως **ἴστησιν, ὥστε ἀκίνητον ἐπὶ πλεῖστον φυλάσσειν τὴν ναῦν ὥσπερ καταρριζωθεῖσαν ἐν αὐτῷ τῷ πελάγει**, ἆρ' οὐχὶ καὶ ἐν τῷ μικρῷ τούτῳ τὴν αὐτὴν τῆς τοῦ κτίσαντος δυνάμεως λαμβάνεις ἀπόδειξιν; Der Hexahemeron-Kommentar ist vielleicht kurz vor 370 n. Chr. (vgl. S. Giet, Basile de Césarée, Homélies sur l'hexaéméron. Texte grec, introduction et traduction [SC 26bis], Paris ^{2}1968, 6 f.) oder kurz vor Basilius' Tod 379 verfasst (vgl. E. Amand de Mendieta / S. Y. Rudberg [Hg.], Basilius von Caesarea, Homilien zum Hexaemeron [GCS 2], Berlin 1997, XVI). Zu dem ‚Schiff hemmenden Fisch' (ἐχενηΐς) vgl. Arist. Hist. an. 2,14, 505b18 – 22; Opp. Hal. 1,217; Plin. Nat. hist. 9,25,79.

2, 56,14 – 16 = 160B2 – 4 Εἶλκον δὴ οὖν πρὸς ἀντίον τὸν ῥοῦν, ἡ δὲ οὐχ εἴπετο. ⟨Ὡς⟩ βραχέσι δὲ ἐντετυχηκότες ὠθεῖν ἐπειρῶντο τὴν ναῦν, ἡ δὲ οὐκ εἶκεν ὠθούντων.

Der Grund, warum der Versuch der Seeleute, das Schiff den Tiber heraufzuziehen, scheitert, ist nicht die objektive Tatsache, dass das Schiff in eine Untiefe geraten sei. Vielmehr ist dies nur die subjektive Meinung der Seeleute aufgrund ihrer seefahrerischen Erfahrung; daher ergänzt Pétau 1630, 300 am Rand ὡς (ihm folgen Wright, Prato, Ugenti, Nesselrath und De Vita; Rochefort nicht). Der wahre Grund wird hier von Julian bewusst ausgelassen, damit der Leser ihn von selbst finden und ergänzen kann: Er soll die göttliche Intervention erkennen, mit der Raum für die folgende Claudia-Quinta-Episode und das in ihr sich zeigende wundertätige göttliche Wirken geschaffen werden soll.

2, 56,16 f. = 160B4 f. Πᾶσα δὴ μηχανὴ προσήγετο τὸ ἐντεῦθεν, ἡ δὲ οὐχ ἧττον ἀμετακίνητος ἦν·

Im Fokus steht hier die Unbeweglichkeit des Schiffs. Der Ausdruck ἀμετακίνητος ist ein philosophisch konnotierter Terminus, der in der platonisch-aristotelischen Tradition in physikalischen (z. B. Aristoteles' Definition des τόπος als ἀγγεῖον ἀμετακίνητον, Phys. 4,4, 212a16), ethischen (z. B. Arist. Eth. Nic. 2,3, 1105a31 – 33 als Eigenschaft einer sittlichen Handlung) und metaphysischen Kontexten (Plot. 6,8,21,3 – 5; im *Onomasticon* 5, 169 des Julius Pollux als Attribut für das platonische ταὐτὸν: ἐφ' ὧν Πλάτων λέγει τὸ ταὐτὸν καὶ τὸ θάτερον, τὸ μὲν **ταὐτὸν** εἴποις ἂν

μόνιμον, βέβαιον, στάσιμον, ἀμετάστατον ἑστηκός, **ἀμετακίνητον**, ἀγέννητον, ἀμερές, ἀναφές, κτλ.) gebraucht werden kann; er kommt bei Julian recht häufig (5mal) und an zentralen Stellen vor, und zwar vor allem in ethischer Bedeutung (Misop. 18, 188,25 f. = 348D3 f. Julians Selbstcharakterisierung: τὸ γένος ἐστί μοι πᾶν ἄγροικον, αὐστηρόν, ἀδέξιον, ἀναφρόδιτον, **ἐμμένον τοῖς κριθεῖσιν ἀμετακινήτως**, ἃ δὴ πάντα ἐστὶ δείγματα δεινῆς ἀγροικίας; Contra Heracl. 20, 40,26 – 41,2 = 226C2 – 4 über die richtige Einstellung dem Göttlichen gegenüber: τὸν νοῦν μὲν τὸν ἑαυτοῦ ἀτρύτως καὶ ἀμετακινήτως συνέχειν ἐν τοῖς θείοις καὶ ἀχράντοις καὶ καθαροῖς νοήμασιν; Contra Heracl. 22, 49,9 f. = 234B3 f. ἀμετακινήτως τοῖς ἡμετέροις πειθόμενος νόμοις). Hier an dieser Stelle wird ἀμετακίνητος in seinem ganz ursprünglich physikalischen Sinne gebraucht, es schwingt aber klar die Assoziation an die Eigenart des Göttlichen mit (ähnlich Caes. 2, 109,12 f. = 308B4 f. über die Göttersitze auf dem Olymp: ἔχειν ἕκαστον τῶν θεῶν θρόνον, ἐφ' οὗ πάντως αὐτῷ θέμις καθῆσθαι στερεῶς καὶ ἀμετακινήτως). Im Kontext der Aufnahme der Göttin bedeutet das, dass sie sich denjenigen, die sich nicht in geeigneter (nämlich nur materieller) Weise (hier: durch das Anschieben des Schiffes) um die Zuwendung der Göttin bemühen, lediglich in ihrer göttlichen Selbigkeit und Unveränderlichkeit zeigt. Erst durch die richtige Vorbereitung der Menschen, insbesondere der Priester bzw. Theurgen, ist eine – immaterielle – Zuwendung der Götter zu erlangen, die sich auch in der materiellen Welt auswirkt (das Schiff kann wieder flottgemacht werden).

2, 56,17 – 22 = 160B5–C3 ὥστε ἐμπίπτει κατὰ τῆς ἱερωμένης τὴν παναγεστάτην ἱερωσύνην παρθένου δεινὴ καὶ ἄδικος ὑποψία, καὶ τὴν Κλωδίαν ᾐτιῶντο – τοῦτο γὰρ ὄνομα ἦν τῇ σεμνῇ παρθένῳ – μὴ παντάπασιν ἄχραντον μηδὲ καθαρὰν φυλάττειν ἑαυτὴν τῇ θεῷ· ὀργίζεσθαι οὖν αὐτὴν καὶ μηνίειν ἐμφανῶς· ἐδόκει γὰρ ἤδη τοῖς πᾶσιν εἶναι τὸ χρῆμα δαιμονιώτερον.

Die Fokussierung auf Claudia Quinta geschieht abrupt und unvermittelt, nachdem oben unter allen Gruppen, die zum Empfang der Göttermutter dem Schiff entgegengehen, nur generell „alle Priester und Priesterinnen" genannt worden sind, ohne dass einer oder eine von ihnen namentlich erwähnt oder sonst in irgendeiner Weise hervorgehoben worden wäre. Dass die Ursache für die Hindernisse beim Einlaufen des Schiffes allen Beobachtern aber „eine ganz übernatürliche Sache" (τὸ χρῆμα δαιμονιώτερον) zu sein scheint (wiederaufgenommen als bestätigende Deutung am Ende der Claudia-Quinta-Erzählung unten 2, 57,6 f. = 161A2 f. ἔμπνουν τι χρῆμα καὶ δαιμόνιον), nachdem sich die Hypothese einer natürlichen Ursache, nämlich des auf eine Untiefe aufgelaufenen Schiffs, als nicht tragfähig erwiesen hat, und sie daher ein religiöses Sakrileg als Grund vermuten, dessen sich die „dem allerheiligsten Priesteramt geweihte Jungfrau" (ἡ ἱερωμένη τὴν παναγεστάτην ἱερωσύνην πάρθενος) schuldig gemacht haben soll, zeigt klar, dass bei dem Empfang der Göttermutter als weiblicher Gottheit den Frauen und darunter insbesondere

den Priesterinnen und darunter den bedeutendsten römischen Priesterinnen, den Vestalinnen, eine herausragende Rolle zugedacht war (vgl. oben Komm. zu 2, 56,3 – 5 = 159D5 – 7). Daher verlagert sich nun der Fokus für Autor wie Leser naheliegenderweise auf die oberste Vestapriesterin, auch wenn Julian sie nicht explizit so nennt, gegen die „ein ungeheuerlicher", aber, wie er mit Blick auf das Ende der Episode versichert, „ungerechter Verdacht" (δεινὴ καὶ ἄδικος ὑποψία) aufkommt, nämlich der der Unkeuschheit.

Ihr Name ist Claudia Quinta. Sie ist vermutlich Tochter des P. Claudius Pulcher und Enkelin des Ap. Claudius Caecus und in Rom wegen ihrer besonderen Rolle bei der Einführung der Kybele als deren Priesterin bekannt: vgl. Prop. 4,11,51 f. *tu, quae tardam movisti fune Cybeben*, | *Claudia, turritae rara ministra deae*; Liv. 29,14,12 (hier ist Claudia eine der *matronae primores civitatis*, allerdings die einzige namentlich genannte; die Episode des feststeckenden Schiffs und ihrer erfolgreichen Intervention fehlen); Ov. Fa. 4,305 – 327; Sil. Ital. 17,33 – 45; Suet. Tib. 2,3. Die literarische Überlieferung ihrer wundersamen Tätigkeit bei der Einführung der Kybele in Rom formierte sich offenbar in der 2. Hälfte des 1. Jh. v. Chr., vor allem unter Augustus, und kann mit den politischen Ambitionen der *gens Claudia* im beginnenden Prinzipat in Verbindung gebracht werden (Gérard 1980, 164 – 168; vgl. Graillot 1912, 62; Porte 1984, 98). Nach Cic. Har. resp. 27 war sie vom Senat wegen ihrer Keuschheit ausgewählt worden, Scipio Nasica beim Empfang der Göttermutter zu begleiten, vermutlich als von den Claudiern installiertes Gegengewicht zu den Scipionen (Köves-Zulauf 1963, 338 – 347; Gruen 1990, 26). Vorbild für Claudia als *pudicissima matronarum* düfte Sulpicia sein, die Frau des Q. Fulvius Flaccus, eines Gegners des Scipio Africanus; Sulpicia hatte im Jahr 216 der Venus Verticordia auf Geheiß der Sibyllinischen Bücher ein Standbild geweiht (vgl. hierzu Köves-Zulauf 1963, 340 – 346). Von Claudia Quinta gab es ein Bild im 191 v. Chr. errichteten Tempel der Magna Mater in Rom, das bei zwei Bränden, nämlich 111 v. Chr. und 3 n. Chr., vom Feuer verschont wurde (Val. Max. 1,8,11; Tac. Ann. 4,64,3; CIL VI, 492 – 494; Bömer 1964, 149 bezweifelt die Historizität dieser Nachricht). In der Spätantike wird sie häufig als Vestalin angesehen (z. B. Anon. Vir. ill. 46,1 f.; Herodian. 1,11,4), wobei dies vermutlich auf die irrtümliche Verschmelzung zweier Frauen gleichen Namens zurückgeht, einer *matrona* und einer *virgo Vestalis*, die z. B. bei Cicero (pro Cael. 34) noch voneinander getrennt sind (Bömer 1964, 146 – 151; vgl. auch Gérard 1980, 168 f.).

Julian folgt der spätantiken Deutung, denn auch wenn er Claudia Quinta nicht als Vestapriesterin bezeichnet, nennt er sie doch eine „ehrwürdige Jungfrau" (σεμνὴ πάρθενος) und zählt sie unter die Priesterinnen (2, 56,5 = 159D7). Gegenüber Ovid, bei dem Claudia Quinta auch noch keine Vestalin ist, aber das erste Mal durch ein Gottesurteil ihre Keuschheit beweisen wollte, was für eine Vestalin entgegen der römischen Tradition gewesen wäre (Bömer 1964, 147; Porte 1984, 98 vermutet, dass Ovid Claudia Quinta der Julia, der Tochter des Augustus, nachempfunden habe, die

ebenso der Unkeuschheit bezichtigt wurde, was August selbst zum Vergleich mit Claudia Quinta animiert habe [vgl. Macr. Sat. 2,5], und dass Ovid durch das Gottesurteil der Claudia den Vorwurf gegen Julia literarisch entkräften wollte), verlangt Julian für Claudia Quinta explizit die Keuschheit gegenüber der Göttin, die sie nach der aufgekommenen Anklage nicht gänzlich bewahrt habe (2, 56,20 f. = 160C1 f.), und nicht die Treue zu einem Mann, deren Fehlen in den meisten anderen Versionen beklagt wird (z. B. Ov. Fa. 4,306 – 310: das Gerücht schließt aufgrund ihres Äußeren, aufwändiger Frisur und einer gewissen Schlagfertigkeit gegenüber Älteren auf fehlende Keuschheit; App. Hann. 56,234 μοιχείας ἔγκλημα; Herodian. 1,11,4 αἰτίαν … διαφθορᾶς; Anon. Vir. ill. 46,2 *falso incesti suspecta*; Schmidt 1909, 7 Anm. 1), wobei im Ungefähren bleibt, ob Julian mit der Göttin gemäß der zeitgenössischen Deutung die Vesta oder proleptisch im Blick auf die aufzunehmende Göttin die Göttermutter meint. Allein durch ihre Keuschheit und ihren Glauben, der sich in dem Gottesurteil nachdrücklich zeigt, erweist sich ihre allgemeine Eignung zur Priesterschaft und dann im Besonderen zur Priesterschaft der Kybele. Zu Claudia Quinta vgl. auch Graillot 1912, 60 – 64; Bömer 1958, 234 f. und 1964, 146 – 151; Köves-Zulauf 1963, 335 – 347; Gérard 1980; Gruen 1990, 26 n. 109; Scheid 1994; Rüpke 2005, 875 Biogr. 1154; Dubosson-Sbriglione 2018, 37 – 48.

2, 56,23 – 27 = 160C4–D1 Ἡ δὲ τὸ μὲν πρῶτον αἰδοῦς ὑπεπίμπλατο πρός τε τὸ ὄνομα καὶ τὴν ὑποψίαν, οὕτω πάνυ πόρρω ἐτύγχανε τῆς αἰσχρᾶς καὶ παρανόμου πράξεως· ἐπεὶ δὲ ἑώρα τὴν αἰτίαν ἤδη καθ’ ἑαυτῆς ἐξισχύουσαν, περιελοῦσα τὴν ζώνην καὶ περιθεῖσα τῆς νεὼς τοῖς ἄκροις, ὥσπερ ἐξ ἐπιπνοίας τινὸς ἀποχωρεῖν ἐκέλευεν ἅπαντας, …

Die eigentliche Claudia-Quinta-Erzählung, in der die Priesterin das Schiff eigenhändig wieder in Bewegung setzt und es ein gutes Stück dem Strom entgegen zieht, besteht aus zwei Szenen (hier angezeigt durch πρῶτον, unten 2, 56,28 = 160D2 durch εἶτα). In der ersten Szene lässt sie ihre anfängliche Passivität hinter sich, die von „Scham“ (αἰδώς) angesichts des bloßen Verdachts einer so „hässlichen, gesetzwidrigen Tat“ geprägt ist, von der sie in Wirklichkeit allerdings weit entfernt ist (zu αἰδώς als Manifestation der ethischen Tugend vgl. Plat. Lg. 5, 729b5–c2; Iul. Misop. 25, 195,12 – 18 = 354B3–C2; Schramm 2013, 87 f. 351 f. und unten Komm. zu 2, 56,28 – 57,2 = 160D2 – 6), und ergreift selbst die Initiative: Sie legt ihren Gürtel ab und bindet ihn um die Bugspitze des Schiffs (vgl. App. Hann. 56,234; Herodian. 1,11,4; Anon. Vir. ill. 46,2; Min. Fel. Oct. 27,4; Tert. Apol. 22,12; in den vermutlich frühesten Versionen zieht sie das Schiff mit einem Seil, z. B. Prop. 4,11,51 f., Ov. Fa. 4,325, Sil. Ital. 17,41; die Versionen mit dem Gürtel oder gar mit ihrem eigenen Haar [z. B. Claud. Laus Seren. 17 f.; Sid. Apoll. Carm. 24,41 – 43, vgl. Schmidt 1909, 7 m. Anm. 2] stellen vermutlich eine Intensivierung und Dramatisierung der ursprünglichen Version dar). Dies tut sie, „als sie sah, dass die Anklage gegen sie immer lauter wurde“, d. h.

es ist ihre eigene Idee, durch eine Tat, die, wenn sie gelingt, dem Gemeinwesen sehr nützen würde, zugleich ihre Unschuld zu beweisen, da bei Richtigkeit des Verdachts ihre Aktion nicht gelingen würde. Sie hat also sowohl das priesterliche Wissen über die Dependenz menschlicher Handlungen von göttlichem Wohlgefallen, das die Grundlage für ein solches Gottesurteil darstellt, als auch das Vertrauen in ihre eigene Unschuld und die Unterstützung der Götter, um ein solches Gottesurteil zu bestehen. Dann aber betont Julian, wenn er von ihrem Befehl an die Umstehenden, vom Schiff zurückzuweichen, berichtet, dass sie hierbei „wie von einer göttlichen Eingebung erfüllt" (ὥσπερ ἐξ ἐπιπνοίας τινὸς) gewesen sei. Ihre Bereitschaft, sich der Hilfe der Götter anzuvertrauen, die sich im Entschluss, ihren Gürtel am Schiff zu befestigen, einer gottgefälligen Tat, manifestierte, war so die Voraussetzung für die göttliche Unterstützung, die sie bei allen weiteren Schritten auf dem Weg zum Gelingen ihres Vorhabens trägt.

2, 56,28 – 57,2 = 160D2 – 6 … εἶτα ἐδεῖτο τῆς θεοῦ μὴ περιιδεῖν αὐτὴν ἀδίκοις ἐνεχομένην βλασφημίαις, βοῶσα δὲ ὥσπερ τι κέλευσμα, φασί, ναυτικόν „Δέσποινα Μῆτερ, εἴπερ εἰμὶ σώφρων, ἔπου μοι" ἔφη· καὶ δὴ τὴν ναῦν οὐκ ἐκίνησε μόνον, ἀλλὰ καὶ εἵλκυσεν ἐπὶ πολὺ πρὸς τὸν ῥοῦν.

Die zweite Szene der Claudia-Quinta-Erzählung stellt das Gottesurteil dar. Im Zentrum steht das Gebet, das auf zwei Ebenen gezeigt wird: zunächst nach seiner unausgesprochenen Intention, Claudia vom Vorwurf der Gotteslästerung und der Unkeuschheit, der diesen Vorwurf ausgelöst hat, zu befreien; dann nach seinem Wortlaut und seiner konkreten Äußerung, die der nautischen Szenerie angepasst erfolgt, nachdem sie bereits zuvor ihren Gürtel quasi wie ein Schiffstau am Bug festgebunden hatte.

Dieses Gebet hat einen dreiteiligen Aufbau mit Anruf, Begründung der Bitte und der Bitte selbst und benutzt als Anruf den traditionellen Kulttitel der Kybele δέσποινα Κυβέλη μῆτερ, allerdings verkürzt um den Namen der Göttin (der ja im gesamten *Göttermutter-Hymnos* nicht genannt wird) wie in einem „Stossgebet, das die Not eingibt" (Henrichs 1976, 275 f.). Gegenüber Ovid (Fa. 4,319 – 323), der den Anruf der Göttin poetisch (319 *alma … genetrix fecunda deorum*) und das Gebet insgesamt rhetorisch ausschmückt, erwähnt Julian die von Ovids Claudia genannte Möglichkeit einer Bestrafung (321 *casta negor: si tu damnas, meruisse fatebor*; | *morte luam poenas iudice victa dea*) erst gar nicht; ähnlich hingegen die Formulierung der Alternative: *sed **si crimen abest** …* | *… **castas casta sequere manus*** (323 f.). Es scheint eine gemeinsame Quelle für das Gebet zu geben, die Julian entweder getreu wiedergibt oder aus einer längeren Fassung destilliert (etwa Δέσποινα Κυβέλη Μῆτερ, εἴπερ εἰμὶ ἁγνή, ἔπου μοι); vgl. z. B. Suet. Tib. 2 (Claudia) *precata propalam, ut ita demum **se sequeretur, si sibi pudicitia constaret***; Sil. Ital. 17,39 f. ***si nostrum nullo violatum est crimine corpus,*** | *testis, diva, veni et **facili me***

absolve carina (Apodosis und Protasis sind vermutlich eine poetische *variatio* der bei Julian und Sueton erkennbaren ursprünglichen Formulierung); Herodian. 1,11,4 … προσευξαμένη, εἰ παρθένος εἴη καὶ ἁγνή, πεισθῆναι τὸ σκάφος.

Gegenüber den anderen genannten Versionen, die für die jungfräuliche Keuschheit bzw. eheliche Treue entsprechende Ausdrücke verwenden (ἁγνή, *castas manus*, *pudicitia*; der kursierende Vorwurf gegen Claudia wird auch bei Julian mit entsprechenden Ausdrücken belegt, allerdings klar auf die Keuschheit im Hinblick auf den Priesterdienst für die Göttin und nicht im Hinblick auf einen Menschen bezogen: μὴ παντάπασιν **ἄχραντον** μηδὲ **καθαρὰν** φυλάττειν ἑαυτὴν τῇ θεῷ, 2, 56,20 f. = 160C1 f.), gebraucht Julian den Begriff σώφρων, der auch die sexuelle Mäßigung umfasst (vgl. LSJ s.v. σώφρων), der aber für Julian in Übereinstimmung mit platonischen Definitionen allgemein den Gehorsam des niedrigeren gegenüber dem höheren Seelenteil, insbesondere die neuplatonische Tugendstufe der ethischen Tugend bezeichnet (vgl. Misop. 9, 182,4 – 17 = 343A3–C2; Schramm 2013, 80 f., 99 – 101, 349 – 352). Für die Priester verlangt Julian – ganz im Einklang mit der landsläufigen Vorstellung (hierzu vgl. z. B. Gérard 1980, 161) – tags und nachts „Reinheit in allem" (πάντων ἁγνέυσαντα), was insbesondere die sexuelle Enthaltsamkeit meint, und in der Nacht vor Dienstantritt die vorgeschriebenen rituellen „Reinigungen" (καθαρμοί) (Ep. 89b, 170,19 – 22 Bidez = 302D1 – 4). Für Julians Priester ist die neuplatonische ethische Tugend im Sinne des Gehorsams gegenüber den Göttern Voraussetzung, um zu Reinigung und philosophisch-theurgischer Wirksamkeit zu kommen (vgl. Schramm 2013, 391 – 393).

2, 57,3 – 8 = 160D7–161A4 Καὶ δύο ταῦτα Ῥωμαίοις ἔδειξεν ἡ θεὸς οἶμαι κατ' ἐκείνην τὴν ἡμέραν· ὡς οὐδὲ μικροῦ τινος τίμιον ἀπὸ τῆς Φρυγίας ἐπῆγον τὸν φόρτον, ἀλλὰ τοῦ παντὸς ἄξιον, οὐδὲ ὡς ἀνθρώπινον τοῦτον, ἀλλὰ ὄντως θεῖον, οὐδὲ ἄψυχον γῆν, ἀλλὰ ἔμπνουν τι χρῆμα καὶ δαιμόνιον. Ἓν μὲν δὴ τοιοῦτον ἔδειξεν αὐτοῖς ἡ θεός· ἕτερον δέ, ὡς τῶν πολιτῶν οὐδὲ εἷς λάθοι ἂν αὐτὴν χρηστὸς ἢ φαῦλος ὤν.

Von der Konstruktion her könnte man denken, dass mit den „zweierlei" Dingen die im Folgenden in antithetischer und paralleler Stellung genannten Eigenschaften der Göttin gemeint sind (οὐδὲ μικροῦ τινος τίμιον …, ἀλλὰ τοῦ παντὸς ἄξιον – οὐδε … ἀνθρώπινον τοῦτον, ἀλλὰ ὄντως θεῖον … καὶ δαιμόνιον; zur Sache vgl. oben Komm. zu 2, 56,10 – 12 = 160A5 – 7; U überliefert οὐδὲ – οὐδὲ – οὐδὲ, Hertlein 1875, 208 konjiziert grammatikalisch korrekt οὔτε – οὔτε – οὔτε; Nesselrath belässt es zu Recht bei dem Überlieferten mit Hinweis auf eine Besonderheit von Julians spätgriechischem Sprachgebrauch, nämlich οὐδὲ – οὐδὲ, οὐδὲ – οὔτε oder οὔτε – οὐδὲ statt οὔτε – οὔτε zu schreiben, vgl. Nesselrath 2015, XXVI). Das darauffolgende ἓν μὲν δὴ τοιοῦτον ἔδειξεν αὐτοῖς ἡ θεός· ἕτερον δέ, ὡς … macht dann aber klar, dass die Epideixis sich erstens auf die Göttlichkeit der Göttin und ihrer Kultbilder und zweitens auf ihre Kenntnis des moralischen Charakters der Menschen bezieht.

Dessen Unverborgenheit für die Götter ist eine essentielle Annahme des traditionellen Götterglaubens und die Voraussetzung für das Gottesurteil, dem sich Claudia Quinta vertrauensvoll unterzogen hat; sein positiver Ausgang beweist die charakterliche Integrität und rituelle Reinheit der Priesterin.

2, 57,9 – 11 = 161A5 – 7 Κατωρθώθη μέντοι καὶ ὁ πόλεμος αὐτίκα Ῥωμαίοις πρὸς Καρχηδονίους, ὥστε τὸν τρίτον ὑπὲρ τῶν τειχῶν αὐτῆς μόνον Καρχηδόνος γενέσθαι.

Der Zweite Punische Krieg endete 202, also zwei Jahre nach der Ankunft der Göttermutter in Rom, mit der Niederlage der Karthager in der Schlacht von Naraggara nahe Zama, offiziell mit dem Friedensdikat von 201, und der Dritte Punische Krieg (149 – 146), der mit der vollständigen Zerstörung Karthagos endete, wurde tatsächlich ausschließlich in Afrika geführt (Marcone 1987, 271; Ugenti 1992a, 61; De Vita 2022, 561 Anm. 19 f.). Ohne auf die genaue Chronologie der Ereignisse einzugehen, ist Julian vor allem daran gelegen, den Umschwung des Kriegsverlaufs als unmittelbare (αὐτίκα!) Wirkung der Einführung der Göttermutter in Rom darzustellen.

2, 57,12 – 19 = 161A8–B7 Τὰ μὲν οὖν τῆς ἱστορίας, … ὑγιὲς δὲ οὐδὲ ἓν *βλέπει.*

Julian erhebt in dieser Passage explizit den Anspruch, als Philosoph und Theologe zu sprechen, was implizit bereits durch das Thema der gesamten Schrift (oben 1, 55,3 f. = 159A1 f.) angezeigt wurde. Dazu gehört auch der Rekurs auf historische Zeugnisse, da Julians Darlegung des Wesens der Göttermutter auch die Gründe für die Verehrung der ursprünglich fremden Gottheit in Griechenland und Rom umfassen sollte (vgl. oben 1, 55,4 – 8 = 159A2 – 6). Im Blick auf mögliche philosophische Kritiker dieses historischen Vorspanns seiner Abhandlung verfolgt er hier die Verteidigungsstrategie, ihnen gegenüber einerseits das Unglaubwürdige und Wunderbare der Einführung der Göttermutter in Rom zuzugeben und als nicht mit strikt philosophisch-rationalen Maßstäben übereinstimmend zu kennzeichnen (das steht in einer Linie mit seiner Mythenkonzeption und deren zentralem Begriff des Paradoxen und Widersinnigen [ἀπεμφαῖνον], vgl. hierzu unten 10, 67,27– 29 = 170A5 – 7 mit Komm.); andererseits eine intellektuelle Kritik, die das übereinstimmende Zeugnis der Historiker und der Tradition der Städte ausblendet, als übermäßig und spitzfindig abzulehnen (zur Wertschätzung der Historiker für einen Philosophen vgl. z. B. Ep. 89b, 169,6 f. Bidez = 301B3 f.; zur Bedeutung der Städte vgl. Ugenti 1992a, 62).

Mit der Formulierung τὰ … τῆς ἱστορίας meint Julian nicht die Details oder einzelnen Elemente der vorangegangenen Geschichte (so übersetzen es Rochefort, Marcone und De Vita), sondern diese Geschichte im Ganzen (in diesem Sinne ἱστορίαν auch oben 1, 55,20 = 159C4; so übersetzen es Asmus, Mau, Wright und Ugenti). Alle Herausgeber haben gesehen, dass bei dem überlieferten τισι πειθανὰ

eine Negation ergänzt werden muss: Möglich sind τισι⟨ν οὐ⟩ (erstmals von Pétau 1630, 301 ergänzt, ihm folgen Prato, Nesselrath und diese Ausgabe) und τισι⟨ν ἀ⟩πίθανα (erstmals von Reiske ergänzt, ihm folgen Wright, Rochefort und De Vita). Ugentis Konjektur τισι ⟨μὴ⟩ πίθανα, die er damit begründet, dass μή leicht aufgrund von Itazismus ausgefallen sein könnte (Ugenti 1992a, 61), ist nicht überzeugend und auch nicht nötig, da sich die Negation auf πίθανα und nicht auf den ganzen Satz bezieht.

2, 57,14 = 161B2 … κοινῇ μὲν ὑπὸ πλείστων ἱστοριογράφων ἀναγραφόμενα, …

Obwohl sich in Julians Erzählung die meisten Parallelen zu Ovid finden, nennt er explizit Historiker als Quelle (vgl. oben zu den Quellen Komm. zu 1, 55,17–19 = 159C1–3). Aufgrund seiner Sprachkenntnisse und literarischen Vorlieben dürften das eher griechisch- als lateinischsprachige Historiker gewesen sein, wobei die uns erhaltenen griechischen historischen Quellen (App. Hann. 56; Herodian. 1,11) nur die Grundzüge der bei Julian überlieferten Geschichte wiedergeben und daher eher von einer indirekten Unterrichtung Julians, etwa durch seinen Freund Salutius, auszugehen ist (vgl. oben Komm. zu 1, 55,17–19 = 159C1–3).

2, 57,15 f. = 161B3 f. … σωζόμενα ⟨δὲ⟩ καὶ ἐπὶ χαλκῶν εἰκόνων ἐν τῇ κρατίστῃ καὶ θεοφιλεῖ Ῥώμῃ.

Ein Bronzerelief ist nicht erhalten, allerdings findet sich in den Kapitolinischen Museen ein vermutlich aus dem 2. Jh. n. Chr. stammendes Marmorrelief, geweiht von einer Claudia Synthyche, auf dem die Geschichte der Claudia Quinta dargestellt ist (vgl. Vermaseren 1977, 57 u. Abb. 30; CCCA III, 218 f.; CIL VI, 492 f.; Graillot 1912, 66 f.; Bömer 1964, 149–151; Gérard 1980, 169; Dubosson-Sbriglione 2018, 41–46). Es ist auch vermutet worden, dass es am Tiberufer unterhalb des Aventin ein Heiligtum gegeben hat, das der *navis salvia* der Göttermutter geweiht war (vgl. Graillot 1912, 68 f.; Vermaseren 1977, 57 f.; Gérard 1980, 170; Scheid 1994, 6), die infolge auch als Schutzgöttin der Seefahrt verehrt wurde (vgl. F. Coarelli, I monumenti di culti orientali in Roma, in: U. Bianchi / M. Vermaseren [Hg.], La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio internazionale, Roma, 24–28 settembre 1979 [EPRO 92], Leiden 1982, 33–67; zur kritischen Sichtung der Deutungen vgl. Dubosson-Sbriglione 2018, 44–46; zum Problem des Ausdrucks *navis salvia* vgl. Bömer 1964, 150 Anm. 83). Zu ἐν τῇ κρατίστῃ καὶ θεοφιλεῖ Ῥώμῃ vgl. oben Komm. zu 2, 55,21 f. = 159C5 f.

2, 57,16 – 19 = 11B4 – 7 Καίτοι με οὐ λέληθεν ὅτι φήσουσιν αὐτά τινες τῶν λίαν σοφῶν ὕθλους εἶναι γραϊδίων οὐκ ἀνεκτούς· ἐμοὶ δὲ δοκεῖ ταῖς πόλεσι πιστεύειν μᾶλλον τὰ τοιαῦτα ἢ τουτοισὶ τοῖς κομψοῖς, *ὧν τὸ ψυχάριον δριμὺ μέν, ὑγιὲς δὲ οὐδὲ ἓν βλέπει.*

Mit den „Besserwissern“ (οἱ λίαν σοφοί) und „Schlaumeiern“ (κομψοί) sind vermutlich rationalistische Kritiker solcher Erzählungen gemeint, vielleicht die Skeptiker, deren Lektüre Julian, genauso wie die der Epikureer, den künftigen paganen Priestern verbieten wird (vgl. Ep. 89b, 169,15 – 17 Bidez = 301C5 – 7); es könnte sich aber auch um Christen handeln, die den Göttermutterkult sarkastisch kritisiert haben (z. B. Arnob. Adv. Nat. 7,50; Lact. Epit. 8,6; 18,4), oder Autoren, die die historischen Ereignisse zwar nicht geleugnet, als ihre Ursache aber böse, dämonische Kräfte ausgemacht haben (vgl. Min. Fel. Oct. 27,4; Tert. Apol. 22,12; Marcone 1987, 272; Ugenti 1992a, 61 f. und 1994, 462). Dieser Kritik stellt Julian die Autorität der lokalen Traditionen gegenüber, in diesem Fall Roms, denen er auch sonst große Bedeutung zumisst, was in seinem Konzept der „völkerbeherrschenden und städtebeschirmenden Götter“ zum Ausdruck kommt (Ugenti 1992a, 62; vgl. hierzu oben S. 7 mit Anm. 30; zur Bedeutung der Städte für Julians Politik vgl. E. Pack, Städte und Steuern in der Politik Julians. Untersuchungen zu den Quellen eines Kaiserbildes [Collection Latomus, 194], Brüssel 1986; Schmidt-Hofner 2020, 131 – 137).

Zu ὕθλους … γραϊδίων: Dies ist ein sprichwörtlicher Ausdruck (vgl. Diogen. Cent. 3,79 [CPG 1, 229,10] γραῶν ὕθλοι: ἐπὶ τῶν μάτην ληρούντων), der sich auch bei Platon (Tht. 176b ὁ λεγόμενος γραῶν ὕθλος) oder ähnlich auch bei Paulus (1 Tim 4,7 γραώδεις μύθους) findet (weitere Stellen bei Ugenti 1992a, 62; zu γραΐδιον vgl. auch Misop. 10, 183,6 = 344A4).

Zu *τὸ ψυχάριον δριμὺ μέν, ὑγιὲς δὲ οὐδὲ ἓν βλέπει* vgl. Plat. Rep. 7, 519a2 f. … τῶν λεγομένων πονηρῶν μέν, σοφῶν δέ, ὡς **δριμὺ μὲν βλέπει τὸ ψυχάριον** καὶ ὀξέως διορᾷ ταῦτα ἐφ’ ἃ τέτραπται … (zitiert bereits Iambl. Protr. 16, 83,7 – 9 Pistelli; der Diminutiv τὸ ψυχάριον häufig auch bei Epiktet [Diss. 3,2,10; fr. 26 Schenkl] und Mark Aurel [z. B. 4,41; 5,33,4; 12,26,2). Wie im Platon-Zitat verwendet Julian τὸ ψυχάριον synonym für ἡ ψυχή, und zwar im Sinne der ursprünglich ungebildeten menschlichen Seele, die erst durch Tugenderziehung und Wissenserwerb geformt werden muss (Contra Heracl. 2, 19,10 = 206D4; Misop. 9, 182,1 = 342D6). Teils zitiert er hier Platon wörtlich, teils paraphrasiert er ihn, wobei die Paraphrase vielleicht Anleihen beim Jargon der Platon-Kommentatoren macht (vgl. Herm. In Phdr. 252,18 f. ὅρα μὴ **τὸ ψυχάριον** αὐτῶν διεστηκός ἐστι καὶ οὐδὲν βέβαιον **οὐδὲ ὑγιὲς** ἔχει). Er benutzt das Zitat, das eingebettet ist in die platonische Differenzierung zwischen einem Denkvermögen, das auf das unveränderlich Seiende und Gute gerichtet ist, und einem solchen, das auf das Werden und moralisch Schlechte blickt, um seine Gegner, die „Besserwisser“ und „Schlaumeier“, intellektuell und moralisch zu diskreditieren.

Kapitel 3 bis 5, 61,31 = 165B3

Die Kapitel 3 bis 5, 61,31 = 165B3 widmen sich der ersten Leitfrage des *Göttermutter-Hymnos*, nämlich der Frage, wer Attis oder Gallos sei (oben 1, 55,3 = 158D3 f.). Nach einer knappen Bemerkung über den Anlass, zu dem der Text abgefasst ist (3, 57,20 f. = 161C1 f.), und über die Originalität seiner Ausführungen (3, 57,21 – 23 = 161C2 – 4) gibt Julian seine kosmo-theologische Definition des Attis (3, 57,23 – 58,8 = 161C4 – 162A2), wobei er genau genommen zwei Formulierungen seiner Definition gibt (3, 57,23 – 58,1 = 161C4 – 8 und 3, 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2) und die Passage dazwischen (3, 58,1 – 5 = 161C8–D4) die Reihe von der ersten Ursache bis zur letzten Materie erläutert; dadurch werden Formulierungen in der ersten Definitionsvariante durch andere Begriffe expliziert und so zur zweiten Definitionsvariante hingeleitet. Vor der Deutung der vorbereitenden Kultriten wird diese Definition wiederaufgenommen (15, 72,20 – 28 = 175A5–B6), allerdings angereichert durch die einzelnen Elemente des Mythos, wie sie dazwischen in den Kapiteln 5 – 11 allegorisch interpretiert worden sind.

Auf die Definition des Attis folgt ein Teil, in dem die Attis-Kosmologie genauer vor dem Hintergrund neuplatonischer Kosmologie bestimmt und eingeordnet wird (3 f., 58,9 – 61,25 = 162A3 – 165A5). Dieser Teil hat den Interpreten häufig Rätsel aufgegeben (so bemerkt Bogner 1924, 265: „die Darstellung bringt keine neuen Punkte“, sie sei ein „Exkurs“, „ohne zum Thema etwas Wesentliches beizutragen“, 269). Die genaue Quelle dieser Darstellung ist unklar, dürfte aber Iamblich sein. Die Darstellung hat zum Ziel, den Nachweis der Existenz einer immateriellen Ursache der ἔνυλα εἴδη zu führen (vgl. 5, 61,26 f. = 165A6 f.), und folgt hierbei dieser Gliederung: 1) Beweis ex negativo: a) Das Leugnen einer immateriellen, noetischen Ursache führt zu einer epikureischen oder einer depravierten peripatetischen Kosmologie (ohne Annahme einer noetischen Ursache wie bei dem Peripatetiker Xenarchos); b) allgemeine doxographische Methodologie: Die aristotelischen Hypothesen sind nur dann korrekt, wenn sie mit Platon und den *Chaldäischen Orakeln* übereinstimmen (3, 58,9 – 4, 59,6 = 162A3–D2). 2) Positiver Beweis: Die Annahme immaterieller, noetischer Ursachen ist notwendig zur Erklärung des Werdens, der verschiedenen Arten des Seienden und der ἔνυλα εἴδη (4, 59,7 – 14 = 162D3 – 163A3); a) allgemeine epistemologische Methodologie: Die geistige Erkenntnis dieser noetischen Ursachen macht die Reinigung des ἔνυλος νοῦς (d. h. des Geistes in der Seele) nötig, d. h. die Wendung zu sich selbst bzw. die Erkenntnis der Verwandtschaft zwischen Geist und noetischen Ursachen (59,14 – 21 = 163A3–B4); b) dies ist gleichbedeutend mit Aristoteles' Definition der Seele als „Ort der Formen“ (Arist. An. 3,4, 429a27 f.), d. h. sie ist im Körper die Formen der Möglichkeit nach, abgetrennt vom Körper der Wirklichkeit nach; die Parallele hierzu ist Plat. Soph. 233b-236c (die wirkliche und scheinbare, ‚sophistische' Nachahmung: im „Spiegel“ die Umrisse des Seienden

abprägen), d. h. die aristotelische Seele ist identisch mit dem platonischen Spiegel: Die Formen potentiell in der Seele setzen immaterielle Formen in Wirklichkeit voraus – das ist Gott Attis (60,1 – 61,4 = 163B5 – 164B5); c) Verhältnis von Seele und Natur: Die Natur ist der Demiurg der Körper; sie hat keine φαντασία, besitzt aber die Formen und Ursachen in der Materie der Möglichkeit nach – die Seele hat φαντασία, besitzt die Formen in Materie der Möglichkeit nach, jedoch in noch reinerer und stärker unterschiedener Weise als in der Natur; aber auch diese setzt immaterielle, noetische Ursachen voraus (61,5 – 25 = 164B6 – 165A5). Die Darstellung argumentiert ausgehend von der menschlichen Einzelseele und ihren Vermögen (wie z. B. Vorstellung und Geist), um zu Aussagen über die universelle Seele zu gelangen, gemäß der neuplatonischen Grundannahme, dass alle Seelen Erscheinungsformen ein und derselben Seele sind (vgl. Plot. 4,3,1 – 8, bes. 2,8 – 10; 4,14 – 37); ähnlich scheint es sich auch bei der Natur zu verhalten (vgl. unten 3, 61,5 – 7 = 164B6 – 8), wobei es über die Frage, ob die Natur eine sei oder ob es verschiedene seien, im Neuplatonismus offenbar verschiedene Ansichten gab (vgl. Contra Cyn. 3, 82,12 – 14 = 182D4 – 6). Abschließend werden aus dieser ausführlichen philosophischen Erörterung der Formen in Materie und der immateriellen Formen Schlussfolgerungen für die Definition des Attis gezogen und zur eigentlichen Allegorese des Kybele-Attis-Mythos übergeleitet (61,26 – 31 = 165A6–B3).

3, 57,20 f. = 161C1 f. Ὑπὲρ δὲ ὧν εἰπεῖν ἐπῆλθέ μοι παρ' αὐτὸν ἄρτι τὸν τῆς ἁγιστείας καιρόν, …

Zu den Festtagen, an denen das Fest zu Ehren der Göttermutter und des Attis vom 22. bis 27. März in Rom gefeiert wurde, vgl. Suda unter Μητρῳακαί (III 391, vgl. Rochefort 1963, 106; Ugenti 1992a, Xf., 62) und unten Komm. zu 9, 66,11 – 16 = 168C5–D3.

3, 57,21 f. = 161C2 f. … ἀκούω μὲν ἔγωγε καὶ Πορφυρίῳ τινὰ πεφιλοσοφῆσθαι περὶ αὐτῶν·

Ἀκούω signalisiert die Kenntnis nur vom Hörensagen (ähnlich auch 3, 59,1= 162C4; vgl. Ugenti 1992a, 62 f.), vielleicht vermittelt durch Maximos von Ephesos oder Priskos (vgl. Bouffartigue 1992, 346 – 348, 363). Als Titel der Schrift des Porphyrios, auf die Julian vielleicht anspielt, wurde *Über theologische Allegorien der Griechen und der Ägypter* vermutet (vgl. Rochefort 1963, 106 n. 3 und Marcone 1987, 272 z.St. mit Verweis auf Porph. fr. 360F. Smith = Eus. Praep. ev. 3,11,45 – 13,3 [1, 142,21 – 146,5 Mras] und Porph. fr. ?358aF. Smith = Aug. Civ. D. 7,25 [I 306,19 – 31]). Dieser Titel ist für eine Schrift des Porphyrios allerdings nirgends überliefert (zur Werkliste des Porphyrios vgl. J. Bidez, Vie de Porphyre. Le philosophe néo-platonicien, avec les fragments des traités Περὶ ἀγαλμάτων et *De regressu animae*, Gand – Leipzig 1913, 65*-73*) und Eusebs das Porphyrios-Zitat abschließende Bemerkung zu unkonkret, um

daraus auf den Titel einer eigenen Schrift zu schließen (ταῦτά μοι ἐκ τῆς τοῦ προειρημένου ἀνδρὸς γραφῆς ἐπιτετμήσθω, ὡς ἂν μηδὲν ἡμᾶς λάθοι **τῶν ἀπορρήτων τῆς Ἑλληνικῆς ὁμοῦ καὶ Αἰγυπτιακῆς θεολογίας**, Eus. Praep. ev. 3,13,3 [1, 146,3–5 Mras]). Smith hat daher in seiner Fragmentsammlung die beiden Fragmente der bezeugten Schrift Περὶ ἀγαλμάτων zugewiesen (letzteres allerdings als unsicher, vgl. auch Bouffartigue 1992, 346, 363), die hier besprochene Passage des *Göttermutter-Hymnos* (3, 57,20–58,1 = 161C1–8) als 476F. hingegen unter die Zeugnisse und Fragmente *incertae sedis* eingeordnet, Männlein 2024, 42, 193 f. (zusammen mit 3, 58,1–8 = 161C8–162A2 als test. 8) aber den Testimonien zu Περὶ ἀγαλμάτων (so auch Bouffartigue 1992, 346 und Lecerf 2014, 78 mit Anm. 53; zu Eusebs polemischer Interpretationsstrategie hinsichtlich Porphyrios' Περὶ ἀγαλμάτων vgl. Männlein 2024, 88–93, 102–104, 111–114).

Porphyrios hat Attis, ähnlich wie Adonis, in Analogie zur Fruchtreifung gedeutet, und zwar als Symbol für die „Blüten, die im Frühling erscheinen und, bevor sie zur Frucht vollendet werden, dahingehen", und so auch die mit Attis verbundene Kastration erklärt: Ἄττις δὲ καὶ Ἄδωνις τῇ τῶν καρπῶν εἰσιν ἀναλογίᾳ προσήκοντες. ἀλλ' ὁ μὲν **Ἄττις τῶν κατὰ τὸ ἔαρ προφαινομένων ἀνθέων καὶ πρὶν τελεσιογονῆσαι διαρρεόντων** (ἔνθεν καὶ τὴν τῶν αἰδοίων ἀποκοπὴν αὐτῷ προσανέθεσαν, μὴ φθασάντων ἐλθεῖν τῶν καρπῶν εἰς τὴν σπερματικὴν τελείωσιν), ὁ δὲ Ἄδωνις τῆς τῶν τελείων καρπῶν ἐκτομῆς σύμβολον (Porph. fr. 358F., 22–29 Smith = Eus. Praep. ev. 3,11,12 [1, 137,9–13 Mras], vgl. Porph. fr. 358F., 49–52 Smith = Eus. Praep. ev. 3,11,15 [1, 138,4 f. Mras]; Eus. Praep. ev. 3,11,17 [1, 138,13 f. Mras]; 3,13,14 [1, 148,11–16 Mras]). Vielleicht ist diese Deutung durch die Ikonographie motiviert, in der sich Attis gelegentlich als Kind auf einer Blume sitzend (CCCA I, 842) oder mit Blumen in der Hand (CCCA I, 498) findet. Offenbar handelt es sich bei Porphyrios' Definition um eine Variante einer älteren auf die Landwirtschaft bezogenen Deutung, die Attis mit Samen und Feldfrüchten in Verbindung brachte (vgl. Firm. Mat. Err. prof. rel. 3,2 f. ***amare terram uolunt fruges, Attin uero hoc ipsum uolunt esse quod ex frugibus nascitur**; poenam autem quam sustinuit hoc uolunt esse quod falce messor maturis frugibus facit. mortem ipsius dicunt quod **semina** collecta conduntur, uitam rursus quod iacta **semina** annuis uicibus reconduntur*; Aug. Civ. D. 7,24, I 305,17–19). Ob Porphyrios eine weiter reichende Allegorese als diese physikalische vorgenommen hat, ist ungewiss, aber nicht unwahrscheinlich, da Euseb seine Porphyrios-Zitate nach eigener Aussage (Eus. Praep. ev. 3,11,17 [1, 138,10 f. Mras]) auch gekürzt hat und dies erklären würde, warum in Eusebs Porphyrios-Zitaten zu Attis Verweise auf Kultisches, Rituelles oder die Ontologie fehlen (vgl. Männlein 2024, 195). Augustinus wiederum, der Porphyrios' Definition gekannt hat (*propter vernalem quippe faciem terrae, quae ceteris est temporibus pulchrior, Porphyrius, philosophus nobilis, **Attin flores significare perhibuit**, et ideo **abscisum, quia flos decidit ante fructum***, Aug. Civ. D. 7,25, I 306,23–26 = Porph. fr. ?358aF., 5–8 Smith), führt

diese an, um die Lücke in Varros Deutung des Göttermutterkults und der Göttermutter als Erde (Varro Ant. fr. 64,268; Aug. Civ. D. 7,24, I 304,11–26) zu füllen. Er versteht sie so, dass Porphyrios mit der Interpretation des Attis als Blüte, die vor der Frucht abfalle, nicht einen Gott, sondern einen Menschen, und zwar seine Geschlechtsteile (*virilia*), meine (Civ. D. 7,25, I 306,26–28 = Porph. fr. ?358aF., 8–10 Smith; vgl. Pépin 1976, 342). Diese Deutung unterstreicht „nicht den vegetativen, sondern den todgeweihten Attis" und bedeutet eine „gezielte Profanierung dieser im griechischen Mythos eher göttlichen Gestalt durch den christlichen Autor" (Männlein 2024, 197). Man kann annehmen, dass Porphyrios mit seiner auch noch bei Augustinus erkennbaren Deutung des Attis als Blüte die ältere Deutung als Samen oder Frucht präzisieren wollte, indem er nicht Attis als Ganzen deuten wollte, sondern lediglich auf seine Kastration fokussierte. Wenn man mit Männlein 2024, 197 f. aufgrund der in anderen Fragmenten von Περὶ ἀγαλμάτων zu findenden Allegoresen der Götter als „Naturinstanzen und -dynameis", die „letztlich alle im Denken und Wirken des Demiurgen Zeus [gründen]", hinter Porphyrios' physikalischer Allegorese des Attis eine in diesem Sinne „theologisch fundierte kosmologische Allegorese" vermutet, scheint der Unterschied zu Julians eigener theologisch-kosmologischer Deutung des Attis, die diesen zum sublunaren Demiurgen unterhalb des Demiurgen Zeus-Helios bzw. des demiurgischen Geistes oder zu dessen von der Milchstraße an bis in die sublunare Sphäre demiurgisch wirksamer Substanz macht (vgl. oben S. 24 f.), gar nicht so groß zu sein. Allerdings geht es Julian, wie die im Folgenden betonte Auslassung der entsprechenden Schriften des Porphyrios zeigt, offenbar nicht darum, seine Position im Unterschied zu jenem zu diskutieren (so könnte man vermuten, ohne dies beweisen zu können, dass Julian Porphyrios' Attis-Deutung als Frühlingsblüte, selbst wenn dies nur der Beginn einer umfassenderen kosmologischen Deutung gewesen sein sollte, als von vornherein zu kurz gegriffen ansah, um selbst sofort mit einer kosmologischen Deutung zu beginnen).

3, 57,22 f. = 161C3 f. οὐ μὴν οἶδά γε – οὐδὲ ⟨γὰρ⟩ ἐνέτυχον –, εἰ καὶ συνενεχθῆναί που συμβαίη τῷ λόγῳ.

Es scheint – nach dem Wenigen, das man von Porphyrios' Deutung des Attis- bzw. Göttermutter-Mythos weiß (vgl. hierzu Männlein 2024, 197 f.) – im *Göttermutter-Hymnos* tatsächlich keine ex- oder implizite Auseinandersetzung mit Porphyrios zu geben. Immerhin gibt es einige Übereinstimmungen mit Porphyrios' *De antro nympharum*, die jedoch eher auf die gemeinsame Quelle Numenios als auf eine unmittelbare Abhängigkeit des Julian von Porphyrios hindeuten, z. B. die allegorische Identifikation der Nymphe mit dem Feuchten der Materie oder der Nymphengrotte mit dem sichtbaren Kosmos (zu den Übereinstimmungen vgl. Turcan 1975, 106 und unten Komm. zu 5, 62,9 = 165C7; 5, 62,10 = 165C8 und 5, 62,12 f. = 165D2 f.). Eine allgemeine Reserviertheit gegen Porphyrios deutet sich an in Ep. 12 (19,17 f.

Bidez, vgl. Bouffartigue 1992, 89 f., 320). Allerdings ist erstaunlicher, dass Julian im *Göttermutter-Hymnos* sich auch über die vorhandenen Einflüsse des Iamblich ausschweigt, den er etwa im *Helios-Hymnos* klar als Vorlage seines Traktats ausweist (vgl. In reg. Sol. 34, 163,21 f. = 150C8 f.; 44, 172,1 – 4 = 157C4 – 7; 172,8 f. = 157D4 f.; als Vorlage wurden vermutet Iamblichs verlorener Kommentar zu den *Chaldäischen Orakeln*, der ebenfalls verlorene Traktat *De deis* oder ein anderswo nicht bezeugtes Werk Iamblichs über Helios, vgl. Schramm 2022a, 51 Anm. 193), und für sich eine eigenständige Interpretation des Attis-Kybele-Mythos in Anspruch nimmt (3, 57,24 = 161C5 οἴκοθεν ἐπινοῶ). Dazu passt, dass er später betont, über den Gegenstand seines Textes nichts „zuvor gelesen" und sich „auch nicht vorgenommen zu haben, hierüber zu reden, bevor wir nach diesen Schreibtafeln verlangten" (19, 77,4 – 8 = 178D6 – 179A3, vgl. hierzu unten Komm.). Wenn man diesen Selbstaussagen (angesichts der etwa im *Helios-Hymnos* hinsichtlich seiner Quelle klaren Angabe) Glauben schenken möchte, können nur die eigene Erinnerung, in der sich die Lesefrüchte verschiedener Werke des Iamblich miteinander verbinden, vielleicht auch persönliche Notizen davon sowie der persönliche philosophische Kontakt zu Maximos von Ephesos oder Priskos die tatsächlich vorhandenen Bezüge zu Iamblich erklären (so Bouffartigue 1992, 346 – 348, 363). Der fehlende Bezug auf Lehrautoritäten kann auch durch den theurgischen Kontext des *Göttermutter-Hymnos* erklärt werden: So betont Julian später, dass man zum Ziel der Mythenallegorese nicht durch die Übernahme fremder Meinung, sondern durch die eigene geistige Tätigkeit gelange (10, 68,4 – 8 = 170B5–C2). Der *Göttermutter-Hymnos* ist daher keine explizite gelehrte Auseinandersetzung mit Vorgängermeinungen (wiewohl sie implizit nicht ohne diese auskommt), sondern ein persönlicher Beitrag zum Göttermutterfest (vgl. unten Komm. z.St.). Daher markiert dieser Satz die „Inszenierung der Schrift als ureigenstes persönliches Erzeugnis von Julians plötzlicher Inspiration" (Tanaseanu-Döbler 2022, 183 Anm. 63), vielleicht aber auch die „Fiktion der Unkenntnis" (Tanaseanu-Döbler 2022, 183 Anm. 63 mit Rekurs auf einen Ausdruck aus Hose 2008, 175) „mit dem Zweck, konkurrierende Interpretationen zu verschweigen, um die Autorität der eigenen Allegorese nicht zu gefährden" (zustimmend Männlein 2024, 194 mit Anm. 80; nicht richtig scheint die Deutung von Lecerf 2014, 78 mit Anm. 54, wonach Julian hiermit eine programmatische Distanzierung seiner theologischen gegenüber Porphyrios' [vermeintlich] physikalischer Allegorese habe ausdrücken wollen, vgl. Männlein 2024, 195 Anm. 90 u. 197 Anm. 102).

3, 57,23 – 58,8 = 161C4 – 162A2 Τὸν Γάλλον δὲ … ὁ ζητούμενός ἐστιν Ἄττις.

Die Vorstellung des Attis ist „una delle pagine concettualmente più astruse dell'opera giulianea, che parte con un *excursus* di carattere cosmologico" (De Vita 2011, 155). Entsprechend der angekündigten Reihenfolge (1, 56,3 f. = 159A1 f.) wird zuerst Attis-Gallos, dann die Göttermutter erklärt, obwohl der Hymnos an die

Göttermutter gerichtet ist und von daher ihre Erörterung vor der des Attis-Gallos erwartet werden könnte. Vermutlich hat die tatsächliche Reihenfolge der Erörterung mit der Rolle der Götter in Julians neuplatonischer Kosmologie und Mysterienendeutung zu tun: Wie das Folgende zeigen wird, ist Attis-Gallos der sublunare Demiurg (vgl. unten Komm. zu 3, 57,24 – 58,1 = 161C5 – 8) und die Göttermutter in der sublunaren Demiurgie der providentielle, lebenspendende Aspekt und daher dem eigentlichen Demiurgen nachgeordnet (vgl. unten Komm. zu 6, 63,2 – 4 = 166A3 – 5 und 6, 63,11 = 166B5; Schramm 2022b, 146 – 150). Zudem findet der von Julian intendierte Rezipient des Textes, der mögliche Initiand des Kultes, in Attis-Gallos, nicht in der Göttermutter seine Identifikationsfigur.

3, 57,23 f. = 161C4 f. Τὸν Γάλλον δὲ ἐγὼ τουτονὶ καὶ τὸν Ἄττιν αὐτὸς οἴκοθεν ἐπινοῶ …

Die Identifikation des Gallos mit Attis, die Julian immer wieder betont, scheint seine eigene theologische Innovation zu sein (vgl. Bouffartigue 1992, 373 f. mit Anm. 292). Ursprünglich bedeutete der Name Gallos vermutlich nur die Personifikation eines aus Galatia stammenden Göttermutterpriesters (vgl. oben Komm. zu 1, 55,9 = 159A7). – Die Verbindung οἴκοθεν ἐπινοῶ ist vor Julian nicht nachweisbar; dies betont die Eigenständigkeit der julianschen Konzeption (vgl. hierzu oben Komm. zu 3, 57,22 f. = 161C3 f.). Zu ἐπινοῶ vgl. unten 3, 58,4 = 161D3 mit Komm.

3, 57,24 – 58,1 = 161C5 – 8 … τοῦ γονίμου καὶ δημιουργικοῦ νοῦ τὴν ἄχρι τῆς ἐσχάτης ὕλης ἅπαντα γεννῶσαν οὐσίαν εἶναι ἔχουσάν τε ἐν ἑαυτῇ πάντας τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν ἐνύλων εἰδῶν·

Während bei Salustios die Wesensbestimmung des Attis einfach lautet: ὁ δὲ Ἄττις τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων δημιουργός (Sallust. 4,8, 8,5 Nock), bezieht Julian zwar den Attis genauso auf die sublunare Welt des Werdens und Vergehens als seinem Wirkbereich, nennt ihn aber nicht selbst δημιουργός, sondern (wie hier) die „Substanz" (οὐσία) des „zeugenden und demiurgischen Geistes" oder „die letzte … Natur … des dritten Demiurgen" (In Matr. deor. 3, 58,5 – 8 = 161D4 – 161A2 τοῦ τρίτου δημιουργοῦ … ἡ τελευταία …φύσις). Später heißt er allerdings, ähnlich wie bei Salustios, „demiurgische und zeugende Ursache des Werdenden und Vergehenden" (τῆς δημιουργικῆς τούτων [sc. τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων] αἰτίας καὶ γονίμου, 6, 63,15 = 166B9 f.) bzw. „völlig immaterielle Ursache der Formen in Materie, die ihnen führend vorausgeht und unter der Herrschaft des dritten Demiurgen steht" (τῶν ἐνύλων εἰδῶν αἰτία προηγουμένη παντελῶς ἄυλος ὑπὸ τὸν τρίτον δημιουργόν, 5, 61,26 f. = 165A6 f.; zum dritten Demiurg vgl. unten Komm. zu 3, 58,5 = 161D4). Er wird weiter als „bis zur Materie hinabsteigende Ursache", „zeugender Gott" (Ἄττιν, τὴν ἄχρι τῆς ὕλης καταβαίνουσαν αἰτίαν, … θεὸν γόνιμον, 5, 61,30 = 165B2), „noerischer Gott" (νοερὸν θεόν, 62,14 = 165D4) und „letzte Ursache der Götter" (τελευταίαν … τῶν θεῶν αἰτίαν, 7, 65,3 = 167D4; 11, 68,19 f. = 170D6 f.) bezeichnet. Attis

gleicht den Sonnenstrahlen (In Matr. deor. 5, 62,7 f. = 165C5 f. ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτῖσιν ἐμφερεῖ … τῷ Ἄττιδι, vgl. hierzu unten Komm., außerdem In reg. Sol. 5, 143,3 = 132C5; 7, 145,4 – 13 = 134A4–B6) und wird auch mit dem Mond, der Selene, assoziiert (In Matr. deor. 5, 62,14 f. = 165D4 f. τὸν τῶν ἐνύλων καὶ ὑπὸ σελήνην εἰδῶν συνοχέα; 7, 65,4 – 8 = 167D5 – 168A2). Vielfach wird für den „zeugenden, demiurgischen Geist", dessen Substanz Attis ist, der sichtbare Helios angenommen (z. B. Mau 1907, 92 f.; Wright 1913, 451; Bidez 1930, 255 f.; Rochefort 1963, 107 Anm. 2; Cosi 1986, 107; Marcone 1987, 272; Ugenti 1992a, XVI. 63; Ugenti 1994, 453; ähnlich Opsomer 2008, 155; anders Asmus 1909, 176 f.; Bogner 1924, 260, 262; eine Verbindung zwischen Attis und der Sonne findet sich auch bei Firm. Mat. Err. prof. rel. 8,2.f; Macr. Sat. 1,21,9; Mart. Cap. 2,192; Procl. Hymn. 1,25 f.) und für Attis der Mond (z. B. von Mau 1907, 102, 105; Wright 1913, 477 n. 1; Bogner 1924, 271 f., 276 – 278; Ugenti 1992a, XVI, 63, 90 [außer dem Mond auch noch einer der Sonnenengel]; anders Opsomer 2008, 154 Anm. 181; neutral Bouffartigue 1992, 346 f.). Attis ist die letzte noerische Ursache, die in sich alle abstrakten Formen und Ursachen aller Gegenstände der Werdewelt, die als Formen in Materie (ἔνυλα εἴδη) konstituiert sind, umfasst und dadurch in die Materie demiurgisch-zeugend einprägt (vgl. Asmus 1909, 176; Opsomer 2008, 153; Bogner 1924, 274 spricht von einer „Doppelheit" in der Person des Attis: „Gott der Zeugung und zugleich … Prinzip der Formen", wobei allerdings die erste Eigenschaft eine Folge aus der zweiten ist). In ähnlicher Weise schöpft auch der noerische Helios und Demiurg des *Helios-Hymnos* aus der noetischen Substanz (vgl. In reg. Sol. 5, 143,11 – 13 = 132D6 – 9; 15, 151,8 – 12 = 139D1 – 5; 24, 156,20 – 22 = 144D3 – 5). Im *Helios-Hymnos*, in dem Attis namentlich nicht genannt wird, werden in einer Zusammenfassung der Wirkungen des noerischen Helios auch die im sublunaren Bereich aufgeführt: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸν ὑπὸ τὴν σελήνην τόπον διὰ τῆς ἀειγενεσίας συνέχων καὶ τῶν ἐνδιδομένων ἐκ τοῦ κυκλικοῦ σώματος ἀγαθῶν (In reg. Sol. 43, 171,13 – 15 = 157A2 – 4).

Zu einzelnen Ausdrücken: 3, 57,24 = 161C5 τοῦ γονίμου: Das Attribut γόνιμος steht häufig zusammen mit δημιουργικός (z. B. In Matr. deor. 6, 63,15 = 166B9 f.; In reg. Sol. 9, 146,21 = 135C3; diese Kombination findet sich noch nicht bei Iamblich, aber etwa bei Proklos, z. B. Theol. Plat. 5,16, 59,25 Saffrey / Westerink), ist also ein Attribut des Demiurgen, kommt aber gleichermaßen in der noetischen, noerischen und sinnlich wahrnehmbaren Sphäre vor (vgl. In reg. Sol. 16, 151,21 – 24 = 140A8–B3, hier auch als τὸ γόνιμον τῆς ζωῆς); es wird nicht nur dem dritten Demiurgen wie hier, sondern auch Attis selbst (In Matr. deor. 5, 61,30 f. = 165B2 f.) zugeschrieben. – Zu 3, 57,25 = 161C6 τῆς ἐσχάτης ὕλης: Die ἐσχάτη ὕλη, ein ursprünglich aristotelischer Terminus (vgl. Arist. Met. 7,10, 1035b30 f.; 8,6, 1045b18 f.; Alex. In Met. 564,12 – 14; In Meteor. 224,18; Them. In Phys. 57,16), der bei den Neuplatonikern vor Julian nicht vorkommt (danach z. B. bei Procl. In Rep. 2, 162,27 f.; Theol. Plat. 3,12, 45,6 Saffrey / Westerink; In Tim. 1, 386,20; 3, 114,19), ihnen aber auch über die Aristoteles-Kommentierung bekannt gewesen sein dürfte (Julian vielleicht durch Themistios), steht

nicht einer νοητὴ ὕλη gegenüber, wie es sie nach Plotin (2,4,3,9 f.; 2,4,4,8 – 10) im κόσμος νοητός gibt, sondern wie bei Iamblich als Materie, die der Demiurg den vergänglichen Körpern zugeordnet hat, in Opposition zu einer ζωτικὴ ὕλη, aus der der Demiurg die einfachen, keiner Affektion unterworfenen Himmelssphären geschaffen hat (Iambl. Resp. 8,3, 196,14 – 19 Saffrey / Segonds / Lecerf ὕλην … ἣν παραλαβὼν ὁ δημιουργὸς ζωτικὴν οὖσαν τὰς … σφαίρας ἀπ' αὐτῆς ἐδημιούργησε, τὸ δὲ ἔσχατον αὐτῆς εἰς τὰ γενητὰ καὶ φθαρτὰ σώματα διεκόσμησε; vgl. Mau 1907, 93; zustimmend Marcone 1987, 272 f.; Ugenti 1992a, 63). Iamblichs Unterscheidung ist allerdings eine ins Kosmologische gewendete Fortschreibung der plotinischen Dichotomie, insofern als die Himmelssphären lediglich den κόσμος νοητός aufnehmen und als dessen sichtbares, bewegtes Vehikel dienen (vgl. auch unten Komm. zu 3, 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2). – Zu 3, 57,26 = 161C7 τοὺς λόγους: Der Ausdruck λόγος meint konkreter die abstrakten, immateriellen Formen oder Ideen (vgl. unten 3, 58,6 = 161D5 λόγους ἐξῃρημένους), die als solche αἰτίαι der Formen in Materie sind (λόγος und αἰτία werden daher nahezu synonym verwendet, vgl. Bogner 1924, 265; Ugenti 1992a, 64). – Zu 3, 58,1 = 161C8 ἐνύλων: eine aristotelische Wortbildung (vgl. Arist. An. 1,1, 403a25), vgl. Numen. fr. 4b,21 f. Des Places (= Nemes. Nat. hom. 2, 18,12 f.) ἕτερον δέ ἐστι τὸ ἔνυλον παρὰ τὴν ὕλην· τὸ γὰρ μετέχον ὕλης ἔνυλον λέγεται. – Zu 3, 58,1 = 161C8 τῶν ἐνύλων εἰδῶν: eine ebenfalls aristotelischen Wortprägung, vgl. Alex. Mixt. 222,35 εἶδος ἔνυλον οὐχ οἷόν τε εἶναι χωρὶς ὕλης τε καὶ σώματος, vgl. In Top. 558,20; In Met. 178, 17 f. ἐν τῇ ὕλῃ, ὁποῖόν ἐστι τὸ ἔνυλον εἶδος; 497,5 – 10 σύνθετος οὐσία ἐξ ὕλης καὶ εἴδους … οὕτω καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁδὶ καὶ ὅλως τὸ ζῷον ἐξ ὕλης εἰσὶ καὶ εἴδους. οὕτω μὲν οὖν τὸ εἶδος τὸ ἔνυλον ποιεῖ περὶ τὴν ὕλην; 639,14 f. πᾶν δὲ ἔνυλον εἶδος φθαρτόν (ἔνυλα δὲ λέγω τὰ μετὰ τὴν σεληνιακὴν σφαῖραν); dies ist auch bei den Platonikern eine geläufige Formel (z. B. Plot. 1,8,8,13 – 16; 6,1,29,11 – 14; 6,7,4,19; Porph. In Harm. 11,13. 31; Iambl. Resp. 7,2, 186,11 Saffrey / Segonds / Lecerf; Procl. In Parm. 4, 839,23 – 26; 6, 1123,11 – 14; In Tim. 1, 2,29 – 3,2; auch Inst. Theol. 195, 170,11 f. Dodds). Im *Helios-Hymnos* gebraucht Julian diesen Terminus nicht, sondern stattdessen αἰσθητ[ὰ εἴδή], ὅσα περὶ τὴν ὕλην ἐστὶν ἢ περὶ τὸ ὑποκείμενον (In reg. Sol. 16, 152,15 = 140D7) bzw. τὰ περὶ τὴν ὕλην εἴδη (16, 152,17 = 141A2), was die Transzendenz der Form gegenüber der Materie auch in ihrer Verbindung betont.

3, 58,1 – 4 = 161C8–D3 οὐ γὰρ δὴ πάντων ἐν πᾶσι τὰ εἴδη, οὔτε ἐν τοῖς ἀνωτάτω καὶ πρώτοις αἰτίοις τὰ τῶν ἐσχάτων καὶ τελευταίων, μεθ' ἃ οὐδέν ἐστιν ἢ τὸ τῆς „στερήσεως" ὄνομα μετὰ ἀμυδρᾶς ἐπινοίας.

Die „äußersten und letzten Dinge" sind die ἔνυλα εἴδη, nach ihnen gibt es nur noch die ὕλη, die mit dem aristotelischen Begriff στέρησις ausgedrückt wird (vgl. Arist. Met. 5,22, 1022b22 – 1023a7), der wiederum (neu)platonisch als *privatio boni* interpretiert wird (vgl. Plot. 1,8,4,23; 1,8,11,1 – 4; 1,8,14,49 – 54; 2,4,16,1 – 4; Procl. Mal. subst. 30 – 37. 54 f.; zur neuplatonischen Materielehre vgl. Dörrie / Baltes 1996, 180 –

201, 489 – 538; Tornau 2012, 361 – 367; Narbonne 2014; zu Julians eigener, von Iamblich geprägten Konzeption der Materie vgl. unten Komm. zu 11, 68,12 – 15 = 170C6–D2). „Dunkel" (ἀμυδρά), d. h. unklar und nicht eindeutig bestimmbar, ist die begriffliche Bestimmung (ἐπίνοια) der Materie, weil das Denken Bestimmtheiten erkennt und die Materie die Unbestimmtheit schlechthin ist, die begrifflich lediglich als Privation aller Bestimmtheiten definierbar ist (vgl. Plot. 2,4,10,26 – 31 καὶ ἐναργὴς μὲν **ἡ νόησις** ἢ ἡ αἴσθησις τῶν ἐπόντων, **ἀμυδρὰ δὲ ἡ τοῦ ὑποκειμένου, τοῦ ἀμόρφου**· οὐ γὰρ εἶδος. Ὃ οὖν ἐν τῷ ὅλῳ καὶ συνθέτῳ λαμβάνει μετὰ τῶν ἐπόντων ἀναλύσασα ἐκεῖνα καὶ χωρίσασα, ὃ καταλείπει **ὁ λόγος, τοῦτο νοεῖ ἀμυδρῶς ἀμυδρὸν καὶ σκοτεινῶς σκοτεινὸν καὶ νοεῖ οὐ νοοῦσα**; zu Beispielen für die Bestimmung der Materie mithilfe von Privationen, aber auch von Metaphern vgl. unten 11, 68,17 – 19 = 170D4 – 6 mit Komm.; zu ἐπίνοια im Sinne von „Begriff" als gedankliche Reflektion auf eine Erfahrung vgl. Plot. 2,4,3,1 – 5; 2,9,1,40 – 54; 6,6,6,36 f.; 6,8,7,26). Zwischen diesem und dem folgenden Satz, wonach es viele Substanzen und sehr viele Demiurgen gebe, besteht gewissermaßen ein Folgeverhältnis: *Weil* der demiurgische Geist zwar alle abstrakten Formen der ἔνυλα εἴδη besitzt, aber nicht die Formen aller ἔνυλα εἴδη in allen diesen sind, sondern nur jeweils die zum jeweiligen ἔνυλον εἶδος gehörigen Formen und weil nicht in den höchsten und ersten Ursachen auch die Formen der letzten und äußersten Dinge sind, braucht es eine Vielzahl von Demiurgen, die die Vermittlung der noetischen Ursachen bis zu den Einzeldingen des sichtbaren Kosmos übernehmen (vgl. Bogner 1924, 264).

3, 58,4 f. = 161D3 f. Οὐσῶν δὴ πολλῶν οὐσιῶν καὶ πολλῶν πάνυ δημιουργῶν, …

Vgl. Iul. In reg. Sol. 16, 151,18 – 20 = 140A5 – 7 … εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων δημιουργός, πολλοὶ δὲ οἱ κατ' οὐρανὸν περιπολοῦντες δημιουργικοὶ θεοί; Ep. 89b, 162,17 f. Bidez = 295A3 f. οἱ περὶ τὸν οὐρανὸν κύκλῳ φερόμενοι θεοί. Das sind die Gestirne, die unterhalb der sichtbaren Sonne stehen und von derselben Substanz wie diese sind (vgl. Mau 1907, 93; Ugenti 1992a, 64; Schramm 2022a, 40 Anm. 126).

3, 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2 … τοῦ τρίτου δημιουργοῦ, ὃς τῶν ἐνύλων εἰδῶν τοὺς λόγους ἐξῃρημένους ἔχει καὶ συνεχεῖς τὰς αἰτίας, ἡ τελευταία καὶ μέχρι γῆς ὑπὸ περιουσίας τοῦ γονίμου διὰ τῶν ἄνωθεν παρὰ τῶν ἄστρων καθήκουσα φύσις ὁ ζητούμενός ἐστιν Ἄττις.

Auffällig ist eine gewisse Ähnlichkeit zu einer gnostischen Etymologie des Namens Attis, gebildet von Korybas, welcher dort wiederum mit dem Urmenschen Adam und dem mit diesem wesensgleichen, wiedergeborenen geistigen Menschen identifiziert wird (Hippol. Ref. 5,8,9 f.; unten wird zwar der noerische Helios und nicht Attis mit Korybas identifiziert [vgl. 7, 64,11 – 14 = 167B3 – 6 mit Komm.], aber ein Nachklang jener gnostischen Identifizierung mit Attis dürfte darin liegen, dass Attis der ἔξαρχος aller göttlichen Klassen ist [vgl. unten 8, 65,14 f. = 168A8 f. mit Komm.],

was auch die Korybanten impliziert [vgl. unten 8, 66,2 – 4 = 168B3 – 5 mit Komm.], vgl. Hippol. Ref. 5,8,13, 157,69 – 73 Marcovich τοῦτον, φησί, Θρᾷκες οἱ περὶ τὸν Αἶμον οἰκοῦντες Κορύβαντα καλοῦσι, καὶ Θρᾳξὶν οἱ Φρύγες παραπλησίως, ὅτι **ἀπὸ τῆς κορυφῆς ἄνωθεν** καὶ ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου ἐγκεφάλου **τὴν ἀρχὴν τῆς καταβάσεως λαμβάνων καὶ πάσας τὰς τῶν ὑποκειμένων διερχόμενος ἀρχάς**, πῶς καὶ τίνα τρόπον κατέρχεται οὐ νοοῦμεν; zu den Ähnlichkeiten des *Göttermutter-Hymnos* zur Interpretation des Attis-Mythos und -Kults durch die gnostische Sekte der Naassener, deren Blütezeit im 2. Jh. n. Chr. lag, vgl. Sfameni Gasparro 1981, 399 – 405; Bouffartigue 1992, 375 – 379; Turcan 1996; Lancellotti 2002, 125 – 135; Borgeaud 2004, 102 – 107; zur naassenischen Attis-Interpretation vgl. Sfameni Gasparro 1981, 381 – 394; Lancellotti 2002, 119 – 125). Auffällig und signifikant für die neuplatonische (iamblicheische?) Deutung sind aber auch die Unterschiede: Zwar beginnt auch Attis gewissermaßen „seinen Abstieg von der Höhe oben", nämlich in Julians Deutung: vom dritten Demiurgen aus. Allerdings verläuft dieser Abstieg nicht im Durchgang aller Ursachen und Prinzipien der Dinge, die unter ihm zwischen der „Höhe oben" und den Dingen unten liegen, sondern indem der dritte Demiurg immanent die Ursachen aller Formen in Materie in sich enthält und Attis als dessen letzte Natur und Wesen diese in sich besitzt, aber selbst in die konkreten Formen in Materie expliziert; diese einzelnen Formen in Materie entstehen erst durch diesen Hervorgang und werden nicht in ihm einfach vorgefunden.

3, 58,5 = 161D4 … τοῦ τρίτου δημιουργοῦ …

Der Terminus „dritter Demiurg" wird von Julian nicht definiert und offensichtlich als bekannt vorausgesetzt; außer an dieser Stelle wird er noch zweimal benutzt (unten 5, 61,27 – 29 = 165A7 – 9 und 8, 65,11 = 168A5). Die Begriffe „erster" oder „zweiter Demiurg" werden hingegen weder im *Göttermutter-Hymnos* noch im sonstigen Werk Julians genannt.

Eine grundlegende Schwierigkeit, diesen „dritten Demiurgen" zu bestimmen, besteht darin, ihn im Verhältnis zu den im *Helios-Hymnos* genannten drei zentralen Prinzipien zu verstehen, die – mit einem im Neuplatonismus beliebten Verweis auf Ps.-Plat. Ep. 2, 312e – als „drei Könige", nicht jedoch als Demiurgen bezeichnet werden: das Eine oder Gute, das einerseits jenseits des Geistes, andererseits der noetische Kosmos und Vater des Großen Helios ist; der Große Helios, der vom Einen und Noetischen abstammt und das zentrale noerische Prinzip ist; schließlich die sichtbare Sonne, das Prinzip aller sichtbaren, vergänglichen Dinge (In reg. Sol. 5 f., 143,4 – 144,15 = 132C6 – 133C7; 18, 153,14 – 16 = 141D7 – 9; vgl. hierzu Schramm 2022b, 134 f.). Es ist umstritten, ob diese drei Prinzipien drei Demiurgen entsprechen (das nehmen Mau 1907, 93 und Ugenti 1992a, 64 an) oder nicht (andere Deutungen sind vertreten worden von Asmus 1909, 177: 1. Demiurg das Eine, 2. Demiurg der noetische Helios bzw. die Göttermutter, 3. Demiurg der noerische Helios, Zeus, Apollon,

außerdem die noerische Göttermutter und Athene, wobei der 3. Demiurg im letzten noerischen Gott Attis [bzw. Dionysos und Hermes Epaphroditos] endigt; Opsomer 2008, 137–139, 142–147, 154–156: 1. Demiurg der noerische Große Helios, 2. Demiurg die sichtbare Sonne, 3. Demiurg der sublunare „Demiurg des Werdens", ὁ γενεσιουργὸς δημιουργός; Lecerf 2012, 183–197: 1. Demiurg Zeus, ὁ τῶν ὅλων δημιουργός; 2. Demiurg Dionysos, verantwortlich für die μεριστὴ δημιουργία, 3. Demiurg Attis bzw. Adonis, verantwortlich für eine Unterart der μεριστὴ δημιουργία). Die zentralen Einwände gegen eine Identifizierung der drei Demiurgen mit den drei „Königen" des *Helios-Hymnos* sind, (1) dass das Eine und Gute im Neuplatonismus zwar durchgehend als erstes Prinzip, aber nicht als demiurgische Ursache betrachtet wird (Opsomer 2008, 143) und (2) dass der dritte Demiurg ebenso wie Attis nach Julians Definitionen im *Göttermutter-Hymnos* nicht als sichtbare Götter bestimmt sind, sondern klar dem κόσμος νοερός angehören (Asmus 1909, 176 f.; Bogner 1924, 260, 262).

Die Rede von „drei Göttern" geht zurück auf den Mittelplatoniker Numenios: Dieser bezeichnet als ersten Gott die Idee des Guten oder den ersten Geist, als zweiten Gott den Demiurgen des Kosmos, der an seinem Vater, dem ersten Gott, teilhat und ebenso gut und Gott wie dieser ist, schließlich als dritten Gott den rationalen Teil der Weltseele oder das diskursiv-verstandesmäßige, dem Materiellen zugewandte Denken, mit dem der Demiurg die Welt ordnet (vgl. Numen. fr. 11,11–20; 12; 15; 21,1–7; 22 Des Places = Bausteine 197.1–5 in: H. Dörrie / M. Baltes / Ch. Pietsch, Der Platonismus in der Antike, Bd. 7.1: Die philosophische Lehre des Platonismus. Theologia Platonica, Stuttgart / Bad Cannstatt 2008, 138–143, 472–482; M. Frede, Numenius, in: ANRW II,36,2 [1987] 1034–1075, 1054–1070; F. Ferrari, Numenios von Apameia, in: Ch. Riedweg / Ch. Horn / D. Wyrwa [Hg.], Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg: Die Philosophie der Antike, Bd. 5/2: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike, Basel 2018, 649–657, 653–655). Während für Plotin die gesamte νοῦς-Hypostase Demiurg ist, führt dessen Schüler Amelios erstmals eine Dreiteilung des Demiurgen bzw. des Geistes ein, den er unmittelbar nach dem Einen ansetzt (Procl. In Tim. 1, 309,14–16): Der erste demiurgische Geist ‚ist' das Noetische, der zweite ‚hat' es und der dritte ‚sieht' es (Procl. In Tim. 1, 306,1–3; 3, 103,18–23), wobei er diese drei ‚Geiste' mit den drei Königen aus Ps.-Plat. Ep. 2, 312e identifizierte, außerdem mit der orphischen Triade Phanes, Uranos und Kronos (fr. 96 Kern = fr. 158 Bernabé, vgl. Procl. In Tim. 1, 306,1–31; Brisson 1987, 831–836; I. Männlein-Robert, Longinos und Amelios, in: Ch. Horn / Ch. Riedweg / D. Wyrwa [Hg.], Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 5, Basel 2018, 1310–1321, 1319). Diese Dreiteilung des Demiurgen hat offensichtlich Iamblichs Schüler Theodoros von Asine grundsätzlich unterstützt (Brisson 1987, 819), aber eine andere Dreiteilung der Demiurgen vorgeschlagen, die er überdies nicht wie Amelios unmittelbar nach dem

Einen, sondern nach den noetischen und noerischen Göttern ansetzte (Procl. In Tim. 1, 309,14–16), d. h. in Übereinstimmung mit Iamblich als letzte Triade der noerischen Götter (Festugière 1967, 165 n. 3). Nach Theodoros ist der erste Demiurg (= der „substanzielle Geist", οὐσιώδης νοῦς) unteilbar, der zweite (= die „noerische Substanz", νοερὰ οὐσία) in die allgemeinen Ideen geteilt und der dritte (= die „Quelle der Seelen", πηγὴ ψυχῶν) bis zu den partikularen Einzeldingen geteilt (Procl. In Tim. 1, 309,16–20; 2, 274,26–28).

Es sieht danach aus, dass Julian mit seinem „dritten Demiurg", vielleicht unter dem Einfluss seines Lehrers Priskos, eines „Enkel-Schülers" des Iamblich, Theodoros' Terminologie mit der sachlichen Bestimmung des Demiurgen bei Iamblich verbunden hat (so Bouffartigue 1992, 357; De Vita 2011, 156 mit Anm. 155 sieht hingegen Analogien zu Numenios' zweitem Gott). Andernorts hat Julian Iamblich hinsichtlich seiner persönlichen und philosophischen Autorität gegen die Schüler des Theodoros verteidigt (Ep. 12, 19,7–9 Bidez), was aber nicht ausschließt, dass er – bzw. Priskos – diesen gegenüber nicht gelegentlich auch konziliant aufgetreten sein könnte, dabei aber im Grundsatz die Linie Iamblichs beibehalten hätte. Für Julian hätte sein dritter Demiurg eher die Eigenschaften von Theodoros' zweitem Demiurg, der die transzendenten, allgemeinen Ideen und Formen verwahrt, und Dionysos die Funktion von Theodoros' drittem Demiurg, die partikularen Einzeldinge zu verursachen (zur μεριστὴ δημιουργία des Dionysos vgl. unten 19, 77,13–17 = 179B2–6 mit Komm.; In reg. Sol. 22, 155,25–156,2 = 144A-7; 23, 156,13 f. = 144C4 f.).

Iamblich bezeichnete nun nach Proklos einerseits „den gesamten noetischen Kosmos als Demiurg" (πάντα τὸν νοητὸν κόσμον ἀποκαλεῖ δημιουργόν, Iambl. In Tim. fr. 34,5 f. Dillon = Procl. In Tim. 1, 307,17 f.), welcher „das wahre Sein", „den Ursprung der gewordenen Dinge", „die noetischen Urbilder des gesamten Kosmos", d. h. „den noetischen Kosmos", und „die präexistenten Ursachen aller Dinge in der Natur" umfasst: τὴν ὄντως οὐσίαν καὶ τῶν γιγνομένων ἀρχὴν καὶ τὰ νοητὰ τοῦ κόσμου παραδείγματα, ὅν γε καλοῦμεν νοητὸν κόσμον, καὶ ὅσας αἰτίας προυπάρχειν τιθέμεθα τῶν ἐν τῇ φύσει πάντων, ταῦτα πάντα ὁ νῦν ζητούμενος θεὸς δημιουργὸς ἐν ἑνὶ συλλαβὼν ὑφ' ἑαυτὸν ἔχει (Iambl. In Tim. fr. 34,8–11 Dillon = Procl. In Tim. 1, 307,20–25; vgl. hierzu Dillon 1973, 307–309; Dillon 1987, 889 f.; Opsomer 2005, 76–78). Diese Definition des Demiurgen scheint auch in Julians oben genannter Definition des dritten Demiurgen wiederzukehren: τῶν ἑνύλων εἰδῶν τοὺς λόγους ἐξῃρημένους καὶ συνεχεῖς τὰς αἰτίας ~ τὰ νοητὰ τοῦ κόσμου παραδείγματα … καὶ ὅσας αἰτίας προυπάρχειν τιθέμεθα τῶν ἐν τῇ φύσει πάντων; ἔχει ~ ἐν ἑνὶ συλλαβὼν ὑφ' ἑαυτὸν ἔχει.

Andererseits scheint Iamblich Geist und Demiurg differenziert zu haben – gewissermaßen in prospektiver Entgegnung auf einen späteren Einwand des Proklos, wonach der Demiurg bei einer Identität mit der gesamten noetischen Welt den ganzen Bereich zwischen dem Einen und der sichtbaren Welt ausfüllen müsste (In

Tim. 1, 308,6 – 17; vgl. Schramm 2022b, 141 f.). So sind von Iamblich verschiedene Dreiteilungen des Demiurgen überliefert: Eine, die für das Problem des dritten Demiurgen bei Julian zentral zu sein scheint, findet sich in einer Schrift mit dem Titel „Über die Rede des Zeus im *Timaios*“ (Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ τοῦ Διὸς δημηγορίας, Procl. In Tim. 1, 308,6 – 20), das vielleicht aus seinem großen Kommentar zu den *Chaldäischen Orakeln* stammt (vgl. Dillon 1973, 417 – 419). Dort hat er dem Demiurgen „den dritten Rang unter den Vätern in der noerischen Hebdomade (νοερὰ ἑβδομάς), nach den noetischen Triaden und den drei Triaden der ⟨noetisch-⟩noerischen Götter“ zugewiesen (Iambl. In Tim. fr. 230 Larsen = Procl. In Tim. 1, 308,17 – 309,13; Festugière 1967, 164 n. 3 hat mit Blick auf ein Scholion „⟨noerisch-⟩noetische Götter“ konjiziert, allerdings hat Iamblich nachweislich nur die Unterscheidung zwischen dem Noetischen und dem Noerischen [vgl. Opsomer 2018, 1366], während erst Proklos zwischen diesen noch das Noetisch-Noerische eingeführt zu haben scheint); d. h. in Interpretation chaldäischer Einteilungen folgen auf (drei) Triaden noetischer und drei Triaden noetisch-noerischer Götter zwei noerische Triaden, beschlossen von der sogenannten ὑπεζωκώς, der „Membran“ (vgl. Dillon 1973, 417 – 419). Offenbar sind die drei „Väter“ der noerischen Hebdomade die drei „Ursprungs- oder kosmoslenkenden Väter“ (τοὺς πηγαίους πατέρες … ἤγουν τοὺς κοσμαγούς) der *Chaldäischen Orakel:* 1. „der einmal Jenseitige“, ὁ ἅπαξ λεγόμενος (sc. πατήρ) bzw. ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα, der νοῦς für das Noetische und Vater alles Noerischen ist; 2. Hekate, ebenfalls jenseitig oder transzendent, die alles mit noerischem Licht und Leben erfüllt und in sich die Quellen der verschiedenen Naturen trägt; 3. „der zweimal Jenseitige“, ὁ δὶς ἐπέκεινα, der Demiurg, der das Abbild der Ideen dem Kosmos vorlegt und zweimal jenseitig heißt, weil er einerseits in seinem νοῦς das Noetische hat und andererseits die Sinneswahrnehmung in die Kosmoi bringt (Psell. Orac. Chald. 6 – 9, 198,21 – 199,15 Des Places, vgl. Orac. Chald. frr. 5, 8, 12 Des Places; Dillon 1973, 308 f.; Lewy 1978, 113 – 115; H. Seng, Ἅπαξ ἐπέκεινα und δὶς ἐπέκεινα, in: A. Lecerf / A. Saudelli / H. Seng [Hg.], Oracles chaldaïque. Fragments et philosophie, Heidelberg 2014, 31 – 46). Der Scholiast zur genannten Proklos-Stelle (I 473,28 – 30) identifiziert diese „drei Väter“ hingegen mit Kronos, Rhea und Zeus (Festugière 1967, 164 n. 3), in der sich die Triade ὄν – ζωή – νοῦς auf noerischem Niveau manifestiert (Dillon 1973, 418). So enthält der Demiurg Zeus, der „zweimal Jenseitige“, nach Proklos in seinem *Kratylos*-Kommentar in sich die „väterliche Reihe des Kronos“ und ist daher „Schöpfer des dreifachen Wesens, nämlich des ungeteilten, des mittleren und des geteilten Wesens“ (οὐσιοποιός … τῆς τριπλῆς οὐσίας, ἀμερίστου, μέσης, μεριστῆς), während aus ihm „gemäß der Rhea in ihm selbst dreifaches Leben quillt, nämlich noerisches, psychisches und körperliches Leben“ (κατὰ δὲ τὴν ἐν ἑαυτῷ Ῥέαν τριπλῆν πηγάζει ζωήν, νοεράν, ψυχικήν, σωματικήν, Procl. In Crat. 101, 52,1 – 15 Pasquali).

Die drei noerischen „Väter“ werden in „Über die Rede des Zeus im *Timaios*“ folgendermaßen definiert: Der erste Gott ist der einzige, einheitliche Geist (εἷς νοῦς), der in sich alle allgemeinen Monaden (τὰς μονάδας ὅλας) einfach, ungeteilt, gut und (in der Art der Mone) in sich bleibend umfasst; der mittlere stellt die Verbindung unter den drei Göttern her, besitzt Zeugungskraft (τὸ γόνιμον) und bewirkt die Prohodos und die Zeugung des göttlichen Lebens (Procl. In Tim. 1, 308,19 – 309,2); und der dritte Vater ist der Demiurg des Alls, der für die gleichbleibenden Prohodoi, die demiurgische Tätigkeit der allgemeinen Ursachen und Formen und ihre Erhaltung sorgt: (sc. οἱ Πυθαγόρειοι) τοῦ δὲ τρίτου καὶ δημιουργοῦντος τὰ ὅλα τὰς μονίμους προόδους καὶ τὰς τῶν αἰτίων ὅλων ποιήσεις καὶ συνοχὰς τάς τε ἀφωρισμένας ὅλας τοῖς εἴδεσιν αἰτίας καὶ τὰς προϊούσας πάσας δημιουργίας καὶ τὰ ὅμοια τούτοις τεκμήρια κάλλιστα ἀναδιδάσκουσι (Procl. In Tim. 1, 309,2 – 6). Sachlich sind Julians τῶν ἐνύλων εἰδῶν τοὺς λόγους ἐξῃρημένους … καὶ συνεχεῖς τὰς αἰτίας äquivalent und gleichsam eine Abbreviatur zu Iamblichs affirmativem Pythagoreer-Referat καὶ τὰς τῶν αἰτίων ὅλων ποιήσεις καὶ συνοχὰς τάς τε ἀφωρισμένας ὅλας τοῖς εἴδεσιν αἰτίας. D. h. dieser dritte Vater Iamblichs, der Demiurg des Alls, entspricht Julians drittem Demiurg, wobei, wie oben bereits im Anschluss an Bouffartigue 1992, 357 gesagt wurde (anders Lecerf 2012, 193 f.), dieser Ausdruck vermutlich die Terminologie des Theodoros von Asine übernimmt (bereits Mau 1907, 13, 28, 92 f. erkannte die Bedeutung dieser Stelle, identifizierte ihre Dreiteilung allerdings mit der Dreiteilung der drei „Könige“ von In reg. Sol. 5 f., was nicht zutreffend ist, weil der noerische Helios nicht das lebenspendende Prinzip ist und der sichtbare Helios nicht im oben beschriebenen Sinn der noerische Demiurg des Alls sein kann).

Die drei noerischen „Väter“ stehen bei Iamblich nicht singulär, vielmehr finden sich auch andernorts Hinweise auf sie. In seinem *Philebos*-Kommentar (fr. 4 Dillon) gibt Iamblich eine Dreiteilung des Geistes: Demnach gibt es einen „ersten Geist“ (νοῦς), der auch „reiner Geist“ (καθαρὸς νοῦς) genannt wird (das ist die Etymologie des Kronos im *Kratylos* 396c) und in dem die „Monaden der Formen“ enthalten sind, d.i. das „Ungeteilte in jedem Einzelnen“, das Noetische im noerischen Bereich und die Ursache des Seins der Formen (οὐσίας αἴτιος εἰδητικῆς). Der zweite Geist ist hingegen Ursache für ihr Leben (ζωῆς) im noerischen Bereich und der dritte für ihre Entstehung als bestimmte, distinkte Formen (εἰδοποΐας) (vgl. Dillon 1973, 260). In Iamblichs *Responsio* (8,4, 197,17 – 23 Saffrey / Segonds / Lecerf) findet sich wiederum eine vermeintlich aus dem Hermetismus stammende ägyptische Einteilung der Demiurgen: Demnach gibt es vor den Dingen des Werdens als „ersten Vater“ (προπάτωρ) einen Demiurgen, dann eine überhimmlisch wie himmlisch wirksame „lebendig machende Kraft“ (ζωτικὴ δύναμις), darauf einen hyperkosmischen „reinen Geist“ (καθαρὸν … νοῦν ὑπὲρ τὸν κόσμον), einen „einen, ungeteilten Geist im ganzen Kosmos“ (ἓνα ἀμέριστον ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ) und einen „in alle Sphären ge-

teilten“ (διῃρημένον ἐπὶ πάσας τὰς σφαίρας). Der erste Vater, die Lebenskraft und der reine Geist dürften den drei chaldäischen noerischen „Vätern“ entsprechen, wobei der letzte Vater hier überdies als nach Wirkungsbereichen und -weisen unterschieden betrachtet wird, nämlich unterschieden in den hyper- und den innerkosmischen Bereich und letzterer wiederum in den ganzen Kosmos und die supralunare Sphäre.

Von dem Zitat aus „Über die Rede des Zeus im *Timaios*“ ausgehend ist es auch möglich, die Göttermutter in Julians demiurgischem System zu verorten und zu zeigen, dass sie bereits bei Iamblich in einer vergleichbaren Position zu finden ist (vgl. auch Schramm 2022b, 143–145). Ein Problem in Julians Götterlehre ist ja, dass Helios im *Göttermutter-Hymnos* gar nicht genannt wird, ebenso wie die Göttermutter und Attis im *Helios-Hymnos* fehlen. So dürfte die Göttermutter dem genannten „mittleren Vater“ entsprechen, da sie die „Quelle der noerischen Götter“ ist, indem sie „die Ursachen aller noetischen und hyperkosmischen Götter in sich aufgenommen hat“ (In Matr. deor. 6, 63,1 f. = 166A2 f.; 63,8–10 = 166B2–4 mit Komm.), d. h. dass sie die noetischen und die noerischen Götter miteinander verbindet. Außerdem ist sie die „Herrin allen Lebens“ (6, 63,4 = 166A5 mit Komm.) und zusammen mit Zeus (d.i. im *Helios-Hymnos* der noerische Helios, vgl. In reg. Sol. 10, 147,4–6 = 136A1–3; 22, 155,19–21 = 143D6–8; 23, 156,10 f. = 144C1 f.) Demiurgin der Dinge (In Matr. deor. 6, 63,6 f. = 166A7 f. mit Komm.).

Attis wiederum ist dem „dritten Demiurgen“ untergeordnet (5, 61,27 = 165A7 mit Komm.) als dessen „Substanz“ und „letzte Natur“, insofern als er seine demiurgische Wirkung bis in die materielle Welt entfaltet (3, 58,5–8 = 161D4–162A2), indem er die abstrakten Formen und Ursachen aller ἔνυλα εἴδη in sich verwahrt (vgl. 3, 57,24–58,1 = 161C5–8 mit Komm.). Er geht aus diesem dritten Demiurgen hervor (8, 65,11 = 168A5) und ist der letzte noerische und demiurgische Gott, der bis zur Materie hinabsteigt und in der sublunaren Welt die Formen in Materie zusammenhält (5, 61,30 f. = 165B2 f; 62,14 f. = 165D4 f.). Trotz des Abstiegs zur Materie verbleibt er als noerische Ursache im noerischen Bereich, gleichsam als noerisches Reservoir und Prinzip der transzendenten Prinzipien der Formen in Materie und des inneren Zusammenhangs der Ursachen, und steht an der Grenze der supralunaren Sphäre zum sublunaren Kosmos des Werdens und Vergehens (15, 72,20 f. = 175A5 f. ὁ προσεχῶς δημιουργῶν τὸν ἔνυλον κόσμον).

Man darf daher Julians Attis mit Salustios (4,8, 8,4 f. Nock) als „Demiurg des Werdenden und Vergehenden“ (τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων δημιουργός), d. h. als sublunaren Demiurgen, verstehen (vgl. Opsomer 2008, 153–156). Dieser – ὁ ὑπὸ σελήνην δημιουργός bzw. ὁ γενεσιουργὸς δημιουργός – ist nach Iamblich das Thema des platonischen *Sophistes* (Iambl. In Soph. fr. 1,1 f. Dillon), wobei Sophist und sublunarer Demiurg die Demiurgie der materiellen Dinge (τὰ ἔνυλα) versehen und dazu auf das „wahrhaft Seiende“ sehen (fr. 1,6 f. Dillon) bzw. der „Demiurg des

Werdens“ den „himmlischen Demiurgen“ (οὐράνιος δημιουργός) nachahmt, der den νέοι θεοί des *Timaios* (vgl. 41a-d; dort als θεοὶ θεῶν angesprochen) entspricht, dem wiederum ὁ πατὴρ τῶν δημιουργῶν vorgeordnet ist, welcher ὑπερουράνιος καὶ ἐξῃρημένος ist (fr. 1,13 – 16. 18 f. Dillon; vgl. hierzu Dillon 1973, 245 – 247; außerdem Opsomer 2008, 153).

In seiner *Responsio* (8,3, 195,5 – 23 Saffrey / Segonds / Lecerf) nimmt Iamblich folgende Einteilung ägyptischer Götter vor: Nach dem ungeteilten Einen (ἓν ἀμερές) kommt das Eikton genannte „erste magische Werk“ (πρῶτον μάγευμα) bzw. das mit Schweigen zu verehrende „Erste Noetische“ (πρῶτον νοητόν, vgl. Saffrey / Segonds / Lecerf 2013, 195 n. 2 – 4), vergleichbar dem ἓν ὄν oder der im Noetischen angesiedelten Monade (vgl. Dillon 1987, 881 f., 885); darauf folgt ein Emeph genannter „Führer der himmlischen Götter“, das „Erste Denkende“ (πρῶτον νοοῦν) oder der νοῦς, der „sich selbst denkt und seine Gedanken zu sich selbst zurückwendet“ (ὅν φησι νοῦν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν νοοῦντα καὶ τὰς νοήσεις εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφοντα, vgl. Saffrey / Segonds / Lecerf 195 n. 4); schließlich die „Führer der Demiurgie der sichtbaren Dinge“: Amun, der δημιουργικὸς νοῦς, der „zum Werden geht und die unsichtbare Macht der verborgenen Gedanken ans Licht bringt“ (ἐρχόμενος μὲν ἐπὶ γένεσιν, καὶ τὴν ἀφανῆ τῶν κεκρυμμένων λόγων δύναμιν εἰς φῶς ἄγων); Phtha, der von den Griechen Hephaistos genannt wird – zu Unrecht, weil dieser lediglich für die Herstellung der sichtbaren Körper zuständig sei (vgl. Saffrey / Segonds / Lecerf 2013, 195 n. 5 mit Verweis z. B. auf Iul. CG fr. 57 Masaracchia und Procl. In Tim. 1, 142,14 – 143,11) und jener „die einzelnen Dinge mit Kunstfertigkeit und Wahrheit vollendet“ (συντελῶν … ἕκαστα … τεχνικῶς μετ’ ἀληθείας); schließlich Osiris, den „Schöpfer guter Dinge“ (ἀγαθῶν … ποιητικός) (zur Erklärung der ägyptischen Götternamen vgl. Hopfner 1922, 256 – 258 Anm. 130 – 133). Es ist nicht ganz klar, ob es sich bei Amun, Phtha und Osiris um drei Namen des einen Demiurgen oder um drei verschiedene Hypostasen handelt, wobei der Plural „Führer der Demiurgie der sichtbaren Dinge“ letzteres nahelegt (Saffrey / Segonds / Lecerf 2013, 195 n. 4). Bemerkt worden ist, dass einige Attribute der drei Götter in Iamblichs Beschreibung der drei noerischen „Väter“ (Procl. In Tim. 1, 308,19 – 309,2) wiederkehren (Saffrey / Segonds / Lecerf 2013, 195 n. 5; genau genommen allerdings nur in der Beschreibung der ersten beiden Väter). In Julians *Helios-Hymnos* finden sich die hier genannten drei Aspekte des demiurgischen Wirkens bei der Beschreibung des Wirkens des noerischen oder Großen Helios (demiurgisch: In reg. Sol. 5, 143,11 f. = 132D6 f.; 9, 146,21 = 135C3; 16, 151,20 f. = 140A7 f.; 22, 155,19 = 143D6; 23, 156,8 – 11 = 144B6–C2; 25, 158,3 = 145D3; 44, 171,25 f. = 157B7 f.; vollendend: 5, 143,10 = 132D5; 6, 144,6 = 133B6; 9, 146,19 f. = 135C1 f.; 15, 150,25 – 151,2 = 139B6–C3; 36, 164,17 = 151B4; Geber des Guten: 4, 142,20 = 132B6; 6, 144,5 – 9 = 133B5–C1; 36, 164,18 = 151B5; 165,1 = 151C5; 37, 165,15 f. = 152A4 f.). Im *Göttermutter-Hymnos* scheint dem Amun Attis zu entsprechen, da auch dieser „zum Werden geht“ (vgl. In Matr. deor. 5, 62,6 – 13 = 165C4–D3; 7, 64,10 = 167B2), oder der

dritte Demiurg, dessen „Substanz“ oder „letzte Natur“ Attis war (3, 57,24–26 = 161C5–7; 58,5–8 = 161D4–162A2), wenn man im Demiurg das Reservoir der in ihm „verborgenen Gedanken“, d. h. der zur Verbindung mit der Materie geeigneten Formen und Ursachen, betont.

Ob bereits Iamblich Attis in dieser Weise oder überhaupt in sein Göttersystem integriert hatte, lässt sich nicht mit letzter Gewissheit sagen. Allerdings deutet die Aufnahme der Attis-Demiurgie sowohl bei Julian als auch bei Salustios mit einer gewissen Plausibilität darauf hin, dass es sich hierbei um eine auf Iamblich zurückgehende Lehre handelt (vgl. Opsomer 2008, 153 f.; Lecerf 2012, 186–193). Auch bei Proklos findet sich eine solche Attis-Deutung: Proklos hat eine Dreiteilung der Demiurgen in Zeus, Dionysos und Adonis, wobei er den sublunaren Demiurgen mit Adonis identifiziert (Procl. In Rep. 2, 8,15–23; In Tim. 1, 446,5–13; vgl. In Crat. 180, 107,12–14 Pasquali), und stellt in seinem *Helios-Hymnos* eine Verbindung zwischen Helios und Adonis bzw. Attis her: Helios manifestiere sich „im Tiefsten der Materie“ als Attis oder, „wie andere es ausdrücken“, als Adonis (Procl. Hymn. 1,25 f.; vgl. Damasc. In Parm. 3, 147,3–5 Westerink / Combès οἷον ὁ Ἄττις ἐν τῇ σεληναίᾳ καθήμενος λήξει δημιουργεῖ τὸ γενητόν· οὕτως ἔχοντα καὶ τὸν Ἄδωνιν εὑρίσκομεν ἐν ἀπορρήτοις; zur Demiurgie des Adonis und des Attis vgl. Opsomer 2003, 34–41; Opsomer 2008, 153 f.; Lecerf 2012, 186–197). Die Rolle des sublunaren Demiurgen ist bei Proklos jedoch nicht allein für Adonis bzw. Attis reserviert. Einmal unterscheidet er auch πρῶτος τῶν δημιουργῶν, ὁ μέσος δημιουργός und ὁ τρίτος δημιουργός (Procl. In Tim. 1, 74,15 f.; 156,5–7), wobei mit letzterem Pluto gemeint ist (Dillon 1973, 246); ein anderes Mal den Vater der Demiurgen, der mit Kronos identifiziert wird, und die Dreiteilung seiner Söhne Zeus, Poseidon und Hades, wobei Poseidon dem sublunaren Demiurgen und Hades dem Bereich unter der Erde entspricht (In Crat. 149–152 Pasquali; Dillon 1973, 246).

Lecerf 2012, 186–197 argumentiert dafür, die Demiurgentriade des Proklos aus Zeus, Dionysos und Adonis / Attis bereits bei Julian wiederzuerkennen. Dagegen spricht, dass Adonis in Julians Göttersystem gar keine und Dionysos nur eine untergeordnete Rolle spielt (vgl. Contra Heracl. 16, 36,10–12 = 222A3–5; In Matr. deor. 19, 77,13–15 = 179B2–4; In reg. Sol. 22, 155,25–156,2 = 144A4–7, allerdings mit einer ähnlichen Wesensdefinition wie bei Proklos In Crat. 182, 109,9 f. Pasquali, vgl. Lecerf 2012, 185 f.). Außerdem ist nach Julian der dritte Demiurg der Vater des gesamten fünften Körpers, einer universellen Substanz (In Matr. deor. 5, 61,27–29 = 165A7–9; Opsomer 2008, 155), und kann daher nicht einem partiellen Demiurgen wie Dionysos untergeordnet sein. Dann scheint der zweite Demiurg im *Göttermutter-Hymnos*, auch wenn er hier nicht als solcher genannt wird, eher mit der Ursache des Lebens, der Göttermutter, und zwar gemäß den besprochenen Zeugnissen über die drei noerischen „Väter“ des Iamblich (Iambl. In Tim. fr. 230 Larsen; In Phil. fr. 4 Dillon; Resp. 8,4, 197,17–23 Saffrey / Segonds / Lecerf), als mit der partiellen Demi-

urgie des Dionysos verbunden zu sein. Schließlich ist zwar, wie Lecerf 2012, 193 f. zu Recht betont, in Julians Definition des dritten Demiurgen – ähnlich wie in Proklos' Definition der Attis-Demiurgie (vgl. Procl. In Tim. 1, 446,3 – 5; hierzu Opsomer 2003, 35 f.) – von „Formen in Materie" und nicht von „allgemeinen" Ursachen und Formen wie in Iamblichs Definition des dritten noerischen Vaters (Procl. In Tim. 1, 309,2 – 6) die Rede. Allerdings ist er dort der Garant für die Erhaltung der Prohodoi der allgemeinen Formen, was ihren Hervorgang ins Werden als Formen in Materie impliziert. Bei Julian ist dann Attis Ursache für den Zusammenhalt der Formen in Materie in der sublunaren Welt (unten 5, 62,14 f. = 165D4 f.), wobei Julian stets betont, dass Attis dem dritten Demiurgen untergeordnet ist (3, 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2; 5, 61,27 = 165A7), was bedeutet, dass sie nicht schlechthin miteinander identisch sind.

Wenn die Rekonstruktion der Demiurgie im *Göttermutter-Hymnos* im Ausgang von den drei noerischen Vätern und mit Attis als sublunarem Demiurgen zutreffend ist, lässt sich von daher auch das Göttersystem des *Helios-Hymnos* verstehen: Hier fehlt die Göttermutter, stattdessen werden ihre verschiedenen Aspekte (z. B. Lebenszeugung, Pronoia) von anderen weiblichen Gottheiten übernommen, die als Mit-Demiurginnen des Großen Helios eingeführt werden (z. B. Athene Pronoia, Aphrodite, vgl. In reg. Sol. 31 – 33; Schramm 2022b, 148 – 150). Ebenso fehlt der Terminus „dritter Demiurg", der bei Julian nur im *Göttermutter-Hymnos* vorkommt. Das ist ein Indiz zum einen für die Abhängigkeit des *Göttermutter-Hymnos* von iamblicheischen Quellen – trotz der behaupteten Originalität seiner Interpretation –, durch die implizit auch Raum für die systematische Verortung der Göttermutter als zweitem noerischen „Vater" bzw. Demiurgen offengehalten wird, ohne diese explizit zu erörtern, vermutlich aus praktischen Gründen (zur Sparsamkeit von Julians philosophischem Begriffsgebrauch vgl. Smith 2012). Zum andern ist dies ein Indiz für die stärkere Zentrierung des *Helios-Hymnos* auf die Figur des Großen Helios, die sowohl mit dem Ausdruck „dritter Demiurg" als auch mit einer stärkeren Berücksichtigung einer weiblichen demiurgischen Linie für den Leser möglicherweise verunklart würde (vgl. Schramm 2022b, 149 f.).

Stattdessen wird im *Helios-Hymnos* das demiurgische Wirken des noerischen oder Großen Helios herausgestrichen (zu den Stellen vgl. oben S. 97), insbesondere seine „dreifache Demiurgie" (τὴν τριπλῆν τοῦ θεοῦ δημιουργίαν, In reg. Sol. 44, 171,25 f. = 157B7 f.), nämlich in der noerischen, der supralunaren und der sublunaren Sphäre (Opsomer 2008, 146), die der Hymnos ausführlich darlegt (In reg. Sol. 22 – 25: Demiurgie in der noerischen Sphäre; 26 – 35: in der supralunaren oder himmlischen Sphäre; 36 – 42: in der sublunaren Sphäre). Die von ihm in den (sichtbaren) Kosmos ausgehende Demiurgie müsse man in der Mitte zwischen dem Demiurgen des Alls (ὁ τῶν ὅλων δημιουργός), d. h. dem noetischen Vater des noerischen Großen Helios (vgl. Ep. 111, 190,19 – 21 Bidez = 434D1 – 3), und den vielen demiurgischen Göttern ansetzen, die am Himmel umherwandern (οἱ κατ' οὐρανὸν περιπολοῦντες

δημιουργικοὶ θεοί), d. h. den sichtbaren Gestirnen (In reg. Sol. 16, 151,18 – 21 = 140A5 – 8; zum Ausdruck οἱ κατ' οὐρανὸν περιπολοῦντες δημιουργικοὶ θεοί vgl. auch Ep. 89b, 162,17 f. Bidez = 295A3 f. οἱ περὶ τὸν οὐρανὸν κύκλῳ φερόμενοι θεοί; gegen Opsomer 2008, 142 – 144, wonach die Demiurgie des noerischen Helios „in der Mitte zwischen diesen", d. h. den Astralgöttern, stehen soll, spricht der Kontext, vgl. Schramm 2022a, 41 Anm. 127). Weitere Demiurgen sind der Mond – er ist ἡ τῶν περιγείων δημιουργός (In reg. Sol. 40, 168,18 = 154D4; er erhält seine demiurgische Kraft allerdings von Athene Pronoia, die „ihr Wesen" wiederum von Helios „erhalten" hat, 32, 162,16 f., 163,1 – 3 = 149C8 f., 150A2 – 4) – und die φύσις: sie ist δημιουργὸς τῶν σωμάτων, einerseits des Körpers des gesamten Kosmos, andererseits jedes einzelnen der Einzeldinge (In Matr. deor. 4, 61,5 – 7 = 164B6 – 8; zum Begriff der φύσις vgl. unten zu den einzelnen Ausdrücken Komm. zu 3, 58,8 = 162A2).

In *Contra Galilaeos* nimmt Julian als Interpretation der berühmten Rede des Demiurgen an die sogenannten „jungen Götter" im *Timaios* (41a7–d3) folgende Dreiteilung der Götter vor: zuerst den Demiurg und dann – nach seiner Anrede der jungen Götter als „Götter der Götter" (Plat. Tim. 41a7) – „sichtbare" und „unsichtbare" Götter („Θεοὶ" – πρὸς τοὺς ἀφανεῖς λέγων – „θεῶν", τῶν ἐμφανῶν δηλονότι, Iul. CG fr. 10,11 – 13 Masaracchia = Cyr. CI 2,43,17 f. Riedweg). Die „sichtbaren Götter" sind Sonne, Mond, Sterne und der gesamte Himmel, wobei diese „Abbilder der unsichtbaren" bzw. „noetischen (sc. Götter)" (τῶν ἀφανῶν εἰσιν εἰκόνες bzw. εἰκόνες … τῶν νοητῶν), also der noetischen Sonne, des noetischen Mondes usw. sind (Iul. CG fr. 10,4 – 9 Masaracchia = Cyr. CI 2,43,9 – 14 Riedweg; vgl. Plat. Tim. 39d7–e2; 92c6 f. ὅδε ὁ κόσμος … εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός [z.St. vgl. F. Karfík, Die Beseelung des Kosmos: Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons *Phaidon* und *Timaios* {Beiträge zur Altertumskunde 199}, München 2004, 127]; Epin. 983e6 f. ἢ γὰρ θεοὺς αὐτοὺς ταῦτα [sc. die Gestirne] ὑμνητέον ὀρθότατα, ἢ θεῶν εἰκόνας ὡς ἀγάλματα ὑπολαβεῖν γεγονέναι, θεῶν αὐτῶν ἐργασαμένων; Iambl. Resp. 1,19, 43,18 – 20 Saffrey / Segonds / Lecerf ἀπὸ τῶν νοητῶν θείων παραδειγμάτων καὶ περὶ αὐτὰ ἀπογεννᾶται τὰ ἐμφανῆ τῶν θεῶν ἀγάλματα; Iul. Ep. 89b, 162,16 – 18 Bidez = 295A2 – 4 τὰ δὲ ὑπὸ τῶν θεῶν ζῶντα ἀγάλματα κατασκευασθέντα τῆς ἀφανοῦς αὐτῶν οὐσίας, οἱ περὶ τὸν οὐρανὸν κύκλῳ φερόμενοι θεοί). Platon wisse, „dass jene ⟨noetischen und⟩ unsichtbaren Götter freilich in dem Demiurgen und zugleich mit ihm existieren und von ihm selbst gezeugt wurden und aus ihm hervorgingen" (ἐκείνους οὖν τοὺς ‹νοητοὺς καὶ› ἀφανεῖς θεοὺς ἐνυπάρχοντας καὶ συνυπάρχοντας καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ δημιουργοῦ γεννηθέντας καὶ προελθόντας ὁ Πλάτων οἶδεν, Iul. CG fr. 10,9 – 11 Masaracchia = Cyr. CI 2,43,14 – 17 Riedweg; die Emendation ‹νοητοὺς καὶ› nach Neumann, bestätigt von Masaracchia und Riedweg, abgelehnt von Bouffartigue 1992, 354 und 396 sowie Opsomer 2008, 130 Anm. 15, wonach es sich hier nicht um noetische, sondern um noerische Götter handele). Schließlich wird der Demiurg als „der beiden (sc. den sichtbaren und den unsichtbaren Göttern) gemeinsame

Demiurg“ (κοινὸς … ἀμφοτέρων δημιουργὸς) bezeichnet, der die sichtbaren Gestirne indirekt geschaffen habe, „indem er im noetischen Bereich die Urbilder von diesen gezeugt hat“ (γεννήσας ἐν τοῖς νοητοῖς τὰ τούτων ἀρχέτυπα, Iul. CG fr. 10,13 – 15 Masaracchia = Cyr. CI 2,43,19 – 21 Riedweg; vgl. Plot. 5,3,16,8 – 12 κόσμον τοίνυν τὸ ποιῆσαν αἰσθητὸν οὐκ ἂν εἴη κόσμος αἰσθητὸς αὐτό, ἀλλὰ νοῦς καὶ κόσμος νοητός· καὶ τὸ πρὸ τούτου τοίνυν τὸ γεννῆσαν αὐτὸ οὔτε νοῦς οὔτε κόσμος νοητός, ἁπλούστερον δὲ νοῦ καὶ ἁπλούστερον κόσμου νοητοῦ; zum gesamten Fragment vgl. Masaracchia 1990, 97 f., 200 – 202; Opsomer 2008, 129 – 132). In den Hymnen werden die sichtbaren Götter auch „innerkosmische“ (ἐγκόσμιοι) und die unsichtbaren, noetischen Götter auch „hyperkosmische“ (ὑπερκόσμιοι) Götter genannt (vgl. unten 6, 63,8 f. = 166B2 f.; In reg. Sol. 17, 152,25 – 27 = 141B3 – 5; die noerischen Götter stehen hier in der Mitte zwischen beiden, man müsste also, wenn man dies mit Iul. CG fr. 10 Masaracchia zusammenliest, wo die noerischen Götter implizit mit den noetischen Göttern mitgemeint sind, eine Vierteilung annehmen: 1. Demiurg; 2. hyperkosmische, noetische Götter; 3. noerische Götter; 4. sichtbare, enkosmische Götter; zum Unterschied von enkosmischen und hyperkosmischen Göttern vgl. auch Sallust. 6,1 f.).

Auch wenn der dritte Demiurg mit dem noerischen Helios identisch zu sein scheint, ist er auch sichtbar, wie spätere Stellen belegen, an denen der Große (d. h. noerische) Helios am Himmel sichtbar ist (z. B. bei der Tagundnachtgleiche, vgl. unten 9, 66,12 f., 17 f. = 168C6 f., D4 f.; 11, 69,8 – 10 = 171C3 – 5). Das zeigt, dass auch Deutungen, die im dritten Demiurgen die sichtbare Sonne verstehen, nicht ganz falsch sind. Der Grund für die Koinzidenz des noerischen und des sichtbaren Helios ist Iamblichs Gestirngsgötterlehre. Demnach werden „die sichtbaren Abbilder der Götter (d. h. die Gestirne am Himmel) von den göttlichen Urbildern (d. h. den noetischen Göttern oder Ideen) erzeugt“ (Iambl. Resp. 1,19, 43,18 – 20 Saffrey / Segonds / Lecerf ἀπὸ τῶν νοητῶν θείων παραδειγμάτων καὶ περὶ αὐτὰ ἀπογεννᾶται τὰ ἐμφανῆ τῶν θεῶν ἀγάλματα). Sie haben zwar einen ätherischen Körper, doch dieser „verhindert nicht ihre noerische und unkörperliche Vollkommenheit“ (1,17, 38,21 f. τὴν νοερὰν αὐτῶν καὶ ἀσώματον τελειότητα οὐκ ἐμποδίζει τὸ σῶμα). Sie sind „in gewisser Weise unkörperlich“ (1,18, 40,4 f. οἱ κατ’ οὐρανὸν ἐμφανεῖς θεοί τέ εἰσι πάντες καὶ τρόπον τινὰ ἀσώματοι) bzw. „außerhalb ihrer Körper und daher im Noetischen“ (1,19, 45,16 f. οἵ τε γὰρ ἐμφανεῖς θεοὶ σωμάτων εἰσὶν ἔξω, καὶ διὰ τοῦτό εἰσιν ἐν τῷ νοητῷ), weil die noetischen Götter ihre sichtbaren Abbilder in sich enthalten (45,17 – 19). Die sichtbaren Gestirnsgötter werden nicht von ihren Körpern „umfasst“ (περιέχονται), sondern vielmehr „umfassen sie die Körper durch ihr göttliches Leben und ihre göttlichen Tätigkeiten“ (ταῖς θείαις ζωαῖς καὶ ἐνεργείαις περιέχουσι τὰ σώματα, 1,17, 38,16 – 19); sie sind nur auf die himmlischen Sphären „aufgestiegen“ (ἐπιβεβήκασιν) und lenken, indem sie ihre eigenen göttlichen Ideen und noetischen Prinzipien denken, den sichtbaren Kosmos (1,19, 43,8 – 12; zur Reinheit der göttlichen

Seelen vom Körperlichen bei Iamblich, indem sie nicht von den Körpern beherrscht werden, sondern diese beherrschen, vgl. auch Hammann 2020, 487–489). Also bleiben auch der dritte Demiurg qua noerischer Helios und Attis, wenn sie mit der sichtbaren Sonne und den Sonnenstrahlen bzw. dem davon abgeleiteten Licht des Mondes identisch wären, wie mancherorts angenommen (vgl. oben Komm. zu 3,57,24–58,1 = 161C5–8), als Abbilder der noetischen oder noerischen Götter im geistigen Bereich.

Überdies betont Julian im *Helios-Hymnos*, dass die sichtbare Sonne jenseits der Fixsternsphäre und zwar „in der Mitte des ganzen Himmels" zu lokalisieren ist (In reg. Sol. 7, 145,11 = 134B4; vgl. 9, 146,23 f. = 135C5 f.), eine Lehre, die vermutlich aus den *Chaldäischen Orakeln* stammt (vgl. Lewy 1978, 151 n. 313; P. Athanassiadi, A Contribution to Mithraic Theology: The Emperor Julian's *Hymn to King Helios*, The Journal of Theological Studies 28 [1977] 360–371, 365; D. Ulansey, Mithras and the Hypercosmic Sun, in: J. R. Hinnells [Hg.], Studies in Mithraism, Rom 1994, 257–264; W. Fauth, Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike, Leiden / New York 1995, 152 f.; Smith 1995, 153 f.). Damit ist nicht ihre Position innerhalb der Planetenkonstellationen gemeint (nämlich auf der vierten von sieben Planetenbahnen, vgl. Ptol. Synt. math. 9,1; Procl. In Tim. 3, 62,17–22), sondern die Zugehörigkeit auch des sichtbaren Helios zur noerischen Welt (In reg. Sol. 28, 160,16–19 = 148A4–7, vgl. Schramm 2022a, 55 Anm. 224). Julian steht hier (anders als Mau 1907, 74 f.; J. Bregman, Elements of the Emperor Julian's Theology, in: J. J. Cleary [Hg.], Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon, Aldershot 1999, 337–350, 343; Hose 2008, 168, 170 und H.-G. Nesselrath, Julian' Philosophical Writings, in: Rebenich / Wiemer 2020, 38–63, 61 annehmen) auch nicht im Widerspruch zu Iamblich, der die These bekämpft, dass die sichtbare Sonne den Mittelpunkt der Welt bildet (vgl. Procl. In Tim. 2, 104,17–105,3; außerdem bekämpft Iamblich die – vermutlich mittelplatonischen und stoischen, vgl. Dillon 1973, 327 – Positionen, wonach die Erde, der Mond, die Fixsternsphäre, der Äquator oder die Ekliptik das Zentrum der sichtbaren Welt seien).

3, 58,6–8 = 161D5–162A2 … ἡ τελευταία καὶ μέχρι γῆς ὑπὸ περιουσίας τοῦ γονίμου διὰ τῶν ἄνωθεν παρὰ τῶν ἄστρων καθήκουσα …

Die Natur, die die abstrakten Formen in konkrete Formen in Materie demiurgisch einprägt (vgl. unten Komm. zu 3, 58,8 = 162A2), leistet nichts anderes als den Hervorgang des Göttlichen (und Noetischen bzw. Noerischen) in die Sichtbarkeit, was eine Vervielfältigung des Noerischen aufgrund der in ihm wirksamen Überfülle an Zeugungskraft des Lebens bedeutet, vgl. In reg. Sol. 19, 153,29 f. = 142B7 πέφυκε τὰ θεῖα προϊόντα εἰς τὸ ἐμφανὲς πληθύνεσθαι διὰ τὸ περιὸν καὶ γόνιμον τῆς ζωῆς (eine ähnliche Formulierung zu ὑπὸ περιουσίας τοῦ γονίμου vgl. In Matr. deor. 11, 68,14 f. = 170D1 f. διὰ τὸ ὑπέρπληρες αὐτῶν τῆς γονίμου καὶ δημιουργικῆς αἰτίας; In reg.

Sol. 43, 171,7 = 156D2 περιουσίας γονίμου; bei Plotin ist περιουσία auf das Eine bezogen, z. B. Plot. 6,7,32,32 f., vgl. 5,2,1,7–9 und 6,7,12,22–24, also auf keine demiurgisch zeugende Ursache; anders Iambl. Resp. 5,17, 165,27 f. Saffrey / Segonds / Lecerf … κατιοῦσαν ἀπ' αὐτῶν [sc. οἱ παντελῶς ἄυλοι θεοί] περιουσίαν τῆς θείας δόσεως; 23, 173,6–11 … τῶν ἀκροτάτων ἡ περιουσία τῆς δυνάμεως …· ἔλλαμπει … τοῖς ἐσχάτοις τὰ πρώτιστα, καὶ πάρεστιν ἀύλως τοῖς ἐνύλοις τὰ ἄυλα). Dass die Natur „durch die obere Region von den Sternen bis zur Erde reicht" (In Matr. deor. 3, 58,7 f. = 162A1 f.), heißt nichts anderes, als dass sie den Körper des ganzen sichtbaren Kosmos, sowohl des Himmels und der supralunaren Sphäre als auch der sublunaren Sphäre, sowie die einzelnen Körper, also auch die Gestirnskörper, die Erde und die Körper der Einzeldinge qua Formen in Materie hervorbringt. Die Natur leistet also die Vervielfältigung der abstrakten noerischen Formen in die sinnlich wahrnehmbaren, mit einem Körper bzw. mit Materie versehenen Formen. Sie ist τελευταία, da Attis, als der sie im Mythos fungiert, zwar in der sinnlich wahrnehmbaren Sphäre bis zur äußersten Materie tätig ist, aber hierfür „der letzte der Götter" (8, 65,13 f. = 168A7 f.), d. h. die letzte noerische Ursache ist (vgl. 5, 62,8. 14 = 165C6. D4). Die Formulierung διὰ τῶν ἄνωθεν ist vor Julian nicht belegt, allerdings nach Julian in gleicher Bedeutung zu finden bei Chrysipp. In Mar. deip. 343,2 f. ὥσπερ διὰ τῶν ἄνωθεν, οὕτω καὶ διὰ τῶν παρ' ἡμῖν τῶν. Das τῶν ist von Boulenger 1922, 33 emendiert, in U ist τῆς überliefert (vgl. Nesselrath 2015, 58 App. z.St.).

3, 58,8 = 162A2 … φύσις …

Φύσις ist das Bezugswort zu τοῦ τρίτου δημιουργοῦ, wobei dieses durch einen nachfolgenden Relativsatz und jenes durch eine Reihe von Attributen erläutert wird. Terminologisch geht der hier verwendete Begriff φύσις auf Plotin bzw. Iamblich zurück. Nach Plotin ist die Natur „der unterste Teil der Seele", ein „Nachbild der Vernunft" und eine „schwache Spur" von ihr (Plot. 4,4,13,2–7 ἢ ὅτι ἡ μὲν φρόνησις πρῶτον, ἡ δὲ φύσις ἔσχατον· **ἴνδαλμα** γὰρ **φρονήσεως ἡ φύσις** καὶ **ψυχῆς ἔσχατον ὂν** ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον ἔχει, οἷον εἰ ἐν κηρῷ βαθεῖ διικνοῖτο εἰς ἔσχατον ἐπὶ θάτερα ἐν τῇ ἐπιφανείᾳ τύπος, ἐναργοῦς μὲν ὄντος τοῦ ἄνω, **ἴχνους** δὲ **ἀσθενοῦς** ὄντος τοῦ κάτω; zur Seele als unterster Teil der Seele vgl. auch 3,8,4,15 f. ἡ μὲν λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης; 2,3,18,10–13 πληρουμένης δὲ αὐτῆς [sc. τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς] καὶ πεπληρωμένης οἷον ἀπομεστουμένης αὐτῆς [sc. τῆς νοητῆς φύσεως] τὸ ἐξ αὐτῆς ἴνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον αὐτῆς πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιοῦν τοῦτο εἶναι. ποιητὴς οὖν ἔσχατος οὗτος). Sie hat kein eigenes Wissen, keine Vorstellung, Wahrnehmung oder Bewusstsein, sondern allein das demiurgische Schaffen als unvorsätzliche Weitergabe dessen, was sich von Geist und Seele schwach in ihr abgeprägt hat, an die unter ihr stehende körperliche und materielle Sphäre (Plot. 4,4,13,7–9 ὅθεν οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ· ὃ γὰρ ἔχει τῷ ἐφεξῆς διδοῦσα ἀπροαιρέτως, τὴν δόσιν τῷ σωματικῷ

καὶ ὑλικῷ ποίησιν ἔχει; 11–14 διὰ τοῦτό τοι ἡ φύσις οὐδὲ φαντασίαν ἔχει· … ἡ μέν γε οὐθενὸς ἀντίληψιν οὐδὲ σύνεσιν ἔχει; 19–25 τὸ δὲ ἐξ αὐτῆς ἐμφαντασθὲν εἰς ὕλην φύσις, ἐν ᾗ ἵσταται τὰ ὄντα, ἢ καὶ πρὸ τούτου, καὶ ἔστιν ἔσχατα ταῦτα τοῦ νοητοῦ· ἤδη γὰρ τὸ ἐντεῦθεν τὰ μιμήματα. ἀλλ' ἡ φύσις εἰς αὐτὴν ποιοῦσα καὶ πάσχουσα, ἐκείνη δὲ ἡ πρὸ αὐτῆς καὶ πλησίον αὐτῆς ποιοῦσα οὐ πάσχει, ἡ δ' ἔτι ἄνωθεν εἰς σώματα ἢ εἰς ὕλην οὐ ποιεῖ; 3,6,4,21–23 ἀνεπίκριτος φαντασία, οἵα τῇ λεγομένῃ φύσει ἐνυπάρχει ἐνέργεια καθ' ἃ ποιεῖ ἕκαστα, ὥς φασιν, ἀφαντάστως). Zum φύσις-Begriff bei Plotin vgl. G. Rudberg, Plotinus' Conception of Nature, in: G. Rudberg, Platonica selecta, Stockholm 1956; G. Kostaras, Die Natur als Schau in der Sicht Plotins, Philosophia 13–14 (1983–1984) 318–323; M. F. Wagner, Plotinus on the Nature of Physical Reality, in: L. P. Gerson (Hg.), The Cambridge Companion to Plotinus, Cambridge / New York 1996, 130–170.

Iamblich etabliert darüber hinaus die φύσις als eigenständiges Prinzip – nach dem Einen, dem Geist und der Seele gleichsam als ‚vierte Hypostase', „come ultimo Principio primario dopo l'Anima, avente la funzione di vero e proprio Demiurgo – un demiurgo che, a differenza di quello intellettivo, opera a contatto con la materia e quindi è causa immediata delle cose" (F. Romano, Il vocabolario della 'natura' nel *De mysteriis* di Giamblico, in: H. J. Blumenthal / E. G. Clark [Hg.], The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods, London 1993, 87–106, 103). Zu Iamblichs φύσις-Begriff vgl. aus einem Brief Iamblichs an Sopatros (Stob. I 5,18, 81,8–12): φύσιν δὲ λέγω τὴν ἀχώριστον αἰτίαν τοῦ κόσμου καὶ ἀχωρίστως περιέχουσαν τὰς ὅλας αἰτίας τῆς γενέσεως, ὅσα χωριστῶς αἱ κρείττονες οὐσίαι καὶ διακοσμήσεις συνειλήφασιν ἐν ἑαυταῖς. Die Natur enthält die allgemeinen Ursachen des Werdens auf unabgetrennte, d. h. mit der Materie verbundene Weise, während die höheren Wesenheiten diese auf getrennte, immaterielle Weise in sich umfassen (vgl. auch Bogner 1924, 264). Die höheren Wesen sind für Iamblich im engeren Sinne die „höheren Klassen" (κρείττονα γένη) von Seelen, zu denen Engel, Dämonen und Heroen gehören (Resp. 1,4; 2,3–5, vgl. Schramm 2013, 137 f. mit Anm. 198 f.), sind aber auch als höhere Wesen in einem weiteren Sinne zu verstehen, zu dem auch Julians τρίτος δημιουργός zählen würde, der ja τῶν ἐνύλων εἰδῶν τοὺς λόγους ἐξῃρημένους ἔχει καὶ συνεχεῖς τὰς αἰτίας (ἐξῃρημένους wäre synonym mit χωριστῶς; τῶν ἐνύλων εἰδῶν τοὺς λόγους ἐξῃρημένους synonym zu τὰς ὅλας αἰτίας τῆς γενέσεως, vgl. hierzu Taormina, in: Taormina / Piccione 2010, 342 f. Anm. 17 mit weiterer Lit.). Auch in der *Responsio* leistet die Natur die Vermittlung zwischen sichtbaren Formen in Materie und ihren unsichtbaren, immateriellen Ursachen: z. B. Resp. 1,11, 28,16–18 Saffrey / Segonds / Lecerf ἡ γενεσιουργὸς φύσις τῶν ἀφανῶν λόγων ἐμφανεῖς τινὰς μορφώσεις ἀπετυπώσατο. Oder (im Kontext einer Erklärung der Götterbilder der Ägypter) über das Verhältnis von Natur und göttlicher Demiurgie: Resp. 7,1, 185,20–23 Saffrey / Segonds / Lecerf ἡ φύσις τοῖς ἐμφανέσιν εἴδεσι τοὺς ἀφανεῖς λόγους διὰ συμβόλων τρόπον τινὰ ἀπετυπώσατο, ἡ δὲ τῶν θεῶν δημιουργία τὴν

ἀλήθειαν τῶν εἰδῶν διὰ τῶν φανερῶν εἰκόνων ὑπεγράψατο („die Natur bildete die unsichtbaren Prinzipien in den sichtbaren Formen auf gewisse Weise durch Symbole ab, die Demiurgie der Götter deutete die Wahrheit der Formen durch sichtbare Abbilder an"). Zur Unterordnung der Natur unter die Seele: Resp. 8,7, 200,2–7 Saffrey / Segonds / Lecerf ἀλλ' οὐδὲ πᾶν δέδεται ἐν τῇ φύσει τῆς εἱμαρμένης, ἀλλ' ἔστι καὶ ἑτέρα τῆς ψυχῆς ἀρχὴ κρείττων πάσης φύσεως καὶ γεννήσεως, καθ' ἣν καὶ θεοῖς ἑνοῦσθαι δυνάμεθα καὶ τῆς κοσμικῆς τάξεως ὑπερέχειν, ἀιδίου τε ζωῆς καὶ τῶν ὑπερουρανίων θεῶν τῆς ἐνεργείας μετέχειν; Resp. 5,10, 159,19 f. Saffrey / Segonds / Lecerf ψυχὴ μὲν γὰρ ἀπὸ νοῦ τελειοῦται, φύσις δὲ ἀπὸ ψυχῆς. Iamblich nennt die Natur des Alls auch Schicksal (ὁ Ἰάμβλιχος δὲ τὴν φύσιν τοῦ παντὸς εἱμαρμένην καλεῖ, Iambl. In Phdr. fr. 6A Dillon = Herm. In Phdr. 256B, 200,28), eine in der hellenistischen und im nach-iamblicheischen Neuplatonismus häufige Identifikation (vgl. mit ausführlichen Belegen und Literaturliste Taormina, in: Taormina / Piccione 2010, 347–349 Anm. 31). Zur Bedeutung von φύσις vgl. F. Romano, Natura e destino nel neoplatonismo, in: Ethos e cultura. Studi in onore di E. Riondato (Miscellanea Erudita LI–LII), Padua 1991, 129–161; A. Linguiti, Physis as Heimarmene: On Some Fundamental Principles of the Neoplatonic Philosophy of Nature, in: R. Chiaradonna / F. Trabattoni (Hg.), Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop (Il Ciocco, Castelvecchio Pascoli, Jene 22–24, 2006), Leiden / Boston 2009, 173–188.

Proklos gibt in der Einleitung zu seinem *Timaios-Kommentar* als eine Art Exkurs eine kurze Zusammenfassung seiner Lehre über die Natur: Nach Platon stehe die Natur zwischen Seele und Körper, „unterhalb der Seele, weil sie in die Körper geteilt oder teilbar ist und sich nicht zu sich selbst zurückwendet, und oberhalb von den nach ihr kommenden Dingen (d. h. v. a. von den Körpern), weil sie die Formprinzipien von allem hat, alles zeugt und ihm Leben verleiht" (Procl. In Tim. 1, 10,16–21 … ἐν μέσῳ δὲ ἀμφοῖν τὴν οὐσίαν αὐτῆς (sc. τῆς φύσεως) θέμενος, ψυχῆς λέγω καὶ τῶν σωματικῶν δυνάμεων, ὑφειμένην μὲν ἐκείνης τῷ μερίζεσθαι περὶ τὰ σώματα καὶ τῷ μὴ ἐπιστρέφειν εἰς αὐτήν, ὑπερέχουσαν δὲ τῶν μετ' αὐτὴν τῷ λόγους ἔχειν τῶν πάντων καὶ γεννᾶν πάντα καὶ ζῳοποιεῖν …). Weiter ist die Natur „die letzte der Ursachen, die dies Körperförmige und sinnlich Wahrnehmbare schaffen, und die Grenze der Ebene der unkörperlichen Wesenheiten, voll der Formprinzipien und Kräfte, durch welche sie die enkosmischen Dinge lenkt" (11,9–13 ἡ τοίνυν φύσις ἐσχάτη μέν ἐστι τῶν τὸ σωματοειδὲς τοῦτο καὶ αἰσθητὸν δημιουργούντων αἰτίων καὶ τὸ πέρας τοῦ τῶν ἀσωμάτων οὐσιῶν πλάτους, πλήρης δὲ λόγων καὶ δυνάμεων, δι' ὧν κατευθύνει τὰ ἐγκόσμια). „Sie führt durch ihre Kräfte den ganzen Kosmos, und zwar indem sie den Himmel mit ihrer Spitze zusammenhält und das Werden durch den Himmel regiert und überall das Partikulare mit dem Allgemeinen verwebt" (11,15–19 ποδηγετεῦσα δὲ τὸν ὅλον κόσμον ταῖς ἑαυτῆς δυνάμεσι καὶ τὸν μὲν οὐρανὸν τῇ ἑαυτῆς ἀκρότητι συνέχουσα, τὴν δὲ γένεσιν διὰ τοῦ οὐρανοῦ κυβερ-

νῶσα, πανταχοῦ δὲ τὰ μερικὰ συνυφαίνουσα τοῖς ὅλοις). Zum φύσις-Begriff bei Proklos vgl. J. F. Phillips, Theories of Nature in Ancient Platonism, in: R. M. Berchman / J. F. Finamore (Hg.), History of Platonism: Plato redivivus, New Orleans 2005, 181–197; M. Martijn, Proclus on Nature: Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's *Timaeus* (Philosophia Antiqua 121), Leiden 2010; A. Lernould, Nature in Proclus: From Irrational Immanent Principles to Goddess, in: J. Wilberding / Ch. Horn (Hg.), Neoplatonism and the Philosophy of Nature, Oxford 2012, 68–102, bes. 75–82; J. Opsomer, The Natural World, in: P. d'Hoine / M. Martijn (Hg.), All From One. A Guide to Proclus, Oxford 2017, 139–166; P. Golitsis, Der Begriff der „Physis" bei den späten Neuplatonikern, in: D. Koch / I. Männlein-Robert / N. Weidtmann (Hg.), Platon und die Physis (Tübinger Platon-Tage), Tübingen 2019, 241–254.

Einige Indizien zeigen, dass Julians φύσις-Begriff nicht nur durch Iamblich vermittelt ist, sondern bereits wesentliche Merkmale besitzt, die erst bei Proklos klar zu Tage treten. Auch nach Julian steht die φύσις zwischen Seele und Körper: Sie ist einerseits der δημιουργὸς τῶν σωμάτων, d. h. des Körpers des gesamten Kosmos sowie auch jedes Einzeldings (unten 4, 61,5–7 = 164B6–8), und stets vom Noetischen unterschieden (vgl. In reg. Sol. 15, 150,26–151,1 = 139B7–C1; 16, 152,1–6 = 140B7–C5); andererseits steht die Seele unmittelbar über der Natur (unten 4, 61,7–9 = 164C1–3). Die Funktion der Seele besteht darin, die immateriellen Formen vom Geist entgegenzunehmen und diese vermittels der Natur als ihrem Instrument (διά) der Materie und den mit Materie versehenen Körpern einzugeben: … τὴν ψυχὴν δέχεσθαι μὲν ἐκεῖθεν, ὥσπερ ἐξ ὄντων τινῶν τὰ ἔσοπτρα, τοὺς τῶν εἰδῶν ἀναγκαῖον λόγους, ἐνδιδόναι δὲ **διὰ τῆς φύσεως** τῇ τε ὕλῃ καὶ τοῖς ἐνύλοις τουτοισὶ σώμασιν (61,1–4 = 164B2–5; zur neuplatonischen Provenienz dieser Lehre vgl. unten Komm. z.St.; eine ähnliche Vorstellung findet sich bei Julian über Prometheus, dessen Gabe des Feuers an die Menschen mit der Verteilung von Logos und Nous gleichgesetzt wird: ὁ γάρ τοι Προμηθεύς, ἡ πάντα ἐπιτροπεύουσα τὰ θνητὰ πρόνοια, πνεῦμα ἔνθερμον ὥσπερ ὄργανον ὑποβάλλουσα τῇ φύσει, ἅπασι μετέδωκεν ἀσωμάτου λόγου, Contra Cyn. 3, 82,7–10 = 182C7–D2). Daher kommen der Natur die Formen in Materie zu (unten 4, 61,13 f. = 164C7 f. τῇ φύσει … ὑπάρχειν … τοὺς ἐνύλους λόγους). Die Zeugungskraft der Natur stammt von Helios (In reg. Sol. 36, 165,3 f. = 151C7 f.), in der Diktion des *Göttermutter-Hymnos* der dritte Demiurg (vgl. oben Komm. zu 3, 58,5 = 161D4). Er ist es, der „Natur, Seele und alles andere, was jemals ist, vollendet" (In reg. Sol. 30, 161,21 f. = 149A5 f.). Die Natur umfasst den Himmel (vgl. 21, 155,3–6 = 143B6–9) und den sichtbaren Kosmos (vgl. 26, 158,7 f. = 145D7 f.), aber auch Pflanzen, Tiere und Menschen (vgl. Contra Cyn. 3, 82,6–14 = 182C6–D6). Die bei Iamblich und auch sonst im Neuplatonismus vorzufindende Identifikation von φύσις und εἱμαρμένη ist bei Julian nicht zu erkennen, bis auf die Tatsache, dass die Göttermutter, zu der sich Attis zu- oder von der er sich abwendet, mit der „Vorsehung" (πρόνοια, In Matr. deor.

6, 63,11 = 166B5 bzw. προμήθεια, 7, 64,18. 23 = 167C3. 8) identifiziert wird und daher unterschwellig im Verhältnis Attis-Göttermutter das Verhältnis von auf das Körperliche bezogenem Schicksal und der göttlichen, auf das Geistige bezogenen Vorsehung behandelt wird.

3, 58,9 – 13 = 162A3 – 7 Ἴσως δὲ ὑπὲρ οὗ λέγω χρὴ διαλαβεῖν σαφέστερον. Εἶναί τι λέγομεν ὕλην, ἀλλὰ καὶ ἔνυλον εἶδος. Ἀλλὰ τούτων εἰ μή τις αἰτία προτέτακται, λανθάνοιμεν ἂν ἑαυτοὺς εἰσάγοντες τὴν Ἐπικούρειον δόξαν· ἀρχαῖν γὰρ ⟨τοῖν⟩ δυοῖν εἰ μηδέν ἐστι πρεσβύτερον, αὐτόματός τις αὐτὰς φορὰ καὶ τύχη συνεκλήρωσεν.

Nach dem Top-Down-Vorgehen in der Definition des Attis, also absteigend von der Ebene des Nous bis zur Physis, besteht die nun angekündigte ‚genauere Erläuterung' in einem Bottom-Up-Verfahren, ausgehend von der Materie (ὕλη) und der Form in Materie (ἔνυλον εἶδος); es werden keine sachlich anderen Ergebnisse präsentiert, sondern lediglich eine argumentativ-didaktisch motivierte andere Darstellungsform gewählt, um zum selben Ergebnis wie die gegebene Definition zu kommen. Materie und Form in Materie werden hier als „zwei Prinzipien" (ἀρχαῖν … δυοῖν) bezeichnet, obwohl sie im neuplatonischen Sinne eigentlich nicht als ἀρχαί bezeichnet werden können. Auch mit der epikureischen Prinzipienlehre stimmt diese Lehre nicht überein, da Epikur als die beiden grundlegenden Prinzipien die Körper (σώματα) und den leeren Raum (κενόν) annimmt, die beide ihrer Zahl bzw. Ausdehnung nach unbegrenzt sind (Epic. Ep. Hdt. 39 f. 41,11 – 42,5; Lucr. 1,419 – 432). Offenbar handelt es sich hier, wie auch die anschließende Diskussion einer peripatetischen Position vermuten lässt, um eine peripatetische Reformulierung der epikureischen Prinzipienlehre (vielleicht vermittelt durch Julians Lehrer Themistios, der zwar genauso wie die meisten Philosophen des 4. Jh. n. Chr. den Epikureismus ablehnte [z. B. Them. Or. 26, 323d4 – 324b1; 34,30, 232,15 – 18], aber auch nach eigenen Worten wie sein Vater und philosophisches Vorbild Eugenios Epikur im Unterricht behandelt habe, freilich um vor ihm zu warnen [Or. 20, 236a3 – 8]).

Julian bzw. seine Quelle dürfte mit ὕλη das κενόν meinen, da dies von Epikur mit Synonymen belegt wird, mit denen von kaiserzeitlichen Platonikern und Aristotelikern gelegentlich auch die ὕλη umschrieben wird (Epic. Ep. Hdt. 40,2 κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν; fr. 271 Usener κενὸν τόπον χώραν; zur Identifizierung von ὕλη, χώρα und τόπος u. a. im Ausgang von einer *Timaios*-Interpretation vgl. z. B. Plot. 2,4,12,10 – 13; Them. In Phys. 106,7 – 24; Procl. Theol. Plat. 4,10, 33,18 – 24 Saffrey / Westerink; In Eucl. 15,5 f. Friedlein τόπος μὲν γὰρ καὶ ἡ ὕλη τῶν ἐνύλων λόγων καὶ ἡ ψυχὴ τῶν εἰδῶν; Herm. In Phdr. 158,5 f. Lucarini / Moreschini τῶν μὲν γὰρ ἐνύλων εἰδῶν τόπος ἡ ὕλη, τῶν δὲ σωμάτων τὸ διάστημα τοῦ κόσμου τὸ κενόν; die ἀναφὴς φύσις dürfte die assoziative Brücke sein, das epikureische Leere mit der Attis-φύσις in Verbindung zu bringen). Außerdem ähneln sich die Funktion der Materie bzw. des leeren Raums, hier die Bewegung der Atome und ihre Zusammenfügung zu

komplexeren Körpern, dort die Entstehung von konkreten Dingen durch Einprägung abstrakter Formen in die Materie zu ermöglichen, wenn auch die absolute Leere des Raumes etwas anderes ist als die bloße Eigenschaftslosigkeit der Materie. Die epikureischen σώματα können daher aristotelisch als ἔνυλα εἴδη verstanden werden, wenn auch weniger die unteilbaren Körper, die Atome, sondern die Verbindungen (συγκρίσεις) von Atomen, wobei Epikur lediglich die Atome, nicht die aus ihnen bestehenden Verbindungen als Prinzipien auffasst (zu dieser Unterteilung vgl. Epic. Ep. Hdt. 40,9 – 41,6). Jedoch wäre das εἶδος des ἔνυλον εἶδος nicht adäquat zu den Eigenschaften (συμπτώματα) und Zuständen (συμβεβηκότα) erfasst, die sich aus der Kombination der Atome ergeben (vgl. hierzu Ep. Hdt. 40,6 f.; 68,5 – 69,8).

Die von Julian außerdem verlangte „vorgeordnete Ursache", die „von selbst entstandene Bewegung und der Zufall" (αὐτόματος … φορὰ καὶ τύχη), entspricht der beständigen Bewegung der Atome, die sie voneinander wegbewegt oder sie in Verbindung miteinander bringt, von Epikur παλμός genannt (vgl. Ep. Hdt. 43,5 – 10; Lucr. 2,80 – 141), hier mit dem passenden peripatetischen Äquivalent φορά als Ortsbewegung wiedergegeben. Die (ebenfalls aristotelischen) Begriffe αὐτόματος und τύχη spielen darauf an, dass es sich bei der Atombewegung nicht nur um eine von der Schwere der Atome bestimmte vertikale Abwärtsbewegung (Ep. Hdt. 61), sondern auch um eine spontane Abweichung hiervon (παρέγκλισις oder *clinamen*, vgl. Lucr. 2, 216 – 224; Diog. Oen. fr. 54 III 6 f. Smith; hierzu Smith 1993, 502 f.) und damit eine indeterministische Bewegung handelt (vgl. hierzu M. Erler, Epikur, in: H. Flashar [Hg.], Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg: Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die Hellenistische Philosophie, Basel 1994, 142 – 144).

Julian kritisiert Epikur außer für die hier aufgeführte Ablehnung einer ersten Ursache für seine Präferenz des a-politischen Lebens (Ad Them. 2, 3,3 – 7 = 255B4–C1; 5, 7,10 – 14 = 259B2 – 6), lobt hingegen die epikureische Einfachheit der täglichen Lebensführung (Contra Cyn. 14, 97,6 – 8 = 195B5–C1). Dennoch schließt er ihn ausdrücklich von den für die Erziehung empfohlenen Autoren aus (Ep. 89b, 169,15 – 18 = 301C5–D1; vgl. Bouffartigue 1992, 120, 136).

3, 58,13 – 23 = 162A7–C3 „Ἀλλ' ὁρῶμεν" φησὶ Περιπατητικός τις ἀγχίνους ὥσπερ ὁ Ξέναρχος … ἔχον δὲ ἄλλως κενὴν ὑπόνοιαν."

Xenarchos aus Seleukia in Kilikien, der vermutlich zwischen 80/75 v. Chr. und spätestens 14/18 n. Chr. lebte, war Peripatetiker und Lehrer Strabons (vgl. Strab. 14,5,4, 670C14 – 30 Radt; hierzu Moraux 1967, 1422 f.; Moraux 1973, 197; Falcon 2012, 57 – 63 mit Text, Übersetzung und Kommentar). Von Xenarchos ist als einziges Werk eine Schrift mit dem Titel Πρὸς τὴν πέμπτην οὐσίαν (Simpl. In Cael. 13,18; 20,12; 21,33) durch Testimonien aus Simplikios' *De caelo*-Kommentar bekannt, in der er offenbar

Punkt für Punkt Aristoteles' Argumente für die Annahme eines fünften Elements, hauptsächlich in *De caelo* 1,2, 268b11 – 269b17, widerlegt hat (zur Übersicht über die einzelnen Kritikpunkte vgl. Moraux 1967, 1423 – 1425 und 1973, 198 – 203; Falcon 2012, 63 – 119 mit Text, Übersetzung und Kommentar der Simplikios-Testimonien). Xenarchos' Argumente gegen das fünfte Element sind von Alexander von Aphrodisias und Simplikios widerlegt, von Philoponos hingegen weiter ausgebaut worden (vgl. Moraux 1963, 1238 f., 1243 – 1245; Jori 2009, 246, 248 – 250, 253 – 259).

Unsere Stelle in Julians *Göttermutter-Hymnos* ist „die wichtigste Nachricht über die Haupttendenzen von Xenarchos' Kosmologie" (Moraux 1973, 203), auch wenn sie nicht wörtlich auf Xenarchos zurückgeht und von Julians eigenem Versuch, Attis-Gallos in die neuplatonische Hierarchie der Ursachen einzuordnen, bestimmt ist (Moraux 1973, 203; Falcon 2012, 121). Das ist daran ersichtlich, dass es Xenarchos' Kritik an Aristoteles' Äther-Theorie widerspricht, wenn Julian ihm die Aussage zuschreibt, „Ursache" der Entstehung der irdischen Dinge sei der „fünfte, sich im Kreis bewegende Körper" (3, 58,14 f. = 162B1 f.), also Aristoteles' fünftes Element, der Äther. Xenarchos' Argument kann dann ohne Widerspruch zu seiner ansonsten vertretenen Ablehnung der Existenz des Äthers verstanden werden, wenn man annimmt, dass Xenarchos damit den Himmel und die Himmelskörper gemeint habe, ohne dass er für diese ein eigenes Element neben den bekannten vier behauptet hätte (Moraux 1973, 203). Die Theorie, dass die Bewegungen des Himmels und der Himmelskörper Ursache des Entstehens und Vergehens in der sublunaren Welt sind, ist gut aristotelisch (vgl. Arist. GC 2,10; Phys. 8,6, 259b32 – 260a10; Met. 12,6, 1072a9 – 18; Ps.-Arist. Mund. 6, 398b6 – 10; Alex. Quaest. 1,25, 41,8 – 19; 2,3, 47,30 – 49,27; Prov. fr. 3 Riedweg = fr. 3b Grant; Prov. vers. arab. D18, 51/2,1 ff. Ruland = 110 Thillet = 134/5 Fazzo / Zonta). Pointiert ist diese in dem bekannten und vielzitierten Diktum des Aristoteles ausgedrückt, ein Mensch und die Sonne zeugen einen Menschen (Phys. 2,2, 194b13, vgl. Met. 12,5, 1071a11 – 17; Iul. In reg. Sol. 2, 141,17 = 131C3; 36, 165,6 f. = 151D2 f.). Dass Julian Xenarchos jedoch nicht nur von der Kreisbewegung des Himmels, sondern auch, ganz im Sinne des Aristoteles, vom fünften Element sprechen lässt, dürfte daran liegen, dass er selbst dem Äther die Funktion zuschreibt, die Einheit und den Zusammenhalt (συνοχή) des Noetischen innerhalb der differenten Wesen der materiellen Natur zu gewährleisten (vgl. In reg. Sol. 15, 151,3 – 8 = 139C4–D1), indem er die unkörperlichen Ursachen der ἔνυλα εἴδη besitzt (unten 4, 59,7 f. = 162D3 f.). Zwar ist er für Julian letztlich nicht selbst die Ursache der ἔνυλα εἴδη, weil er seinerseits aus Form und Materie zusammengesetzt ist (unten 4, 61,22 = 165A2), aber immerhin vermittelt er die höhere, noetische Ursache, die selbst weder Form noch Materie ist und oberhalb von diesen beiden steht. Julian bezeugt damit vermutlich eine bereits von Iamblich vollzogene Annäherung an die aristotelische Ätherlehre innerhalb des Neuplatonismus: Während Plotin (2,1,2,12 – 15; 2,1,6,1 – 8, vgl. Plat. Tim. 40a2 f.) und Porphyrios (bei Philop. Aet. mund. 13,15, 521,25 –

522,23 Rabe) das fünfte Element ablehnten, scheint Iamblich – zumindest nach der Darlegung des Äthers bei Julian, die auf Iamblich zurückgehen dürfte – den Äther in die Reihe der Ursachen und Emanationen zwischen dem noetischen und dem sinnlich wahrnehmbaren Bereich eingeordnet zu haben (vgl. Moraux 1963, 1240–1242; Jori 2009, 251 mit Anm. 389). Proklos scheint wiederum die Existenz eines besonderen Elements für den Himmel abgelehnt zu haben (vgl. Philop. Aet. mund. 13,15, 522,23–524,19 Rabe und Procl. In Tim. 2, 42,9–45,6), scheint sie aber andernorts (Procl. arg. 13 bei Philop. Aet. mund. 13, 477,14–478,6 Rabe), vielleicht nur zu Argumentationszwecken, benutzt zu haben (vgl. Moraux 1963, 1242).

Julian kritisiert mit Xenarchos Aristoteles und Theophrast dafür, dass sie eine Ursache der Himmelsbewegung gesucht und diese in der unkörperlichen, noetischen Substanz gefunden hätten – gemeint ist der erste, unbewegte Beweger, der zugleich νοῦς und νοητόν ist (vgl. Arist. Met. 12,7, 1072a23–32 und 12,9; Theophr. Met. 25, 9b8–16; Moraux 1973, 204 mit Anm. 31; Falcon 2012, 124 f.) –, dafür aber lediglich als Begründung angegeben hätten, dies sei „von Natur aus so" (οὕτω ταῦτα πεφυκέναι) (hierzu vgl. unten Komm. zu 3, 58,17–19 = 162B4–6). Xenarchos habe dagegen zwei Argumente angeführt, ein epistemologisches und ein ontologisches Argument, die beide miteinander zusammenhängen: 1) Wenn Theophrast (und Aristoteles) nach einer höheren als einer gegebenen Ursache suchten, „ohne die Ursache zu untersuchen", und nur „behauptete[n], dies sei von Natur aus so" (μὴ πολυπραγμονῶν τὴν αἰτίαν, ἀλλὰ φὰς οὕτω ταῦτα πεφυκέναι), hätten sie das auch bei der niedrigeren (tatsächlichen) Ursache tun können. Dies klingt nach einem „Vorwurf der Inkonsequenz", nicht wiederum die Ursache der noetischen Substanz gesucht zu haben, was für den Neuplatoniker Julian naheliegend gewesen wäre (Moraux 1967, 1429; Moraux 1973, 205). Tatsächlich entspricht es genau der aristotelischen Wissenschaftstheorie, dass es für jedes Wissen letzte selbstevidente und unbeweisbare Prinzipien gibt, weil es ansonsten einen infiniten Regress oder die Aufhebung eines jeden Beweises gäbe (vgl. Arist. Anal. post. 1,3, 72b5–11. 18–24; vgl. hierzu ausführlicher W. Detel, Aristoteles, Analytica Posteriora. Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 3, Teil 2,2, Berlin 1993, 91 f., 94 f.). Xenarchos' Einwand besagt vielmehr, dass Aristoteles und Theophrast für etwas eine Ursache gesucht hätten, das selbst bereits ein selbstevidentes Prinzip ist. Dieses Argument wird nach Proklos bereits von Theophrast selbst gegen Platons Lehre von der Entstehung der Seele vorgebracht (vgl. Theophr. fr. 159,1–11 Fortenbaugh = Procl. In Tim. 2, 120,8–22 „**οὐκ ὀρθῶς ἀρχὴν ἀρχῆς ἐπιζητεῖ** [sc. Πλάτων] καὶ γένεσιν ἀγενήτου πράγματος· εἰ γὰρ καὶ τῶν πρώτων τὰ αἴτια ζητήσομεν καὶ τῶν αὐθυποστάτων γενέσεις ἐπινοήσομεν, εἰς ἄπειρον προϊοντες λησόμεθα καὶ τέλος οὐδὲν ἔχον τῆς θεωρίας· …" τοιαῦτα μὲν ὁ Θεόφραστος ἐπιτιμᾷ τῷ Πλάτωνι περὶ τῆσδε τῆς ψυχογονίας, **οὐδὲ ἐπὶ τῶν φυσικῶν πάντων λέγων δεῖν ἡμᾶς ἐπιζητεῖν τὸ διὰ τί**· γελοῖον γάρ φησιν ἀπορεῖν, διὰ τί καίει τὸ πῦρ καὶ διὰ τί ψύχει ἡ χιών). 2) Dazu, dass sie fälschlicher-

weise für etwas eine Ursache gesucht haben, das selbst bereits Prinzip und daher nicht weiter ableitbar ist, haben sie etwas als höhere Ursache angesetzt, nämlich die noetische Substanz, was sie nicht richtig definiert haben. Die richtige Definition des Noetischen wäre nach Xenarchos die, die erkennt, dass das Noetische keine eigene Existenz hat, sondern dass es von ihm bloß einen leeren Begriff (κενὴ ὑπόνοια) gibt, d. h. es ist lediglich ein Produkt des menschlichen Denkens ohne Entsprechung in der realen Welt, seine Existenz ist also abgeleitet und kann daher auch nicht als natürliche Ursache des Himmels und seiner Bewegung herangezogen werden. Diese Position, ein „anti-idealistischer Nominalismus" (Moraux 1973, 205), findet sich auch bei Xenarchos' Zeitgenossen Boethos von Sidon und dann auch bei Alexander von Aphrodisias (vgl. Dexipp. In Cat. 45,12 – 31; Syrian. In Met. 106,5 – 7; Simpl. In Cat. 82,14 – 83,20; Moraux 1973, 156 mit Anm. 38). Zur gesamten Passage vgl. Moraux 1967, 1428 f. und 1973, 203 – 206; Falcon 2012, 119 – 126; allgemein zu Xenarchos vgl. Moraux 1963 und 1973, 197 – 214; Falcon 2012. Fortenbaugh zählt die ganze Passage zu den Theophrast-Fragmenten (fr. 158).

3, 58,13 – 15 = 162A7–B2 „Ἀλλ' ὁρῶμεν" φησὶ Περιπατητικός τις ἀγχίνους ὥσπερ ὁ Ξέναρχος „τούτων αἴτιον ὂν τὸ πέμπτον καὶ κυκλικὸν σῶμα.

Xenarchos wird hier etwas beiläufig eingeführt, Περιπατητικός *τις* ἀγχίνους *ὥσπερ* ὁ Ξέναρχος, als ginge es nicht um ihn selbst, sondern um eine peripatetische Position, insbesondere um einen Schulstreit innerhalb des Peripatos, was für Julian bereits ihre Mangelhaftigkeit suggeriert, da dieser im Widerspruch steht zu der harmonisierenden Tendenz der neuplatonischen Schule. Mit dem Attribut ἀγχίνους charakterisiert Julian Xenarchos vor allem für seine Kritik am Peripatos, aber auch weil er von spätantiken Philosophen hochgeschätzt wurde, etwa von Plotin für seine Theorie, dass die Kreisbewegung des Himmels nicht durch das aristotelische fünfte Element, den Äther, sondern durch die Bewegung des Feuers in der Himmelsregion verursacht sei (vgl. Plot. 2,1,7,10 – 19; Falcon 2012, 176 – 183). Dennoch hat der Ausdruck auch eine subtile pejorative Konnotation im Sinne von „spitzfindig", so sind offenbar „peripatetische Mehrdeutigkeiten" (περιπατητικὰ παρακούσματα) bekannt, wie sie etwa Alexander in den *Caesares* vorbringt (Caes. 31, 133,20 f. = 330C2 f.; vgl. Bouffartigue 1992, 561).

Der Ausdruck πέμπτον σῶμα geht auf Ps.-Plat. Epin. 981c5 f. (πέντε οὖν ὄντων τῶν σωμάτων, πῦρ χρὴ φάναι καὶ ὕδωρ εἶναι καὶ τρίτον ἀέρα, τέταρτον δὲ γῆν, πέμπτον δὲ αἰθέρα) zurück. Bei Aristoteles wird der Äther nicht πέμπτον σῶμα, sondern πρῶτον σῶμα (Cael. 1,3, 270b21 f.; 2,4, 287a3 f.) oder πρῶτον στοιχεῖον (Cael. 3,1, 298b6; Met. 1,7, 988a31 f.) genannt; die Bezeichnung πέμπτον σῶμα wurde erst später üblich (z. B. Plot. 2,1,2,13; Ps.-Plut. Plac. phil. 1,3, 878B10). Julian gebraucht πέμπτον σῶμα (In Matr. deor. 6, 63,24 = 166D4; 7, 65,4 f. = 167D5 f.) und κυκλικὸν σῶμα (4, 59,7 = 162D3; 61,22 = 165A2; In reg. Sol. 43, 171,15 = 157A4) austauschbar; vor Julian

gibt es an ähnlichen Ausdrücken z. B. πέμπτον κυκλοφορικὸν σῶμα (Ph. Somn. 1,21,4; Taur. ap. Philop. adv. Procl. 13,15, 520,21 Rabe) oder σῶμα … αἰθέριον κινούμενον κυκλοφορικῶς (Ps.-Plut. Plac. phil. 1,4, 881F5 f.). Der Äther ist durch die Kreisbewegung gekennzeichnet – im Gegensatz zu den Elementen, von denen sich Feuer und Luft nach oben, Erde und Wasser nach unten bewegen (vgl. Arist. Cael. 1,2, 269b2 – 5; 2,4, 287a3 – 5; Plut. E ap. Delph. 11, 390A; Sallust. 7,3). Die Verschiedenheit der Bewegung ist Kennzeichen für die Verschiedenheit der Natur des jeweils bewegten Körpers, daher ist der οὐράνιον σῶμα verschieden von den vier Elementen (Sallust. 7,4, vgl. Arist. Cael. 1,2, 268b26 – 269a9). Für Julian ist der fünfte Körper „unmittelbar angrenzend (προσεχῶς)" an den sichtbaren Kosmos (Iul. In reg. Sol. 5, 143,2 f. = 132C4 f.) und um ihn herum im Kreis gehend: περὶ τὸν οὐρανὸν φαίνεται κύκλῳ πορευομένη ⟨ἡ⟩ τοῦ πέμπτου σώματος οὐσία, ἣ πάντα συνέχει τὰ μέρη … (In reg. Sol. 15, 151,4 – 6 = 139C5 – 7). Zur Geschichte der Äthertheorie vgl. Moraux 1963, 1171 – 1263; Jori 2009, 193 – 259.

3, 58,15 – 17 = 162B2 – 4 Γελοῖος δὲ καὶ Ἀριστοτέλης ὑπὲρ τούτων ζητῶν τι καὶ πολυπραγμονῶν, ὁμοίως δὲ καὶ Θεόφραστος· ἠγνόησε γοῦν τὴν ἑαυτοῦ φωνήν.

Xenarchos lehnt, wie der Kontext zeigt, an dieser Stelle nicht die peripatetische Äthertheorie, sondern Aristoteles' und Theophrasts Suche nach über die Natur hinausgehenden weiteren Ursachen ab, wie sie Aristoteles im 8. Buch der *Physik* und im 12. der *Metaphysik* und Theophrast in seiner *Metaphysik* vorgenommen haben (vgl. Falcon 2012, 123 f. und unten Komm. zu 3, 58,17 – 19 = 162B4 – 6). Für beide endet die Suche erst mit dem πρῶτον κινοῦν, dem Unbewegten Beweger (daher schließt Aristoteles Met. 12,6, 1072a18, nachdem dessen Existenz erwiesen ist: τί οὖν ἄλλας δεῖ ζητεῖν ἀρχάς; für Theophrast ist das nicht ganz sicher, vgl. unten Komm. zu 3, 58,17 – 19 = 162B4 – 6). Die πολυπραγμοσύνη ist eine typische Eigenschaft, die dem Peripatos zugeschrieben wird, z. B. Them. Or. 34,6,1 f. πλείων μὲν τοῦ ἀνδρὸς (sc. Ἀριστοτέλους) ἡ πολυπραγμοσύνη καὶ ἡ λεπτουργία. Rochefort 1963, 107 mit n. 3 (in Anschluss daran auch Marcone 1987, 55 und Falcon 2012, 124) übersetzen ἠγνόησε γοῦν τὴν ἑαυτοῦ φωνήν so, dass Theophrast die Bedeutung seines eigenen Namens nicht gekannt habe, wobei diese Übersetzung auf die antike biographische Tradition zurückverweist, wonach Theophrast, der ursprünglich Tyrtamos geheißen habe, jenen Namen von Aristoteles erhalten habe, um den unschönen Klang des früheren Namens zu vermeiden und zugleich der Göttlichkeit seines Redestils Rechnung zu tragen (z. B. Diog. Laert. 5,38; Strab. 13,2,4, zu weiteren Belegen vgl. Theophr. fr. 5 – 7 Fortenbaugh). Obwohl solche Namensscherze in der Spätantike nicht selten sind, ist diese Deutung wenig überzeugend (mit Ugenti 1992a, 66). Vielmehr ist die Stelle eher so zu verstehen, dass Theophrast die Bedeutung seiner eigenen Aussage nicht verstanden habe, nämlich was es heißt, dass die letzte Ursache, die unkörperliche, noetische Substanz, von Natur aus so sei (vgl. Mau 1907, 154, Asmus 1909, 185; Wright

1913, 453; Ugenti 1992a, 9; De Vita 2022, 563). Julian selbst schätzt sowohl Aristoteles als auch Theophrast, die er beide in die bei Pythagoras beginnenden Reihe der Philosophen einordnet, welche das ethische Ziel vertreten hätten, sich Gott, soweit einem Menschen möglich, anzugleichen (Iul. Contra Cyn. 5, 85,11 – 13 = 185A7–B2), d.i. das platonische *summum bonum* (vgl. Plat. Tht. 176b1; Rep. 6, 500c4–d1; 10, 613a7–b1). Beide zählt er neben Platon und Sokrates zu den großen Philosophen, durch deren Werke er ausgebildet worden sei (Misop. 24, 194,11 – 13 = 353B7–C2; vgl. Bouffartigue 1992, 65 f., 86).

3, 58,17 – 19 = 162B4 – 6 Ὥσπερ γὰρ εἰς τὴν ἀσώματον οὐσίαν ἐλθὼν καὶ νοητὴν ἔστη μὴ πολυπραγμονῶν τὴν αἰτίαν, ἀλλὰ φὰς οὕτω ταῦτα πεφυκέναι, …

Der Gegenstand von Theophrasts *Metaphysik*, auf die sich diese Aussage vermutlich bezieht, ist die „Betrachtung über die ersten Dinge" (ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρία), die sich von der Betrachtung der Natur dadurch unterscheide, dass diese „vielgestaltiger" (πολυχουστέρα) und „weniger geordnet" sei, „weil sie vielfache Arten von Veränderungen umfasst" (ἀτακτοτέρα, μεταβολὰς ἔχουσα παντοίας), und sie selbst „bestimmt und immer identisch" (ὡρισμένη καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτά) sei und sich daher mit den noetischen, nicht mit den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen (ἐν νοητοῖς, οὐκ αἰσθητοῖς) beschäftige (Theophr. Met. 1, 4a2 – 9). Beide stehen miteinander in Verbindung, wobei die noetischen Gegenstände Prinzipien und früher als die sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind (2, 4a9 – 17). Insofern deren Proprium die Bewegung ist, scheint auch für Theophrast, ähnlich wie für Aristoteles, der Unbewegte Beweger das Prinzip der Bewegung zu sein, das als Finalursache die kontinuierliche und unaufhörliche Kreisbewegung des Himmels verursacht (5, 4b18 – 5a5), auch wenn er im Einzelnen Aporien hinsichtlich der aristotelischen Lehre aufwirft (z. B. hinsichtlich der Vielheit der Bewegungen der einzelnen Himmelssphären und ihrer Beweger, vgl. 7 f., 5a14 – 25; in der doxographischen Tradition wird er als unentschieden hinsichtlich der aristotelischen Lehre dargestellt, z. B. Cic. Nat. deor. 1,35, vgl. R. W. Sharples, Aristotelian Theology after Aristotle, in: D. Frede / A. Laks [Ed.], Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath, Leiden 2002, 1 – 40, 13 f.).

Epistemologisch steht Theophrast auf demselben Standpunkt wie Aristoteles: Es sei schwierig zu sagen, bis zu welchem Punkt man Ursachen suchen solle, und zwar sowohl bei sinnlich wahrnehmbaren als auch bei noetischen Gegenständen, in beiden Fällen hebe der infinite Regress das Denken auf (24, 9b1 – 5; zu dem an das Ursachenwissen gebundenen Wissensbegriff vgl. Arist. Anal. post. 1,2, 71b9 – 12; 1,3, 72b18 – 24; zur Unmöglichkeit des infiniten Regresses vgl. Anal. post. 1,3, 72b5 – 11; Met. 2,2; Theophr. fr. 159,1 – 5 Fortenbaugh = Procl. In Tim. 2, 120,8 – 13). Es sei möglich, bis zu einem gewissen Punkt durch die Ursache zu erkennen; sobald man aber zu den höchsten, ersten Prinzipien gelange, sei das nicht mehr möglich, da es hierfür

keine weitere Ursache gebe (διὰ τὸ μὴ ἔχειν αἰτίαν) (9b8 – 11). Und hiervon gebe es eine geistige Einsicht (τῷ νῷ … ἡ θεωρία), die infallibel sei (9b13 – 16, vgl. Arist. Met. 9,10, 1051b22 – 28). Den Ausdruck οὕτω πεφυκέναι findet man in einem ähnlichen Kontext wie oben nicht bei Theophrast, aber bei Aristoteles, allerdings nicht zur Begründung der eigenen Position, sondern im Rahmen der Kritik an der Position des Empedokles, vgl. Arist. Phys. 8,1, 252a5 – 7 ἔοικε τὸ οὕτω λέγειν πλάσματι μᾶλλον. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λέγειν ὅτι **πέφυκεν οὕτως** καὶ ταύτην δεῖ νομίζειν εἶναι ἀρχήν, ὅπερ ἔοικεν Ἐμπεδοκλῆς ἂν εἰπεῖν … (vgl. Bogner 1924, 266), außerdem Met. 3,4, 1000b12 f.: καὶ ἅμα δὲ αὐτῆς τῆς μεταβολῆς αἴτιον οὐθὲν λέγει (sc. Ἐμπεδοκλῆς) ἀλλ' ἢ ὅτι **οὕτως πέφυκεν.** Alternativ zu οὕτω πεφυκέναι steht οὕτως ἔχειν (Phys. 8,1, 252a20), und sein Gegenbegriff ist ἀπὸ τύχης γίγνεσθαι (Anal. pr. 1,13, 32b12 f.).

3, 58,19 – 21 = 162B6–C1 … χρῆν δὲ δήπουθεν καὶ ἐπὶ τοῦ πέμπτου σώματος τὸ πεφυκέναι ταύτῃ λαμβάνοντα μηκέτι ζητεῖν τὰς αἰτίας, …

Theophrast scheint, ähnlich wie Aristoteles, ein fünftes Element angenommen zu haben. Nach Tauros hat er gegen Platon (Tim. 31b) folgendes Argument vorgebracht: Wenn das Sichtbare und Tastbare aus Feuer und Erde bestehe, sollten auch die Gestirne und der Himmel daraus bestehen, was jedoch nicht der Fall sei; mit dieser Überlegung, so Tauros, habe Theophrast das fünfte, kreisförmige Element eingeführt und damit Platon widerlegt (Theophr. fr. 161A, 12 – 16 Fortenbaugh = Taur. ap. Philop. adv. Procl. 13,15, 520,18 – 22 Rabe). In *De igne* hingegen hat er Aporien der Lehre vom fünften Element aufgezeigt und etwa zur Erklärung der Wirkungen der Sonne nirgendwo auf die aristotelische Äthertheorie verwiesen (vgl. Moraux 1963, 1231 f.; Jori 2009, 240; näher hierzu A. M. Battegazzore, Aristotelismo e antiaristotelismo nel *De igne* teofrasteo, Elenchos 5 [1984] 45 – 102; I. M. Bodnár, Theophrastus' 'De igne': Orthodoxy, Reform and Readjustment in the Doctrine of Elements, in: W. W. Fortenbaugh / G. Wöhrle [Hg.], On the Opuscula of Theophrastus, Stuttgart 2002, 79 – 90). Allerdings lässt sich daraus nicht schließen, dass Theophrast, ähnlich wie später Straton oder eben Xenarchos, das fünfte Element abgelehnt habe (vgl. Wehrli / Wöhrle / Zhmud ^{2}2004, 541 f.).

3, 58,21 – 23 = 162C1 – 3 … ἴστασθαι δὲ μετ' αὐτῶν καὶ μὴ πρὸς τὸ νοητὸν ἐκπίπτειν, ὃν μὲν οὐθὲν φύσει καθ' ἑαυτό, ἔχον δὲ ἄλλως κενὴν ὑπόνοιαν."

Überliefert ist von U ἴστασθαι δὲ μετ' αὐτῶν. So haben es auch die neueren Ausgaben (z. B. Rochefort, Prato, Nesselrath und De Vita), während die älteren Ausgaben (z. B. Pétau, Spanheim, Hertlein und Wright) ἐπὶ αὐτῶν schreiben. Asmus 1909, 318 konjiziert ἐπὶ αὐτοῦ, womit ἐπὶ τοῦ πέμπτου σώματος wiederaufgenommen würde (vgl. Nesselrath 2015, 58 App. z.St.). Im Sinne der *lectio difficilior* ist μετ' αὐτῶν zu bevorzugen mit μετά in der räumlich-assoziierenden Grundbedeutung

„inmitten, zusammen mit“ (vgl. Kühner-Gerth I 506) und dem Plural αὐτῶν, bezogen auf τὰς αἰτίας, d.i. die Ursachen, soweit sie bis dahin gegeben sind, also der fünfte Körper und die von ihm umfassten Dinge, d.i. die Gestirne.

Der Ausdruck ὑπόνοια meint den tieferen Sinn oder Bedeutung einer Sache (Xen. Symp. 3,6), besonders den in Mythen oder Allegorien verborgenen Sinn (Plat. Rep. 2, 378d6 f.), auch die Andeutung, etwa in der Komödie (Arist. Eth. Nic. 4,14, 1128a24); schließlich den Verdacht (Ar. Pax 993) oder die Mutmaßung, z. B. über zukünftige Ereignisse (Thuc. 5,87) (vgl. LSJ s.v. ὑπόνοια). Die Kombination κενὴ ὑπόνοια findet sich vor Julian nur bei Plutarch, allerdings in der Bedeutung „Verdacht“ (Plut. Pelop. 10,7, 283B6 f. ἐπιστολὴν κομίζων οὐ κενὴν ἔχουσαν οὐδὲ πεπλασμένην ὑπόνοιαν). Julians Verwendung hier steht synonym zu κενὴ ἐπίνοια, „ohne Bedeutung“ (vgl. Diod. Sic. 20, 11,5,1 f. καίπερ ἄν τισι δόξαντα κενὴν ἔχειν ἐπίνοιαν) oder vielmehr „leerer Begriff“ (vgl. Simpl. In Phys. 620,15 f. ὅτι οὐ κατ’ ἐπίνοιαν μόνην κενὴν ἐνομίσθη τὸ τοπικὸν τοῦτο διάστημα, καὶ ἐντεῦθεν ἔστι συνιδεῖν). Xenarchos hat demnach die Annahme geistiger Wesenheiten, wie z. B. auch den Unbewegten Beweger, unter Annäherung an eine stoische Ontologie für bloße Schöpfungen des menschlichen Geistes verstanden (vgl. Wehrli / Wöhrle / Zhmud ^{2}2004, 636).

3, 59,1 = 162C4 Τοιαῦτα γὰρ ἐγὼ μέμνημαι τοῦ Ξενάρχου λέγοντος ἀκηκοώς.

Julian hat natürlich Xenarchos das Vorangegangene nicht unmittelbar sagen hören, wie man den Satz auch verstehen könnte, sondern durch eine Schrift von ihm, die er selbst laut gelesen hatte oder die ihm laut vorgelesen worden war (Falcon 2012, 126). Zum Gebrauch dieser Konstruktion mit Beispielen vgl. D. Schenkeveld, Prose Usages of „ἀκούειν“, Classical Quarterly 42 (1992) 129 – 141. Zu ἀκούειν im Sinne von „aus einem Buch hören“ vgl. Plat. Phdr. 268c2 f. und λέγειν mit Bezug auf den Inhalt eines geschriebenen Textes vgl. Thuc. 6,54,7; Hdt. 1,124 und Marcone 1987, 273.

3, 59,2 f. = 162C5 f. Εἰ μὲν οὖν ὀρθῶς ἢ μὴ ταῦτα ἐκεῖνος ἔφη, τοῖς ἄγαν ἐφείσθω Περιπατητικοῖς ἐξονυχίζειν·

Überliefert ist ὀνυχίζειν, dies setzen auch die meisten Herausgeber in den Text (z. B. Hertlein 1875, 210; Wright 1913, 452; Rochefort 1963, 108 und De Vita 2022, 562). Prato 1987, 54 und Nesselrath 2015, 59 schreiben mit Bezug auf Suda ε 3885 ἐφείσθω τούτοις ἐξονυχίζειν, das mit gewisser Wahrscheinlichkeit dieser Stelle hier entnommen ist (die Phrase findet sich ansonsten nicht im TLG), stattdessen ἐξονυχίζειν. Beides bedeutet dasselbe, nämlich „mit den Nägeln herausklauben“ bzw. „sorgfältig prüfen“ (LSJ s.v. ἐξονυχίζειν bzw. ὀνυχίζειν III; vgl. Phryn. Ecl. 253,1 f. ὀνυχίζειν καὶ ἐξονυχίζειν· ταὐτὸ σημαίνει ἑκάτερα καὶ τίθεται ἐπὶ τοῦ ἀκριβολογεῖσθαι, Phryn. Epit. Praep. soph. 20,8 f. τὸ δὲ ὀνυχίζειν καὶ ἐξονυχίζειν ἐπὶ τοῦ ἐρευνᾶν ἀκριβῶς καὶ ἐξετάζειν τὸ ὑποκείμενον πρᾶγμα), wobei Julian in einem ähnlichen Kontext, wo es

um diffizile philosophische Differenzierungen geht, ἐξονυχίζειν gebraucht: μὴ λίαν ἐξακριβοῦν μηδ' ἐξονυχίζειν τὰ τοιαῦτα (Contra Heracl. 10, 30,2 f. = 216A5 f.), während sich ὀνυχίζειν bei ihm auch in der Grundbedeutung „die Nägel schneiden" findet (Misop. 3, 176,17 f. = 339B3 f. καὶ ὀλιγάκις κείρομαι καὶ ὀνυχίζομαι, vgl. LSJ s.v. ὀνυχίζειν I).

3, 59,3 – 6 = 162C6–D2 ὅτι δὲ οὐ προσηνῶς ἐμοὶ παντί που δῆλον, ὅπου γε καὶ τὰς Ἀριστοτελικὰς ὑποθέσεις ἐνδεεστέρως ἔχειν ὑπολαμβάνω, εἰ μή τις αὐτὰς ἐς ταὐτὸ τοῖς Πλάτωνος ἄγοι, μᾶλλον δὲ καὶ ταῦτα ταῖς ἐκ θεῶν δεδομέναις προφητείαις.

An verschiedenen Stellen bekennt sich Julian ausdrücklich zu dem für den Neuplatonismus charakteristischen methodologischen Paradigma der „Harmonisierung" verschiedener Philosophenschulen, insbesondere des Aristotelismus und des Platonismus, die spätestens seit Porphyrios zu finden ist (vgl. hierzu P. Hadot 1990; I. Hadot et al. [Hg.], Simplicius commentaire sur les catégories, fasc. I: Introduction, première partie [p. 1 – 9,3 Kalbfleisch], Leiden 1990, 97 – 103; G. Karamanolis, Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry, Oxford 2006; M. Perkams, Das Prinzip der Harmonisierung verschiedener Traditionen in den neuplatonischen Kommentaren zu Platon und Aristoteles, in: M. van Ackeren / J. Müller [Hg.], Antike Philosophie verstehen – Understanding Ancient Philosophy, Darmstadt 2006, 332 – 347, zu Iamblich 333 – 338): Julian bezeichnet sich selbst als „Anhänger der Lehrsätze Platons und Aristoteles'" (ἄνδρα τῶν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους ζηλωτὴν δογμάτων, Ep. 14, 22,13 Bidez = 385B7) und nennt das Studium der Lehren Platons und des Aristoteles „Grund, Fundament, Mauerwerk und Dach" (κρηπίς, θεμέλιος, οἰκοδομία, στέγη) des Philosophiestudiums (Ep. 8, 15,7 – 10 Bidez = 441C4 – 7). Er stellt Pythagoras, Platon und Aristoteles in eine Reihe (Contra Heracl. 24, 51,23 – 25 = 236D3 – 5) und nimmt in sein Curriculum für die Priesterausbildung empfehlenswerter philosophischer Autoren Pythagoras, Platon, Aristoteles, die Ältere Stoa um Zenon und Chrysipp, aber nicht Epikur und die pyrrhonische Skepsis auf (Ep. 89b, 168,18 – 21 Bidez = 300D4 – 7; 169,15 – 18 Bidez = 301C5–D1). Das entspricht dem Lektürekanon der zeitgenössischen Philosophenschule (genauso auch Them. Or. 20, 235c1–d6; vgl. Schramm 2013, 194 – 196, 391 f.) – wobei in der Iamblich-Schule Pythagoras und die propädeutische Rolle der Mathematik besonders herausgestellt werden, etwa durch Iamblichs zehnbändiges Einführungswerk in den Pythagoreismus (vgl. B. D. Larsen, Jamblique de Chalcis, Exégète et philosophe. Appendice: Testimonia et fragmenta exegetica, Aarhus 1972, 43 – 47, 66 – 147; D. J. O'Meara, Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity, Oxford 1989, 30 – 105; G. Staab, Pythagoras in der Spätantike. Studien zu *De Vita Pythagorica* des Iamblichos von Chalkis, München / Leipzig 2002, 193 – 202). Seit Iamblich wurden in der Neuplatonikerschule zunächst die Schriften des aristotelischen *Organon*, also Logik (*mysteria minora*), und dann zwölf Platon-

Dialoge (*mysteria maiora*) studiert, die nach der aufsteigenden Skala von Tugendgraden geordnet waren, mit dem *Ersten Alkibiades* und *Gorgias* begannen, welche für Ethik, Politik und politische Tugend standen, und schließlich mit dem *Timaios* und dem *Parmenides* endeten, welche den Kern der neuplatonischen Physik bzw. Theologie darstellten und theoretische Tugend vermittelten (vgl. Festugière 1969; O'Meara 2003, 61–68). Für Iamblich und die auf ihn folgende Neuplatonikerschule waren die *Chaldäischen Orakel* zentral, die die Grundlagen und das Ziel der theologisch-theurgischen Initiation präsentierten. Die „von den Göttern gegebenen Prophezeiungen" meinen dieses Werk des chaldäischen Theurgen Julian (vgl. Ep. 12, 19,2 f. 12–14 Bidez; zu diesem Julian vgl. Kroll 1918), dem Iamblich einen Kommentar von mehr als 28 Büchern widmete (Damasc. Princ. 2, 1,7 f. und 104,26 f. Westerink / Combès; vgl. Dillon 1973, 24; Lewy 1978, 68 f., 444; Bouffartigue 1992, 77, 345–348) und das Julian sehr gut kannte (vgl. Bouffartigue 1992, 562 f.).

***

4, 59,7–10 = 162D3–6 Ἐκεῖνο δὲ ἴσως ἄξιον πυθέσθαι, πῶς τὸ κυκλικὸν σῶμα δύναται τὰς ἀσωμάτους ἔχειν αἰτίας τῶν ἐνύλων εἰδῶν· ὅτι μὲν γὰρ δίχα τούτων ὑποστῆναι τὴν γένεσιν οὐκ ἐνδέχεται, πρόδηλόν ἐστί που καὶ σαφές.

Das ist ein Einwand gegen Xenarchos' These, dass der Äther (zu τὸ κυκλικὸν σῶμα vgl. oben Komm. zu 3, 58,13–15 = 162A7–B2) Ursache der ἔνυλα εἴδη sei, auch wenn sich Julian nicht eigens auf die Prüfung bzw. Kritik der Position des Xenarchos einlassen möchte und sich mit der allgemeinen methodologischen Bemerkung über die Übereinstimmung von Aristoteles, Platon und *Chaldäischen Orakeln* begnügt (3, 59,2–6 = 162C4–D2). Offenkundig ist, wie der Nachsatz erklärt, dass es ohne ἔνυλα εἴδη kein Werden gibt; nicht offenkundig ist aber Xenarchos' These, da, wie sich später zeigen wird (4, 61,20 f. = 165A1 f.), der Äther selbst aus Form und Materie zusammengesetzt ist und damit nicht selbst die unkörperlichen, immateriellen Formursachen der ἔνυλα εἴδη besitzen kann, sondern es weiterer Vermittlungsstufen zwischen der Materie bzw. den Körpern und dem Geist bedarf, die im Folgenden näher bestimmt werden. Unzutreffend ist daher die Gleichsetzung von Attis mit dem Äther (bei Mau 1907, 94; Marcone 1987, 273; so bereits Ugenti 1992a, 67); vielmehr ist der Äther der Ort, an dem sich Attis aufhält: Attis ist nämlich „der unmittelbare Demiurg des materiellen Kosmos" (ὁ προσεχῶς δημιουργῶν τὸν ἔνυλον κόσμον, 15, 72,20 f. = 175A5 f., vgl. Iul. CG fr. 18,4 f. Masaracchia = Cyr. CI 3,33,6 f. Riedweg τὸν προσεχῆ τοῦ κόσμου τούτου δημιουργόν, außerdem CG fr. 19,11 f. Masaracchia = Cyr. CI 3,37,16 f. Riedweg; CG fr. 25,9 f. Masaracchia = Cyr. CI 4,38,13 Riedweg; CG fr. 28,2 f. Masaracchia = Cyr. CI 4,46,5 Riedweg), der Kosmos wiederum ist „unmittelbar vom fünften Körper umfasst" (φρουρούμενος … προσεχῶς ὑπὸ τοῦ

πέμπτου σώματος, Iul. In reg. Sol. 5, 143,2 f. = 132C4 f.), Attis hält sich also an der untersten Grenze des Äthers auf (vgl. Opsomer 2008, 153).

4, 59,10 – 14 = 162D6 – 163A3 Τοῦ χάριν γάρ ἐστι τοσαῦτα τὰ γιγνόμενα; Πόθεν δὲ ἄρρεν καὶ θῆλυ; Πόθεν δὲ ἡ κατὰ γένος τῶν ὄντων ἐν ὡρισμένοις εἴδεσι διαφορά, εἰ μή τινες εἶεν προϋπάρχοντες καὶ προεστῶτες λόγοι αἰτίαι τε ἐν παραδείγματος λόγῳ προϋφεστῶσαι;

Das sind drei (mit der vorhergenannten indirekten Frage zusammen vier) Fragen, die auf die Vielzahl der γιγνόμενα oder ἔνυλα εἴδη und auf die verschiedenen Arten von διαφοραί bis hin zur Geschlechterdifferenz anspielt und damit schon andeutet, dass diese nicht durch den Äther, wie Xenarchos meint, als Ursache, sondern durch immaterielle, noetische Ursachen verursacht sind. Das betrifft auch die sexuelle Differenz, da nach neuplatonischer Ansicht Männlich und Weiblich zwei verschiedene noetische Formen (λόγοι) sind, die sich bei der Zeugung eines Kindes mischen bzw. ungleichmäßig in der Materie ausprägen und so die Unterschiede der Kinder von den Eltern, aber auch der Geschwister untereinander, auch hinsichtlich des Geschlechts, erklären (Plot. 5,7,1 – 12; vgl. 5,9,12,4 – 10 die ähnliche Erklärung individueller körperlicher Unterschiede); daher hat das Kind körperliche und psychische Ähnlichkeiten mit beiden Eltern, auch wenn die Beseelung des Embryos nicht durch sie, sondern von außen erst nach der Geburt erfolgt (⟨Porph.⟩ Gaur. 2, 34,11 – 36,10 Kalbfleisch, vgl. Dörrie / Baltes 2002, 94 – 100, 323 – 332). Diese Theorie unterscheidet sich von Platons wie auch Aristoteles' Theorie der Geschlechterdifferenz und der Zeugung: Nach dem *Timaios* (90e6 – 91d6) entstanden die Frauen und die weibliche Gattung sekundär als „zweite Geburt" aus feigen Männern, die ungerecht gelebt hatten; gleichzeitig entwickelten die Götter den „Eros nach sexueller Vereinigung" und Zeugung, und zwar als „beseeltes Lebewesen", das im Mann durch den Samen und in der Frau durch die Gebärmutter repräsentiert werde. Im *Symposium* (189c2 – 193d5) werden in einem Mythos, vorgetragen von Aristophanes, ursprünglich drei Geschlechter, nämlich neben den bekannten noch das Androgyne, und aus je zweien davon gebildete Kugelmenschen angenommen, die von Zeus in zwei Hälften zerschnitten worden seien, welche nun bestrebt seien, sich wieder zur ursprünglichen Ganzheit zu vereinigen – eine Ansicht, die Platon später im Dialog von Diotima zurückweisen lässt, da es im erotischen Streben nicht auf die Ganzheit, sondern auf das Gute ankomme (Symp. 205d10 – 206a2; vgl. Föllinger 1996, 61 – 72 zu Platon über den Geschlechterunterschied, der aber nach Rep. 5, 452e-457b lediglich für die Zeugung, nicht aber für die Eignung zu politischen oder philosophischen Tätigkeiten relevant sei). Nach Aristoteles markiert der Geschlechtsunterschied trotz des konträren Gegensatzes keinen Artunterschied, sondern betrifft nur den Körper und die Materie des Lebewesens, so dass derselbe Samen je nach Affektion ein männliches oder weibliches

Lebewesen hervorbringt (Met. 10,9, 1058a29 – 34; b21 – 24). Der Geschlechtsunterschied ergibt sich daraus, dass das Weibchen aufgrund eines Mangels an Wärme die Nahrung nur zu Blut, nicht aber zu Samen verkochen kann (Gen. an. 2,4, 738a33–b4). Der Samen fungiert bei der Zeugung als effizierende Ursache, die die Form des Lebewesens übermittelt, während das weibliche Menstruationsblut die Materie für den Körper des Kindes vermittelt (Gen. an. 1,20, 729a1 – 11; 21, 730a24 – 30; 2,4, 738b25 f.; vgl. Föllinger 1996, 133 – 179; allgemein zum Geschlechtsunterschied G. Delling, Geschlechter, in: RAC 10 [1978] 780 – 803).

4, 59,14 f. = 163A3 f. Πρὸς ἃς εἴπερ ἀμβλυώττομεν, ἔτι καθαιρώμεθα τὰ ὄμματα τῆς ψυχῆς·

Das Verb ἀμβλυώττειν bedeutet ursprünglich „kurzsichtig sein“ (vgl. Hipp. Prorrh. 2,42), in Verbindung mit πρὸς τὸ φῶς aber auch „geblendet sein“ (vgl. Luc. Cont. 1; LSJ s.v. ἀμβλυώσσω). Bei Platon steht das Wort in prominenten Zusammenhängen, einmal im Sonnengleichnis in der ersten Bedeutung zur Kennzeichnung des Erkenntnisunterschieds von νοῦς und δόξα aufseiten der letzteren (Rep. 6, 508d4 – 9 Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ **εἰς** τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, **τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον**, **δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει** ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι), dann im Höhlengleichnis in der zweiten Bedeutung anlässlich des Abstiegs in die Dunkelheit der Höhle nach der Schau der Sonne (Rep. 7, 516e4 – 517a1 ἆρ’ οὐ σκότους ⟨ἂν⟩ ἀνάπλεως σχοίη τοὺς ὀφθαλμούς, ἐξαίφνης ἥκων ἐκ τοῦ ἡλίου; … ἐν ᾧ ἀμβλυώττει, πρὶν καταστῆναι τὰ ὄμματα …). In diesem Fall ist es bezogen auf das tatsächliche Auge (vgl. Hipp. Min. 374d2 f. τί δέ; ἀμβλυωπία οὐ πονηρία ὀφθαλμῶν; – ναί.), im ersten Fall auf das innere Auge der Seele, den Geist. – Zu den ὄμματα τῆς ψυχῆς vgl. Plat. Rep. 7, 533d2; Soph. 254a10 f.; Albin. Epit. doctr. Plat. 27,3 ὥσπερ τι ὄμμα ψυχῆς ἐκκαθηραμένους; Plot. 5,1,1,31 – 34; Iambl. Protr. 21, 120,25 Pistelli; Comm. math. 22, 68,26 f. Festa τὴν κάθαρσιν τοῦ τῆς ψυχῆς ὄμματος; Greg. Ny. Contra Eun. 2, 1,22 μεμυκότες τὰ ὄμματα τῆς ψυχῆς ἀμβλυώττουσι; (vgl. Ugenti 1992a, 67; Nesselrath 2015, 59).

4, 59,15 – 17 = 163A4 – 6 κάθαρσις δὲ ὀρθὴ στραφῆναι πρὸς ἑαυτὸν καὶ κατανοῆσαι, πῶς μὲν ἡ ψυχὴ καὶ ὁ ἔνυλος νοῦς ὥσπερ ἐκμαγεῖόν τι τῶν ἐνύλων εἰδῶν καὶ εἰκών ἐστιν.

Zur Sache vgl. Porph. Sent. 32, 32,3 – 5 πρῶτον μὲν οἷον θεμέλιος καὶ ὑποβάθρα τῆς καθάρσεως τὸ γνῶναι ἑαυτὸν ψυχὴν ὄντα ἐν ἀλλοτρίῳ πράγματι καὶ ἑτεροουσίῳ συνδεδεμένον. Unter κάθαρσις versteht Platon die Trennung und Befreiung der Seele vom Körper und seinen Leidenschaften (Phd. 67c5–d6), dann die vier Kardinaltugenden (Besonnenheit, Mut, Gerechtigkeit und besonders die Vernunftein-

sicht, φρόνησις), indem sie alle die Leidenschaften des Körpers gereinigt haben (69c1 – 3; vgl. E. C. Halper, The Currency of Virtue: Phaedo 68c-69d, in: G. Cornelli / Th. Robinson / F. Bravo [Hg.], Plato's Phaedo. Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum [International Plato Studies 38], Baden-Baden 2019, 124 – 132). Plotin nimmt diesen Gedanken auf und verbindet „Reinigung" explizit mit der „höheren Tugend" (μείζων ἀρετή) und dem ethischen Ideal der „Gleichwerdung mit Gott" (ὁμοίωσις πρὸς θεόν) (Plot. 1,2,3,10 – 22, vgl. 4,7,10,11 – 19), wobei er zwischen Gereinigtwerden (καθαίρεσθαι), der eigentlichen Reinigung, und Gereinigtsein (κεκαθάρθαι), dem Ziel und Ergebnis der Reinigung, unterscheidet und dieses definiert als „Beseitigung alles Fremden" (ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου παντός) (1,2,4,1 – 7; vgl. Porph. Sent. 32, 25,10 – 26,9), was dazu führt, dass die Seele in sich zur geistigen Erkenntnis ihres eigenen Wesens und zum wahren Wissen des Noetischen gelangt (Plot. 4,7,10,40 – 47; zu Plotins Tugendkonzeption vgl. J. M. Dillon, Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue, in: H.-D. Blume / F. Mann [Hg.], Platonismus und Christentum, FS H. Dörrie [Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-Bd. 10], Münster 1983, 92 – 105; J. M. Dillon, An Ethic for the Late Antique Sage, in: L. P. Gerson [Hg.], The Cambridge Companion to Plotinus, Cambridge 1996, 315 – 335, 319 – 327; Thiel 1999, 95 – 97; Thiel 2012, 107 – 109; O'Meara 2003, 40 – 44; Schramm 2013, 40 f.; Hammann 2020, 247 – 360). Porphyrios ordnet die Phase des Gereinigtwerdens der kathartischen Tugend und die des Gereinigtseins der theoretischen Tugend zu (Porph. Sent. 32, 25,10 – 26,9) und bestimmt die Reinigung wie Plotin als „Abstandnehmen vom Körper und der irrationalen, affektbezogenen Bewegung" (ἀπόστασις σώματος καὶ τῆς ἀλόγου παθητικῆς κινήσεως, 32,1 f.; zu Porphyrios' Tugendkonzeption vgl. Thiel 1999, 97 – 100; Thiel 2012, 109 – 113; L. Brisson / J.-M. Flammand, Notes Sentence 32, in: Brisson 2005, II 628 – 630; Hammann 2020, 361 – 471). Iamblich definiert κάθαρσις allgemein u. a. als „Beseitigung des Fremden (ἀφαίρεσις τῶν ἀλλοτρίων), Rückgabe des eigenen Wesens (ἀπόδοσις τῆς οἰκείας οὐσίας)" und „Aufstieg zur erzeugenden Ursache (ἄνοδος ἐπὶ τὴν γεννησαμένην αἰτίαν)" (Iambl. An. fr. 43, 70,1 – 3 Finamore / Dillon = Stob. I 49,65, 455,25 – 456,11) und versteht darunter nicht wie Plotin die Reinigung der irrationalen Seele, während die höhere Seele keiner Reinigung bedarf (Iambl. An. fr. 39, 66,23 – 27 Finamore / Dillon = Stob. I 49,65, 454,16 – 22), sondern die Reinigung der ganzen, auch der rationalen Seele qua Abtrennung des niedrigeren, irrationalen Seelenteils von ihm (Iambl. An. fr. 39, 66,19 – 23 Finamore / Dillon = Stob. I 49,65, 454,11 – 16; Iambl. Protr. 13, 70,9 – 13 Pistelli; Resp. 5,26, 178,4 – 7 Saffrey / Segonds / Lecerf; vgl. Finamore / Dillon 2002, 186 – 190, 197 f.; Schramm 2013, 147 – 152; zur Umformung der aristotelischen κάθαρσις-Begriffs bei Iamblich vgl. P. Lautner, Iamblichus' Transformation of the Aristotelian κάθαρσις, its Middle-Platonic Antecedents and Proclus' and Simplicius' Response to it, Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 40 [2000] 263 – 282; grundlegend zu Iamblichs κάθαρσις-Lehre Hammann 2020, 472 – 564). Julian versteht hier

Reinigung als Aufstieg zum geistigen Ursprung der Seele durch Selbsterkenntnis, d. h. dass auch die höhere, rationale Seele wie bei Iamblich der Reinigung unterworfen ist. Selbsterkenntnis ist gleichbedeutend mit der Rückwendung (ἐπιστροφή) der Seele zu sich selbst, d. h. ihrem eigenen Ursprung im Geist (Schramm 2013, 353). Die Gleichsetzung von Reinigung mit Selbsterkenntnis und Rückwendung zu sich selbst ist in den neuplatonischen Schulen mit dem *Alkibiades I* verbunden, mit dem das Platon-Curriculum seit Iamblich beginnt und der als Einführung in die Philosophie dient (vgl. Anon. Proleg. in Plat. 26,13 – 34, bes. 18 – 20 Westerink; Procl. In Alc. 11,1 – 18 Westerink; Festugière 1969, 283 – 287; Westerink / Trouillard 1990, LXVII–LXXIV). Das γνῶθι σαυτόν, das Hauptthema des *Alkibiades I*, führt zur Erkenntnis des Selbst des Menschen, das allein in seiner Seele, und zwar seiner rationalen Seele, und nicht in seinem (beseelten) Körper besteht (Plat. Alc. 129e3 – 130c7; Olymp. In Alc. 177,3 – 6 Westerink). Julian führt in *Contra Cynicos Ineruditos* einen induktiven Stufengang der Erkenntnis an, der bei der Selbsterkenntnis des γνῶθι σαυτόν beginnt und über das Wissen um die Seele und den Körper zur Erkenntnis des „Besseren und Göttlicheren in uns als die Seele", das im Himmel seinen eigentlichen Platz hat, also zur Erkenntnis des Geistes führt; dann kennt dieser Gang der Erkenntnis aber auch das Wissen um die Beschaffenheit des Körperlichen, die dem Körper zuträglichen Künste sowie die über den bloßen Lebenserhalt hinausgehenden, das Empfindungsvermögen anregenden Künste, ihren Nutzen und Nachteil und ihre Zuordnung zu den verschiedenen Seelenteilen (Iul. Contra Cyn. 4, 83,4 – 23 = 183A7–D6). Zusammenfassend heißt es, dass die Selbsterkenntnis zu jeder Wissenschaft und Kunst führt und die allgemeinen Formprinzipien erfasst (83,24 – 26 = 183D7 – 9 σκόπει δὴ εἰ μὴ τὸ „ἑαυτὸν γνῶναι" πάσης μὲν ἐπιστήμης, πάσης δὲ τέχνης ἡγεῖται τε ἅμα καὶ τοὺς καθόλου λόγους συνείληφε). Im *Helios-Hymnos* rechnet er zu Helios' Wohltaten für die partikularen Seelen auch die Reinigung durch seine Leuchtkraft (In reg. Sol. 36, 165,1 – 3 = 151C5 – 7).

Die Selbsterkenntnis beinhaltet bei Julian nicht einfach die Einsicht des *Alkibiades I*, dass das Selbst des Menschen seine Seele ist, sondern dass die menschliche Seele sogleich im Sinne der neuplatonischen Psychologie auf ihren Ursprung im Geist zurückbezogen ist, indem sie als ἔνυλος νοῦς verstanden wird. Die Erkenntnis ist außerdem eine Einsicht in die genaue Modalität des Bezugs der menschlichen Seele bzw. seines mit der Materie verbundenen Geistes zu den Objekten der Erkenntnis (κατανοῆσαι, *πῶς*, das Fragepronomen zusätzlich hervorgehoben durch μὲν), nicht der bloßen Faktizität (also eines ὅτι) dieses Bezugs. Die Art und Weise dieses Bezugs besteht darin, dass es zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt eine Ähnlichkeit und Verwandtschaft gibt, da der mit der Materie verbundene Geist und die Seele des Menschen Abbild der Formen in Materie sind; sie stehen also auf derselben ontologischen Ebene, indem sie als Erkennendes und Erkanntes beide mit der Materie verbunden sind, aber darin auf ihren gemeinsa-

men Ursprung, das Urbild des immateriellen Geistes bzw. der immateriellen Formen, zurückverweisen. Zum Selbst des Menschen als rationaler Seele bzw. Geist vgl. Plot. 1,1,7,21–24; 4,7,1,20–25; Porph. Abst. 1,29,4; Iambl. Protr. 5, 28,21; 7, 41,30–42,3 Pistelli; Dörrie / Baltes 2002, 251–253. Auch nach Julian ist das Selbst des Menschen nicht sein Körper, Geld, seine Abstammung oder der Ruf der Väter, sondern „Geist, Vernunft und, mit einem Wort, der Gott in uns" (νῷ καὶ φρονήσει … καὶ τὸ ὅλον τῷ ἐν ἡμῖν θεῷ, Regn. 15,10–14 Bidez = 68D5–9, vgl. Plat. Alc. 1, 133c1–8). Julian unterscheidet zwei Seelenteile: einen „göttlicheren Teil, den wir Geist, Vernunfteinsicht und die ‚verschwiegene Sprache nennen", welche der lautlich geäußerten Sprache gegenübersteht (τὸ μέν ἐστι *τῆς ψυχῆς* ἡμῶν *θειότερον*, ὃ δὴ νοῦν καὶ φρόνησίν φαμεν καὶ λόγον τὸν σιγώμενον – οὗ κήρυξ ἐστὶν ὁ διὰ τῆς φωνῆς οὑτοσὶ λόγος προϊὼν ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων, Iul. Contra Cyn. 15, 99,3–5 = 197A5–8; letzteres eine Anspielung auf den stoischen, auch im Neuplatonismus geläufigen Gegensatz von λόγος προφορικός und λόγος ἐνδιάθετος, vgl. SVF 2,135; K. H. Hülser, Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, frr. 528–535; Plot. 1,2,3,27–30; 5,1,3,4–10); und mit diesem „Gott" bzw. „Geist in uns" (ἐν ἡμῖν θεῷ, τοῦτ' ἐστὶ τῷ νῷ, Iul. Contra Cyn. 15, 98,22 f. = 196D5 f.) ist „ein buntes, vielgestaltiges, mit Zorn und Begierde vermischtes, vielköpfiges Tier verbunden" (ποικίλον καὶ παντοδαπόν, ὀργῇ καὶ ἐπιθυμίᾳ ξυμμιγές τι καὶ πολυκέφαλον θηρίον, Contra Cyn. 15, 99,6 f. = 197A8 f., vgl. Plat. Rep. 9, 588c7 f.; Plot. 1,1,7,21), der niedrigste Seelenteil, das ἐπιθυμητικόν. Der mittlere platonische Seelenteil, das θυμοειδές, fehlt, vielleicht in Anlehnung an Porphyrios, der den Gegensatz von λογικὴ ψυχή und ἄλογος ψυχή zu einem Gegensatz von Seele an sich (καθ' ἑαυτὴν) und der Seele in Verbindung (κατὰ σχέσιν) zum Körperlichen umdeutete (vgl. Porph. fr. 253F.,114–117 Smith = Stob. I 49,25a, 354,11–13; Porph. fr. 260F. Smith = Nem. Nat. hom. 3, 42,22–43,8; H. Dörrie, Die Lehre von der Seele, in: Fondation Hardt, Entretiens 12: Porphyre, Vandœuvres-Genève 1966, 165–187, 177–180; Micalella, in: Prato / Micalella 1988, 81 f., Komm. zu Contra Cyn. 14,4 f.), oder wahrscheinlicher noch an Iamblich (vgl. Iambl. An. fr. 7 Finamore / Dillon = Stob. I 49,32, 365,22–366,11; Ps.-Simpl. In An. 5,38–6,17; 89,33–90,25; 240,33–241,26; Finamore / Dillon 2002, 15 f.; Schramm 2013, 131–133).

Der Ausdruck ἔνυλος νοῦς findet sich weder bei Aristoteles noch bei den Aristoteles-Kommentatoren vor den Neuplatonikern: Er scheint als Entsprechung des ἄυλος νοῦς zu dem etwa bei Alexander zu findenden Begriffspaar von ἄυλος εἶδος und ἔνυλος εἶδος (z. B. Alex. An. 88,2–5; An. Mant. 108,2–4) gebildet zu sein (ἔνυλος νοῦς findet sich nach Julian z. B. Syrian. In Met. 105,39–106,2 οὐ χρὴ συμφύρειν εἰς ταὐτὸ τοὺς τῆς ψυχῆς λόγους καὶ τὸν ἔνυλον καλούμενον νοῦν τοῖς παραδειγματικοῖς καὶ ἀύλοις εἴδεσι καὶ ταῖς δημιουργικαῖς νοήσεσιν; Synes. Calv. 7, 203,11–13 Terzaghi εἰ δὴ νοῦς τὸ θειότατόν ἐστι τῶν ἄνωθεν ἡκόντων σπερμάτων, ἐνοικίζεται δὲ κεφαλῇ, καὶ αὐτῇ καρπός ἐστιν ὁ ἔνυλος νοῦς; Ps.-Philop. [= Steph.] In An. 526,19 f., wenn auch nicht als eigener Terminus ὁμόυλός ἐστιν ὁ νοῦς τοῖς ἐνύλοις καὶ ἔστιν

αὐτὸς ἔνυλος καὶ φθαρτός· τὰ γὰρ ἔνυλα φθαρτά; zu unterscheiden wäre ἔνυλος νοῦς strikt von Alexanders ὑλικὸς νοῦς, der dem δυνάμει νοῦς entspricht und die von Geburt an gegebene natürliche Disposition des Geistes zur Aufnahme der Formen meint, z. B. Alex. An 81,22–25; 84,21–85,1; An. Mant. 10,19–26). Der Ausdruck ἔνυλος νοῦς dürfte auf Iamblich zurückgehen und das diskursive Denken (διάνοια bzw. λόγος) meinen (vgl. Iambl. An. fr. 39, 66,21 Finamore / Dillon = Stob. I 49,65, 454,14 τῶν ἐνύλων διανοήσεων; Mau 1907, 95 sieht mit Berufung auf Iambl. Resp. 8,4, 197,1–23 Saffrey / Segonds / Lecerf in Julians ἔνυλος νοῦς die letzte Art einer Unterscheidung des Geistes bei Iamblich, nämlich den auf alle kosmischen Sphären verteilten Geist; die beiden anderen, darüberstehenden Arten sind der reine, hyperkosmische Geist, den Mau mit dem ἄυλος νοῦς bzw. König Helios identifiziert, und der im gesamten Kosmos unteilbare Geist); Porph. Sent. 5 trennt noch strikt zwischen dem „hinsichtlich der Körper teilbaren Sein" (περὶ τὰ σώματα μεριστὴ οὐσία) und dem „untrennbaren Sein" (ἀμέριστος οὐσία) und weist den νοῦς ausschließlich dem letzteren und die ἔνυλα εἴδη ausschließlich dem ersteren zu (anders hingegen Procl. In Parm. 4, 864,21–23 εἰ μὲν κατ' αἴσθησιν, μεριστὴν καὶ ἔνυλον δὴ ὁμοίως· **εἰ δὲ κατὰ λόγον μόνον, ἀμέριστον ἅμα καὶ μεριστήν**· εἰ δὲ κατὰ νοῦν, ἀμέριστον μόνως). Der Vergleich ὥσπερ ἐκμαγεῖον deutet allerdings eher auf die (mit dem diskursiven Denken verbundene) Vorstellung (φαντασία) hin: Denn mit Bezug auf Platons *Theaitetos* – ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον (Tht. 191c8 f.), in das Wahrnehmungen und Gedanken „abgeprägt sind, wie die Zeichen von Siegelringen eingeprägt sind" (ἀποτυποῦσθαι, ὥσπερ δακτυλίων σημεῖα ἐνσημαινομένους) und so Erinnerung sichern (191d4–e1) – wird in der neuplatonischen Kommentartradition κήρινον ἐκμαγεῖον mit der φαντασία, insbesondere mit der Erinnerung, identifiziert (z. B. Procl. In Rep. 1, 233,16–25 ἐπεὶ καὶ τὸ ἐν Θεαιτήτῳ κήρινον ἐκμαγεῖον σαφῶς [sc. ἡ φαντασία] διίστησι τῆς αἰσθήσεως, ἐν ᾧ τὰς σφραγῖδας ἀπομάττεσθαι τῶν αἰσθητῶν. … ἐκεῖνο φανερόν, ὅτι τὸ μνημονεῦον καὶ τὸ αἰσθανόμενον ἕτερον … καὶ ὡς τὸ μνημονευτικὸν ἐγγυτέρω λόγου μᾶλλον ἢ τὸ αἰσθητικόν· δέχεται γὰρ καὶ τοὺς ἀπ' ἐκείνου τύπους, ὥσπερ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως; vgl. Asclep. In Met. 50,22 f.; Philop. Op. mund. 207,12–14; Elias In Isag. 28,6 f. καὶ ὁ Πλάτων ἐκμαγεῖον καλεῖ τὴν φαντασίαν διὰ τὸ ἐκμάττεσθαι καὶ ἀποσυλᾶν τὰ εἴδη ἀπὸ τῆς ὕλης; Damasc. v. Isid. fr. 14 und 17,2 f. Zintzen κήρινον ἐκμαγεῖον· ἡ φαντασία τοῦ νοός; literarische Anspielungen auf Plat. Tht. 191c8 f. z. B. bei Them. Or. 8, 105a5–7; 11, 144b6–c3). Eine weitere für die Neuplatoniker wichtige Referenz für ἐκμαγεῖον ist Platons *Timaios*, in dem die Materie – bei Platon freilich noch nicht mit diesem Ausdruck – „für alles als Prägemasse bereit liegt, die durch die eintretenden Dinge bewegt und gestaltet wird und durch jene bald so, bald anders erscheint" (ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον), wobei „die ein- und austretenden Dinge Nachbildungen der ständig seienden Dinge und nach diesen abgeprägt" sind

(τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν, Tim. 50c2–5); zur platonischen Rezeption z. B. Ph. Spec. leg. 3,83,4 f.; Ps.-Plut. Plac. phil. 1,8, 882C8–11; Albin. Epit. doctr. Plat. 8,2,1 f.). Im Neuplatonismus wurden gelegentlich beide Bedeutungen von ἐκμαγεῖον zusammengelesen, um das Begriffspaar Form-Materie auf verschiedenen Realitätsstufen anzuwenden (z. B. Plut. Is. et Os. 58, 374E11 f.; Plot. 3,6,13,19 f. und unten Komm. zu 4, 60,1–5 = 163B4–C1).

4, 59,17–20 = 163A6–B3 Ἓν {τοῦτο} γὰρ οὐδέν ἐστι τῶν σωμάτων ἢ τῶν περὶ τὰ σώματα γινομένων τε καὶ θεωρουμένων ἀσωμάτων, οὗ τὴν φαντασίαν ὁ νοῦς οὐ δύναται λαβεῖν ἀσωμάτως·

Es handelt sich bei dem Ausdruck τῶν σωμάτων ἢ τῶν περὶ τὰ σώματα γινομένων τε καὶ θεωρουμένων ἀσωμάτων um eine vollständige Disjunktion aus zwei Gliedern (so verstehen es Asmus 1909, 186; Wright 1913, 1, 455; Marcone 1987, 55 f.; Ugenti 1992a, 11; De Vita 2022, 563) und keine Aufzählung von drei Gliedern (wie bei Mau 1907, 155 und Rochefort 1963, 108), wie die Konstruktion des letzten Glieds klar macht: τῶν … ἀσωμάτων als Gegensatz zu τῶν σωμάτων, wobei der Bezugsausdruck für das erste τῶν der chiastisch konstruierte Ausdruck περὶ τὰ σώματα γινομένων τε καὶ θεωρουμένων ἀσωμάτων ist, in dem τε καὶ die starke Zusammengehörigkeit der beiden Partizipialkonstruktionen markiert. Das letzte Glied meint nicht das dem Körperlichen entgegengesetzte Unkörperliche an sich, sondern ganz abstrakt das, was sich zwar im Bereich des Werdens und der Körper abspielt, aber dennoch als unkörperlich gedacht wird, also der Bereich der die Körper und Einzeldinge gestaltenden immateriellen Formen und Ursachen. Überliefert ist als Anfang des Satzes ἓν τοῦτο γὰρ οὐδέν: Hertlein 1875, 211 athetiert τοῦτο (diesem Vorschlag folgen Rochefort 1963, 108, Ugenti 1992a, 10 und De Vita 2022, 562); Prato 1987, 54 konjiziert τοῦτο in τ⟨οι⟩οῦτο, und Nesselrath 2015, 59 nimmt zwar die überlieferte Version in den Text, präferiert aber im Apparat die Athetese von ἓν τοῦτο. Die Wendung ἓν … οὐδέν statt οὐδέν kommt bei Julian öfter (z. B. In reg. Sol. 16, 151,26 = 140B5; Nesselrath 2015, XXVI) und auch bereits in der klassischen Literatur vor (vgl. z. B. Soph. OT 119; Dem. Or. 21, 12,8; Plat. Rep. 6, 488a4; Lg. 4, 705b5; 5, 747b2); τοῦτο erscheint daher als eine unnötige Verstärkung des ἓν und sollte daher athetiert werden.

Ausführlicher zum Verhältnis von νοῦς und φαντασία vgl. Iul. Cons. 5,15–23, 197 f. Bidez = 246D1–247A2 … σοι ψυχὴν ἐνέπνευσε (sc. ἡ φύσις) καὶ νοῦν ἐνῆκεν, ὑφ' οὗ τὰ μὲν πολλὰ τῶν γεγενημένων καίπερ οὐ παρόντα νῦν ὁρᾷς διὰ τῆς μνήμης, πολλὰ δὲ καὶ τῶν ἐσομένων ὁ λογισμὸς ἀνευρίσκων ὥσπερ ὄμμασιν ὁρᾶν προσβάλλει τῷ νῷ, καὶ τῶν ἐνεστώτων οὐ τὰ πρὸ τῶν ὀμμάτων ἡ φαντασία μόνον ἀποτυπουμένη δίδωσιν αὐτῷ κρίνειν καὶ καθορᾶν, ἀλλὰ καὶ τὰ πόρρω καὶ μυριάσι σταδίων ἀπῳκισμένα τῶν λεγομένων παρὰ πόδα καὶ πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν δείκνυσιν ἐναργέστερον …. Dem νοῦς, dem Geist der mit dem Leib verbundenen Einzelseele,

sind drei psychische Vermögen zugeordnet, nämlich μνήμη, φαντασία und λογισμός, die wiederum auf Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft bezogen sind. Die φαντασία stellt der diskursiven Denkseele τύποι, die sie aus der Wahrnehmung der gegenwärtig vor Augen stehenden Dinge gewonnen hat, für ihre Tätigkeit zur Verfügung. Zur Angewiesenheit des Denkens auf die Vorstellung bereits Arist. An. 3,7, 431a14 – 17: τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει, … · διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή (vgl. hierzu M. Schofield, Aristotle on the Imagination, in: M. C. Nussbaum / A. O. Rorty [Hg.], Essays on Aristotle's *De anima*, Oxford 1992, 249 – 277; D. Frede, The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle, in: M. C. Nussbaum / A. O. Rorty [Hg.], Essays on Aristotle's *De anima*, Oxford 1992, 279 – 295; zu Plotins Theorie der φαντασία und seiner Kritik an Aristoteles vgl. z. B. Plot. 4,3,29 – 31; 4,6,1; E. K. Emilsson, Plotinus on Sense Perception, Cambridge 1988, 107– 112; R. A. H. King, Aristotle and Plotinus on Memory, Berlin 2009, 108 – 111). Nach Iamblich, der die neuplatonische Theorie der φαντασία wieder näher an Aristoteles heranführt, verbindet die φαντασία die verschiedenen Seelenvermögen, insbesondere den rationalen und den nicht-rationalen Teil, indem ihre Vorstellungs-τύποι zwischen den sensiblen und den rationalen εἴδη stehen, vgl. Prisc. Met. in Theophr. 23,13 – 18 προσθετέον δὲ καὶ τὰ Ἰαμβλίχεια, ὡς πάσαις ταῖς δυνάμεσι τῆς ψυχῆς παραπέφυκεν ἡ φαντασία καὶ πάσας **ἀποτυποῦται καὶ ἐκμάττεται τὰς τῶν εἰδῶν ὁμοιότητας** καὶ ταῖς τῶν ἑτέρων δυνάμεσιν ἐμφάσεις εἰς τὰς ἑτέρας διαπέμπει, τὰς μὲν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως εἰς δόξαν ἀνεγείρουσα, τὰς δὲ ἀπὸ νοῦ δευτέρας τῇ δόξῃ προτείνουσα, ἐν ἑαυτῇ δὲ ἀπὸ τῶν ὅλων τὰ φαντάσματα παραδεχομένη; Met. in Theophr. 23,23 – 24,1 καθ' ἑαυτὴν ἄρα **ἡ φαντασία δύναμις οὖσα τοῦ ἀφομοιοῦν αὐτὰ πρὸς ἑαυτὴν** ἐντεῦθεν καὶ ταῖς ἄλλαις συνάπτεται δυνάμεσι, προκατάρχουσα αὐτῶν ταῖς ἐνεργείαις, οὐκ οὖσα πάθος οὐδὲ κίνησις ἀλλ' **ἀμέριστος καὶ ὡρισμένη ἐνέργεια**, καὶ οὐ κατὰ παραδοχὴν ἔξωθεν ὡς ὁ κηρὸς διαπλαττομένη ἀλλ' **ἔνδοθεν καὶ κατὰ ⟨τὴν⟩ λόγων τῶν ἀφομοιωτικῶν προβολὴν εἰς τὴν τῶν φαντασμάτων ἐγειρομένη ἐπίκρισιν.** Der letzte Passus zeigt, dass Iamblich der plotinischen Kritik an Aristoteles Rechnung trägt, indem er die φαντασία als eine Aktivität der Seele hinsichtlich der ihr immanenten Formen deutet (vgl. Finamore / Dillon 2002, 240 – 243, 259 – 265). Julian folgt Iamblich, indem für ihn die φαντασία eine unkörperliche Aktivität des νοῦς ist und zugleich das Denken des νοῦς erst durch die τύποι bzw. die ihnen gemeinsamen εἴδη möglich ist (vgl. hierzu ausführlicher Schramm 2013, 411 – 415). An der kommentierten Stelle liegt die Pointe des Satzes darauf, dass das Körperliche bzw. das mit den Körpern verbundene Unkörperliche auf unkörperliche Weise erkannt wird und zwar von der Seele, die in sich mit Vorstellung und diskursivem Denken die beiden Aspekte der ἔνυλα εἴδη quasi hylemorphisch repräsentiert (vgl. unten 4, 61,12 f. = 164C6 f. καὶ φανταστικῶς αὐτὸ γιγνώσκομεν ἤδη καὶ λόγῳ καταλαμβάνομεν). Nach Proklos und Philoponos ist die φαντασία die unterste Stufe der geistigen Erkenntnis und wird von ihnen daher mit dem von Ari-

stoteles erwähnten νοῦς παθητικός (An. 3,5, 430a24 f.) identifiziert (vgl. Procl. In Eucl. 51,20 – 52,8; In Tim. 1, 244,19 – 24; 3, 158,5 – 11; Philop. In An. 5,35 – 6,5; hierzu H. J. Blumenthal, Nous pathētikos in Later Greek Philosophy, in: H. J. Blumenthal / H. Robinson [Hg.], Oxford Studies in Ancient Philosophy, suppl. vol.: Aristotle and the Later Tradition, Oxford 1991, 191 – 205; M. Perkams, Selbstbewusstsein in der Spätantike. Die neuplatonischen Kommentare zu Aristoteles' *De anima* [Quellen und Studien zur Philosophie 85], Berlin / New York 2008, 48 f., 133 f.).

4, 59,20 f. = 163B3 f. ὅπερ οὔποτ' ἂν ἐποίησεν, εἰ μή τι ξυγγενὲς εἶχεν αὐτοῖς φύσει.

Die Verwandtschaft besteht zwischen dem ἔνυλος νοῦς und den ἔνυλα εἴδη, da beide die gleichen εἴδη bzw. λόγοι in einer jeweiligen Materie eingeprägt haben. Die Gleichheit zwischen Erkennendem und Erkanntem ist seit den Vorsokratikern das Grundaxiom der antiken Epistemologie (z. B. Empedocl. DK 31 B 22, 321,2 f.; B 90; Democr. DK 68 B 164; Hipp. Nat. puer. 17 [7,496,18 – 20; 498,25 Littré]; Plat. Lys. 214b2 – 5; Tim. 35a1–b3; Arist. An. 1,2, 404b7 – 18; 405b11 – 17; 3,3, 427a17 – 29; grundlegend hierzu C. W. Müller, Gleiches vom Gleichen. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens, Wiesbaden 1965).

4, 60,1 – 5 = 163B4–C1 Ταῦτά τοι καὶ Ἀριστοτέλης τὴν ψυχὴν „τόπον εἰδῶν" ἔφη, πλὴν οὐκ ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει. Τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ψυχὴν καὶ τὴν ἐπεστραμμένην πρὸς τὸ σῶμα δυνάμει ταῦτα ἔχειν ἀναγκαῖον· εἰ δέ τις ἄσχετος εἴη καὶ ἀμιγής, ταύτῃ τοὺς λόγους οὐκέτι δυνάμει, πάντας δὲ ὑπάρχειν ἐνεργείᾳ νομιστέον.

Dieser Bezug auf Aristoteles soll ein gegenüber Xenarchos' Interpretation positives Gegenbeispiel für eine neuplatonisch korrekte Interpretation des Aristoteles bieten, wie sie oben 3, 59,3 – 6 = 162C6–D2 gefordert wurde. Die Definition der Seele als Ort der Formen findet sich bei Aristoteles (An. 3,4, 429a27 – 29 καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη), nicht bei Platon, obwohl Stephanos von Byzanz sie auf Platon zurückführt (Ps.-Philop. [= Steph.] In An. 524,3 – 13) und sich in Platons *Parmenides* die These findet, dass jede Idee ein Gedanke (νόημα) sei und „angemessenerweise nirgendwo sonst als in den Seelen existiert" (οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς, Plat. Parm. 132b3 – 5); andererseits wird später im selben Dialog auch gesagt, dass wir die Ideen nicht besitzen und sie nicht in unserer Welt existieren (134b3 f., vgl. 133c3 – 5), sodass die These von der Seele als Ort der Formen wahrscheinlich eine in der Akademie vertretene Ansicht war, die Platon hier zur Diskussion stellte (vgl. D. Ross, Aristotle, De Anima. Edited, with Introduction and Commentary, Oxford 1961, 292). Während die meisten Kommentatoren dieser Stelle den Gedanken in den Bahnen der aristotelischen Psychologie interpretierten (z. B. Alex. An. 85,5 – 10; Them. In An. 95,5 – 9; Syrian. In Met. 186,26; Procl. In Parm. 4, 892,19 – 24; Asclep. In Met. 167, 29 – 33; Simpl. In Cat. 362,33 – 363,3;

Ps.-Simpl. In An. 227,32 – 228,7; Philop. In An. 93,2 – 7; Ps.-Philop. [= Steph.] In An. 524,3 – 15), wurde gerade von platonischen Interpreten die Metapher des ‚Orts der Formen' auf verschiedenen Stufen der Realität verwendet (z. B. Plut. Is. et Os. 58, 374E11 f. [im Kontext einer Erklärung des ὕλη-Begriffs] τόν τε νοῦν ἔνιοι τόπον εἰδῶν ἀπεφήναντο καὶ τῶν νοητῶν οἷον ἐκμαγεῖον; Plot. 1,6,9,40 f. τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον; 3,6,13,19 f. [im Kontext der ‚ὕλη' des platonischen *Timaios*]; Herm. In Phdr. 151,15 – 19 τῶν μὲν γὰρ ἐνύλων εἰδῶν τόπος ἡ ὕλη, τῶν δὲ σωμάτων τὸ διάστημα τοῦ κόσμου τὸ κενὸν, τῶν δὲ φαντασμάτων ἡ φαντασία τόπος, καὶ τῶν διανοημάτων ἡ διάνοια, καὶ τῶν ὄντων εἰδῶν νοῦς τόπος καὶ τοῦ ὑπερουρανίου, ὃν τόπον οἰκείως ἀκουσόμεθα ὡς τῶν θείων εἰδῶν περιοχὴν ὑπάρχοντα; Philop. In Phys. 516,9 – 11 ὁ Ἀριστοτέλης τὴν ψυχὴν τόπον εἰδῶν καλεῖ ἐν τῇ Περὶ ψυχῆς πραγματείᾳ …, καὶ τὸν νοῦν τῶν νοητῶν εἰδῶν τόπον φησίν; 521,5 f. αὐτὸς ὁ Ἀριστοτέλης τὴν ψυχὴν τόπον εἰδῶν τῶν διανοητῶν, καὶ τὸν νοῦν τῶν νοητῶν). Julian interpretiert die Aristoteles-Stelle in Übereinstimmung mit Platon (z. B. Plat. Tht. 191c8 f. ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον; vgl. oben 4, 59,16 f. = 163A5 f. ἡ ψυχὴ καὶ ὁ ἔνυλος νοῦς ὥσπερ ἐκμαγεῖόν τι τῶν ἐνύλων εἰδῶν καὶ εἰκών), wobei der „Geist der Seele", d. h. die diskursive Denkseele (τῆς ψυχῆς νοῦς [λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή], Arist. An. 3,4, 429a22 f.), die εἴδη bzw. λόγοι nicht wie bei Aristoteles von den äußeren Gegenständen gewinnt und wie auf einer Wachstafel einschreibt (An. 3,4, 429b29 – 430a2), sondern immanent bereits in sich trägt, genauso wie der transzendente Geist, von dem er abstammt und mit dem er die εἴδη bzw. λόγοι gemeinsam hat, allerdings auf einer hierarchisch niedrigeren Stufe (vgl. oben Komm. zu 4, 59,15 – 17 = 163A4 – 6 und zu 4, 59,17 – 20 = 163A6 – B3).

Die Formen in Aktualität (ἐνεργείᾳ) besitzt die Seele, die „ohne Beziehung" (ἄσχετος) und „ohne Vermischung" (ἀμιγής) mit dem Körper ist: Das ist der reine transzendente Geist, der sichtbare Helios bzw. dessen bis zu den einzelnen Dingen reichende demiurgische Kraft (vgl. oben Komm. zu 3, 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2; dass es zum Ort der Formen δυνάμει auch einen Ort ἐνεργείᾳ gibt, vgl. Procl. In Parm. 4, 892,19 – 23 λέγω δὲ λόγον ψυχικὸν τὸν μένοντα κατ' οὐσίαν ἐν αὐταῖς, εἰς ὃν βλέποντες καὶ τὴν ψυχὴν πάντα εἶναι τὰ εἴδη φαμὲν, καὶ τόπον τῶν εἰδῶν τὴν ψυχὴν, οὐχὶ δυνάμει μόνον ἐνόντων, ὥς φησιν Ἀριστοτέλης, ἀλλ' ἐνεργείᾳ μὲν, κατὰ δὲ τὸ πρότερον εἶδος τοῦ ἐνεργείᾳ, ὡς αὐτὸς διορίζεται). Die Terminologie ψυχὴ ἄσχετος geht zurück auf Theodoros von Asine: Obwohl für ihn ἄσχετος im eigentlichen Sinne nur der νοῦς ist (vgl. Theod. test. 20 Deuse = Procl. In Tim. 2, 142,24 – 27), hat er anscheinend ἄσχετος und ἐν σχέσει, den fehlenden oder den gegebenen Bezug zum Körperlichen und Materiellen, auch der Seele zugeschrieben (vgl. Theod. test. *25 Deuse = Procl. In Tim. 2, 280,4 – 8.10 f., vgl. hierzu Deuse 1973, 9 f., 136 – 138; dann auch bei Iamblich, vgl. Iambl. In Tim. fr. 50,25 Dillon; von dieser Stelle ausgehend argumentiert De Vita [Vortrag], dass Julians dritter Demiurg sowohl νοῦς als auch ψυχὴ ἄσχετος sei; vgl. auch unten Komm zu 19, 78,4 – 8 = 179C5–D2). Der Ausdruck ἀμιγής

wird seit Anaxagoras häufig für den Geist gebraucht (vgl. DK 59 B 12, 37,18 f. νοῦς … μέμεικται οὐδενὶ χρήματι; Arist. An. 1,2, 405a16 f. μόνον γοῦν φησὶν [sc. Ἀναξαγόρας] αὐτὸν [sc. τὸν νοῦν] τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν; 3,4, 429a18 f. ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας; 3,5, 430a17 f.; Plot. 5,1,9,1–3; Porph. Ep. ad Aneb. 1, 3b,3 Sodano = Iambl. Resp. 1,15, 35 Saffrey / Segonds / Lecerf; Procl. Theol. Plat. 1,19, 92,10 f. Saffrey / Westerink). Beide Ausdrücke, ἄσχετος und ἀμιγής, stehen bei Proklos häufiger nebeneinander (z. B. Procl. Theol. Plat. 1,15, 76,23 Saffrey / Westerink; In Alc. 54,15. 20 Westerink). Richtigerweise setzen Prato 1987, 56, Ugenti 1992a, 12 und Nesselrath 2015, 60 ein Komma vor und nicht nach ταύτῃ, wie dies Hertlein 1875, 211, Wright 1913, 454, Rochefort 1963, 109 und De Vita 2022, 564 tun, da dies nicht mit ἀμιγής verbunden ist (dies würde dem Satz die Pointe nehmen, dass es einen Übergang der Formen δυνάμει zu solchen ἐνεργείᾳ in der Seele geben und diese sich gerade durch ihre Reinigung von ihrer Verhaftung an das Körperliche lösen kann).

4, 60,6–8 = 163C2–4 Λάβωμεν δὲ αὐτὰ σαφέστερον διὰ τοῦ παραδείγματος, ᾧ καὶ Πλάτων ἐν τῷ Σοφιστῇ πρὸς ἕτερον μὲν λόγον, ἐχρήσατο δ' οὖν ὅμως·

Mit dem expliziten Verweis auf Platons *Sophistes* führt Julian das folgende Beispiel als Paraphrase aus diesem Text ein, beginnend 233d (vgl. fast wortgleich Plat. Soph. 233d3 f. λάβωμεν τοίνυν σαφέστερόν τι παράδειγμα περὶ τούτων) bis Soph. 236c. Das Beispiel hat bei Platon den Zweck, erstens die These zu illustrieren, dass der Sophist „über alles ein Scheinwissen, aber nicht die Wahrheit" (δοξαστικὴν … περὶ πάντων ἐπιστήμην … ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν) besitzt (Soph. 233c10 f.), und zweitens auf die These zu führen, dass die Sophistik ein Verfertigen von Bildern (εἰδωλοποιική), und zwar von Scheinbildern (φανταστική), ist (268c8–d4, vgl. 236c6 f., 267d8–e1).

4, 60,8 f. = 163C4 f. τὸ παράδειγμα δὲ οὐκ εἰς ἀπόδειξιν φέρω τοῦ λόγου – καὶ γὰρ οὐδὲ ἀποδείξει χρὴ λαβεῖν αὐτό –, ἀλλ' ἐπιβολῇ μόνῃ.

Das Ziel der Argumentation ist, den im Beispiel angeführten Spiegel des platonischen Sophisten, mit dem dieser alle Dinge nachahmt, mit der aristotelischen Definition der Seele als „Ort der Formen" zu identifizieren (vgl. unten 60,19–21 = 164A1–3). Es ginge also darum, die Übereinstimmung von Aristoteles mit Platon gemäß der oben genannten (59,3–6 = 162C6–D2) iamblicheischen Methodologie zu erweisen, vielleicht sogar, das platonische Beispiel gewissermaßen als „Vorbild" (so eine andere, im platonischen Kontext häufig gebrauchte Bedeutung von παράδειγμα) für den aristotelischen Vergleich zu verstehen. Zunächst geht es Julian aber darum, die Funktion des Beispiels für seine bisherigen Ausführungen sowie die adäquate Erkenntnisweise für das Beispiel selbst klarzumachen. Demnach kann die argumentative Funktion des Beispiels nicht im Beweis (ἀπόδειξις) seiner bisherigen

Ausführungen liegen; ein Beispiel könnte argumentationstheoretisch nur als Indizienbeweis (τεκμήριον) oder für einen induktiven Beweis (ἐπαγωγή) herangezogen werden. Es geht vielmehr um die Übertragung des Beispiels auf die eigentlich intendierte Aussage aufgrund der Ähnlichkeit zwischen beiden (vgl. unten 60,19 f. = 163D8 f. ἐκ δὴ τούτου τοῦ παραδείγματος ἐπὶ τὸ εἰρημένον διαβιβάσθω μὲν τὸ ὁμοίωμα). Hinsichtlich der adäquaten Erkenntnis des Beispiels betont Julian, dass es nicht durch Beweis (ἀπόδειξις), also deduktiven Schluss, der dem diskursiven Denken (διάνοια) zugehört, erkannt werden könne, sondern durch unmittelbaren Zugriff des Geistes (νοῦς) (zu ἐπιβολή in diesem Sinne vgl. Plot. 3,8,9,21 f. τὴν νοῦ φύσιν τίνι ἂν ἁλίσκοιτο ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ; 4,4,1,19 f. [τῇ ψυχῇ] ταύτην τὴν ἐπιβολὴν ἀθρόαν ἀθρόων γίγνεσθαι; 6,7,39,1 f. ἁπλῆ τις ἐπιβολή; 6,6,9,13 f. τῇ ἐπινοίᾳ καὶ τῇ ἐπιβολῇ; häufig findet sich in neuplatonischen Texten auch die Opposition von ἐπιβολή und συλλογισμός, z. B. Iambl. Comm. math. 18, 62,9 – 12 Festa; Procl. In Parm. 6, 1125,14 – 16; Damasc. Princ. 1, 64,8 f. Westerink / Combès). In diesem Sinne übersetzt Wright 1913, 457 „for one must not try to grasp it by demonstration, but only by apprehension“, allerdings bezogen auf die gesamte Rede, da sie Hertleins Konjektur αὐτόν, bezogen auf τοῦ λόγου, statt des überlieferten αὐτό übernimmt, die er allerdings nur im Apparat, nicht im Text vorgeschlagen hat (vgl. Hertlein 1875, 212). Für Julians schnelle, oft gedrängte Schreibweise wäre der assoziative Sprung von der fehlenden Eignung des Beispiels als deduktiven Beweis seiner Ausführungen hin zur Unmöglichkeit, das Beispiel selbst durch deduktiven Beweis zu erkennen, nicht ungewöhnlich, daher ist das überlieferte αὐτό zu halten. Dass es sich bei den Gegenständen des „Spiegel“-Gleichnisses aus dem *Sophistes* um Gegenstände handelt, die durch unmittelbaren Zugriff des Geistes erkannt werden müssen, wird durch den folgenden Satz plausibel, in dem gesagt wird, dass es bei Julians Ausführungen über die ersten Ursachen ging, also Gegenstände des Geistes, die auf geistige Weise zu erfassen sind, was im Kontext auch die Gegenstände des *Sophistes*-Beispiels impliziert. Von daher erscheint es ganz richtig, mit Asmus, Wright, Prato, Ugenti und De Vita καὶ γὰρ οὐδὲ … μόνῃ so zu interpungieren, dass οὐδὲ ἀποδείξει und ἀλλ’ ἐπιβολῇ parallel zueinanderstehen (Nesselrath versteht καὶ γὰρ … αὐτό als Parenthese und sieht ἀλλ’ ἐπιβολῇ parallel zu οὐκ εἰς ἀπόδειξιν). Nicht richtig erscheint aber die überwiegende Übersetzung von ἐπιβολή mit „Versuch“ oder „Entwurf“, und zwar mit Rekurs auf eine stoische Bedeutung (explizit bei De Vita 2022, 994 n. 47 die Übersetzung „intendimento, proposito“ mit Verweis auf Epict. Diss. 1,21,2,3 f.; 2,14,22,2; 2,17,33,5; 2,19,30,2; z. B. übersetzen Mau und Asmus fast wortgleich: „denn man soll es [sc. das Beispiel] ja auch gar nicht als Beweis, sondern bloß als einen Versuch nehmen“; ähnlich Marcone „…solo come un progetto“, Ugenti „… come und semplice tentativo“ und De Vita „…solo nel suo intento“).

4, 60,9 – 11 = 163C5 – 7 Περὶ γὰρ τῶν πρώτων αἰτίων ἐστὶν ἢ τῶν γε ὁμοστοίχων τοῖς πρώτοις, εἴπερ ἡμῖν ἐστιν, ὥσπερ οὖν ἄξιον νομίζειν, καὶ ὁ Ἄττις θεός.

Das platonische παράδειγμα handelt von den „ersten oder wenigstens mit den ersten gleichrangigen Ursachen" (zu ὁμόστοιχος vgl. Procl. In Parm. 7, 1190,30; In Tim. 2, 15,14 f. ὁμόστοιχος … καὶ συμφυής [letzteres in Iul. In reg. Sol. 21, 155,1 = 143B4 zur Charakterisierung des noerischen Helios im Verhältnis zu den anderen noerischen Gottheiten]; 3, 166,18 – 20), was im hier zugrunde gelegten neuplatonischen Ursachenbegriff Götter meint. In diesem Sinne soll auch Attis verstanden werden, dessen Rang hinsichtlich der Göttlichkeit bisher noch nicht besprochen worden ist. Später, nach der ausführlichen philosophisch-theologischen Allegorese seines Mythos, wird dieser problematisiert, wonach der Mythos Attis aufgrund seines Unterschieds zu den unwandelbaren Göttern als Halbgott verstehe, während er tatsächlich der „letzte der Götter" (θεῶν … ἔσχατον) sei (vgl. unten 8, 65,9 – 66,1 = 168A3 – B2 und Komm. zu 8, 65,9 – 12 = 168A3 – 6). Der Modalsatz ὥσπερ οὖν ἄξιον νομίζειν deutet darauf hin, dass es sich bei der Annahme der Göttlichkeit des Attis um eine axiologische Aussage handelt, die sich allerdings, wie Julian meint, bereits gezeigt zu haben, auf die Vernunfteinsicht in das Wesen und demiurgische Wirken dieser Gottheit stützt.

4, 60,12 – 18 = 163D1 – 7 Φησί που Πλάτων τῶν περὶ τὴν μίμησιν διατριβόντων εἰ μὲν ἐθέλοι τις μιμεῖσθαι ὥστε καθυφεστάναι τὰ μιμητά, ἐργώδη τε εἶναι καὶ χαλεπὴν καὶ νὴ Δία γε τοῦ ἀδυνάτου πλησίον βάλλειν, εὔκολον δὲ καὶ ῥᾳδίαν καὶ σφόδρα δυνατὴν τὴν διὰ τοῦ δοκεῖν τὰ ὄντα μιμουμένην· ὅταν οὖν τὸ *κάτοπτρον λαβόντες περιφέρωμεν*, ἐκ πάντων τῶν ὄντων ῥᾳδίως ἀπομαξάμενοι δείκνυμεν ἑκάστου τοὺς τύπους.

Diese Passage dürfte das zweite vielleicht nicht Fragment, aber zumindest Testimonium von Iamblichs Kommentar zu Platons *Sophistes* sein (fr. 1 bei Dillon 1973, 90 f. 245 – 247; Dillon meint, „this is all we have by way of comment from Iamblichus on the *Sophist*", und die Existenz dieses Testimoniums hier bei Julian macht es wahrscheinlicher, dass es – anders als es Dillon 1973, 245 noch annehmen musste – vielleicht doch einen vollständigen Kommentar Iamblichs auch zum *Sophistes* gab). Julian liest hier Passagen aus zwei Werken Platons zusammen. Auf den *Sophistes*, der ausdrücklich genannt wird, verweist die Aussage, dass es schwierig, ja unmöglich sei, Nachahmungen so zu verfertigen, dass sie wirklich existieren; das ist eine prononcierte Lesart des gesamten *Sophistes*, denn im konkreten Beispiel aus Soph. 233d-234c, auf das Julian anspielt, geht es allerdings erst darum, dass der Sophist fälschlich den Anspruch erhebe, *alle* Dinge nachzuahmen, also Menschen, Tiere, Pflanzen, Meer, Erde, Himmel, Götter usw.; der Hinweis auf die Allheit der nachgeahmten Gegenstände, mit dem Platon seinen Beweisgang beginnt, fehlt bei Julian hier bezeichnenderweise völlig. Er gleiche darin einem Maler, der in Worten

„gesprochene Bilder über alles“ (εἴδωλα λεγόμενα περὶ πάντων, 234c6) produziert, und erst im Zuge der Diskussion des parmenideischen Seinsbegriffs kommt die Untersuchung dazu, den eigentümlichen Umgang des Sophisten mit dem Scheinen des Nicht-Seienden in seiner Nachahmungskunst zu klären. An diese Nachahmungskunst des Sophisten schließt sich die Anspielung κάτοπτρον λαβόντες περιφέρωμεν (vgl. Rep. 10, 596d9 f. εἰ ’θέλεις λαβὼν κάτοπτρον περιφέρειν πανταχῇ) auf die nicht namentlich gekennzeichnete *Politeia* und die Bestimmung der Dichtung und der bildenden Künste als Nachahmungskunst in deren 10. Buch an. Der bei Julian nachfolgende Hauptsatz interpretiert den weiteren Text Platons, der im Anschluss an den Zitattext Beispiele von durch Nachahmung produzierten Gegenständen anführt (ähnlich wie im *Sophistes* Himmel, Erde, Menschen, Tiere, Pflanzen, Geräte), mit Hilfe von hylemorphistischer Terminologie (Rep. 10, 596e1 – 3 ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτόν τε καὶ τἆλλα ζῷα καὶ σκεύη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ ἐλέγετο, vgl. 596c4 – 9; unten 4, 60,17 f. = 163D6 f. ἐκ πάντων τῶν ὄντων ῥᾳδίως ἀπομαξάμενοι δείκνυμεν ἑκάστου τοὺς τύπους; erst hier wird die Allheit der nachgeahmten Gegenstände genannt). Beide Texte kommen darin überein, dass der Sophist wie auch der Künstler (bei Julian zusammengefasst mit τῶν περὶ τὴν μίμησιν διατριβόντων) lediglich Nachahmungen der materiellen Gegenstände (in neuplatonischer Diktion: der ἔνυλα εἴδη) produzieren, welche selbst wiederum Abbilder des wahren Seins, der Ideen, sind; die Bilder des Sophisten oder des Künstlers wären also nur Bilder zweiter Stufe, nämlich Trug- oder Scheinbilder (εἴδωλα, φαντάσματα) (vgl. Rep. 10, 597e1 – 598c5).

In Iamblichs *Sophistes*-Kommentar dürfte die Dreistufung von verschiedenen Produzenten im 10. Buch der *Politeia*, nämlich Gott, Handwerker und Nachahmungskünstler, auf die Julian hier anspielt (vgl. 596a10 – 597e10, wobei Gott als δημιουργός aller Dinge sogar als σοφιστής bezeichnet wird, 596d1), ein Referenzpunkt gewesen sein, um die hierarchische Stufung der Demiurgen und die Bestimmung von Philosoph und Sophist im Verhältnis hierzu im Text zu verankern: Iamblich, für den der Skopos des *Sophistes* der sublunare Demiurg ist (In Soph. fr. 1,1 f. Dillon; vgl. Opsomer 2003, 42 – 45), nennt drei Demiurgen: den „Vater der Demiurgen“ (πατρὸς τῶν δημιουργῶν), der „überhimmlisch und transzendent“ (ὑπερουράνιος καὶ ἐξηρημένος, 18 f.) ist; den supralunaren, „himmlischen Demiurgen“ (das entspräche dem Gott aus Rep. 10) und schließlich den „Demiurg des Werdens“, der den himmlischen Demiurgen nachahmt (ὁ γενεσιουργὸς [sc. μιμεῖται] τὸν οὐράνιον δημιουργόν, 15 f.), d.i. der sublunare Demiurg (das wäre der Handwerker aus Rep. 10, der jeweils die einzelnen Dinge herstellt, vgl. Dillon 1973, 245). Diesen werden wiederum der Philosoph und der Sophist zugeordnet: Der Philosoph ahmt den himmlischen, supralunaren sowie den sublunaren Demiurgen nach (13 f.), „der Sophist, der ein Mensch ist, wird Sophist genannt, weil er große Dinge nachahmt“ (ὁ σοφιστὴς ἄνθρωπος ὢν διὰ τὸ τὰ μεγάλα μιμεῖσθαι σοφιστὴς

καλεῖται, 16 f.); die ‚großen Dinge' dürften alle Dinge, insbesondere die Produkte des supra- und des sublunaren Demiurgen bzw. des Philosophen sein, der wiederum den supra- und den sublunaren Demiurgen nachahmt. Beide sind Menschen, aber der Philosoph, der sich zum Göttlichen hinwendet, geht über das Menschliche hinaus, während der Sophist ‚bloß Mensch' ist und bleibt. Julian assoziiert diesen Sophisten allgemein mit dem Menschen bzw., wie seine Schlussfolgerung auf die Analogie des Spiegels des platonischen Sophisten und der aristotelischen Seelendefinition zeigt, der menschlichen Seele, die in sich ‚die Eindrücke der intelligiblen Formen bzw. der Formen in Materie abprägt' (vgl. die 1. Ps. Pl. in περιφέρωμεν, δείκνυμεν); diese wiederum steht *pars pro toto* für die Seele an sich, insbesondere die φαντασία. Diese Beziehung zwischen Geist und Seele wird – unter Verwendung der Spiegelmetapher – ähnlich bereits bei Plotin bestimmt, wonach der Logos – das ist bei Plotin die rationale Seele, die διάνοια – den geistigen Gehalt im Vorstellungsvermögen wie in einem Spiegel abprägt (Plot. 4,3,30,9 f. ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἐπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικὸν ἔδειξε τὸ νόημα οἷον ἐν κατόπτρῳ).

Zu einzelnen Ausdrücken: 4, 60,14 = 163D3 καθυφεστάναι: Das ist der älteste Beleg für dieses Kompositum (vgl. Ugenti 1992a, 69); das Präfix κατ- ist eine Verstärkung der Grundbedeutung von ὑφίσταμαι (vgl. Schwyzer-Debrunner II, 476). – Zu 4, 60,15 = 163D4 τοῦ ἀδυνάτου πλησίον βάλλειν: Die Konjektur von Hertlein 1875, 212 πλησίον μᾶλλον ist zwar einfacher verständlich und verbreiteter (z. B. Porph. Quaest. Hom. ad Od. 4,1 ff.,3 μᾶλλον πλησίον αὐτῆς ἦσαν; Stob. I 49,45, 408,1 f. ὁ μᾶλλον ἐκείνῳ [sc. βασιλεῖ] πλησίον οὗτος), aber auch πλησίον βάλλειν kommt vor (z. B. Alcid. fr. 1, 41 f. Avezzù ὁ δὲ τὰ πλησίον βάλλειν ἐπιστάμενος; Ios. Ant. Iud. 13,338,4 f. [Ἀλέξανδρος] βάλλεται στρατόπεδον πλησίον τῶν πολεμίων) und ist sinnvoll. – Zu 4, 60,18 = 163D7 ἀπομαξάμενοι … ἑκάστου τοὺς τύπους vgl. oben im Komm. zu 4, 59,15 – 17 = 163A4 – 6 zu ἐκμαγεῖον (vgl. außerdem Procl. In Crat. 85, 40,13 f. Pasquali ἐκμαγεῖον δ' ὁ Πλάτων καὶ τὸ ἐκμάσσον καλεῖ καὶ τὸ ἐκμασσόμενον τῶν ἄλλων τύπον).

4, 60,19 – 21 = 163D8 – 164A3 Ἐκ δὴ τούτου τοῦ παραδείγματος ἐπὶ τὸ εἰρημένον διαβιβάσθω μὲν τὸ ὁμοίωμα, ἵν' ᾖ τὸ μὲν „κάτοπτρον" ὁ λεγόμενος ὑπὸ Ἀριστοτέλους δυνάμει „τόπος εἰδῶν".

Mit diesem Satz wird der Exkurs, der von 4, 60,6 – 18 = 163C2–D7 reicht, abgeschlossen und als dessen Ergebnis die Seelendefinition aus Aristoteles' *De anima* mit der platonischen Spiegel-Metapher identifiziert. Der Satz wird wie bei Asmus 1909, 187, Ugenti 1992a, 13 und De Vita 2022, 565 so verstanden, dass τὸ ὁμοίωμα den Vergleich zwischen dem platonischen κάτοπτρον und dem aristotelischen τόπος εἰδῶν meint. Mau 1907, 156, Wright 1913, 457, Rochefort 1963, 109 und Marcone 1987, 57 nehmen τὸ ὁμοίωμα hingegen als gesperrt gestelltes Bezugswort von ἐπὶ τὸ εἰρημένον und beziehen es damit auf die aristotelische Bestimmung der Seele als τόπος

εἰδῶν. Der mit ἵνα eingeleitete Finalsatz ist, wie im späteren Griechisch häufiger, im konsekutiven Sinne (vgl. Kühner-Gerth II 379 Anm. 3) zu verstehen (und zumeist so übersetzt worden; einzig Mau übersetzt ἵνα als relatives Ortsadverbium, vgl. hierzu Kühner-Gerth II 378, 443).

4, 60,21 f. = 164A3 f. Αὐτὰ δὲ χρὴ τὰ εἴδη πρότερον ὑφεστάναι πάντως ἐνεργείᾳ τοῦ δυνάμει.

Vgl. oben 4, 60, 4 f. = 163B7 f. Dass jeder Möglichkeit eine bereits realisierte Wirklichkeit als Ursache vorausgehen muss, ist eine platonisch-aristotelische Grundannahme (vgl. Arist. Met. 9,8, 1049b24 – 27 ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἔστιν; 1050a4 – 10 ἀλλὰ μὴν καὶ οὐσίᾳ γε, πρῶτον μὲν ὅτι τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῷ εἴδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα [οἷον ἀνὴρ παιδὸς καὶ ἄνθρωπος σπέρματος· τὸ μὲν γὰρ ἤδη ἔχει τὸ εἶδος τὸ δ’ οὔ), καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ’ ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δὲ ἕνεκα ἡ γένεσις], τέλος δ’ ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται; Alex. In Met. 585,3 – 5 δυνατὸν γάρ φαμεν τὸν χαλκὸν γενέσθαι ἀνδριάντα, ὅτι δύναται ἐνεργείᾳ γενέσθαι ἀνδριάς; 586,1 – 6; 587,3 – 20; J. Stallmach, Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim am Glan 1959, 104 – 113; S. Makin, Aristotle, *Metaphysics* Book Θ. Translated with an Introduction and Commentary, Oxford 2006, 185 – 187, 192 – 196; Plot. 6,1,26,1 – 6 (gegen die Stoiker) ὅλως δὲ τὸ προτάττειν ἁπάντων τὴν ὕλην, ὃ δυνάμει ἐστίν, ἀλλὰ μὴ ἐνέργειαν πρὸ δυνάμεως τάττειν, παντάπασιν ἀτοπώτατον. οὐδὲ γὰρ ἔστι τὸ δυνάμει εἰς ἐνέργειαν ἐλθεῖν ποτε τάξεως ἀρχὴν ἔχοντος ἐν τοῖς οὖσι τοῦ δυνάμει· οὐ γὰρ δὴ αὐτὸ ἑαυτὸ ἄξει, ἀλλὰ δεῖ … πρὸ αὐτοῦ εἶναι τὸ ἐνεργείᾳ …; Procl. Inst. Theol. 77, 72,20 f. Dodds πᾶν τὸ δυνάμει ὂν ἐκ τοῦ κατ’ ἐνέργειαν ὄντος ὃ τοῦτο δυνάμει ἐστὶν εἰς τὸ ἐνεργείᾳ πρόεισι· τὸ μέν πῃ δυνάμει ἐκ τοῦ πῃ κατ’ ἐνέργειαν, ᾗ αὐτὸ δυνάμει· τὸ δὲ πάντῃ δυνάμει ὂν ἐκ τοῦ πάντῃ κατ’ ἐνέργειαν ὄντος [diese Unterscheidung der Hinsichten πῃ – πάντῃ ist oben bei Julian rezipiert in πάντως]; Dodds 1963, 241).

4, 60,22 – 25 = 164A4 – 7 Τῆς τοίνυν ἐν ἡμῖν ψυχῆς, ὡς καὶ Ἀριστοτέλει δοκεῖ, δυνάμει τῶν ὄντων ἐχούσης τὰ εἴδη, ποῦ πρῶτον ἐνεργείᾳ θησόμεθα ταῦτα; Πότερον ἐν τοῖς ἐνύλοις; Ἀλλ’ ἔστι γε ταῦτα φανερῶς τὰ τελευταῖα.

Zu Aristoteles’ Seelendefinition vgl. oben 4, 60,1 f. = 163B4 f. Nach obiger Überlegung (4, 60,4 f. = 163B7 f.) könnte der Ort, an dem die Formen der Wirklichkeit nach anfänglich existieren, τις ἄσχετος … καὶ ἀμιγὴς [ψυχή] sein. Tatsächlich handelt es sich eher um den noetischen bzw. noerischen Kosmos (vgl. In reg. Sol. 5, 143,3 – 13 = 132C5 – 133A1; Schramm 2022b, 134 – 136).

4, 60,25 f. = 164A7 f. Λείπεται δὴ λοιπὸν ἀΰλους αἰτίας ζητεῖν ἐνεργείᾳ προτεταγμένας τῶν ἐνύλων, …

Die Überlegung kommt auf eine Lösung die von Epikur und Xenarchos gerade ausgeschlossen wurde (3, 58,10 – 12 = 162A4 – 6, ähnlich wie hier die Formulierung αἰτία προτέτακται im Verhältnis zu ἔνυλον εἶδος). Die schon mehrfach genannten αἰτίαι werden hier erstmals als ἀΰλοι gekennzeichnet, da via Ausschlussverfahren die materiellen Dinge (ἔνυλα) als Kandidaten für die der Wirklichkeit nach bestehenden Ursachen ausgeschieden sind und die gesuchten Ursachen daher nur ἀΰλοι sein können.

4, 61,1 – 4 = 164B2 – 5 … αἷς παρυποστᾶσαν καὶ συμπροελθοῦσαν ἡμῶν τὴν ψυχὴν δέχεσθαι μὲν ἐκεῖθεν, ὥσπερ ἐξ ὄντων τινῶν τὰ ἔσοπτρα, τοὺς τῶν εἰδῶν ἀναγκαῖον λόγους, ἐνδιδόναι δὲ διὰ τῆς φύσεως τῇ τε ὕλῃ καὶ τοῖς ἐνύλοις τουτοισὶ σώμασιν.

Der Satz ist als Relativsatz an den Hauptsatz angeschlossen, das Bezugswort ist αἰτίας. Die Seele wird gut platonisch als präexistent verstanden (z. B. Plat. Phd. 72a4 – 10; d8 – 10), sie hat vor der Inkorporation am überhimmlischen Ort die Ideen ‚geschaut' (Phdr. 247c3–e6; 250b5–c6), daher ist Erkenntnis als ἀνάμνησις möglich (Men. 85d6 – 86b5; Phd. 76c1 – 77a5; Phdr. 249b6–c6; vgl. S.-I. Lee, Anamnesis im *Menon.* Platons Überlegungen zu Möglichkeit und Methode eines den Ideen gemäßen Wissenserwerbes, Frankfurt am Main 2001, 136 – 139). Neuplatonisch ist die Explikation der Parallelität von Seele und immateriellen Formen hinsichtlich ihrer Substanz und ihres Hervorgangs (Prohodos) in die materielle Existenz, da ja die Seele selbst in der Formulierung des Aristoteles als – vom überhimmlischen Ideenort abkünfiger – Ort der Formen verstanden werden kann (ähnlich ist von Julian die Parallelität von Substanz und Prohodos des noerischen Helios und der anderen noerischen Götter ausgedrückt, In reg. Sol. 6, 144,9 f. = 133C1 f. συμπροῆλθον [sc. νοεροὶ θεοὶ] αὐτῷ [sc. Ἡλίῳ νοερῷ] καὶ συνυπέστησαν); und „die Dinge hier", die ἔνυλα εἴδη, haben ihre Substanz durch die Götter, d. h. die εἴδη, die zusammen mit der Materie hervorgegangen sind (vgl. unten 11, 68,12 – 14 = 170C6 – 8). Der Ausdruck παρυφίσταμαι bezeichnet eine koordinierte oder parallele Existenz (z. B. Porph. Sent. 42, 58,6 – 14; 44, 58,23 – 59,1 Lamberz; Procl. In Alc. 118,15 – 18; insbesondere steht παρυπόστασις für die Seinsweise des κακόν im Verhältnis zum ἀγαθόν, z. B. Procl. Theol. Plat. 1, cp. 18, 3,6 f.; 1,1, 5,6 – 10 Saffrey / Westerink; In Tim. 1, 381,6 – 8; Mal. subst. 50). Der Ausdruck συμπροέρχομαι, ursprünglich ein medizinischer Terminus zur Bezeichnung des gleichmäßigen Wachstums eines Organs und seiner Teile (vgl. z. B. Gal. Anat. admin. 6,5 [2, 558,9 Kühn]; Us. part. 15,4 [4, 225,11 Kühn]; 16,6 [4, 298,14 Kühn]), ist als neuplatonischer Terminus im genannten Sinne für den gleichursprünglichen Hervorgang eines Ganzen und seiner Teile gebraucht, vgl. Herm. In Phdr. 225,31 f.; Procl. In Parm. 6, 1088,25; Simpl. In Phys. 616,28; Damasc. Princ. 2, 203,7 – 9 Westerink / Combès; und ähnlich wie oben zusammen mit dem Ausdruck

ὑφιστάναι: Procl. Theol. Plat. 1,14, 67,24 – 68,3 Saffrey / Westerink πᾶσα γὰρ ὁλότης ἔχει μεθ' ἑαυτὴν τὰς μερικωτέρας ὑποστάσεις· ὥσπερ οὖν ἐν οὐρανῷ μετὰ τῶν ὅλων σφαιρῶν καὶ ὁ τῶν ἄστρων συμπροῆλθεν ἀριθμὸς καὶ ὥσπερ ἐν γῇ μετὰ τῆς ὁλότητος καὶ ζῴων γηΐνων μερικῶν ὑφέστηκε πλῆθος, …). Auch die Vorstellung, dass die Seele die in ihr vorhandenen Formen vermittels der Natur an die Materie bzw. die materiellen Körper übergibt, ist neuplatonisch (vgl. Plot. 4,3,20,38 f. ἡ δὲ ψυχὴ τὸ εἶδος ποιεῖ ἐν τῇ ὕλῃ; Porph. Sent. 8, 3,7 – 4,2 Lamberz ἔδησε δὲ φύσις μὲν σῶμα ἐν ψυχῇ, ψυχὴ δὲ ἑαυτὴν ἐν σώματι. φύσις μὲν ἄρα λύει σῶμα ἐκ ψυχῆς, ψυχὴ δὲ ἑαυτὴν λύει ἀπὸ σώματος; zum Verhältnis von ψυχή und φύσις vgl. oben Komm. zu 3, 58,8 = 162A2).

4, 61,5 – 7 = 164B6 – 8 Ὅτι μὲν γὰρ ἡ φύσις ἐστὶ δημιουργὸς τῶν σωμάτων – ἡ μὲν ὡς ὅλη τις οὖσα τοῦ παντός, ἡ δὲ καθ' ἕκαστον ἑνὸς ἑκάστου τῶν ἐν μέρει –, πρόδηλόν ἐστί που καὶ σαφές·

Zum neuplatonischen φύσις-Begriff vgl. oben Komm. zu 3, 58,8 = 162A2. Ugenti 1992a, 70 weist darauf hin, dass die eigentliche Demiurgin die Seele ist und die Natur nur Demiurgin, insofern als sie am demiurgischen Werk der Seele als deren Instrument teilnimmt. Mau 1907, 97 stellt fest, dass die Seele dieselbe Funktion wie der dritte Demiurg, die sichtbare Sonne, habe, nämlich die Welt zu schaffen, indem sie die Formen durch die Natur bzw. durch Attis in die Materie gelangen lasse – ähnlich wie die Natur dieselbe Funktion wie Attis habe, nämlich Instrument dieser Formung der Materie zu sein. Daher sei nach Julian die Seele, und zwar die Weltseele, zur sichtbaren Sonne geworden, und ebenso die Natur, „das ausführende Organ der Seele, zum Attis, dem Organ der Sonne" oder auch den Sonnenstrahlen. – Der Text übernimmt (mit Nesselrath) Asmus' Konjektur ἡ μὲν statt des überlieferten ἴσμεν. Dadurch erhält das folgende ἡ δὲ sein passendes Komplementärstück und wird die Unterscheidung zwischen universeller und individueller Natur sprachlich klar ausgedrückt.

4, 61,7 – 9 = 164C1 – 3 ἀλλ' ἡ φύσις ἐνεργείᾳ δίχα φαντασίας ἐν ἡμῖν, ἡ δὲ ὑπὲρ ταύτης ψυχὴ καὶ τὴν φαντασίαν προσείληφεν.

Vgl. Plot. 3,6,4,21 – 23 ἀνεπίκριτος φαντασία, οἵα τῇ λεγομένῃ φύσει ἐνυπάρχει ἐνέργεια καθ' ἃ ποιεῖ ἕκαστα, ὡς φασιν, ἀφαντάστως; 4,4,13,11 – 13 διὰ τοῦτό τοι ἡ φύσις οὐδὲ φαντασίαν ἔχει· ἡ δὲ νόησις φαντασίας κρεῖττον· φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τύπου καὶ νοήσεως; Iambl. Resp. 5,10, 159,19 – 21 ψυχὴ μὲν γὰρ ἀπὸ νοῦ τελειοῦται, φύσις δὲ ἀπὸ ψυχῆς, τά τε ἄλλα ὡσαύτως ἀπὸ τῶν αἰτίων τρέφεται; 8,7, 200,3 f. Saffrey / Segonds / Lecerf ἔστι καὶ ἑτέρα τῆς ψυχῆς ἀρχὴ κρείττων πάσης φύσεως καὶ γνώσεως; Procl. In Eucl. 141,2 – 6 ὥσπερ οὖν ἡ φύσις ποιητικῶς τῶν αἰσθητῶν σχημάτων προέστηκεν, οὕτως ἡ ψυχὴ κατὰ τὸ γνωστικὸν ἐνεργοῦσα προβάλλει περὶ τὴν φαντασίαν ὥσπερ εἰς κάτοπτρον τοὺς τῶν σχημάτων λόγους.

4, 61,9 – 13 = 164C3 – 7 Εἰ τοίνυν ἡ φύσις καὶ ὧν οὐκ ἔχει τὴν φαντασίαν ἔχειν ὅμως ὁμολογεῖται τὴν αἰτίαν, ἀνθ' ὅτου, πρὸς θεῶν, οὐχὶ τοῦτο αὐτὸ μᾶλλον ἔτι καὶ πρεσβύτερον τῇ ψυχῇ δώσομεν, ὅπου καὶ φανταστικῶς αὐτὸ γιγνώσκομεν ἤδη καὶ λόγῳ καταλαμβάνομεν;

Dass die Natur „die Ursache" (τὴν αἰτίαν) der materiellen Dinge besitzt, war oben 4, 61,1 – 4 = 164B2 – 5 mit anderen Worten gesagt worden und wird hier um die zuvor genannte Differenz „ohne Vorstellung" – „mit Vorstellung" ergänzt. Die Ursache (αἰτία) kann nun durch die Vorstellung wie auch durch die Vernunft erkannt werden, und zwar auf ihre je spezifische Weise, weil φαντασία und λόγος Vermögen der niedrigeren, nicht-rationalen bzw. der diskursiven, rationalen Seele sind und in ihnen auf die ihnen je zukommende Weise Abbilder der intelligiblen Formen vorhanden sind und aktualisiert werden können (zur φαντασία und zum Verhältnis von λόγος und φαντασία vgl. oben Komm. zu 4, 59,17 – 20 = 163A6 – B3). – Sonst selten im direkten Fragesatz gebraucht, findet sich ἀνθ' ὅτου bei Julian häufiger so verwendet (vgl. Contra Heracl. 18, 37,29 = 223D4; Contra Cyn. 11, 92,9 = 190C4; Ep. 82, 135,1; 141,10 Bidez; CG fr. 3,5 Masaracchia = Cyr. CI 2,9,5 Riedweg; CG fr. 23,24 Masaracchia = Cyr. CI 4,29,28 Riedweg; CG fr. 58,1 f. Masaracchia = Cyr. CI 7,28,4 Kinzig / Brüggemann; CG fr. 74,2 Masaracchia = Cyr. CI 9,32,4 Kinzig / Brüggemann; Ugenti 1992a, 71).

4, 61,13 – 16 = 164C7–D3 Εἶτα τίς οὕτως ἐστὶ φιλόνεικος, ὡς τῇ φύσει μὲν ὑπάρχειν ὁμολογεῖν τοὺς ἐνύλους λόγους, εἰ καὶ μὴ πάντας καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει γε πάντας, τῇ ψυχῇ δὲ μὴ δοῦναι τοῦτο αὐτό;

Bogner 1924, 269 sieht hier einen „heftige[n] Ausfall … gegen nicht näher bezeichnete Gegner" (die Antithese zwischen Julian und unbestimmten Kritikern ist deutlich bezeichnet durch 4, 61,11 = 164C5 τῇ ψυχῇ δώσομεν und 61,15 f. = 164D2 f. τῇ ψυχῇ δὲ μὴ δοῦναι τοῦτο αὐτό). Es ist nicht klar, ob es sich hier um einen realen Gegner mit einem tatsächlich vorgebrachten Einwand handelt oder nicht vielmehr um einen zu rhetorischen Zwecken aufgebotenen fiktiven Gegner. Es könnte sich um Xenarchos oder einen in dessen Sinne anti-peripatetisch argumentierenden Philosophen handeln. Denn mit dessen Einwand gegen Aristoteles, dass das letzte Prinzip der Natur der kreisförmige Ätherkörper sei und nicht der Geist als vermeintlich darüberstehendes Prinzip (3, 58,13 – 23 = 162A7–C3, vgl. dazu oben Komm.), ist der hier vorgebrachte Vorwurf, dass der Natur, wenigstens der Möglichkeit nach, nicht aber der höherstehenden Seele die Formen in Materie zukommen, verwandt. Xenarchos' Verdikt eines „leeren Begriffs" (3, 58,23 = 162C3) könnte nicht nur den Geist, sondern auch die Seele einschließen, die ja nach Aristoteles als „Ort der Formen, nicht der Wirklichkeit, sondern der Möglichkeit nach" (so Arist. An. 3,4, 429a27 – 29) bestimmt ist. Dazu suggeriert Julians Schlussfolgerung, der kreisförmige Ätherkörper müsse auch die Prinzipien der Formen in Materie besitzen (4, 59,7 f. = 162D3 f.), eine entsprechende Aussage des Xenarchos, die gut mit der an dieser Stelle

getroffenen Aussage, in der Natur seien die Prinzipien in der Materie vorhanden (4, 61,13 f. = 164C7 f.), zusammenstimmen würde: Demnach würde der physikalische Kosmos die Formen in Materie besitzen und der diesen umgebende Ätherkörper die Prinzipien der Formen in Materie.

4, 61,17 – 20 = 164D4 – 7 Οὐκοῦν εἰ δυνάμει μὲν ἐν τῇ φύσει καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ τὰ εἴδη, δυνάμει δὲ ἔτι καὶ ἐν τῇ ψυχῇ καθαρώτερον καὶ διακεκριμένως μᾶλλον, ὥστε δὴ καὶ καταλαμβάνεσθαι καὶ γινώσκεσθαι, ἐνεργείᾳ δὲ οὐδαμοῦ, πόθεν ἀναρτήσομεν τῆς ἀειγενεσίας τὰ πείσματα;

Der Gedanke führt den vorangegangenen Gedanken hypothetisch weiter: Wenn in der Natur, aber auch, wie eben zugestanden, in der Seele die Formen zumindest der Möglichkeit nach sind, aber ihnen keine Wirklichkeit zugesprochen würde, gäbe es keine ewige, unveränderliche Ursache des Werdens, da es ja für jede Möglichkeit eine vorangehende Wirklichkeit geben muss (vgl. oben 4, 60,21 f. = 164A3 f. mit Komm.). Den Formen in der Seele kommt ein höheres Maß an Reinheit und Unterschiedenheit zu als denen in der Natur, weil sie unmittelbares Abbild der Formen des Geistes sind und daher zur Erkenntnis der Formen in Materie und dann vermittels der Natur zu ihrer tatsächlichen Hervorbringung in der materiellen Körperwelt befähigt sind (καταλαμβάνεσθαι καὶ γινώσκεσθαι nimmt von oben 4, 61,12 f. = 164C6 f. καὶ φανταστικῶς αὐτὸ γιγνώσκομεν ἤδη καὶ λόγῳ καταλαμβάνομεν auf, also das nicht-rationale wie auch das rationale Erkenntnisvermögen der Seele; prägnant fasst den Zusammenhang zusammen Procl. In Eucl. 91,24 – 92,2 ἐπεὶ δὲ ἔστι μὲν καὶ ἐν τῇ νοερᾷ φύσει τὰ εἴδη τούτων πάντων, ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς ψυχικοῖς διακόσμοις, ἔστι δὲ καὶ ἐν τῇ φύσει καὶ ἐν τοῖς σώμασιν ἐσχάτως, νοήσωμεν, ὅπως κατὰ τὴν ἐν αὐτοῖς τάξιν καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔλαχεν ἐν τοῖς γένεσιν τῶν ὄντων. καὶ πάντα μὲν ἐν νῷ προυφέστηκεν, ἀλλ' ἀμερίστως καὶ ἑνοειδῶς). – Der Ausdruck διακεκριμένος bzw. Ableitungen davon stehen im neuplatonischen Kontext terminologisch gerne zur Bezeichnung der internen Strukturierung des Geistes bzw. der Seele (z. B. Plot. 4,1,1,7 – 12; 5,9,6,1 – 7; Procl. Theol. Plat. 3,14, 52,2 – 5 Saffrey / Westerink; Inst. Theol. 176, 154,10 – 17 Dodds). Im *Helios-Hymnos* heißt es über den noerischen Großen Helios: „Ist er nicht die Ursache für die Unterscheidung der Formen und ihre Verbindung mit der Materie, indem er uns gewährt, ihn nicht nur geistig zu erfassen, sondern auch mit Augen zu sehen? Denn die Verteilung der Strahlen an die ganze Welt und die Einheit des Lichts zeigen ja die demiurgische Unterscheidung seines Schaffens an" (οὐχ οὗτός ἐστι τῆς **διακρίσεως τῶν εἰδῶν** καὶ **συγκρίσεως τῆς ὕλης** αἴτιος, οὐ νοεῖν ἡμῖν αὐτὸν μόνον παρέχων, ἀλλὰ καὶ ὁρᾶν ὄμμασιν; ἡ γάρ τοι τῶν ἀκτίνων εἰς πάντα τὸν κόσμον διανομὴ καὶ ἡ τοῦ φῶτος ἕνωσις τὴν **δημιουργικὴν** ἐνδείκνυται **διάκρισιν τῆς ποιήσεως**, In reg. Sol. 16, 152,19 – 23 = 141A4–B1). Διάκρισις und σύγκρισις sind die beiden konstitutiven Momente für die Formen in Materie: Der demiurgische Geist des Helios schafft durch sein Licht, in

dem er die noerischen Formen in ihrer Unterschiedenheit voneinander erkennt, die Voraussetzung dafür, dass sie mit der Materie verbunden und damit sichtbar werden können. Durch Helios und sein Licht erhalten die sichtbaren Formen in Materie aber nicht nur die Sichtbarkeit, sondern sogar ihre Existenz (vgl. 8, 145,18 – 21= 134C4 – 7; Buzási 2008, 117 f.; Schramm 2022a, 31 Anm. 56). Der noerische Helios kombiniert Iamblichs „unpartizipierte Seele" (ἀμέθεκτος ψυχή), die „ohne Beziehung" (ἄσχετος) zum Körperlichen und Materiellen ist (vgl. Iambl. In Tim. fr. 50,19 – 27 Dillon), mit der Funktion des Demiurgen (vgl. Dillon 1998/1999, 105 f.). Von dieser Seele oder der Thematik der Seele überhaupt ist im *Helios-Hymnos* keine Rede, da dort der noerische Große Helios im Zentrum steht (vgl. Schramm 2022b, 135 f.), wohl aber hier im *Göttermutter-Hymnos* (vgl. oben 4, 60,4 f. = 163B7 f.), da in diesem Kontext stärker auf die Erkenntnis der noetischen Sphäre der Götter als Voraussetzung für die Reinigung der Seele fokussiert wird. – Die Formulierung der Apodosis ist vielleicht vorgeformt bei Chrysipp (SVF 2,475, 156,17 f. = Alex. Mixt. 227,10 f.): … ἐξ οὗ σχεδὸν πάσης τῆς φυσιολογίας αὐτοῖς ἀνήρτηται τὰ πείσματα, … Der Ausdruck πεῖσμα bedeutet eigentlich das Tau, mit dem das Heck des Schiffs an Land festgemacht wird (Hom. Od. 9,136; 13,77; 22,465), und wird bereits bei Platon (Tim. 85e6; Lg. 10, 893b3 f.) in übertragener Bedeutung gebraucht (LSJ s.v. πεῖσμα). Bei Julian steht er an zentraler Stelle in den *Caesares* für seine Bindung an Mithras: „Σοὶ δέ" πρὸς ἡμᾶς λέγων ὁ Ἑρμῆς „δέδωκα τὸν πατέρα Μίθραν ἐπιγνῶναι· σὺ δὲ αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν ἔχου, **πεῖσμα καὶ ὅρμον ἀσφαλῆ** ζῶντί τε σεαυτῷ παρασκευάζων, … (Caes. 38, 139,18 – 20 = 336C3 – 5); hier an der kommentierten Stelle ist er vielleicht auch ein Nachklang an den Gürtel, den Claudia Quinta an den Bug des mit der Göttermutter-Figur beladenen Schiffs gebunden und mit dem sie das Schiff ein Stück flussaufwärts gezogen hatte (vgl. oben 2, 56,26 f. = 160C7 f.; 57,1 f. = 160D5). Der Halt des „ewigen Werdens" – der Ausdruck ἀειγενέσια geht vermutlich auf Iamblich zurück (vgl. Iambl. An. fr. 25, 52,1 Finamore / Dillon = Stob. I 49,38, 376,22) – ist nach Julian Helios-Apollon bzw. die noerischen Götter insgesamt, die in sich auch die „ewigen, beständig bleibenden Ursachen" auch der „vergänglichen Wesen" enthalten (Contra Cyn. 6, 85,15 – 19 = 185B4–C2 πάντα γὰρ αὐτός [sc. ὁ μὲν ἐν Δελφοῖς θεὸς] ἐστιν, εἴπερ ἐν ἑαυτῷ καὶ παρ' ἑαυτῷ ἔχοι τῶν ὀπωσοῦν ὄντων τὰς αἰτίας, εἴτε ἀθανάτων ἀθανάτους, εἴτε **ἐπικήρων** οὐ θνητὰς οὐδὲ ἐπικήρους, **ἀιδίους δὲ καὶ μενούσας ἀεὶ καὶ ⟨αἳ⟩ τούτοις εἰσὶν αἴτιαι τῆς ἀειγενεσίας**; In reg. Sol. 33, 163,12 – 14 = 150B6–C1 ἐνδίδωσι δὲ [sc. Ἀφροδίτη] τὸ γόνιμον τῇ γῇ, προμηθουμένη καὶ αὐτὴ τῆς ἀειγενεσίας τῶν ζῴων, ἧς ὁ μὲν βασιλεὺς Ἥλιος ἔχει τὴν πρωτουργὸν αἰτίαν, Ἀφροδίτη δὲ αὐτῷ συναίτιος; 43, 171,14 f. = 157A3 f. [sc. Ἥλιος] τὸν ὑπὸ τὴν σελήνην τόπον διὰ τῆς ἀειγενεσίας συνέχων καὶ τῶν ἐνδιδομένων ἐκ τοῦ κυκλικοῦ σώματος ἀγαθῶν; vgl. Procl. In Parm. 6, 1120,27–30 ἥ τε γὰρ ὑλικὴ ἀπειρία συνέχεται διὰ τῆς ἀειγενεσίας, ἥ τε ἀειγενεσία διὰ τὴν ἀεικινησίαν τοῦ αἰθέρος ἐστὶν

ἀνέκλειπτος, καὶ ἡ ἀεικινησία τοῦ αἰθέρος διὰ τὴν τῆς θείας ψυχῆς ἄπαυστον περίοδον ἀποτελεῖται).

4, 61,21 = 164D8 f. Ποῦ δὲ ἑδράσομεν τοὺς ὑπὲρ τῆς ἀϊδιότητος κόσμου λόγους;

Die Ewigkeit der Welt ist ein ursprünglich aristotelisches Lehrstück (Cael. 1,10 – 2,1, 279b4 – 284b5), das auch von den Neuplatonikern vertreten wurde, obwohl Aristoteles diese Lehre vor allem im Widerspruch zur platonischen Lehre des *Timaios* entwickelt hatte, wonach der sichtbare Kosmos anscheinend einen zeitlichen Anfang hat und durch den Demiurgen entstanden ist, danach aber durch seinen Willen unvergänglich ist (Tim. 28b2–c3; 41a7–b6). Spätestens seit der Integration der aristotelischen Schriften in das platonische Unterrichtscurriculum im 2. Jh. n. Chr. wurde der *Timaios* in Übereinstimmung mit der aristotelischen Weltewigkeitslehre gedeutet (vgl. Dörrie / Baltes 1998, 84 – 180, 373 – 535; zu Plotin, Porphyrios und Iamblich mit allen Stellen vgl. Baltes 1976, 123 – 171; Iul. In reg. Sol. 5, 142,23 – 143,2 = 132B9–C4 ὁ θεῖος οὗτος καὶ πάγκαλος κόσμος … ἐξ ἀιδίου γέγονεν ἀγέννητος ἔς τε τὸν ἐπίλοιπον χρόνον ἀίδιος; 26, 158,5 – 22 = 145D5 – 146B7, vgl. hierzu Baltes 1976, 170 f. und Buzási 2008, 86 – 88, 227– 230; Sallust. 7,1 αὐτὸν δὲ τὸν κόσμον ἄφθαρτόν τε καὶ ἀγένητον εἶναι ἀνάγκη, vgl. hierzu Nock 1926, LX-LXIII und Baltes 1976, 191 f.; zu Proklos' umfassenden Äußerungen zur Weltentstehung, z. B. Procl. In Tim. 1, 367,15 – 368,4, vgl. Baltes 1978 [mit allen einschlägigen Stellen aus dem *Timaios*-Kommentar], außerdem Procl. arg. 1 [allein in arab. Übs. überliefert, ed. A. Badawi, Al-Aflatuniya al muhdatha inda l-Arab, Kairo 1955, 34 – 42, dt. Übs. bei Baltes 1978, 134 – 136; C. Scholten, Johannes Philoponos, De aeternitate mundi: Über die Ewigkeit der Welt, Übers. und eingel., Bd. II, 317– 321 {mit weiterer Lit.}], Procl. arg. 2 bei Philop. Aet. mund. 2, 24,1 – 16 Rabe, Procl. arg. 6 bei Philop. Aet. mund. 6, 119,14 – 120,14 Rabe, vgl. hierzu B. Gleede, Platon und Aristoteles in der Kosmologie des Proklos [Studien und Texte zu Antike und Christentum 54], Tübingen 2009, 37– 112, 182 – 228). Christliche Kritik an der neuplatonischen Kosmologie und Weltewigkeitslehre zugunsten einer *creatio ex nihilo*-Lehre kam z. B. von Johannes Philoponos (z. B. Philop. Aet. mund. 9,9, 339,25 – 341,23; Contra Arist. prol. VI = Simpl. In Phys. 1117,15 – 1118,7; Contra Arist. fr. 133* Wildberg = Simpl. In Phys. 1182,30 – 32).

4, 61,21 f. = 165A1 f. Τὸ γάρ τοι κυκλικὸν σῶμα ἐξ ὑποκειμένου καὶ εἴδους ἐστίν.

Das richtet sich implizit gegen Xenarchos (vgl. oben 3, 58,13 – 23 = 162A7–C3): Wenn der kreisförmige Ätherkörper ebenso aus Form und Materie besteht wie die ἔνυλα εἴδη, kann er nicht die Ursache der immateriellen Formen sein (Ugenti 1992a, 71), die Julian selbst annimmt (vgl. 4, 59,7– 10 = 162D3 – 6), Xenarchos nach der Logik seines Arguments aber ablehnen müsste. Dass auch der Himmels- bzw. der Ätherkörper aus Form und Materie besteht, ist eine aristotelische Annahme (vgl. Arist. Cael. 1,9, 277b29 – 278a16, hier allgemein über den Himmel), die auch im Neuplato-

nismus geteilt wurde (vgl. Plot. 2,1,2; 2,1,6; Porph. In Tim. frr. 58 – 60 Sodano; Macr. Somn. 1,6,24 – 33; Calc. In Tim. 21 f.; Simpl. In Phys. 1330,7 – 17), unabhängig davon, ob der Äther als eigenes Element anerkannt wird oder nicht (vgl. hierzu oben Komm. zu 3, 58,13 – 23 = 162A7–C3). Dieselbe Materie in der sub- wie in der supralunaren Region nimmt Philoponos an und argumentiert so gegen diese traditionelle aristotelische Dichtomie des Kosmos (vgl. Philop. Contra Arist. fr. 70 Wildberg = Simpl. In Cael. 133,21 – 29; Philop. Contra Arist. fr. 71 Wildberg = Simpl. In Cael. 134,9 – 28; dazu Ch. Wildberg, John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether [Peripatoi 16], Berlin / New York 1988, 194 f.).

4, 61,22 – 25 = 165A2 – 5 Ἀνάγκη δὴ οὖν, εἰ καὶ μήποτε ἐνεργείᾳ ταῦτα δίχα ἀλλήλων, ἀλλὰ ταῖς γε ἐπινοίαις ἐκεῖνα πρῶτα ὑπάρχοντα εἶναί τε καὶ νομίζεσθαι πρεσβύτερα.

Vgl. Alex. In Met. 375,30 – 32 τὸ γὰρ εἶδος τῆς ὕλης ἕτερον καὶ χωριστόν, εἰ καὶ μὴ ὑποστάσει, ἀλλὰ τῷ γε λόγῳ (sc. τῇ ἐπινοίᾳ); 683,2 τὰ γὰρ ἔνυλα εἴδη τῇ ἐπινοίᾳ μόνον χωρίζεται τῆς ὕλης; Plot. 2,5,3,15 – 18 εἶδος γὰρ ἦν αὐτῆς καὶ οὐκ εἰς ὕστερον δὲ τὸ εἶδος καὶ οὐ χωρίζεται δὲ ἀλλ' ἢ λόγῳ, καὶ οὕτως ὕλην ἔχον, ὡς διπλοῦν νοούμενον, ἄμφω δὲ μία φύσις; Dexipp. In Cat. 59,32 – 35 ὅτι κἂν τὰ εἴδη τῇ ἐπινοίᾳ χωριζόμενα, ἀλλ' ἡ ὕλη δυνάμει μένει ἐμφανταζομένη τῇ τῶν εἰδῶν συνόδῳ, ὥστε εἰ μηδὲ εἶναι ἄνευ τῶν εἰδῶν ἡ ὕλη δύναται, κυριωτέρα ἐστὶν οὐσία ἡ κατὰ τὸ εἶδος; Philop. In An. 532,13 – 15 τὰ εἴδη ἐπινοίᾳ μόνον χωρίζονται τῆς ὕλης καὶ λόγῳ, οὐ μὴν καὶ τῇ ὑποστάσει αὐτῇ; In Phys. 4,25 f. τὰ φυσικὰ εἴδη μὴ ὑφίστασθαι ἐξῃρημένα σωμάτων, ἀλλ' ἐν ψιλῇ μόνον εἶναι ἐπινοίᾳ.

***

5, 61,26 – 31 = 165A6–B3 Οὐκοῦν ἐπειδὴ δέδοταί τις καὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν αἰτία προηγουμένη παντελῶς ἄϋλος ὑπὸ τὸν τρίτον δημιουργόν, ὃς ἡμῖν οὐ τούτων μόνον ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τοῦ φαινομένου καὶ πέμπτου σώματος πατὴρ καὶ δεσπότης, ἀποδιελόντες ἐκείνου τὸν Ἄττιν, τὴν ἄχρι τῆς ὕλης καταβαίνουσαν αἰτίαν, καὶ θεὸν γόνιμον Ἄττιν εἶναι καὶ Γάλλον πεπιστεύκαμεν·

Der Abschnitt 3 f., 58,3 – 61,25 = 162A3 – 165A5, der die Existenz einer immateriellen Ursache der ἔνυλα εἴδη beweisen soll, führt zurück zu Julians Definition des Attis. Dass in diesem gesamten Abschnitt weder vom dritten Demiurgen noch von Attis die Rede ist, ist kein Zeichen eines fehlenden „innere[n] Zusammenhang[s]" oder dafür, dass es sich hierbei um einen „Exkurs" handelte, der „zum Thema [nichts] Wesentliches beizutragen" habe, wie Bogner 1924, 269 f. meint. Es ist vielmehr der anders gearteten Untersuchung geschuldet, die zur Begründung der julianschen Definition des Attis angestellt wird (hierzu vgl. oben Komm. zu 3, 58,9 – 13 = 162A3 – 7). Es brauchte dort nicht vom Demiurgen oder Attis gehandelt zu werden, um nun von der Diskussion der Formen in Materie und der immateriellen Formen

zur Definition des Attis zurückzuführen. Darauf folgt die allegorische Deutung des Attis-Mythos. Ziel des Abschnitts war, die Verbindung des Attis bzw. des dritten Demiurgen zum Äther zu erläutern, als dessen „Vater und Herr" dann der dritte Demiurg bezeichnet und damit indirekt auch Attis bestimmt wird (5, 61,27–29 = 165A7–9; vgl. 11, 68,22–29 = 171A1–B1).

5, 61,26 f. = 165A6 f. Οὐκοῦν ἐπειδὴ δέδοταί τις καὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν αἰτία προηγουμένη παντελῶς ἄϋλος …

Julian geht ohne weitere Erklärung von einem Plural von Ursachen der Formen in Materie, von dem er zuvor immer gesprochen hat (z. B. 3, 57,26 f. = 161C7 f.; 58,5 f. = 161D4 f.; 4, 61,24 f. = 165A4 f.), hier zu einem Singular über, freilich noch unbestimmt gehalten (τις!). Vermutlich soll hier bereits auf Attis hingeleitet werden, der dann als „bis zur Materie hinabsteigende Ursache" und „zeugender Gott" (5, 61,30 = 165B2) bezeichnet wird. Zuvor noch nicht gebraucht worden sind die Attribute παντελῶς ἄϋλος sowie προηγουμένη: Das erste tritt zur Bestimmung der Attis-Ursache notwendig hinzu, nachdem zuvor gezeigt worden war, dass die Ursache über jede Form in Materie hinausgehen muss; und προηγουμένη αἰτία – ursprünglich ein *terminus technicus* der stoischen Physik (vgl. SVF 2,354; 912; 968), der auch in die neuplatonische Terminologie Eingang gefunden hat (z. B. Iambl. Comm. math. 1, 9,6 f.; 18, 61,27 f. Festa; Iul. Contra Cyn. 18, 104,4 = 201C4; In reg. Sol. 24, 157,3 = 145A4; Procl. Theol. Plat. 2,9, 58,4 f. Saffrey / Westerink; Inst. Theol. 113, 100,6 Dodds) – bezeichnet das Leitprinzip für die Verursachung der Formen in Materie.

5, 61,27–29 = 165A7–9 … ὑπὸ τὸν τρίτον δημιουργόν, ὃς ἡμῖν οὐ τούτων μόνον ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τοῦ φαινομένου καὶ πέμπτου σώματος πατὴρ καὶ δεσπότης, …

Zum dritten Demiurgen vgl. oben Komm. zu 3, 58,5–8 = 161D4–162A2. Der Relativsatz formuliert als ein über die Definition des Attis hinausgehendes Resultat des vorangegangenen kosmologischen Abschnitts, dass es der dritte Demiurg ist, der die immateriellen Formen für die Formen in Materie enthält, und nicht der sogenannte fünfte Körper, wie es Xenarchos meint (vgl. oben 3, 58,13–23 = 162A7–C3). Die Präposition ὑπὸ mit Akkusativ bezeichnet hier keine räumliche, sondern eine hierarchische Unterordnung (vgl. Kühner-Gerth I 525 f.).

5, 61,29–31 = 165B1–3 … ἀποδιελόντες ἐκείνου τὸν Ἄττιν, τὴν ἄχρι τῆς ὕλης καταβαίνουσαν αἰτίαν, καὶ θεὸν γόνιμον Ἄττιν εἶναι καὶ Γάλλον πεπιστεύκαμεν·

Während oben die Zeugungseigenschaft dem dritten Demiurgen zugeschrieben wird, dessen „Substanz" (οὐσία) oder „letzte Natur" Attis sei (vgl. oben 3, 57,24–58,1 = 161C5–8; 58,5–8 = 161D4–161A2 und Komm. hierzu), wird sie ihm hier kurzerhand selbst zugeschrieben (ähnlich auch unten 6, 63,15 = 166B7 f.). Bogner 1924, 270 sieht in der Formulierung πεπιστεύκαμεν („wir glauben") ein Indiz dafür, dass es sich bei

der Gleichsetzung des dritten Demiurgen mit Attis um „bare Willkür“ handelt und dass in Julians Quelle für die vorangegangene Passage „von Attis keine Rede war“. Eine klare Evidenz für oder gegen diese Behauptung ist nicht möglich. Aber die Tatsache, dass auch Salustios, Julians Freund und ebenfalls Neuplatoniker, den Attis-Mythos als zentrales Beispiel für einen „gemischten“ Mythos einführt (Sallust. 4,6, 6,24–26 Nock), zeigt die Bedeutsamkeit dieses Mythos zumindest in den zeitgenössischen Neuplatonikerkreisen, was wiederum eine Berücksichtigung dieses Mythos bereits in der Götterallegorese des Iamblich nicht unwahrscheinlich erscheinen lässt.

Kapitel 5 (61,31 – 62,17 = 165B3 – 166A1)

In diesem Abschnitt beginnt die Allegorese des Kybele-Attis-Mythos, und zwar mit der Herkunft des Attis bzw. Gallos vom Fluss Gallos, dem Beginn der Liebe zwischen der Mater und Attis und dessen Abstieg in die Nymphengrotte. Diese Allegorese, die den Mythos kosmologisch deutet, endet erst mit Kapitel 11, und nach der gleichsam eingeschobenen Definition der Göttermutter (6, 63,1 – 11 = 166A2–B5) folgt die Fortsetzung dieser kosmologischen Allegorese vor allem der Kastration des Attis (Kapitel 7) und die ethische Allegorese des Göttermutterfests vom 22. bis 25. März (Kapitel 9).

5, 61,31 – 62,2 = 165B3 – 7 ὃν δή φησιν ὁ μῦθος ἀνθῆσαι μὲν ἐκτεθέντα παρὰ τοῦ Γάλλου ποταμοῦ ταῖς δίναις, εἶτα καλὸν φανέντα καὶ μέγαν ἀγαπηθῆναι παρὰ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν, τὴν δὲ τά τε ἄλλα πάντα ἐπιτρέψαι αὐτῷ καὶ τὸν ἀστερωτὸν ἐπιθεῖναι πῖλον.

Vgl. Sallust. 4,7, 6,26 – 30 Nock εἰ δὲ δεῖ καὶ ἕτερον μῦθον εἰπεῖν, τὴν μητέρα τῶν θεῶν φασι τὸν Ἄττιν παρὰ τῷ Γάλλῳ κείμενον ἰδοῦσαν ποταμῷ ἐρασθῆναι τε καὶ λαβοῦσαν τὸν ἀστερωτὸν αὐτῷ περιθεῖναι πῖλον καὶ τοῦ λοιποῦ μεθ’ ἑαυτῆς ἔχειν. Öfter in der Antike findet sich ein Zusammenhang zwischen dem Namen Gallos und dem Fluss Gallos, einen Zufluss des Sangarios bei Pessinus (Ov. Fa. 4,361 – 366; Herodian. 1,11,2; Firm. Mat. Err. prof. rel. 3,1; Lane 1996b, 123 – 126; vgl. oben Komm. zu 1, 55,9 = 159A7). Julian scheint jedoch der Einzige zu sein, der den Eigennamen Gallos etymologisch von diesem gleichnamigen Fluss ableitete (vgl. Bouffartigue 1992, 373 f.), da in der Antike ausgesetzte Kinder häufig nach ihrem Auffindungsort benannt wurden. Auch bei Julians Freund und Lehrer Salustios findet sich diese Verbindung zum Fluss Gallos. Salustios stellt klarer als Julian den Grund für diese Verbindung heraus, die darin besteht, dass Attis am Fluss Gallos gefunden worden sei, *weil* Gallos namentlich auf die Milchstraße, die γαλαξία, hindeute: ὁ δὲ Ἄττις τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων δημιουργός, καὶ **διὰ τοῦτο** παρὰ τῷ Γάλλῳ λέγεται

εὑρεθῆναι ποταμῷ· ὁ **γὰρ** Γάλλος τὸν γαλαξίαν αἰνίττεται κύκλον, ἀφ' οὗ τὸ παθητὸν ἔρχεται σῶμα (Sallust. 4,8). Dieser ursächliche Zusammenhang ist auch bei Julian gegeben, auch wenn er durch einige Zwischenüberlegungen etwas verdeckt ist: 5, 61,31 f. = 165B3 f. ὃν (= Ἄττιν καὶ Γάλλον) δή φησιν ὁ μῦθος ἀνθῆσαι μὲν ἐκτεθέντα παρὰ τοῦ Γάλλου ποταμοῦ ταῖς δίναις, …; 5, 62,3 f. = 165C1 f. … τὸν Γάλλον ποταμὸν ἆρα μή ποτε χρὴ τὸν γαλαξίαν μαντεύεσθαι κύκλον. Mit dem Name Γαλαξία scheint das Fest der Göttermutter in Athen bezeichnet worden zu sein, worüber sich Julian allerdings ausschweigt, genauso wie über die Verwendung von Milch im Kult (vgl. Porph. Antr. 28, 28,1 – 6 Duffy et al.; Cosi 1982, 490 – 492; Bouffartigue 1992, 374 f.).

5, 61,31 = 165B3 ὃν δή φησιν ὁ μῦθος …

Die wichtigsten Quellen für den Attis-Mythos sind Catull. 63, Ov. Fa. 4,223 – 244, Paus. 7,17,10 – 12 und Arnob. Adv. Nat. 5,5 – 7 mit seiner Exegese 8 – 17 (eine Sammlung der literarischen Zeugnisse des Attis-Kults gibt Hepding 1903, 5 – 77, zu den Attis-Mythen 98 – 122; zum Attis-Mythos bei Arnobius, der ausführlichsten Darstellung des Attis-Mythos, vgl. Cosi 1986, 27 – 32). Wie auch bei Julians Erzählung der Überführung der Kybele nach Rom (vgl. hierzu und insbes. zu Julians Kenntnissen der lateinischen Sprache und Literatur oben Komm. zu 1, 55,17 – 19 = 159C1 – 3) hat auch seine Version eine große Nähe zu Ovid, wobei beide jeweils zusätzliche Details des Mythos erzählen, die der andere nicht hat, sodass man von einer gemeinsamen Quelle ausgehen kann (vgl. Bouffartigue 1992, 366 f.). Salustios' Wiedergabe und Allegorese des Mythos (Sallust. 4,7 – 9) folgt dem Vorbild Julians (vgl. Nock 1926, L-LV, XCVI; Rochefort 1956, 61 f.; Sfameni Gasparro 1981, 405 – 407; Cosi 1982, 490 – 492; Melsbach 2022, 31 Anm. 17). Nach Julian, für den sich die Mythen entweder auf die Individualethik oder auf die Theologie beziehen, insofern als diese sich „mit Initiationen und Mysterien beschäftigt" (Contra Heracl. 11, 30,11 – 13 = 216B6 – C2; zu Julians allegorischem Mythenverständnis vgl. Bouffartigue 1992, 616 – 625; Thome 2004, 35 – 46, bes. 38 f. und 46; Nesselrath 2008, 211 – 214; De Vita 2011, 107 – 120 und 2021, 216 – 232; Tanaseanu-Döbler 2021, 233 – 241; Schramm 2021, 278 – 283; Van den Berg 2022, 179 – 181), gehört der Attis-Mythos zu der letzteren Art; nach Salustios, der fünf Arten von Mythen unterteilt (theologisch, physisch, psychisch, materiell und gemischt, Sallust. 4,1 – 6; vgl. hierzu Thome 2004, 75 – 79; Van den Berg 2022, 186 – 191), gehört er zu den gemischten Mythen, welche alle anderen Arten in sich enthalten und besonders für die Initiationen in die Mysterien geeignet sind (Sallust. 4,6, vgl. Thome 2004, 77 f.; Van den Berg 2022, 191 – 194), wobei dieser gemischte Mythos offenbar Julians theologischem Mythos entspricht (vgl. Schramm 2013, 329 Anm. 83). Julians exegetische Methode ist die Allegorese des Mythos, die sich bis zu den einzelnen Details erstreckt und hierin möglicherweise einen Nachklang der christlichen Allegorese darstellt (vgl. Ugenti 1992a, 72; Thome 2004, 56). Für Julian ist im Anschluss an Iamblich das „Widersinnige" (ἀπεμφαῖον), „Paradoxe" (παράδοξον)

und „Wundersame“ (τερατῶδες) an den Mythen ein Hinweis, dass es hinter der wörtlichen Bedeutung eine verborgene Wahrheit gibt, die der „Geist in uns“ (τὸν ἐν ἡμῖν … νοῦν) erkennt bzw. sogar zur Vereinigung mit dem transzendenten Einen führt (Contra Heracl. 12, 31,10 – 26 = 217B3–D6, vgl. 17, 36,23 – 37,4 = 222C3–D4; außerdem unten 10, 67,27–29 = 170A5 – 7 mit Komm.). Der Mythos dient als Symbol einer geistigen Wirklichkeit, die der menschliche Geist geistig, in der Theoria des geistigen Gehalts des Mythos erkennen kann (vgl. Schramm 2013, 328 f.).

5, 61,32 – 62,1 = 165B4 – 6 … ἀνθῆσαι μὲν ἐκτεθέντα παρὰ τοῦ Γάλλου ποταμοῦ ταῖς δίναις, εἶτα καλὸν φανέντα καὶ μέγαν ἀγαπηθῆναι παρὰ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν, …

Vgl. Paus. 7,17,11 τεκούσης δὲ τράγος περιεῖπε τὸν παῖδα ἐκκείμενον. ὡς δὲ αὐξανομένῳ κάλλους οἱ μετῆν πλέον ἢ κατὰ εἶδος ἀνθρώπου, ἐνταῦθα τοῦ παιδὸς ἔρως ἔσχεν Ἄγδιστιν. Agdistis ist ein Beiname der in Pessinus verehrten Großen Mutter und ein anderer Name für Kybele (vgl. Hepding 1903, 105 Anm. 2; M. Meslin, Agdistis ou l’androgynie malséante, in: Hommage à M. J. Vermaseren, I–III, Leiden 1978 [EPRO 68], II, 765 – 776). Der Knabe ist Attis, der nach Pausanias (7,17,11) aus der Frucht eines Mandelbaums entsprossen ist, welcher aus den von den Göttern abgetrennten männlichen Geschlechtsorganen der Gottheit Agdistis gewachsen ist, und zwar indem die Tochter des Flusses Sangarios diese Frucht empfangen und daraus ein Kind geboren hat (Arnob. Adv. Nat. 5,6 berichtet statt von der Frucht des Mandelbaums von einem Granatapfel, vgl. unten Komm. zu 8, 65,9 – 12 = 168A3 – 6 und 16, 74,2 f. = 176B1 f.).

Zu ἀνθῆσαι: Das „Erblühen“ bzw. Aufwachsen des Attis am Ufer des Flusses Gallos könnte eine implizite Anspielung auf Porphyrios’ Deutung des Attis als Blüte (ἄνθος) sein (vgl. oben Komm. zu 3, 57,21 f. = 161C2 f.; Näsström 1990, 53; De Vita 2011, 157). Julian selbst führt Attis etymologisch wie physikalisch auf den Lichtstrahl zurück (vgl. 5, 62,7 f. = 165C5 f. ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτῖσιν ἐμφερεῖ … τῷ Ἄττιδι), wobei er diesen mit einem Ausdruck der *Chaldäischen Orakel* als „Spitze und gleichsam Blüte des Lichts“ bezeichnet (In reg. Sol. 7, 145,4 – 6 = 134A4 – 6 αὐτοῦ δὲ τοῦ φωτὸς ὄντος ἀσωμάτου ἀκρότης ἂν εἴη τις καὶ ὥσπερ ἄνθος ἀκτῖνες, vgl. zu ἀκρότης Orac. Chald. fr. 76,2; 82,1 Des Places; zu ἄνθος vgl. νόου ἄνθος Orac. Chald. fr. 1,1 Des Places und πυρὸς ἄνθος Orac. Chald. fr. 34,2; 49,2 Des Places; weitere Stellen vgl. unten Komm. zu 5, 62,6 – 8 = 161C4 – 6).

Zu ἐκτεθέντα: Weder bei Ovid (Fa. 4,223 – 244) noch bei Salustios (4,7, 6,27 f. Nock) ist die Rede von einer Aussetzung des Attis als Kind (vgl. Rochefort 1963, 111 n. 2; Bouffartigue 1992, 366). Dafür ist die Aussetzung als Kind bei Pausanias (7,17,11 τὸν παῖδα ἐκκείμενον) und Arnobius (Adv. Nat. 5,6,7 *exponi Sangarius praecipit*) erwähnt. Julian kennt dieses Detail offensichtlich nicht aus der zu Ovid ähnlichen Quelle, sondern aus einer anderen Tradition des Attis-Mythos, und bei Salustios dürfte sie im Zuge der Vereinfachung von Julians Vorbild weggefallen sein (vgl. Nock

1926, LII). Die Aussetzung als Kind dürfte allegorisch den Abstieg des demiurgischen Prinzips bis zur Milchstraße meinen (Marcone 1987, 275). Die Aussetzung eines Götter- oder Königskindes ist ein häufiges Motiv im Mythos, z. B. von Kybele (z. B. Diod. 3,58,1) oder Zeus (Hes. Theog. 479 f.; weitere Beispiele bei Hygin. Fab. 252; vgl. Hepding 1903, 108 Anm. 3; Ugenti 1992a, 72).

Zu ἀγαπηθῆναι παρὰ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν: Die Liebe der Göttermutter zu Attis wird in den Mythen stets als keusch bezeichnet (vgl. unten 6, 63,11 f. = 166B4 f. ταύτην δὴ τὴν θεὸν … ἔρως μὲν ὑπῆλθεν ἀπαθὴς Ἄττιδος; Ov. Fa. 4,224; Paul. Nol. Carm. 32,80 – 93; Nilsson [4]1988, 648 mit Anm. 5; nicht ins Gewicht fallen hingegen satirische oder polemische Darstellungen der Liebe des ‚alten Weibs' Rhea zum ‚Jüngling' Attis bei Lukian [Sacr. 7, 117,11 – 15 Macleod; Dial. deor. 20, 304,14 – 16 Macleod] oder bei den Kirchenvätern, z. B. Min. Fel. Oct. 22,4; Lact. Inst. 1,17,7, vgl. Nilsson [4]1988, 648 mit Anm. 6); und auch in gemeinsamen bildnerischen Darstellungen von Kybele und Attis finden sich keine Anzeichen einer Liebesaffäre zwischen den beiden, sondern die Göttin wird stets als Königin und Attis im Verhältnis zu ihr kleiner und als ihr gehorsamer Diener gezeigt (vgl. Vermaseren 1977, 94). Wenn Julian hier die Liebe der Göttermutter zu Attis einführt, verwendet er ἀγαπηθῆναι statt ἐρασθῆναι wie z. B. Salustios an der parallelen Stelle (4,7, 6,28 Nock) oder wie auch sonst üblich (z. B. Paus. 7,17,11 ἐνταῦθα τοῦ παιδὸς ἔρως ἔσχεν Ἄγδιστιν). Vielleicht wollte er zunächst statt ἐρᾶν mit ἀγαπᾶν bzw. ἀγαπᾶσθαι einen Ausdruck verwenden, der insbesondere für christliche Leser eindeutig nicht sexuell konnotiert ist.

5, 62,1 f. = 165B6 f. … τὴν δὲ τά τε ἄλλα πάντα ἐπιτρέψαι αὐτῷ καὶ τὸν ἀστερωτὸν ἐπιθεῖναι πῖλον.

Die Phrase τὴν δὲ τά τε ἄλλα πάντα ἐπιτρέψαι αὐτῷ ist ein summarischer Verweis auf Attis' Funktion, Reservoir der immateriellen Formen für die Formen in Materie zu sein und diese so als deren demiurgische, zeugende Ursache hervorzubringen (vgl. oben 3, 57,23 – 58,1 = 161C4 – 8; 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2). Attis entfaltet nicht einfach nur selbsttätig sein Wesen als letzter immaterieller Demiurg, der die noetischen Formen an die vergängliche Welt zeugend transferiert, sondern – und hierin liegt die kosmologische Bedeutung der Beziehung von Attis und Göttermutter – er ist hierin auf den Auftrag und die Zuwendung der ihm vorgeordneten Göttermutter angewiesen, die später als Vorsehung (πρόνοια) bestimmt wird, nach deren Maßgabe er sein demiurgisches Werk vollziehen soll (vgl. unten 6, 63,13 – 24 = 166B7–D4) und so als deren „Diener und Zügelhalter" (11, 69,13 f. = 171D1 f.) seine Herrschaft über die irdische Welt konstituiert (vgl. 11, 68,22 – 24 = 171A1 – 3).

Der Ausdruck „Sternenhut" (ἀστερωτὸς πῖλος) ist ein *hapax legomenon* (nicht weniger manieriert das spätere Synonym κατάστικτος τοῖς ἄστροις τιάρα, 11, 68,22 f. = 171A1 f.; zur Ikonographie des Attis mit einer gepunkteten Mütze vgl. Nock 1926, LI n. 59; CCCA II, 453; 709; mit einer Mütze, von der Sonnenstrahlen in der Art des

iranischen Mithras ausstrahlen, vgl. Vermaseren 1977, 94 mit Abb. 44; mit einer Mütze mit Adlerschnabel, die die Herrschaft des Attis über die Gestirne verkörpern soll, vgl. R. Turcan, L'aigle du pileus, in: M. B. de Boer / T. A. Edrige [Hg.], Hommages à M. J. Vermaseren, I–III, Leiden 1978, III, 1281–1292). Πῖλος bedeutet ursprünglich „Filz" oder „aus Filz Hergestelltes", z. B. Helm, Hut, Schuhe (LSJ s.v. πῖλος), ähnlich wie πίλημα; letzteres bedeutet auch „Verdichtung", „Komprimierung" (LSJ s.v. πίλημα) und wird für die Beschaffenheit der einzelnen Gestirne, besonders von Sonne und Mond, aus Äther verwendet (z. B. DK 12 A 18 = Aet. Plac. phil. 342 Ἀναξίμανδρος [sc. τὰ ἄστρα εἶναι] πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ, πυρὸς ἔμπλεα; DK 22 A 11 = Aet. Plac. phil. 342 Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος πιλήματα πυρὸς τὰ ἄστρα; Ph. Somn. 1,22 οἱ ἀστέρες πότερον γῆς εἰσιν ὄγκοι πυρὸς πλήρεις … ἢ συνεχὴς καί … πιλήματα ἀδιάλυτα αἰθέρος; Quod deus sit immutabilis 78,3 f. ἥλιος … πίλημα αἰθέριον; SVF 2,674 = Ph. Somn. 1,145 σελήνη πίλημα μὲν ἄκρατον αἰθέρος οὔκ ἐστιν, ὡς ἕκαστος τῶν ἄλλων ἀστέρων, κρᾶμα δὲ ἔκ τε αἰθερώδους οὐσίας καὶ ἀερώδους; vgl. Poseidon. fr. 340b,43 f. Theiler = Arrian. fr. 6,54 f. Roos / Wirth; Ps.-Iustin. Quaest. 172D2). Julian spielt mit ἀστερωτὸς πῖλος auf das πίλημα αἰθέριον τῶν ἀστέρων an und überträgt es von den einzelnen Gestirnen auf den gesamten Himmel (andere Beispiele für eine ähnliche Übertragung: Sext. Emp. Adv. Math. 9,37,9–11 πίλους τ' ἐπιτιθέασιν [sc. οἱ σοφοὶ] αὐτοῖς [sc. Διοσκούροις], καὶ ἐπὶ τούτοις ἀστέρας, αἰνισσόμενοι τὴν τῶν ἡμισφαιρίων κατασκευήν, vgl. Catull. 37,2 *pilleati fratres* für die Dioskuren; Ios. Ant. Iud. 3,186 ὁ πῖλος δέ [sc. ὁ τοῦ ἀρχιερέως] μοι δοκεῖ τὸν οὐρανὸν τεκμηριοῦν ὑακίνθινος πεποιημένος). Der anschließende Satz (εἰ τὴν κορυφὴν σκέπει τοῦ Ἄττιδος ὁ φαινόμενος οὐρανὸς οὐτοσί, 5, 62,2 f. = 165B7 f.) zeigt klar, dass mit dem Sternenhut der sichtbare Himmel gemeint ist, der die Erde umgibt (vgl. auch unten 8, 66,7 f. = 168C1 f. περίκειται δὲ [sc. Ἄττις] τὸν οὐρανὸν ἀντὶ τιάρας). Salustios erklärt den Hut mit den „Himmelskräften", die Attis von der Göttermutter erhalten habe (Sallust. 4,8, 8,7–9 Nock τῶν δὲ πρώτων Θεῶν τελειούντων τοὺς δευτέρους, ἐρᾷ μὲν ἡ Μήτηρ τοῦ Ἄττεως καὶ οὐρανίους αὐτῷ δίδωσι δυνάμεις, τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ πῖλος). Die Stelle expliziert – über Julian hinaus –, dass die Liebe der Göttermutter zu Attis gleichbedeutend ist mit der Vollendung einer zweiten durch eine erste Gottheit oder der Zuwendung der höheren zu einer niedrigeren Gottheit, und zwar durch die Gabe der dieser spezifischen Kräfte; und der Ausdruck ἐρᾶν bedeutet die Zuwendung (πρόοδος) des Höheren zum Niedrigeren (vgl. unten 6, 63,11 f. = 166B5 f. mit Komm.). Nock 1926, LIf. stellt zur Stelle die Diskrepanz zwischen Julian und Salustios fest, wonach Julians Erklärung freier und ausführlicher, die des Salustios hingegen vereinfacht und weniger an ein mit dem Neuplatonismus vertrautes Publikum gerichtet sei – einfacher ist sie gewiss, aber etwa dieses Detail, dass die Liebe der Göttermutter zu Attis die Vollendung einer zweiten durch eine erste Gottheit bedeute, ist ohne neuplatonisches Hintergrundwissen nicht völlig verständlich (vgl. hierzu die Erklärung bei Nock 1926, LI n. 59; zum Zielpublikum des Salustios vgl. A.

Lecerf, Salustios' Schrift als Propagandadokument in: D. Melsbach [Hg.], Die pagane Theologie des Philosophen Salustios [SAPERE 41], Tübingen 2022, 70 – 73).

Mit Verweis auf unten 8, 66,7 f. = 168C1 f. περίκειται δὲ τὸν οὐρανὸν ἀντὶ τιάρας und Sallust. 4,7, 6,27–29 Nock τὴν μητέρα τῶν θεῶν φασι τὸν Ἄττιν … λαβοῦσαν τὸν ἀστερωτὸν αὐτῷ περιθεῖναι πῖλον vermutet Hertlein 1875, 214 App. z.St. περιθεῖναι statt des überlieferten ἐπιθεῖναι, was zwar möglich ist, aber keinen hinreichenden Grund gegen die Überlieferung darstellt.

5, 62,2 – 4 = 165B7–C2 Ἀλλ' εἰ τὴν κορυφὴν σκέπει τοῦ Ἄττιδος ὁ φαινόμενος οὐρανὸς οὑτοσί, τὸν Γάλλον ποταμὸν ἆρα μή ποτε χρὴ τὸν γαλαξίαν μαντεύεσθαι κύκλον;

Vgl. Sallust. 4,8, 8,4 – 7 Nock ὁ δὲ Ἄττις τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων δημιουργός, καὶ διὰ τοῦτο παρὰ τῷ Γάλλῳ λέγεται εὑρεθῆναι ποταμῷ· ὁ γὰρ Γάλλος τὸν γαλαξίαν αἰνίττεται κύκλον, ἀφ' οὗ τὸ παθητὸν ἔρχεται σῶμα. Salustios leitet von der Wesensbestimmung des Attis seinen kosmologischen Ort, die Milchstraße, und schließlich den mythologischen Ort, den Fluss Gallos, ab. Julian führt nur die letzte Deduktion explizit an, aber auch die erste Deduktion des Salustios ist durch Julians vorangegangene längere Erörterung des Wesens als Voraussetzung für die kosmologische Ortsbestimmung präsent. – Hertlein 1875, 214 App. z.St. schlägt statt des überlieferten μαντεύεσθαι mit Verweis auf die parallele Stelle bei Salustios (4,8, 8,6 Nock) αἰνίττεσθαι vor (Nesselrath z.St. weist zusätzlich auf αἰνιττόμενος im unmittelbaren Kontext hin, unten 62,10 = 165C8). Jedoch können beide Ausdrücke nahezu synonym gebraucht werden (z. B. Plat. Symp. 192d1 f. μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται; Clem. Al. Protr. 6,70,1,1 f.; Eus. Ad sanct. coet. 19,4 [181,28 f. Heikel]), was die Emendation unnötig macht.

5, 62,4 – 6 = 165C2 – 4 Ἐνταῦθα γάρ φασι μίγνυσθαι τὸ παθητὸν σῶμα πρὸς τὴν ἀπαθῆ τοῦ πέμπτου κυκλοφορίαν.

Vgl. unten 11, 68,24 – 27 = 171A3 – 6 ἐπ' αὐτῷ (sc. Ἄττιδι) τὸ μὲν ἀκραιφνὲς καὶ καθαρὸν ἦν ἄχρι Γαλαξίου, περὶ τοῦτον δὲ ἤδη τὸν τόπον μιγνυμένου πρὸς τὸ ἀπαθὲς τοῦ παθητοῦ καὶ τῆς ὕλης παρυφισταμένης …; Sallust. 4,8, 8,6 f. Nock ὁ γὰρ Γάλλος τὸν γαλαξίαν αἰνίττεται κύκλον, ἀφ' οὗ τὸ παθητὸν ἔρχεται σῶμα. Zum „fünften Körper" vgl. oben Komm. zu 3, 58,13 – 23 = 162A7–C3. Μίγνυσθαι, das allgemein „vermischt werden", „in Kontakt gebracht werden" bedeutet und gewöhnlich mit einfachem Dativ steht (vgl. LSJ s.v. μείγνυμι), wird hier mit πρός verbunden. Diese Verbindung kommt zur Bezeichnung der Ausrichtung einer Mischung auf ein bestimmtes Ziel oder einen bestimmten Zweck vor (z. B. Plat. Lg. 6, 759b6; Diosc. Med. 1, 115,2,7; 4, 171,1,6 f.; Plut. Tranqu. an. 15, 474A5 f.) und dürfte hier von Julian gebraucht werden, um die für den platonischen Sprachgebrauch typische Ausrichtung der körperlichen, materiellen auf die unkörperliche, immaterielle Sphäre auszudrücken, wie sie hier an der Milchstraße geschieht. Interessanterweise wird hier vom

Kontakt des „leidensfähigen Körpers mit der leidenslosen Kreisbewegung des fünften (Körpers)“, unten in der parallelen Formulierung μιγνυμένου πρὸς τὸ ἀπαθὲς τοῦ παθητοῦ (11, 68,26 = 171A5) nur allgemein vom „Leidenslosen“ und „Leidensfähigen“ gesprochen. Es geht an beiden Stellen primär um den Kontakt der Körper und erst in zweiter Linie um den ihrer Bewegungen, wobei hier an dieser Stelle durch die vorangegangene Erörterung des Äthers dessen Kreisbewegung noch im Vordergrund steht. Der ganze Satz wird durch das einleitende γάρ als Begründung für die vorangehende symbolische Deutung des Gallos-Flusses als Milchstraße gekennzeichnet; φασι suggeriert, dass es sich, auch wenn jene Deutung neu sein dürfte, bei diesem sie begründenden Satz um eine allgemein bekannte Ansicht handelt (wobei offenbleibt, ob es sich um eine allgemein anerkannte Meinung der Menge, der Kosmologen und Naturphilosophen oder nur einer bestimmten Gruppe von diesen handelt).

Umso erstaunlicher ist dann, dass die Vorstellung, wonach die Region der Materie von der Milchstraße an beginnt, nur bei Julian und Salustios vorzukommen scheint, und zwar ausgelöst durch die (ebenfalls nur bei diesen vorkommende) Etymologie von Γάλλος und γαλαξία, wodurch der Fluss Gallos die Grenze für Attis zur Materie symbolisiert (Bogner 1924, 275; Nock 1926, LIII). Bogner 1924, 275 (ihm folgend Nock 1926 n. 63) meint weiter, dass Julian kurz darauf selbst wieder zur üblichen kosmologischen Lehre zurückkehrt, dass der Mond die Grenze zwischen der Region des Seins und der des Werdens markiert (vgl. unten 5, 62,14 f. = 165D4 f. τὸν Γάλλον … τὸν τῶν ἐνύλων καὶ ὑπὸ σελήνην εἰδῶν συνοχέα). Julian hält aber offensichtlich an seiner These fest (vgl. unten 11, 68,24 – 27 = 171A3 – 6), und zwar mit Verweis auf eine vom ihm als traditionell bezeichnete philosophische Ansicht, dass „bis zum fünften Körper nicht nur das Noetische, sondern auch diese sichtbaren Körper zu dem leidenslosen, göttlichen Teil gehören“ und „bis dahin die Götter unvermischt sind“ (11, 68,9 – 12 = 170C3 – 6 κατανοήσαντες ἄχρι τοῦ πέμπτου σώματος οὐ τὸ νοητὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ φαινόμενα ταῦτα σώματα τῆς ἀπαθοῦς ὄντα καὶ θείας μερίδος, ἄχρι τούτου θεοὺς ἐνόμισαν ἀκραιφνεῖς εἶναι); d. h. dass nach Julian der Äther sowohl die Milchstraße als auch die sichtbaren Gestirne, inklusive Sonne und Mond, umfasst (vgl. unten Komm. zu 11, 68,9 – 12 = 170C3 – 6).

Vielleicht folgt Julian hier einer Lehre des Iamblich, analog zu dessen Einordnung des Äthers in die neuplatonische Ursachenreihe zwischen dem noetischen, immateriellen und dem materiellen Bereich (vgl. oben Komm. zu 3, 58,13 – 23 = 162A7–C3); vielleicht handelt es sich aber auch um seine eigene, auf Attis abzielende Interpretation. Zumindest eine Anregung aus Iamblich scheint greifbar, da die Milchstraße traditionell als Sitz der Seelen vor und nach der Inkorporation verstanden wird: Auf Numenios geht der Bericht des Porphyrios zurück, dass Pythagoras die Milchstraße nach der Milch benannt habe, von der sich die dort versammelten Seelen „ernähren, wenn sie ins Werden hinabfallen“ (Numen. fr. 32,6 – 9

Des Places = Porph. Antr. 28, 28,1 – 3 Duffy et al.; vgl. Numen. fr. 34,17 – 22 Des Places = Macr. Somn. 1,12,3; Numen. fr. 35,23 – 31 Des Places = Procl. In Rep. 1, 129,21 – 130,2; Leemans 1937, 151 f.). Und Iamblich selbst zitiert in einer Übersicht über Platonikeransichten zum Abstieg der Seelen auch den Platon-Schüler Herakleides Pontikos (fr. 97,6 f. Wehrli = Iambl. An. fr. 26, 54,9 – 11 Finamore / Dillon = Stob. I 49,39, 378,11 – 14), der meinte, dass die Seelen von der Milchstraße aus zur Erde herabsteigen; nach Philoponos habe er die Milchstraße den „Weg der Seelen, die den Hades am Himmel durchqueren" (φησὶ … ἐκεῖνος ὁδὸν εἶναι ψυχῶν τὸ γάλα τῶν τὸν Ἅιδην τὸν ἐν οὐρανῷ διαπορευομένων), genannt (Heraclid. Pont. fr. 96 Wehrli = Philop. In Meteor. 117,9 – 12 Hayduck; vgl. Cic. Rep. 6,16; Manil. Astr. 1,758 – 761; H. Gottschalk, Heraclides of Pontus, Oxford 1980, 100 – 102 und 149 – 154; I. Kupreeva, Heraclides' *On Soul* [?] and Its Ancient Readers, in: W. W. Fortenbaugh / E. Pender [Hg.]: Heraclides of Pontus. Discussion [Rutgers University Studies in Classical Humanities XV], New Brunswick / London 2009, 93 – 138, bes. 106 – 116). Iamblich scheint von dieser Tradition darin abzuweichen, dass er den Sitz der Seelen in Sonne und Mond verortet (Iambl. v. Pyth. 82; vgl. Regali 1983, 322 f.). Auch wenn Julian hier nicht klar vom Abstieg der Seelen spricht, ist doch seine Entscheidung für eine andere Etymologie der Milchstraße als die übliche, seine Verortung des Attis an der Milchstraße *und* bei den Gestirnen, insbesondere Sonne und Mond, und sein eigener Abstieg zur Materie ein Indiz dafür, dass er mit seiner Attis-Figur und ihrem Wirken verschiedene neuplatonische Traditionsstränge harmonisch miteinander zu verbinden versucht.

5, 62,6 – 8 = 165C4 – 6 Ἄχρι τοι τούτων ἐπέτρεψεν ἡ Μήτηρ τῶν θεῶν σκιρτᾶν τε καὶ χορεύειν τῷ παγκάλῳ τούτῳ καὶ ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτῖσιν ἐμφερεῖ, τῷ νοερῷ θεῷ, τῷ Ἄττιδι.

„Bis hierher" oder genauer: „bis zu diesen" (ἄχρι τοι τούτων), d. h. bis zum leidensfähigen und leidenslosen Körper und ihrem Zusammentreffen an der Milchstraße, geht der von der Göttermutter zugewiesene Wirkungsbereich des Attis. Das ἐπέτρεψεν nimmt ἐπιτρέψαι von oben (5, 62,1 = 165B6) auf und konkretisiert den dortigen summarischen Verweis, inwiefern die Göttermutter Attis „alles andere", d. h. alle Dinge, „anvertraute", nämlich ähnlich, wie Julian es unten (6, 63,13 – 24 = 166B7–D4) sagen wird, im Sinne der Begrenzung seines demiurgischen Wirkens auf den noerischen Bereich und damit der Rückwendung der von ihm verursachten Formen in Materie zu ihren noetischen Formvorbildern. An dieser Stelle hier beschreibt Julian den Inhalt des Auftrags der Göttermutter mit σκιρτᾶν τε καὶ χορεύειν: Das ist vermutlich eine Anspielung auf die orgiastischen Tänze der Kybelepriester vor der Feier der Kastration (Ugenti 1992a, 73; σκιρτᾶν z. B. für die Bakchen Eur. Ba. 446 und in Kombination mit χορεύειν Ar. Pl. 761 ὀρχεῖσθε καὶ σκιρτᾶτε καὶ χορεύετε), was einerseits, soweit die Erörterung des Wesens des Attis

bisher gelangt ist, nur die Bewegungen bzw. Wirkungen des Attis im noerischen und stellaren Bereich meinen kann, andererseits aber, gerade mit diesen beiden Ausdrücken und ihrer Anspielung, proleptisch bereits auf die Kastration des Attis und seine von der Göttermutter gebotene Rückwendung zu ihr hindeutet. Der tanzende Attis ist literarisch kaum bezeugt (nur AP 6, 234,2), dafür häufiger in der Ikonographie (vgl. Vermaseren 1966, 47 f.; Bouffartigue 1992, 364). Möglich ist auch, dass σκιρτᾶν auf den Ausdruck der *Chaldäischen Orakel* für die Art und Weise der Ausbreitung (σκιρτηδόν) des Feuers anspielt, das einem Kind ähnelt (Orac. Chald. fr. 146,1 f. Des Places) bzw. das durch den ganzen sichtbaren Kosmos leuchtet (fr. 148 Des Places; vgl. Procl. In Rep. 1, 110,21 – 111,16; Lecerf 2014, 69 f.); Attis wird ja mit dem Feuer assoziiert (vgl. unten 7, 64,14 – 18 = 167B6–C3 mit Komm.). Mit einer klimaktischen Reihung von Attributen wird das Wesen des Attis gleichsam überschriftartig zusammengefasst, um dann diesem, seinem eigentlichen Wesen, im Folgenden seine Aberration ins Materielle umso drastischer gegenüberzustellen. Dieser folgende Abschnitt wird gerahmt durch eine zu dieser Beschreibung hier analogen, chiastisch gereihten Beschreibung (62, 14 – 17 = 165D4 – 166A1), die mit dieser zusammen das Wesen des Attis-Gallos als noerische Gottheit ergibt, die die immateriellen Ursachen der Formen in Materie in sich fasst und durch seinen eigenen Übergang ins Materielle diese ermöglicht (zum Chiasmus: [a] τῷ παγκάλῳ τούτῳ καὶ [b] ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτῖσιν ἐμφερεῖ, [c] τῷ νοερῷ θεῷ, [d] τῷ Ἄττιδι – [d'] τοῦτον οὖν τὸν Γάλλον, [c'] τὸν νοερὸν θεόν, [b'] τὸν τῶν ἐνύλων καὶ ὑπὸ σελήνην εἰδῶν συνοχέα, [a'] τῇ προτεταγμένῃ τῆς ὕλης αἰτίᾳ συνιόντα, συνιόντα δὲ οὐχ ὡς ἄλλον ἄλλῃ, ἀλλ' οἷον αὐτὸ εἰς τοῦτο ⟨***⟩ ὑποφερόμενον).

Attis gleicht den Sonnenstrahlen nicht nur, sondern ist sogar mit ihnen identisch; das erscheint als eine gute physikalische Deutung der Wesensbestimmung des Attis als „letzter Natur des dritten Demiurgen" (oben 3, 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2). Vielleicht ausgehend von dem Gleichklang der Worte Ἄττις – ἀκτίς bzw. der entsprechenden Etymologie des Attis, deutet Julian (oder Iamblich?) die Lichtstrahlen (ἀκτῖνες) mit einem Ausdruck der *Chaldäischen Orakel* als „eine gewisse Spitze und gleichsam Blüte" (ἀκρότης … τις καὶ ὥσπερ ἄνθος) des Lichts (In reg. Sol. 7, 145,4 – 6 = 134A4 – 6; zu ἀκρότης vgl. Orac. Chald. fr. 76,2; 82,1 Des Places; Psell. Hyp. 28; Kroll 1894, 42; Lacombrade 1964, 105; Lewy 1978, 131 n. 247; Penati 1983, 554; zu ἄνθος vgl. νόου ἄνθος Orac. Chald. 1,1 Des Places und πυρὸς ἄνθος Orac. Chald. 34,2; 35,3; 37,14; 42,3; 49,2 Des Places πατρογενὲς φάος· πολὺ γὰρ μόνος ἐκ πατρὸς ἀλκῆς δρεψάμενος νόου ἄνθος …; zu ihrer Bedeutung in den *Chaldäischen Orakeln* vgl. Lewy 1978, 343 f.; zu ἀκρότης καὶ ἄνθος vgl. Mar. Vict. Ad Arium 1, 62,13 f. Henry / Hadot *summitates … et florem*, vgl. Des Places 2003, 86 n. 3 [zu fr. 76]; nach Procl. Theol. Plat. 3,4, 14,11 – 15 Saffrey / Westerink kommt jeder Henade die Eigenschaft zu, οἷον ἄνθος … καὶ ἀκρότης eines bestimmten Seienden zu sein, vgl. Saffrey / Westerink 1978, 111 f.). Kurz gefasst: Nach den *Chaldäischen Orakeln* geht vom Ersten Gott oder Geist, der

allein das All erschafft, ein Blitz aus, der bei seinem Eindringen in die „Höhlungen der Welten“ und in die Materie die „Blüte des Feuers“ (πυρὸς ἄνθος) seines Geistes „verdunkelt“, denn „von ihm aus beginnt alles, nach unten wunderbare Strahlen (ἀκτῖνας) auszusenden“ (Orac. Chald. fr. 34; vgl. fr. 37,8 – 14 Des Places), d. h. die Strahlen der Sonne, die in der feurigen Substanz des Ersten Gottes ihren Ursprung haben (vgl. Lewy 1978, 118; Majercik 1989, 155). Die „Spitzen“ sind (ἀκρότητες) nach den *Chaldäischen Orakeln* die „Iynges“, denen der Erste Gott aufgegeben habe, seine noetischen „Blitze zu bewahren (φρουρεῖν)“ (Orac. Chald. fr. 82; vgl. fr. 76 Des Places), d. h. noetische Entitäten, die gleichbedeutend mit den Gedanken oder Ideen des Ersten Gottes sind und mit den drei Weltkreisen assoziiert sind (vgl. Lewy 1978, 134 n. 256, 156; Majercik 1989, 171 f.). Wahrscheinlich möchte Julian mit diesem Rückgriff auf die chaldäische Metapher ἄνθος für das Licht auch eine Alternative zu Porphyrios’ Deutung des Attis als ἄνθος von Pflanzen (vgl. die Stellen oben Komm. zu 3, 57,21 f. = 161C2 f.) geben.

Auch sieht er seine Lichttheorie inhaltlich in Übereinstimmung mit der chaldäischen Lichttheorie (bes. mit der Annahme eines φῶς νοητόν, vgl. Lyd. Mens. 4,53, 110,25 – 111,3 Wuensch; Lewy 1978, 409 mit n. 32), wenn er das Licht deutet als „die ungetrübte Tätigkeit des reinen Geistes“ (ἄχραντον … ἐνέργειαν αὐτοῦ τοῦ καθαροῦ νοῦ τὴν ἁπανταχῇ προϊοῦσαν αὐγήν, In reg. Sol. 7, 145,7 f. = 134A7–B1). Das bedeutet, dass Licht nicht nur – in Übereinstimmung mit Aristoteles (An. 2,7, 418b3 – 13) – die „unkörperliche, göttliche Form des aktualisierten Transparenten“ (τὸ φῶς … εἶδος … ἀσώματόν τι ⟨καὶ⟩ θεῖον τοῦ κατ’ ἐνέργειαν διαφανοῦς, 7, 144,17 f. = 133D1 f.) ist, sondern dass das Licht vom noetischen über den noerischen in den sichtbaren Kosmos mit Hilfe der Lichtstrahlen ausstrahlt (vgl. 7, 145,10 – 13 = 134B3 – 6; Lacombrade 1964, 202 n. 2; De Vita 2022, 695 n. 42) und dass es wahrscheinlich, ähnlich wie bei Iamblich, mit seinem Abstieg zunehmend körperlich wird (vgl. Finamore 1993, 55 f.; zur Rezeption bei Proklos Finamore 1993, 57 f.). Andererseits bleibt das noetische Licht bei seinem Abstieg in die körperliche Welt selbst rein und unkörperlich (vgl. 16, 152,10 – 13 = 140D2 – 5; Buzási 2008, 176), und neben den herabsteigenden Lichtstrahlen gibt es auch „hinaufführende“ (ἀναγωγοὺς ἀκτῖνας ἡλίου), die die Seelen vom Werden befreien und zum Noetischen zurückführen (vgl. unten 12, 69,23 – 26 = 172A4 – 7; 70,1 – 10 = 172B6–D2). Im anfänglichen kurzen Abriss von Julians Theo-Kosmologie im *Helios-Hymnos* (5 f.) werden, ohne sie ausdrücklich zu benennen, sowohl die Göttermutter als auch Attis in ihrem Ort und ihrer Funktion bestimmt: „Dieser göttliche und vollkommen schöne Kosmos, der vom höchsten Gewölbe des Himmels bis zu den äußersten Enden der Erde durch die unauflösliche Vorsehung des Gottes zusammengehalten wird (d.i. die Göttermutter), ist … von nichts anderem bewacht als, unmittelbar angrenzend, vom fünften Körper, dessen Inbegriff der ‚Strahl der Sonne‘ (d.i. Attis) ist“ (ὁ θεῖος οὗτος καὶ πάγκαλος κόσμος ἀπ’ ἄκρας ἀψῖδος οὐρανοῦ μέχρι γῆς ἐσχάτων ὑπὸ τῆς ἀλύτου συνεχόμενος τοῦ θεοῦ

προνοίας …, οὐχ ὑπ’ ἄλλου του φρουρούμενος ἢ προσεχῶς μὲν ὑπὸ τοῦ πέμπτου σώματος, οὗ τὸ κεφάλαιόν ἐστιν *ἀκτὶς ἀελίου*, In reg. Sol. 5, 142,23 – 143,3 = 132C1 – 5). D. h. der natürliche Ort des Attis ist der Äther, was erklärt, warum sich der *Göttermutter-Hymnos* so ausführlich mit dem Äther beschäftigt. Die pronoetische Wirksamkeit des Helios wird wiederum im *Helios-Hymnos* ausdrücklich als Athene Pronoia personifiziert (vgl. In reg. Sol. 31, 162,1 – 14 = 149A7–C6) und im *Göttermutter-Hymnos* der Göttermutter selbst zugeschrieben (vgl. unten Komm. zu 6, 63,11 = 166B5; De Vita 2022, 693 n. 21; Schramm 2022a, 27 Anm. 22 und 2022b 147–149).

5, 62,8 – 10 = 165C6 – 8 ὁ δὲ ἐπειδὴ προϊὼν ἦλθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων, ὁ μῦθος αὐτὸν εἰς τὸ ἄντρον κατελθεῖν ἔφη …

Zu προϊὼν ἦλθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων: vgl. unten 7, 64,10 = 167B2 ὁ δὲ προῆλθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων τῆς ὕλης κατελθών und 15, 72,20 f. = 175A5 f. Ἄττις … αἰτία τις οὖσα καὶ θεός, … ὃς μέχρι τῶν ἐσχάτων κατιών … Der Ausdruck προϊὼν ἄχρι τῶν ἐσχάτων steht synonym mit τῆς ἀπειρίας [ἡ] πρόοδο[ς] (unten 11, 69,7 = 171C2) und ἐπ’ ἄπειρον πρόοδο[ς] (unten 13, 71,13 = 173D2); τὰ ἔσχατα bedeutet hier (genauso wie ἀπειρία und ἄπειρον) die Materie, nach neuplatonischer Vorstellung die letzte Stufe der Wirklichkeit (vgl. Plot 1,8,7,16 – 23; 4,3,9,12 – 29; Tornau 2012, 363).

Die Vorstellung der Höhle evoziert im Platonismus vor allem das Höhlengleichnis der *Politeia*, in dem die Höhle für den ursprünglichen Wohnort des Menschen steht, der dort vor seinem Aufstieg zum Licht durch Bildung nur von Schattenbildern der wahren Wirklichkeit umgeben ist (vgl. Plat. Rep. 7, 514a) und der nach der Schau des wahren Lichts wieder dorthin zurückkehren muss (516e) (vgl. hierzu Th. A. Szlezák, Das Höhlengleichnis, in: O. Höffe [Hg.], Platon. Politeia, Berlin 2005, 205 – 228; I. Männlein-Robert, Von Höhlen und Helden. Zur Semantik von Katabasis und Raum in Platons Politeia, Gymnasium 119 [2012] 1 – 21; I. Männlein-Robert, Götter, Hades und Ekstase: Zur kulturellen Semantik von Höhlen in der griechischen Literatur, Mitteilungen der Gesellschaft für Urgeschichte 21 [2012] 105 – 120, bes. 115 – 118), außerdem den *Phaidon*, wonach es auf der Erde viele Höhlen verschiedener Gestalt und Größe gebe, in welche der „Bodensatz“ (ὑποστάθμη), nämlich Wasser, Dunst (ὁμίχλη) und dichte Luft (ἀήρ), zusammenfließt und in denen wir leben im Irrglauben, tatsächlich auf der Oberfläche der Erde zu wohnen (Phd. 109b4–c4; der Gedanke, dass die Erde aus Höhlen bestehe und diese mit Wasser gefüllt seien, stammt von Anaxagoras [DK 59A 42 = Hippol. Ref. 1,8,5], der Übergang von Luft in Wasser mit Dunst als Zwischenstadium ist allgemeiner Stand der zeitgenössischen Physik [z. B. Anaxagoras DK 59 B 15 f.; Archelaos DK 60A 4 = Hippol. Ref. 1,9,2], vgl. J. Burnet, Plato’s Phaedo. Edited with Introduction and Notes, Oxford 1911, 109; zu Ähnlichkeiten und Unterschieden der Höhlenvorstellung in der *Politeia* und im *Phaidon* vgl. D. Frede, Platons *Phaidon.* Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele, Darmstadt 1999, 158 f.). Den Ausdruck ὑποστάθμη für die

Materie benutzt auch Julian, und zwar nach neuplatonischem Verständnis (unten 11, 68,19 = 170D6 mit Komm.), was ein Indiz dafür ist, dass er mit dem folgenden „Feuchten der Materie" den genannten „Bodensatz" aus Wasser und Dunst meint.

Eine bedeutsame neuplatonische Höhlendeutung findet sich bei Porphyrios in seiner Exegese der Nymphengrotte auf Ithaka in Homers *Odyssee* (13,102 – 112). Nach Porphyrios steht die Höhle für den materiellen, sinnlich wahrnehmbaren Kosmos mit der Erde als Symbol für die Materie des Kosmos (Porph. Antr. 5, 6,22 – 25; 7, 8,29 f. Duffy et al.), letzteres wohl in Adaption von Xenophanes (DK 21A 36; B 27, 29 und 33), nach dem aus dem ursprünglichen Element Erde alle anderen Elemente gebildet werden (vgl. Simonini 2006, 95 – 97; Jourdan, in: Dorandi 2019, 178 f.; zu christlichen Adaptionen dieses Gedankens zur Interpretation von Gen 1,1, wonach die dort erwähnte Erde alle anderen Elemente einschließt, vgl. Köckert 2009, 341 – 343; zu den Nymphen geweihten Kulthöhlen in Griechenland bis zur Kaiserzeit vgl. J. Larson, Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore, New York 2001, 226 – 258). Diese Deutung geht vermutlich auf Numenios oder vielleicht dessen Freund und Zeitgenossen Kronios (Porph. Antr. 21, 22,2 f. Duffy et al.) zurück, einen pythagoreisierenden Platoniker, der zumindest einige Probleme aus Platons *Politeia* und *Timaios* behandelte und auf dessen allegorische Deutung der homerischen Nymphengrotte sich Porphyrios in *De antro nympharum* mehrfach bezieht (Cron. fr. 9 Leemans = Porph. Antr. 2, 2,15 – 4,33 Duffy et al.; die Testimonien und Fragmente des Kronios sind gesammelt bei Leemans 1937, 153 – 157; allg. zu Kronios J. Dillon, The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220, New York 1977, 379 f.; M. Frede, Kronios, in: DNP 6 [1999] 863 f.; I. Männlein-Robert, Kronios, in: Ch. Horn / Ch. Riedweg / D. Wyrwa [Hg.], Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 5, Basel 2018, 658 f.).

Julian scheint Porphyrios' Höhlendeutung nicht gekannt zu haben oder hat zumindest darauf keinen bewussten Bezug genommen. Ein Indiz hierfür ist – neben der ausdrücklichen Leugnung, Kenntnis von Porphyrios' Schriften zu dem im *Göttermutter-Hymnos* behandelten Gegenstand zu haben (oben 3, 57,22 f. = 161C3 f. und Komm. hierzu) –, dass Porphyrios' Allegorese, anders als bei Julian, die Höhle nicht nur als Symbol für den sinnlich wahrnehmbaren Kosmos, sondern auch für die darin wirkenden „unsichtbaren, kosmischen Kräfte" (ἀόρατοι, ἐγκόσμιοι δυνάμεις) und die „geistige Wirklichkeit" (νοητὴ οὐσία) versteht (Porph. Antr. 7, 8,29 – 32; 9, 10,25 – 28 Duffy et al.), womit Porphyrios den platonischen κόσμος νοητός der Ideen in seine Allegorese integriert und damit die vermutlich auf Numenios oder Kronios zurückgehende Deutung der Höhle als Symbol der sinnlich wahrnehmbaren Welt korrigiert (vgl. Männlein-Robert 2019, 110 – 112). Auch ein weiteres Merkmal der porphyrianischen Deutung fehlt: die Beschreibung durch Antithesen, z. B. „hart" für die Materie der Höhle, symbolisiert durch ihren Felsen, und „flüssig", symbolisiert durch die in ihr herrschende Nässe und Dunkelheit (Antr. 5, 8,1 – 5; 9, 10,28 – 31 Duffy

et al.); dann ihre äußere Oberfläche (düster und dunkel) und ihr Inneres (schön und liebenswert, 6, 8,6–13 Duffy et al.); schließlich der materielle Kosmos (flüssig, fest, dunkel) und der noetische Kosmos (fest, 9, 10,28–12,1 Duffy et al.).

Stattdessen steht für Julian – ähnlich der Interpretation des Numenios bzw. des Kronios – die Höhle allein als Symbol für das Werden und das Materielle, symbolisiert durch das Feuchte und die Nymphe (vgl. unten Komm. zu 5, 62,10 = 165C8); die Erde, die bei Porphyrios als Symbol der Materie gedeutet wird (Antr. 5, 6,22–24 Duffy et al.), wird hier nicht angesprochen, allerdings später (unten 16, 72,30 = 175B8 mit Komm.) in dieser Bedeutung angeführt. Julian geht es mit der Fokussierung auf die Feuchtigkeit qua reinem Werden offenbar darum, den sinnlich wahrnehmbaren Kosmos – ganz in der Tradition des Höhlengleichnisses der *Politeia* und des Höhlenverständnisses im *Phaidon* – allein als Ort des sinnlichen Scheins und nicht als religiösen Ort göttlichen Wirkens wie bei Porphyrios darzustellen (vgl. hierzu Männlein-Robert 2019, 112–115). Auch die bei Porphyrios erwähnten persischen Mithras-Höhlen, nach deren Vorbild überall Höhlen auch zur Feier anderer Kulte angelegt worden seien (Antr. 6, 8,13–28 Duffy et al.), erwähnt Julian nicht, was aufgrund seiner Begeisterung für den Mithras-Kult anders zu erwarten gewesen wäre, wenn er Porphyrios' Deutung der Nymphengrotte gekannt hätte. Seine Allegorese der Höhle allgemein scheint sich also eher an Numenios bzw. Kronios anzuschließen.

5, 62,10–12 = 165C8–D2 … καὶ συγγενέσθαι τῇ νύμφῃ, τὸ δίυγρον αἰνιττόμενος τῆς ὕλης· καὶ οὐδὲ τὴν ὕλην αὐτὴν νῦν ἔφη, τὴν τελευταίαν δὲ αἰτίαν ἀσώματον, ἣ τῆς ὕλης προέστηκε.

Zu συγγενέσθαι τῇ νύμφῃ vgl. Sallust. 4,7, 6,30 f. Nock ὁ δὲ Νύμφης ἐρασθεὶς τὴν Θεῶν Μητέρα ἀπολιπὼν τῇ Νύμφῃ συνῆν; auf die Situation der Menschen übertragen 4,10, 8,19 f. Nock καὶ αὐτοὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ τῇ Νύμφῃ συνόντες … ἐσμὲν. Der Ausdruck συγγίγνεσθαι (wie auch συνεῖναι) steht allgemein für den vertrauten Umgang und das engere Zusammenleben, insbesondere für die sexuelle Vereinigung (LSJ s.v. συγγίγνομαι und σύνειμι). Bei Ovid (Fa. 4,229) heißt die Nymphe, eine Hamadryade, Sagaritis, nach ihrem Vater, dem Fluss Sagaris oder Sangarios, welcher seinerseits mit Kybele und Pessinus verbunden wird (vgl. Bömer 1958, 227 m. weiterer Lit.); bei Arnobius (Adv. Nat. 5,7,3), der einen Valerius Pontifex zitiert, lautet ihr Name Ia. Dass Julian den Namen auslässt, könnte daran liegen, dass seine Nymphe nicht nahe bei einem Fluss, sondern in einer Grotte wohnt (Bouffartigue 1992, 366); es könnte sich aber für ihn einfach nur um ein unwichtiges Detail handeln, da er die Liaison des Attis mit der Nymphe nur benennt und sie nicht weiter im Detail ausführt, vermutlich um stärker als Attis' Verhältnis zum Materiellen sein Verhältnis zur Göttermutter und zum Intelligiblen herauszustellen.

Julian assoziiert die Nymphe mit dem „Feuchten der Materie“; vgl. hierzu auch Sallust. 4,9, 8,10 f. Nock αἱ δὲ Νύμφαι γενέσεως ἔφοροι, πᾶν γὰρ τὸ γινόμενον ῥεῖ (Salustios’ Anspielung auf Heraklits Lehre vom beständigen Fluss des Werdens [DK 22 B 12. 91] und Julians späteres Heraklit-Zitat zum Einfluss der Feuchtigkeit auf die Seele [DK 22 B 36] zeigen den gemeinsamen gedanklichen Kontext, in dem Feuchtigkeit, Fließen und Materialität in Anlehnung an Heraklits Deutung des Werdens zusammengedacht werden, vgl. unten Komm. zu 5, 62,12 f. = 165D2 f.). Das „Feuchte der Materie“ dürfte zurückgehen auf den „Bodensatz“ (ὑποστάθμη) in den Höhlen, in denen sich nach Platon (Phd. 109b4–c4) Wasser und dunstige, dichte Luft vermengen und die Menschen hier auf der Erde leben (oben 5, 62,9 = 165C7 mit Komm.). Julian differenziert zwischen der Materie schlechthin – entsprechend dem neuplatonischen Verständnis des „Bodensatzes“ (vgl. unten Komm. zu 11, 68,19 = 170D19) – und der Nymphe als Prinzip des materiellen Werdens, indem er durch die Nymphe „nicht die Materie selbst“ symbolisiert sieht, sondern „die letzte unkörperliche Ursache, die der Materie übergeordnet ist“ (5, 62,11 f. = 165D1 f.; vgl. Raeder 1978, 212; Ugenti 1992a, 74); die „Materie selbst“ ist für ihn vielmehr symbolisiert durch die Erde (vgl. unten Komm. zu 16, 72,29 f. = 175B7 f.) und das „Feuchte der Materie“ eher durch das auf der Erde versammelte Wasser und den Dunst der Höhlen des platonischen *Phaidon*, allegorisiert als Prinzip des materiellen Werdens.

Er unterscheidet sich damit von der Deutung des Numenios bzw. des Porphyrios (Numen. fr. 30 Des Places = Porph. Antr. 10, 12,12 – 25; 11, 14,1 – 5; 12, 14,14 f. Duffy et al.): Nach deren Deutung seien die najadischen Nymphen nicht nur die das Wasser regierenden Kräfte, sondern allgemein die „zur Geburt hinabsteigenden Seelen“, wobei der Seelenhauch (πνεῦμα) aufgrund seiner Hinwendung zum Werden feucht wird (Antr. 11, 14,12 – 14 Duffy et al.; vgl. Sent. 29, 19,10 – 16 Lamberz, bes. κατὰ τὴν δίυγρον ἀναθυμίασιν τὸ πνεῦμα ἔχουσα τεθολωμένον, und Iambl. Resp. 4,13, 148,20 – 23 Saffrey / Segonds / Lecerf über die individuelle Seele nach dem Tod: ὅση τὸ μὲν ὀστρεῶδες καὶ γήινον σῶμα ἀφῆκεν, ἐπὶ δὲ πνεύματος θολεροῦ καὶ διύγρου περιπλανᾶται κάτω περὶ τοὺς τῆς γενέσεως τόπους; auch Bouffartigue 1992, 263 f.; Simonini 2006, 112 – 115, 126 – 128). Auch nennt Julian nur die Najaden, die nach Strömen benannten Nymphen, und nicht wie Porphyrios außerdem Berg- bzw. Gipfelnymphen, die dieser dem noetischen Sein zuordnet und dann explizit als Referenz für die bei Homer gemeinten Nymphen ausschließt (Porph. Antr. 10, 12,9 – 11 Duffy et al.). Dennoch dürfte der für Julian zentrale Gegensatz von Wasser und Feuer (dessen Ursache ist der Löwe, der mit der Nymphe kämpfen soll und dessen Herrscher wiederum Attis ist, vgl. unten 7, 64,15 f. = 167B7–C1; 8, 66,4 – 6 = 168B5 – 7) ein unmittelbarer Einfluss des Porphyrios auf Julian sein (vgl. Bouffartigue 1992, 374 f.). Aber auch Iamblich assoziiert Wasser (z. B. den Fluss Ameles oder das Wasser der Lethe) mit Übeln (vgl. Iambl. Resp. 3,20, 111,18 – 20 Saffrey / Segonds / Lecerf; Lecerf 2014, 65 n. 11).

5, 62,12 f. = 165D2 f. Λέγεταί τοι καὶ πρὸς Ἡρακλείτου· „ψυχῇσιν θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι“.

Vgl. Heraclit. DK 22 B 36 ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι und 77 ψυχῆισι … τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῆισι γενέσθαι. Bei Porphyrios wird eine Passage aus Numenios zitiert, in der dieser das letzte Heraklit-Wort auf die Seelen anwendet, die „zur Entstehung herabgehen“ und für die der „Fall ins Werden“ „Vergnügen und nicht den Tod“ bedeutet (Numen. fr. 30,9 – 12 Des Places = Porph. Antr. 10, 12,18 – 21 Duffy et al.) – das ist offensichtlich das Gegenteil der Wertung, die Julian vornimmt (Diels hat das bei Porphyrios überlieferte τέρψιν, μὴ θάνατον korrigiert in τέρψιν ἢ θάνατον und damit den Unterschied zu Julian unterdrückt, vgl. Bouffartigue 1992, 263 n. 626); gleich ist lediglich die Verbindung des Werdens mit der Feuchtigkeit (bei Porphyrios findet sich im Kontext für die reinen Seelen auch das konträre Heraklit-Wort ξηρὰ ψυχὴ σοφωτάτη [DK 22 B 118 = Porph. Antr. 11, 14,10 – 12 Duffy et al.] und auch der Bezug der Feuchtigkeit bzw. des Wassers zum Werden bzw. zur vegetativen Seele, vgl. Antr. 10, 12,23 – 25 Duffy et al. παρὸ καὶ διεροὺς τοὺς ἐν γενέσει ὄντας καλεῖν τὸν ποιητὴν [sc. Ὅμηρον] τοὺς διύγρους τὰς ψυχὰς ἔχοντας. αἷμά τε γὰρ ταύταις καὶ ὁ δίυγρος γόνος φίλος, ταῖς δὲ τῶν φυτῶν τροφὴ τὸ ὕδωρ). Julian gebraucht nun nicht das zweite von Numenios und Porphyrios überlieferte Heraklit-Wort, das dem ersten in gewissem Sinne widerspricht (DK 22 B 62 = Porph. Antr. 10, 12,22 f. Duffy et al., wonach „wir den Tod von diesen [sc. den Seelen] und jene unseren Tod leben“), sondern eines, das, etwas abgewandelt gegenüber dem Original, den Sinn jenes zweiten Zitats bei Numenios und Porphyrios deutlich ausspricht: „Für die Seelen ist es der Tod, feucht zu werden“, ψυχῇσιν θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι, wobei er, vermutlich aus dem Gedächtnis zitierend, das originale ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι (DK 22 B 36) offensichtlich mit dem Satz ψυχῆισι … θάνατον ὑγρῆισι γενέσθαι (DK 22 B 77) vermischt (vgl. Ugenti 1992a, 74; De Vita 2022, 569 n. 65). Julian zitiert Heraklit hier gewiss angeregt durch Numenios, den er vermutlich nicht direkt benutzte, sondern vermittelt über Zwischenstufen, vielleicht über Iamblich (vgl. Bogner 1924, 277–279; Bouffartigue 1992, 263 f.; eine direkte Nutzung des Porphyrios ist eher unwahrscheinlich, vgl. oben 3, 57,22 f. = 161C3 f. und Komm. hierzu).

5, 62,14 – 17 = 165D4 – 166A1 τοῦτον οὖν τὸν Γάλλον, τὸν νοερὸν θεόν, τὸν τῶν ἐνύλων καὶ ὑπὸ σελήνην εἰδῶν συνοχέα, τῇ προτεταγμένῃ τῆς ὕλης αἰτίᾳ συνιόντα, συνιόντα δὲ οὐχ ὡς ἄλλον ἄλλῃ, ἀλλ’ οἷον αὐτὸ εἰς τοῦτο ⟨***⟩ ὑποφερόμενον.

Zur Rahmenstellung mit 5, 62,7 f. = 165C5 f. vgl. oben Komm. hierzu. Das Attribut συνοχεύς könnte auf die συνοχεῖς hindeuten, Gottheiten, die nach den *Chaldäischen Orakeln* zwischen den ἴυγγες und den τελετάρχαι stehen und die verschiedenen Teile des Kosmos vereinen, indem sie sie in sich enthalten (vgl. Ugenti 1992a, 74; De Vita 2011, 157 und 2022, 569 n. 66; zur Doppelbedeutung von συνέχω im Sinne von „enthalten“ und „einheitlich halten“ vgl. Orac. Chald. frr. 23, 30, 32, 207 Des Places;

Lewy 1978, 129 – 131; P. Athanassiadi, Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999, 171 – 173; ein ähnliches Epitheton bei Porph. Antr. 33, 32,7 Duffy et al., das von Numenios beeinflusst ist, vgl. Simonini 2006, 237; De Vita 2011, 267 n. 167). – Pétau 1630, 310 konstatiert, dass dem Satz ein *verbum dicendi* wie λέγομεν fehlt, daher nimmt Hertlein 1875, 215 eine Lacuna vor ὑποφερόμενον an (dem folgen Nesselrath 2015, 62 und De Vita 2022, 569 n. 67), die Wright 1913, 462 durch λέγομεν, Rochefort 1963, 112 durch ὑπολαμβάνομεν und Asmus 1909, 318 (der die Lacuna allerdings nach ὑποφερόμενον setzt) durch εἶναι πεπιστεύκαμεν zu füllen vorschlagen. Statt des überlieferten αὐτὸ εἰς τοῦτο wird die von Asmus vorgeschlagene und von Prato und Ugenti gebilligte Konjektur αὐτὸ εἰς ταὐτὸ übernommen (Ugenti 1992a, 16 begründet dies mit der häufigeren Verwechslung von τοῦτο und ταὐτό in den Julian-Handschriften, z. B. Laus Const. 29,33, 53 Bidez = 36D7 und Contra Cyn. 9, 90,1 = 188D3 [bei beiden ταὐτὰ / ταῦτα]); Rochefort konjiziert αὐτὸ εἰς αὐτὸ, Wright αὐτὸ εἰς ἑαυτὸ. Allen Konjekturen ist gemeinsam, dass sie den Übergang des einen zum anderen als einen Übergang in etwas ihm Gleiches verstehen und nicht in etwas Verschiedenes (vgl. De Vita 2022, 569 n. 67); allerdings wird in den meisten Übersetzungen (so auch hier) συνιόντα δὲ οὐχ ὡς ἄλλον ἄλλῃ als geschlechtliche Vereinigung verstanden (so bei Asmus 1909, 189; Wright 1913, 463; Rochefort 1963, 112 und Ugenti 1992a, 17), in einigen anderen als Verschiedenheit auf der Ebene der Ursachen (so Marcone 1987, 61: „non come elementi diversi si uniscono tra di loro, ma come un principio che si accosti ad altro identico“; De Vita 2022, 569: „non come un principio che si unisce a una causa di natura diversa, bensì come uno stesso principio che declina … verso questo“).

Kapitel 6 (63,1 – 11 = 166A2–B5)

Julian wendet sich nun mit der Frage Τίς οὖν ἡ Μήτηρ τῶν θεῶν; (6, 63,1 = 166A2) der zweiten der anfänglich (1, 55,3 f. = 159A1 f.) angekündigten Fragen zu, die er im Hauptteil behandeln möchte: der Frage nach Wesen und Definition der Göttermutter. Diese wird vergleichsweise kurz behandelt (6, 63,1 – 11 = 166A2–B5) und unterbricht die kosmologische Allegorese, die in Kapitel 5 begonnen hat und bis Kapitel 11 fortgesetzt wird.

Bogner 1924, 272 sieht in der Definition der Göttermutter „verschiedene Vorstellungen durcheinander[gewirbelt]“, die der letzte Satz, sie sei identisch mit der Pronoia, als „Klammer … zusammenhält“; die Göttermutter habe „zwei Seiten dadurch, dass sie aus der Allgebärerin und der jungfräulichen Pronoia kombiniert ist“ (274). Ugenti 1992a, 75 erkennt in der „serie di definizioni“ „le tradizioni e le concezioni eterogenee“. Auch De Vita 2010, 164 stellt fest, dass die ganze Passage, die „amplifica in uno stile devozionale e liturgico le forme tradizionali dell’aretalogia“,

nicht „immediatamente perspicuo“ sei, besonders in der Wahl der der Mater zugeschriebenen Epitheta, die untereinander „dissonanti“ seien, und erklärt dies mit der „*mélange* eterogeneo di fonti attive nella memoria di Giuliano“. Die Aretalogie wird mit nahezu den gleichen Ausdrücken in der Apostrophe im Schlussgebet an die Göttermutter (20, 78,10–19 = 179D4–180A7) wiederholt, wobei neben den hier genannten Elementen der Definition des Wesens der Göttermutter als ihr zentrales ‚gutes Werk‘ die (im Anschluss bis Ende von Abschnitt 7 ausführlich behandelte) Rettung des Attis aus der Nymphengrotte genannt wird.

Formal betrachtet, sind die Bestimmungen der Göttermutter in Form einer Ringkomposition angeordnet; die Göttermutter ist:

(a) „die Quelle der noerischen und demiurgischen Götter, die die sichtbaren Götter regieren;

(b) sie, die den Großen Zeus geboren hat und ihm beiwohnt, die Große Göttin, die nach und mit dem Großen Demiurgen in die Existenz gekommen ist;

(c) die Herrin allen Lebens und allen Werdens Ursache;

(b’) die mit größter Leichtigkeit das Geschaffene vollendet, ohne Leiden gebiert und das Seiende zusammen mit dem Vater demiurgisch erschafft; sie ist nämlich mutterlose Jungfrau, Zeus’ Beisitzerin und wahrhaft Mutter aller Götter.

(a’) Denn indem sie die Ursachen aller noetischen und hyperkosmischen Götter in sich aufgenommen hat, wurde sie die Quelle der noerischen Götter.“

Die Bestimmung „Vorsehung“ (πρόνοια, 6, 63,11 = 166B5; Προμήθεια, 63,14 = 166BC8) wird formal *en passant* in die nachfolgende Allegorese der Einwirkung der Göttermutter auf Attis erwähnt. Hierdurch soll vermutlich am konkreten Beispiel ihre pronoetische Wirkung für die sublunare Welt in Zusammenspiel mit deren Demiurgen Attis vorgeführt werden. Die Abschnitte (a) und (a’) thematisieren nun die Wesenseigenschaft der Göttermutter „Quelle der noerischen Götter“, nach den *Chaldäischen Orakeln* eine Bestimmung der Rhea, wobei in (a) die auf die noerischen Götter folgenden sichtbaren Götter und in (a’) die den noerischen voraufgehenden noetischen Götter mitgenannt werden und so, zusammengenommen, die Göttermutter in die neuplatonische Stufung von noetischen, noerischen und sichtbaren Göttern und Wirklichkeitsstufen eingeordnet wird (vgl. unten Komm. hierzu). Die Abschnitte (b) und (b’) nennen die Eigenschaft „Mutter aller Götter“, aber besonders des „Großen Demiurgen“, d. h. Zeus bzw. Helios, was nach der traditionellen Mythologie auf Rhea verweist; seine „Beisitzerin“ oder Gattin, also Hera, und die „mutterlose Jungfrau“, d. h. seine Tochter Athene, wobei diesen drei Göttinnen in einem Parallelismus folgende Eigenschaften und Wirkungen zugeordnet werden: Athene die Vollendung des Geschaffenen, Hera die affektionsfreie Geburt und Rhea die Beteiligung an der Demiurgie (die Reihe der Eigenschaften folgt stilistisch einem Hysteron-Proteron, vgl. unten Komm. zu 6, 63,5–8 = 166A6–B2). Der Abschnitt (c) schließlich stellt die lebenspendende Funktion und demiurgische Mitwirkung der

Göttermutter am sublunaren Werden heraus, was die mythologischen Bestimmungen von (b) und (b') kosmologisch-physikalisch deutet und begründet.

6, 63,1 f. = 166A2 f. Ἡ τῶν κυβερνώντων τοὺς ἐμφανεῖς νοερῶν καὶ δημιουργικῶν θεῶν πηγή, …

Von dem Attribut „Quelle der noerischen Götter" (so auch in 11, 68,17 = 170D4 und 20, 78,11 = 179D5 genannt) wird durch das ringkompositorische Pendant (6, 63,8 – 10 = 166B2 – 4) die mögliche Assoziierung von Ursprünglichkeit ferngehalten, indem diese Eigenschaft dadurch erklärt wird, dass die Göttermutter „die Ursachen aller noetischen und hypokosmischen Götter in sich aufgenommen hat": Ihr Quelle-Sein ist abgeleitet von diesen noetischen Ursachen und Formen, die sie an die noerischen Götter transmittiert. Ähnlich wie auch bei Attis scheint aus ihrer Funktion als Reservoir der noetischen Ursachen und Formen die demiurgische Tätigkeit zu folgen (vgl. oben Komm. zu 3,57,24 – 58,1 = 161C5 – 8). Ihre demiurgische Tätigkeit unterscheidet sich damit nicht von der des Attis bzw. des dritten Demiurgen, dessen letzte Natur Attis ist (vgl. oben 3, 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2). Die Eigenschaft, „Quelle der noerischen Götter" zu sein, insinuiert, dass es sich bei der Göttermutter um eine noetische Gottheit handelt (Ugenti 1992a, 75), auch wenn sie nirgendwo explizit so genannt wird, oder, wie 20, 78,11 f. = 179D5 f. τῶν νοητῶν ταῖς ἀχράντοις οὐσίαις συνδραμοῦσα nahelegt, zumindest um „eine noerische Göttin, die sich im Noetischen aufhält" (Opsomer 2008, 149). Eine weitere Klärung dieser Eigenschaft ergibt sich durch die folgende Bestimmung, dass sie „nach und zusammen mit" dem Großen Demiurgen Zeus bzw. Helios in die Existenz gekommen sei (vgl. Komm. hierzu).

Zu πηγή vgl. Orac. Chald. fr. 56 Des Places: Ῥείη τοι νοερῶν μακάρων πηγή τε ῥοή τε· / πάντων γὰρ πρώτη δυνάμει κόλποισιν ἀφράστοις / δεξαμένη γενεὴν ἐπὶ πᾶν προχέει τροχάουσαν. Die beiden Sätze sind der unmittelbare Referenztext für diese Stelle und für 6, 63,8 – 10 = 166B2 – 4 (Ῥείη τοι νοερῶν μακάρων πηγή τε ῥοή τε· für ἡ τῶν κυβερνώντων τοὺς ἐμφανεῖς νοερῶν καὶ δημιουργικῶν θεῶν πηγή sowie πάντων γὰρ πρώτη δυνάμει κόλποισιν ἀφράστοις / δεξαμένη γενεὴν ἐπὶ πᾶν προχέει τροχάουσαν für τῶν γὰρ νοητῶν ὑπερκοσμίων ⟨τε⟩ θεῶν δεξαμένη πάντων αἰτίας ἐν ἑαυτῇ πηγὴ τοῖς νοεροῖς ἐγένετο); in der ersten Paarung sind von Julian noch die ἐμφανεῖς θεοί, in der zweiten die νοητοὶ θεοί hinzugesetzt, um die Definition der Göttermutter klar in die iamblicheische Stufung der Götter einzuordnen (Bogner 1924, 273). Die Zuordnung der Rhea in diesem Fragment zu der anderen zentralen weiblichen Gottheit, der Hekate, die im chaldäischen Göttersystem die Weltseele personifiziert, ist verschiedentlich vorgenommen worden (vgl. die Übersicht bei De Vita 2010, 165 n. 51: für die Identifizierung von Rhea mit Hekate treten Des Places 2003, 67 n. 1 [zu fr. 5] und Majercik 2001, 291 – 294 ein, wobei letztere Rhea für eine neuplatonische Interpolation hält, ausgehend von der Etymologie von Rhea und ῥοή

in Platons *Kratylos* 402a-b; Lewy 1978, 80 n. 65 und 159 n. 350 kritisiert die neuplatonische Interpretation von ῥείη als Name der Göttin Rhea und sieht darin vielmehr einen Bezug auf das Erste Prinzip, den Vater, indem er ῥείη als Variante des homerischen ῥεῖα [= ῥᾳδίως] interpretiert). Bei den Neuplatonikern wird πηγή häufig als Metapher für das transzendente Eine gebraucht (z. B. Plot. 3,8,10,1 – 10; Iambl. Resp. 8,2, 194,17 f. Saffrey / Segonds / Lecerf; Procl. Theol. Plat. 1,17, 82,2 f. Saffrey / Westerink).

Eine interessante Rezeption dieser Bestimmung der Göttermutter als „Quelle der noerischen Götter" findet sich bei Proklos, und die Art, wie diese gestaltet ist, lässt darauf schließen, dass als gemeinsame Quelle Iamblich, vermutlich der verlorene Kommentar zu den *Chaldäischen Orakeln*, zugrunde liegt: Proklos führt als erste „noerische Trias" Kronos, Rhea und Zeus an, wobei Kronos, die „Spitze" (τὸ ἀκρότατον) der Trias, für die „noetische Fülle des Noerischen" (νοητὴ τῶν νοερῶν ὑπεροχή), „die mütterliche und lebenspendende Quelle der Rhea" (ἡ μητρικὴ τῆς Ῥέας καὶ ζωογόνος πηγή) für die „schöpferische Kraft" (γεννητικ[ὴ] δύναμ[ις]) in Kronos und Zeus für den eigentlichen Demiurgen steht (Procl. Theol. Plat. 5,20, 75,26 – 76,4 Saffrey / Westerink; vgl. 5,11, 35,21 – 39,24 Saffrey / Westerink, bes. 36,1 – 30); Rheas Aufgabe ist es, Zeus mit der „im Unsichtbaren verborgenen Kraft des Vaters" zu erfüllen, damit dieser sie zur sichtbaren Demiurgie führen kann (In Tim. 3, 190,26 – 29 ἡ πρώτιστος Ζεὺς τὴν ἐν ἀφανεῖ κρυπτομένην τοῦ πατρὸς δύναμιν εἰς ἐμφανῆ δημιουργίαν προήγαγεν ὑπὸ τῆς μητρὸς Ῥέας δυναμωθείς). In dieser Deutung verbindet Proklos die mythologische Rettung des Zeus durch Rhea vor dem seine Kinder verschlingenden Kronos (Hes. Theog. 468 – 491) mit der Deutung der Hekate in den *Chaldäischen Orakeln* (frr. 6 und 50 Des Places), wonach Hekate die Mitte zwischen dem ersten und dem zweiten „Vater", d. h. zwischen einem verborgenen Geist und einem demiurgischen Geist, bildet. Für Proklos sind die beiden Väter Kronos und Zeus, Hekate ist mit Rhea identifiziert, und so bilden Kronos, Rhea und Zeus zusammen die Trias des Nous bzw. der noerischen Götter (vgl. Van den Berg 2001, 38 – 43, 252 – 260; M. Abbate, Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo [Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medieval ed umanistica 28], Alessandria 2008, 129 – 134). Auch für Proklos ist Rhea, mit der Julian die Göttermutter u. a. identifiziert, die ‚Quelle des Noerischen', wobei sie für die lebenschaffende, schöpferische Dynamis des Kronos – bei Julian entspräche das Helios – steht, welcher seinerseits die noetische Fülle innerhalb des Noerischen darstellt, also die Anbindung der noerischen Trias an das Noetische. Insofern wäre es auch für Proklos eine angemessene Deutung des Wesens der Göttermutter, dass sie eine noerische Göttin ist, die – bei Proklos vermittelt über die noetische Anbindung an Kronos, bei Julian unvermittelt – im Noetischen weilt (vgl. In Matr. deor. 20, 78,11 f. = 179D5 f. τῶν νοητῶν ταῖς ἀχράντοις οὐσίαις συνδραμοῦσα; Opsomer 2008, 149). Auch wenn die chaldäische Hekate mit der Weltseele assoziiert

ist, gehört die proklische Rhea klar dem geistigen Bereich an und ist vielmehr die Ursache der Seele (vgl. Procl. In Tim. 3, 129,22 – 29; 191,5 f.; Van den Berg 2001, 254). Auch diese Bestimmung wird von Julian der Göttermutter beigegeben (vgl. In Matr. deor. 20, 78,14 = 180A2 τῶν ἡμετέρων ψυχῶν Δημιουργέ und unten Komm. hierzu).

De Vita 2022, 569 n. 68 weist (mit Bezug auf Greg. Na. Or. 4,71; Or. 20,7,10 und U. Criscuolo, Interferenze fra neoplatonismo e teologia Cristiana nel tardoantico, in: I. Gualandri / F. Conca / R. Passarella [Hg.], Nuovo e antico nella cultura Greco-latina di IV–V secolo, Cisalpino / Milano 2005, 15 – 46) darauf hin, dass die Vorstellung der Quelle auch bei christlichen Autoren vorkommt, um die Beziehung, die die zweite und die dritte Person in der Trinität mit dem Vater verbindet, auszudrücken.

6, 63,2 – 4 = 166A3 – 5 … ἡ καὶ τεκοῦσα καὶ συνοικοῦσα τῷ μεγάλῳ Διί, θεὸς ὑποστᾶσα μεγάλη μετὰ τὸν μέγαν καὶ σὺν τῷ μεγάλῳ δημιουργῷ, …

Die Göttermutter wird, ohne sie namentlich zu nennen, hier erst mit Rhea und dann mit Hera assoziiert. Gemäß der traditionellen Mythologie ist Rhea Tochter von Gaia und Uranos (Hes. Theog. 469 f.; Orph. Hymn. 27,13), Gattin des Kronos und Mutter des Zeus (Hom. Il. 15,187 f.; Hes. Theog. 453 – 458; Orph. Hymn. 14,4 f.); Hera wiederum ist die Schwester und Gattin des Zeus (Hom. Il. 16,432; 18,356; Hes. Theog. 921; Orph. Hymn. 16,2; auch nach Plat. Tim. 41a1 – 3 entstehen alle olympischen Götter aus Kronos und Rhea). Julian kennt diese Mythologie sehr gut (vgl. Caes. 2, 109,1 – 3 = 308A1 – 3), und wenn er im *Göttermutter-Hymnos* die Göttermutter als „Beisitzerin des Zeus“ (6, 63,7 f. = 166A8 f. Διὸς σύνθωκος; 11, 68,16 f. = 170D3 f. σύνθωκος μὲν οὖσα τῷ βασιλεῖ Διί; 20, 78,10 f. = 179D4 f. ὦ τοῦ μεγάλου Σύνθωκε καὶ Σύνθρονε Διός) bezeichnet, spielt er damit auf Hera an (im *Helios-Hymnos* wird Hera nur zweimal explizit in Homer-Zitaten genannt und mit dem Nebel bzw. der feuchten Luft assoziiert, vgl. In reg. Sol. 11, 148,14. 17 = 137B3. 6; Schramm 2022b, 147). Die Göttermutter wäre mit einer paradoxen Genealogie also die Mutter ihres eigenen Gatten, was das später genannte Attribut „wahrhaft Mutter *aller* Götter“ (6, 63,8 = 166B2) zu unterstreichen scheint (zu Rhea als Mutter des Zeus vgl. Procl. Theol. Plat. 5,11, 35,25 f.; 36,22 Saffrey / Westerink; Asmus 1909, 189 übersetzt als einziger so, dass der oben genannte Satz ausschließlich auf Hera bezogen ist [„welche dem gewaltigen Zeus geboren hat und ihm beiwohnt“], was sprachlich gut möglich ist, während hier wie bei den anderen Übersetzern zu τεκοῦσα „der Große Zeus“ gedanklich im Akkusativ zu ergänzen ist). In dieser Rolle ist sie dem „Großen Demiurgen“ Zeus bzw. Helios (zur Identität von Zeus und Helios vgl. In reg. Sol. 10, 147,1 – 6; 135D6 – 136A3; 22, 155,19 – 21 = 143D6 – 8; 31, 162,6 f. = 149B5 f.; im mythologischen Kontext ist allerdings Zeus dem Helios vorgeordnet, vgl. Contra Heracl. 22, 43,20 f. = 228D1 f.) fast ebenbürtig, was das Attribut θεὸς … μεγάλη ausdrückt; sie ist nur ‚fast‘ ebenbürtig, weil sie das weibliche, lebenspendende Prinzip darstellt, was durch die Aussage betont wird, dass sie „nach“ und „zusammen mit“ dem Großen Demiurgen

„in die Existenz gekommen“ sei, nämlich als noerische Gottheit („nach“ und „zusammen mit“ ist nicht im zeitlichen Sinne, sondern im Sinne der ontologischen Hierarchiestufe zu verstehen). Wenn mit Rhea die Mutter, die den Großen Demiurgen Zeus bzw. Helios zusammen mit seinem Vater Kronos gezeugt hat, mit Hera die Schwester und Gattin und unten mit der „mutterlosen Jungfrau“ (6, 63,7 = 166A8) die Tochter Athene assoziiert sind, wobei die beiden letzten „nach“ und „zusammen mit“ dem Großen Demiurgen Zeus bzw. Helios „in die Existenz gekommen“ sind, bedeutet das, dass die Göttermutter in ihren verschiedenen Gestalten „auf allen Stufen des Geistes, also vor, zusammen mit und nach dem noerischen Demiurgen, subsistiert“ (Schramm 2022b, 149).

6, 63,4 f. = 166A5 f. … ἡ πάσης μὲν κυρία ζωῆς, πάσης δὲ γενέσεως αἰτία, …

Die beiden Attribute sind grammatikalisch und stilistisch miteinander verbunden: grammatikalisch durch die μέν-δέ-Konstruktion, stilistisch durch den jeweils gleichen Beginn (πάσης) und den folgenden Chiasmus. Die Göttermutter ist „Herrin alles Lebens“ (und damit „allen Werdens Ursache“), so ist ein gleichsam feststehendes Attribut der Rhea das der „Spenderin des Lebens“ (vgl. unten 20, 78,13 = 180A1 [ὦ] Ζωογόνε Θεὰ; Procl. Theol. Plat. 5,11, 36,8 Saffrey / Westerink ἡ ζωογόνος Ῥέα; 38,17 f. [über Rhea] τὴν τῶν ὅλων ζωογονικὴν αἰτίαν; In Tim. 3, 192,22 ζωοποιεῖ … ἡ Ῥέα). Bei Salustios, der sich bei der Wiedergabe und Interpretation des Mythos sprachlich wie inhaltlich an Julian orientiert und gewissermaßen eine Epitome hiervon gibt (vgl. Nock 1926, L – LV, XCVI; Rochefort 1956, 61 f.; Sfameni Gasparro 1981, 405 – 407; Cosi 1982, 490 – 492; Melsbach 2022, 31 Anm. 17), wird die Göttermutter lediglich mit diesem Attribut gekennzeichnet: „Die Göttermutter ist eine lebenspendende Göttin und wird daher ‚Mutter‘ genannt“ (ἡ μὲν οὖν μήτηρ τῶν θεῶν ζωογόνος ἐστὶ θεά, καὶ διὰ τοῦτο μήτηρ καλεῖται, Sallust. 4,8, 8,3 f. Nock). In Proklos’ Trias des Nous bzw. der noerischen Götter aus Kronos, Rhea und Zeus steht Rhea für die Mitte zwischen dem verborgenen Geist und dem demiurgischen Geist und die Vermittlung des noetischen Gehalts zur Ermöglichung der tatsächlichen Demiurgie (vgl. Procl. In Tim. 3, 190,26 – 32; Theol. Plat. 5,11, 36,1 – 30 Saffrey / Westerink; vgl. auch oben Komm. zu 6, 63,1 f. = 166A2 f.). In dieser Trias ist allegorisch die erste noetische Trias des Iamblich von ὄν, ζωή und νοῦς ausgedrückt, durch die Iamblich die Hypostase des Geistes oder den zweiten Gott strukturiert. Diese in der nachplotinischen Tradition beliebte Struktur geht zurück auf Plat. Soph. 248e6 – 249a10, wonach zum Bereich des wirklichen ὄν der Ideen auch ζωή und νοῦς gehören. Bei Plotin (1,6,7,10 – 12; 5,4,2,43 f.; 5,6,6,20 f.; 6,6,8,15 – 20) deutet sich eine Verbindung der drei Momente an, ohne sie zu drei Hypostasen oder Momenten einer Hypostase zu machen; dies geschieht offenbar bei Porphyrios (vgl. Procl. In Tim. 3, 64,8 – 65,7) und bei Iamblich (In Tim. fr. 65 Dillon = Procl. In Tim. 3, 45,5 – 11; Iambl. In Alc. fr. 8 Dillon = Olymp. In Alc. 110,13 – 111,2 Westerink), vielleicht beeinflusst durch hermetische

und gnostische Vorstellungen (z. B. Corp. Herm. 1,9. 12 Nock / Festugière; Iambl. Resp. 8,4, 197,17– 23 Saffrey / Segonds / Lecerf; vgl. hierzu Dodds 1963, 252 f.; Dillon 1987, 888). Julians Bestimmung der Göttermutter qua Rhea steht offenbar zwischen Iamblich und Proklos, insofern als sie auf der iamblicheischen Trias ὄν – ζωή – νοῦς beruht und starke Ähnlichkeiten mit der proklischen Trias von Kronos, Rhea und Zeus aufweist, anders als diese aber nicht klar zum noerischen Bereich gehört. Das könnte als ein Hinweis darauf verstanden werden, dass Julians Definition der Göttermutter ein Zeugnis für eine entsprechende Definition der Göttermutter bei Iamblich, vermutlich in seinem Kommentar zu den *Chaldäischen Orakeln*, darstellt.

6, 63,5 – 8 = 166A6–B2 … ἡ ῥᾷστα μὲν ἐπιτελοῦσα τὰ ποιούμενα, γεννῶσα δὲ δίχα πάθους καὶ δημιουργοῦσα τὰ ὄντα μετὰ τοῦ Πατρός· αὕτη γὰρ καὶ παρθένος ἀμήτωρ καὶ Διὸς σύνθωκος καὶ μήτηρ θεῶν ὄντως οὖσα πάντων.

Der mit γὰρ eingeleitete Nachsatz mit der Anspielung auf drei Göttinnen lässt es zu, die zuvor in einem Parallelismus aufgeführten Eigenschaften und Wirkungen der Göttermutter genauer zuzuordnen: Als παρθένος ἀμήτωρ ist allgemein Athene bekannt (vgl. unten Komm. zu 6, 63,7 = 166A8), als „Beisitzerin“ des Zeus seine Schwester und Gattin Hera (vgl. oben Komm. zu 6, 63,2 – 4 = 166A3 – 5) und als „Mutter aller Götter“ Rhea (vgl. oben Komm. zu 6, 63,1 f. = 166A2 f.). Die zuvor genannten Eigenschaften und Wirkungen entsprechen dem Aufgabenbereich der genannten Göttinnen: Athene die Vollendung des Geschaffenen, Hera die schmerz- bzw. affektionsfreie Geburt und Rhea die Beteiligung an der Demiurgie, wobei die Reihe der Eigenschaften ein Hysteron-Proteron darstellt, da die tatsächliche chronologische Reihenfolge die von Demiurgie, Geburt und Vollendung wäre; durch die stilistische Umordnung wird der Aspekt der Vollendung betont, und zwar als die durch Athene symbolisierte noerische Vollendung (vgl. unten Komm. zu 6, 63,7 = 166A8). Der *Helios-Hymnos* führt als die beiden wichtigsten Wirkungen des noerischen Helios seine „Kraft der Vollendung“ (τὸ τελεσιουργόν) und das „demiurgische Schaffen und Zeugen“ (τὸ δημιουργικὸν καὶ γόνιμον) an, aus denen seine Fähigkeit zum Zusammenhalt der ihm untergeordneten Kräfte sowie seine vertikale und horizontale Mittelstellung (vertikal zwischen dem Noetischen und dem Sensiblen und horizontal innerhalb der noerischen Götter) folgt (vgl. In reg. Sol. 9, 146,19 – 25 = 135C1–D1; 15, 150,23 – 151,12 = 139B4–D5). Hier wiederum werden diese beiden Aspekte der Wirkung des Großen Demiurgen den drei Göttinnen Rhea, Hera und Athene zugewiesen, ohne sie namentlich zu nennen und nur anzudeuten, wobei sich, sprachlich durch die μέν-δέ-Konstruktion markiert, doch wieder eine Zweiteilung der Wirkungen zeigt, nämlich in Demiurgie und Geburt einerseits und in die Vollendung andererseits. Dabei wird betont, dass die Göttermutter ihre demiurgische Tätigkeit „zusammen mit (μετά) dem Vater“, also ursprünglich Kronos, dann aber dem Großen Demiurgen, also Zeus-Helios, vollbringt, ihr Beitrag zur Demi-

urgie also klar benannt wird, während er im *Helios-Hymnos* eher subkutan ist (vgl. Schramm 2022b, 150). Exklusiv der weiblichen Sphäre scheint hingegen das durch Hera, der Schutzgöttin von Ehe und Geburt, symbolisierte ‚Gebären ohne Leiden' vorbehalten, das anzeigt, dass es sich hierbei um keinen materiellen, sondern um einen immateriellen Vorgang handelt, außerdem die durch Athene, der Personifikation göttlichen, geistigen Denkens (vgl. unten Komm. zu 6,63,7 = 166A8), bewirkte ‚Vollendung des Geschaffenen', die gleichbedeutend ist mit der ‚Bewahrung des Werdenden und Vergehenden' (vgl. unten 6, 63,14 = 166B8 mit Komm.).

6, 63,7 = 166A8 … παρθένος ἀμήτωρ …

Das Attribut παρθένος ἀμήτωρ wird häufig für Athene gebraucht (vgl. Contra Heracl. 22, 44,28 = 230A2; Misop. 22, 193,4 f. = 352B5 f.; nach Corn. Nat. deor. 20, 35,17–19 und 36,9–11 ist dieses Attribut ein Symbol für die Reinheit ihrer Tugend, welche auf ihrer ungeschlechtlichen Entstehung aus Zeus beruht); außerdem könnte vielleicht eine (eher sekundäre) Assoziation an den Kult vorliegen, in dem die Göttermutter nach dem ἱερὸς γάμος mit Attis in der *lavatio* ihre Jungfräulichkeit wiedergewinnt (vgl. Hepding 1903, 216 f.; ebenso Marcone 1987, 276; Ugenti 1992a, 76).

Der Mythologie nach ist Athene dem Haupt des Zeus entsprungen (vgl. Hom. Hymn. 28, 4 f.; Hes. Theog. 886–900. 924; Orph. Hymn. 32,1; Apollod. 1,3,6), weshalb Athene gerne allegorisch mit φρόνησις und νοῦς identifiziert wurde (z. B. Soph. fr. 361, I Radt = Ath. Deipn. 15,35, 3,520,9 f. Kaibel τὴν δὲ Ἀθηνᾶν Φρόνησιν οὖσαν καὶ Νοῦν; Plat. Crat. 407b2 τὴν Ἀθηνᾶν … νοῦν τε καὶ διάνοιαν; Chrys. SVF 2,908, 256,12–16; Diog. Bab. SVF 3, 2,33, 217,20–23; Corn. Nat. deor. 20, 35,7–17; Heracl. All. 19,9; vgl. auch Iul. CG fr. 21,12 f. Masaracchia = Cyr. CI 4,2,15 f. Riedweg Ἀθηνᾶ δὲ [sc. ἐπιτροπεύει] τὰ μετὰ φρονήσεως πολεμικὰ [sc. τῶν ἐθνῶν]). Nach Varro steht Athene sogar für die platonischen Ideen, nach deren Modell der Kosmos gestaltet ist (vgl. Varro Ant. fr. 15,206, 90,4–6 Cardauns = Aug. Civ. D. 7,28, 311,12–15; eine Deutung, die vielleicht auf den hellenistischen Platoniker Antiochos von Askalon zurückgeht, vgl. B. Cardauns, M. Terentius Varro, Antiquitates rerum divinarum, Teil 1: Die Fragmente, Teil 2: Kommentar [Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1], Mainz 1976, 221). Die Stoiker deuteten sie als den „ersten Gedanken" (πρώτη ἔννοια), den der Demiurg Zeus bei der Demiurgie des Kosmos im Geist hatte (SVF 2,1096 = Iust. Apol. 1,64; vgl. Pépin 1976, 348 f.), und lokalisierten dieses Denken im Äther (Chrys. SVF 2,1021, 305,21 f.; Diog. Bab. SVF 3, 2,33, 217,17 f.; Corn. Nat. deor. 20, 35,14–17).

In dieser Deutungstradition steht auch die neuplatonische Allegorese: Porphyrios verbindet die traditionelle Bestimmung der Athene als φρόνησις (z. B. Porph. Antr. 32, 30,24 Duffy et al.; Quaest. Hom. ad Il. 20, 67,14 Schrader; Quaest. Hom. ad Od. 22, 233,2 Schrader) mit einer kosmologischen Deutung, wonach Athene die „Kraft der Sonne, die dem menschlichem Geist Klugheit zukommen lässt", ist

(Porph. fr. 478F. Smith = Macr. Sat. 1,17,70 *virtutem solis quae humanis mentibus prudentiam subministrat*), wobei der Kopf des Zeus mit dem „höchsten Teil des Äthers“ (*summa aetheris par[s]*) erklärt wird (Porph. fr. 478F. Smith = Macr. Sat. 1,17,70; vgl. Plat. Tim. 70a6 f.; Cic. Tusc. 1,20; Claud. Mam. Stat. an. 128,1 Engelbrecht; Sallust. 6,5, 12,20 f. Nock; Turcan 1975, 93 f; Smith 1993, 551; Simonini 2006, 233); andernorts wird aber Athene, der nach Plat. Tim. 24c7–d3 die beiden Eigenschaften „kriegsliebend“ (φιλοπόλεμος) und „weisheitsliebend“ (φιλόσοφος) zukommen, mit dem Mond assoziiert, und die genannten beiden Eigenschaften werden von Porphyrios den Mystagogen der eleusinischen Mysterien zugeschrieben, deren Seelen vom Mond herabgekommen seien (Porph. fr. 359F., 57–62 Smith = Eus. Praep. ev. 3,11,30 – 32 [1, 140,19 – 141,3 Mras]; Porph. In Tim. fr. 22 Sodano = Procl. 1,165,16 – 23; Tanaseanu-Döbler 2020, 313 – 319, 319: „the exact relationship between the lunar and the solar Athena cannot be fully reconstructed, given the lack of sources that could brigde the gap“). Iamblich lehnt Porphyrios’ Verortung der Athene im Mond ab und interpretiert ihre beiden Eigenschaften so, dass sie einerseits Ursache der „Weisheit“ (σοφία), definiert als „immaterielles, transzendentes geistiges Denken“ (ἄϋλος νόησις καὶ χωριστή), andererseits Ursache des „Kriegs“ (πόλεμος) sei, definiert als „das, was von Grund auf gänzlich die ungeordnete, fehlerhafte, materielle Natur wegnimmt“ (τὸ ἀναιρετικὸν ἄρδην ὅλης τῆς ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς καὶ ἐνύλου φύσεως, Iambl. In Tim. fr. 21,1 – 6 Dillon = Procl. In Tim. 1,165,6 – 9. 23 – 30; vgl. Procl. In Crat. 185, 111,26 – 112,4 Pasquali), wobei beide Eigenschaften offenbar auf einem höheren Niveau als Porphyrios’ Mond oder Sonne verortet werden (vgl. Tanaseanu-Döbler 2020, 319 – 321). Nach Proklos ist Athene das „in ihm (sc. Zeus) bleibende, abgetrennte, immaterielle demiurgische Denken“ (ἐν αὐτῷ μένουσαν νόησιν … δημιουργικὴν χωριστὴν καὶ ἄϋλον), die „unbefleckte, unbezwingbare Gottheit“ (ἡ ἄχραντος καὶ ἀδάμαστος θεότης), durch die „alles von ihm Ausgehende teilhat an seiner unbeugsamen Kraft“ (καθ’ ἣν … πάντα τὰ ἀπ’ αὐτοῦ προϊόντα μετέχει δυνάμεως ἀμειλίκτου) und die so „auf unbefleckte Weise zusammen mit dem einen Demiurg den gesamten Kosmos durchwaltet und zusammen mit dem Vater alles an seinen Platz ordnet“ (τὴν ἀχράντως συνδιακοσμοῦσαν τῷ ἑνὶ δημιουργῷ τὰ πάντα καὶ τάττουσαν τὰ ὅλα μετὰ τοῦ πατρός), wobei ersteres nach Proklos Athenes Eigenschaft „weisheitsliebend“ (φιλόσοφον) und letzteres ihre Eigenschaft „kriegsliebend“ (φιλοπόλεμον) erklärt (Procl. In Tim. 1, 166,2 – 18; vgl. hierzu Tanaseanu-Döbler 2020, 325 – 371).

In diesen Zitaten zeigt sich eine neuplatonische Auslegungstradition, die durch drei Merkmale gekennzeichnet ist, die sich auch bei Julian finden: (a) Identifizierung der Athene mit dem geistigen Denken (νόησις), (b) genauer als δύναμις des demiurgischen Denkens und (c) daraus folgend die eigene demiurgische Aktivität. Insbesondere der Schlussteil aus Proklos’ Definition hat unverkennbare Ähnlichkeit mit Julians Bestimmung der Göttermutter als Mit-Demiurgin des Großen Zeus (6,

63,6 f. = 166A7 f. γεννῶσα δὲ δίχα πάθους καὶ δημιουργοῦσα τὰ ὄντα μετὰ τοῦ Πατρός; vgl. auch Contra Heracl. 14, 33,25 – 28 = 220A1 – 4 ὃν [sc. Ἡρακλέα] ὁ μέγας Ζεὺς διὰ τῆς Προνοίας Ἀθηνᾶς … τῷ κόσμῳ σωτῆρα ἐφύτευσεν), während Porphyrios Athene nur auf die Demiurgie der menschlichen Seele und des Denkens in ihr abgestellt zu haben scheint. Sowohl Porphyrios als auch Proklos betonen Athene als δύναμις des demiurgischen Denkens, was auf das neuplatonische Ternar οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια hindeutet, das auch Julian verwendet und dessen Glieder auf der Ebene des Geistes (νοῦς) koinzidieren (In reg. Sol. 20, 154,4 – 9 = 142C5–C3; vgl. Procl. In Tim. 2, 125,10 – 22; 134,13 – 15; Theol. Plat. 1,19, 93,12 – 16 Saffrey / Westerink; Inst. Theol. 169; Schramm 2022a, 45 Anm. 151); hier im *Göttermutter-Hymnos* ist dieses Ternar nicht so evident, abgesehen von der Bestimmung der ζωή, welche in dem analogen Ternar ὄν – ζωή – νοῦς ebenfalls die Mittelstelle bildet (vgl. unten Komm. zu 6, 63,4 – 7 = 166A5 – 8; bei Proklos und Damaskios ist die Triade ὕπαρξις – δύναμις – νοῦς mit der Triade ὄν – ζωή – νοῦς gleichgesetzt, vgl. Procl. In Tim. 1, 17,23 – 30; Dodds 1963, 253). Iamblich und Proklos betonen in ihrer Deutung der Charaktereigenschaften der Athene, ‚philosophisch' bzw. ‚philopolemisch' zu sein, ihre demiurgische Aktivität – eine Deutung, die sich auch im *Helios-Hymnos* wiederfindet (vgl. In reg. Sol. 32, 162,16 – 163,3 = 149C8 – 150A4 mit Schramm 2022a, 57 – 59 Anm. 246 f., 250 und unten Komm. zu 19, 77,9 – 13 = 179A4–B2). Dann nimmt Julians Angleichung der Göttermutter an die Athene Pronoia (vgl. unten 6,63,11 = 166B5 und 19, 77,11 – 13 = 179A6–B2 mit Komm.) die bei Porphyrios klare Identifizierung der Athene mit der φρόνησις auf (φρόνησις und πρόνοια wurden gerne beide auf Athene bezogen, vgl. Procl. In Parm. 1, 663,15 f.; In Tim. 1, 44,1; Eust. In Il. 84,35 f. [= I 134,7 f. van der Valk]), die bei Iamblich und Proklos nicht genannt wird. Zur Verortung der Athene im Kosmos und in der Reihe der demiurgischen Ursachen findet sich im *Göttermutter-Hymnos* nichts Explizites, Julian scheint aber der Position Iamblichs zuzuneigen: Die Göttermutter qua Athene gehört nach der zu besprechenden Stelle zu den noerischen Göttern, während die namentlich als Athene angesprochene Göttin im Äther, jenseits der sichtbaren Gestirne, also auch jenseits von Sonne und Mond, lokalisiert zu sein scheint (sie ist ja Attis, dem „unmittelbaren Demiurg [προσεχῶς δημιουργῶν] der materiellen Welt" [oben 15, 72,20 f. = 175A5 f.], die wiederum „unmittelbar" (προσεχῶς) an den Äther angrenzt [In reg. Sol. 5, 143,2 f. = 132C4 f.], auch räumlich übergeordnet, also wie dieser im Äther angesiedelt, vgl. Schramm 2022b, 148 mit Anm. 67; hierzu auch unten Komm. zu 6, 63,11 f. = 166B5 f. und 19, 77,9 – 13 = 179A4–B2).

So zeigt sich, dass auch Julian die genannten zentralen drei Merkmale der neuplatonischen Athene-Deutung aufweist. Er betont im *Helios-Hymnos* selbst, dass er sich lediglich in einem Merkmal von der traditionellen Athene-Deutung unterscheidet: Er nimmt nicht an, dass Athene aus dem obersten Teil des Zeus hervorgegangen sei, sondern aus seiner gesamten Totalität (In reg. Sol. 31, 162,1 – 6 = 149A7–

B5; vgl. Contra Heracl. 14, 33,27 = 220A3 ὅλην ἐξ ὅλου προέμενος αὐτοῦ). Diese Deutung, die in den Homer-Scholien rezipiert wurde (vgl. Eust. In Il. 83,41 – 45 [= I 132,23 – 28 Van der Valk]; Nesselrath 2015, 162 z.St.), betont gegen die Tradition nicht das Denken als herausgehobenes Merkmal der Athene, sondern die Wesensgleichheit von Athene und Zeus, was natürlich das Denken miteinschließt, aber darüber hinaus die demiurgische Aktivität der Athene herausstellt (ausführlicher zu dieser Allegorese unten Komm. zu 19, 77,9 – 13 = 179A4–B2). Vielleicht ist diese Abänderung des Mythos für Julian vor dem Hintergrund der Amalgamierung der Athene mit der Göttermutter-Figur im *Göttermutter-Hymnos* besonders dringlich, da hier die demiurgische Aktivität der Göttermutter im Vordergrund steht.

6, 63,8 = 166B2 … μήτηρ θεῶν ὄντως οὖσα πάντων.

Das Attribut μήτηρ θεῶν … πάντων geht zurück auf traditionelle Bezeichnungen für Rhea, z. B. Hom. Hymn. 14,1 (an die Göttermutter) Μητέρα μοι πάντων τε θεῶν πάντων τ’ἀνθρώπων; Orph. Hymn. 14,9 (an Rhea) μήτηρ μέν τε θεῶν ἠδὲ θνητῶν ἀνθρώπων; 27,1 ἀθανάτων θεότιμε θεῶν μῆτερ, τροφὲ πάντων; 27,7 (an die Göttermutter) ἐκ σέο δ’ ἀθανάτων τὲ γένος θνητῶν τ’ ἐλοχεύθη. Ausgelassen ist hier bei Julian allerdings die zweite Hälfte des Titels, nämlich Mutter aller Menschen zu sein, zugunsten der Fokussierung auf die Mutterrolle für die Götter (bei Proklos [Theol. Plat. 5,11, 38,1 – 26 Saffrey / Westerink] bringt Rhea zusammen mit dem Demiurgen Zeus sowohl die hyperkosmischen als auch die enkosmischen Götter hervor, d. h. alle noerischen und sichtbaren Götter, vgl. Van den Berg 2001, 253). Das Adverb ὄντως markiert die klare Abgrenzung der paganen Göttermutter gegenüber Maria, die von den Christen als παρθένος und θεοτόκος verehrt wird, was von Julian deshalb kritisiert wird, weil es unmöglich sei, dass ein Gott von einer menschlichen Frau geboren worden sei (vgl. Iul. CG fr. 64,35 Masaracchia = Cyr. CI 8,16,14 f. Kinzig / Brüggemann; CG fr. 65 Masaracchia = Cyr. CI 8,34,15 – 21 Kinzig / Brüggemann; Cumont 1929, 66; Raeder 1978, 212; Marcone 1987, 277; Ugenti 1992a, 76 und 1994, 465; De Vita 2022, 569 n. 72).

6, 63,8 – 10 = 166B2 – 4 Τῶν γὰρ νοητῶν ὑπερκοσμίων ⟨τε⟩ θεῶν δεξαμένη πάντων αἰτίας ἐν ἑαυτῇ πηγὴ τοῖς νοεροῖς ἐγένετο.

Vgl. unten 20, 78,11 – 13 = 179D5 – 7 τῶν νοητῶν ταῖς ἀχράντοις οὐσίαις συνδραμοῦσα καὶ τὴν κοινὴν ἐκ πάντων αἰτίαν παραδεξαμένη καὶ τοῖς νοεροῖς ἐνδιδοῦσα; außerdem Orac. Chald. fr. 56 Des Places und oben Komm. zu 6, 63,1 f. = 166A2 f. Dass die Göttermutter die noetischen Ursachen „in sich selbst aufgenommen hat“ (der Aorist betont, dass es sich um eine abgeschlossene Handlung handelt, vgl. Kühner-Gerth I 153 f.), ist die Bedingung für ihr Quelle-Sein für die noerischen Götter. In ähnlicher Weise verteilt im *Helios-Hymnos* der noerische Helios die noetische Substanz an die noerische Welt, indem er jene „aufgenommen hat“ (vgl.

In reg. Sol. 24, 156,20 – 22 = 144D3 – 5 ἐπειδὴ γάρ ἐστι γνήσιος ἔγγονος τἀγαθοῦ, **παραδεξάμενος** παρ' αὐτοῦ τελείαν τὴν ἀγαθὴν μοῖραν, αὐτὸς ἅπασι τοῖς νοεροῖς διανέμει θεοῖς). Iamblich unterscheidet περικόσμιοι und ὑπερκόσμιοι θεοί: In allen Göttern, auch den sichtbaren, gebe es „noetische Prinzipien des Wesens, durch welche die Befreiung der Seelen von der Entstehung der Welt geschieht" (οὐσίας νοηταὶ ἀρχαί, δι' ὧν γίγνεται ἡ ἀπὸ τῆς γενέσεως τῶν κόσμων ταῖς ψυχαῖς ἀπαλλαγή); diese Befreiung der Seelen geschehe durch die hyperkosmischen Götter (διὰ τῶν ὑπερκοσμίων ἔσται ταῖς ψυχαῖς ἡ ἀπόλυσις), die genauer in drei Klassen eingeteilt sind (Iambl. Resp. 8,8, 200,21 – 27 Saffrey / Segonds / Lecerf; vgl. 2,7, 64,3 – 11, auch 8,5, 198,14 Saffrey / Segonds / Lecerf ὑπερκόσμιοι … δυνάμεις). Bereits bei Iamblich scheinen also bereits hyperkosmische und noetische Götter identifiziert zu werden, wie es hier bei Julian offenbar geschieht (das wird von Friederich 1873 wohl bezweifelt, wenn er ὑπερκοσμίων tilgt [vgl. Nesselrath 2015, 63 App. z.St.], während die meisten Herausgeber im Anschluss an Hertlein 1875, 215 App. z.St. τε nach ὑπερκοσμίων ergänzen [Ugenti 1992a, 19 App. z.St. bevorzugt νοητῶν ⟨καὶ⟩ ὑπερκοσμίων). Salustios unterscheidet ἐγκόσμιοι und ὑπερκόσμιοι θεοί: ἐγκοσμίους δὲ λέγω αὐτοὺς τοὺς τὸν κόσμον ποιοῦντας θεούς· τῶν δὲ ὑπερκοσμίων οἱ μὲν οὐσίας ποιοῦσι θεῶν, οἱ δὲ νοῦν, οἱ δὲ ψυχάς (Sallust. 6,1, 10,28 – 31 Nock), wobei sich eine Zwölfteilung der Götter anschließt. Proklos übernimmt die Einteilung der hyperkosmischen Götter in drei und die der enkosmischen Götter in vier Klassen (vgl. Theol. Plat. 6,21 f.; In Alc. 68,16 – 22; Nock 1926, LVII n. 83 f.; Rochefort 1960, 9 n. 12, 10 n. 1). Nach Proklos hängen die hyperkosmischen Götter von den noerischen Göttern ab wie diese von den noetischen Göttern (vgl. Procl. Inst. Theol. 164, 142,19 – 25 Dodds), d. h. anders als bei Julian sind hyperkosmische und noetische Götter nicht schlechterdings identisch. Für Julian ist der Ausdruck ὑπερκόσμιος synonym mit προκόσμιος (bezogen auf die δυνάμεις und ἐνεργείαι bzw. ἔργα des Helios, vgl. In reg. Sol. 21, 155,7 = 143B10; 24, 156,18 = 144D1; 25, 157,21 = 145C6).

6, 63,11 = 166B5 Ταύτην δὴ τὴν θεὸν οὖσαν καὶ πρόνοιαν …

Wenig später wird die Göttermutter auch als Προμήθεια bezeichnet (6, 63,14 = 166B8). Diese Eigenschaft ist wie die Bestimmung παρθένος ἀμήτωρ (6, 63,7 = 166A8) der Athene entliehen, deren Beiname in Kult und Mythologie auch Athene Pronoia ist (zum Kult der Athene Pronoia vgl. Aisch. Eum. 21; Hdt. 8,37; Corn. Comp. 20; Ael. Arist. Or. 37, 19,22 und 26,26; G. Jöhrens [Hg.], Der Athenehymnus des Ailios Aristeides, vol. I – II, Bonn 1981, 133 – 136; zum berühmten Tempel der Athene Pronoia in Delphi z. B. Paus. 10,8,6). Zwischen der Göttermutter und Athene konstatiert Julian abschließend, wenn er Götter aufführt, die im *Göttermutter-Hymnos* noch erwähnt werden sollen, eine Verwandtschaft hinsichtlich ihrer pronoetischen Wirkung: ὁρῶν μὲν τῆς Ἀθηνᾶς πρὸς τὴν Μητέρα τῶν θεῶν διὰ τῆς προνοητικῆς ἐν ἑκατέραις ταῖς οὐσίαις ὁμοιότητος τὴν συγγένειαν (unten 19, 77,11 – 13 = 179A6–B2). Auch wenn

Julian dort nur allgemein von der Wesensverwandtschaft der beiden Göttinnen spricht, ohne ihnen einen konkreten Bereich zuzuordnen, scheint er, wie die hier zu besprechende Stelle nahelegt, die pronoetische Wirkung der Göttermutter klar dem Bereich der noerischen Götter zuzuweisen, während Athene offenbar unmittelbar die Pronoia innerhalb des sichtbaren, supralunaren Kosmos und mittelbar auch für den sublunaren Kosmos bewirkt (vgl. De Vita 2010, 169 n. 68 und unten Komm. zu 19, 77,9 – 13 = 179A4–B2 zur Athene-Deutung in In reg. Sol. 31 f., wo für den Pronoia-Aspekt der sichtbaren Demiurgie nur Athene diskutiert wird, während die Göttermutter im gesamten Text überhaupt nicht erwähnt wird).

Die pronoetische bzw. providenzielle Wirkung der Athene ist gut im sogenannten „Mustermythos" in *Contra Heraclium* sichtbar, in dem Julian seine politische Mission unter dem besonderen Schutz der alten Götter darstellt: Zeus habe „durch Athene Pronoia" Herakles „der Welt zum Heiland gezeugt" und sie ihm „als Wächterin beigestellt" (Contra Heracl. 14, 33,25 – 28 = 220A1 – 4 ὃν [sc. Ἡρακλέα] ὁ μέγας Ζεὺς διὰ τῆς Προνοίας Ἀθηνᾶς, ἐπιστήσας αὐτῷ φύλακα τὴν θεὸν ταύτην, …τῷ κόσμῳ σωτῆρα ἐφύτευσεν). Ganz ähnlich wird auch Athene im Verhältnis zu Julian bestimmt, nämlich als Mutter und Wärterin (bereits bei seiner Berufung zum Caesar im Jahr 355 betete er zu Athene um Hilfe, woraufhin diese um ihn herum Schutzengel von Helios und Selene stellte, vgl. Ad Athen. 5,51 – 53, 221 Bidez = 275B1 – 3; Lib. Or. 18,32; Schramm 2020, 189 f.): Julian bezeichnet sich selbst als „Spross" (ἔκγονον; βλάστημα) des Helios und der Athene (Contra Heracl. 22, 44,17 = 229C5; 47,29 f. = 232D5 f.). Zeus habe befohlen, dass Helios zusammen mit Athene diesen ihren Spross, der durch die Gottlosigkeit der konstantinischen Dynastie gefährdet sei, daraus zu erretten und ihn „aufzuziehen" (ἐκτρέφειν) (22, 44,14 – 29 = 229C2 – 230A3). Dies hätten sie dadurch getan, dass sie ihn etwa vom Gedanken an Selbstmord abgebracht hätten (45,5 – 7 = 230B1 – 3) oder ihn, der anfänglich mangelhaft gerüstet gewesen sei (er habe lediglich Schwert, Schild und Lanze, aber keinen Helm besessen, 45,17 – 19 = 230C7–D1, vgl. 46,16 – 21 = 231C3–D1), für seine Herrschaft zugerüstet hätten: Er habe von Helios eine Fackel zur Erinnerung an dessen jenseitiges, transzendentes Licht und von Athene das Gorgoneion und einen Helm als Inbegriff ihrer vielen guten Gaben erhalten (49,3 – 7 = 234A4 – 8); der Helm dürfte für ihre Gabe stehen, mit Hilfe von Klugheit und politischer Philosophie die Stadt bzw. das Reich zu schützen (so steht nach Iamblich Athenes Schild für die Fähigkeit, das Göttliche rein zu bewahren, und ihr Speer für die Fähigkeit, den gesamten Kosmos zu durchdringen, ohne mit dem Materiellen in Kontakt zu treten [Procl. In Tim. 1, 156,31 – 157,11; vgl. Van den Berg 2001, 281 f.]; für den Helm ist von Iamblich keine Interpretation erhalten, aber man kann vermuten, dass er analog Symbol dafür ist, das Göttliche bzw. Geistige auch im Materiellen zu bewahren, während alle Waffen Athenes darauf abzielen, die Städte zu schützen [zu letzterem vgl. Van den Berg 2001, 274]). Weiter geben ihm beide Ratschläge für die Politik:

Athene warnt vor falschen Freunden und Schmeichlern und rät zu Besonnenheit und Achtung vor den Göttern und gottesfürchtigen Menschen (47,28 – 48,14 = 232D4 – 233B6) – Ratschläge, die offenbar die Auswahl persönlicher und politischer Freunde betreffen –, während Helios' Ratschläge (48,15 – 22 = 233B7–D1) auf den Erhalt der Freundschaft zielen (vgl. Schramm 2013, 340 – 344).

Bei diesem „Mustermythos" fällt erstens auf, dass Julian sich parallel zu Herakles als Abkömmling des Zeus und der Athene versteht, zu der mythischen Figur also, die traditionell als Sinnbild für den König der Menschheit (vgl. Dion Or. 1,83 f.) und in neuplatonischer Diktion als heroische Seele angesehen wird (vgl. Schramm 2013, 326 Anm. 75; zu Herakles' Funktion als Heiland, analog zu Christus, vgl. Ugenti 1994, 464) – auch wenn er im *Themistios-Brief* die Identifizierung mit Herakles selbst zurückgewiesen hat (Ad Them. 1, 1,12 – 18 = 253B7 – 254A2; 2, 1,23 – 2,7 = 254A7–C3, vgl. Schramm 2013, 307 f. 339 f.; auch Libanios vergleicht Julian mit Herakles, vgl. Lib. Or. 12,28. 44; 18,32. 39). Zweitens werden die Götter in ähnlicher Weise beschrieben: Zeus-Helios als Demiurg und Erhalter des Gezeugten und Athene einerseits als Mutter und Mit-Demiurgin eines Gezeugten, andererseits als dessen Erzieherin und Wärterin, d. h. als Mit-Ursache hinsichtlich der Erhaltung eines Gezeugten. So zählt sie nach stoischen und neuplatonischen Bestimmungen unter den enkosmischen Göttern zu den Wächtern des materiellen Kosmos (vgl. Corn. Nat. deor. 20, 37,5 – 9. 37,21 – 38,3; Sallust. 6,3, 12,9 Nock οἱ δὲ **φρουροῦντες** Ἑστία καὶ Ἀθηνᾶ καὶ Ἄρης [zur Leistung der τῶν θεῶν πρόνοια qua περὶ τὸν κόσμον ἐπιμέλεια bzw. ἡ μὲν ἀσώματος περί τε τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς πρόνοια τῶν θεῶν, ohne dass diese mit Athene identifiziert wäre, für die zweckmäßige innere Ordnung des Kosmos und der individuellen Gegenstände vgl. Sallust. 9,1 – 4, 16,12 – 17,1 Nock, hierzu Nock 1926, LXVII–LXX]; Procl. In Crat. 185, 111,26 – 112,4 Pasquali ὅτι οἱ θεολόγοι δύο μάλιστα δυνάμεις ἀνυμνοῦσι τῆς δεσποίνης ἡμῶν Ἀθηνᾶς, **τήν τε φρουρητικὴν** καὶ **τὴν τελεσιουργόν**, τήν μὲν ἄχραντον φυλάττουσαν τὴν τάξιν τῶν ὅλων καὶ ἀκαταγώνιστον ὑπὸ τῆς ὕλης, …; 112,10 f. πάντα τὸν κόσμον τελεῖοι καὶ φρουρεῖ; die Leistung des φρουρητικὸν ἐν τοῖς θεοῖς: alles an seinem jeweiligen Platz und in der Gründung durch höhere Prinzipien zu halten, vgl. Procl. Inst. Theol. 154, 136,1 – 11 und 156, 136,27 – 29 Dodds; Athenes Leistung als mittlere Gottheit in der ‚phrouretischen' Triade, bestehend aus Hestia, ihr und Ares, besteht darin, „die mittleren Lebewesen durch Denken und selbstwirksames Leben unbeugsam zu bewahren und sie von der Materie fernzuhalten" [τὰς μέσας ζωὰς ἀκλινεῖς φυλάττει διὰ νοήσεως καὶ αὐτενεργήτου ζωῆς, ἀνέχουσα αὐτὰς ἀπὸ τῆς ὕλης, Theol. Plat. 6,22, 97,22 – 24 Saffrey / Westerink]; vgl. außerdem zu Athene In Tim. 1, 166,2 – 169,21; Hymn. 7; Tanaseanu-Döbler 2020). In der Terminologie des Proklos gesprochen, könnte man Zeus-Helios als demiurgische und Athene als erhaltende und vollendende Ursache verstehen (zu letzterem vgl. oben Komm. zu 6, 63,5 = 166A6 ἡ ῥᾷστα μὲν ἐπιτελοῦσα τὰ ποιούμενα), wobei beide jeweils als hyper- als auch als enkos-

mische Götter wirksam sind und auf ihrer jeweiligen Ebene wechselweise aneinander teilhaben (vgl. Procl. In Tim. 3, 198,25 – 29 διάφοροι τάξεις εἰσὶ τῶν ἐγκοσμίων θεῶν, δημιουργικαὶ ζῳογονικαὶ συνοχικαὶ τελεσιουργοὶ φρουρητικαὶ κριτικαὶ καθαρτικαί, καθάπερ καὶ τῶν ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν ἱδρυμένων [κατὰ γὰρ ἐκείνους καὶ οὗτοι προεληλύθασιν], ἀλλ' ὅμως καὶ πάντες πασῶν τῶν δυνάμεων μετέχουσιν, …). Dass Athene und nicht etwa eine andere weibliche Gottheit diese Aufgabe erfüllt, liegt an der durch sie verkörperten πρόνοια bzw. φρόνησις (bei Proklos ist die Erhaltungs- und Vollendungsfunktion nahezu gleichbedeutend mit der göttlichen πρόνοια, vgl. Procl. Inst. Theol. 156, 136,26 – 33 Dodds; In Parm. 4, 967,16 – 19; In Parm. 7, 1194,16 – 18 τὰ ἀνωτέρω καὶ τὰ πρότερα … ἐστὶν … τελεσιουργὰ … ἢ φρουρητικὰ ἢ ἄλλως προνοητικά, …; allgemein zum neuplatonischen πρόνοια-Konzept vgl. Mau 1907, 20 f.; H. Dörrie, Der Begriff Pronoia in Stoa und Platonismus, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 24 [1977] 60 – 87; A. Linguiti, Physis as Heimarmene: On Some Fundamental Principles of the Neoplatonic Philosophy of Nature, in: R. Chiaradonna / F. Trabattoni [Hg.], Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop [Il Ciocco, Castelvecchio Pascoli, June 22 – 24, 2006], Leiden / Boston 2009, 173 – 188; Taormina, in: Taormina / Piccione 2010, 181 – 225).

Weiter ordnet Julian in *Contra Galilaeos* der Athene die Zuständigkeit für die Völker zu, die kriegerische Fähigkeiten mit Klugheit verbinden, anders als Ares, der ihnen nur kriegerische Fähigkeiten verleiht (Iul. CG fr. 21,12 f. Masaracchia = Cyr. CI 4,2,15 f. Riedweg Ἀθηνᾶ δὲ [sc. ἐπιτροπεύει] τὰ μετὰ φρονήσεως πολεμικὰ [sc. τῶν ἐθνῶν]; vgl. Procl. Hymn. 7,49 f. und Van den Berg 2001, 274); als Zuständigkeit für Kriegsdinge wird allegorisch ihre Rüstung oder ihr Beiname Pallas interpretiert und als Folge ihrer φρόνησις verstanden (vgl. Plat. Crat. 406d7– 407a5; Corn. Nat. deor. 20, 36,11 – 13; Sallust. 6,4, 12,11 Nock; allgemein zu Rüstung und kriegerischem Charakter der Athene vgl. Burkert 1977, 220 f.). Außerdem weist Julian ihr, „zusammen mit Zeus", die Leitung sämtlicher Künste an (genannt werden Heilkunst, Musenkünste, Kriegskunst und ihre jeweiligen Leiter: Asklepios; die Musen, zusammen mit Asklepios, Apollon und Hermes; sowie Ares und Enyo, Iul. CG fr. 57,2 – 5 = Cyr. CI 7,24,4 – 8 Kinzig / Brüggemann). Ihre guten Gaben sind „Weisheit, Denken und die schöpferischen Kunstfertigkeiten" (σοφίαν ⟨τό⟩ τε νοεῖν καὶ τὰς δημιουργικὰς τέχνας), und „durch ihre Weisheit stiftet sie die politischen Gemeinschaften" (καταστησαμένη τὴν πολιτικὴν διὰ σοφίας κοινωνίαν) (In reg. Sol. 32, 163,3 – 6 = 150A4 – 7), außerdem Tugend (ἀρετή) (39, 166,23 = 153B3) (zur Gabe der Künste vgl. Procl. Hymn. 7,19 f. ἢ βίοτον κόσμησας ὅλον πολυειδέσι τέχναις / δημιοεργείην νοερὴν ψυχαῖσι βαλοῦσα; zu Athene Ergane vgl. Burkert 1977, 222). Die θεία πρόνοια kann auch ganz lebenspraktisch Adressatin eines Gebets sein (Ep. 13, 20,16 Bidez, vgl. 11, 18,3 f. 13 f. Bidez). Zur Verwandtschaft von Athene mit Zeus vgl. oben Komm. zu 6, 63,2 – 4 = 166A3 – 5.

Zur Demiurgie sind sowohl Zeus-Helios als auch Athene bzw. die Göttermutter nötig (vgl. Procl. In Tim. 1, 150,16 – 18 οἱ ἐν τῷ παντὶ νόμοι κατὰ τὸν ἕνα δημιουργικὸν νοῦν καὶ τὴν μίαν πρόνοιαν τῆς Ἀθηνᾶς ἀφοριζόμενοι). Aber trotz ihrer Wesensverwandtschaft und ihrer beider Zentralstellung zwischen noetischen und noerischen Göttern und ihrer Funktion, die noetische an die noerische Sphäre zu vermitteln, sind Zeus-Helios und die Göttermutter nicht einfach „due diverse proiezioni mitiche di un'unica entità suprema", wobei die Göttermutter „l'aspetto ‚femminile', materno e provvidenziale dei principi superiori" verkörpert (De Vita 2010, 167 f.; Raeder 1978, 212 erklärt die Göttermutter schlicht für „mit dem obersten Prinzip" des *Helios-Hymnos* „identisch"). Vielmehr differenzieren sie auf der Ebene der hyper- wie der enkosmischen Götter, auf noetischer wie noerischer Ebene zwei verschiedene Funktionen des einen Wesens, die beide gemäß der neuplatonischen Lehre, wonach alles an allem teilhat, miteinander kongruieren, aber je eigene Aspekte der Realität manifestieren: Kronos-Helios bzw. Zeus-Helios stehen für ὄν, Demiurgie und νοῦς, während die Göttermutter bzw. Rhea-Athene ζωή, δύναμις und πρόνοια repräsentieren. Erst indem beide Aspekte zusammenwirken, kommt es zur Demiurgie des materiellen Kosmos.

Kapitel 6 (63,11 – 64,9 = 166B5 – 167A1)

Dieser Abschnitt widmet sich vornehmlich der kosmologischen Deutung der Liebe der Göttermutter zu Attis und markiert damit den Unterschied zu der Liebe zur Nymphe, die in Kapitel 5 als Hinwendung zum Prinzip des Materiellen gedeutet worden war. Die Liebe der Göttermutter hat, wie dieser Abschnitt erläutert, vornehmlich die Funktion, die sublunare Demiurgie des Attis besser und stärker zu machen, d. h. sie vor der ungeordneten Hingabe an das Materielle zu bewahren und sie im Einklang mit der noetisch-noerischen Sphäre und ihrer Demiurgie zu gestalten. Die Liebe der Göttermutter zu Attis folgt aus ihrem Wesen, wie es zuvor definiert worden war.

6, 63,11 f. = 166B5 f. … ἔρως μὲν ὑπῆλθεν ἀπαθὴς Ἄττιδος·

Die Liebe, deren Keuschheit hier betont wird (zu diesem Aspekt vgl. oben Komm. zu 5, 61,33 f. = 165B5 f.), wird später klar kosmologisch gedeutet (vgl. unten 6, 63,13 – 15 = 166B7–C1 τὴν δὴ τὰ γινόμενα καὶ φθειρόμενα σώζουσαν Προμήθειαν ἐρᾶν ὁ μῦθος ἔφη τῆς δημιουργικῆς τούτων αἰτίας καὶ γονίμου). Der Ausdruck ἐρᾶν bzw. ἔρως steht bei Iamblich nicht nur wie bei Plotin für das Streben und die Rückwendung (ἐπιστροφή) des Niedrigeren zum Höheren, sondern unter dem Einfluss der *Chaldäischen Orakel* auch für den Hervorgang (πρόοδος) des Höheren aus dem Niedrigeren und der darauf beruhenden Zuwendung (vgl. Iambl. Resp. 1,14, 34,2 f.;

2,9, 66,7 f.; 4,12, 146,26 f. Saffrey / Segonds / Lecerf; Schramm 2013, 165 f., 445). Ein Charakteristikum des Göttlichen ist es gerade, vollkommen „leidens-“ bzw. „leidenschaftslos“ (ἀπαθής) zu sein, d. h. eigentlich sogar „transzendent“ gegenüber der auf das Werden bezogenen Begriffsdichotomie von „Leiden“ und „Nicht-Leiden“ zu sein (vgl. Resp. 1,10, 25,19 – 26,7, bes. 26,3 f. … παντελῶς ἐξῄρηται τῆς ἐναντιώσεις τοῦ πάσχειν ἢ μὴ πάσχειν …; 28,6 – 8; 5,11, 160,10 f. Saffrey / Segonds / Lecerf). Zum Verhältnis von Göttermutter und Attis vgl. Procl. In Tim. 1, 11,19 – 27: Die φύσις (welche bei Julian dem Attis entspricht, vgl. oben Komm. zu 3, 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2) ist „hervorgegangen aus der lebenspendenden Göttin …, aus der alles Leben hervorgeht … und durch die … das Vergängliche ewig im Kosmos bleibt, weil es durch die in ihr liegenden Ursachen der Formen zusammengehalten wird“ (προελήλυθεν ἀπὸ τῆς ζῳογόνου θεᾶς· … ἀφ’ ἧς πᾶσα ζωὴ πρόεισιν, …· δι’ ἣν … τὰ φθειρόμενα μένει διαιωνίως ἐν τῷ κόσμῳ, ταῖς ἐν αὐτῇ τῶν εἰδῶν αἰτίαις συνεχόμενα), d. h. aus Rhea, welche nach Julian identisch ist mit der Göttermutter (vgl. oben 1, 55,11 = 159B2). Der ἔρως der Göttermutter wäre sachlich gleichbedeutend mit der πρόοδος des Attis aus der Göttermutter, freilich nicht als alleiniges Prinzip, sondern als mütterlicher, pronoetischer Anteil am zusammen mit dem Demiurgen Zeus-Helios bewirkten Hervorgang aller Götter.

6, 63,12 f. = 166B6 f. ἐθελούσια γὰρ αὐτῇ καὶ κατὰ γνώμην ἐστὶν οὐ τὰ ἔνυλα μόνον εἴδη, πολὺ δὲ πλέον τὰ τούτων αἴτια.

Mit diesem Satz begründet (γάρ!) Julian, inwiefern die Liebe der Göttermutter zu Attis „leidenschaftslos“ ist, sich also anders als die menschliche Liebe verhält. Ihr ἔρως bedeutet ihre mütterliche, pronoetische Zuwendung als höheres göttliches Wesen zu einem niedrigeren göttlichen Wesen, eben Attis (vgl. oben Komm. zu 6, 63,11 f. = 166B5 f.), der seinerseits die „Natur des dritten Demiurgen“ ist, „der die Prinzipien der Formen in Materie abgetrennt und ihre Ursachen in ihrem Zusammenhang besitzt“ (oben 3, 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2 mit Komm.). Insofern also, wie nun gesagt, die Formen in Materie (die Emendation von Pétau 1630, 311 εἴδη des überlieferten ἤδη wird von allen Herausgebern geteilt) und ihre Ursachen sich gemäß dem Willen (zur Wendung ἐθελούσια … αὐτῇ vgl. LSJ s.v. ἐθελούσιος) und dem Sinn bzw. Denken der Göttermutter verhalten, bedeutet das die Rückwendung des Niedrigeren zum Höheren, die aufgrund des Hervorgangs bzw. der Zuwendung des Höheren zum Niedrigeren möglich ist und eine strukturelle Isomorphie zwischen beiden und zwar hinsichtlich ihrer Intention wie auch ihres begrifflichen Gehalts ergibt.

6, 63,13 – 24 = 166B7–D4 Τὴν δὴ τὰ γινόμενα καὶ φθειρόμενα σώζουσαν Προμήθειαν ἐρᾶν ὁ μῦθος ἔφη τῆς δημιουργικῆς τούτων αἰτίας καὶ γονίμου, καὶ κελεύειν μὲν αὐτὴν ἐν τῷ νοητῷ τίκτειν μᾶλλον καὶ βούλεσθαί γε πρὸς ἑαυτὴν ἐπεστράφθαι καὶ συνοικεῖν, ἐπίταγμα δὲ ποιεῖσθαι μηδενὶ τῶν ἄλλων, ἅμα μὲν τὸ ἑνοειδὲς σωτήριον διώκουσαν, ἅμα δὲ φεύγουσαν τὸ πρὸς τὴν ὕλην νεῦσαν· πρὸς ἑαυτήν τε βλέπειν ἐκέλευσεν, οὖσαν {τε} πηγὴν μὲν τῶν δημιουργικῶν θεῶν, οὐ καθελκομένην δὲ εἰς τὴν γένεσιν οὐδὲ θελγομένην· οὕτω γὰρ ἔμελλεν ὁ μέγας Ἄττις καὶ κρεῖττον εἶναι δημιουργός, ἐπείπερ ἐν πᾶσιν ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιστροφὴ μᾶλλόν ἐστι δραστήριος τῆς πρὸς τὸ χεῖρον νεύσεως.

Diese Passage aus drei langen Sätzen beginnt mit der Wiederholung der bereits zuvor genannten Liebe der Göttermutter zu Attis und gibt dann einen dreiteiligen Befehl an Attis (κελεύειν μὲν – ἐπίταγμα δὲ ποιεῖσθαι, 6, 63,15. 17 = 166C1. 3), der das Verhältnis der Göttermutter zu Attis aus deren Perspektive definiert, wobei der dritte Befehl (πρὸς ἑαυτήν τε βλέπειν ἐκέλευσεν, 63,19 = 166C5) eine Variante des ersten Befehls (κελεύειν μὲν αὐτὴν … συνοικεῖν, 63,15 – 17 = 166C1 – 3) zu sein scheint: Der erste fordert die Epistrophe des Noerischen zum Noetischen, der zweite die Begrenzung der intrinsischen Tendenz des Noerischen zum Materiellen und der dritte die Ausrichtung des Noerischen auf das Noetische. Der Abschlusssatz rahmt die Passage, indem er die anfänglich genannte Liebe der Göttermutter zu Attis mit der Intention, den Attis zum besseren Demiurgen zu machen, gleichsam implizit motiviert; außerdem wird der Inhalt der ersten beiden Befehle durch zwei Schlagworte zusammengefasst: ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιστροφὴ und ἡ πρὸς τὸ χεῖρον νεῦσις. Anders als im ersten ὁ μῦθος φησί (5, 61,31 = 165B3) werden hier nicht die Details der traditionellen Mythenerzählung wiedergegeben, sondern der Mythos wird mit Hilfe bereits bekannter philosophischer Terminologie interpretierend paraphrasiert.

6, 63,13 – 15 = 166B7–C1 Τὴν δὴ τὰ γινόμενα καὶ φθειρόμενα σώζουσαν Προμήθειαν ἐρᾶν ὁ μῦθος ἔφη τῆς δημιουργικῆς τούτων αἰτίας καὶ γονίμου, …

Zu τὴν δὴ τὰ γινόμενα καὶ φθειρόμενα σώζουσαν Προμήθειαν vgl. oben Komm. zu 6, 63,11 f. = 166B5 f. Das hier verwendete σώζειν ist mit dem bei Salustios und Proklos verwendeten φρουρεῖν synonym. Die Tätigkeit der Vorsehung, das Werdende und Vergehende zu bewahren, kommt spezifisch dem Athene-Aspekt der Göttermutter zu, insofern als diese die ‚Vollendung des Geschaffenen' zur Aufgabe hat (vgl. oben 6, 63,5 – 8 = 166A6–B2 mit Komm.) und nach Salustios Athene zu den „bewachenden" (φρουροῦντες) Gottheiten zählt (Sallust. 6,3, 12,9 Nock). Zum ἐρᾶν der Göttermutter zum sublunaren Demiurgen Attis vgl. oben Komm. zu 6, 63,11 f. = 166B5 f.

6, 63,16 = 166C2 … καὶ κελεύειν μὲν αὐτὴν ἐν τῷ νοητῷ τίκτειν μᾶλλον …

Vgl. Plat. Symp. 206c3 – 5 τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἡ φύσις. τίκτειν δὲ ἐν μὲν αἰσχρῷ οὐ δύναται, ἐν δὲ τῷ καλῷ. Das erste καλόν ist für die Neuplatoniker das Gute, das zweite der Geist und das dritte die Seele (Plot. 1,6,6,25 – 27 τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονήν, ὅπερ καὶ τἀγαθόν· ἀφ' οὗ νοῦς εὐθὺς τὸ καλόν· ψυχὴ δὲ νῷ καλόν; zum Schönen des Geistigen vgl. 1,6,6,17 f.; 4,8,6,23 – 25). Hier an dieser Stelle bei Julian steht nicht das erste Schöne, das Gute, im Blick, zumal nicht ‚in ihm gezeugt' werden kann, sondern das Geistige, d. h. die Formen und Ideen, zu denen die herabgestiegene Seele wieder aufsteigen kann (vgl. Plot. 1,6,9,34 – 37 ἥξει γὰρ πρῶτον [sc. ἡ ψυχὴ] ἀναβαίνων ἐπὶ τὸν νοῦν κἀκεῖ πάντα εἴσεται καλὰ τὰ εἴδη καὶ φήσει τὸ κάλλος τοῦτο εἶναι, τὰς ἰδέας· πάντα γὰρ ταύταις καλά, τοῖς νοῦ γεννήμασι καὶ οὐσίας; 4,8,7,2 ἄμεινον μὲν ψυχῇ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι). Plotin rekurriert zur Deutung der Materie als μήτηρ καὶ ὑποδοχὴ (Plat. Tim. 50d3; 51a4 f.) auf die göttliche „Mutter" und ihre *Galli:* Allgemein gilt die Mutter nur als aufnehmende Materie, weil sie zur Zeugung nichts beitrage (Plot. 3,6,19,19 – 22; vgl. Anaxag. DK 59A 42, 17,7 f., Aisch. Eum. 658 – 666, Eur. Or. 552 – 556); wenn sie doch etwas beitrage, dann nur im Sinne der Form, nicht der Materie, da nur die Form, nicht die Materie zeugend sei (Plot. 3,6,19,23 – 25 εἰ δὲ δίδωσιν ἡ μήτηρ τι τῷ γεννωμένῳ, οὐ καθ' ὅσον ὕλη, ἀλλ' ὅτι καὶ εἶδος· μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον, ἡ δ' ἑτέρα φύσις ἄγονος). So stehe auch die Göttermutter in den Göttermutter-Mysterien für das „Prinzip als Substrat" (τὴν κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀρχήν, 30 – 32), d. h., sie sei „zeugungsunfähig und nicht in jedem Sinne weiblich, sondern soweit weiblich, als weiblich sein empfangen heißt, aber nicht mehr, sofern es gebären heißt" (36 – 38 ἄγονός τε καὶ οὐδὲ πάντη θῆλυς, ἀλλὰ τοσοῦτον μὲν θῆλυς, ὅσον ὑποδέξασθαι, ὅσον δὲ γεννᾶν οὐκέτι). Die sie umgebenden Eunuchen, die *Galli*, schließlich seien ein Hinweis auf die Unfruchtbarkeit der Materie (Plot. 3,6,19,29 f. 38 – 41).

6, 63,16 – 18 = 166C2 – 4 … καὶ βούλεσθαί γε πρὸς ἑαυτὴν ἐπεστράφθαι καὶ συνοικεῖν, ἐπίταγμα δὲ ποιεῖσθαι μηδενὶ τῶν ἄλλων, …

Ἐπιστροφή steht im Neuplatonismus parallel zu πρόοδος und bedeutet allgemein den Rückbezug von etwas zu dem Prinzip, aus dem es hervorgegangen ist (vgl. Plot. 1,2,4,16 f.; 4,8,4,1 f.; 4,8,7,25 f.; Porph. v. Plot. 8,23; Marc. 24, 120,1 f. Des Places; Iambl. Protr. 21, 112,12 – 17 Pistelli; Resp. 1,19, 44,14 f.; 10,1, 212,2 – 4 Saffrey / Segonds / Lecerf; Procl. Inst. Theol. 31. 34; Dodds 1963, 218); hier speziell für den Rückbezug zur Göttermutter, die damit gegenüber Attis als höherrangig verstanden wird, und zwar als dessen ‚Mutter' und als noetisches Prinzip (vgl. oben Komm. zu 6, 63,11 f. = 166B5 f. und zu 6, 63,16 = 166C2). Συνοικεῖν bedeutet im Gegensatz zu der eher punktuellen Vereinigung mit der Nymphe, ausgedrückt durch συγγενέσθαι (vgl. oben 5, 62,10 = 165C8 mit Komm.), den dauerhaften Aufenthalt im Noetischen (vgl. auch oben 6, 63,3 = 166A4 [über die Göttermutter] συνοικοῦσαν τῷ μεγάλῳ Διί); dieser wird auch

durch die komplementäre Negation, nämlich das Verbot, „irgendeinem anderen beizuwohnen“, d. h. sich mit der materiellen Sphäre zu verbinden, expliziert. Während an dieser Stelle die Rückwendung zur Göttermutter aktiv von Attis ausgehen soll (βούλεσθαι!), allerdings veranlasst durch den Befehl der Göttermutter (vergleichbar vielleicht der Katharsis, die die menschliche Seele vornehmen kann, vgl. oben 4, 59,15 – 17 = 163A4 – 6 mit Komm.), wird diese später als alleinige Ursache der Rückwendung exponiert: πρὸς ἑαυτὴν δὲ **ἐπέστρεψε** (sc. ἡ τῶν θεῶν Μήτηρ) στῆσαι τὴν ἀπειρίαν προστάξασα (unten 9, 67,21 = 169D6). Beide Versionen widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich: Im Neuplatonismus vollzieht sich die Rückwendung der niedrigeren zur höheren Stufe durch die Attraktion und Aktivität der höheren Stufe aufgrund ihrer höheren Wirklichkeit und Wirksamkeit; die niedrigere Stufe bleibt passiv, abgesehen von der Bereitschaft, die höhere Stufe in sich wirken zu lassen und sich dadurch gleichsam von selbst zu ihr zurückzuwenden (vgl. Schramm 2013, 167 f., 340). – Hertlein 1875, 215 vermutet im Apparat statt βούλεσθαί γε, wie es überliefert ist, βούλεσθαί μὲν, sodass dieses die eigentliche Antithese zum folgenden ἐπίταγμα δὲ ποιεῖσθαι wäre und nicht κελεύειν μὲν (oben 6, 63,15 = 166C1); außerdem wäre so βούλεσθαι auf die Göttermutter als Subjekt und nicht auf Attis, die „demiurgische zeugende Ursache“ der sublunaren Welt, bezogen (Wright 1913, 464 übernimmt diese Konjektur auch in den Text; Marcone 1987, 63 und De Vita 2022, 569 übersetzen entsprechend, ohne allerdings den überlieferten Text anzupassen). Die überlieferte Version hebt mit γε das davorstehende βούλεσθαι hervor, was das μᾶλλον beim zuvorgenannten ‚Zeugen im Noetischen‘ näher expliziert und die beiden Wahlmöglichkeiten des Attis betont.

6, 63,18 = 166C4 … ἅμα μὲν τὸ ἑνοειδὲς σωτήριον διώκουσαν, …

Die Wendung ἑνοειδὲς σωτήριον ist ein *hapax legomenon.* Das Adjektiv ἑνοειδές steht bereits in der Alten Akademie in Opposition zur Vielheit (Xenocr. fr. 189,3 f. Parente τὸ μὲν κατὰ τὸ ἓν αὐτῇ [sc. ψυχῇ] ἑνοειδές, τὸ δὲ κατὰ τὸ πληθυόμενον) und wird in der Geometrie schon bei den Pythagoreern verwendet (Philolaos DK 44A 13, 401,27 – 29 = Speusipp fr. 28,44 – 46 Tarán [über die Gleichheit der Seiten des gleichschenkligen Dreiecks] πρῶτον γάρ ἐστι τρίγωνον τὸ ἰσόπλευρον, ὃ ἔχει μίαν πως γραμμὴν καὶ γωνίαν· λέγω δὲ μίαν, διότι ἴσας ἔχει· ἄσχιστον γὰρ ἀεὶ καὶ ἑνοειδὲς τὸ ἴσον). Im Neuplatonismus kennzeichnet das ‚Ein-artige‘ oder ‚was von der Art und Form der Einheit ist‘ (LSJ s.v. ἑνοειδής) nicht das transzendente, teil- und vielheitlose Eine selbst, sondern den Geist oder das Geistige, das seine nicht-teil- und -vielheitlose Einheit von dieser als ihrem Ursprung erhält und daher seine Art oder Form von Einheit durch diese vermittelt besitzt (vgl. unten 9, 67,14 f. = 169C6 f. ἐπὶ δὲ τὸ ὡρισμένον καὶ ἑνοειδὲς καί, εἴπερ οἷόν τε ἐστίν, αὐτὸ „τὸ Ἓν“ ἀνατρέχειν; vgl. Plot. 6,9,5,25 – 29 … νοῦ … ἓν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ ἕν, ἑνοειδοῦς δέ, ὅτι αὐτῷ μηδὲ ἐσκέδασται ὁ νοῦς, ἀλλὰ σύνεστιν ἑαυτῷ ὄντως οὐ διαρτήσας ἑαυτὸν τῷ

πλησίον μετὰ τὸ ἓν εἶναι, ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἑνὸς τολμήσας; Procl. Theol. Plat. 1,27, 119,11–14 Saffrey / Westerink τὸ μὲν γὰρ διὰ τὴν ἑνάδα τὴν πρώτην ὑπὸ τοῦ ὄντος μετεχομένην μονοειδές ἐστιν εἰκότως· εἰ γὰρ κατὰ τὸ ἓν ὁ θεός, ἑνοειδὲς δήπου τὸ θεῖον ἔσται, τὸ δὲ ἑνοειδὲς τῷ μονοειδεῖ ταὐτόν; In Tim. 3, 113,12 f. ἑνοειδὲς … τὸ νοητόν); das meint bei Julian insbesondere das Wesen des noetischen bzw. noerischen Zeus-Helios bzw. der noerischen Götter, die mit ihm „auf ein-artige Weise" verbunden sind (vgl. unten 19, 77,13–15 = 179B2–4 τὴν Διονύσου μεριστὴν δημιουργίαν, ἣν ἐκ τῆς ἑνοειδοῦς καὶ μονίμου ζωῆς τοῦ μεγάλου Διὸς ὁ μέγας Διόνυσος παραδεξάμενος; Contra Heracl. 16, 36,10–12 = 222A3–5 τῆς ἑνοειδοῦς καὶ ἐν τῷ μεριστῷ παντελῶς ἀδιαιρέτου … τοῦ Διονύσου οὐσίας; In reg. Sol. 15, 150,26–151,2 = 139B7–C3 ταύτης οὖν τῆς διπλῆς ἑνοειδοῦς τελειότητος … ἡ τοῦ βασιλέως Ἡλίου μέση τελειότης ἑνοειδής ἐστιν, ἐν τοῖς νοεροῖς ἱδρυμένη θεοῖς; 21, 155,1–3 = 143B4–6 εἰσὶ … θεοὶ συγγενεῖς Ἡλίῳ καὶ συμφυεῖς, …, πληθυνόμενοι μὲν ἐν τῷ κόσμῳ, περὶ αὐτὸν δὲ ἑνοειδῶς ὄντες; 35, 164,12 f. = 151A6 f.; 43, 171,12 f. = 157A1 f.). Der Ausdruck τὸ ἑνοειδὲς σωτήριον, bereits mit der für Julian typischen Fokussierung auf die noerische Sphäre, geht vielleicht auf Iamblich zurück, wie eine Passage aus dessen *Protreptikos* nahelegt: τὴν ἄνευ ἐναντιώσεως **ἑνοειδῆ νοερὰν ἐνέργειαν**, ἥτις ἀντὶ μὲν τοῦ βλάπτειν ἀγαθοειδής ἐστιν, ἀντὶ δὲ τοῦ ῥέπειν εἰς ὄλεθρον **σωτηρίας ἀρχὴν παρέχει** (Iambl. Protr. 3, 14,7–10 Pistelli). Möglich ist auch eine christliche Assoziation, da σωτήριον im AT das von Gott kommende „Heil" (z. B. Ps 14,7; 50,23; 62,2. 8; 91,16; 119,81; Jes 40,5; 56,1) meint, das im NT mit dem Messias Christus identifiziert wird (z. B. Lk 2,30; 3,6; Apg 28,28), und Julian mit der Verbindung des Heils mit dem „Einartigen", das hier mit dem Noetischen, sonst aber auch mit Noerischen assoziiert ist, hier vermutlich auch die Substitution des christlichen Messias durch die paganen Götter insinuiert.

6, 63,18 f. = 166C4 f. … ἅμα δὲ φεύγουσαν τὸ πρὸς τὴν ὕλην νεῦσαν·

Vgl. Orac. Chald. fr. 163 Des Places μηδὲ κάτω νεύσῃς εἰς τὸν μελαναυγέα κόσμον, / ᾧ βυθὸς αἰὲν ἄμορφος ὑπέστρωται καὶ ἀειδής, / ἀμφικνεφὴς ῥυπόων εἰδωλοχαρὴς ἀνόητος / … (vgl. hierzu den Kommentar bei Lewy 1978, 295–298 mit n. 137–149: τὸν μελαναυγέα κόσμον rekurriert auf den sublunaren Kosmos, die folgenden Attribute hingegen auf die platonische Lehre von der Ersten Materie; ähnlich auch Orac. Chald. fr. 164, 1 Des Places μηδὲ κάτω νεύσῃς …); Plot. 1,6,5,48 f. αἰσχρὰν δὴ ψυχὴν λέγοντες μίξει καὶ κράσει καὶ νεύσει τῇ πρὸς τὸ σῶμα καὶ ὕλην; 2,9,12,42 f. οὐδ' αὐτὸ τὸ σκότος αἴτιον τῆς νεύσεως, ἀλλ' αὐτὴ ἡ ψυχῆς φύσις.

6, 63,19 = 166C5 πρὸς ἑαυτήν τε βλέπειν ἐκέλευσεν, …

Die Konstruktion aus βλέπειν und πρὸς mit Akkusativ wird bei Platon und im Platonismus im Zusammenhang mit der Ideenlehre gerne für das Schauen auf die Ideen benutzt (z. B. Plat. Symp. 210c7 f. βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλὸν; Phdr. 253a2

πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν; Gorg. 502a4 f. πρὸς τὸ βέλτιστον βλέπων; 507d5 – 7 … εὐδαίμων εἶναι. οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν; Rep. 1, 343b1 – 4 τοὺς ποιμένας … πρὸς ἄλλο τι βλέποντας ἢ τὸ τῶν δεσποτῶν ἀγαθὸν καὶ τὸ αὐτῶν; 7, 515e1 πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν; 10, 596b7 πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων; Tim. 28a6 f. ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί; Plot. 1,4,16,11 πρὸς ἐκεῖνο [sc. τὸ ἀγαθὸν] βλέπειν, ähnlich 1,6,7,10 und 1,7,2,8; 2,9,6,49 πρὸς τὸ ἀληθὲς βλέποντας; 3,5,1,20 – 22 ἡ φύσις πρὸς τὸ καλὸν βλέπουσα ποιεῖ καὶ πρὸς τὸ ὡρισμένον βλέπει, ὅ ἐστιν ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ συστοιχίᾳ; 4,8,3,25 f. βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ [sc. ἡ ψυχή]; 4,8,4,14 [sc. ἡ ψυχὴ] πρὸς τὸ νοητὸν βλέπῃ; 5,6,5,17 [sc. τὸ νοοῦν bzw. τὸ ἀγαθοειδὲς] πρὸς γὰρ τὸ ἀγαθὸν βλέπων αὐτὸ νοεῖ; 6,2,11,17 ἔοικεν οὖν τὸ ἐν ἑκάστῳ ἓν πρὸς ἀγαθὸν μᾶλλον βλέπειν; 6,9,1,23 f. [sc. ἡ ψυχὴ] πρὸς τὸ ἓν βλέπουσαν ἓν ἕκαστον ποιεῖν.

6, 63,20 f. = 166C6 f. … οὖσαν {τε} πηγὴν μὲν τῶν δημιουργικῶν θεῶν, οὐ καθελκομένην δὲ εἰς τὴν γένεσιν οὐδὲ θελγομένην·

Vgl. oben 6, 63,1 f. = 166A2 f. ἡ τῶν κυβερνώντων τοὺς ἐμφανεῖς νοερῶν καὶ δημιουργικῶν θεῶν πηγή mit Komm. In der Definition der Göttermutter wird sie im Verhältnis zum Werden als Ursache bestimmt (oben 6, 63,5 = 166A6 πάσης δὲ γενέσεως αἰτία). Der Nachsatz, wonach sie „sich nicht zum Werden herabziehen oder locken lässt“, ist dadurch veranlasst, dass mittlerweile von Attis und seiner Neigung zum Materiellen die Rede war und die Göttermutter davon klar als noerische oder vielleicht sogar noetische Gottheit abgegrenzt werden soll (zur Frage nach ihrem noerischen oder noetischen Charakter vgl. oben Komm. zu 6, 63,1 f. = 166A2 f. und zu 6, 63,2 – 4 = 166A3 – 5). – Zu θελγομένην vgl. Orac. Chald. fr. 135 Des Places, wo vor bösen Dämonen gewarnt wird, die „die Seelen bezaubern und sie stets von den Weihen abbringen“ (ψυχὰς θέλγοντες ἀεὶ τελετῶν ἀπάγουσιν) (vgl. auch fr. 163 Des Places; Ugenti 1992a, 78; De Vita 2022, 571 n. 75). Die Partikel τε wird mit Hertlein 1875, 216, Rochefort 1963, 113, Nesselrath 2015, 63 und De Vita 2022, 570 athetiert; nicht übernommen wird die Konjektur γε von Asmus 1909, 318, Prato 1987, 62 und Ugenti 1992a, 18.

6, 63,21 f. = 166D1 f. οὕτω γὰρ ἔμελλεν ὁ μέγας Ἄττις καὶ κρεῖττον εἶναι δημιουργός, …

Die Intention der vorgenannten Befehle der Göttermutter besteht darin, dass der sublunare Demiurg Attis in stärkerer, mächtigerer Weise als Demiurg in Erscheinung treten soll, da ihm ja prinzipiell bei der Demiurgie der sublunaren Dinge entweder die Wendung zum Besseren, Noetischen oder die Neigung zum Schlechteren, Materiellen möglich ist, was auf mythologischer Ebene durch den Abstieg in die Nymphengrotte symbolisiert wird. Schlecht ist nicht schlechthin die Demiurgie in der Materie, sondern eine Demiurgie nach Maßgabe der Materie unter Verlust

der Orientierung zum Geistigen, dem Bereich der Form und des Besseren. Oder wie Salustios es zusammenfasst: „Weil es aber nötig ist, dass der Prozess des Werdens zum Stillstand kommt und nicht aus dem Geringsten etwas noch Schlechteres entsteht, entlässt der damit beschäftigte Schöpfer seine zeugenden Kräfte in die Schöpfung und verbindet sich wieder mit den Göttern“ (ἐπεὶ δὲ ἔδει στῆναι τὴν γένεσιν καὶ μὴ τῶν ἐσχάτων γενέσθαι τι χεῖρον, ὁ ταῦτα ποιῶν δημιουργὸς δυνάμεις γονίμους ἀφεὶς εἰς τὴν γένεσιν πάλιν συνάπτεται τοῖς θεοῖς, Sallust. 4,9, 8,11 – 14 Nock, Übs. Melsbach). – Hertlein 1875, 216 App. z.St. konjiziert κρείττων statt des überlieferten κρεῖττον (die Konjektur übernimmt Wright 1913, 464), was zwar einfacher zu verstehen ist, aber zum Verständnis nicht unbedingt nötig ist.

6, 63,22 – 24 = 166D2 – 4 … ἐπείπερ ἐν πᾶσιν ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιστροφὴ μᾶλλόν ἐστι δραστήριος τῆς πρὸς τὸ χεῖρον νεύσεως.

Eine Stelle bei Euseb zeigt klar, dass die Opposition von πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιστροφὴ und πρὸς τὸ χεῖρον νεῦσις gängig und vermutlich von neuplatonischer Provenienz war (vgl. Eus. Ad sanct. coet. 14,3 [173,31 – 174,2 Heikel] μόνη γὰρ ἀντίρροπος θεοῦ δυνάμεως ἀνθρωπίνη δύναμις ἡ εἰλικρινὴς καὶ ἄδολος πρὸς τὸν θεὸν λατρεία καὶ **ἡ εἰς αὐτὸν ἐπιστροφή**, θεωρία τε καὶ μάθησις τῶν ἀρεσκόντων **τῷ κρείττονι**, καὶ **τὸ μὴ εἰς γῆν νενευκέναι** ἀλλ’, ὅση δύναμις, τὴν διάνοιαν ἐπὶ τὰ ὄρθια τε καὶ ὑψηλὰ ἀναβιβάζειν). Das κρεῖττον in der Wendung πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιστροφὴ ist mit dem Göttlichen und dem Noetischen assoziiert (vgl. Iul. Contra Heracl. 14, 33,9 = 219B6 τὸ κρεῖττον καὶ ὑπερέχον καὶ ἐξῃρημένον; Procl. Inst. Theol. 158, 138,26 – 29 Dodds πᾶν τὸ ἐπιστρέφον ἢ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφει ἢ πρὸς τὸ κρεῖττον, τοῦ δὲ ἀναγωγοῦ τὸ ἐνέργημα κατὰ τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιστροφὴν χαρακτηρίζεται, ὡς εἰς τὸ ἄνω καὶ τὸ θειότερον ἄγον τὸ ἐπιστρεφόμενον; Olymp. In Alc. 215,4 – 6 Westerink πᾶσα μὲν γὰρ ἐπιστροφὴ ἀπὸ τοῦ χείρονος ἐπὶ τὸ κρεῖττον· καὶ ὅτε μὲν ὁ λόγος πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει, ὡς ἐπιστρέφων χείρων ἐστὶ τοῦ πρὸς ὃ ἐπιστρέφει), das χεῖρον mit der Materie (vgl. oben Komm. zu 6, 63,19 = 166C4). Der Komparativ μᾶλλον δραστήριος ist vor Julian, der ihn außer an dieser Stelle noch zweimal im *Göttermutter-Hymnos* verwendet (unten 6, 64,2 = 167A1 und 6, 64,6 = 167A5), nicht nachzuweisen (dann wieder bei Proklos, z. B. In Alc. 164,14 f. Westerink ἃ … διὰ τὸ ἄϋλον μᾶλλον ὑπῆρχε δραστήρια; In Crat. 71, 32,12 f. Pasquali εἰ δὲ τὰ μέν ἐστιν μᾶλλον δραστήρια, τὰ δ’ ἧττον); der Komparativ δραστηριώτερος wurde offenbar erst in hochbyzantinischer Zeit gebildet.

6, 63,24 – 26 = 166D4 – 6 Ἐπεὶ καὶ τὸ πέμπτον σῶμα τούτῳ δημιουργικώτερόν ἐστι τῶν τῇδε καὶ θειότερον, τῷ μᾶλλον ἐστράφθαι πρὸς τοὺς θεούς, …

Der Rückgriff auf das fünfte Element, von dem bereits nachgewiesen ist, dass es nicht als letzte demiurgische Ursache des materiellen Kosmos in Frage kommt (vgl. oben 4, 61,17 – 25 = 164D4 – 165A5), soll den vorangegangenen Satz, wonach die

Rückwendung zum Besseren wirkmächtiger ist als die Neigung zum Schlechteren, als Beispiel illustrieren, und zwar im Ausgang von der (anschaulicheren) Welt des Körperlichen. Der Satz trägt zur Diskussion um den Äther die Einsicht nach, dass der Äther dennoch demiurgische Qualität hat, und zwar indem er sich als „reinster" Körper „mehr zu den Göttern wendet", d. h. zur Welt des Noetischen, als die irdischen Körper; er nimmt somit in der Reihe der Ursachen und Emanationen zwischen dem noetischen und dem sinnlich wahrnehmbaren Bereich eine transmittierende Rolle ein (zur neuplatonischen Ätherlehre vgl. oben Komm. zu 3, 58,13 – 23 = 162A7–C3).

6, 63,26 – 64,1 = 166D6 – 8 … ἐπεί τοι τὸ σῶμα, κἂν αἰθέρος ᾖ τοῦ καθαρωτάτου, {καὶ} ψυχῆς ἀχράντου καὶ καθαρᾶς … οὐθεὶς ἂν εἰπεῖν κρεῖττον τολμήσειε.

Dieser Satz, der auf die obige Verhältnisbestimmung von Seele und Körper zurückverweist (4, 62,5 – 16 = 164B6–D3), setzt Seele und Körper hinsichtlich der Reinheit in Relation zueinander. Der Äther wird klar der reinen Seele untergeordnet; d. h. trotz größtmöglicher Reinheit ist der Ätherkörper aufgrund seiner ontologischen Stellung als Körper, die hier betont wird (vgl. Ugenti 1992a, 78), weniger demiurgisch, göttlich und dem Göttlichen und Noetischen zugewandt als die Seele. Die beiden nahezu synonymen Adjektive ἀχράντου καὶ καθαρᾶς verstärken sprachlich gewissermaßen die Reinheit der Seele gegenüber dem καθαρωτάτου des Ätherkörpers. Das Adjektiv κρεῖττον steht hier nicht nur im lexikalischen Sinne für „stärker", sondern durch den Kontext der Passage für „göttlicher" und „näher zum Ursprung". Dieser und der vorangegangene Satz zusammengenommen machen deutlich, dass, wenn es für den Körper und die Seele gilt, dass sie in ihrer jeweils reinsten Form, in der sie sich am meisten dem Besseren, Höheren und Göttlicheren zuwenden, ihre größte Wirksamkeit entfalten, dies auch für Attis, die letzte Natur des noerischen Demiurgen, gilt.

6, 63,27 f. = 166D7 f. … (ὁποίαν τὴν Ἡρακλέος ὁ δημιουργὸς ἐξέπεμψεν) …

Herakles wird hier als Beispiel einer „reinen Seele" eingeführt. Gemäß der iamblicheischen Seelenlehre ist diese mit dem Körper „ohne Affekte und Privation des geistigen Denkens" (ἄνευ παθημάτων καὶ τῆς στερήσεως τοῦ νοεῖν) verbunden (Iambl. An. fr. 28, 56,10 – 12 Finamore / Dillon = Stob. I 49,40, 379,22 – 24), d. h. sie hat einen „reinen Abstieg" (ἄχραντον […] τὴν κάθοδον) in den Körper vollzogen (Iambl. An. fr. 29, 56,19 – 21 Finamore / Dillon = Stob. I 49,40, 380,7 – 9). In dieser Weise bestimmt Julian Herakles so, dass er dem „Werden" (γένεσις) unterlag, wo er einerseits „das Höhere, Überragende und Transzendente" (τὸ κρεῖττον καὶ ὑπερέχον καὶ ἐξῃρημένον) an sich hatte, andererseits sich der menschlichen Natur anglich (Iul. Contra Heracl. 14, 33,8 – 11 = 219B5–C2). Er besaß einen „göttlichen Körper" (τὸ σῶμα τὸ θεῖον), mit dem er „über das Menschenmögliche hinaus" (μειζόνως … ἢ κατ'

ἄνθρωπον) seine Taten vollbrachte (vgl. 33,12 – 16 = 219C3 – 7); und alle irdischen Dinge mussten „der demiurgischen und vollendenden Kraft seines unbefleckten und reinen Geistes dienen“ (δουλευόντων αὐτοῦ τῇ δημιουργικῇ καὶ τελεσιουργῷ τοῦ ἀχράντου καί καθαροῦ νοῦ δυνάμει) (33,24 f. = 219D7 f.). Diese Eigenart seines reinen Geistes, alles Irdische, also auch seinen eigenen Körper zu beherrschen, erklärt sich aus seiner göttlichen Abkunft: Es war Zeus, der den Herakles „der Welt zum Heiland gezeugt hat“ (33,25 – 28 = 220A1 – 4 ὃν [sc. Ἡρακλέα] ὁ μέγας Ζεὺς …τῷ κόσμῳ σωτῆρα ἐφύτευσεν; zu Herakles’ Funktion bei Julian als paganes „Gegenstück“ zu Christus vgl. Bogner 1924, 283; Marcone 1987, 277; Nässtrom 1990, 55; Ugenti 1992a, 79; Ugenti 1994, 464) – ähnlich wie Iamblich den reinen Seelen die Aufgabe der „Rettung, Reinigung und Vervollkommnung der Dinge hier“ (ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῇδε) zuweist (Iambl. An. fr. 29, 56,19 – 21 Finamore / Dillon = Stob. I 49,40, 380,7 – 9).

6, 64,1 – 5 = 166D8 – 167A4 Τότε μέντοι ἦν τε καὶ ἐδόκει μᾶλλον δραστήριος ⟨ἢ⟩ ὅτε αὐτὴν ἔδωκεν ἐκείνη σώματι, ἐπεὶ καὶ αὐτῷ νῦν Ἡρακλεῖ ὅλῳ πρὸς ὅλον κεχωρηκότι τὸν πατέρα ῥᾴων ἡ τούτων ἐπιμέλεια καθέστηκεν ἢ πρότερον ἦν, ὅτε ἐν τοῖς ἀνθρώποις σαρκία φορῶν ἐστρέφετο.

Τότε bezieht sich auf den Zustand der Seele vor ihrer Inkorporation, und das Beispiel des nach seinem Tod vergöttlichten Herakles ergänzt, dass auch die Seele nach ihrer Befreiung vom Körper diese größere Wirksamkeit als das aus Seele und Körper bestehende Gesamtwesen besitzt (zu μᾶλλον δραστήριος vgl. oben Komm. zu 6, 63,22 – 24 = 166D2 – 4). Herakles wurde „von seinem Vater Zeus in den Olymp entrückt“ (Contra Heracl. 14, 33,5 f. = 219B2 f.), und zwar „durch das Feuer seines Blitzes“ bzw. „mit dem göttlichen Zeichen seines ätherischen Strahls“ (33,28 – 34,1 = 220A4 – 6) – das spielt auf Herakles’ freiwilligen Tod auf dem Scheiterhaufen an, bei dem das Feuer durch einen Blitz entzündet worden und sein Körper vollständig verbrannt sein soll, was als unmittelbare Vergöttlichung gedeutet wurde (Diod. Sic. 4,39,3 – 5; vgl. Apollod. 2,7,7,12), d. h. im neuplatonischen Sinne: als Rückwendung der Seele zu ihrem Ursprung. Der Ausdruck, mit dem hier seine Rückkehr zu seinem Vater beschrieben wird (ὅλῳ πρὸς ὅλον κεχωρηκότι), ist analog dem Ausdruck für die Geburt der Athene aus Zeus gebildet (Contra Heracl. 14, 33,27 = 220A3 ὅλην ἐξ ὅλου προέμενος αὐτοῦ; In reg. Sol. 31, 162,3 f. = 149B2 ὅλην ἐξ ὅλου τοῦ βασιλέως Ἡλίου προβληθῆναι); dieser drückt die Totalität der Abkünftigkeit der Athene von Zeus-Helios bzw. der Rückkehr von Herakles zu Zeus und ihre jeweilige Wesensgleichheit aus (vgl. oben Komm. zu 6, 63,2 – 4 = 166A3 – 5). Dies ist wiederum ein Element für Julians Zeichnung des Herakles als einem paganen Gegenbild zu Christus (vgl. oben Komm. zu 6, 63,27 f. = 166D7 f.) und zugleich für seine Einordnung in die neuplatonische Theologie.

Herakles' Aufgabe für die Dinge hier ist die ἐπιμέλεια bzw. die des Heilands (vgl. Contra Heracl. 33,25–28 = 220A1–4 und oben Komm. zu 6, 63,27 f. = 166D7 f.). Traditionell wird er als König der Menschheit verstanden (z. B. Dion Or. 1,83 f.), in Ausdeutung der berühmten Erzählung von Herakles am Scheideweg, wo er zwischen Tugend und Laster zu wählen hat (vgl. Prodikos DK 84 B 2; Xen. Mem. 2,1,21–34; Dion Or. 1,66–84). Themistios deutet ihn darüber hinaus als platonischen Philosophenkönig, der Erde und Meer von allen Übeln befreite (vgl. Iul. Ad Them. 1, 1,15–18 = 253C3–254A2; Schramm 2013, 307 m. Anm. 26), während Julian ihn nicht als Philosophen, sondern lediglich als Inbegriff der politischen Exekutive ansieht (vgl. Ad Them. 10, 12,8–10 = 264A6–8). Dass Herakles auch nach seinem Tod Sorge für die Dinge hier trägt, weckt sowohl platonische als auch christliche Assoziationen (zu den platonischen, über das Wirken der reinen Seelen nach dem Tod des Körpers vgl. Sallust. 21,1, αἱ δὲ κατ' ἀρετὴν ζήσασαι ψυχαὶ … καὶ καθαραὶ παντὸς γενόμεναι σώματος θεοῖς τε συνάπτονται καὶ τὸν ὅλον κόσμον συνδιοικοῦσιν ἐκείνοις; Ugenti 1992a, 79; zu den christlichen vgl. Röm 8,34 Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, …, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν; Bogner 1924, 283).

Dass ihm nach der Befreiung der Seele vom Körper die Sorge für die Dinge hier „leichter" fällt als während seines irdischen, körperbehafteten Lebens, steht ebenfalls in Übereinstimmung mit platonischen und christlichen Vorstellungen (vgl. z. B. Plat. Phd. 67c5–d11; Tim. 81d4–e2; Plot. 1,2,3,11–19; Röm 6,5–8; Offb 20,4; 22,3–5; der Ausdruck σαρκία φορῶν ist singulär – ansonsten lediglich bei einem hochbyzantinischen Rhetor belegt [Greg. Ant. Ep. 2 Ad Eusthathium Thess. 170 Darrouzès] – und verstärkt die Assoziation der Äußerlichkeit des Körpers für die Seele). Zwar besaß Herakles nach Julian einen „göttlichen, überaus reinen Körper" (τὸ σῶμα τὸ θεῖον bzw. τῷ θείῳ καὶ καθαρωτάτῳ σώματι, Contra Heracl. 14, 33,13 = 219C4; 33,23 = 219D6), aber keinen ‚göttlichen Körper' im Sinne einer „göttlichen Seele" nach Iamblich, denn dann wäre sein Körper Äther gewesen (vgl. Iambl. An. fr. 28, 56,7–10 Finamore / Dillon = Stob. I 49,40, 379,18–22). Herakles war vielmehr ein Kind, wurde erzogen, kämpfte und besiegte alle, aber erkrankte auch körperlich – dies alles widerfuhr ihm, aber „in größerem Maße als nach menschlichen Maßstäben" (μειζόνως … ἢ κατ' ἄνθρωπον) (Iul. Contra Heracl. 14, 33,12–16 = 219C3–7, Übs. Nesselrath). Julian führt verschiedene Wunder auf (z. B. dass Herakles noch in Windeln eine Schlange erwürgt oder auf einer goldenen Schale das Meer durchquert haben soll, wobei Julian davon ausgeht, dass er trockenen Fußes übers Wasser gewandelt sei, 33,16–22 = 219?–D5 – die Assoziation an Christus ist evident, vgl. Bogner 1924, 283) und fasst seine Zwischenstellung zwischen Gott und Mensch so zusammen, dass alles Irdische sich seinem „göttlichen und makellos reinen Körper beugen" und „der demiurgischen und vollendenden Kraft seines unbefleckten und reinen Geistes dienen" (δουλευόντων αὐτοῦ τῇ δημιουργικῇ καὶ τελεσιουργῷ τοῦ ἀχράντου καὶ καθαροῦ νοῦ δυνάμει) musste (33,24 f. = 219D7 f., Übs. Nesselrath leicht verändert).

Die höchste, göttliche Reinheit von Herakles' Körper dürfte für Julian – oder bereits Iamblich? – erklären, wie eine reine Seele „ohne Affekte und Privation des geistigen Denkens" (ἄνευ παθημάτων καὶ τῆς στερήσεως τοῦ νοεῖν) mit einem irdischen Körper verbunden sein kann (Iambl. An. fr. 28, 56,10–12 Finamore / Dillon = Stob. I 49,40, 379,23–25; vgl. Schramm 2013, 326 Anm. 75; Hammann 2020, 488).

6, 64,5–7 = 167A4–6 Οὕτως ἐν πᾶσι δραστήριος μᾶλλον ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον ἀπόστασις τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον στροφῆς·

Vgl. oben Komm. zu 6, 63,22–24 = 166D2–4. Während στροφή und νεῦσις im letzten Begriffskomplex synonym sind, steht im ersten statt ἐπιστροφή nun ἀπόστασις. Das meint hier nicht im engeren terminologischen Sinne den „Abfall der Wirkung von der Ursache", was synonym mit πρόοδος wäre (vgl. Procl. Inst. Theol. 35, 38,18–20 Dodds), sondern analog zum politischen Begriff ἀπόστασις πρός τινα „Abfall zu jemandem" (vgl. LSJ s.v. ἀπόστασις). Vielleicht liegt hier auch eine „ironische Anspielung Julians auf den von den Christen ihm zur Last gelegten Abfall" (Mau 1907, 158) vor, der aus seiner Sicht gerade keinen Abfall zu etwas Schlechteren, sondern gerade die „Rückwendung zum Besseren", nämlich zum Noetischen und den eigentlichen Göttern, bedeutet.

6, 64,7–9 = 167A6–B1 ὃ δὴ βουλόμενος ὁ μῦθος διδάξαι παραινέσαι φησὶ τὴν Μητέρα τῶν θεῶν τῷ Ἄττιδι θεραπεύειν αὐτὴν καὶ μήτε ἀποχωρεῖν μήτε ἐρᾶν ἄλλης.

Dieser Satz nimmt den Inhalt des ersten und zweiten ihrer oben aufgeführten Befehle wieder auf (6, 63,15–18 = 166C1–4) und schließt damit zusammenfassend die Interpretation des Verhältnisses der Göttermutter zu Attis ab. Hier werden mit dem Ausdruck θεραπεύειν die obigen theoretisch-theologisch formulierten Aufforderungen zur ‚Zeugung im Noetischen', ‚Rückwendung zu' und dem ‚Beiwohnen' der Göttermutter kultisch-praktisch fokussiert auf ihre angemessene Verehrung. Außerdem wird mit dem Ausdruck διδάξαι das erste Mal der religiöse Lehrkontext der Mythenallegorese herausgestellt.

Kapitel 7

In diesem Abschnitt wird die Kastration des Attis kosmologisch gedeutet. Zunächst wird gezeigt, dass Attis der zuvor erklärten Intention der Liebe der Göttermutter mit seiner Hinwendung zur Materie widerstrebt, bevor Details seiner Kastration, wie sie der Mythos kennt, im Rückgriff auf bereits Bekanntes, nämlich die vor allem in Kapitel 3 f. erörterte Kausalität von Form und Materie, kosmologisch bzw. physikalisch erklärt werden: das sind etwa die im Mythos bedeutsamen Löwen, die hier

mit dem Prinzip des Warmen in Verbindung gebracht werden, die Kastration selbst sowie die Raserei des Attis, die seiner Kastration vorausgeht.

7, 64,10 = 167B2 Ὁ δὲ προῆλθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων τῆς ὕλης κατελθών.

Vgl. oben 3, 58,6 – 8 = 161D5 – 162A2 und 5, 62,8 f. = 165C6 f. sowie jeweils mit Komm.

7, 64,11 = 167B3 Ἐπεὶ δὲ ἐχρῆν παύσασθαί ποτε καὶ στῆναι τὴν ἀπειρίαν, …

Vgl. Sallust. 4,9, 8,11 – 13 Nock ἐπεὶ δὲ ἔδει στῆναι τὴν γένεσιν καὶ μὴ τῶν ἐσχάτων γενέσθαι τι χεῖρον, … Salustios paraphrasiert hier Julian, wendet die Phrase aber ins eher Ethisch-Axiologische: ἔδει statt ἐχρῆν, dann statt παύσασθαί ποτε καὶ στῆναι τὴν ἀπειρίαν die Wendung μὴ τῶν ἐσχάτων γενέσθαι τι χεῖρον, die überdies eine Begründung für den Stillstand des Werdens bietet, allerdings für einen mit neuplatonischen Terminologien weniger erfahrenen Leser nützlich sein und daher eher einem propädeutischen als einem philosophisch-argumentativen Zweck dienen mag. Auch wenn Julian sachlich dasselbe wie Salustios meint, fokussiert er hier die γένεσις auf den Aspekt der ἀπειρία, vermutlich weil er die Opposition von begrenzter, bestimmter Form gegenüber der unbegrenzten, unbestimmten Materie hervorheben möchte (vgl. unten 7, 64,21 f. = 167C6 f.; 11, 69,14 f. = 171D2 f.; die unbegrenzte Materie ist ein Kennzeichen des sichtbaren Kosmos, vgl. Porph. Antr. 5, 6,28 – 8,2 Duffy et al. ὁ κόσμος … προσπεφυκὼς τῇ ὕλῃ, ἣν λίθον καὶ πέτραν διὰ τὸ ἀργὸν καὶ ἀντίτυπον πρὸς τὸ εἶδος εἶναι ἠνίττοντο, ἄπειρον κατὰ τὴν αὐτῆς ἀμορφίαν τιθέντες). Dabei ist die Bestimmtheit der Form kausal letztlich auf die transzendente Einheit zurückzuführen (vgl. unten 9, 67,14 f. = 169C6 f.). Iamblich hat in seiner Dreiteilung des Einheitsbegriffs zwischen das zweite Eine, das „schlechthin Eine“ (τὸ ἁπλῶς ἕν), das noch nicht mit dem geistigen Bereich und dessen Einheit verbunden ist, und das dritte Eine, das Seiende Eine (τὸ ἓν ὄν), das mit der höchsten Ebene des Seins identisch ist, den pythagoreischen, aus Platons *Philebos* (23c4 – 27c1) abgeleiteten Prinzipiengegensatz von πέρας und ἄπειρον eingefügt, der sich bis zu den niedrigsten Stufen der Wirklichkeit durchhält und dessen Zusammenspiel den Hervorgang der niedrigeren aus den höheren Seinsstufen konstitutiert (vgl. Dillon 1987, 882 f.; D. P. Taormina, Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études, Paris 1999, 55 f.; Opsomer 2018, 1363 f.); hier auf der Ebene der Formen in Materie ist das der Gegensatz von endlicher, bestimmter Form und unendlicher, unbestimmter Materie. Julian führt, anders als Salustios, noch παύσασθαι auf, was in gnostischen Texten auch als Etymologie von Πάπας, einem Beinamen des Attis (vgl. Hepding 1903, 208), benutzt wurde (vgl. Hippol. Ref. 5,8,22, 159,114 – 116 Marcovich τὸν αὐτὸν δὲ τοῦτον … Φρύγες καὶ Πάπαν καλοῦσιν, ὅτι πάντα ἔπαυσεν ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς πρὸ τῆς ἑαυτοῦ φανερώσεως κεκινημένα; vgl. Anon. Hymn. Naass. 2,9 Heitsch = Hippol. Ref. 5,9,8, 167,48 Marcovich; vgl. Sfameni Gasparro 1981, 383, 396;

Lancellotti 2002, 119 n. 2; Borgeaud 2004, 106); ein Name, der freilich in Julians Rede nicht genannt wird (Bogner 1924, 286). Gemeinsam haben Julian und Salustios hingegen στῆναι, was auf das platonische μέγιστον γένος der στάσις, den Konträrbegriff zur κίνησις, anspielt; beide sind zusammen mit Sein, Identität und Differenz die höchsten Ideen des noetischen Kosmos (vgl. Plat. Soph. 250a8–c8; 254b8–e2; Parm. 129d6–e4; Plot. 5,1,4,30 – 43; 6,2,19 – 22; Iambl. In Parm. fr. 7 Dillon = Damasc. In Parm. 2, 38,15 – 19 Westerink / Combès; Procl. In Parm. 2, 768,25 – 777,21).

7, 64,11 – 14 = 167B3 – 6 … Κορύβας μὲν ὁ μέγας Ἥλιος, ὁ σύνθρονος τῇ Μητρὶ καὶ συνδημιουργῶν αὐτῇ τὰ πάντα καὶ συμπρομηθούμενος καὶ οὐδὲν πράττων αὐτῆς δίχα, …

Die Korybanten sind das aus Flötenspielern und Tänzern bestehende Kultgefolge der ursprünglich kleinasiatischen Kybele (vgl. Diod. Sic. 5,49,2 – 4: hier Korybas der Sohn der Kybele, nach dem die Kultanhänger der Kybele Korybanten heißen). Oft wurden diese mit den Kureten identifiziert, den bewaffneten dämonischen Begleitern der Rhea, die durch den Lärm ihrer Waffentänze die ungestörte Geburt des Zeus auf Kreta ermöglichten (Eur. Ba. 120 – 129; Call. Iov. 52 – 54; Lucr. 2,633 – 643; Strab. 10,3,11; vgl. auch K. Latte, De saltationibus Graecorum [RGVV 13,3], Berlin ^{2}1967, 41 – 63; F. Schwenn, Kureten, in: RE 11,2 (1922) 2202 – 2209; Nilsson 1967, 322 f.). Die Grundzüge dieser Mythologie sind in Julians symbolischer Deutung der Figurenkonstellation erhalten: Mit Korybas ist der Chorführer des Korybantengefolges gemeint, der Große oder noerische Helios (der „Große Helios“ ist sowohl im *Göttermutter-Hymnos* als auch im *Helios-Hymnos* der noerische Helios, vgl. unten 9, 66,18 = 168D5; 11, 69,9 = 171C4; In reg. Sol. 5, 143,12 = 132D7; 6, 144,14 = 133C6; 16, 152,17 = 141A2; 44, 172,5 = 157D1; außerdem Ep. 111, 434D1 – 3; zur Identifizierung des noerischen Helios mit Zeus vgl. In reg. Sol. 10, 147,1 – 6; 135D6 – 136A3; 22, 155,19 – 21 = 143D6 – 8; 31, 162,6 f. = 149B5 f.), und dieser ist der σύνθρονος der Göttermutter (vgl. oben 6, 63,7 f. = 166A8 f.). Die Korybanten fungieren in deutlicher Anlehnung an die Rolle der Kureten bei der Geburt des Zeus als von der Göttermutter bestellte Leibwächter des Attis (unten 8, 66,2 = 168B3 δορυφοροῦσι γὰρ αὐτὸν [sc. τὸν Ἄττιν] παρὰ τῆς Μητρὸς δοθέντες οἱ Κορύβαντες), der ja als äußerste Grenze des noerischen Helios zum Werden und Vermittler von dessen demiurgischem Wesen und damit als sublunarer Demiurg des Werdens bestimmt wurde (vgl. oben Komm. zu 3,57,24 – 58,1 = 161C5 – 8), und werden mit den drei nach den Göttern kommenden „höheren Klassen“ von Seelen, den Engeln, Dämonen und Heroen, identifiziert (unten 8, 66,2 – 4 = 168B3 – 5, vgl. Komm. hierzu). Die Balkanthraker sollen Attis als Korybas bezeichnet haben (vgl. Anon. Hymn. Naass. 2,3 – 8 Heitsch = Hippol. Ref. 5,9,8, 167,42 – 47 Marcovich σὲ [sc. Ἄττιν] καλοῦσι … Αἱμόνιοι Κορύβαντα; vgl. auch die Etymologie des Attis, nach der auch Julians Wesensdefinition des Attis [oben 3, 58,5 – 8 = 167D4 – 162A2 und Komm. hierzu] gebildet sein könnte, in Hippol.

Ref. 5,8,13, 157,69 – 73 Marcovich τοῦτον, φησί, Θρᾷκες οἱ περὶ τὸν Αἶμον οἰκοῦντες Κορύβαντα καλοῦσι, καὶ Θρᾳξὶν οἱ Φρύγες παραπλησίως, ὅτι **ἀπὸ τῆς κορυφῆς ἄνωθεν** καὶ ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου ἐγκεφάλου **τὴν ἀρχὴν τῆς καταβάσεως λαμβάνων καὶ πάσας τὰς τῶν ὑποκειμένων διερχόμενος ἀρχάς**, πῶς καὶ τίνα τρόπον κατέρχεται οὐ νοοῦμεν; vgl. Sfameni Gasparro 1981, 383, 396; Bouffartigue 1992, 376; Lancellotti 2002, 119 n. 2). Zur Verbindung von Attis mit den Kureten bzw. Korybanten vgl. Hippol. Ref. 5,9,9, 167,55 – 58 Marcovich Ἄττιν ὑμνήσω τὸν Ῥείης, | οὐ ⟨κ⟩ωδώνων σὺν βόμβοις, | οὐκ αὐλῷ ⟨τῶν⟩ Ἰδαίων | Κουρήτων ⟨σὺμ⟩ μυκητᾷ (Anon. Hymn. Naass. 3,1 – 6 Heitsch mit geringfügig anderem Text und anderer Verseinteilung); auch Hippol. Ref. 5,7,4, 143,17 – 144,18 Marcovich εἴτε Κουρῆτες ἦσαν Ἰδαῖοι, θεῖον γένος, ἢ Φρύγιο(ι) Κορύβαντες, οὓς πρώτους ἥλιος ἐπεῖδε δενδροφυεῖς ἀναβλαστάνοντας.

7, 64,14 = 167B6 … πείθει τὸν Λέοντα μηνυτὴν γενέσθαι.

Zum Gedanken, dass Helios den Löwen überredet, vgl. Orac. Chald. fr. 81 Des Places τοῖς δὲ πυρὸς νοεροῦ νοεροῖς πρηστῆρσιν ἅπαντα | εἴκαθε δουλεύοντα πατρὸς **πειθηνίδι** βουλῇ (der Löwe hier ist mit dem πῦρ νοερόν der *Chaldäischen Orakel* assoziiert, vgl. unten Komm. zu 7, 64,14 – 18 = 167B6–C3). Die Idee, dass die ‚Denunziation' des Attis durch den Löwen im göttlichen Auftrag geschieht und daher ethisch gut ist, ist vermutlich die metaphysisch-kosmologische Deutung eines politischen Gedankens aus Platons *Nomoi* (5, 730d2–e3): Demnach sei der Denunziant lobenswert, er solle sogar als „der große, vollkommene Mann in der Polis" geehrt werden, weil er nicht nur selbst kein Unrecht tue, sondern auch andere am Unrechttun hindere, indem er ihre unrechten Taten bei den Herrschenden anzeige und zusammen mit diesen für Bestrafung sorge. Diesen Gedanken zitiert Julian zustimmend in seinem *Misopogon* (25, 195,1 – 9 = 353D5 – 354a6; vgl. hierzu Schramm 2013, 351 f.).

7, 64,14 – 18 = 167B6–C3 Τίς δὲ ὁ Λέων; Αἴθωνα δήπουθεν ἀκούομεν αὐτόν, αἰτίαν τοίνυν τὴν προεστῶσαν τοῦ θερμοῦ καὶ πυρώδους, ἣ πολεμήσειν ἔμελλε τῇ νύμφῃ καὶ ζηλοτυπήσειν αὐτὴν τῆς πρὸς τὸν Ἄττιν κοινωνίας· εἴρηται δὲ ἡμῖν τίς ἡ νύμφη.

Kybele wird gerne stehend oder sitzend flankiert von einem oder zwei Löwen dargestellt, auch mit einem Löwen auf ihrem Schoß, auf einem Löwen sitzend oder in einem von Löwen gezogenen Wagen stehend (vgl. Graillot 1912, 190, 196; Vermaseren 1977, 14 f., 43 mit Abb. 1, 3 f., 25 f. und 74; Sanders 1981, 293; Roller 1999, 130 f., 276, 309 f.; Munn 2006, 125 – 129; zu entsprechenden Ikonographien in Kleinasien z. B. CCCA I, 1 f.; 6; 16; 19; 34; 37; 53; 71; 94 f.; 97 f.; 104; 138; 141 f.; 175; 227; 236; 276; 294; 348; 365; 405; 471; 699; 708; 900; in Griechenland und den griechischen Inseln CCCA II, 43; 53; 60; 69; 182; 294; 390; 441; 512; in Italien und Latium z. B. CCCA III, 201; 205; 215; 236; 247 f.; 252; 256; 320; 326 – 330; 350; 357; 392; 473; in anderen Provinzen z. B. CCCA IV, 37;

121 f.; 143; 150; 166a; 202,1; 207; 268; V, 13 f.; 35; 48; 56; 59; 62 – 71; 83; 90 f.; 101; 106 f.; 109; 111 f.; 133; 205; 207; 209; 339; 347; 375; 377; 379; 387; 398; 402; außerdem LIMC VIII [1997] Suppl., s.v. Kybele, 758 – 760). In der Literatur wird Kybele als „Nährerin der phrygischen Löwen“ (AP 6,51) bezeichnet, besonders beliebt ist die Göttin auf dem Wagen mit dem Löwengespann (Catull. 63,76; Lucr. 2,601; Verg. Aen. 3,111 – 113; 6,784 – 786; Ov. Fa. 4,215 – 218; Met. 10,688 – 704: über die Verwandlung von Atalante und Hippomenes, die auf der gemeinsamen Jagd in einem Tempel der Göttermutter Rast machen, dort miteinander Geschlechtsverkehr haben, zur Strafe von der Göttermutter in Löwen verwandelt werden und ihren Wagen ziehen müssen; Macr. Sat. 1,21,8; 1,23,20). Unter den sieben Initiationsgraden des Mithraskults ist die vierte Stufe die des Löwen, die die vorangegangenen Stufen umfasst und eine Zwischenstufe beim Übergang zu den höheren Graden zu sein scheint (vgl. Porph. Abst. 4,16,3; Hieron. Ep. 107,2; seine besondere Wichtigkeit zeigt das inschriftliche Zeugnis, wonach der „Löwe“ nach dem höchsten Weihegrad „Vater“ [πατήρ, *pater*] am zweithäufigsten dokumentiert ist, vgl. Merkelbach 1984, 100 – 102; R. Beck, Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras [EPRO 109], Leiden 1988, 68; Clauss 2012, 129; umfassend zu literarischen, epigraphischen und archäologischen Zeugnissen für diese Weihestufe Merkelbach 1984, 100 – 109): Der Initiand des Weihegrads „Löwe“, der im Kult mit dem Element Feuer verbunden ist (z. B. Tert. Adv. Marc. 1,13), soll sich durch eine Waschung mit Honig anstelle von Wasser, das als dem Feuer feindliches Element zurückgewiesen wird, von allem Unreinen und Unheilbringenden reinigen (Porph. Antr. 15, 16,25 – 30 Duffy et al.; vgl. F. Cumont, Les mystères de Mithra, Brüssel ^{3}1913 [^{1}1900; dt. Übs. Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit, Leipzig ^{3}1923, ^{1}1903], 162; Turcan 1992, 230 f.; Turcan 1993, 88; Clauss 2012, 128). Die sieben Initiationsstufen wurden den sieben Planeten zugeordnet, der Löwe dem Jupiter (vgl. Merkelbach 1984, 14, 21; Merkelbach 1984, 77, 81; Turcan 1992, 229 f.; Turcan 1993, 81; kritisch hierzu R. Beck, The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun, Oxford 2006, 38). Daher ist das Sternbild des Löwen auch das „Haus des Helios“ (οἶκος Ἡλίου) (Porph. Antr. 22, 22,11 Duffy et al.; vgl. Merkelbach 1984, 15 f.; Merkelbach 1984, 77 – 81, 85 f.; zum Zusammenhang von Mithraskult und Astrologie vgl. R. Beck, In the Place of the Lion: Mithras in the Tauroctony, in: R. Beck / J. R. Hinnels [Hg.], Beck on Mithraism: Collected Works with New Essays, Aldershot / Burlington, Vt. 2004, 267 – 291).

Ähnlich wie auch die Korybanten interpretiert Julian den Löwen, seinen mythologischen und mysterientheologischen Quellen entsprechend, in Verbindung sowohl zu Helios als auch zu Kybele: Helios-Korybas überredet den Löwen, der Göttermutter die Vereinigung des Attis mit der Nymphe bzw. der Materie anzuzeigen, und bewirkt damit die Kastration des Attis, was gleichbedeutend ist mit der Begrenzung von dessen unbegrenzter Zeugung im Materiellen (7, 64,14 – 17. 20 f. =

167B6–C2. 5 f.). Er nutzt dazu den natürlichen Gegensatz und daraus resultierenden Kampf zwischen dem Feurigen und dem Feuchten, die von dem Löwen bzw. von der Nymphe symbolisiert werden (zur Verbindung des Löwen zum Feurigen, das zugleich ein Charakteristikum des Himmels ist, vgl. Macr. Sat. 1,21,8 *haec dea leonibus vehitur, validis impetu atque fervore animalibus, quae natura caeli est cuius ambitu aer continetur qui vehit terram*; vgl. Bouffartigue 1992, 375; zum natürlichen Aufstieg des Feuers nach oben vgl. Arist. Cael. 1,2, 269a17 f. 26 f.; Plot. 2,2,1,19 – 31). Gemeint ist damit letztlich der Gegensatz des Noerischen gegenüber dem Materiellen: Wie die Nymphe zwar nicht die Materie schlechthin ist, sondern „die letzte unkörperliche Ursache, die der Materie übergeordnet ist" (vgl. oben 5, 62,10 – 12 = 165C8–D2 mit Komm.), ist der Löwe die „übergeordnete Ursache" des in der materiellen Welt sichtbaren Feuers (unten 7, 64,25 f. = 167B7 f.; vgl. unten 8, 66,5 – 7 = 168B6–C1). Als solche dürfte sie auch mit dem πῦρ νοερόν der *Chaldäischen Orakel* (z. B. fr. 37,4; 68; 81,1 Des Places) assoziiert sein, das als schöpferisches Element dafür sorgt, dass der Weltkörper sichtbar ist (vgl. Plat. Tim. 31b1 f.; Lewy 1978, 120; Lecerf 2014, 64; πῦρ νοερόν ursprünglich ein stoischer Begriff, vgl. Lewy 1978, 430 n. 106; Lecerf 2014, 64 n. 8). Daher ist es nicht verwunderlich, dass zwischen Helios-Attis und dem Löwen eine besondere Beziehung besteht. Vermutlich möchte Julian die landläufig dem Löwen zugeschriebenen Leistungen, der Kybele bzw. der Göttermutter bei ihrer demiurgischen Vorsehung für das Seiende zu helfen und „dann" durch seine Denunziation Ursache der Kastration des Attis zu werden (unten 7, 64,18 – 21 = 167C3 – 6), in der Weise als zusammengehörig verstehen, dass diese jene impliziert: Seine Denunziation des Attis *ist* sein Beitrag zur Vorsehung, da dieser zur Begrenzung der unbegrenzten Zeugung im Materiellen und damit zur inneren Formung des materiellen Kosmos führt. Dem so begrenzten Attis obliegt schließlich die Herrschaft über den Löwen, der Ursache von Feuer und Wärme (unten 8, 66,4 f. = 168B5 f.), was analog steht zur Überordnung des überredenden Helios zum gehorsamen Löwen (zu ihrer Beziehung vgl. Procl. Hymn. 1,1: Helios angesprochen als πυρὸς νοεροῦ βασιλεῦς; hierzu Van den Berg 2001, 152 – 155).

Man kann also Julians Deutung des Löwen so zusammenfassen: Der Löwe symbolisiert durch das Aufsteigen des Feuers in die Höhe die Rückwendung des ins Materielle hinabgestiegenen Geistes; er markiert die Grenze zwischen Materiellem und Geistigem, durch die Helios den Attis zur Rückwendung zur Göttermutter bringt. Bedenkt man die Wesenszugehörigkeit bzw. sogar -gleichheit von Helios und Attis, ist dies letztlich eine Rückwendung des sich ins Materielle gebenden Geistes zu sich selbst; dass Helios unmittelbar auf den Löwen und dadurch mittelbar auf Attis einwirkt, bedeutet letztlich eine Form der Selbstbegrenzung qua Selbstreflexion, wobei Helios – anders als Attis – nicht mit dem niedrigsten Element des Materiellen kommuniziert, sondern mit dem höchsten, das noch am nächsten zum geistigen Bereich steht.

Zu einzelnen Ausdrücken: 7, 64,15 = 167B7 αἴθωνα: ein Farbadjektiv, das im homerischen Epos für das Funkeln von Metall (z. B. Il. 4,485; Od. 1,184), aber auch für das bräunlich glänzende Fell von Tieren (Pferde: Il. 2,838 f.; 12,96 f.; Rinder: Od. 18,372; Stier: Il. 16,487 f.; Adler Il. 15,690), bei den Löwen auch im Sinne von „feurig, wild" (vgl. Hom. Il. 10,23 f. 177 f.; 11,548; 18,161; ähnlich auch Tyrt. fr. 13 West αἴθωνος δὲ λέοντος ἔχων ἐν στήθεσι θυμόν [dies bei Chrys. SVF 2,906, 255,16 – 29 für die ἄλογος δύναμις τῆς ψυχῆς zitiert]; Plat. Rep. 8, 559d9 αἴθωσι θηρσὶ καὶ δεινοῖς; vgl. Apoll. Lex. Hom. 26 – 29 αἴθωνα ποτὲ μὲν τὸν πυρώδη καὶ ὀξύν, „ὡς δ' αἴθωνα λέοντα βοῶν ἀπὸ μεσαύλοιο" [Il. 11,548], ποτὲ δὲ τὸν λαμπρόν, „αἴθωνας δὲ λέβητας ἐείκοσι" [Il. 9,123]; LSJ und Ebeling, Lex. Hom. s.v. αἴθων). Es wurde vermutet, dass Julian hier eine Mysterienformel vor Augen hat (Marcone 1987, 277; Ugenti 1992a, 80); vielleicht ausgehend von den homerischen Gleichnissen, dass ein feuriger Löwe in eine Rinderherde einbricht und dort über einen Stier herfällt (Il. 11,548 – 551; 16,487 – 489; 18,161 f.), denn das für den Mithraskult zentrale Stieropfer wird mit dem nahöstlichen Motiv des Kampfs zwischen Löwe und Stier in Verbindung gebracht, welcher astrologisch mit dem Jahreszeitenzyklus, also mit der Überwindung des Frühlingssternbilds „Stier" durch das Sommersternbild „Löwe", gedeutet wird (vgl. W. Hartner, The Earliest History of the Constellations in the Near East and the Motif of the Lion-Bull Combat, Journal of Near Eastern Studies 24 [1965] 1 – 16; A. Bausani, Note sulla preistoria astronomica del mito di Mithra, in: Bianchi 1979, 503 – 513). Zu den Bezügen des Attis- zum Mithras-Kult vgl. Cumont 1899, 333 – 335; Graillot 1912, 157 f.; zu lokalen Angleichungen der Attis- und der Mithrasfigur Clauss 2012, 148 f.; zum Mithraismus im *Göttermutter-Hymnos* vgl. Turcan 1975, 118 – 120.

Zu 7, 64,15 = 167B7 αἰτίαν τοίνυν τὴν προεστῶσαν: Vgl. oben 4, 59,112 – 14 = 163A1 – 3 προϋπάρχοντες καὶ προεστῶτες λόγοι αἰτίαι τε ἐν παραδείγματος λόγῳ προϋφεστῶσαι. „Vorangesetzt" oder „übergeordnet" ist der Löwe als „Ursache des Warmen und Feurigen" vor bzw. über das konkrete Warme und Feurige in dieser Welt; zur Wirkung des bzw. der Löwen vgl. auch unten 8, 66,5 – 7 = 168B6–C1 … αἴτιοι τῷ πυρὶ μὲν πρώτως, διὰ δὲ τῆς ἐνθένδε θερμότητος ἐνεργείας τε κινητικῆς αἴτιοι καὶ τοῖς ἄλλοις εἰσὶ σωτηρίας. Der Ausdruck ist zwar in dieser Kombination vor Julian (bei ihm ähnlich auch oben 5, 62,11 f. = 165D1 f. mit Komm.) nicht nachzuweisen (allerdings Iambl. Resp. 1,20, 48,8 f. Saffrey / Segonds / Lecerf τὸ μὲν θεῖόν ἐστιν ἡγεμονικὸν καὶ προϊστάμενον τῆς ἐν τοῖς οὖσι διατάξεως), aber nach Julian bei den Platonikern eine gängige Terminologie im hier verwendeten Sinn von „(dem Werdenden) übergeordnete Ursache" (z. B. Procl. Theol. Plat. 2,12, 67,11 ὡς αἴτιον προεστάναι; 4,32, 97,19 – 21 καὶ τὸ ἐνιαῖον πλῆθος καὶ νοητὸν ὡς αἴτιον τῶν νοερῶν ἀριθμῶν προεστήσατο; 6,14, 71,20 τῶν ἐν αὐτῇ προεστηκότων αἰτίων; 6,19, 88,27 f. Saffrey / Westerink πάντα δὲ τὰ μέτρα τῶν βίων κατὰ μίαν αἰτίαν δημιουργικὴν προεστήσατο; In Tim. 3, 188,27 ζωῆς πάσης αἰτία προέστηκεν; Simpl. In Cat. 244,4 f. ἐν αἰτίας λόγῳ προεστηκός; Damasc. Princ. 1, 58,15 f. Westerink / Combès τὴν αὐτοκί-

νητον προεστῶσαν αἰτίαν ὄντως). Nur wenig später als bei Julian findet sich eine ähnliche Wendung auch bei Basilius von Caesarea (In Hexahem. 1,2, 4,4 f. Amand de Mendieta / Rudberg … Θεὸν … αἰτίαν ἔμφρονα προεστάναι τῆς γενέσεως τῶν ὅλων …; zur Datierung vgl. oben Komm. zu 2, 56,13 f. = 160A8 f.), vielleicht eine Reminiszenz an Julian.

7, 64,18 – 21 = 167C3 – 6 Τῇ ⟨δὴ⟩ δημιουργικῇ προμηθείᾳ τῶν ὄντων ⟨αὐτὸν⟩ ὑπουργῆσαί φησι, δηλαδὴ τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν, εἶτα φωράσαντα καὶ μηνυτὴν γενόμενον αἴτιον γενέσθαι τῷ νεανίσκῳ τῆς ἐκτομῆς.

Zur intendierten Implikation der ersten Leistung des Löwen aus der zweiten vgl. oben Komm. zu 7, 64,14 – 18 = 167B6–C3; zur ‚Denunziation' des Attis durch den Löwen vgl. oben Komm. zu 7, 64,14 = 167B6. Mit φησί suggeriert Julian, dass es sich hierbei um landläufige Vorstellungen über den Löwen handelt. Bei Catull (63,76 – 90) ist eine Variante des Mythos überliefert, in der der Löwe – allerdings beauftragt von Kybele selbst – Attis von der Flucht vor dem Dienst der Kybele abhält und ihn wieder dorthin zurückbringt (vgl. Näsström 1990, 56; Bouffartigue 1992, 374 n. 295; bei dem Epigrammatiker Dioskorides [AP 6, 220,7. 11 – 13] verfolgt der Löwe Attis bis zur Höhle, wird aber dann von diesem mit Hilfe des Lärms seines Tympanons vertrieben). Dass Helios selbst den Löwen beauftragt hat, dürfte auf die *Chaldäischen Orakel* zurückgehen (vgl. oben Komm. zu 7, 64,14 = 167B6).

Julian gebraucht häufiger die Singularform φησίν statt des eigentlich benötigten φασίν (Nesselrath 2015, XXV mit weiteren Stellen, im *Göttermutter-Hymnos* z. B. unten 9, 66,12 = 168C6 [in U überliefert]; 14, 71,27 = 174B4), eine entsprechende Textänderung (z. B. von Rochefort 1963, 114 vorgenommen) oder -ergänzung (z. B. von ὁ μῦθος, wie von Hertlein 1875, 217 App. z.St. vorgeschlagen) ist daher nicht nötig. Nötig erscheint hingegen ein Akkusativobjekt zum Infinitiv ὑπουργῆσαί, mit Rochefort 1963, 114 wird hier αὐτὸν ergänzt (so auch Nesselrath 2015, 64 und De Vita 2022, 570; Ugenti 1992a, 20 ergänzt τοῦτον δὴ vor τῇ δημιουργικῇ προμηθείᾳ; die Partikel δὴ wird von allen Herausgebern, wenn auch an verschiedener Stelle, ergänzt).

7,64,21 – 65,3 = 167C6–D4 Ἡ δὲ ἐκτομὴ τίς; ἐποχὴ τῆς ἀπειρίας· ἔστη γὰρ δὴ τὰ τῆς γενέσεως ἐν ὡρισμένοις τοῖς εἴδεσιν ὑπὸ τῆς δημιουργικῆς ἐπισχεθέντα προμηθείας, οὐκ ἄνευ τῆς τοῦ Ἄττιδος λεγομένης παραφροσύνης, ἣ τὸ μέτριον ἐξισταμένη καὶ ὑπερβαίνουσα καὶ διὰ τοῦτο ὥσπερ ἐξασθενοῦσα καὶ οὐκέθ' αὑτῆς εἶναι δυναμένη, ὃ δὴ περὶ τὴν τελευταίαν ὑποστῆναι τῶν θεῶν αἰτίαν οὐκ ἄλογον.

Attis' Selbstkastration ist zentraler Bestandteil seines Mythos und seines Kults (vgl. z. B. Catull. 63,4 f.; Ov. Fa. 4,223 – 244; Paus. 7,17,10 – 12; bei Arnob. Adv. Nat. 5,7 folgt daraus sogar der Tod des Attis; vgl. Hepding 1903, 98 – 122; Vermaseren 1977, 90 – 92; Cosi 1986, 27– 32; Lancellotti 2002, 91 – 96). Julian deutet nun diese Kastration als

„Anhalten“ oder „Zurückhalten“ der ἀπειρία, der Unbegrenztheit oder Entgrenzung hin zur Materie, wobei die Unbegrenztheit einerseits ein Prinzip der gesamten Wirklichkeit, das den produktiven Hervorgang von den höchsten bis zu den niedrigsten Stufen der Wirklichkeit verursacht, andererseits und im Besonderen eine Eigenschaft der Materie, eben jener niedrigsten Stufe, darstellt (vgl. oben Komm. zu 7, 64,11 = 167B3). Anders als an jener Stelle wird in der Definition nicht von der στάσις der Unbegrenztheit oder Entgrenzung gesprochen (darauffolgend in der Erläuterung allerdings schon: ἔστη γὰρ δὴ τὰ τῆς γενέσεως …; außerdem unten 11, 69,7 f. = 171C2 f. στήσαντα δὲ αὐτὸν τῆς ἀπειρίας τὴν πρόοδον καὶ τὸ ἀκόσμητον τοῦτο κοσμήσαντα) und damit auf das gleichnamige μέγιστον γένος angespielt, sondern von ἐποχή: Dies stellt durch die Assonanz zu ἐκτομή, vielleicht sogar als deren Etymologie verstanden, die für Definitionszwecke erwünschte Prägnanz und Einprägsamkeit her (Etymologien hatten im Neuplatonismus, ausgehend von den Etymologien in Platons *Kratylos*, hauptsächlich eine theologische Funktion, vgl. R. M. Van den Berg: Proclus’ Commentary on the Cratylus in Context. Ancient Theory of Language and Naming [Philosophia Antiqua 112], Leiden / Boston 2008, 174 – 187; allgemein zu Etymologien als Interpretationsmethode vgl. I. Sluiter Ancient Etymology: A Tool for Thinking, in: F. Montanari / S. Matthaios / A. Rengakos [Hg.], Brill’s Companion to Ancient Greek Scholarship, Leiden 2015, 896 – 922).

Darüber hinaus lässt die Formulierung mit ἐποχή die bewusste, rationale Entscheidung zur Begrenzung gegenüber der reinen Faktizität der Begrenzung wie etwa in στάσις anklingen, ähnlich der ἐποχή des Urteilens in der pyrrhonischen Skepsis (vgl. Sext. Emp. Hyp. 1,10 ‘ἐποχὴ’ δέ ἐστι στάσις διάνοιας, δι’ ἣν οὔτε αἱρομέν τι οὔτε τίθεμεν). Expliziert wird später die hier im Wort ἐποχή angedeutete bewusste Entscheidung des Attis: Er sei „unvernünftig, weil er die Materie **gewählt**“ (ἄφρων μὲν ὅτι τὴν ὕλην **εἵλατο**) habe, und gelte durch seine Kastration als „weise, weil er diesen Kehricht zur Schönheit ordnete“ (σοφὸς δὲ ὅτι τὸ σκύβαλον τοῦτο εἰς κάλλος ἐκόσμησε) (unten 19, 78,5 – 7 = 179C6–D1), d. h. bereits in der Neigung zum Unbegrenzten der Materie liegt eine bewusste, wenn auch nicht rational geleitete Entscheidung, während die Weisheit, die Attis zur Kastration qua Ordnung des Ungeordneten bzw. Materiellen bringt, vollständig rational ist und gewissermaßen eine bewusste, rationale Entscheidung hierzu voraussetzt (Lancellotti 2002, 129 sieht in der „excessive fecundity“ des Attis eine „previous sin“ angelegt, die allerdings nicht in seiner generativen Kraft liege, sondern in der „passion“, mit der er diese ausübe und die das Gegenteil der ἔρως ἀπαθής der Göttermutter habe). Faktisch kommt der Stillstand der Entgrenzung in den begrenzten Formen allerdings „durch die demiurgische Vorsehung“ (ὑπὸ τῆς δημιουργικῆς … προμηθείας), also durch die Göttermutter als Hauptursache zustande, auch wenn sie ihr providentielles Wirken „nicht ohne die sogenannte Raserei des Attis“ (οὐκ ἄνευ τῆς τοῦ Ἄττιδος λεγομένης παραφροσύνης) entfalten kann, sie diesen also als Instrument ihrer Pronoia ge-

braucht. Diese doppelte Verursachung interpretiert auf philosophisch-allegorische Weise die mythische Überlieferung, wonach die orgiastische Raserei, in deren Folge sich Attis selbst kastrierte, durch den Zorn der Kybele hervorgerufen worden sei (vgl. Ov. Fa. 4,230. 233 – 242; Paus. 7,17,12; Arnob. Adv. Nat. 5,7; bei Catull schickt Kybele Attis die Raserei, um ihn zur Rückkehr in ihren Dienst zu bringen [63,78 – 80], während die Raserei, in deren Folge er sich kastriert, nicht von Kybele verursacht ist [63,4 f.]; Sallust. 4,7, 8,1 – 3 Nock ἡ μήτηρ τῶν θεῶν ποιεῖ μανῆναι τὸν Ἄττιν καὶ τὰ γόνιμα ἀποκοψάμενον ἀφεῖναι παρὰ τῇ νύμφῃ, πάλιν δὲ ἀνελθόντα αὐτῇ συνοικεῖν [auch hier ist nicht von einer Eifersucht der Göttin die Rede]; parallel zu Attis' Raserei steht die des Dionysos, des Demiurgs der „partiellen Demiurgie" [unten 19, 77,13 – 17 = 179A2 – 6; In reg. Sol. 22, 155,25 – 156,2 = 144A4 – 7; 23, 156,13 f. = 144C4 f.], ausgelöst durch Hera und geheilt durch die Göttermutter [Contra Heracl. 15, 34,14 f. = 220C4 f.; vgl. Ugenti 1992a, 81]).

Julian korrigiert dies nun dahingehend, dass diese Wirkung der Göttermutter keiner Eifersucht oder einem anderen Gefühl entspringt (vgl. oben 6, 63,11 f. = 166B5 f. mit Komm.), sondern allein ihrer göttlichen Pronoia. Daher ist sie der Wahl des Attis hinsichtlich ihrer ursächlichen Wirkung vorgeordnet. Im Gegenteil ist diese Wahl keine völlig rationale Vorzugswahl (προαίρεσις), weil sie ‚im Bereich des Materiellen' getroffen wurde; der Aufenthalt des Attis im Materiellen führt vielmehr zum Überschreiten des Maßes und zur Selbstschwächung, also der abnehmenden Zeugungskraft durch die Hingabe an die Materie. D. h. die gemäß dem Mythos von der Göttermutter verursachte παραφροσύνη ist identisch mit der ἀφροσύνη des Attis, in der er die Materie wählte. Dass die Göttermutter den Stillstand der Entgrenzung des Attis verursacht, bedeutet also nicht ihr aktives Eingreifen in das Geschehen, sondern ihr Verbleiben im Noerischen bzw. Noetischen, durch das sie als Zielursache die Rückkehr des sich von der Materie wieder abwendenden Demiurgen bewirkt. Die Kastration bedeutet die Beseitigung der durch die Hingabe an die Materie verursachten Schwäche, und diese bedeutet automatisch auch die Rückkehr zum höherrangigen noerischen bzw. noetischen Bereich, in dem die Göttermutter verblieben ist und den nicht zu verlassen sie aufgetragen hatte (vgl. oben 5, 62,6 – 8 = 165C4 – 6; diese Deutung der Kastration verfährt also kosmologisch, nicht soteriologisch wie die gnostische Deutung durch die Naassener, vgl. Lancellotti 2002, 130 f.; zu deren Deutung vgl. Lancellotti 2002, 119 – 125).

Julian erklärt den Mythos also durch eine neuplatonische Theorie hierarchisch gestufter Kausalität, in der die selbstinduzierte Raserei des Attis der niedrigstufigeren materiellen Ursache entspricht (die Raserei ist ja gleichbedeutend mit der Wahl des Materiellen und der zunehmenden Abschwächung der aus dem Noerischen kommenden Zeugungskraft) und die Kastration und die damit bewirkte Rückkehr zum Noerischen bzw. Noetischen, in dem die Göttermutter immer geblieben ist, durch die Anziehungskraft der höherrangigen Ursache, nämlich die

Pronoia der Göttermutter, verursacht ist. Raserei und Kastration sind letztlich nichts anderes als ein mythisches Symbol für die Wirkung des Prinzipiengegensatzes von πέρας und ἄπειρον in der sublunaren Welt, wobei prinzipientheoretisch das Begrenzte dem Unbegrenzten bzw. die Form der Materie vorgeordnet ist, und zwar aufgrund der größeren Nähe zur Einheit (vgl. unten 9, 67,14 f. = 169C6 f. mit Komm.; Plot. 6,3,2,26 f. **τὸ δὲ εἶδος στάσις** αὐτῆς μᾶλλον καὶ οἷον ἡσυχία· **ὁρίζει γὰρ ἀόριστον** οὖσαν; Porph. In Harm. 16,23 – 25 Düring ἡ ὕλη καθ' ἑαυτὴν ἄπειρός τε καὶ ἀόριστος καὶ τὰ πάθη δὲ καθ' ἑαυτὰ ἄπειρά τε καὶ ἀόριστα συμβέβηκε. **τὸ μέντοι εἶδος καὶ ὁρίζει τε καὶ περατοῖ τὴν ὕλην** καὶ τὰ αἴτια τῶν κινήσεων ὁρίζει τὰ πάθη). Und auch hier im Verhältnis von Raserei und Kastration zeigt sich auf der Ebene der materiellen Dinge, dass stets beide Aspekte zusammenwirken müssen, die demiurgische Zeugungskraft des Helios-Attis und die die Zeugung pronoetisch ermöglichende Kraft der Göttermutter (vgl. oben Komm. zu 6, 63,11 = 166B5).

Dem Relativsatz ἣ τὸ μέτριον … δυναμένη scheint ein finites Verb zu fehlen (so Hertlein 1875, 217 App. z.St.), daher ist als Ergänzung φαίνεται (Wright 1913, 468) oder im Anschluss an oben 64,10 = 167B2 ἦλθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων nach δυναμένη (Asmus 1909, 318) bzw. ἄχρι τῶν ἐσχάτων κατέβη (Nesselrath 2015, 65 App. z.St.) vorgeschlagen worden. Abgesehen davon, dass ein solcher gedanklicher Rückbezug sehr weit entfernt stünde, ist auch ein Anakoluth möglich (und wird hier im Anschluss an Rochefort 1963, 114, Prato 1987, 64 App. z.St. und Ugenti 1992a, 22 App. z.St. angenommen; letzterer verweist als Parallele auf Ad Them. 6, 8,13 f. = 260B6 f.). – Inhaltlich führt der Relativsatz weniger das Ergebnis der παραφροσύνη des Attis an, sondern erklärt und definiert begrifflich diesen Ausdruck durch synonyme Umschreibungen. Der Ausdruck τὸ μέτριον steht synonym zu πέρας, dem Gegenbegriff zu ἀπειρία, und dieser wird durch τὸ μέτριον … ὑπερβαίνουσα umschrieben. Der Übertritt des Maßes hat die Schwächung der Kraft des Attis (διὰ τοῦτο … δυναμένη) zur Folge, wobei diese sich durch die Zuwendung zur Materie und die damit einhergehende Entfernung vom Einen ergibt und der Verlust der Kraft (δύναμις) gleichbedeutend ist mit dem Verfall an die Welt der Notwendigkeit (vgl. Ugenti 1992a, 81; zu dieser vgl. Iambl. Ep. ad Maced. ap. Stob. II 8,43, 173,10 – 13). Die Stellung des Attis als „letzter Ursache der Götter" (vgl. hierzu oben 3, 58,6 – 8 = 161D5 – 162A2 mit Komm. und 11, 68,19 f. = 170D6 f.) macht ihn sogar zum „letzten Gott" (unten 8, 65,13 f. = 168A7 f.).

7, 65,4 – 8 = 167D5 – 168A2 Σκόπει οὖν ἀναλλοίωτον κατὰ πᾶσαν ἀλλοίωσιν τὸ πέμπτον θεώμενος σῶμα περὶ τοὺς φωτισμοὺς τῆς σελήνης, ἵνα λοιπὸν ὁ συνεχῶς γιγνόμενός τε καὶ ἀπολλύμενος κόσμος γειτνιᾷ τῷ πέμπτῳ σώματι· περὶ τοὺς φωτισμοὺς αὐτῆς ἀλλοίωσίν τινα καὶ πάθη συμπίπτοντα θεωροῦμεν.

Nach der prinzipientheoretischen Interpretation von Raserei und Kastration durch den Gegensatz von πέρας und ἄπειρον fügt Julian nun eine astronomische

Beobachtung (man beachte θεώμενος und θεωροῦμεν!) als Indiz für die Richtigkeit dieser Interpretation an (σκόπει als Einleitung eines solchen Indizienbeweises auch unten 12, 69,26 = 172A7). Im Zentrum dieser Beobachtung stehen der Mond und der fünfte Körper, also der Äther, die durch den Gegensatz gekennzeichnet sind, Veränderungen, etwa auch durch äußere Einwirkungen (ἀλλοίωσίν τινα καὶ πάθη συμπίπτοντα), aufzuweisen bzw. diese ganz und gar nicht zu haben (ἀναλλοίωτον κατὰ πᾶσαν ἀλλοίωσιν). Während Attis' Kastration primär auf die γένεσις von Formen in Materie, also auf die Kategorie der οὐσία bezogen ist (vgl. Arist. Met. 14,1, 1088a33; Phys. 5,1, 225a12–17), ist mit der ἀλλοίωσις περὶ τοὺς φωτισμοὺς τῆς σελήνης, der „Veränderung beim Licht des Mondes", eine Veränderung nach der Kategorie der Qualität (vgl. Arist. Cat. 14, 15b12; Met. 14,1, 1088a32; Phys. 3,1, 201a11 f.), also eine Eigenschaftsveränderung angesprochen (zum kategorialen Unterschied von γένεσις und ἀλλοίωσις vgl. auch Plot. 6,3,21,35–40): Gemeint ist, dass das Licht des Mondes, anders als das der sichtbaren Sonne und der Sterne, hinsichtlich seiner Intensität veränderlich ist, gemeint sind also aufgehender und abnehmender Mond, Vollmond und Neumond (vgl. Alex. In Met. 547,10–12 ἡ δὲ σελήνη ὕλην ἔχουσα τῆς κατὰ τόπον μεταβολῆς ἔχει καὶ τῆς κατ' ἀλλοίωσιν· τὸ γὰρ δέχεσθαι τοὺς φωτισμοὺς ἐκ τοῦ ἡλίου αὐτὸ τοῦτο ἀλλοίωσίς ἐστι; da diese Stelle außer der zu besprechenden die einzige Passage ist, an der vom Licht des Mondes als ἀλλοίωσις gesprochen wird, ist es wahrscheinlich, dass die Formulierung dieser Beobachtung auf eine peripatetische Quelle, vielleicht Xenarchos [zu ihm vgl. oben 3, 58,13–23 = 162A7–C3 mit Komm.], zurückgeht, die Julian durch eigene Lektüre oder – wahrscheinlicher – als Teil eines neuplatonischen Textes gekannt haben könnte). Dass Attis' Kastration mit Verweis auf Beobachtungen der Mondphasen und des Ätherhimmels erklärt wird, ist naheliegend, weil Attis' natürlicher ‚Aufenthaltsort' an der Grenze des Äthers zur sublunaren Welt liegt (vgl. oben Komm. zu 4, 59,7–10 = 162D3–6). Dort – an der Milchstraße (γαλαξία), d.i. im Mythos der Gallos-Fluss – „tritt der leidensfähige Körper in Kontakt mit der leidenslosen Kreisbewegung des fünften (Körpers)" (oben 5, 62,5 f. = 165C3 f. mit Komm.), wo Attis qua Gallos „die in Materie und unterhalb des Mondes befindlichen Formen zusammenhält" (oben 5, 62,14 f. = 165D4 f.; dies auch eine Eigenschaft des Äthers, vgl. In reg. Sol. 15, 151,4–8 = 139C5–D1, dazu Buzási 2008, 165). Zum fünften Körper vgl. oben Komm. zu 3, 58,13–15 = 162A7–B2; zur unmittelbaren Nachbarschaft von fünftem Körper und sublunarem Kosmos vgl. In reg. Sol. 5, 143,2 f. = 132C4 f., dazu Buzási 2008, 89); zum Mond als Regent der sublunaren Welt vgl. In reg. Sol. 32, 163,1–3 = 150A2–4 mit Buzási 2008, 262 f. Gelegentlich wird aus der kommentierten Stelle die Behauptung abgeleitet, der Mond oder das Mondlicht sei mit Attis identisch (so Mau 1907, 102, 105; Wright 1913, 477 n. 1), was nur auf Grundlage dieser Stelle allerdings nicht möglich ist (so auch Opsomer 2008, 154 Anm. 181; vgl. auch unten Komm. zu 11, 68,15–21 = 170D2–8).

Kapitel 8

Dieses Kapitel zieht Schlussfolgerungen aus der vorangegangenen Allegorese des Attis-Mythos für die Frage nach seiner Stellung innerhalb der Hierarchie göttlicher Ursachen, u. a. im Hinblick auf die bereits genannten Korybanten, die Löwen und andere Arten von Göttern. Seine Intention ist es, die aus dem Mythos überlieferte Bestimmung des Attis als Halbgott aufzunehmen und vor dem Hintergrund der eigenen Attis-Interpretation zu korrigieren.

8, 65,9 – 12 = 168A3 – 6 Οὐκ ἄτοπον οὖν εἰ καὶ τὸν Ἄττιν τοῦτον ⟨***⟩ ἡμίθεόν τινα εἶναι – βούλεται γὰρ δὴ καὶ ὁ μῦθος τοῦτο –, μᾶλλον δὲ θεὸν μὲν τῷ παντί· πρόεισί τε γὰρ ἐκ τοῦ τρίτου δημιουργοῦ καὶ ἐπανάγεται πάλιν ἐπὶ τὴν Μητέρα τῶν θεῶν μετὰ τὴν ἐκτομήν·

Julian verweist zweimal ausdrücklich auf den Mythos als Quelle für die Bestimmung des Attis als Halbgott (gemeint sein könnte seine Abkunft in der phrygischen Mythostradition von einem Baum, der aus den Genitalien des kastrierten androgynen Dämons Agdistis, eines Abkömmlings des Zeus und der Erde, gewachsen war und von dessen Früchte Nana, die Tochter des Flusses Sangarios, eine in ihrem Schoß geborgen habe und davon mit Attis schwanger geworden sei, vgl. Paus. 7,17,10 f.; Arnob. Adv. Nat. 5,5 f.; Hepding 1903, 103 – 109; Vermaseren 1977, 90 f.; Cosi 1986, 29; Lancellotti 2002, 93 f.). Julian erklärt jene Bestimmung als Halbgott so, dass damit ein Unterschied des Attis zu den unwandelbaren Göttern markiert werden solle (unten 8, 65,15 f. = 168B1 f.). Es ist sein zentrales Anliegen, hiergegen nachzuweisen, dass Attis in jeder Hinsicht ein Gott ist, der zur noerischen Sphäre gehört (vgl. oben 5, 62,8, 14 f. = 165C6. D4 f.). Zur Begründung dieser These ruft er hier die beiden wesentlichen Momente von Wesen und Wirkung des Attis nach seiner bisherigen Interpretation des Mythos in Erinnerung, nämlich den Hervorgang (πρόοδος) des Attis aus dem dritten Demiurgen (vgl. oben 3, 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2 mit Komm.) und die Rückkehr (ἐπιστροφή) zur Göttermutter, als welche Julian die Selbstkastration des Attis interpretiert (vgl. oben 7, 64,21 – 65,3 = 167C6–D4 mit Komm.). Durch seine Zuwendung zur Materie ist er dann zwar der „letzte Gott“ (8, 65,13 f. = 168A7 f.; vgl. 3, 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2; 11, 68,19 f. = 170D6 f.), aber eben immer noch ein Gott. Damit treffen Interpretationen nicht zu (wie die von Mau 1907, 102, 105 und Marcone 1987, 278), die die Bestimmung des Attis als Halbgott in Übereinstimmung mit Julians eigener Ansicht sehen, weil Attis – im Gegensatz zur unwandelbaren Sonne – den Veränderungen unterworfenen Mond verkörpere (vgl. auch oben Komm. zu 7,65,4 – 8 = 167D5 – 168A2 und unten Komm. zu 11, 68,15 – 21 = 170D2 – 8).

Andererseits könnte auch eine philosophische Bestimmung des Attis als Halbgott ein gewisses Recht für sich beanspruchen, wenn man auf seine gewisse

Ähnlichkeit zur Natur (φύσις) rekurriert (vgl. oben 3, 58,8 = 162A2 und 4, 61,5 – 7 = 164B6 – 8 mit Komm.). Denn hinsichtlich ihrer Göttlichkeit besitzt sie nach neuplatonischer Ansicht eine gewisse Ambiguität: Nach Proklos' Interpretation des platonischen *Timaios* ist die Natur die „letzte der Ursachen, die das Körperliche und Sinnlich-Wahrnehmbare schaffen" (ἐσχάτη μέν ἐστι τῶν τὸ σωματοειδὲς τοῦτο καὶ αἰσθητὸν δημιουργούντων αἰτίων); sie ist „voll von Formen und Kräften, durch welche sie die enkosmischen Dinge lenkt" (πλήρης δὲ λόγων καὶ δυνάμεων, δι' ὧν κατευθύνει τὰ ἐγκόσμια), und „ein Gott, aber weil sie vergöttlicht ist und ohne von sich aus das Gott-Sein zu besitzen" (καὶ θεὸς μέν, τῷ δὲ ἐκθεοῦσθαι καὶ οὐκ αὐτόθεν ἔχουσα τὸ εἶναι θεός, In Tim. 1, 11,9 – 14; als solche, fährt Proklos mit dem Zitat von Orac. Chald. fr. 54 Des Places fort, sei sie „aus der lebenspendenden Göttin hervorgegangen" [τοιαύτη δὲ οὖσα προελήλυθεν ἀπὸ τῆς ζῳογόνου θεᾶς; gemeint ist hier Hekate, vgl. Festugière 1966, I 38 mit n. 1; Lewy 1978, 90 mit n. 91 f.], „von der alles Leben hervorgeht" [ἀφ' ἧς πᾶσα ζωὴ πρόεισιν] und „durch welche auch das am wenigsten Beseelte an einer Art Seele teilhat" [δι' ἣν καὶ τὰ ἀψυχότατα ψυχῆς μετέχει τινός], In Tim. 1, 11,19 – 25). Die Natur sei „abhängig von den Göttern und durch sie inspiriert" (ἐξηρτημένη τῶν θεῶν καὶ ὑπ' αὐτῶν ἐμπνεομένη), „weder ein Gott noch frei von der göttlichen Eigenschaft, weil sie von den wirklich seienden Göttern erleuchtet wird" (οὔτε ὡς θεός ἐστιν οὔτε ἔξω τῆς θείας ἰδιότητος τῷ προσλάμπεσθαι παρὰ τῶν ὄντως ὄντων θεῶν, In Tim. 1, 8,5 – 9). Eine gewisse Ähnlichkeit zu Julian ist unverkennbar. Jedoch besitzt Proklos' Natur keine Rückwendung (ἐπιστροφή) zu sich selbst (In Tim. 1, 10,13 – 21), was aber eine ganz zentrale Eigenschaft des Attis im *Göttermutter-Hymnos* darstellt. Daher markiert er mit der Betonung der Göttlichkeit des Attis dessen Differenz zur Natur. Dennoch drückt er mit seiner Eingangsformulierung οὐκ ἄτοπον eine gewisse Reserve gegenüber seiner eigenen Interpretation aus (ähnlich oben 7, 65,3 = 167D4 οὐκ ἄλογον über die Raserei des Attis; vgl. Ugenti 1992a, 82).

Der folgende überlieferte Text οὖν εἰ καὶ ist so nicht möglich, daher sind verschiedene Konjekturen vorgeschlagen worden (z. B. die Athetese von εἰ [Hertlein 1875, 217; Rochefort 1963, 115; De Vita 2022, 572]; εἴποιμι für εἰ [Prato 1987, 66] oder εἰπεῖν für εἰ καὶ [Ugenti 1992a, 22]). Nun kommt die Konstruktion ἄτοπον + εἰ bei Julian durchaus häufiger vor (Beispiele bei Nesselrath 2015, 65 App. z.St.), sodass eine Lacuna am wahrscheinlichsten ist, die durch ein *verbum dicendi* wie φαμεν, οἰησόμεθα o. ä. ergänzt werden könnte (vgl. die Apparate z.St. bei Ugenti 1992a, 22 und Nesselrath 2015, 65; eine ähnlich Lacuna oben 5, 62,17 = 165D7). Überliefert ist auch ἐπισυνάγεται (der Überlieferung folgen Rochefort 1963, 115; Prato / Marcone 1987, 67; Ugenti 1992a, 22, allerdings im App. z.St. mit Zweifel), wahrscheinlicher ist jedoch die bereits von Pétau 1630, 314 vorgeschlagene Konjektur ἐπανάγεται (akzeptiert von Hertlein 1875, 217; Wright 1913, 468; Nesselrath 2015, 65 [App. z.St. mit Similien, vgl. Ugenti 1992a, 22 App. z.St.]; De Vita 2022, 573 n. 87).

8, 65,13 = 168A7 f. ἐπεὶ δὲ ὅλως ῥέπειν καὶ νεύειν εἰς τὴν ὕλην δοκεῖ, …

Zu νεύειν εἰς τὴν ὕλην vgl. oben Komm. zu 6, 63,19 = 166C4; ῥέπειν καὶ ist eine Konjektur des überlieferten ῥέπειν πέπεικε von Friederich 1873 (akzeptiert von Rochefort 1963, 115; Ugenti 1992a, 22; De Vita 2022, 572; zu anderen Verbesserungsvorschlägen vgl. Nesselrath 2015, 65 App. z.St.). Dies ist die allegorische Interpretation des Mythoselements des Abstiegs in die Höhle und der Vereinigung mit der Nymphe (vgl. oben 5, 62,8 – 12 = 165C6–D2 mit Komm.).

8, 65,13 f. = 168A 7 f. … θεῶν μὲν ἔσχατον, …

Vgl. 7, 65,3 = 167D4; 11, 68,19 f. = 170D6 f. τὴν τελευταίαν … τῶν θεῶν αἰτίαν; außerdem 3, 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2 mit Komm.

8, 65,14 f. = 168A8 f. … ἔξαρχον δὲ τῶν θείων γενῶν ἁπάντων οὐκ ἂν ἁμάρτοι τις αὐτὸν ὑπολαβών.

Bevor Julian die Korybanten, die δορυφόροι des Attis, aufführt und mit Iamblichs „höheren Klassen“ von Seelen identifiziert (vgl. unten 8, 66,2 – 4 = 168B3 – 5 und Komm. hierzu), führt er hier „alle göttlichen Klassen“ an: Das kann ähnlich wie in *Contra Heraclium*, wo Helios mit dem Ausdruck πᾶν πανταχοῦ τὸ θεῖον γένος (22, 48,27 = 233D6) die davor genannten olympischen Götter und die Götter „in der Luft und auf der Erde“ zusammenfasst, alle enkosmischen Götter, aber auch wie im *Helios-Hymnos* alle noerischen, hyperkosmischen Götter meinen, deren Zentral- und Leitgottheit der Große Helios ist (vgl. In reg. Sol. 9, 146,6 – 8 = 135A3 – 5 [über den Großen bzw. noerischen Helios] τὰ ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν ἀφανῆ καὶ **θεῖα νοερῶν θεῶν γένη** τῆς ἀγαθοειδοῦς ἀποπληροῦται παρ’ αὐτοῦ δυνάμεως; Buzási 2008, 123). Der mit der Kultterminologie als ἔξαρχος bezeichnete Führer des Gefolges ist vor diesem Hintergrund – und wenn man eine frühere Bezeichnung Julians im Gedächtnis hat (7, 64,11 f. = 167B3 f. Κορύβας μὲν ὁ μέγας Ἥλιος) – niemand anderes als der noerische Helios selbst. Dass hier nun Attis so bezeichnet wird, bedeutet allerdings keine Inkohärenz, da Attis ja „aus dem dritten Demiurgen hervorgeht“ (oben 8, 65,11 = 168A5) und dessen „Natur“ ist (oben 3, 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2 und Komm. hierzu).

8, 65,15 f. = 168B1 f. Ἡμίθεον δὲ διὰ τοῦτο ὁ μῦθός φησι, τὴν πρὸς τοὺς ἀτρέπτους αὐτοῦ θεοὺς ἐνδεικνύμενος διαφοράν.

Julian erklärt die Bestimmung des Mythos, Attis sei ein Halbgott, so, dass damit ein Unterschied zu den unwandelbaren Göttern angezeigt werden solle. Dies hat für ihn eine gewisse Berechtigung, insofern als Attis der sublunare Demiurg des Werdens ist (vgl. oben Komm. zu 3, 57,24 – 58,1 = 161C5 – 8), dessen Wirken sich bis zur Erde bzw. bis zur Materie erstreckt (vgl. oben Komm. zu 3, 58,6 – 8 = 161D5 – 162A2) – allerdings mit der bedeutsamen Einschränkung, dass er trotz dieses Kontakts ein noerischer Gott bleibt (vgl. oben Komm. zu 8, 65,9 – 12 = 168A3 – 6).

8, 66,2 – 4 = 168B3 – 5 Δορυφοροῦσι γὰρ αὐτὸν παρὰ τῆς Μητρὸς δοθέντες οἱ Κορύβαντες, αἱ τρεῖς ἀρχικαὶ τῶν μετὰ θεοὺς κρεισσόνων γενῶν ὑποστάσεις.

Auf den Attis-Kult geht der Ausdruck δορυφόροι zurück: Sie sind ein Bestandteil der Festprozession, an denen offenbar einige Attis-Anhänger Lanzen als Zeichen der von der Magna Mater bewirkten Ekstase und zur Einschüchterung von Ungläubigen trugen (vgl. Lucr. 2,621 – 623 *telaque praeportant violenti signa furoris* | *ingratos animos atque impia pectora volgi* | *conterrere metu quae possint numine divae*; nach Herodian. 1,10,5 – 7 war der Festumzug eine bunte Maskerade, die Maternus nutzte, um im Kostüm der Lanzenträger [ἀναλαβὼν τὸ τῶν δορυφόρων σχῆμα] sich unter die Menge der Waffenträger zu mischen [ἀναμίξας τε τῷ πλήθει τῶν αἰχμοφόρων] und so unerkannt einen Anschlag auf Kaiser Commodus zu verüben, vgl. hierzu Hepding 1903, 169 – 172; Graillot 1912, 278 – 281; F. Cumont, Hilaria, in: RE 8,2 [1913] 1597 f.; Vermaseren 1977, 120).

Zur Mythologie der Korybanten als Kureten, insbesondere ihrer Wächterfunktion bei der Geburt des Zeus, vgl. oben Komm. zu 7, 64,11 – 14 = 167B3 – 6; zur Dreiheit im Mythos und in bildnerischen Darstellungen vgl. O. Walter, Κουρητικὴ τριάς, Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien 31 (1938/39) 53 – 80, 58 Anm. 30. Iamblich versteht die Korybanten als Wächter, die zur Vollendung führen (Iambl. Resp. 3,10, 91,3 f. Saffrey / Segonds / Lecerf τῶν μὲν Κορυβάντων **φρουρητική** πώς ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἐπιτελεστική; zu neuplatonischen Parallelen hierzu vgl. Saffrey / Segonds / Lecerf 2013, 91 n. 2). Vielleicht hat bereits Iamblich die Korybanten, wie Julian es hier tut, mit den κρείττονα γένη identifiziert. Mit diesem Ausdruck bezeichnete Iamblich die Klasse höherer Wesen, die er zwischen Göttern und ganzen, rationalen Seelen ansiedelte und die – mindestens – Engel, Dämonen und Heroen umfasste (vgl. Iambl. Resp. 1,4; 2,1. 3; In Parm. fr. 2,7 – 11 Dillon = Procl. In Parm. 6, 1055,3 – 8; Damasc. In Parm. 4, 3,15 – 17 und 19,14 – 17 Westerink / Combès; Saffrey / Westerink 1968, LXXXII f.; Dillon 1973, 387 – 389; C. Steel, The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus [Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie, Klasse der Letteren, Jaargang XL, Nr. 85], Brüssel 1978, 27 f., 83 – 85). Ein Einfluss der *Chaldäischen Orakel* auf Iamblichs Konzeption der κρείττονα γένη ist wahrscheinlich, denn auch diese kennen Engel und Dämonen (vgl. Orac. Chald. frr. 88 – 91, 133 – 135, 137 f. Des Places; Kroll 1894, 44 f.; Lewy 1978, 259 – 309; Des Places 2003, 14).

Julians Zeugnis ist ein Indiz dafür, dass bereits Iamblich die Korybanten unter den dritten Demiurgen subordiniert haben könnte. Diese Subordination findet sich außer bei Julian in weit differenzierterer Weise auch bei Proklos: Dieser hat in seiner Theologie, in der die *Chaldäischen Orakel* mit der Theologie der Orphiker und der Platoniker verschmolzen sind (seine Kommentare zu den *Chaldäischen Orakeln* und zur orphischen Theologie sind allerdings, anders als die *Platonische Theologie*,

nicht erhalten), unter den noerischen Göttern nach der ersten Triade, bestehend aus Kronos, Rhea und Zeus (d. h. reinem νοῦς, noerischem Leben und demiurgischem νοῦς), als zweite Triade noerischer Götter die Triade der „unbefleckten Götter" (ἄχραντοι θεοί) oder der Kureten gesetzt (Procl. Theol. Plat. 5,33 – 35). Diese halten als „leitende Ursachen der unbefleckten Reinheit" (τοὺς τῆς ἀχράντου καθαρότητος αἰτίους ἡγεμόνας, 5,33, 121,5 f. Saffrey / Westerink) oder „unbefleckte Wächter der noerischen Väter" (ἄχραντοι **φύλακες** τῶν νοερῶν πατέρων, 5,33, 121,20 f. Saffrey / Westerink), also Kronos, Rhea und Zeus, diese noerischen Väter bei ihrer Demiurgie in der Transzendenz (vgl. 5,33, 122,2 – 6 Saffrey / Westerink … **φρουροῦσι** μὲν αὐτῶν τὰς ὅλας προόδους ἀχράντους …; 5,35, 127,16 – 128,4 Saffrey / Westerink: hier werden Rhea, Zeus, Kore und Dionysos genannt, welche die Kureten bewachen), und zwar ausgehend von Plat. Prot. 321d7, Lg. 7, 796b6–c2 und Orac. Chald. fr. 35 f. Des Places (vgl. Saffrey / Westerink 1968, LXVI). Das integriert offenbar auch die Anordnung des orphischen (nach Zεύς die drei Kureten) und auch des chaldäischen Systems (nach dem δὶς ἐπέκεινα oder τρίτος πατήρ die drei ἀμείλικτοι) (vgl. Lewy 1978, 483 f.; zu ἀμείλικτοι vgl. Lewy 1978, 119 n. 201 und 121 n. 209). Die Korybanten hingegen bilden auf der den noerischen Göttern folgenden Stufe der hyperkosmischen Götter die vierte und letzte Triade, wobei Proklos ihren Namen mit der anscheinend in der orphischen Theologie vorhandenen Etymologie „der Kore voranschreitend" (προβαίνουσα τῇ Κόρῃ) erklärt und sie explizit analog zu den noerischen Kureten versteht in der Weise, dass sie die hyperkosmischen Götter bei ihrer Hinwendung zum Kosmos unwandelbar und stabil erhalten (Procl. Theol. Plat. 6,13, 66,2 – 12 Saffrey / Westerink). Allgemein zum φρουρητικόν auf jeder Hierarchiestufe bei Proklos Inst. Theol. 154 (vgl. auch Damasc. In Parm. 2, 97,17 – 98,7 Westerink / Combès). Die bei Iamblich als κρείττονα γένη hervorgehobenen Engel, Dämonen und Heroen schließlich finden sich in der proklischen Hierarchie von Göttern ganz am Ende unterhalb der enkosmischen Götter und der universalen Seelen – wobei diese zuletzt genannten drei Hierarchiestufen in der *Theologia Platonica* nicht mehr zu finden sind, vielleicht weil ein entsprechender Teil der Schrift nicht erhalten ist oder weil er gar nicht geschrieben wurde (vgl. Saffrey / Westerink 1968, LXIII f.; Van den Berg 2001, 36 f.). Es ist also sehr wohl möglich, dass sowohl Julians Identifizierung von Kureten und Korybanten, die der landläufig geteilten mythologischen Identifizierung folgte (vgl. oben Komm. zu 7, 64,11 – 14 = 167B3 – 6), als auch seine Identifizierung von Kureten und Korybanten mit den κρείττονα γένη Engel, Dämonen, Heroen auf Iamblich zurückgeht und dass auch bei diesem jene noch nicht auf die drei Ebenen von noerischen, hyperkosmischen und enkosmischen Göttern verteilt, sondern miteinander identisch waren.

Was Julians einzelne Bestimmungen der κρείττονα γένη von Engeln, Dämonen und Heroen angeht, dürften diese von Iamblich, aber auch von verschiedenen anderen kaiserzeitlichen Lehren über diese zwischen Göttern und Menschen ange-

siedelten Mittlerwesen beeinflusst sein (vgl. hierzu Puiggali 1982; F. E. Brenk, In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period, in: ANRW II,16,3 [1986] 2068 – 2145; De Vita 2011, 185 – 198; Riedweg 2016, App. zu Cyr. CI 4,40,4 – 6). Dabei finden sich zu Engeln und Dämonen in Julians Schriften auch allgemeinere Bestimmungen, während von den Heroen exemplarisch nur drei Heroen der traditionellen Mythologie, nämlich Herakles, Dionysos und Asklepios, erwähnt werden, als deren Gemeinsamkeiten man die Abkunft von Zeus-Apollon und einer sterblichen Frau, die Mittlerrolle zwischen Himmel und Erde und ihr wohltätiges oder heilsames Wirken zugunsten der Menschen ansehen kann (vgl. De Vita 2011, 195 – 198).

Iamblich bestimmt die κρείττονα γένη folgendermaßen: Sie sind τὰ ἀεὶ θεοῖς ἑπόμενα (Iambl. In Parm. fr. 12,2 f. Dillon = Damasc. In Parm. 4, 3,15 – 17 Westerink / Combès), und sie haben, ähnlich den menschlichen Seelen, Auf- und Abstiege, ἄνοδοι und κάθοδοι (Iambl. In Parm. fr. 13,4 – 7 Dillon = Damasc. In Parm. 4, 19,14 – 17 Westerink / Combès), die allerdings keine wirkliche Verbindung mit der Materie und Trennung vom Intelligiblen bedeuten (Dillon 1973, 401). Während die Engel den Göttern näherstehen, zu diesen hinaufführen und die Verbindung zur Materie auflösen, ziehen die Dämonen zur Natur herab und die Heroen steigen zur Sorge um die sichtbare Welt in diese hinab (Resp. 2,5, 59,22 – 26 Saffrey / Segonds / Lecerf). Trotz dieser ihnen gemeinsamen Wendung zur sichtbaren Welt sind Dämonen und Heroen nach ihrem Wesen, Vermögen und Wirken strikt voneinander geschieden: Die Dämonen, die aus den demiurgischen Kräften der Götter (κατὰ τὰς γεννητικὰς καὶ δημιουργικὰς τῶν θεῶν δυνάμεις) hervorgehen, haben zeugende Kräfte und bewahren die Natur jedes Einzelnen und die Verbindung der Seelen mit den Körpern (δυνάμεις … γονίμους, ἐπιστατικάς τε τῆς φύσεως καὶ τοῦ συνδέσμου τῶν ψυχῶν εἰς τὰ σώματα), während die Heroen, die aus den Lebensprinzipien in den Göttern (κατὰ τοὺς τῆς ζωῆς ἐν τοῖς θείοις λόγους) hervorgehen, Leben und Vernunft schaffen und so die Seelen der Menschen leiten (ζωτικὴν καὶ λογικὴν καὶ ψυχῶν ἡγεμονικὴν) (Resp. 2,1 f., 50,12 – 51,9 Saffrey / Segonds / Lecerf; zum Vorrang des Zeugenden [γόνιμον, γεννητικόν] vor dem Lebenspendenden [ζωογόνον] vgl. Procl. Inst. Theol. 155; bei Proklos sind die Dämonen Gehilfen der hyperkosmischen wie der enkosmischen Götter [vgl. Procl. In Alc. 68,11 – 16], und die Zahl und Gliederung der Engel und Dämonen entspricht der Zahl und Gliederung der Götter [vgl. In Tim. 1, 137,7 – 26]).

Julian erwähnt an Engeln lediglich sogenannte „Sonnenengel“ (ἡλιακοὶ ἄγγελοι), die die erste Kraft des noerischen Helios im sichtbaren Kosmos darstellen (In reg. Sol. 17, 152,27 – 29 = 141B5 – 7); außerdem von Helios und Selene stammende Engel, die ihm Athene als Wächter gegeben habe (Ad Athen. 5,51 – 53, 221 Bidez = 275B1 – 3). Die Sonnenengel sind – ähnlich den noerischen Göttern, insbesondere Attis – einerseits Teil des noerischen Wesens des Helios, das dieser zusammen mit

sich selbst in die Existenz gebracht hat (In reg. Sol. 18, 153,21 f. = 142A6 f. τὴν οὐσίαν τῶν ἡλιακῶν ἀγγέλων ἑαυτῷ συνυποστήσας; vgl. Sallust. 13,4, 26,7–9 Nock), während sie sich andererseits im sichtbaren Kosmos vervielfältigen (vgl. Buzási 2008, 181). Die Sonnenengel meinen vermutlich die anagogischen Strahlen der Sonne, die die Seelen vom Werden befreien und zu den Göttern hinaufführen (unten 12, 69, 24–26 = 172A6 f.; 70,1–3 = 172B6–C2; 70,6 f. = 172C7 f.; zur anagogischen Funktion der Engel, vermutlich unter dem Einfluss der *Chaldäischen Orakel*, vgl. auch Procl. In Crat. 121, 71,17–19 Pasquali); sie sind „una sorta di ipostatizzazione divina del potere catartico e anagogico dei raggi di Helios" (De Vita 2011, 189).

Weit zahlreicher als über die Engel sind Julians Aussagen über die Dämonen (vgl. die Stellenübersicht bei Puiggali 1982, 293–296). In seinem zweiten Panegyrikos an Constantius *Über die Herrschaft* führt Julian eine Dreiteilung der Dämonen an: Unterhalb des Demiurgen, der nur Gutes wirken kann, gibt es seine „Kinder und Abkömmlinge", die die Seelen durch Verurteilung und Reinigung vom Bösen befreien sollen (Regn. 30,24–31 Bidez = 90A4–B3). Diese drei Gruppen sind 1) „Retter und Helfer der menschlichen Natur" (σωτῆρες καὶ ἐπίκουροι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως), 2) „unerbittliche Richter" (ἀπαραίτητοι κριταί) über die Lebenden und die Toten und 3) „als wären sie eine Art öffentlich bestellte Rächer und Vollstrecker der Urteilssprüche, ein eigener Stamm niedriger, vernunftloser Dämonen" (ὥσπερ δήμιοι τιμωροί τινες καὶ ἀποπληρωταὶ τῶν δικασθέντων, ἕτερον τῶν φαύλων καὶ ἀνοήτων δαιμόνων τὸ φῦλον) (30,32–37 Bidez = 90B4–C2; zur letzten Gruppe der niedrigen Dämonen, der insbesondere die Christen anhängen würden, vgl. auch Laus Eus. 6,13, 82 Bidez = 110B7 und Ep. 89b, 155,12–156,4 Bidez = 288A2–C1; vgl. auch die Unterscheidung von δαίμονες καθάρσιοι und δαίμονες κολαστικοί bei Sallust. 12,6, 24,12 f.; 14,2, 27,27; 19,2, 34,20–22 Nock; vgl. G. Rochefort, La Démonologie de Saloustios et ses rapports avec celle de l'Empereur Julien, Bulletin de l'Association Guillaume Budé 16 [1957] 53–61, 56, 58 f.; Puiggali 1982, 296–302). Die erste und letzte dieser drei Arten von Dämonen, die Julian mit verschiedenen Ämtern in der Polis vergleicht (vgl. hierzu Schramm 2013, 379–381), sind offensichtlich eine Übernahme der ersten beiden von Iamblichs drei Arten von Dämonen, nämlich die „guten Dämonen" (ἀγαθοὶ δαίμονες) und die „Strafdämonen" (τιμωροὶ δαίμονες) (Iambl. Resp. 2,7, 63,5–10 Saffrey / Segonds / Lecerf; zu Iamblichs Dämonologie vgl. F. W. Cremer, Die Chaldäischen Orakel und Jamblich „De mysteriis" [Beiträge zur klassischen Philologie 26], Meisenheim am Glan 1969, 37–41; Zintzen 1976, 659–664 und C. Zintzen, Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs ‚De Mysteriis', in: H.-D. Blume / F. Mann [Hg.], Platonismus und Christentum. FS H. Dörrie [Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10], Münster 1983, 312–328, 316; Finamore 1985, 34–47; zu Proklos' analoger Dreiteilung vgl. Procl. In Alc. 68,4–11; Zintzen 1976, 664–668). Julians richtende Dämonen stehen offenbar zwischen diesen beiden Arten, insofern diese durch ihr Urteil zur Besserung der Menschen

führen (zu Julians Dämonologie vgl. auch Puiggali 1982; Bouffartigue 1992, 353 f.; De Vita 2011, 189 – 195).

Die Dreizahl der κρείττονα γένη ist üblich, aber keineswegs kanonisch. Bereits Iamblich zählt zu den κρείττονα γένη gelegentlich auch andere Wesen als die sonst bei ihm üblichen Engel, Dämonen und Heroen: So finden sich bei ihm zwischen Dämonen und Heroen zusätzlich auch Halbgötter (Iambl. v. Pyth. 37) oder „Archonten" (ἄρχοντες), neben den Engeln auch Erzengel (Resp. 2,3, 52,21 – 53,2. 54,12 – 14 Saffrey / Segonds / Lecerf) und umfassen auch Seelen (vgl. Resp. 2,3, 53,2 Saffrey / Segonds / Lecerf und 2,3 – 9 passim; De Vita 2011, 186). Auch Julian zählt im *Helios-Hymnos* zu den κρείττονα γένη Engel, Dämonen, Heroen und die Teilseelen, „die im Zustand des Vorbilds und der Idee bleiben und sich selbst niemals einem Körper hingeben" (In reg. Sol. 24, 157,14 – 18 = 145C1 – 5; nach *Contra Galilaeos* gibt es unterhalb jedes einzelnen ethnarchischen Gottes – des Gottes eines bestimmten Volkes, der die bei ihm geltenden Gesetze und Sitten bestimmt, z. B. die traditionellen olympischen Götter oder der Gott Israels – „einen Engel und einen Dämon und eine eigene Gattung von Seelen, den überlegenen (Kräften) untergeordnet und dienstbar" [Iul. CG fr. 26,3 – 6 Masaracchia = Cyr. CI 4,40,4 – 6 Riedweg]; letztere meint wahrscheinlich die Seelen der Heroen, vgl. De Vita 2011, 187 mit n. 360). Die im *Helios-Hymnos* genannten reinen, vollkommenen Teilseelen muss man vermutlich den Heroen subordinieren, ähnlich wie es bereits Iamblich insinuiert hat: „Die ersten und vollendeten Maße der Seelen werden durch sie (sc. die Heroen) bestimmt und zerteilt" (Resp. 2,1, 50,16 – 18 Saffrey / Segonds / Lecerf); während die Wirkungen der Dämonen kosmisch sind und sich sehr weit erstrecken, sind die der Heroen nicht so weitreichend, weil sie sich nur der Anordnung der Seelen zuwenden (2,2, 51,4 – 9 Saffrey / Segonds / Lecerf). Vermutlich ist es darüber hinaus die Reinheit, die die vollkommenen Seelen und die Heroen gemeinsam haben, die Iamblich veranlasst haben könnte, die reinen Teilseelen den Heroenseelen unterzuordnen: So sind die reinen Seelen nach Iamblich dadurch bestimmt, dass sie mit dem Körper „ohne Affekte und Privation des Denkens" (ἄνευ παθημάτων καὶ τῆς στερήσεως τοῦ νοεῖν) verbunden sind (Iambl. An. fr. 29, 57,10 – 12 Finamore / Dillon = Stob. I 49,40, 379,12 – 14); ähnlich erfahren auch die Heroenseelen ihre erste Inkorporation „affektionslos und rein" (ἀπαθεῖς καὶ ἀκήρατοι) (vgl. Iambl. In Phdr. fr. 7 Dillon = Herm. In Phdr. 215,12 – 26; Dillon 1973, 255 f.).

Julians Begriff ὑπόστασις ist vermutlich von Porphyrios geprägt: Während Plotin ὑπόστασις offenbar nicht abweichend von der vorneuplatonischen Bedeutung von „selbständiger Existenz" oder „Wirklichkeit" gebraucht (vgl. Dörrie 1976, 45, 51), gibt Porphyrios der Schrift Plot. 5,1 den unter Plotins Schülern geläufigen Titel περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (Porph. v. Plot. 4,41; 25,36) für Eines, Geist und Seele, die Plotin selbst als drei φύσεις bezeichnet hat (Plot. 2,9,1,20; 5,1,8,25 – 27) (vgl. Dörrie 1976, 45 – 51; J. Hammerstaedt, Hypostasis, in: RAC 16 [1994] 986 – 1035,

994–996). Porphyrios nennt Eines, Geist und Seele ὅλαι καὶ τέλειαι ὑποστάσεις (Sent. 30, 20,7–16 Lamberz) und unterscheidet hiervon eine unbestimmte Zahl unvollkommener Teilhypostasen (μερισταὶ ὑποστάσεις), die sich auch einer materiellen Vielheit zuwenden können (20,17–21,5 Lamberz), bis hin zu den Hypostasen der einzelnen materiellen Körper (33, 35,6 f. Lamberz) (vgl. Dörrie 1976, 50 f.). Wenn Julian für die nach den Göttern, d. h. dem Geist, kommenden κρείττονα γένη den Ausdruck αἱ τρεῖς ἀρχικαὶ ὑποστάσεις gebraucht, assoziiert er (oder vielleicht bereits Iamblich?) die genannten drei vollkommenen Hypostasen und suggeriert damit, dass Engel, Dämonen und Heroen, ohne sie explizit zu nennen, eine selbständige Existenz (ὑποστάσεις) haben und dass sie ursprünglich (ἀρχικαί) in dem Sinne sind, dass sie in sich vollkommen, ganz, einheitlich und immateriell sind, auch wenn sie sich explizit mit der materiellen Welt beschäftigen. Dies ist ein weiterer Grund, warum die κρείττονα γένη hier, anders als im *Helios-Hymnos* (24, 157,14–18 = 145C1–5), drei und nicht vier sind, da die Teilseelen nur Teilhypostasen sind (zur Dreizahl vgl. auch In reg. Sol. 36, 164,23 f. = 151C3 f. μετὰ τῶν τριῶν κρειττόνων … γενῶν).

8, 66,4–7 = 168B5–C1 Ἄρχει δὲ καὶ τῶν Λεόντων, οἳ τὴν ἔνθερμον οὐσίαν καὶ πυρώδη κατανειμάμενοι μετὰ τοῦ σφῶν ἐξάρχου Λέοντος αἴτιοι τῷ πυρὶ μὲν πρώτως, διὰ δὲ τῆς ἐνθένδε θερμότητος ἐνεργείας τε κινητικῆς αἴτιοι καὶ τοῖς ἄλλοις εἰσὶ σωτηρίας·

Attis ist Herrscher über den bzw. die Löwen, und zwar nach seiner Kastration, d. h. dem Ende seiner unbegrenzten Zeugung im Materiellen; denn nur ohne Verbindung zur Materie kann er dem Löwen übergeordnet sein. Seine Stellung ist damit analog der Überordnung des Helios-Korybas über den Löwen, insofern als jener diesen überredet, Anzeiger der Vereinigung des Attis mit der Nymphe und damit Ursache von dessen Kastration zu werden (oben 7, 64,11–14 = 167B3–6); hierzu sowie zum Löwen als Ursache des Feuers und der Wärme vgl. oben Komm. zu 7, 64,14–18 = 167B6–C3. Das Sternbild des Löwen wird hier – in freier astronomischer Adaption der Pluralität von Löwen im mythischen Gespann der Kybele – als hierarchisch strukturierte Pluralität von Löwen mit einem Anführer betrachtet; vielleicht analog dem Verhältnis von noerischen Göttern und noerischem Helios (vgl. In reg. Sol. 6, 144,3 f. = 133B3 f.; 9, 146,23–25 = 135C5–D1), dessen Binnenstruktur nun auch auf die noerische Substanz des Feurigen übertragen gedacht sein könnte; vielleicht aber auch als Deutung der Einheit des Sternbilds des Löwen einerseits und der Vielheit der einzelnen Sterne in diesem Sternbild andererseits (für die Pluralität innerhalb des Sternbilds vgl. z. B. Ptol. Synt. math. 7,1, 4,17–5,3 Heiberg). Schließlich kommt hier zur bereits bekannten Verbindung des Löwen zu Feuer und Wärme noch deren Explikation durch die Bewegung (ἐνέργεια κινητική) hinzu: Nach dem *Helios-Hymnos* ist es Helios, der die ganze Natur bewegt und ihr Zeugungskraft und Lebenswärme eingibt (In reg. Sol. 36, 165,3 f. = 151C7 f. τὴν ὅλην δὲ

οὐχ οὗτος φύσιν, ἐνδιδοὺς ἄνωθεν αὐτῇ τὸ γόνιμον, κινεῖ καὶ ἀναζωπυρεῖ). Helios wirkt in dieser Weise auch auf die „geteilten Naturen" (μερισταὶ φύσεις) ein, z. B. auf meteorologische Vorgänge wie Regen und Wind, aber auch auf geologische Phänomene wie Erdbeben, indem die Wärme der Sonne trockene und feuchte Ausdünstungen aus der Erde herauszieht und dadurch die Entstehung dieser Phänomene bewirkt (In reg. Sol. 36, 165,7–13 = 151D3–152A2 in Rückgriff auf Arist. Meteor. 2,3 f. und 2,8, 365b21–23. 366a3–5, vgl. Buzási 2008, 280 f.). Die Sonnenscheibe ist ganz allgemein „Ursache des Heils der sinnlich wahrnehmbaren Dinge" (In reg. Sol. 6, 144,12 f. = 133C4 f. ὁ φαινόμενος οὐτοσὶ δίσκος ἐναργῶς αἴτιός ἐστι τοῖς αἰσθητοῖς τῆς σωτηρίας), wobei „Heil" (σωτηρία) konkret deren Erhalt und Zusammenhalt im physikalischen Sinne meint (Buzási 2008, 104). – Der Reihenfolge, dass nach Helios-Attis die Korybanten und dann die Löwen bzw. der Löwe als Ursache des Feuers aufgeführt werden, entspricht im *Helios-Hymnos* die Aufgliederung der sublunaren Welt in die enkosmischen Götter, die „von König Helios zusammengehalten werden, die vierfache Natur der Elemente lenken und die Seelen, um die herum diese (Elemente) festgemacht sind, zusammen mit den drei höheren Klassen bewohnen" (In reg. Sol. 36, 164,20–24 = 151B7–C4). Entsprechend werden hier zunächst Helios bzw. Attis, dann die Korybanten bzw. die höheren Klassen als seine Begleiter und schließlich der Löwe als Ursache des Feuers, des für den Zusammenhang herausragenden Elements, genannt.

8, 66,7 f. = 168C1 f. περίκειται δὲ τὸν οὐρανὸν ἀντὶ τιάρας, ἐκεῖθεν ὥσπερ ἐπὶ γῆν ὁρμώμενος.

Vgl. oben Komm. zu 5, 62,1 f. = 165B6 f.

Kapitel 9

Dieses Kapitel hat den Beweis der vorangegangenen kosmologischen Deutung des Attis durch den Festkalender des Kybele-Attis-Fests zum Ziel und stellt eine ethisch-allegorische Interpretation der Festtage vom 22. bis 25. März vor.

9, 66,9–11 = 168C3–5 Οὗτος ὁ μέγας ἡμῖν θεὸς Ἄττις ἐστίν, αὗται τοῦ βασιλέως Ἄττιδος αἱ θρηνούμεναι τέως φυγαὶ καὶ κρύψεις καὶ ἀφανισμοὶ καὶ αἱ δύσεις αἱ κατὰ τὸ ἄντρον·

Überschriftartig wird die vorangegangene Darlegung zusammengefasst durch verschiedene Synonyme für das Werden als Verbindung des demiurgischen Prinzips mit der Materie, symbolisiert durch die Vereinigung des Attis mit der Nymphe in der Grotte (vgl. oben 5, 62,8–12 mit Komm.). Der „Abstieg in die Höhle" ist die konkrete deutliche Explikation des Werdens, während die vorangegangenen drei

Ausdrücke die Abwendung des demiurgischen Prinzips aus der reinen geistigen, göttlichen Sphäre anzeigen. Der Plural – in der deutschen Übersetzung mit Singular übersetzt – zeigt an, dass dies nicht als einmaliges historisches Ereignis, sondern als zyklisch wiederkehrendes physikalisches bzw. rituelles Ereignis verstanden wird. Der Ausdruck „beklagt" deutet bereits vorweg auf die Tage des im Anschluss zu besprechenden Göttermutterfestes, an denen die Gläubigen den Tod des Attis betrauern und beklagen (22.–24. März, siehe unten 9, 66,12 – 16 = 168C6–D3 mit Komm.).

9, 66,11 – 16 = 168C5–D3 τεκμήρια δὲ ἔστω μοι τούτου ὁ χρόνος ἐν ᾧ γίνεται. Τέμνεσθαι γάρ φασι τὸ ἱερὸν δένδρον καθ' ἣν ἡμέραν ὁ ἥλιος ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ἰσημερινῆς ἀψῖδος ἔρχεται· εἶθ' ἑξῆς περισαλπισμὸς παραλαμβάνεται· τῇ τρίτῃ δὲ τέμνεται τὸ ἱερὸν καὶ ἀπόρρητον θέρος τοῦ θεοῦ Γάλλου· ἐπὶ τούτοις Ἱλάρια, φασί, καὶ ἑορταί.

Julian führt den chronologischen Ablauf der Feiern zu Ehren der Göttermutter, die vom 22. bis 27. März begangen wurden, als Beweis für seine allegorische Deutung des Attis-Mythos an. Er lässt allerdings den 26.–27. März aus und auch die Zeit der Vorbereitung vom 15. März an und konzentriert sich ganz auf die Ereignisse des 22.–25. März, ohne allerdings die Kulthandlungen selbst zu erwähnen, sondern lediglich die ihnen zugrunde liegenden Handlungselemente des Mythos und zwar bereits in philosophisch-allegorischer Interpretation. Die Märzfeier zu Ehren der Göttermutter besteht aus Tristien, an denen der Passion und dem Tod des Attis gedacht wurde, und Hilarien, dem Fest der Freude über seine Wiederauferstehung (vgl. Vermaseren 1977, 92; De Vita 2022, 573 n. 90), und stellt in der Abfolge ihrer Festtage rituell-symbolisch die wichtigsten Lebensstationen des Attis nach: Am 15. März (*canna intrat, cannophoria*), einer Vorfeier, stellte das Kultkollegium der Schilfträger (*cannophori*, vgl. hierzu Thomas 1984, 1530 f.) Schilfbündel auf zur Erinnerung an die schilfbewachsenen Flussufer Phrygiens, wo Attis als Kind ausgesetzt, von Schäfern aufgezogen worden und zum ersten Mal der Göttermutter begegnet war. Vom 16. bis 24. März währte eine neuntägige Fastenzeit (*castus Matris Deum*), in der sich der Gläubige zum Gedenken an die Trennung der Göttermutter von ihrem Geliebten Attis des Genusses von Brot, Wein, einiger Früchte, Fisch und Schweinefleisch sowie sexueller Betätigung enthalten sollte (vgl. hierzu unten Kapitel 14 – 18). Der erste Festtag der Hauptfeiern ist der 22. März, der Tag der *dendrophoria* oder *arbor intrat*, an dem eine mit Veilchen und einem Bildnis des Attis geschmückte Pinie zur Erinnerung an Attis' Kastration und Tod aufgestellt wurde. Der Höhepunkt des Festes war der 24. März (*dies sanguinis*), an dem die Eunuchenpriester der Kybele (*Galli*) zur Erinnerung an die Kastration des Attis unter Klagen und ekstatischer Musik sich selbst geißelten und mit ihrem Blut Altäre und Kultbilder besprengten und manche vielleicht auch die eigene Kastration vornahmen. Am 24./25. März vollzog sich in einer Nachtfeier (*pannychis*) der Wechsel von

der Trauer zur Freude: Am 25. März, dem „Tag der Heiterkeit“ (*hilaria Matris Deum*), wurde die Auferstehung des Attis mit einem Umzug durch die Stadt gefeiert, bei der das Bildnis der Göttermutter vorangetragen wurde, am 26. März (*requietio*) folgte ein Tag der Ruhe, bevor am 27. März (*lavatio*) eine rituelle Reinigung des Kultbilds der Kybele vollzogen wurde (zur Reinigung der palatinischen Kybele, in der der Meteorit aus Pessinus, vielleicht als dunkles Gesicht, eingelassen war, am Flüsschen Alno vgl. Ov. Fa. 4,337–340; zum Festkalender vgl. CIL I^2, 260, 312–314; zum Ablauf des Fests vgl. Hepding 1903, 147–176; Graillot 1912, 116–142; Frazer 1914, 267–276; D. Fishwick, The Cannophori and the March Festival of Magna Mater, Transactions and Proceedings of the American Philological Association 97 [1966] 193–202 und D. Fishwick, Hastiferi, Journal of Roman Studies [1967] 142–160; Lambrechts 1967; Vermaseren 1977, 113–124; Thomas 1984, 1517–1519; Nilsson 1988, 617 f.; Bouffartigue 1992, 367–372; Turcan 1992, 49–53; Lancellotti 2002, 81–84; De Vita 2011, 162 n. 205).

Die Parallelen zu Sterben und Auferstehung Christi sind augenscheinlich, und es ist sehr wahrscheinlich, dass Julian in seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum auch die Abfolge der Festtage des Göttermutter-Attis-Fests in Kontraposition zur christlichen Feier von Passion und Ostern anlegte. Ein zeitgenössischer Hörer bzw. Leser kann durchaus den 15. März (*canna intrat*) mit dem Palmsonntag, Jesu Einzug in Jerusalem als Beginn seiner Passion, den 22. März (*arbor intrat*) oder den 24. März (*dies sanguinis*) mit dem Karfreitag und der Kreuzigung, und den 25. März (*hilaria*) mit Ostern und der Auferstehung Christi assoziiert haben: So verglichen christliche Autoren – freilich mit Betonung der Überlegenheit des Christentums – die Nahrungsmittel, die bei der mystischen Mahlzeit am 25. März (*hilaria*) gegessen und getrunken wurden, mit der Kommunion von Brot und Wein (Firm. Mat. Err. prof. rel. 18,1–3; vgl. Pépin 1982, 257–261), oder die blutige Reinigung des Tauroboliums am 24. März (*dies sanguinis*) mit der Reinigung durch Christi Blut und seinen Kreuzestod, wobei die Heiden offenbar auf den gleichen Zeitraum der jeweiligen Feiern, nämlich beim ersten Vollmond nach der Frühlingstagundnachtgleiche, verwiesen und die Karwoche und ihre Riten als christliche Imitation der Riten des Kybele-Attis-Fests verstanden (Firm. Mat. Err. prof. rel. 27,8–28,1; Ps.-Aug. Quaest. Vet. et Nov. test. 84,3 … *quia in primo mense, in quo aequinoctium habent Romani, sicuti et nos, ea ipsa obseruatio ab his custoditur, ita ut et per sanguinem dicant expiationem fieri, sicut et nos per crucem. hac uersutia paganos detinet in errore, ut putent ueritatem nostram imitationem potius uideri quam ueritatem*; vgl. F. Cumont, La polémique de l’Ambrosiaster contre les païens, Revue d’histoire et de littérature réligieuse 8 [1903], 417–440, 423–425; Graillot 1912, 542–547; Cumont 1929, 66 f.; Pépin 1982, 261–263; zu Ähnlichkeiten zwischen der Osterzeremonie in den Kirchen mit den Riten zu Ehren des toten und wiederauferstandenen Adonis, mit dem ja auch Attis identifiziert wurde, vgl. Frazer 1914, 254–256). So war der Os-

tertermin seit dem Konzil von Nicäa 325 kalendarisch auf den Sonntag nach dem Vollmond festgelegt, der auf die Frühlingstagundnachtgleiche folgte, und lag zwischen dem 22. März und dem 25. April (vgl. Visonà 1995, 523 f.; Wallraff 2001, 110 f.; ausführlich zu dem Streit um das Osterfestdatum, der dem Konzil von Nicäa vorausgegangen war, vgl. J. Bach, Die Osterfest-Berechnung in alter und neuer Zeit, in: Jahresberichte des Bischöflichen Gymnasiums zu Strassburg, Strassburg 1907, 8 – 15, nach 10 Anm. 1 feierten einige christliche Sekten Ostern fix am 25. März, dem allgemein bis in die mittelalterliche Kalendarien verzeichneten Datum der Passion Christi, bzw. am darauffolgenden Sonntag). Julian könnte nun gegen die christliche Behauptung einer Überbietung des Kybele-Attis-Fests durch die christliche Kar- und Osterzeit umgekehrt die Überlegenheit des paganen Kults gegenüber dem christlichen Zentralereignis behaupten und Christen sowie Paganen, die einen Wechsel zum Christentum erwogen haben, eine pagane Alternative hierzu anbieten wollen, indem er zu zeigen beabsichtigte, dass es auch in der paganen Götterwelt eine „sterbende“ und „wiederauferstehende“ Gottheit gibt, wobei ‚Sterben‘ und ‚Auferstehung‘ aus seiner Sicht philosophisch korrekter als Prohodos des noerischen Demiurgen in die materielle Welt und als seine Epistrophe in die noetisch-noerische Welt zu verstehen wären.

9, 66,11 f. = 168C5 f. τεκμήρια δὲ ἔστω μοι τούτου ὁ χρόνος ἐν ᾧ γίνεται.

Gemeint ist das Göttermutterfest, das Julians Deutung des Attis-Mythos stützt (vgl. oben Komm. zu 9, 66,11 – 16 = 168C5–D3). Auch Salustios (4,11, 8,26 – 29 Nock) sieht als Zeugnis seiner Attis-Deutung die „Jahreszeit der rituellen Handlungen“ (μαρτυρεῖ … ὁ τῶν δρωμένων καιρός) im Frühjahr und an dessen Tagundnachtgleiche an, „wenn das Gewordene mit dem Werden aufhört und der Tag länger als die Nacht wird, was zum Aufstieg der Seelen passt“ (dies scheint eine Kurzfassung von unten 12, 69,21 – 70,17 = 172A2 – 173A2 zu sein). Die Frühlingstagundnachtgleiche, wenn der Äquator und die Ekliptik sich schneiden, d. h. wenn die Sonne bei ihrer Jahresbewegung auf der Ekliptik den Äquator überschreitet, bezeichnet die Grenze der erkennbaren Bewegung der Sonne selbst und damit die Begrenzung seiner demiurgischen Aktivität durch Attis, die Sonnenstrahlen (vgl. unten 11, 69,7–11 = 171C2 – 6; Ugenti 1992a, 83; De Vita 2011, 163).

9, 66,12 f. = 168C6 f. Τέμνεσθαι γάρ φασι τὸ ἱερὸν δένδρον καθ’ ἣν ἡμέραν ὁ ἥλιος ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ἰσημερινῆς ἀψῖδος ἔρχεται.

Der Baum ist eine Pinie und symbolisiert die Pinie, unter der sich Attis selbst verstümmelt hat (Arnob. Adv. Nat. 5,7. 16; Firm. Mat. Err. prof. rel. 27,1; nach Ov. Met. 10,104 f. wurde er in eine solche verwandelt, vgl. auch Arnob. Adv. Nat. 5,17; die Weihe der Pinie für den Kult wird auf die trauernde Kybele zurückgeführt, vgl. Arnob. Adv. Nat. 5,7. 16 und Graillot 1912, 121), und das Fällen des Baums symbolisiert

eben diese Selbstkastration des Attis (vgl. unten 66,23 f. = 169A3 f; oben 7, 64,20 – 65,3 = 167C6–D4 mit Komm.). Die Pinie, die in einem Pinienwald in der Nähe des Metroon stand, wurde noch vor Sonnenaufgang durch das Kultkollegium der Baumträger (*dendrophori*), bestehend aus Holzfällern, Zimmerleuten und Holzhändlern, gefällt (ἐκτομή), in der Art eines Leichenzugs (πόμπη) zum Tempel gebracht und dort zur Verehrung der Gläubigen aufgestellt (πρόθεσις) (vgl. Hepding 1903, 149 – 155; Graillot 1912, 121 – 125; Vermaseren 1977, 115; Marcone 1987, 279; Ugenti 1992a, 84; zu den *dendrophori* vgl. Thomas 1984, 1529 f.), ein Brauch, der am 22. März (*arbor intrat*) gefeiert wurde und von Kaiser Claudius eingeführt worden sein soll (Lyd. Mens. 4,59; vgl. Hepding 1903, 145 – 147; Graillot 1912, 115 f.; Vermaseren 1977, 113). Ein weiterer heiliger Baum des Attis ist der Mandelbaum (nach Arnob. Adv. Nat. 5,7 entstanden aus den Tränen der Göttermutter über den toten Attis). Nach antiker Vorstellung lag die Tagundnachtgleiche im Frühjahr auf dem 22. März (Lyd. Mens. 4,59). Nach Porphyrios (Antr. 24) hat auch Mithras an dieser Tagundnachtgleiche „seinen Sitz“ und ist „entlang des Kreises der Tagundnachtgleiche gesetzt, wobei er in der rechten Hand die nördlichen Teile und in der linken die südlichen Teile hält“ (zur Bedeutung der Tagundnachtgleiche für Mithras vgl. U. Bianchi, Prolegomena. The Religio-Historical Question of the Mysteries of Mithra, in: Bianchi 1979, 3 – 65, 45 – 47; zu einzelnen Verbindungen des Attis zu Mithras vgl. Cumont 1899, 333 – 335; Graillot 1912, 157 f.; Clauss 2012, 148 f.). – Mit Rochefort und Nesselrath wird hier statt des in U überlieferten φησι die Pluralform φασι geschrieben (anders Prato und Ugenti; vgl. unten 66,16 = 168D3, außerdem Nesselrath 2015, XXV).

9, 66,13 f. = 168C7 f. εἶθ’ ἑξῆς περισαλπισμὸς παραλαμβάνεται·

Vgl. auch unten 67,9 – 11 = 169C1 – 3 mit Komm. Der 23. März war ein Tag der Trauer und der Vorbereitung auf das eigentliche Opferfest am folgenden Tag: An jenem Tag begingen die Marspriester (*Salii*) auf dem Palatin die Reinigung der Opfertrompeten (*tubilustrium*), ein alter Ritus des römischen Marskults (zu diesem Trompetenfest vgl. Varro Ling. lat. 6,14; CIL I^{2}, 313). Offenbar zogen die Marspriester auch mit Trompeten um den palatinischen Kybeletempel herum und schlugen wie Korybanten ihre Schilde (vgl. Graillot 1912, 125 f., auch zur Beziehung des Mars zu Kybele und Attis; Vermaseren 1977, 115; Marcone 1987, 279; Ugenti 1992a, 84).

9, 66,14 f. = 168D1 f. τῇ τρίτῃ δὲ τέμνεται τὸ ἱερὸν καὶ ἀπόρρητον θέρος τοῦ θεοῦ Γάλλου·

Am 24. März (*dies sanguinis*) versetzten sich Attis-Priester unter ekstatischer Musik in Raserei, geißelten ihren Körper und ritzten mit Messern Schulter und Arme, bis das Blut hervorquoll, mit dem sie die Altäre und Götterbilder benetzten (z. B. Luc. Dea Syr. 50; Lact. Epit. 18,4; weitere literarische Quellen bei Hepding 1903, 159 Anm. 1 f.; Graillot 1912, 126 n. 4). Wichtig war, dass an diesem Tag eigenes Blut zur

Erinnerung an die Selbstkastration des Attis floss (z. B. Min. Fel. Octav. 24,12; Tert. Apol. 25,20 – 26; Lact. Epit. 18,4; vgl. Hepding 1903, 159; Graillot 1912, 127). Mancherorts wurde an diesem Tag ein Stieropfer (*taurobolium*) begangen; auch verstümmelten sich an diesem Tag einige Gläubige nach dem Vorbild des Attis-Gallos und erlangten so den Status des „Gallos" (vgl. Hepding 1903, 158 – 165; Graillot 1912, 126 – 131; Vermaseren 1977, 115 f.; Marcone 1987, 279; Ugenti 1992a, 84; zu den mystischen und soteriologischen Aspekten des *taurobolium* vgl. Sfameni Gasparro 1985, 107 – 118, zu den politischen Thomas 1984, 1522 – 1525; die Selbstkastration als Kennzeichen der *Galli* nach dem Vorbild des Attis ist vielfach überliefert, z. B. Ov. Fa. 4,239 – 244; Luc. Dea Syr. 51; Lact. Inst. 1,21,16; Aug. Civ. D. 7,26,22 – 24). Man konnte aber an den Mysterien ohne Selbstkastration teilnehmen; entscheidend war vielmehr, „das Werk der Kastrierten auszuführen", nämlich „wie die Kastrierten sich des Verkehrs mit der Frau zu enthalten" (Hippol. Ref. 5,9,10 f.). Auffällig ist, dass im *Göttermutter-Hymnos* weder hier noch sonst irgendwo von den blutigen Details des Attis-Kults gesprochen wird. Genannt wird lediglich mehrfach die bei einer Behandlung des Attis-Mythos unvermeidliche ἐκτομή, allerdings immer bereits im Kontext ihrer allegorischen bzw. symbolischen Deutung (z. B. unten 7, 64,11 = 167B3; 64,21 = 167C6; oben 9, 66,23 f. = 169A3 f.). An dieser Stelle hier wird sie euphemistisch ausgedrückt durch die Phrase „die heilige, unaussprechliche Mahd des Gottes Gallos wird geschnitten", was metaphorisch auch einfach die (auch unblutige) Nachfolge der Attis-Priester gegenüber ihrem Gott meinen kann. Julian selbst deutet sie ja vornehmlich ethisch (vgl. unten 9, 66,23 – 67,1 = 169A3 – 7 mit Komm.).

9, 66,15 f. = 168D2 f. ἐπὶ τούτοις Ἱλάρια, φασί, καὶ ἑορταί.

Am 25. März wurden die *Hilaria* begangen, an denen die Wiedererweckung des Attis vom Tode gefeiert wurde (zu den archäologischen Zeugnissen vgl. Vermaseren 1966, 39 – 59; zur Datierung vgl. CIL I^2, 313; Macr. Sat. 1,21,10: Macrobius schließt aus dem Termin an diesem Tag, *quo primum tempore sol diem longiorem nocte protendit*, darauf, dass die Attis-Mysterien mit der Sonne in Verbindung stehen und Attis mit der Sonne identifiziert wird). Julian erklärt die Hilarien etymologisierend mit der ‚heiteren' Flucht der Seele aus dem Werden und ihrer Rückkehr zu den Göttern (unten 9, 67,16 – 19 = 169D1 – 4 mit Komm.; ähnlich auch Sallust. 4,10, 8,24 f. Nock). Der Übergang von Trauer zu Freude vollzog sich in der vorangegangenen Nachtfeier (*pannychis* oder *mesonyctium*), in der „Attis", also die Pinie, „begraben" wurde. Die genauen Ereignisse dieser Nacht sind nur spärlich überliefert und ihre Rekonstruktion daher mit großen Unsicherheiten behaftet (zu den rekonstruierbaren Details vgl. Hepding 1903, 165 – 172, 182 f.; Graillot 1912, 131 – 136; P. Lambrechts, Les fêtes „phrygiennes" de Cybèle et d'Attis, Bulletin de l'Institute historique belge de Rome 27 [1952] 141 – 170 und Lambrechts 1967; zur Diskussion Vermaseren 1977, 116 – 123).

9, 66,16 – 23 = 168D3 – 169A3 Ὅτι μὲν οὖν στάσις ἐστὶ τῆς ἀπειρίας ἡ θρυλλουμένη παρὰ τοῖς πολλοῖς ἐκτομή, πρόδηλον ἐξ ὧν ἡνίκα ὁ μέγας Ἥλιος ⟨ἕστη⟩, τοῦ ἰσημερινοῦ ψαύσας κύκλου, ἵνα τὸ μάλιστα ὡρισμένον ἐστί – τὸ μὲν γὰρ ἴσον ὡρισμένον ἐστί, τὸ δὲ ἄνισον ἄπειρόν τε καὶ ἀδιεξίτητον – κατὰ τὸν λόγον αὐτίκα τὸ δένδρον τέμνεται· εἶθ’ ἑξῆς γίνεται τὰ λοιπά, τὰ μὲν διὰ τοὺς μυστικοὺς καὶ κρυφίους θεσμούς, τὰ δὲ καὶ ῥηθῆναι πᾶσι δυναμένους.

Hier wird näher begründet, inwiefern die oben gegebene Erklärung der ἐκτομή als „Anhalten der Entgrenzung“ (ἐποχὴ τῆς ἀπειρίας, vgl. oben 7, 64,21 – 65,3 = 167C6–D4 mit Komm.) bzw. als deren „Stillstand“ (στάσις, vgl. oben Komm. zu 7, 64,11 = 167B3) durch das Baumfällen am 22. März bestätigt wird: Dass die Deutung der Kastration als Anhalten oder Stillstand der Entgrenzung oder Grenzenlosigkeit richtig ist, sieht man nach Julian an der Tatsache, dass *sofort* nach Erreichen der Tagundnachtgleiche der Baum gefällt wird (der Satz hat, wie Nesselraths Interpunktion deutlich macht [anders interpungiert, aber ähnlich übersetzt Rochefort 1963, 116; zur Übersicht über die Konjekturen zur Stelle vgl. Ugenti 1992a, 24 und Nesselrath 2015, 66], gedanklich dieselbe Struktur wie 66,12 f. = 168C6 f. τέμνεσθαι γάρ φασι … ἔρχεται, wenn auch durch Parenthesen und zusätzliche Erläuterungen angereichert, dazu mit der Intensivierung des Zusammenhangs von Baumfällen und Tagundnachtgleiche durch αὐτίκα; 66,11 f. = 168C5 f. τεκμήρια … ὁ χρόνος ist wiederaufgenommen in 66,17 = 168D4 πρόδηλον und zeigt die kalendarische Angabe als Indiz für die Richtigkeit der Allegorese). Dieser Zusammenhang von Baumfällen und Tagundnachtgleiche ist κατὰ τὸν λόγον, d. h. nach der mythischen Überlieferung, auf die sich der Tag der Dendrophorie unmittelbar zurückbeziehen lässt (vgl. Ugenti 1992a, 85), vor allem aber nach dem tieferen Sinn des Mythos, nach dem die Kastration zum Zeitpunkt der Tagundnachtgleiche stattfindet und dadurch auch äußerlich sichtbar ein Höchstmaß an Begrenzung ausgedrückt ist: Die Tagundnachtgleiche ist in der Himmelsbewegung „das am meisten Begrenzte“ (τὸ μάλιστα ὡρισμένον), weil hier Tag und Nacht zeitlich die exakt gleiche Länge haben und sich Äquator und Ekliptik in einem Punkt, dem „Frühlingspunkt“, schneiden (in den beiden synonymen Formulierungen zur Zeitangabe wird das Punktuelle dieses Ereignisses im Verhältnis zur Kreislinie der Sonnenbewegung betont, um die Zuspitzung der Begrenzung auszudrücken: 66,12 f. = 168C6 f. καθ’ ἣν ἡμέραν ὁ ἥλιος ἐπὶ **τὸ ἄκρον** τῆς ἰσημερινῆς **ἀψῖδος** ἔρχεται; 66,17 f. = 168D4 f. ἡνίκα ὁ μέγας Ἥλιος ⟨**ἕστη**⟩, τοῦ ἰσημερινοῦ **ψαύσας κύκλου**); die Bewegung vollzieht der „Große Helios“, d. i. der noerische Helios (vgl. oben Komm. zu 7, 64,12 = 167B4 mit weiteren Stellen), genauer dessen am Himmel sichtbares Abbild, die Sonnenscheibe. Die quantitative Gleichheit (ἴσον), die in der Tagundnachtgleiche (**ἰσ**-ημερινὸς κύκλος) gegeben ist, wird durch die qualitativ-substanzielle Gleichheit expliziert (ὡρισμένον), ebenso der quantitative (wahrscheinlich pythagoreische) Gegensatz ἴσον-ἄνισον (vgl. Arist. Met. 10,3, 1054a29 – 32; Ps.-Archyt. Cat. 28,4 f. Thesleff; Simpl. In Cat. 151,32 f.; 382,7 – 10)

durch den qualitativen Gegensatz ὡρισμένον-ἄπειρον: Dahinter verbirgt sich der substanzielle Gegensatz von Form und Materie (vgl. oben 7, 64,21 – 23= 167C6 – 8 mit Komm.), wobei das Begrenzte eine größere Nähe zur Einheit hat (vgl. unten 9, 67,14 f. = 169C6 f. mit Komm.; synonym zu ἄπειρον steht hier ἀδιεξίτητον, was in Ausdehnung oder Zeit „nicht durchmessbar" ist, vgl. Arist. Phys. 3,5, 204a14; 3,7, 207b27 – 29; Alex. In Met. 396,17 f.; Them. In Phys. 5,4 – 6; 186,23 – 29; mit Bezug auf die Materie Plot. 2,4,7,13 – 20). Eine weniger prinzipientheoretische, eher anschauliche Verquickung von quantitativem und qualitativ-substanziellem Aspekt hat man in Salustios' Bestimmung der Frühlingstagundnachtgleiche, an der mit dem Längerwerden des Tages gegenüber der Nacht das Werden der werdenden Dinge endet: … τὴν ἰσημερίαν …, ὅτε τοῦ μὲν γίνεσθαι παύεται τὰ γινόμενα, ἡμέρα δὲ μείζων γίνεται τῆς νυκτός, … (Sallust. 4,11, 8,27 f. Nock).

Dass Julian nun nach dem kurzen Abriss des Göttermutterfests wieder auf die ἐκτομή zu sprechen kommt, zeigt, dass er das ‚Fällen' (τέμνεσθαι) der Pinie (66,12 = 168C6) am 22. März und das ‚Schneiden' (τέμνεσθαι) der „heiligen, unaussprechlichen Mahd" (66,14 f. = 168D1 f.) der Gallos-Priester am 24. März etymologisierend als Symbol der Kastration des Attis ansieht (zur Etymologie als Deutungsmethode siehe oben Komm. zu 7,64,21 – 65,3 = 167C6–D4). Diese ἐκτομή sei „von vielen beschwatzt" (θρυλλουμένη παρὰ τοῖς πολλοῖς): Damit möchte er sich von den gewöhnlichen, besonders den christlichen Interpretationen des Attis-Mythos, in denen die blutigen Details der Selbstkastration des Attis im Zentrum standen (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), distanzieren und diesen eine philosophisch korrekte Deutung entgegenstellen (vgl. Marcone 1987, 279; Ugenti 1992a, 84 f.; De Vita 2022, 573 n. 95). Dem dient die Fokussierung auf den Tag der Dendrophorie, dem Äquivalent zur christlichen Kreuzigung (vgl. oben Komm zu 9, 66,11 – 16 = 168C5–D3), anstelle des ‚Bluttags', den besonders die Christen rezipierten (vgl. auch oben Komm. zu 9, 66,14 f. = 168D1 f.). Alle anderen kultischen Vorgänge folgen aus der Kastration des Attis am Tag der Dendrophorie, und zwar, wie Julian hier betont, aus den „die Mysterien betreffenden geheimen" bzw. den offen ausgesprochenen „Satzungen" selbst (zur Betonung von gegenüber Uneingeweihten nicht mitteilbaren Satzungen vgl. oben Komm. zu 1, 55,1 – 3 = 158D1 – 159A1). Damit wird der ‚Bluttag' und alle anderen Ereignisse vor und nach dem Tag der Dendrophorie als abgeleitet und weniger zentral für den Attis-Kult gekennzeichnet. Allein für diesen Tag ist eine kalendarisch-astronomische Interpretation möglich, wie sie hier vorgebracht worden ist, durch die einerseits die allegorische prinzipientheoretische Interpretation des Attis-Mythos und -Kults bestätigt und andererseits die nachfolgende ethische Interpretation vorbereitet werden kann, welche ihrerseits den praktischen Zielpunkt von Julians Allegorese darstellt (unten 9, 66,25 – 67,1 = 169A5 – 7 mit Komm.).

Obwohl die meisten Übersetzer (z. B. Asmus 1909, 192; Rochefort 1963, 116; Marcone 1987, 69; Ugenti 1992a, 25; De Vita 2022, 573) den Satz so konstruieren, dass ἐξ ὧν mit τὸ δένδρον τέμνεται verbunden gedacht und das Dazwischenstehende als nähere Bestimmungen hierzu verstanden wird (mit dem Adverbialsatz ἡνίκα ὁ μέγας Ἥλιος ⟨ἔστη⟩, der Partizipialkonstruktion τοῦ ἰσημερινοῦ ψαύσας κύκλου mit dem davon abhängigen ἵνα-Satz und der darauf bezogenen Parenthese τὸ μὲν γὰρ ἴσον … ἀδιεξίτητον), bildet erst Nesselrath 2015, 66 diesen syntaktischen Zusammenhang durch eine entsprechende Interpunktion ab. Eine Lacuna wurde bereits von Pétau 1630, 316 angenommen, die hier übernommene Ergänzung stammt von Rochefort 1963, 116 (gebilligt von Nesselrath 2015, 66 und De Vita 2022, 572 f.; bereits Boulenger 1922, 35 ergänzte ⟨ἔστη⟩, allerdings nach ὡρισμένον ἐστί; Asmus 1909, 319 schlägt als Ergänzung ἵστησι τῆς ἀπειρίας τὴν πρόοδον oder Vergleichbares nach ἀδιεξίτητον vor, Ugenti 1992a, 24 App. z.St. πλησιάζειν ἄρχεται [mit Verweis auf unten 12, 69,22 = 172A3 ἄρχεται … πλησιάζειν] oder πρόσεισι [mit Verweis auf unten 13, 74,4 = 173B8 προσιόντος]; Wright 1913, 470 n. 1 nimmt ein Anakoluth an). Die von Hertlein 1875, 219 App. z.St. erwogene Konjektur καὶ ⟨διὰ⟩ ῥηθῆναι ist unnötig, weil διὰ (oder διὰ τοὺς) vom Sinn her ergänzt werden kann, ohne dass es im Text stehen müsste.

9, 66,23 – 67,1 = 169A3 – 7 Ἡ δὲ ἐκτομὴ τοῦ δένδρου· τοῦτο δὲ τῇ μὲν ἱστορίᾳ προσήκει τῇ περὶ τὸν Γάλλον, οὐδὲν δὲ τοῖς μυστηρίοις παραλαμβάνεται, διδασκόντων ἡμᾶς οἶμαι τῶν θεῶν συμβολικῶς ὅτι χρὴ τὸ κάλλιστον ἐκ γῆς δρεψαμένους, ἀρετὴν μετὰ εὐσεβείας, ἀπενεγκεῖν τῇ θεῷ, σύμβολον τῆς ἐνταῦθα χρηστῆς πολιτείας ἐσόμενον.

Dies ist die ethische Interpretation des Attis-Kults, genauer der Dendrophorie, welche symbolisch für die Selbstkastration des Attis steht (vgl. oben Komm. zu 9, 66,12 f. = 168C6 f.). Der erste Teilsatz (beginnend mit einem absolut vorangestellten Nominativ, der so nicht von der folgenden Satzkonstruktion aufgenommen wird [vgl. Schwyzer-Debrunner II, 66], und der nach der langen, von Parenthesen und Hypotaxen durchzogenen Satzkonstruktion wie eine zusammenfassende Fokussierung auf das Hauptthema wirkt) bekräftigt noch einmal (ähnlich wie in 9, 66,20 = 168D7 κατὰ τὸν λόγον und in 66,21 – 23 = 169A1 – 3), dass das Symbol der Dendrophorie auf den Attis-Mythos selbst und nicht auf die Satzungen der Mysterien zurückgeht. Der zweite Teilsatz führt zur ethischen Dimension des Kults: Auch wenn es dazu keine weitere Überlieferung gibt, lässt es dieser Satz als plausibel erscheinen, dass der Göttin Früchte als Opfer dargebracht wurden, die als rein und heilig angesehen wurden (nach Julians späteren Darlegungen waren den Teilnehmern an den Attis-Mysterien in die Erde hineinwachsende Pflanzen nicht erlaubt, z. B. Rüben, Wurzelfrüchte, in die Erde gelegte Samen; erlaubt waren hingegen aus der Erde hervorwachsende Pflanzen, z. B. Gemüse, vgl. unten 16, 72,29 f. = 175B7 f.;

73,11–19 = 175D4–176A5; Hepding 1903, 155–157; ähnlich z. B. zu hier ἐκ γῆς δρεψαμένους dort 175D6 f. ἐκ γῆς αἱρομένοις ἄνω μετεώροις). Julian deutet das symbolische „Abschneiden" und „Opfern" von bestimmten Früchten ethisch-allegorisch so, dass die Dendrophorie den Mysterienteilnehmern „Tugend, verbunden mit Frömmigkeit", als Vorbereitung auf die Teilnahme an den Mysterien abverlangt (ähnlich auch unten 9, 67,6–9 = 169B5–8; seine persönliche Autorschaft dieser Deutung ist angedeutet durch οἶμαι, was bei Julian gewöhnlich einen eigenen Beitrag anzeigt, vgl. Bouffartigue 1992, 377).

Auch wenn Julian Frömmigkeit als „Spross der Gerechtigkeit" (Regn. 16,28–32 Bidez = 70D2–6), also als Unterart einer Kardinaltugend, versteht, was insbesondere die praktische Religionsausübung durch Opfer meint (14,31–34 = 68B7–C2), muss hier beides genannt werden: ἀρετή einerseits als Oberbegriff aller Bereichstugenden, andererseits als Inbegriff aller auf inner- und zwischenmenschliche Handlungen bezogener Tugenden und als Äquivalent der ethischen bzw. politischen Tugenden, die für Julian im Vordergrund seines Tugendverständnisses stehen (zu Julians Tugendbegriff vgl. Schramm 2013, 347–359). Εὐσέβεια ist neben der allgemeinen Tugendhaftigkeit als höchste Tugend hervorgehoben, die in Julians Tugendkatalogen stets an der Spitze steht und gegenüber den Göttern als höchsten Wesen, aber auch gegenüber Eltern, Verwandten und Fremden geübt wird (Regn. 28,6–10 Bidez = 86A2–6; vgl. Schramm 2013, 360 f. 366–368). Hier bedeutet Frömmigkeit konkret Fasten und sexuelle Askese während des 22. und 25. März, der eigentlichen Trauerzeit für den toten Attis, aber vielleicht auch schon in den Tagen davor (vgl. Arnob. Adv. Nat. 5,16; Sallust. 4,11, 8,22 f. Nock εἶτα δένδρου τομαὶ καὶ νηστεία [~ Fasten] ὥσπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον [~ sexuelle Askese]; 8,19–22 ist vom Verzicht auf Brot und andere reichhaltige Lebensmittel in der Zeit davor die Rede, woraus Hepding 1903, 182–184 schließt, dass bereits ab dem 15. März Enthaltsamkeit geübt werden musste). Das von den Göttern eingesetzte Symbol der Dendrophorie lehrt ethische bzw. politische Tugend, verbunden mit praktizierter Frömmigkeit; das ist ein immaterielles Opfer (zu dieser Form der Theurgie bei den Neuplatonikern vgl. Schramm 2013, 145–147, 393), das das „Symbol einer guten Lebensführung hier" darstellt (πολιτεία hier wie auch unten 67,8 = 169B7 in der ethischen Bedeutung „Lebensführung" verstanden, besonders bei den Christen, vgl. Lampe s.v. πολιτεία F, Ugenti 1992a, 85, aber auch davor, z. B. Polyb. 18,43,6; LSJ s.v. πολιτεία I.2); Tugend und Frömmigkeit *sind* die beste Verfassung, die hier in der körperlichen Welt möglich ist.

Der Text folgt der Überlieferung τοῖς μυστηρίοις παραλαμβάνεται (wie auch Ugenti 1992a, 26 und Nesselrath 2015, 66) und nicht Pétau 1630, 316 und Spanheim 1696, 169 (übernommen von Wright 1913, 472, Rochefort 1963, 116 und De Vita 2022, 574 f.), die οἷς vor παραλαμβάνεται ergänzen und damit τοῖς μυστηρίοις parallel zu τῇ μὲν ἱστορίᾳ auf προσήκει beziehen. Aber auch die in der überlieferten Variante

gegebene Parallelität von τοῦτο δὲ τῇ μὲν ἱστορίᾳ προσήκει und οὐδὲν δὲ τοῖς μυστηρίοις παραλαμβάνεται ist sprachlich durchaus möglich und sinnvoll.

9, 67,1 – 5 = 169A7–B4 Τὸ γάρ τοι δένδρον ἐκ γῆς μὲν φύεται, σπεύδει δὲ ὥσπερ εἰς τὸν αἰθέρα, καὶ ἰδεῖν τέ ἐστι καὶ ὀφθῆναι καλὸν καὶ σκιὰν παρασχεῖν ἐν πνίγει, ἤδη δὲ καὶ καρπὸν ἐξ ἑαυτοῦ προβαλεῖν καὶ χαρίσασθαι· οὕτως αὐτῷ πολύ τι γε τοῦ γονίμου περίεστιν.

Dieser Satz erklärt anschaulich, warum ein Baum allgemein ein Symbol für das Streben der Seele zu Gott sein kann: Ein Baum wächst aus der Erde heraus (im Gegensatz zu den im Göttermutter-Kult verbotenen Samen und Pflanzen, die in die Erde hineinwachsen, vgl. unten 16, 73,11 – 19 = 175D4 – 176A5); er „strebt" dem Äther entgegen, dem reinsten Körper, durch den sich das Wirken der noetischen bzw. noerischen Götter an die sinnlich wahrnehmbare Welt überträgt (vgl. oben 6, 63,24 – 26 = 166D4 – 6); er hat eine schöne Gestalt (die gelegentlich vorgeschlagene Athetese von καὶ ὀφθῆναι ist überflüssig, da ἰδεῖν und ὀφθῆναι hier als Synonyme verstanden werden können und ὀφθῆναι καλός bei Julian andernorts auch vorkommt, vgl. Nesselrath 2015, 67 App. z.St.) und einen praktischen Nutzen, indem er den Menschen durch seine Blätter Schatten und durch seine Früchte Nahrung spendet. Insgesamt – und das ist gewissermaßen die Rückführung seiner verschiedenen Leistungen (ἔργα) auf sein Wesen (οὐσία) und sein Vermögen (δύναμις) – zeichnet er sich durch Zeugungskraft (πολύ τι γε τοῦ γονίμου) aus, die aber – und das folgt aus dem Vergleich mit Attis – nicht aus den Wurzeln, sondern aus seinem Streben zum Äther folgt (vgl. Ugenti 1992a, 85). Er ist damit das perfekte Symbol für Attis: für seine demiurgische Zeugungskraft (vgl. oben 3, 57,24 – 58,1 = 161C5 – 8 mit Komm.), für sein demiurgisch-soteriologisches Wirken (vgl. unten 11, 68,24 – 69,3 = 171A3–B4) und für seine Rückkehr zur Göttermutter bzw. zur noetisch-noerischen Welt (vgl. oben 7, 64,21 – 65,3 = 167C6–D4; unten 9, 67,19 – 21 = 169D4 – 6). Und so ist der in den Äther emporstrebende Baum insgesamt ein Symbol für die Konversion der Seele zu Gott (vgl. Rochefort 1963, 116 n. 5; Marcone 1987, 280; Ugenti 1992a, 85; De Vita 2022, 575 n. 98).

9, 67,6 – 9 = 169B5 – 8 Ἡμῖν οὖν ὁ θεσμὸς παρακελεύεται, τοῖς φύσει μὲν οὐρανίοις, εἰς γῆν δὲ ἐνεχθεῖσιν, ἀρετὴν μετὰ εὐσεβείας ἀπὸ τῆς ἐν τῇ γῇ πολιτείας ἀμησαμένους παρὰ τὴν προγονικὴν καὶ ζωογόνον σπεύδειν θεόν.

Der Satz ist gedanklich und syntaktisch parallel strukturiert zu 9, 66,25 – 67,1 = 169A5 – 7: διδασκόντων ἡμᾶς οἶμαι τῶν θεῶν συμβολικῶς ὅτι χρὴ … – ἡμῖν οὖν ὁ θεσμὸς παρακελεύεται; τὸ κάλλιστον ἐκ γῆς δρεψαμένους, ἀρετὴν μετὰ εὐσεβείας – ἀρετὴν μετὰ εὐσεβείας; σύμβολον τῆς ἐνταῦθα χρηστῆς πολιτείας ἐσόμενον – ἀπὸ τῆς ἐν τῇ γῇ πολιτείας ἀμησαμένους; ἀπενεγκεῖν τῇ θεῷ – παρὰ τὴν προγονικὴν καὶ ζωογόνον σπεύδειν θεόν (zu ζωογόνος als Attribut der Göttermutter vgl. oben 6,

63,4 f. = 166A5 f. mit Komm. und unten 20, 78,13 = 180A1; Sallust. 4,8, 8,3 f. Nock ἡ μὲν οὖν μήτηρ τῶν θεῶν ζωογόνος ἐστὶ θεά; zu προγονική vgl. Contra Heracl. 22, 49,16 = 234C3). Zu τοῖς φύσει μὲν οὐρανίοις, εἰς γῆν δὲ ἐνεχθεῖσιν ähnlich unten 67,10 = 169C2 f.; vgl. auch Sallust. 4,10, 8,19 f. ὡς καὶ αὐτοὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ τῇ νύμφῃ συνόντες. Für die Vorstellung, dass der Mensch vom Himmel auf die Erde gefallen sei, wurden gnostische Quellen vermutet (Sfameni Gasparro 1981; Näsström 1990, 57; Turcan 1996, 393 – 395; Lancellotti 2002, 124, 130; De Vita 2022, CLXXXI n. 398 u. 575 n. 100; anders Lecerf 2014, 61 n. 1), die Vorstellung ist aber älter (vgl. Nock 1926, LIII f., der u. a. Empedokles [DK 31 B 115; 119] und die Orphica [DK 1 B 18] anführt). Hier dürften eher platonische Vorstellungen der Referenzpunkt sein, z. B. Platons Bild der Seele als gefiederter Seelenwagen, der durch Verlust des Gefieders, d. h. durch das Vergessen der am überhimmlischen Ort geschauten Ideen, in den Körper gerät (vgl. Phdr. 246a-249b; Ugenti 1992a, 85), oder die darauf basierende neuplatonische Anthropologie. So gibt es bei Julian einerseits den höheren Seelenteil: καὶ εἴ τι τῆς ψυχῆς ἐν ἡμῖν ἐστι κρεῖττον καὶ θειότερον, ὅπερ δὴ πάντες ἀδιδάκτως πειθόμενοι θεῖόν τι εἶναι νομίζομεν, καὶ τοῦτο ἐνιδρῦσθαι πάντες οὐρανῷ κοινῶς ὑπολαμβάνομεν (Contra Cyn. 4, 83,10 – 12 = 183B6–C2; vgl. Contra Heracl. 12, 31,22 – 26 = 217D2 – 6); andererseits dessen Vermischung mit dem Körper: τὸ μέν ἐστι *τῆς ψυχῆς* ἡμῶν *θειότερον*, ὃ δὴ νοῦν καὶ φρόνησίν φαμεν καὶ λόγον τὸν σιγώμενον …, ἕτερον δέ τι τούτῳ συνέζευκται ποικίλον καὶ παντοδαπόν, ὀργῇ καὶ ἐπιθυμίᾳ ξυμμιγές τι καὶ πολυκέφαλον θηρίον (Contra Cyn. 15, 99,3 – 7 = 197A5–B1; vgl. In reg. Sol. 20, 154,10 – 13 = 142D4 – 7). Julians Anthropologie geht vermutlich auf Iamblich zurück (vgl. Schramm 2013, 315 Anm. 46 mit 131 – 133). Allgemein zu Julians Seelenlehre vgl. De Vita 2011, 202 – 224, 322 f.

9, 67,9 – 11 = 169C1 – 3 Εὐθὺς οὖν ἡ σάλπιγξ μετὰ τὴν ἐκτομὴν ἐκδίδωσι τὸ ἀνακλητικὸν τῷ Ἄττιδι καὶ τοῖς ὅσοι ποτὲ οὐρανόθεν ἔπτημεν εἰς τὴν γῆν καὶ ἐπέσομεν.

Vgl oben 9, 66,13 f. = 168C7 f. mit Komm. Das Trompetensignal, das am 23. März, einen Tag nach der ‚Dendrophorie' und einen vor dem ‚Bluttag', gegeben wird, fordert den Rückzug vom Werden ein: Es weist zurück auf die vollzogene Kastration und den daraus folgenden Tod des Attis, dem am 22. März gedacht wird, und es läutet nicht nur die Trauer der Gläubigen um den toten bzw. vom Werden befreiten Attis ein, sondern weist voraus auf die eigene Selbstabschneidung vom Werden am 24. März als Nachahmung des göttlichen Vorbilds des Attis. Das Trompetensignal ist nach Julian das „Signal zum Rückzug" (τὸ ἀνακλητικόν): Der militärische *terminus technicus* für „das Rückzugssignal geben" ist gewöhnlich τὸ ἀνακλητικὸν σημαίνειν (vgl. Diod. Sic. 17,27,4 f.; Dion. Hal. Ant. Rom. 8,65,6,10; 9,12,5,3; 9,61,3,2 f.; Max. Tyr. 17,5,18 f.; Poll. 1,163; 4,86; Polyaen. 3,10,12; 5,44,4; übertragen Epict. Diss. 1,29,29; 3,26,29), auch ἡ σάλπιγξ (ὑπο)σημαινει τὸ ἀνακλητικόν (Plut. Marc. 33,2, 317D11). Julians Wendung ἡ σάλπιγξ ἐκδίδωσι τὸ ἀνακλητικόν ist singulär (ἐκδίδωσι hier im

Sinne von „herausgeben, veröffentlichen“, vgl. LSJ s.v. ἐκδίδωμι) und vermutlich verursacht durch den folgenden *dativus commodi*, der bei der üblichen Ausdrucksweise mit σημαίνειν ungebräuchlich, hier aber nötig ist, um die Bedeutung des Signals sowohl für den Attis des Kults als auch für die Gläubigen herauszustreichen; die Konjekturen (zur Übersicht vgl. Nesselrath 2015, 67 App. z.St.) sind daher unnötig. Das „Signal zum Rückzug“ aus dem Werden passt gut zur platonischen Vorstellung einer „Flucht von hier nach dort“, die gleichbedeutend ist mit der „Angleichung an Gott, soweit möglich“ (φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, Plat. Tht. 176a8–b2; vgl. Plot. 2,3,9,19 – 27; 6,9,11,49 – 51; Iambl. Protr. 14, 76,8 – 10 Pistelli). Vielleicht soll die Stelle auch kontrastierend die *Offenbarung des Johannes* evozieren: καὶ ὁ πέμπτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ εἶδον ἀστέρα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεπτωκότα εἰς τὴν γῆν (Offb 9,1), wobei der herabstürzende „Stern“ ein Engel ist, der auf Griechisch Apollyon heißt (9,11) – vielleicht eine Anspielung auf Apollon, der auch der Gott des schnellen Todes ist – und mit dem der Höllenfürst gemeint ist (vgl. H. Kraft, Die Offenbarung des Johannes [Handbuch zum Neuen Testament 16a], Tübingen 1974, 140 – 142). Während dieser gefallene Engel aus einem unter der Erde gelegenen Abgrund ein dämonisches Heuschreckenheer als Plage gegen die Menschen herausführt (Offb 9,2 – 5), würde bei Julian die Salpinx Attis dazu rufen, nicht den Menschen Plagen zu bringen, sondern sie zur Flucht aus der irdischen Welt und damit zur Rückkehr in die himmlische, geistige Welt zu bewegen.

Zu ὅσοι ποτὲ οὐρανόθεν ἔπτημεν εἰς τὴν γῆν καὶ ἐπέσομεν vgl. oben Komm. zu 9, 67,6 – 9 = 169B5 – 8. Die Aussage über den Fall der Seele ist dort antithetisch ausgedrückt (τοῖς φύσει **μὲν οὐρανίοις, εἰς γῆν δὲ** ἐνεχθεῖσιν), hier durch die Verbindung der Ortsangaben οὐρανόθεν … εἰς τὴν γῆν und das Oxymoron der Verben ἔπτημεν … καὶ ἐπέσομεν, das zusätzlich durch Alliteration und Assonanz zu einer spannungsvollen Einheit miteinander verbunden ist (wir sind hinsichtlich unserer himmlischen Seelenvermögen, der Vernunft, geflogen, hinsichtlich unserer irdischen Seelenvermögen, der Triebe, gefallen, vgl. Plat. Phdr. 248c5 – 8 ὅταν … βαρυνθεῖσα δὲ πτεροροῥυήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ, …). Der „Abstieg der Seelen“ (κάθοδος τῶν ψυχῶν) wird ab der Herbsttagundnachtgleiche terminiert, an der in den eleusinischen Mysterien dem Raub der Kore gedacht wird (Sallust. 4,11, 10,1 f. Nock; vgl. unten Komm. zu 13, 70,21 – 25 = 173A6–B3).

9, 67,11 – 16 = 169C3 – 8 Μετὰ δὴ τὸ σύμβολον τοῦτο, ὅτε ὁ βασιλεὺς Ἄττις ἴστησι τὴν ἀπειρίαν διὰ τῆς ἐκτομῆς ἡμῖν τε οἱ θεοὶ κελεύουσιν ἐκτέμνειν καὶ αὐτοῖς τὴν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἀπειρίαν καὶ μιμεῖσθαι τοὺς ⟨ἡγεμόνας⟩ ἡμῶν, ἐπὶ δὲ τὸ ὡρισμένον καὶ ἑνοειδὲς καί, εἴπερ οἷόν τε ἐστίν, αὐτὸ „τὸ Ἕν“ ἀνατρέχειν, οὗπερ γενομένου πάντως ἔπεσθαι χρὴ τὰ Ἱλάρια.

Der Satz greift auf zwei oben konstatierte Zusammenhänge zurück und führt sie zusammen: dass auf das Trompetensignal die Hilarien folgen (vgl. oben 9,

66,13 – 16 = 168C7–D3) und dass die Selbstbegrenzung des Attis qua Selbstkastration die Gläubigen zur Nachahmung des Attis durch eine ethische Lebensführung aufrufen soll (vgl. oben 9, 66,16 – 70,1 = 168D3 – 169A7). Neu hinzu tritt der Gedanke, dass das Begrenzte, das oben anlässlich der Erklärung der Tagundnachtgleiche und des Begriffs der Gleichheit (ἴσον) als Ziel der Selbstbegrenzung eingeführt wurde, durch das „Ein-artige" (ἑνοειδές) erklärt und sogar durch den Rückgang zum Einen (τὸ Ἕν) begründet wird. Im *Helios-Hymnos* wird das Eine („da es irgendwie am ursprünglichsten von allem zu sein scheint") neben anderen platonischen Ausdrücken (z. B. „das Gute", „das jenseits des Geistes", „Idee des Seienden") als Ausdruck für das erste Prinzip verwendet (In reg. Sol. 5, 143,5 – 8 = 132C7–D3), das sich im platonischen *Parmenides* nach neuplatonischer Interpretation durch seine absolute Transzendenz gegenüber dem Sein und dem Geist und allen anderen davon abhängigen ontologischen Kategorien ausgezeichnet hatte (vgl. Buzási 2008, 91 f.). Zugleich ist das erste Prinzip nach Julian mit einem vermutlich auf Iamblich zurückgehenden Begriff „die einzig-artige Ursache aller Dinge" (ἡ μονοειδὴς τῶν ὅλων αἰτία), insbesondere für ihre „Schönheit, Vollendung, Einheit und unbezwingliche Kraft" (κάλλους τε καὶ τελειότητος ἑνώσεώς τε καὶ δυνάμεως ἀμηχάνου) (In reg. Sol. 5, 143,8 – 10 = 132D3 – 5), das sind die vier zentralen „aspects of the relation … of the First Principle to the rest of reality" (Buzási 2008, 92). Vermutlich steht hinter dieser ambivalenten Bestimmung des ersten Prinzips, die einerseits die Transzendenz des Einen gegenüber Sein und Geist, andererseits seinen Prinzipiencharakter für diese betont, der differenzierte Einheitsbegriff Iamblichs, der eine erste, absolut unaussprechliche, transzendente Einheit, eine zweite vorintelligible Einheit als Ursprung der Vielheit und eine dritte Einheit im Geist des sich selbst denkenden Demiurgen unterscheidet (vgl. Dillon 1987, 880 – 885; Opsomer 2018, 1363). Es ist diese Einheit, der „überhimmlische, transzendente Vater der Demiurgen" (vgl. Iambl. In Soph fr. 1 Dillon) bzw. der „vor dem Denken stehende Gott" (προεννοούμενος θεός), zu dem sich nach Iamblich der Mensch bei seinem Aufstieg durch Theurgie und Kult zurückwenden und mit dem er sich vereinigen kann (vgl. Schramm 2013, 152 – 154).

Die Ergänzung durch ἡγεμόνας (andere Lösungsversuche bei Nesselrath 2015, 67 App. z.St.) kann sich auf Julians Sprachgebrauch stützen (allgemein zur Leitung durch die Götter z. B. unten 10, 68,4 = 170B5 ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς; Contra Heracl. 12, 31,21 = 217D1 ὑπὸ θεοῖς ἡγεμόσιν; 14, 33,1 = 219A5; Ep. 89b, 168,18 f. Bidez = 300D4 f.; auch durch Philosophen Contra Heracl. 23, 50,19 = 235C4; zur persönlichen Leitung durch einen bestimmten Gott Caes. 37, 138,19 – 22 = 335C6–D2 [Zeus am Ende des Wettkampfs der Kaiser] „Πορεύεσθε οὖν" εἶπεν „ὅποι φίλον ἑκάστῳ, **ὑπὸ θεοῖς ἡγεμόσι** βιωσόμενοι τὸ ἐντεῦθεν· ἑλέσθω δ' ἕκαστος ἑαυτῷ τὸν προστάτην τε καὶ ἡγεμόνα"; ähnlich Caes. 38, 139,21 = 336C6; Contra Heracl. 22, 45,13 = 230C3; das Konzept eines Gottes, dessen Leitung die menschliche Seele unterstellt ist, geht zurück auf Plat. Phdr. 246e4 – 247a4; 252c3 – 253c2).

Der Satz wird mit Nesselrath 2015, 67 als *ein* Satz konstruiert mit πάντως ἔπεσθαι χρὴ τὰ Ἱλάρια als Hauptsatz und μετὰ δὴ τὸ σύμβολον τοῦτο, ὅτε … ἀνατρέχειν als adverbialer Bestimmung (entsprechend übersetzt auch Ugenti 1992a, 27, ohne den Text allerdings so zu interpungieren). Zumeist werden zwei Hauptsätze angenommen (z. B. Rochefort 1963, 117; De Vita 2022, 574 f.), wobei der erste Hauptsatz mit ἡμῖν τε οἱ θεοὶ … ἀνατρέχειν durch das τε eigentlich parataktisch dem vorangegangenen ὁ βασιλεὺς Ἄττις … διὰ τῆς ἑκτομῆς nebengeordnet ist (Hertlein 1875, 219 beseitigt dieses Problem durch Athetese von τε; diese Lösung ist für die Konstruktion mit zwei Hauptsätzen nötig, wird von Rochefort und De Vita allerdings nicht übernommen). Die Phrase οὗπερ γενομένου („wenn eben dies geschehen ist“) ist nötig (gegen Nesselraths Athetese), da die Forderung der Götter zur Rückkehr zum Einen nur die notwendige Voraussetzung und erst die tatsächlich vollzogene Rückwendung der Seele zu den Göttern die hinreichende Bedingung für die Hilarien in ihrer eigentlichen symbolischen Bedeutung ist (οὗπερ von ὅπερ, das zusammenfassend auf den vorgenannten Komplex der göttlichen Forderung zurückverweist, nicht vom durch περ verstärkten Ortsadverb οὗ). So wird deutlich, dass der Satz nicht einfach nur die oben genannte Abfolge der Festtage (66,12–16 = 168C6–D3) wiederholt, sondern sie in ihrer ethisch-allegorischen Interpretation reformuliert.

9, 67,16–19 = 169D1–4 Τί γὰρ εὐθυμότερον, τί δὲ ἱλαρώτερον γένοιτο ἂν ψυχῆς ἀπειρίαν μὲν καὶ γένεσιν καὶ τὸν ἐν αὐτῇ κλύδωνα διαφυγούσης, ἐπὶ δὲ τοὺς θεοὺς αὐτοὺς ἀναχθείσης;

Hier werden die Hilarien angedeutet etymologisiert als die „Heiterkeit“, die der Rückzug der Seele vom Werden und ihre Erhebung zu den Göttern mit sich bringt (ähnlich auch Sallust. 4,10, 8,24 f. Nock). Zu den Hilarien vgl. oben 9, 66,15 f. = 168D2 f. mit Komm.

9, 67,19–21 = 169D4–6 Ὧν ἕνα καὶ τὸν Ἄττιν ὄντα περιεῖδεν οὐδαμῶς ἡ τῶν θεῶν Μήτηρ βαδίζοντα πρόσω πλέον ἢ χρῆν, πρὸς ἑαυτὴν δὲ ἐπέστρεψε στῆσαι τὴν ἀπειρίαν προστάξασα.

Hier ist klar gesagt, dass die Göttermutter Attis’ Raserei beendete, nicht er selber (vgl. oben Komm. zu 7,64,21–65,3 = 167C6–D4). Das Hauptgewicht dieses Satzes liegt auf dem Verb ἐπιστρέφειν, das den neuplatonischen Begriff ἐπιστροφή ungewöhnlicherweise nicht medial aus der Perspektive der sich zu den Göttern zurückwendenden Seele, sondern aktivisch aus der die Rückwendung leitenden Gottheit selbst verwendet. Ihre Einwirkung geschieht hier auf der Ebene des Mythos als expliziter Befehl, das unbegrenzte Werden zu beenden zugunsten eines „nötigen“ Werdens in begrenzten Formen und auf der Ebene der philosophischen Allegorese als providentieller Aspekt der noerischen Demiurgie (vgl. oben 7, 64,21–65,3

= 167C6–D4 mit Komm., bes. zu ὑπὸ τῆς δημιουργικῆς ἐπισχεθέντα προμηθείας). Hier wird auch klar gesagt, dass Attis für *jede* Seele steht, die die Abwendung vom Körper und die Zuwendung zu Geist und Göttern vollzieht (er ist „einer von diesen“).

Kapitel 10

Dieser Abschnitt, der genau genommen aus einem einzigen Satz mit einigen Hypotaxen besteht, ist ein kurzer methodologischer Exkurs zur Mythenhermeneutik, der die Allegorese des Attis-Mythos unterbricht. Dieser Absatz, der sachlich zu Beginn des *Göttermutter-Hymnos* zu erwarten gewesen wäre, erscheint hier, weil zuvor im 9. Abschnitt die ethisch-allegorische Interpretation des Attis-Kults und seiner Festtage präsentiert wurde und nun von Julian nachträglich die Berechtigung dieses Interpretationsansatzes gegeben wird. Ein zweiter Grund für das relativ späte Erscheinen dieses Kapitels könnte darin bestehen, dass er sich in der vermutlich kurz zuvor verfassten Invektive *Contra Heraclium* ausführlich mit der Theorie und Praxis des Mythos auseinandergesetzt hat. Dieses Kapitel hier stellt gewissermaßen einen Appendix oder eine Epitome des dort Gesagten dar.

10, 67,22 – 24 = 169D7–170A2 Καὶ μή τις ὑπολάβοι με λέγειν ὡς ταῦτα ἐπράχθη ποτὲ καὶ γέγονεν, ὥσπερ οὐκ εἰδότων τῶν θεῶν αὐτῶν ὅτι ποιήσουσιν, ἢ τὰ σφῶν αὐτῶν ἁμαρτήματα διορθουμένων·

Bei dem im Mythos beschriebenen und im Kult nachvollzogenen Geschehen handelt es sich um kein einmaliges historisches Ereignis (ποτέ), sondern um einen immerwährenden physikalisch-kosmologischen Prozess (vgl. auch unten 11, 69,12 – 15 = 171C7–D3 mit Komm.). Eine Deutung des Mythos im Literalsinn würde den Göttern das Fehlen von Pronoia und Irrtumsfreiheit unterstellen, welche sie nach platonischer Theologie ja gerade besitzen (z. B. zur Pronoia im Kosmos Plat. Tim. 30b6–c1, vgl. Iul. In reg. Sol. 5, 142,23 – 143,2 = 132B9–C4; CG fr. 8,7–9 Masaracchia = Cyr. CI 2,31,27–29 Riedweg; im *Helios-Hymnos* wird Pronoia als Aspekt des Helios speziell mit Athene verbunden, vgl. In reg. Sol. 31, 162,1 – 14 = 149A7–C6, und im *Göttermutter-Hymnos* mit der Göttermutter, vgl. oben 6, 63,11 – 21 = 166B5–C7). Das fehlende Vorwissen über die Folgen der eigenen Gebote kritisiert Julian am biblischen Gott, etwa das Gebot, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, das, wenn es nicht verhängt worden wäre, gar nicht erst zur Sünde und zur Vertreibung aus dem Paradies als Strafe geführt hätte (CG fr. 14 Masaracchia, vgl. außerdem fr. 16 f. Masaracchia). Im nicht erhaltenen Teil von *Contra Galilaeos* wird Julian die daraus folgende christliche Lehre kritisieren, dass aufgrund der uranfänglichen Sünde des Menschen das historisch einmalige Kommen des Erlösers in die Welt nötig sei, um

den Menschen von der Sünde zu befreien und eine Versöhnung mit Gott zu ermöglichen.

10, 67,24 – 27 = 170A2 – 5 ἀλλὰ οἱ παλαιοὶ τῶν ὄντων ἀεὶ τὰς αἰτίας ἤτοι τῶν θεῶν ὑφηγουμένων ⟨ἢ⟩ κατὰ σφᾶς αὐτοὺς διερευνώμενοι (βέλτιον δὲ ἴσως εἰπεῖν, ζητοῦντες ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς) …

Das ἢ ist logisch nach ἤτοι erforderlich und ist von Hertlein 1875, 220 hinzugefügt worden. Sachlich wird mit der Dichotomie angespielt auf die rational-diskursive Erkenntnis einerseits, die nach neuplatonischer Vorstellung das Wesen des Menschen ausmacht, und die intuitiv-geistige Schau des Intelligiblen andererseits. Nach Iamblich, der auch hier Pate für Julians Auffassung gestanden hat, wird die menschliche Seele, die wesenhaft durch Veränderlichkeit und Potentialität gekennzeichnet ist, durch einen von außen herantretenden ‚höheren' Geist – eben die ‚Götter' – aktiviert und vollendet (vgl. ausführlicher Schramm 2013, 139 – 141 mit Belegen). Dass hier eine Suche „unter Führung der Götter" besser zur Erforschung der (intelligiblen) Ursachen des Seienden geeignet ist, ist insofern klar, als sie nach neuplatonischer Vorstellung über das menschliche Denkvermögen, also διάνοια und λόγος, hinausgeht. So betont Julian bereits in *Contra Heraclium*, dass der Inhalt der Mythen zwar für „das menschliche Denken widersinnig" (κατὰ τὴν διάνοιαν ἀπεμφαῖνον) sei, aber die Menschen gerade dadurch die Bereitschaft entwickeln sollen, es „unter Führung der Götter genau zu erforschen" (πολυπραγμονεῖν ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς) (Contra Heracl. 14, 32,30 – 33,2 = 219A2 – 6). Diese Stelle ist parallel zu ζητοῦντες ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς und markiert nicht, wie Ugenti 1992a, 88 annimmt, die „sintesi" der beiden vorangegangenen Alternativen. Zum Sprachgebrauch von ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς vgl. auch oben Komm. zu 9, 67,11 – 16 = 169C3 – 8.

10, 67,27 – 29 = 170A5 – 7 … ἔπειτα εὑρόντες ἐσκέπασαν αὐτὰς μύθοις παραδόξοις, ἵνα διὰ τοῦ παραδόξου καὶ ἀπεμφαίνοντος τὸ πλάσμα φωραθὲν ἐπὶ τὴν ζήτησιν ἡμᾶς τῆς ἀληθείας προτρέψῃ, …

Nach Julians Mythentheorie bedeutet ein Mythos, „eine Lüge auf glaubhafte Weise zu erzählen zum Nutzen oder zur Unterhaltung der Zuhörer" (τὸ ψεῦδος πιθανῶς συνθεῖναι πρὸς ὠφέλειαν ἢ ψυχαγωγίαν τῶν ἀκροωμένων, Contra Heracl. 2, 17,17 f. = 205C5 f.); diese Definition verweist zugleich auf den Rhetorikunterricht (Theon Prog. 72,28 μῦθός ἐστι λόγος ψευδὴς εἰκονίζων ἀλήθειαν) und auf Platons Konzept der „edlen Lüge" in der Erfindung von Mythen, die einen didaktischen oder therapeutischen Zweck haben (Plat. Rep. 2, 382c7–d4; 3, 389b2 – 5; 414b8–c8; vgl. Bouffartigue 1992, 618; M. C. De Vita, Giuliano e l'arte della ‚nobile menzogna' [Or. 7, Contro il Cinico Eraclio], in: A. Marcone [Hg.], L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione [Stusma 3], Florenz 2015, 124). Der Ausdruck ψυχαγωγία in der Definition, der im Kontext quasi synonym mit „Vergnügen" (τέρψις, Contra Heracl.

2, 206A3) und in Opposition zur „Ermahnung“ (παραίνεσις, 3, 207A4) verwendet wird, weist auch eine Anknüpfung an das platonische Rhetorikkonzept der „Seelenleitung“ (ψυχαγωγία, Phdr. 261a7 f.; 271c10) auf (vgl. Schramm 2021, 278 Anm. 8), eine Wirkung, die insbesondere Platons eigenen Mythen zukommt (vgl. Most 2014, 14 f.). Julians Theorie, den Mythen eine protreptisch-anagogische Wirkung auf „den in uns befindlichen Geist“ zuzuweisen (Contra Heracl. 12, 217C3–D6), würde diese vielleicht aus dem Kontext der Rhetoriktheorie stammende Definition sozusagen im platonischen Sinne umcodieren, nach Julians Selbstverständnis jedoch im eigentlichen Wortsinn verstehen.

Julian geht hier klar – anders als sein Vorbild Platon, der bei seinen Mythenerfindungen zumindest häufig tradierte mündliche Sagen als Quellen seiner Mythen anführt (vgl. Most 2014, 13 f.) – nur von erfundenen Mythen aus (was hier durch τὸ πλάσμα betont ist; in Bezug auf Mythen bereits bei Xenophanes verwendet, DK 21 B 1, 128,2). So ist *Contra Heraclium* insbesondere der Frage nach der richtigen Mythenerfindung gewidmet (Contra Heracl. 1, 17,7 f. = 205B2 f.; mit dem Ausdruck μύθους πλάττειν 2, 19,6 f. = 206C8 f.; 4, 21,20 – 24 = 208C1 – 5; 10, 29,4 f. = 215B3 f.). Anders als bei tradierten Mythen, die von späteren Lesern durch Allegorese interpretiert werden, wird hier eine bestimmte philosophische oder theologische Erkenntnis vorausgesetzt, die dann durch einen erfundenen Mythos „eingekleidet“ wird (ἐσκέπασαν deutet vom Wort her auf σκέπας, den ‚Schutz‘ oder die ‚Bedeckung‘ z. B. vor Witterung durch Kleider, vgl. LSJ s.v. σκέπας). Die Idee, dass der Mythos Paradoxien und Widersinnigkeiten als „Schleier“ (παραπέτασμα) oder „Vorhang“ (προκάλυμμα) einer verborgenen Wahrheit benutzt und damit zu einer Suche nach dieser Wahrheit und zur allegorischen Interpretation anregen soll, ist traditionell und von den Homer- und Platon-Kommentatoren, Historikern von Orakeln oder Theoretikern des Mythos vertreten worden (vgl. J. Pépin, À propos de l’histoire de l’exégèse allégorique: l’absurdité, signe de l’allégorie, Studia Patristica I [Texte und Untersuchungen 63], Berlin 1957, 395 – 413, 404 – 412; Pépin 1966, 251 – 258; De Vita 2011, 112; für die Platon-Kommentatoren z. B. Sallust. 3,4, 4,15 – 20 Nock διὰ τί μοιχείας καὶ κλοπὰς καὶ πατέρων δεσμὰ καὶ τὴν ἄλλην ἀτοπίαν ἐν τοῖς μύθοις εἰρήκασιν; ἢ καὶ τοῦτο ἄξιον θαύματος, ἵνα **διὰ τῆς φαινομένης ἀτοπίας εὐθὺς ἡ ψυχὴ τοὺς μὲν λόγους ἡγήσηται προκαλύμματα, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀπόρρητον εἶναι νομίσῃ**; Procl. In Tim. 1, 76,10 – 17 [über eine allegorische Interpretation des Atlantis-Mythos] … μῦθον εἶναι καὶ πλάσμα … **ψεῦδος μὲν κατὰ τὸ φαινόμενον, ἀληθὲς δὲ κατὰ τὴν ὑπόνοιαν**).

Julian streicht hier klar die protreptische Funktion (προτρέψῃ!) eines Mythos heraus und ist damit ganz traditionell (zur protreptischen Funktion des Mythos vgl. z. B. Arist. Met. 1,2, 982b12 – 19; Max. Tyr. 4,94 – 106 Trapp; Ps.-Plut. Vit. et poes. Hom. 92,3, 44,952 – 45,958 Kindstrand; Iambl. Resp. 3,15, 102,5 – 8 Saffrey / Segonds / Lecerf; Sallust. 3,4, 2,18 – 21 Nock; Pépin 1966, 259 – 266; Pépin 1987, 73); allerdings

folgt die Protreptik, wie *Contra Heraclium* klar macht, einer neuplatonischen Anthropologie: Durch das Ungereimte (ἀπεμφαῖνον) und Paradoxe in den Mythen soll deren Rezipient dazu angeregt werden, „dass man nicht dem unmittelbar Gesagten Glauben schenken, sondern sich gründlich um die verborgenen Inhalte (τὰ λεληθότα) bemühen und nicht eher davon ablassen soll, bevor dieses unter Führung der Götter offenbar geworden ist und den Geist in uns (τὸν ἐν ἡμῖν … νοῦν) zu seiner Einweihung (τελέσῃ), oder besser: zu seiner Vervollkommnung führt (τελειώσῃ)“ (Contra Heracl. 12, 31, 17–22 = 217C4–D2, Übs. Nesselrath; vgl. 17, 36,23–26 = 222C3–6; ähnlich, aber weniger anspruchsvoll formuliert bei Sallust. 3,1, 2,19–21 Nock καὶ τοῦτο πρῶτον ἐκ τῶν μύθων ὠφελεῖσθαι τό γε ζητεῖν καὶ μὴ ἀργὸν τὴν διάνοιαν ἔχειν). Das ἀπεμφαῖνον in der Bedeutung von „widersinnig, widersprüchlich, absurd“ stammt terminologisch aus der Philosophie (z. B. Chrys. SVF 2,175, 52,5 und Sext. Emp. Hyp. 3,112; vgl. Bouffartigue 1992, 513 f.; De Vita 2011, 112 n. 169), wurde auch in der stoischen bzw. christlichen Mythentheorie verwendet (z. B. bei Corn. Comp. 22; Orig. Hom. in Jer. 20,1; vgl. Tanaseanu-Döbler 2021, 243–250, 233–241 zu Julians ἀπεμφαῖνον-Begriff, außerdem F. Grasso, L’interpretazione allegorica in Giuliano imperatore: il concetto di ἀπεμφαῖνον e la funzione del mito teologico, Rudiae 8 [1996] 31–40) und von Iamblich auf das Feld der Religionsphilosophie übertragen (De Vita 2011, 112). Gerade das ἀπεμφαῖνον macht darauf aufmerksam, dass sich ein wörtliches Verständnis des Mythos verbietet und eine allegorische Interpretation vonnöten ist. Das Ziel ist klar die Psychagogie bzw. die Initiation (τελετή) – das obige Zitat aus *Contra Heraclium* bezieht sich besonders auf theologische Initiationsmythen –, die – wie häufiger in der iamblicheischen Tradition mit einer etymologisierenden Lesart – als ‚Vervollkommnung‘ (τελείωσις) des „Geistes in uns“ verstanden wird; die Initiation mit Hilfe des Mythos konfrontiert den Rezipienten also nicht mit einer ihm äußeren Wirklichkeit, sondern aktualisiert die geistige Wirklichkeit der in ihm selbst liegende Ideen. Zu Julians neuplatonischem Mythenverständnis vgl. Bouffartigue 1992, 428–436, 574–577; Thome 2004, 35–47; Nesselrath 2008, 211–214; De Vita 2011, 107–120 und 2021a, 216–232; Tanaseanu-Döbler 2021, 233–241; Schramm 2021, 278–283; Van den Berg 2022, 179–181.

Das von Hertlein 1875, 220 App. z.St. konjizierte αὐτάς bezieht sich auf τὰς αἰτίας (In Matr. deor. 10, 67,37 = 170A5). Freilich ist es grammatikalisch aber auch möglich, dass das überlieferte Neutrum αὐτά allgemein den Plural τὰς αἰτίας aufnimmt (vgl. Schwyzer-Debrunner II, 604; ein analoger Fall findet sich oben in 3, 58,13 = 162A7, vgl. Ugenti 1992, 8 und Nesselrath 2015, 58 z.St.).

10, 67,29 – 68,4 = 170B1 – 5 … τοῖς μὲν ἰδιώταις ἀρκούσης, οἶμαι, τῆς ἀλόγου καὶ διὰ τῶν συμβόλων μόνων ὠφελείας, τοῖς δὲ περιττοῖς κατὰ τὴν φρόνησιν οὕτως ἂν μόνως ἐσομένης ὠφελίμου τῆς περὶ θεῶν ἀληθείας, εἴ τις ἐξετάζων αὐτὴν ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς εὕροι καὶ λάβοι, …

Der Gedanke ist ausführlicher formuliert in Contra Heracl. 2, 18,12 – 19,5 = 206B1–C7, ebenfalls im Zusammenhang der Erkenntnis von und durch Mythen: … οὕτως οἶμαι καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὐκ ἄλλο τι τὴν ψυχὴν ἔχον ἢ λόγον καὶ ἐπιστήμην ὥσπερ ἐγκαθειργμένην, ὃ δὴ καὶ λέγουσιν οἱ σοφοὶ δύναμιν, ἐπὶ τὸ μανθάνειν τι καὶ ζητεῖν καὶ πολυπραγμονεῖν, ὡς πρὸς οἰκειότατον ἑαυτῷ τῶν ἔργων, τρέπεται. **καὶ ὅτῳ μὲν εὐμενὴς θεὸς ταχέως ἔλυσε τὰ δεσμὰ καὶ τὴν δύναμιν εἰς ἐνέργειαν ἤγαγε**, τούτῳ πάρεστιν εὐθὺς ἐπιστήμη, **τοῖς δεδεμένοις δὲ ἔτι**, καθάπερ οἶμαι ⟨τῷ Ἰξίωνι τῆς Ἥρας ἐρῶντι⟩ εἴδωλ⟨ον⟩ ἀντὶ τῆς θεοῦ λέγεται παραναπαύσασθαι, **τούτοις ἀντ' ἀληθοῦς ψευδὴς ἐντέτηκε δόξα**· γίνεται γὰρ ἐντεῦθεν αὐτοῖς τὰ ὑπηνέμια καὶ τερατώδη ταυτί, τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης οἷον εἴδωλα ἄττα καὶ σκιαί. Πράττουσι γοῦν πρὸ τῆς τῶν ἀληθῶν ἐπιστήμης τὰ ψεύδη καὶ διδάσκουσί γε μάλα προθύμως καὶ μανθάνουσιν ὥσπερ οἶμαι χρηστόν τι καὶ θαυμαστόν. Dort wird die Idee, dass die „im Denken Begabten", d. h. die Philosophen, „unter Führung der Götter" (zum Ausdruck ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς vgl. oben Komm. zu 9, 67,11 – 16 = 169C3 – 8; hier vermutlich eine Anspielung auf theurgische Praktiken, vgl. Rochefort 1963, 118 n. 2; Marcone 187, 280) zur Erkenntnis des wahren Inhalts des Mythos gelangen, in der Sprache des platonischen Höhlengleichnisses ausgedrückt. Prägnant fasst Salustios (3,4, 4,11 – 15 Nock) den Gedanken zusammen: τὸ μὲν πάντας τὴν περὶ Θεῶν ἀλήθειαν διδάσκειν ἐθέλειν τοῖς μὲν ἀνοήτοις, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι μανθάνειν, καταφρόνησιν, τοῖς δὲ σπουδαίοις ῥᾳθυμίαν ἐμποιεῖ· τὸ δὲ διὰ μύθων τἀληθὲς ἐπικρύπτειν τοὺς μὲν καταφρονεῖν οὐκ ἐᾷ, τοὺς δὲ φιλοσοφεῖν ἀναγκάζει. Dass eine tiefgründige oder wertvolle Wahrheit durch bestimmte literarische Mittel (sei es der Mythos, sei es ein besonderer Stil) vor dem Zugriff durch Unbefugte geschützt und die zu ihrer Erkenntnis Befähigten dazu protreptisch angeregt werden sollen, ist eine weit verbreitete Vorstellung, die in der Orakel- und Mysteriendeutung (z. B. Iambl. v. Pyth. 105; Resp. 3,15, 101,24 – 102,8 Saffrey / Segonds / Lecerf), bei der philosophischen Kommentierung (für Platon z. B. Procl. In Rep. 1, 74,16 – 30; für Aristoteles z. B. Ammon. In Cat. 7,7 – 14; Philop. In Cat. 6,22 – 28; Simpl. In Cat. 7,1 – 9; vgl. I. Hadot et al., Simplicius commentaire sur les catégories, fasc. I: Introduction, première partie [p. 1 – 9,3 Kalbfleisch], Leiden 1990, 113 – 122), aber auch in der patristischen Exegese (z. B. Clem. Al. Strom. 5,8,53,5 – 54,4; 5,9,56,2 – 4; Orig. Cels. 4,76,10 – 13 Borret, wobei die Bibel beide Gruppen auf je verschiedene Weise gleichermaßen ansprechen würde, vgl. Orig. Cels. 1,18,7 – 18; 4,50,1 – 12 Borret) eine Rolle spielte (zur Übersicht vgl. Pépin 1966, 259 – 266; Pépin 1987, 78 f.). Recht ähnlich zu Salustios z. B. Ps.-Plut. Vit. et poes. Hom. 92,3, 44,952 – 45,958 Kindstrand: εἰ δὲ δι' αἰνιγμάτων καὶ μυθικῶν λόγων τινῶν ἐμφαίνεται τὰ νοήματα, οὐ χρὴ παράδοξον

ἡγεῖσθαι· τούτου γὰρ αἴτιον ⟨ἡ⟩ ποιητικὴ καὶ ⟨τὸ⟩ τῶν ἀρχαίων ἦθος, ὅπως **οἱ μὲν φιλομαθοῦντες μετά τινος εὐμουσίας ψυχαγωγούμενοι ῥᾷον ζητῶσί τε καὶ εὑρίσκωσι τὴν ἀλήθειαν, οἱ δὲ ἀμαθεῖς μὴ καταφρονῶσι τούτων ὧν οὐ δύνανται συνιέναι.** καὶ γάρ ἐστί πως τὸ μὲν δι' ὑπονοίας σημαινόμενον ἀγωγόν, τὸ δὲ φανερῶς λεγόμενον εὐτελές.

Nach Hertlein 1875, 220 App. z.St. muss entweder γενομένης statt ἐσομένης geschrieben oder das ἄν getilgt werden; was aber nicht notwendig ist, da ἄν auch mit Partizip Futur stehen kann (vgl. Ugenti 1992a, 28; Nesselrath 2015, 68 z.St. mit Verweis auf Kühner-Gerth I 242).

10, 68,4 – 8 = 170B5–C2 … διὰ μὲν τῶν αἰνιγμάτων ὑπομνησθεὶς ὅτι χρή τι περὶ αὐτῶν ζητεῖν, ἐς τέλος δὲ καὶ ὥσπερ κορυφὴν τοῦ πράγματος διὰ τῆς σκέψεως εὑρὼν πορευθείς, οὐκ αἰδοῖ καὶ πίστει μᾶλλον ἀλλοτρίας δόξης ἢ τῇ σφετέρᾳ κατὰ νοῦν ἐνεργείᾳ.

„Scheu (αἰδώς) und Glauben (πίστις) gegenüber fremder Meinung" sind im neuplatonischen Kontext durchaus positiv besetzt: Eine wichtige Stufe in der Kinder- und Jugenderziehung, die auf die Ausbildung der politischen Tugend abzielt und die auch der Philosoph auf seinem Weg zur eigenständigen Forschung durchlaufen und verinnerlicht haben muss (vgl. Schramm 2013, 79 – 98, bes. 85 – 87), besteht darin, „das angemessene Verhalten gegenüber einer fremden Rede" (συμμετρίαν … πρὸς ἀλλότριον λόγον) auszubilden, insbesondere gegenüber den Geboten und Ermahnungen durch Gesetzgeber und Lehrer (Iambl. Ep. ad Sopatr. ap. Stob. II 31,122, 234,24 – 235,2). Auf der vorangehenden Erziehungsstufe sollen durch Gewohnheit positive moralische Emotionen, u. a. „Scham" (αἰσχύνη), herausgebildet werden (234,11 – 24; πίστις ist auf der höchsten Tugendstufe, die hier freilich nicht im Blick steht, sogar eine der theurgischen Tugenden, vgl. Schramm 2013, 157 – 159). Hier in diesem Kontext sind diese Eigenschaften, die der ethischen Tugendstufe entsprechen würden, allerdings nicht ausreichend, da es nicht um Meinung geht (weder die eigene noch eine fremde und das Verhältnis der Seele dazu), sondern um die Tätigkeit des individuellen Geistes in der Seele. Ganz parallel heißt es dazu in *Contra Heraclium:* … τὸ αἴνιγμα … ἔοικε διαμαρτύρεσθαι **μὴ** τοῖς αὐτόθεν λεγομένοις **πιστεύειν**, ἀλλὰ … μὴ πρότερον ἀφίστασθαι, πρὶν ἂν ὑπὸ θεοῖς ἡγεμόσιν ἐκφανῆ γενόμενα **τὸν ἐν ἡμῖν τελέσῃ, μᾶλλον δὲ τελειώσῃ, νοῦν** … (Contra Heracl. 12, 31,19 – 22 = 217C5–D2). Der „in uns befindliche Geist" der Seele soll durch die im Rätsel des theologischen, initiatorischen Mythos verborgenen tieferen Inhalte zur Initiation bzw. zur eigenen Vollendung geführt werden. Daher ist „Ziel und gleichsam Gipfel" (τέλος δὲ καὶ ὥσπερ κορυφὴν) der Beschäftigung mit einem Mythos der eigene Geist und seine Vollendung, zu der man „durch die eigene Untersuchung gelangt" (διὰ τῆς σκέψεως … πορευθείς), d. h. durch die Tätigkeit (ἐνέργεια) des eigenen Geistes, was der Tugendstufe der theoretischen Tugend entspricht (und

eventuell noch höherer Tugendstufen, wie der theurgischen Tugend, wenn man die ihnen entsprechenden, über die geistigen Inhalte der theoretischen Tugend hinausgehenden Gegenstände als verborgene Inhalte des Mythos annimmt, vgl. Contra Heracl. 12, 31,22 – 26 = 217D2 – 6).

Wenn Julian also behauptet, Porphyrios' Allegorese des Attis- und Göttermutter-Mythos nicht gelesen zu haben (oben 3, 57,22 f. = 161C3 f.), betont das von hier aus die Notwendigkeit einer eigenen, persönlichen Interpretation (vgl. oben Komm. z.St.), die allerdings erst durch das Einrücken des Mythos in Julians (iamblicheisches) Theurgie- und Tugendkonzept als begründet verständlich wird: Die Beschäftigung mit dem Mythos dient also nicht dem Bekenntnis eines Dogmas, sondern der philosophisch bzw. theurgisch induzierten Selbstreflexion des Geistes. Julians Allegorese gibt sich hier also klar als sein persönliches geistiges „Opfer" zum Göttermutterfest zu erkennen, das allerdings aufgrund der Universalität des Geistes trotz seiner individuellen Vereinzelung – und nicht nur durch die politisch-religiöse Sonderstellung seines Autors als Kaiser und *pontifex maximus* – für andere durchaus selbst auktoriale Geltung beanspruchen kann und zum lesenden, verstehenden Nachvollzug auffordert.

Überliefert ist εὑρὼν πορευθείη. Die Konjektur πορευθείς durch Klimek (vgl. Nesselrath 2015, 68 App. z.St.) ist nötig, weil die Lesart πορευθείη die Phrase in Parallele zu εὕροι καὶ λάβοι und damit als Fortsetzung des εἰ-Satzes verstehen würde, was gedanklich nicht sehr sinnvoll wäre. Die Konjektur versteht die Phrase ἐς τέλος δὲ … πορευθείς jedoch plausibler als Fortsetzung der μέν-δέ-Konstruktion und parallel zu δὶα μὲν τῶν αἰνιγμάτων ὑπομνησθείς. Das Partizip εὑρών zu athetieren, wie Nesselrath 2015, 68 vorschlägt, verkennt jedoch, dass die Konstruktion der Phrase, wonach ἐς τέλος δὲ καὶ ὥσπερ κορυφὴν τοῦ πράγματος … πορευθείς gewissermaßen den Rahmen für διὰ τῆς σκέψεως εὑρὼν bildet. Der Ausdruck wäre eine ähnliche Doppelung wie oben εὕροι καὶ λάβοι (68,4 = 170B5): Dem Finden folgt dort ein In-Besitz-Nehmen und hier ein Zum-Ziel-Gelangt-Sein.

Kapitel 11

Nach dem methodologischen Exkurs zur Mythenallegorese folgt eine kurze Rekapitulation der bisherigen Wesensdeutung des Attis (vgl. 11, 68,9 = 170C3 Τί οὖν εἶναί φαμεν, ὡς ἐν κεφαλαίῳ;). Besonderes Gewicht legt diese Zusammenfassung auf die Demiurgie des Attis in der sublunaren Welt, die sich im Zusammenwirken mit der Göttermutter vollzieht. Die mytho-chronologische Ereignisfolge von Attis' Abstieg in die Nymphengrotte und seiner Kastration wird neuplatonisch allegorisch gedeutet als ewiger Prozess, der gekennzeichnet ist erstens durch den Hervorgang des noerischen Demiurgen in die materielle Welt, wobei an diesem Hervorgang maßgeblich

der lebenserhaltende, pronoetische Aspekt, verkörpert durch die Göttermutter, beteiligt ist, und zweitens durch die Rückkehr des Demiurgen aus der materiellen Welt zur Göttermutter, d. h. zum Noerisch-Noetischen. Eher beiläufig wird in diesem Abschnitt auch der Ort genannt, an dem Attis eigentlich zu lokalisieren ist: die Milchstraße, d. h. die unterste Grenze des Äthers bzw. Himmels, von der aus er den Abstieg in die materielle, sublunare Welt beginnt (vgl. Opsomer 2008, 153; Schramm 2022b, 148).

11, 68,9 – 12 = 170C3 – 6 Κατανοήσαντες ἄχρι τοῦ πέμπτου σώματος οὐ τὸ νοητὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ φαινόμενα ταῦτα σώματα τῆς ἀπαθοῦς ὄντα καὶ θείας μερίδος, ἄχρι τούτου θεοὺς ἐνόμισαν ἀκραιφνεῖς εἶναι·

Dieser Satz verbindet drei nicht-triviale Aussagen miteinander und gibt sie als bekannte philosophische Ansicht aus, vermutlich aus platonischen und aristotelischen Elementen (allerdings ohne konkrete Autorennennung einfach durch die 3. Ps. Pl. ausgedrückt, was darauf schließen lässt, dass es sich um eine synthetisierende neuplatonische – vielleicht iamblicheische – Doxographie handelt). Die erste Aussage besagt, dass der noetische Bereich und der Äther oder das ‚fünfte Element' räumlich deckungsgleich sind, wobei das fünfte Element, das auf eine kurze Bemerkung im *Timaios* (55c) zurückzugehen scheint, von Platon und den meisten späteren Platonikern abgelehnt, von Aristoteles hingegen vehement vertreten wurde (vgl. Moraux 1963, 1184 – 1187; Dörrie / Baltes 1998, 558 f. mit weiterer Lit.; auch Plotin und Porphyrios haben das fünfte Element abgelehnt, Iamblich scheint es hingegen anerkannt zu haben, vgl. oben Komm. zu 3, 58,13 – 23 = 162A7–C3). Der noerische Bereich, der zwischen dem noetischen und dem sichtbaren Bereich steht, scheint ausgelassen zu sein (so Mau 1907, 105; Marcone 1987, 281); doch braucht er hier nicht genannt zu werden, da es nur um die Objekte des geistigen Denkens und des Sehens und nicht um die Subjekte – eben das Noerische – geht.

Die zweite Aussage, wonach „die sichtbaren Körper" – gemeint sind die Gestirne; φαινόμενα sind traditionell auf Himmelserscheinungen bezogen (vgl. z. B. bei Iul. In reg. Sol. 6, 144,12 = 133C4; 15, 151,14 = 139D7) – zum „leidenslosen, göttlichen Teil" gehören – wiederum ist der Äther gemeint –, scheint ebenso eine aristotelische Annahme zu sein, die als mit der platonischen Astronomie vereinbar gedacht wird. Nach Platon hat der Demiurg die Gestirne zur Gliederung und Messung der Zeit geschaffen und danach ihre Körper, die er auf bestimmte Umlaufbahnen setzte (Tim. 38c5 – 8), d. h. er unterscheidet an den Gestirnen ihren Körper von der Seele, die den Körper leitet und als göttlich betrachtet wird (vgl. Lg. 10, 898d9 – 899b9; Epin. 981e4 – 6; Taylor 1928, 191). Nach Aristoteles weisen die Gestirne sogar „Wahrnehmung und Denken" (*sensum … intelligentiam*) auf (Arist. fr. 23 Rose = Cic. Nat. deor. 2,42), sollen daher auch aus Äther bestehen (genauso wie die Geistseelen, vgl. Cic. Acad. 1,26 und hierzu Dörrie / Baltes 1998, 559 – 564; ausführlich zur nacharistote-

lischen Tradition der ätherischen Gestirnssubstanz Moraux 1963, 1226–1245) und Leidenslosigkeit, eine der wichtigsten Eigenschaften des Äthers (vgl. Arist. Cael. 1,3, 269b18–270a35), besitzen (Atticus fr. 5,58–60 Des Places = Eus. Praep. ev. 15,7,6 [2, 365,8–10 Mras]) – die letzte Annahme eines gleichsam „leidenslosen Körpers" kritisiert Attikos als unzulässige Verschmelzung zweier unvereinbarer Vorstellungen, da alles Körperliche veränderlich sei (Atticus fr. 5,60–74 Des Places = Eus. Praep. ev. 15,7,6 f. [2, 365,10–21 Mras]). Auch wenn Porphyrios die Äthertheorie ablehnte, scheint er den Einwand gegen die Rede von einem gleichsam „unkörperlichen Körper" (vorgebracht von Plotin [6,1,2,4–8] gegen die aristotelische Substanzenlehre) dadurch entkräftet zu haben, dass Aristoteles von „Körper" auch in einem homonymen, metaphorischen Sinn gesprochen und damit insbesondere den Himmel bzw. die „göttlichen Körper, die sich am Himmel bewegen" (Met. 12,8, 1074a30), im Blick gehabt habe (vgl. Dexipp. In Cat. 40,13–42,3; hierzu Hadot 1990, 139 f.). Iamblich könnte diesen Gedanken auch auf den Äther übertragen und die in ihm verorteten Gestirne qua „sichtbaren Körper" als „leidenslos" bezeichnet haben. So heißt es bei ihm – allerdings ohne das Attribut „leidenslos" –, dass die Umläufe der Himmelskörper ewig – d. h. ja unveränderlich und leidenslos – „in die Umläufe der Ätherseele eingefügt" seien (Iambl. Resp. 1,8, 19,16–19 Saffrey / Segonds / Lecerf). Außerdem, heißt es bei Iamblich weiter, seien die Gestirnsseelen zu ihrem jeweiligen Geist erhoben, vollkommen in ihm enthalten und ursprünglich von ihm gezeugt (19–21) – das entspricht ganz Julians Bestimmung, dass die sichtbaren Gestirne „Abbilder der unsichtbaren (d. h. noetischen) Götter" seien (CG fr. 10,6–9 Masaracchia).

Die dritte Annahme, dass die Götter bis an die Grenze des Äthers „unvermischt" mit der Materie seien, soll als eine Explikation der beiden vorangegangenen Annahmen verstanden werden: Das „Noetische" und die „sichtbaren Körper" sind Götter (die Gestirne – u. a. im Anschluss an Plat. Tim. 39d7–e2; Epin. 983e5–984a1 – sichtbare Götter, vgl. CG fr. 10,4–6 Masaracchia), und diese sind – anders als Attis, der sich mit der Materie vermischt – leidenslos. Eine ähnlich scharfe Unterscheidung, die traditionell zwischen der supra- und der sublunaren Sphäre getroffen wird, findet sich bei Salustios in der Unterscheidung zwischen den Himmelskörpern, die „den Geist nachahmen und sich im Kreis bewegen", und den vier Elementen bzw. den aus ihnen zusammengesetzten Körpern, die „die Seele nachahmen und sich geradlinig bewegen" (Sallust. 7,3; vgl. hierzu Nock 1926, LXIV). Allerdings setzen Salustios und Julian die Grenze zwischen Leidenslosigkeit und Leidensfähigkeit an der Milchstraße, dem untersten Teil des Äthers, an und nicht wie sonst üblich beim Mond und der Mondsphäre (vgl. hierzu oben Komm. zu 5, 62,4 f. = 165C2 f.).

11, 68,12 – 15 = 170C6–D2 τῇ γονίμῳ δὲ τῶν θεῶν οὐσίᾳ τῶν τῇδε παρυποστάντων, ἐξ ἀιδίου συμπροελθούσης τῆς ὕλης τοῖς θεοῖς, παρ' αὐτῶν δὲ καὶ δι' αὐτῶν διὰ τὸ ὑπέρπληρες αὐτῶν τῆς γονίμου καὶ δημιουργικῆς αἰτίας, …

Man kann bei dem „zeugenden Wesen der Götter", durch das „die Dinge hier zur Existenz kamen", vor allem an Attis (vgl. oben 3,57,24 – 58,1 = 161C5 – 8; 3, 58,6 – 8 = 161D5 – 162A2; 5, 61,30 f. = 165B2 f.; 6, 63,15 = 166B7 f. und hierzu jeweils Komm.), aber auch die Göttermutter denken, die mit dem Demiurgen zusammen alles demiurgisch „erschafft" (oben 6, 63,6 f. = 166A6 f.; 7, 64,12 f. = 167B4 f.). Es gibt aber, wie Julian hier, aber auch andernorts betont, eine Vielzahl an Demiurgen (vgl. oben 3,58,4 f. = 161D3 f.), von denen im *Göttermutter-Hymnos* erst später und dann auch nur ganz kurz die „partielle Demiurgie des Dionysos" angesprochen wird (unten 19, 77,13 – 17 = 179B2 – 6), die aber dann vor allem im *Helios-Hymnos* ausführlicher behandelt werden (z. B. Helios-Zeus und der mit ihnen wesensgleiche Apollon: In reg. Sol. 22, 155,19 – 25 = 143D6 – 144A4; 23, 156,8 – 13 = 144B6–C4; Athene: 32, 162,19 – 21 = 149D2 – 5; Aphrodite: 33, 163,12 – 14 = 150B6–C1; Dionysos: 22, 155,25 – 156,2 = 144A4 – 7; 23, 156,13 f. = 144C4 f.; die Gestirnsgötter: 16, 151,19 f. = 140A6 f., darunter der Mond: 40, 168,18 = 154D4; vgl. Schramm 2022b, 156 f., 161 – 164). Die „Überfülle an zeugender, demiurgischer Ursache", von der hier die Rede ist, wird oben (5, 58,7 = 161D6) lediglich dem (dritten) Demiurgen zugeschrieben, dessen „letzte Natur" Attis ist, hier allerdings allgemeiner „ihnen", also den noetischen bzw. noerischen, immateriellen Göttern, was in Übereinstimmung mit Iamblich steht (z. B. Iambl. Resp. 5,17, 165,27 f. Saffrey / Segonds / Lecerf; weitere Stellen vgl. oben Komm. zu 3, 58,6 – 8 = 161D5 – 162A2). Dass sie in jedweder Hinsicht die Ursache sind – und zwar für die Existenz der materiellen Einzeldinge (oder anders gesagt: der Formen in Materie), vor allem aber auch für die der Materie, was ja als nicht ganz selbstverständlich erscheinen mag –, wird in der Apposition klargemacht durch παρ' αὐτῶν δὲ καὶ δι' αὐτῶν; dabei steht παρά für die auktorial-effizierende Ursache und διά für die instrumentell-formale Ursache.

Eindeutig einen monistischen, neuplatonischen Standpunkt (anders Mau 1907, 48 f.) nimmt Julian mit der These ein, dass die Materie gleichewig „zusammen mit den Göttern hervorgegangen" sei. Denn anders als im Mittelplatonismus, der von der Materie als einem eigenen Prinzip ausging, das dem Demiurgen gegenüberstand, der die Materie zu ordnen hatte, ging für den Neuplatonismus die Materie aus einem vorangegangenen Prinzip hervor, so z. B. für Plotin entweder aus dem niedrigsten irrationalen Teil der Seele, der Pflanzenseele (vgl. Plot. 3,4,1,8 – 14; 3,9,3,7 – 14; auch φύσις genannt: Iambl. bei Stob. I 49,37, 375,16 – 18) oder letztlich, vermittelt über Zwischenglieder, aus dem Einen selbst (vgl. 4,8,5,14 – 16; Harder / Beutler / Theiler 1971, 153; zum Überblick über die neuplatonische Materielehre vgl. Dörrie / Baltes 1996, 180 – 201, 489 – 538; Tornau 2012, 361 – 367; Narbonne 2014). Julians These, dass die noetischen, immateriellen Götter und die Materie einen

ewigwährenden gemeinsamen Hervorgang haben, geht auf Iamblich zurück, wobei dieser Plotins Theorie einer der Ideenvielheit zugrunde liegenden göttlichen Materie weiterentwickelt (vgl. Plot. 2,4 f., zur Ewigkeit dieser „göttlichen Materie" 2,4,5,24 – 39, zuletzt mit der Metaphorik der An- und Abwesenheit von Licht). Eine fast wörtliche Parallele zu Julian findet sich im ersten Buch von Iamblichs Kommentar zu den *Chaldäischen Orakeln:* ἀΐδιον μέν ἐστιν ἡ ὕλη, ἐπείπερ συνυφίσταται μετὰ τῶν πρωτίστων αἰτίων ἐξ ἀϊδίου, μετ' αὐτῶν τε καὶ σὺν αὐτοῖς ἔχει τὸ εἶναι (Lyd. Mens. 4,159, 175,10 – 13 Wuensch; vgl. Bogner 1924, 289). In der *Responsio* führt Iamblich seine Materie-Lehre genauer so aus: Die höheren, immateriellen Wesenheiten haben eine „Überfülle an Kraft" (περιουσία τῆς δυνάμεως), sodass sie auch den niedrigeren Wesenheiten „ihr Licht mitteilen" (ἐλλάμπει) können und so stets „das Immaterielle im Materiellen auf immaterielle Weise präsent" halten (πάρεστιν ἀΰλως τοῖς ἐνύλοις τὰ ἄϋλα, Iambl. Resp. 5,23, 173,6 – 11 u. 16 – 19 Saffrey / Segonds / Lecerf; diese Lehre ist wiederaufgenommen in Procl. In Tim. 1, 209,13 – 20 und 384,22 – 385,17, vgl. Saffrey / Segonds / Lecerf 2013, 196 n. 3). Das schließt auch die transzendente, „reine und göttliche Materie" ein, die vom „Vater und Demiurgen des Alls" geschaffen wurde und „ihre Vollkommenheit darin besitzt, dass sie zur Aufnahme der Götter geeignet ist" (τὴν τελειότητα ἑαυτῆς ἐπιτηδείαν κέκτηται πρὸς θεῶν ὑποδοχήν, 173,12 – 16 Saffrey / Segonds / Lecerf). Dieser „Gott hat die Materie hervorgebracht, indem er die Materialität aus der Substanzialität ausgeschieden hat" (ὕλην δὲ παρήγαγεν ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς οὐσιότητος ὑποσχισθείσης ⟨τῆς⟩ ὑλότητος, Resp. 8,3, 196,14 – 16 Saffrey / Segonds / Lecerf; vgl. Procl. In Tim. 1, 386,8 – 13); da dieser „Vater" dem obersten Element des Nous entspricht, der als „Seiendes Eines" (ἓν ὄν) zugleich die unterste Stufe des Einen bildet (Nasemann 1991, 297), heißt das, dass er von der Einheit und Totalität des Seienden, der Substanzialität, gewissermaßen auf der unteren Seite das Materielle hiervon abspaltete und so die Vielheit des verschiedenen Seienden hervorbringt (vgl. Opsomer 2018, 1371; Festugière 1954, 38 – 40 macht hier eine Parallele zu dem Neupythagoräer Moderatos v. Gades aus, wonach der „einheitliche Logos" [ἑνιαῖος λόγος], um das Werden hervorzubringen, „als Privation seiner selbst die Qualität abgetrennt" habe [κατὰ στέρησιν αὐτοῦ ἐχώρισε {Lesart Zeller, Festugière, überliefert ist ἐχώρησε} τὴν ποσότητα, Simpl. In Phys. 231,7 – 10; für die überlieferte Lesart Dörrie / Baltes 1996, 481], außerdem verweist Festugière 1954, 42 mit n. 2 auf die hermetische Hervorbringung der Finsternis aus dem Licht).

Diese transzendente Materie, die der Formgestaltung durch die noetischen Götter zugrunde liegt, ist die Materie, von der Julian hier sagt, dass sie mit den Göttern „zusammen hervorgegangen" sei. Wichtig ist, dass durch diese Annahme die Materie – etwa im Vergleich zu Plotin – deutlich aufgewertet ist, weil sie so unmittelbar aus dem höchsten noetischen Sein abgeleitet ist. Außerdem wird hierdurch erklärbar, warum der Äther und die Gestirne, obwohl sie einen Körper

besitzen und aus Materie bestehen, unveränderlich sind, nämlich weil die ihnen zugrunde liegende Materie für die formende Gestaltung durch den Geist geeignet ist. In diesem Sinne hat bereits Iamblich die Demiurgie so fortgesetzt, dass der eigentliche Demiurg, der dem genannten „Vater" untergeordnet ist, die geschaffene lebendige Materie übernimmt, daraus die unveränderlichen Himmelskörper schafft und den „letzten Rest" der Materie, d. h. ihre niedrigeren Erscheinungsformen, so ordnet, dass die vergänglichen Körper entstehen (Iambl. Resp. 8,3, 196,16 – 19 Saffrey / Segonds / Lecerf; vgl. In Nic. 79,4 – 8 Klein; Lyd. Mens. 4,159, 175,19 – 23 Wuensch; zur Unveränderlichkeit des Ätherkörpers vgl. Iambl. Resp. 5,4, 151,14 – 20 Saffrey / Segonds / Lecerf; Opsomer 2018, 1368, 1371).

11, 68,15 – 21 = 170D2 – 8 … ἡ τῶν ὄντων Προμήθεια, συνουσιωμένη τοῖς θεοῖς ἐξ ἀιδίου, καὶ σύνθωκος μὲν οὖσα τῷ βασιλεῖ Διί, πηγὴ δὲ τῶν νοερῶν θεῶν, καὶ τὸ δοκοῦν ἄζωον καὶ ἄγονον καὶ σκύβαλον καὶ τῶν ὄντων, οἷον ἂν εἴποι τις, ἀποκάθαρμα καὶ τρύγα καὶ ὑποστάθμην διὰ τῆς τελευταίας ⟨αἰτίας⟩ τῶν θεῶν, εἰς ἣν αἱ πάντων οὐσίαι τῶν θεῶν ἀποτελευτῶσιν, ἐκόσμησέ τε καὶ διωρθώσατο καὶ πρὸς τὸ κρεῖττον μετέστησεν.

Die hier genannten Attribute der Göttermutter sollen ihre Wesensdefinition (vgl. oben 6, 63,1 – 10 = 166A2–B4 mit Komm.) kurz in Erinnerung rufen; zu den einzelnen Attributen vgl. oben, jeweils mit Komm.: 6, 63,11 = 166B5 und 6, 63,13 f. = 166B7 f. (Vorsehung); 6, 63,2 – 4 = 166A3 – 5 (Wesensgleichheit mit den noerischen Göttern, dort für Helios-Zeus behandelt); 6, 63,7 = 166A8 (Beisitzerin des Zeus); 6,63,1 f. = 166A2 f. und 6,63,8 – 10 = 166B2 – 4 (Quelle der noerischen Götter).

Obwohl die Materie in der vorangegangenen Phrase – etwa im Vergleich zu Plotin – deutlich aufgewertet wurde, indem ihr Ursprung aus dem höchsten noetischen Sein erklärt wurde, scheinen hier wiederum – gewissermaßen in Übereinstimmung mit Plotin und der Tradition – ihre negativen Seiten betont zu werden; genauer: die ihrer unteren Erscheinungsformen noch unterhalb des Körperlichen, die sich letztlich aus ihrer absoluten Unbestimmtheit, Ungeformtheit und Qualitätslosigkeit ergeben (das wären einige Attribute der Materie bei Plotin, z. B. ἀόριστος: 2,4,10,34; 2,4,11,31; 3,4,1,13; ἀνείδεος, ἄμορφος: 1,8,8,21; 2,5,4,12; 5,9,3,20; ἄποιος: 2,4,8,1; 1,8,10,1; 3,6,6,3).

Zu den einzelnen Ausdrücken: Der Ausdruck ἄζωον für die Materie ist erstmals von Plotin gebraucht, wenn er sagt, dass das von dem niedrigsten Seelenteil, nämlich der Pflanzenseele „Erzeugte", die Materie, „völlig von ihr verschieden", nämlich „leblos" (ἄζωον) sei (Plot. 3,4,1,6 f.; vgl. 3,6,7,7 f. ἥ [τε] ὕλη … οὔτε … ψυχὴ οὖσα οὔτε νοῦς οὔτε ζωὴ οὔτε εἶδος οὔτε λόγος οὔτε πέρας; 2,4,5,17 f., eindeutig auf die irdische Materie bezogen: … οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν, ἀλλὰ νέκρον κεκοσμημένον). Dass die Materie „leblos" ist, allerdings mit dem Ausdruck ἄψυχος, ist allerdings bereits den Mittelplatonikern bekannt (z. B. Ph. Op. mund. 22; Plut. Is. et Os. 58,

374E5; Dörrie / Baltes 1996, 502 Anm. 2; Brisson 2005, 516). Porphyrios fasst den Gedanken so zusammen: τῆς ὕλης τὰ ἴδια κατὰ τοὺς ἀρχαίους τάδε· … ἄζωος – οὔτε γὰρ νοῦς οὔτε ψυχὴ οὐ ζῶν καθ' ἑαυτό … (Porph. Sent. 20,10,12 – 11,2 Lamberz), sie ist „leblos, denn sie ist weder Geist noch Seele, weil nicht an sich belebt", d. h., weil sie nicht etwas ist, „das Leben an sich oder aus sich hat" (Dörrie / Baltes 1996, 184, 502 mit weiteren Belegen und Literatur in Anm. 2); sie ist also die absolute Privation der beiden plotinischen Seinshypostasen, besonders der Seele, die dem gesamten Platonismus als Lebensprinzip gilt. Gegen diese absolute Unbestimmtheit betont der hier verwendete Ausdruck τὸ δοκοῦν ἄζωον an dem privativen Charakter der Materie ihr Potential zum Geformtwerden, dass sie daher nur *scheinbar* leblos ist.

Der Ausdruck ἄγονον für die Materie dürfte zurückgehen auf eine Debatte der platonischen Bezeichnung für die Materie als „Mutter" (Plat. Tim. 50d3; 51a4), in der es um die Frage geht, ob jene ‚Mutter' lediglich die Empfängerin für die Zeugungskraft des Vaters (d. h. der Ideen) ist oder ob sie selbst einen eigenen ‚zeugenden' Beitrag zur Entstehung des Gezeugten leistet (vgl. Plot. 3,6,19,18 – 25; zum medizinischen Hintergrund der Frage vgl. Fleet 1995, 291). Vermutlich hat Plotin den Begriff ἄγονον für die Materie geprägt: Er plädiert in der genannten Frage für die gängige aristotelische Fassung, wonach die biologische Mutter „nichts zeugt" (οὐδὲν … γεννᾷ, 18 f.) bzw. auch im zweiten Fall ‚zeugt' nur im Sinne der Form, nicht der Materie, denn „allein die Form kann zeugen, die andere Natur (= die Materie) ist unfruchtbar" (μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον, ἡ δ' ἑτέρα φύσις ἄγονος, 24 f.). Plotin referiert zur Illustration auf die „alten Weisen" und ihre Interpretation des Göttermutter-Kults, die tatsächlich Plotins originär eigene Interpretation darstellt (vgl. zu diesem Verfahren auch 4,3,11 die Referenz auf die „alten Weisen" und ihre angebliche Erklärung der Tempel und Götterbilder oder 5,8,6 auf die „ägyptischen Weisen" und ihre vermeintliche Deutung der Hieroglyphenschrift): Demnach stehe Hermes für das „geistig formende Prinzip" (τὸν νοητὸν λόγον) und die Göttermutter für das entgegengesetzte Prinzip, das „Unfruchtbare der Materie" (τὸ … ἄγονον τῆς ὕλης), das weiblich heiße, insofern es aufnehme und nicht zeuge (25 – 30. 36 – 38; zur Stelle vgl. Pépin 1976, 199; zur Deutung des Hermes als Logos [zuerst in Plat. Crat. 407e] vgl. Fleet 1995, 293 – 295; zu Zeugnissen der Verehrung des Hermes im Göttermutter-Kult z. B. CCCA I, 104; 614; 616 f.; 669 – 671; 675 – 678; II, 389; III, 448; IV, 207; insbes. neben der Göttermutter und Hekate z. B. CCCA I, 646; II, 362; 425; V, 28; neben Attis und der Göttermutter vgl. CIL VI, 499; CCCA II, 390; III, 304; 316, vgl. 448; IV, 154; neben der Göttermutter und Zeus CCCA III, 249; Hepding 1903, 202 f.; allgemein zu Kybele und Hermes vgl. M. J. Vermaseren, Kybele und Merkur, in: S. Sahin / E. Schwertheim / J. Wagner [Hg.], Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens [EPRO 66], Leiden 1978, 956 – 966; P. A. Johnston, Cybele and Her Companions on the Northern Littoral of the Black Sea, in: Lane 1996a, 101 – 116, 111 – 114).

Eine demgegenüber grundlegend revidierte Position, die Übereinstimmungen mit Julians *Göttermutter-Hymnos* aufweist, findet sich bei Proklos: Anlässlich des genannten Problems, wie die Materie im platonischen *Timaios* als „Mutter" zu verstehen sei, verweist er auf eine offenbar bekannte Ansicht, wonach die Göttermutter „in gewissen mystischen Reden" als Materie verstanden worden sei (Procl. In Rep. 2, 204,26–28). Dies verwirft er allerdings, weil „die Mütter zeugende Kräfte" seien, „die in sich das Gezeugte enthalten und dessen Hervorgänge in ihren unermesslichen ***Schößen*** fassen, ohne aber untätige Empfängerinnen von denen zu sein, die dann aus ihnen hervorgehen, wie man es für die ***Materie*** annimmt, ***unfruchtbar***, frigide und dessen bedürftig, dessen Mutter sie genannt wird" (αἱ γὰρ μητέρες γόνιμοι δυνάμεις εἰσὶν ἀπερίληπτοι τοῖς καταδεεστέροις, εἰς ἑαυτὰς μὲν χωροῦσαι τὰ ἀπογεννώμενα, κλείουσαι τὰς προόδους ἐκείνων ἐν τοῖς ἀπείροις ἑαυτῶν **κόλποις**, οὐκ οὖσαι δὲ ὑποδοχαὶ τῶν προϊόντων ἀδρανεῖς, οἵαν εἶναι τὴν **ὕλην** ἅπαντες ὑπειλήφαμεν, **ἄγονον** καὶ ἀπεψυγμένην καὶ δεομένην ἐκείνων ὧν καλεῖται μήτηρ, 204,29–205,5). In diesem Sinne sei die Göttermutter transzendent gegenüber der aus ihr hervorgehenden Demiurgie und Lebenszeugung (οὕτω καὶ ἡ τῶν θεῶν μήτηρ πάσης ἐστὶν τῆς δημιουργικῆς σειρᾶς καὶ ζωογονικῆς ὑπερηπλωμένη, 10 f.; außer diesen genannten Verwendungen ist ἄγονον ein Synonym für den in den *Chaldäischen Orakeln* [fr. 100, vgl. 134,3 Des Places] gebrauchten Ausdruck αὐχμηράν [„trüb"] für die Materie [In Rep. 2, 156,17 f.; 346,29 f.] und kommt ausschließlich der Materie als „letztem Seienden" zu [In Alc. 118,5 f. τὸ ἄγονον τῇ ὕλῃ προσήκει μόνον ὡς ἐσχάτῃ τῶν ὄντων]).

Die Quelle für diese gegenüber Plotin revidierte Position dürften die *Chaldäischen Orakel* sein, die ja Iamblich kommentiert hat. Darin wird unterschieden zwischen der Materie, die die vom Demiurgen kommenden Ideen aufnimmt (vgl. Orac. Chald. fr. 34 Des Places), und Hekate, der Weltseele, die die demiurgischen Kräfte des Vaters in sich aufnimmt (fr. 35 Des Places: „aus ihm [dem ersten Verstand] entspringen die unerbittlichen Blitze sowie die die Blitze aufnehmenden **Schöße** des allleuchtenden Strahls der vatergeborenen Hekate [πρηστηροδόχοι **κόλποι** παμφεγγέος αὐγῆς πατρογενοῦς Ἑκάτης]", Übs. Lewy; vgl. Seng 2016, 91–93). Das entspricht der Zweiteilung der Materie in die „himmlische und stellare" und in die „abgründige Materie" (fr. 216,4 Des Places ὕλης οὐρανίας τε καὶ ἀστερίας καὶ ἀβύσσου), wobei die „erstgeborene Materie" (τὴν πρωτογενῆ ὕλην) mit Aphrodite identifiziert wird (fr. 173 Des Places = Lyd. Mens. 2,11, 32,1–4 Wuensch; in Procl. Hymn. 2 wird Aphrodite mit der Weltseele identifiziert, vgl. Majercik 1989, 206 f.). Darauf und auf Plotins Deutung des Verhältnisses von Hermes und der Göttermutter könnte Julians Bemerkung verweisen, dass im Göttermutter-Kult der Hermes Epaphroditos verehrt werde, weil durch Hermes und Aphrodite die allgemeinen Ursachen des Werdens angezeigt würden, was ja eine Eigentümlichkeit des Logos sei, und dass dieser Hermes Epaphroditos mit Attis identisch sei, der sich

„unvernünftig“ (ἄφρων) zur Materie und zum Werden neige und „weise (σοφός) … diesen Kehricht (τὸ σκύβαλον) zur Schönheit ordnet und verwandelt“ (unten 19, 77,17–78,8 = 179B6–D2). Hermes-Attis wäre also der zeugende Logos, der in Aphrodite, der „erstgeborenen“ oder „himmlischen und stellaren“ oder noetischen „göttlichen Materie“ zeugt und durch dieses Zusammenwirken die „abgründige“ oder „irdische Materie“ durch die Formen bestimmt und ordnet (zu Aphrodite als Mit-Demiurgin des Helios sowohl hinsichtlich der Gestirnsgötter und ihrer Bewegungen als auch für das sublunare Werden vgl. In reg. Sol. 33, 150B3–C1; Schramm 2022b, 152–156).

Der Ausdruck σκύβαλον („Kehricht“) wird in den *Chaldäischen Orakeln* in Verbindung mit der niedrigen „abgründigen“ oder irdischen Materie gebraucht (fr. 158,1 Des Places τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον), was ein klares Indiz dafür ist, dass die vorhergehenden Ausdrücke für die Materie, die nicht in den *Chaldäischen Orakeln* selbst vorkommen, im Kommentar des Iamblich zu diesem Text gebraucht werden (wobei dieser wiederum auf bekannte neuplatonische Terminologie zurückgreift). Das τῆς ὕλης σκύβαλον im eben genannten *Orakel*-Fragment bezeichnet nach Psellos den irdischen Körper (τὸ τοῦ ἀνθρώπου σῶμα τὸ ἐκ τεττάρων στοιχείων συγκείμενον, Comm. 1125A12 f., vgl. Lewy 1978, 213; ähnlich auch Orac. Chald. fr. 129 Des Places τὸ πικρᾶς ὕλης περίβλημα βρότειον mit Lewy 1978, 214 n. 151 und Syn. Insomn. 9, 161,12–162,5. 12–18 Terzaghi: Synesios unterscheidet von einem „göttlichen Körper“ [θεσπέσιον σῶμα], dem πνεῦμα der Seele, dessen irdisches, materielles „Abbild“ [εἴδωλον], welches σκύβαλον ist, vgl. Seng 2016, 128 f.; anders Majercik 1989, 199, die das σκύβαλον auf das πνεῦμα selbst bezieht). Julian bezieht in analoger Weise das σκύβαλον auf die offenbar niedrigste Form der Materie (vgl. auch unten 19, 78,6 f. = 179C7 f. [Ἄττις] τὸ σκύβαλον τοῦτο εἰς κάλλος ἐκόσμησε καὶ τοσοῦτον μετέστησεν) bzw. mit ausdrücklichem Verweis auf die *Chaldäischen Orakel* auf die Erde, d. h. die sublunare Sphäre (vgl. 16, 73,1 f. = 175B9 f. διὰ τῶν λογίων οἱ θεοὶ σκύβαλον αὐτὸ [sc. τὸ ἔσχατον … τῶν ὄντων ἡ γῆ] πολλαχοῦ καλοῦσιν; ähnlich auch Lyd. Mens. 1,12, 6,11–14 Wuensch).

Die drei folgenden Ausdrücke werden klar als metaphorisch, übertragen gebrauchte Begriffe für die Materie gekennzeichnet (οἷον ἂν εἴποι τις). Klar platonischen Ursprungs ist ὑποστάθμη („Bodensatz“, „Sediment“, Plat. Phd. 109c2), das sich im Bereich der Erde aus Wasser, Dunst (ὁμίχλη) und dichter Luft (ἀήρ) sammelt (Phd. 109a9–c3); im Sinne der Materie z. B. Plot. 2,3,17,23 f. ἐξ ὕλης χείρονος οἷον ὑποστάθμης τῶν προηγουμένων πικρᾶς καὶ πικρὰ ποιούσης; Procl. In Alc. 181,16 f. τῇ ὑποστάθμῃ τῶν ὄντων ἁπάντων τῇ ἀμόρφῳ ὕλῃ; In Tim. 2, 65,23 f.; 232,1; zu weiteren Parallelen vgl. Kroll 1894, 62 n. 2; Dörrie / Baltes 1996, 511 Anm. 2; Lewy 1978, 385 n. 275). Der Landwirtschaft entstammt τρύξ, die sich bei der Vergärung absetzende „Weinhefe“ (vgl. LSJ s.v. τρύξ II), als Bezeichnung für die Materie z. B. bei Syn. Hymn. 1, 321 τρύγα τὰν κόσμου; Olymp. In Cat. 44,11 τὴν ὕλην αἰσχρὰν καὶ τρύγα τοῦ παντὸς;

In Gorg. 48,7, 255,27 f. Westerink; weitere Parallelen vgl. Dörrie / Baltes 1996, 511 Anm. 2; Lewy 1978, 385 n. 275). Beide Begriffe werden nebeneinander zur Bezeichnung der niedrigen Materie benutzt bei Asclep. In Met. 339,16 f. und Damasc. In Parm. 4, 66,17–19 Westerink / Combès). Nur bei Julian findet sich die Ergänzung um ἀποκάθαρμα, einen aus dem biologischen Kontext geläufigen Begriff für „Ausscheidung" (z. B. Arist. Hist. an. 5,15, 546b25 [über den Dreck, aus dem Weichtiere entstehen]; Part. an. 4,2, 677a29 [über Galle als Ausscheidung]; Ps.-Gal. Def. med. 62 [19, 363,3 f. Kühn, für Kot als Ausscheidung von Nahrung]; 365,8 f. [für Schleim als Ausscheidung des Hirns]; Orib. Coll. med. 1,11,2 [für die Spreu als Abscheidung vom Getreide]), was über die zuvorgenannten Ausdrücke für die Materie deren Entstehungsprozess als Abscheidung von einem Lebendigen betont.

Dass letztlich der letzte Demiurg, also Attis, die Materie ordnet und sie zum Besseren verändert, scheint auf ein mittelplatonisches Verständnis von Demiurgie und Materie hinzudeuten. Allerdings stammt auch in neuplatonischen Konzeptionen die Materie nicht nur – wie alles andere auch – zumindest mittelbar aus dem höchsten Prinzip, sondern wird auf jeder niedrigeren Stufe auch jeweils von einem entsprechenden Prinzip geformt (z. B. Plot. 3,4,1,12–16). Die ‚Ordnung' und ‚Verbesserung' der Materie meint nichts anderes als ihre Bestimmung und Formung durch die im Demiurgen enthaltenen Formen, aus der sich die konkreten Einzelgegenstände als Formen in Materie ergeben. Allerdings drückt Julian das nicht so aus, dass der letzte, sublunare Demiurg, die „letzte Ursache der Götter, in welche die Substanzen aller Götter auslaufen" (ähnlich oben 3, 58,5–8 = 161D4–162A2; 8, 65,13 f. = 168A7 f.), die Demiurgie allein und selbständig ausführt, sondern dass dies die pronoetisch wirkende Göttermutter *durch ihn* tut; die Göttermutter erscheint also als die eigentliche Demiurgin und Attis lediglich als ihr ausführendes Organ. Tatsächlich trägt Julian mit dieser Formulierung dem Göttermutter-Mythos sowie der ontologischen Hierarchie Rechnung: Die Göttermutter hatte Attis den Hervorgang eigentlich nur bis zur Grenze des noerischen Bereichs gestattet und ihm dann – nach seiner Hinwendung zur Materie – die Rückkehr zu diesem Bereich befohlen (vgl. oben 5, 62,6–8 = 165C4–6; 6, 63,15–21 = 166C1–7; 64,7–9 = 167A6–B1). Das bedeutet ontologisch einerseits die Überordnung des Noetischen bzw. Noerischen über den sinnlich wahrnehmbaren, materiellen Kosmos, andererseits die pronoetische Ausstrahlung der Demiurgie des Noetischen bzw. Noerischen bis ins Materielle (innerhalb der noerischen Trias war ja auch Rhea dem Zeus vorgeordnet, vgl. oben Komm. zu 6, 63,4–7 = 166A5–8).

Schließlich entspricht Julians Formulierung der aus Platons *Timaios*, wonach „dieser Kosmos hier als beseeltes und wahrhaftig geistbegabtes Lebewesen **durch die Vorsehung des Gottes** entstanden" ist (Tim. 30b7–c1 τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ **διὰ τὴν τοῦ θεοῦ** γενέσθαι **πρόνοιαν**); dieser Satz ist auch in *Contra Galilaeos* (fr. 8,8 f. Masaracchia) zitiert und im *Helios-Hymnos* (5,

142,23 – 143,1 = 132B9–C3 ὁ θεῖος οὗτος καὶ πάγκαλος κόσμος … ὑπὸ τῆς ἀλύτου συνεχόμενος τοῦ θεοῦ προνοίας …) paraphrasiert. Dabei wird hier wie im *Timaios* die Pronoia dem Demiurgen selbst zugesprochen, bei Julian wird sie dann aber externalisiert, nämlich im *Göttermutter-Hymnos* durch die Göttermutter (In Matr. 6, 63,11 – 21 = 166B5–C7 und an der zu besprechenden Stelle) und im *Helios-Hymnos* durch Athene Pronoia bzw. Selene, den Mond: Die Athene Pronoia, der vollumfängliche Spross des noerischen Helios und dessen vollendetes Denken, verteile das reine Leben durch die sieben Planetensphären bis zu Selene, der letzten Sphäre, und erfülle sie „mit Einsicht, durch welche Selene die Noeta jenseits des Himmels und unterhalb ihrer selbst betrachtet und, indem sie die Materie mit den Formen schmückt, das Wilde, Gestörte und Ungeordnete an ihr (sc. der Materie) wegnimmt“ (… τῆς φρονήσεως, ὑφ’ ἧς ἡ Σελήνη τά τε ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν θεωρεῖ νοητὰ καὶ τὰ ὑφ’ ἑαυτὴν ⟨καὶ⟩ κοσμοῦσα τὴν ὕλην τοῖς εἴδεσιν ἀναιρεῖ τὸ θηριῶδες αὐτῆς καὶ ταραχῶδες καὶ ἄτακτον, In reg. Sol. 32, 162,19 – 163,3 = 149D3 – 150A4; vgl. Procl. In Tim. 1, 140,28 – 141,13). Athene, die nach Julian wesensgleich mit dem Demiurgen Helios-Zeus und dessen vollendetes Denken ist (31, 162,3 – 6 = 149B2 – 5; 32, 162,16 – 18 = 149C8–D2; vgl. Procl. In Tim. 1, 166,12 f. und 168,8 – 10; Schramm 2022a, 57 Anm. 240), ist nach Platon (Tim. 24c7–d3) sowohl „kriegsliebend“ (φιλοπόλεμος) als auch „weisheitsliebend“ (φιλόσοφος). Iamblich erklärt das so, dass Athene die Ursache der „Weisheit“ (σοφία) sei, definiert als „immaterielles, transzendentes geistiges Denken“ (ἄυλος νόησις καὶ χωριστή), und zugleich Ursache des „Kriegs“ (πόλεμος), definiert als „das, was von Grund auf gänzlich die ungeordnete, fehlerhafte, materielle Natur wegnimmt“ (τὸν ἀναιρετικὸν ἄρδην ὅλης τῆς ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς καὶ ἐνύλου φύσεως) (Iambl. In Tim. fr. 21,1 – 6 Dillon = Procl. In Tim. 1, 165,6 – 9 und 23 – 28; vgl. Procl. In Crat. 185, 111,26 – 112,4 Pasquali). Dies ist ja genau die Wirkung der Athene vermittels Selene im *Helios-Hymnos* wie auch die der Göttermutter vermittels Attis im *Göttermutter-Hymnos* an der zu besprechenden Stelle (zur Ähnlichkeit der Göttermutter mit Athene Pronoia vgl. oben 6, 63,2 – 4 = 166A3 – 5; 63,11 = 166B5; 6, 63,13 f. = 166B7 f. mit Komm.).

Ob Attis mit dem Mond zu identifizieren sei, ist nicht ganz klar (behauptet worden ist die Identität von Mau 1907, 102, 105; Wright 1913, 477 n. 1; Bogner 1924, 271 f. 276 – 278; Ugenti 1992a, XVI, 63, 90; neutral hierzu Bouffartigue 1992, 346 f. und ablehnend Opsomer 2008, 154 Anm. 181). Tatsächlich gibt es die spätere Tradition, Attis als sublunaren Demiurgen mit dem Mond zu assoziieren (vgl. Damasc. In Parm. 3, 147,3 f. Westerink / Combès ὁ Ἄττις ἐν τῇ σεληναίᾳ καθήμενος λήξει δημιουργεῖ τὸ γενητόν). Und bei Iamblich wird der Mond als „Mutter im Bereich des Werdens“ bezeichnet, insofern als alles mit seinem Wachsen und Schwinden wächst oder schwindet, während die Sonne, der „Vater im Bereich des Werdens“, „den Mond mit seinen Kräften erfüllt“ (Iambl. In Tim. fr. 70,13 – 17 Dillon). Bei Iamblich ist die Sonne außerdem Regent der universellen Elemente und der Mond

der universellen im Werden begriffenen Natur (Resp. 8,3, 195,24 – 196,3 Saffrey / Segonds / Lecerf). Schließlich verortet er den Sitz der Seelen vor ihrer Inkorporation – anders als die Tradition, die die Milchstraße nennt (vgl. oben Komm. zu 5, 62,4 f. = 165C2 f.) – in Sonne und Mond (Iambl. v. Pyth. 82; vgl. Regali 1983, 322 f.), womit Julian ausdrücklich übereinstimmt (vgl. In reg. Sol. 40, 168,18 – 21 = 154D4 – 7; hier wird der Mond auch als „Demiurg des Irdischen" [τῶν περιγείων δημιουργός] bezeichnet). Von Attis ist bei Iamblich allerdings keine Rede. Bei Julian hingegen finden sich über den Mond – abgesehen von der zitierten, in der Tat ähnlichen Funktionsbeschreibung des Mondes im *Helios-Hymnos* und des Attis im *Göttermutter-Hymnos* – nur die Aussagen, dass Attis „unterhalb des Mondes" tätig sei (5, 62,14 f. = 165D4 f.) und dass die Beleuchtungen des Mondes veränderlich seien, anders als der unveränderliche Äther (7, 167D5 – 168A2). Zusammengenommen scheint es sich bei Attis also um das vom noerischen Helios in der sichtbaren Sonne repräsentierte Licht zu handeln, das dann bis in die Welt des Werdens ‚unterhalb des Mondes' vordringt, ohne dass Attis mit der Sonne oder dem Mond identisch wäre (vgl. Schramm 2022b, 159 – 161). Inwieweit bereits Iamblich die beschriebene Assoziierung des Attis und des Mondes vorgenommen hat, ist in der Tat schwierig zu sagen (so Bouffartigue 1992, 346 f.).

11, 68,22 – 24 = 170D9 – 171A3 Ὁ γὰρ Ἄττις οὗτος ἔχων τὴν κατάστικτον τοῖς ἄστροις τιάραν εὔδηλον ὅτι τὰς πάντων τῶν θεῶν εἰς τὸν ἐμφανῆ κόσμον ὁρωμένας λήξεις ἀρχὰς ἐποιήσατο τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας·

Zur „mit Sternen besetzten Tiara" vgl. oben 5, 62,1 f. = 165B6 f. mit Komm. Friederich 1873 hat (mit Verweis auf oben 8, 66,8 = 168C2) statt dem in V überlieferten ὁρωμένας die Konjektur ὁρ⟨μ⟩ωμένας vorgeschlagen (ihm folgten Prato 1987 und Ugenti 1992a). Das überlieferte ὁρωμένας zusammen mit εἰς τὸν ἐμφανῆ κόσμον ist grammatikalisch ein Verb des Sehens mit εἰς und einem Akkusativ der Sehrichtung (vgl. Schwyzer-Debrunner II, 459, z. B. Hom. Il. 3,364 ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν); gemeint sind die am Himmel sichtbaren Gestirnsgötter. Zu den λήξεις, den den Göttern „zugeteilten Bereichen" oder ihren „Sitzen", vgl. In reg. Sol. 17, 152,27 f. = 141B4 f. mit Schramm 2022a, 43 mit Anm. 137. Die Übersetzung mit der vorgeschlagenen Konjektur „Sitze" oder „Teile aller Götter, die sich zum sichtbaren Kosmos hinwenden" bzw. „hingewandt sind" (vgl. Marcone 1987, 73: „dalle sedi di tutti gli die che sono rivolte al mondo sensibile"; Ugenti 1992a, 31: „le parti di tutti gli dèi rivolte verso il mondo visibile"), nimmt für alle Götter die Hinwendung zum sichtbaren Kosmos an, wohingegen Julian dies ausdrücklich immer nur von Attis sagt (auch in 8, 66,7 f. = 168C1 f.) (was aber nicht heißt, dass nicht auch die anderen Götter dies tun, nach dem *Helios-Hymnos* vermittels oder als Aspekt des Helios, vgl. In reg. Sol. 32 – 34). Die Aussage im folgenden Satz lässt sich besser als Fortführung und Erläuterung des genannten Satzes verstehen, wenn er bedeutet, dass der bestirnte Himmel, der den

sichtbaren Kosmos umgibt, d. h. die Milchstraße, die Grenze ist, von der aus sich die Königsherrschaft (βασιλεία) des Attis als Demiurg der sublunaren Welt entfaltet.

Die Königsherrschaft ist ein zentrales Thema des *Hymnos auf König Helios*, der im Ausgang von einer entsprechenden Unterscheidung in Plat. Ep. 2, 312e1 – 3 drei „Könige" unterscheidet, d. h. die Prinzipien der drei Stufen der Wirklichkeit, nämlich das in die noetische Welt wirkende Eine-Gute, der noerische König Helios und die sichtbare Sonnenscheibe (vgl. In reg. Sol. 5 f.; 9, 146,24 f. = 135C6 f.; 18, 153,14 f. = 141D7 f.; Schramm 2022b, 136 – 138). Ähnlich dem noerischen König Helios ist auch der dritte Demiurg der „Herrscher" (δεσπότης) der immateriellen Formen, die Attis in ihrer Verbindung mit der Materie in ihrer Eigenart als Form erhält und so aus ihnen die Formen in Materie demiurgisch hervorbringt (In Matr. deor. 5, 61,27– 29 = 165A7– 9).

11, 68,24 – 27 = 171A3 – 6 ἐπ' αὐτῷ τὸ μὲν ἀκραιφνὲς καὶ καθαρὸν ἦν ἄχρι Γαλαξίου, περὶ τοῦτον δὲ ἤδη τὸν τόπον μιγνυμένου πρὸς τὸ ἀπαθὲς τοῦ παθητοῦ καὶ τῆς ὕλης παρυφισταμένης …

Zur Unvermischtheit und Reinheit des noetischen und noerischen Kosmos und des Äthers vgl. oben 11, 68,9 – 12 = 170C3 – 6 mit Komm., außerdem In reg. Sol. 16, 152,1 – 10 = 140B7–D2. Zur Milchstraße als Attis' eigentlichem Aufenthaltsort vgl. oben 5, 61,31 f. = 165B3 f. mit Komm. Zum „Kontakt des Leidensfähigen mit dem Leidenslosen" vgl. oben 5, 62,4 f. = 165C2 f. mit Komm.

11, 68,27 – 29 = 171A6–B1 … ἐκεῖθεν ἡ πρὸς ταύτην κοινωνία κατάβασίς ἐστιν εἰς τὸ ἄντρον, οὐκ ἀκουσίως μὲν γενομένη τοῖς θεοῖς καὶ τῇ τούτων Μητρί, λεγομένη δὲ ἀκουσίως γενέσθαι.

Zum Abstieg in die Höhle vgl. oben 5, 62,8 – 13 = 165C6–D3 mit Komm. An dieser Stelle kommt es Julian darauf an zu betonen, dass die Version des Mythos durch seine philosophisch-allegorische Interpretation korrigiert ist, um so offenbar verbreiteten wörtlichen Deutungen des Mythos entgegenzutreten. Zu Julians Interpretation, wonach die Formung der Materie durch Attis „nach Willen und Wunsch" der Göttermutter geschehen sei, und zwar um die sublunare Demiurgie des Attis zu „verbessern", vgl. oben 6, 63,12 – 64,9 = 166B6 – 167B1 mit Komm. (bes. 63,12 f. = 166B6 f. ἐθελούσια γὰρ αὐτῇ καὶ κατὰ γνώμην …; 63,21 – 24 = 166C7–D4 οὕτω γὰρ ἔμελλεν ὁ μέγας Ἄττις καὶ κρεῖττον εἶναι δημιουργός, ἐπείπερ ἐν πᾶσιν ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιστροφὴ μᾶλλόν ἐστι δραστήριος τῆς πρὸς τὸ χεῖρον νεύσεως; 64,5 – 9 = 167A4–B1 οὕτως ἐν πᾶσι δραστήριος μᾶλλον ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον ἀπόστασις τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον στροφῆς). Der „Willen" der Göttermutter ist Konsequenz ihrer pronoetischen, „leidenschaftslosen Liebe" zu Attis (6, 63,11 f. = 166B5 f., vgl. Komm. hierzu). Ob es sich, wie Mau 1907, 106 vorsichtig vermutet, hier um „ein mit Bewußtsein geschaffenes Pendant zur christlichen Lehre" handelt, dass die höchste Gottheit aus Liebe

ihr Kind, den „Logos“, in die sinnliche, materielle Welt sende, um diese dadurch „zum Höheren emporzuziehen“, lässt sich kaum entscheiden (ähnlich Marcone 1987, 281). Mit Sicherheit dürfte aber die Betonung, dass auch Attis’ Abstieg in die Werdewelt mit dem Willen der höheren Wesen geschehen sei, dem Ziel dienen, die universale kosmische Harmonie, gerade auch in der sublunaren Welt, herauszustellen (so De Vita 2010, 168).

11, 68,29 – 69,3 = 171B1 – 4 Φύσει γὰρ ἐν κρείττονι τοὺς θεοὺς ὄντας οὐκ ἐκεῖθεν ἐπὶ τάδε καθέλκειν ἐθέλει τὰ βελτίω, ἀλλὰ διὰ τῆς τῶν κρειττόνων συγκαταβάσεως καὶ ταῦτα ἀνάγειν ἐπὶ τὴν ἀμείνονα καὶ θεοφιλεστέραν λῆξιν.

Ähnlich zum ersten Halbsatz Iamblichs Entgegnung auf die Frage, ob die Götter zum Dienst an den Menschen herabgezwungen werden können: Die Wirksamkeit der Götter werde „nicht herabgezogen noch zu uns hingewandt, sondern abgetrennt führt sie und gibt sich selbst denen, die an ihr teilhaben, selbst aber tritt sie weder aus sich heraus noch wird sie geringer oder dient denen, die an ihr teilhaben, sondern im Gegenteil bedient sie sich aller, die ihr dienen“ (… οὔτε καθέλκεται οὔτε ἐπιστρέφεται οὗτος [sc. ὁ τρόπος τῆς ἐνεργείας τῶν θεῶν] εἰς ἡμᾶς, χωριστὸς δὲ προηγεῖται καὶ δίδωσι μὲν τοῖς μετέχουσιν ἑαυτόν, αὐτὸς δὲ οὔτε ἐξίσταται ἀφ’ ἑαυτοῦ οὔτε ἐλάττων γίγνεται οὔθ’ ὑπηρετεῖ τοῖς μετέχουσιν, ἀλλὰ τοὐναντίον πᾶσιν ὑπηρετοῦσι προσχρῆται, Iambl. Resp. 3,17, 104,25 – 105,4 Saffrey / Segonds / Lecerf; vgl. Rochefort 1963, 110 n. 3; Ugenti 1992a, 91). Der Ausdruck συγκατάβασις, der fast ausschließlich bei den Kirchenvätern vorkommt, u. a. im Sinne von „Abstieg“, z. B. Jesu in das Totenreich oder der Engel vom Himmel (vgl. Lampe s.v. συγκατάβασις 1), ist ein deutliches Signalwort für eine Auseinandersetzung mit der christlichen Lehre von der Inkarnation des Gottes Logos, allerdings in kritischer Absicht (vgl. Ugenti 1992a, 91 und 1992b, 396). Denn trotz der Ähnlichkeit beider Lehren, in Christus bzw. Attis eine Gottheit zu besitzen, welche die Menschen zu ihrem ursprünglichen Zustand zurückführen soll, kritisiert Julian implizit die christliche Inkarnationslehre und führt an deren Stelle mit dem Hinweis auf Iamblich eine Theologie vor, bei der das Göttliche bei Beibehaltung seiner Göttlichkeit in der sublunaren Welt wirkt. So kritisiert Julian im Anschluss an den häretischen Bischof Photinus von Sirmium die christliche Lehre der Geburt Jesu durch eine Jungfrau (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) und seines Sterbens, weil Sterblichkeit im Widerspruch zu seiner vermeintlichen Göttlichkeit stehe (Ep. 90, 174,17 – 21 Bidez). Stattdessen legt Julian Wert darauf, seine Götterfiguren frei von Leiden und Sterblichkeit zu gestalten: So deutet er die vermeintliche Geburt des Dionysos in der Weise um, dass Semele nicht seine leibliche Mutter, sondern eine erste Priesterin und Dionysos ganz und gar göttlich gezeugt sei (Contra Heracl. 15 f., 34,3 – 35,9 = 220A8 – 221A6, vgl. Bouffartigue 1992, 433); seine „Zerstückelung“ sei hingegen ein „unglaubwürdiger

Mythos“ (CG fr. 4 Masaracchia); Asklepios wiederum, Julians pagane Gegenfigur zu Christus, sei in seinem Vater gezeugt und koexistiere präkosmisch stets mit ihm (In reg. Sol. 22, 156,4 – 6 = 144B2 – 4; CG fr. 46,5 – 15 Masaracchia, vgl. Bouffartigue 1992, 649).

11, 69,3 – 7 = 171B4–C2 Οὕτω τοι καὶ τὸν Ἄττιν οὐ κατεχθραίνουσα μετὰ τὴν ἐκτομὴν ἡ Μήτηρ λέγεται, ἀλλὰ ἀγανακτεῖ μὲν οὐκέτι, ἀγανακτοῦσα δὲ λέγεται διὰ τὴν συγκατάβασιν, ὅτι κρείττων ὢν καὶ θεὸς ἔδωκεν ἑαυτὸν τῷ καταδεεστέρῳ·

Das gibt die Interpretation des Mythos wieder (zweimal λέγεται), widerspricht aber, so wörtlich verstanden, Julians Auffassung von der Leidens- bzw. Affektlosigkeit der Götter (vgl. oben 6, 63,11 f. = 166B5 f. mit Komm). Vom Standpunkt seiner allegorisch-philosophischen Interpretation ist die Rede des Mythos über die Emotionen der Göttermutter die *menschengemäße* Einkleidung der ontologischen Attraktion der höheren für die niedrigere Seinsstufe (vgl. Iambl. Resp. 3,17, 104,25 – 105,4 Saffrey / Segonds / Lecerf und oben Komm. zu 11, 68,29 – 69,3 = 171B1 – 4). In dem Ausdruck κατεχθραίνειν, einem *hapax legomenon*, drückt das Präfix κατ- eine „Verstärkung“ bzw. sogar die vollständige „Erreichung des Ziels des Verbalinhaltes“ von ἐχθραίνειν aus (zu κατ- in diesem Sinne Schwyzer-Debrunner II, 476; das folgende ἀγανακτεῖν hat demgegenüber semantisch eine schwächere Intensität, eher im Sinne von „Ärger“); ἐχθραίνειν ist wiederum der konträre Gegenbegriff zu φιλεῖν, der bei Iamblich synonym mit ἐρᾶν steht (Nasemann 1991, 125; Schramm 2013, 165) und mit dem oben (6, 63,11 = 166B5) das Verhältnis der Göttermutter zu Attis beschrieben worden ist. Der Satz besagt also, dass entgegen dem Anschein des Mythos die Liebe qua Zuwendung der höheren zur niedrigeren Seinsstufe unbedingt, unbegrenzt und unaufhörlich ist und der Anschein des Ausbleibens der Liebe sich daraus ergibt, dass die geliebte niedrigere Stufe sich nicht der ihr gegenüber höheren, sondern niedrigeren Stufe zuwendet. Paradoxerweise läge somit die Ursache für die fehlende Liebe beim Geliebten und nicht beim Liebenden. In diesem Sinne erklärt Iamblich den vermeintlichen „Zorn der Götter“ (μῆνις bzw. ὀργὴ τῶν θεῶν) als „Abwendung von der Gutes wirkenden Fürsorge der Götter, die wir, indem wir uns selbst von ihnen abwenden, wie wenn wir uns am Mittag vor dem Licht verborgen hielten, Dunkelheit über uns selbst bringen und uns von der guten Gabe der Götter abwenden“ (τῆς ἀγαθοεργοῦ κηδεμονίας θεῶν ἀποστροφή, ἧς αὐτοὶ ἑαυτοὺς ἀποστρέψαντες, ὥσπερ ἐν μεσημβρίᾳ φωτὸς κατακαλυψάμενοι, σκότος ἑαυτοῖς ἐπηγάγομεν καὶ ἀπεστερήσαμεν ἑαυτοὺς τῆς τῶν θεῶν ἀγαθῆς δόσεως, Iambl. Resp. 1,13, 32,16 – 24 Saffrey / Segonds / Lecerf; Rochefort 1963, 119). Der Sinn des zu kommentierenden Satzes kehrt sich also um von einer Aussage über die Göttermutter zu einer Aussage über Attis und seine Abwendung von der Göttermutter.

11, 69,7 – 11 = 171C2 – 6 στήσαντα δὲ αὐτὸν τῆς ἀπειρίας τὴν πρόοδον καὶ τὸ ἀκόσμητον τοῦτο κοσμήσαντα διὰ τῆς πρὸς τὸν ἰσημερινὸν κύκλον συμπαθείας, ἵνα ὁ μέγας Ἥλιος τῆς ὡρισμένης κινήσεως τὸ τελειότατον κυβερνᾷ μέτρον, ἐπανάγει πρὸς ἑαυτὴν ἡ θεὸς ἀσμένως, μᾶλλον δὲ ἔχει παρ' ἑαυτῇ.

Zu στήσαντα δὲ αὐτὸν τῆς ἀπειρίας τὴν πρόοδον vgl. oben 7, 64,21 – 65,3 = 167C6–D4 und 9, 66,16 f. = 168D3 f. mit Komm. Zu καὶ τὸ ἀκόσμητον τοῦτο κοσμήσαντα vgl. oben 11, 68,15 – 21 = 170D2 – 8 mit Komm. Zu διὰ τῆς πρὸς τὸν ἰσημερινὸν κύκλον … μέτρον vgl. oben 9, 66,18 – 20 = 168D5 – 7 mit Komm. (zum ursprünglich stoischen, auch im Neuplatonismus weit verbreiteten Begriff der kosmischen συμπάθεια, wonach im Kosmos ähnliche Dinge, wie z. B. Himmelskörper, aber auch andere Körper, empfänglich sind für wechselseitige Anziehung und Einfluss aufeinander, vgl. z. B. Plot. 4,4,32; Iambl. Resp. 5,7, 155,3 – 9 Saffrey / Segonds / Lecerf; Nasemann 1991, 105 – 121); zu ἐπανάγει πρὸς ἑαυτὴν ἡ θεὸς ἀσμένως, μᾶλλον δὲ ἔχει παρ' ἑαυτῇ vgl. oben 8, 65,12 = 168A6: Gegenüber der Aussage dort wird hier ἀσμένως hinzugefügt, was nach dem eben zu 11, 69,3 – 7 = 171B4–C2 Gesagten für eine Gottheit im eigentlichen Sinne genauso wenig passt wie κατεχθραίνειν und ἀγανακτεῖν dort, weil es ihr Affekte zuschreibt, in einer für gewöhnliche Menschen verständlichen Erzählung hingegen schon. *Wenn* allerdings von einer Gottheit etwas in dieser affektorientierten Ausdrucksweise gesagt werden kann, dann ist das – eher als ein Ausdruck für Hass oder Zorn – ein Adverb wie ἀσμένως, das kennzeichnend ist für die unbedingte, unaufhörliche Zuwendung der höheren zur niedrigeren Seinsstufe (vgl. oben Komm. zu 11, 69,3 – 7 = 171B4–C2). Der Nachsatz μᾶλλον δὲ ἔχει παρ' ἑαυτῇ zeigt den Endzustand an, der sich ergibt, nachdem die Göttermutter Attis wieder zu sich zurückgeführt hat (was ja dem Ergebnis der Kastration des Attis entspricht), nämlich der Rückkehr zur und der uneingeschränkten Wiedergewinnung der eigentlichen, noerischen Natur des Attis (vgl. oben Komm. zu 7, 64,21 – 65,3 = 167C6–D4 und 8, 65,9 – 12 = 168A3 – 6). Das entspricht insofern auch der Ikonographie, als Attis, wenn er zusammen mit der Göttermutter dargestellt wird, gewöhnlich *neben* (παρά) der Göttermutter steht (z. B. CCCA I, 236; 294; II, 308; 389 f.; 453; III, 201; 241a; 316; 318 f.; 324; 328 f.).

11, 69,12 – 15 = 171C7–D3 Καὶ οὐδέποτε γέγονεν ὅτε μὴ ταῦτα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον ὄνπερ νῦν ἔχει, ἀλλ' ἀεὶ μὲν Ἄττις ἐστὶν ὑπουργὸς τῇ Μητρὶ καὶ ἡνίοχος, ἀεὶ δὲ ὀργᾷ εἰς τὴν γένεσιν, ἀεὶ δὲ ἀποτέμνεται τὴν ἀπειρίαν διὰ τῆς ὡρισμένης τῶν εἰδῶν αἰτίας.

Ugenti 1992a, 30 schreibt statt des in V überlieferten, allerdings kaum sinnvollen ὀργίζει und statt des von Pétau 1630, 321 konjizierten ὀργᾷ εἰς (das allerdings den Hiat nicht vermeidet, wie Nesselrath zu Recht zur Stelle bemerkt) ὁρίζει und übersetzt die Phrase „pone sempre un limite alla generazione". Das würde sie synonym zu der folgenden Phrase verstehen, während es Julian offenbar darum geht, Stationen des Attis-Mythos in der Reihenfolge der Ereignisse aufzuzählen

(ursprüngliche Gemeinschaft mit der Göttermutter, Abfall zur Gemeinschaft mit der Nymphe, d. h. mit dem Werden, Selbstkastration und Rückkehr zur Göttermutter) und ihre Unzeitlichkeit zu betonen (in diesem Satz dreimal ἀεί in betonter Stellung und als Negation einer zeitlichen Interpretation). Denn Julian möchte hier rhetorisch nachdrücklich den Aspekt der neuplatonischen Allegorese herausstellen, wonach eine im Mythos temporal geschilderte Ereignisfolge als Allegorie einer außerzeitlichen, immerwährenden Realität zu verstehen sei (vgl. Pépin 1976, 197; Ugenti 1992a, 91 f.; De Vita 2021a, 222 mit 189 – 191, jeweils mit Verweis auf Plotins Mythos-Verständnis und Eros-Deutung in Plot. 3,5,9; siehe auch oben 10, 67,22 – 24 = 169D7 – 170A2). Ähnlich zu Julian an dieser Stelle vgl. Sallust. 4,9, 8,14 f. Nock ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεί, …). Vermutlich widerspricht Julian mit dieser kosmologisch-allegorischen Deutung implizit auch der christlichen Lehre von der einmaligen historischen Heilstat des Kommens Christi in die Welt (vgl. oben Komm. zu 10, 67,22 – 24 = 169D7 – 170A2).

Die Göttermutter ruft Attis wieder zu sich und überlässt ihm die Zügel ihres Wagens – das sind Elemente des Mythos, die bei Ovid, zu dessen Version des Mythos (Fa. 223 – 244) Julians Version große Ähnlichkeit aufweist (vgl. Bouffartigue 1992, 361), fehlen (Attis als Wagenlenker der Göttermutter kommt außer bei Julian nur bei Nonnos [Dion. 20,35 – 39] vor, vgl. Bouffartigue 1992, 364). Vermutlich ist Julian hier von der Ikonographie beeinflusst: Dort findet sich Attis als Wagenlenker entweder allein (CCCA III, 347; der Wagen wird von vier Widdern gezogen) oder mit Kybele zusammen in einer *quadriga*, die von vier Löwen gezogen wird (CCCA IV, 268; V, 59, vgl. Vermaseren 1966, 27 – 30; Bouffartigue 1992, 364). Es gibt aber auch Darstellungen, wo Kybele, die eine von zwei Löwen gezogene *biga* lenkt, Attis gegenübersteht, der wiederum neben einer Pinie steht (z. B. CCCA III, 236; 357). Eine Inschrift in CCCA III, 236, einem zweigeteilten römischen Altar, macht vielleicht deutlich, wie Attis mythologisch bzw. ikonographisch zum „Zügelhalter“ der Göttermutter wurde; denn unter der beschriebenen Figurenkonstellation gibt es eine Weiheinschrift an die Göttermutter Rhea und „Attis, den höchsten, der alles zusammenhält“ (Ἄττει θ’ ὑψίστῳ καὶ συν[έχο]ντι τὸ πᾶν).

Zu ἀεὶ δὲ ἀποτέμνεται τὴν ἀπειρίαν διὰ τῆς ὡρισμένης τῶν εἰδῶν αἰτίας vgl. oben 7, 64,21 – 65,3 = 167C6 – D4; 9, 66,16 f. = 168D3 f. und 11, 69,7 f. = 171C2 f. mit Komm.

11, 69,15 – 18 = 171D3 – 6 Ἐπαναγόμενος δὲ ὥσπερ ἐκ γῆς τῶν ἀρχαίων αὖθις λέγεται δυναστεύειν σκήπτρων, ἐκπεσὼν μὲν αὐτῶν οὐδαμῶς οὐδὲ ἐκπίπτων, ἐκπεσεῖν δὲ αὐτῶν λεγόμενος διὰ τὴν πρὸς τὸ παθητὸν σύμμιξιν.

Zu ἐπαναγόμενος vgl. oben 8, 65,12 = 168A6 und 11, 69,10 = 171C5 (wobei hier klar die Göttermutter als *agens* gekennzeichnet ist). Die „Erde“, von der Attis zurückgeführt wird, steht synonym für die gesamte materielle Welt (vgl. oben Komm. zu 5, 62,9 = 165C7 und unten zu 16, 72,30 = 175B8). Zu δυναστεύειν σκήπτρων vgl. oben

Komm. zu 11, 68,24 = 171A3. Der vermeintliche Verlust seiner Herrschaft ist – trotz Einwirkung in die materielle Welt – nicht real und temporal zu verstehen (daher ἐκπεσὼν μὲν αὐτῶν οὐδαμῶς οὐδὲ ἐκπίπτων), sondern als Element des Mythos (daher die Betonung von λέγεται und λεγόμενος), der allegorisch zu verstehen ist (vgl. oben Komm. zu 10, 67,22 – 24 = 169D7 – 170A2 und 11, 69,12 – 15 = 171C7–D3).

Kapitel 12 und 13

Kapitel 12 und 13 sind gewissermaßen ein Korollar zu der bisher vorgelegten allegorischen Deutung des Attis-Mythos: Nachdem in Kapitel 11 die Demiurgie des Attis in der sublunaren Welt zusammengefasst und implizit der Ort seines Wirkens, nämlich von der Milchstraße ausgehend die sublunare Welt, behandelt worden ist, steht hier die Zeit im Vordergrund, an der sich Attis' demiurgisches und anagogisches Wirken in besonderer Weise zeigt, die Frühlingstagundnachtgleiche (Kapitel 12), zu der auch bedeutende Göttermutterfeste gefeiert werden, wie z. B. in Athen die Kleinen Mysterien der eleusinischen Mysterien (Kapitel 13). Bereits in Kapitel 9 war die Frühlingstagundnachtgleiche zur Erklärung der Dendrophorie herangezogen worden. Nun wird sie nachholend eigens in ihrem Wesen und Wirkung und ihrer Bedeutung für den Gläubigen behandelt.

12, 69,19 = 171D7 Ἀλλ' ἐκεῖνο ἴσως ἄξιον προσαπορῆσαι·

Mit der Einleitung dieses Kapitels macht Julian deutlich, dass es sich bei dem nun folgenden Thema um eine zwar erörterungswürdige Frage handelt, die aber nicht notwendigerweise erörtert werden müsste, wenn man sich nur für das Wesen des Attis und die Allegorese seines Mythos interessiert, wie sie bisher besprochen worden sind. Der Ausdruck προσαπορῆσαι ist eine aus den Aristoteles-Kommentatoren stammende, auch bei den Neuplatonikern rezipierte philosophische Terminologie, die an ein bereits behandeltes Problem ein weiteres Problem (ἀπορία) anfügt (z. B. Alex. In Met. 179,21 f.; In Sens. 33,26; Dexipp. In Cat. 42,32; Them. In An. 30,5; Iambl. Resp. 4,5, 140,5 Saffrey / Segonds / Lecerf).

12, 69,19 – 23 = 171D7 – 172A4 διττῆς γὰρ οὔσης τῆς ἰσημερίας, οὐ τὴν ἐν ταῖς Χηλαῖς, τὴν δὲ ἐν τῷ Κριῷ προτιμῶσιν. Τίς οὖν αἰτία τούτου, φανερὸν δήπουθεν· ἐπειδὴ γὰρ ἡμῖν ὁ ἥλιος ἄρχεται τότε πλησιάζειν ἀπὸ τῆς ἰσημερίας, αὐξομένης, οἶμαι, τῆς ἡμέρας, ἔδοξεν οὗτος ὁ καιρὸς ἁρμοδιώτερος.

Die beiden Tagundnachtgleichen sind im Frühjahr im Sternbild Widder (um den 22. März) und im Herbst im Sternbild Waage (um den 23. September). Zum Widder vgl. Ptol. Tetr. 1,10,2 διόπερ καὶ τοῦ ζῳδιακοῦ μηδεμιᾶς οὔσης φύσει ἀρχῆς ὡς κύκλου τὸ ἀπὸ τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας ἀρχόμενον δωδεκατημόριον τὸ τοῦ Κριοῦ καὶ

τῶν ὅλων ἀρχὴν ὑποτίθενται; Procl. In Tim. 1, 96,18 – 20 … γενέσεως ὁ κριὸς ἀρχὴ καὶ … ταχυκινητότατός ἐστιν, ὡς περὶ τὸν ἰσημερινὸν κατηστερισμένος; Macr. Sat. 1,21,18 *is (= Aries) per menses sex hibernos sinistro incubat lateri, ab aequinoctio verno supra dextrum latus, sicut et sol ab eodem tempore dextrum hemisphaerium, reliquo ambit sinistrum*; Lyd. Mens. 3,22, 60,11 – 15 Wuensch οἱ δὲ Βαβυλώνιοι καὶ Αἰγύπτιοι ἀρχὴν ἐνιαυτοῦ τὴν ἐαρινὴν ὡρίσαντο τροπήν, ὥσπερ ἀπὸ κεφαλῆς τὴν ἐν κριῷ ἰσημερίαν λαμβάνοντες διὰ τὸ πᾶσαν ἐν τῷ ἔαρι τὴν αἰσθητὴν φύσιν αὔξεσθαι. Χηλαί meint die Scheren des Skorpions (vgl. Arat. 89, 232; Ptol. Tetr. 1,9,8), wobei damit in babylonischer Zeit das vorangehende Sternzeichen Waage gemeint war (F. Boll / C. Bezold / W. Gundel Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie, Darmstadt [6]1974, 7 und 71). In der Kaiserzeit wurden die „Scheren des Skorpions“ durch die Bezeichnung für die Waage (ζυγός bzw. *libra*) ersetzt, vgl. Macr. Somn. 1,18,13 *Libram, id est Scorpii chelas, mox oriri videmus*; Sat. 1,21,25 *Scorpius totus, in quo Libra est*; Serv. Georg. 1,33 *Aegyptii duodecim esse adserunt signa, Chaldaei vero undecim: nam Scorpium et Libram unum signum accipiunt, chelae enim Scorpii Libram faciunt* (vgl. Rochefort 1963, 120 n. 3; Ugenti 1992a, 92). Wright 1913, 481 übersetzt Χηλαί falsch mit „Krebs“ und Κριός mit „Steinbock“ und begründet diese Übersetzung mit der bei Porphyrios (Antr. 22, 22,14 – 17 Duffy et al.) überlieferten Lehre von diesen beiden Tierkreiszeichen als „Türen“ (πύλαι) bzw. „Mündungen“ (στόμια), weil im Krebs die Sonne „vom Norden zum Süden herabsteigt“ und im Steinbock „zum Norden aufsteigt“ (Antr. 28, 26,26 – 28 Duffy et al.) und entsprechend im Krebs die Seelen in die irdische Welt hinab- und im Steinbock wieder hinaufzusteigen beginnen (Antr. 22, 22,14 – 17 Duffy et al.). D. h. weil die Sonne im Jahreslauf im Norden des Tierkreises, dem Krebs, den Sommer und im Süden, dem Steinbock, den Winter bringt, werden die Sommer- bzw. Wintersonnenwenden, wenn die Sonne „in ihrer Bewegung vom nördlichen Krebs nach Süden, d. h. nach unten, sinkt und vom südlichen Steinbock an wieder nach Norden, d. h. nach oben, zurückschwingt“, mit dem beginnenden Ab- bzw. Aufstieg der Seelen in Verbindung gebracht (Hübner 2006, 21). Diese Lehre geht auf Numenios’ kosmologische Interpretation einer Stelle im Er-Mythos der *Politeia* (10, 614d-e) zurück (Numen. fr. 31,16 – 19; 32,1 – 12 Des Places = Porph. Antr. 28, 26,26 – 28,6 Duffy et al.; vgl. Macr. Sat. 1,17,63; Procl. In Rep. 2, 129,13 – 24; zu dieser Lehre vgl. K. Alt, Homers Nymphengrotte in der Deutung des Porphyrios, Hermes 126 [1998] 466 – 487, 478; Simonini 2006, 193 – 196 und 215 f.; Topp 2019, 136 – 138; Hübner 2006, 18 – 30 und 2019, 65 – 67). Nach einer anderen Lehre, die vermutlich auf Plutarch (Fac. orb. lun. 28 f., 943A1 – 944C11) und die *Chaldäischen Orakel* zurückgeht (hierzu Lewy 1978, 182 f., 416 f.) seien Sonne und Mond die „Türen der Seelen“, „wobei die Seelen durch die Sonne aufsteigen und durch den Mond herabsteigen“ (Porph. Antr. 29, 28,24 – 26 Duffy et al.; vgl. hierzu Soares Santoprete in: Dorandi 2019, 232). D. h. Auf- und Abstieg der Seele sind nicht nur durch die jährliche Rotation der Sonne und ent-

sprechende Tierkreiszeichen, sondern auch durch ihre tägliche Rotation bestimmt worden (Hübner 2019, 67; zur ausführlichen Rekonstruktion vgl. Hübner 2006, 18–30; nach Topp 2019, 137 lassen sich beide Informationen nicht miteinander in Einklang bringen).

Julian spricht hier allerdings nicht von den „Türen der Sonne" (Porph. Antr. 22, 28,26 Duffy et al.) und der Wintersonnenwende im Steinbock, d. h. dem kürzesten Tag des Jahres, von dem an die Tage wieder länger werden und nach neuplatonischer Vorstellung die Seelen wieder zu ihrem überirdischen Ort zurückzukehren beginnen (zur Bestimmung der Sonnenwenden im Krebs und im Steinbock vgl. Macr. Sat. 1,17,61 f.). Vielmehr verbindet er den Aufstieg der Seele mit der Frühlingstagundnachtgleichen und dem von ihr ausgehenden Längerwerden der Tage; oder wie Salustios es kurz folgendermaßen fasst: τὴν ἰσημερίαν …, ὅτε …. ἡμέρα δὲ μείζων γίνεται τῆς νυκτός, ὅπερ οἰκεῖον ἀναγομέναις ψυχαῖς (Sallust. 4,11, 8,27–29 Nock). Diese Deutung ist zwar vereinbar mit der von Numenios, Porphyrios und Macrobius vertretenen Interpretation, wonach generell das Längerwerden der Tage mit dem Aufstieg der Seelen koinzidiert. Aber sie rückt nicht mit der Wintersonnenwende den frühesten Beginn dieses Aufstiegs in den Vordergrund, sondern mit der Frühlingstagundnachtgleiche den Punkt, an dem „der Große Helios stillsteht, da er den Kreis der Tagundnachtgleiche erreicht hat" (In Matr. deor. 9, 66,17 f. = 168D4 f.; vgl. 11, 69,8–10 = 171C3–5), d. h. den Punkt der größtmöglichen Begrenzung der Bewegung des noerischen Helios, die am Himmel an der Sonnenscheibe sichtbar ist (vgl. oben Komm. zu 9, 66,16–23 = 168D3–169A3). Julian betont hier die Verbindung des Attis zu Helios (der noerische Helios ist ja der „dritte Demiurg", der auch am Himmel sichtbar ist und dessen bis in die sublunare Welt hineinwirkende „Natur" Attis ist, vgl. oben Komm. zu 3, 58,5 = 161D5; Schramm 2022b, 142–145) und korrigiert so gewissermaßen die von Numenios, Porphyrios und Macrobius vertretene Deutung, insofern als der Aufstieg der Seele nicht allgemein mit dem Längerwerden der Tage erklärt werden kann, sondern vielmehr mit der anagogischen Kraft der Sonne und der Sonnenstrahlen, die besonders dann wirksam wird, sobald die Frühlingstagundnachtgleiche erreicht ist und von da an der Tag die Nacht an Dauer übertrifft (vgl. auch unten 12, 70,5–7 = 172C3–5). Man kann bei Julian an eine mithraische Deutung des Seelenaufstiegs denken, da Mithras als Sitz die Frühlingstagundnachtgleiche zugewiesen wird (vgl. Porph. Antr. 24 und oben Komm. zu 9, 66,12 f. = 168C6 f.) und Mithras als der Gott gilt, der die Seelen hinaufführt (vgl. Mau 1907, 107, der in dem Attribut ἀναγωγὸς θεός für Helios [In Matr. deor. 13, 71,5 = 173C1] eine Anspielung auf Mithras sieht). Man kann auch an eine naturphilosophische Erklärung denken, nämlich die Oberhand des Trockenen oder Feurigen über das Feuchte (= Materielle; zum Feurigen vgl. oben Komm. zu 7, 64,14–18 = 167B6–C3, zum Zusammenhang von Feuchtigkeit und Materialität vgl. oben Komm. zu 5, 62,10–12 = 165C8–D2), die sich erst mit der längeren Dauer des Tags gegenüber der Nacht

sichtbar manifestiert. Einen Zusammenhang von Wärme und Kälte mit dem Seelenauf- bzw. -abstieg stellt auch Iamblich her (Resp. 2,6, 61,13–18 Saffrey / Segonds / Lecerf ἡ μὲν τῶν θεῶν παρουσία δίδωσιν ἡμῖν … τῶν ἐν ἡμῖν ἐπὶ τὰς οἰκείας ἀρχὰς ἀναγωγήν· καὶ τὸ μὲν ψυχρὸν ἐν ἡμῖν καὶ φθοροποιὸν ἀφανίζει, τὸ δὲ θερμὸν αὔξει καὶ δυνατώτερον καὶ ἐπικρατέστερον ἀπεργάζεται, …).

12, 69,23 f. = 172A4 f. Ἔξω γὰρ τῆς αἰτίας, ἥ φησι τοῖς θεοῖς εἶναι τὸ φῶς σύνδρομον, …

Zu Julians Lichttheorie vgl. In reg. Sol. 7. Dort definiert er das Licht als „unkörperliche ⟨und⟩ göttliche Form des Durchsichtigen, das sich in Wirksamkeit befindet“ (εἶδός … ἀσώματόν τι ⟨καὶ⟩ θεῖον τοῦ κατ’ ἐνέργειαν διαφανοῦς, 144,17 f. = 133D1 f.). Diese Definition geht auf Aristoteles zurück, der Licht definiert als die „Wirksamkeit des Durchsichtigen, insofern es durchsichtig ist“ (ἐνέργεια τοῦ διαφανοῦς ᾗ διαφανές, An. 2,7, 418b3–17), wobei Julian hier Iamblichs Interpretation der aristotelischen Theorie reformuliert, welche das Licht als Wirksamkeit des Geistes deutet und ihm, anders als Aristoteles, Substanzialität zuschreibt (zu Iamblichs Theorie vgl. Prisc. Met. in Theophr. 8,9–14; 9,7–31; Ps.-Simpl. In An. 131,13–132,17, hierzu Finamore / Dillon 2002, 246–251, 270–278; Smith 2012, 235 f.). Diese Interpretation dürfte die aristotelische Theorie vor dem Hintergrund der *Chaldäischen Orakel* wiedergeben, auf die auch Julian anspielt, wenn er den „sich nach allen Richtungen ausbreitenden Lichtstrahl“ in Anlehnung an eine „Lehre der Phönizier“ als „die ungetrübte Wirksamkeit des reinen Geistes“ (ἄχραντον … ἐνέργειαν αὐτοῦ τοῦ καθαροῦ νοῦ) versteht, der von seinem überhimmlischen, noerischen Sitz aus „die himmlischen Kreise (d.i. die Gestirne) erleuchtet und mit aller Kraft erfüllt und alles mit göttlichem, ungetrübtem Licht umleuchtet“ (145,6–13 = 134A6–B6). Das ist das Licht, das „die Götter“, d. h. die Gestirne, „begleitet“.

12, 69,24–26 = 172A5–7 … ἔχειν οἰκείως πιστευτέον τοῖς ἀφεθῆναι τῆς γενέσεως σπεύδουσι τὰς ἀναγωγοὺς ἀκτῖνας ἡλίου.

Πιστευτέον ist eine Konjektur von Hertlein 1875, 222 (übernommen von Rochefort 1963, 120 und Nesselrath 2015, 69) des in V überlieferten πιστεῦον (Pétau 1630, 322 konjiziert πιστεύω, Ugenti 1992a, 32 App. z.St. und Prato 1987, 74 πειστέον mit Verweis auf Iul. Regn. 26,1 Bidez = 82C8). Dass es sich um einen „Glaubensartikel“ handelt, der Mysterienwissen betrifft, sieht man auch an In reg. Sol. 37, 165,21 = 152B4, wo πιστευέσθω (im Gegensatz zu δεικνύσθω) für die zuvor geschilderte Gabe des noerischen Helios für die Menschen gebraucht wird, die Seelen „von den Körpern zu lösen und sie dann zu den mit dem Gott verwandten Wesen hinaufzuführen“ (ὅσα ταῖς ψυχαῖς δίδωσιν ἀπολύων αὐτὰς τοῦ σώματος, εἶτα ἐπανάγων ἐπὶ τὰς τοῦ θεοῦ συγγενεῖς οὐσίας, 165,17 f. = 152A6 f.; ähnlich die Leistung des ἑπτάκτις θεός unten 12, 70,14 f. = 172D6 f.).

Attis gleicht den Sonnenstrahlen (oben 5, 62,7 f. = 165C5 f. ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτῖσιν ἐμφερεῖ … τῷ Ἄττιδι), ja ist sogar identisch mit ihnen (vgl. oben ausführlicher Komm. hierzu). Er ist – mit einem Ausdruck der *Chaldäischen Orakel* und gleichsam in Fortsetzung des vorangegangenen Teilsatzes – die „Spitze und gleichsam Blüte des unkörperlichen Lichts" (τοῦ φωτὸς … ἀσωμάτου ἀκρότης … τις καὶ ὥσπερ ἄνθος ἀκτῖνες, In reg. Sol. 7, 145,4 – 6 = 134A4 – 6; näher hierzu oben Komm. zu 5, 62,7 f. = 165C5 f.). Als „Tore der Sonne" (Hom. Od. 24,12) werden nach Porphyrios die Sternbilder Krebs und Steinbock bezeichnet, weil im Krebs die Seelen in die irdische Welt hinab- und im Steinbock wieder hinaufzusteigen beginnen (Antr. 22, 22,14 – 17; 28, 26,26 – 28 Duffy et al.). Das ist eine Lehre, die auf Numenios (fr. 31 f. Des Places) zurückgeht (zu weiteren Belegen und Literatur vgl. oben Komm. zu 12, 69,19 – 23 = 171D7 – 172A4). Der Ausdruck ἀναγωγός, der von Julian für die Strahlen der Sonne gebraucht wird (hier und unten 172C5 f.), ist zentral für die *Chaldäischen Orakel* (fr. 190 Des Places mit n. 1 mit weiteren Belegen); hierin wird die ψυχῶν ἀναγωγή dem zweiten Teletarch, d.i. die Sonne, die die kosmische Harmonie gewährleistet, zugeschrieben (De Vita 2011, 163 f., vgl. auch Lecerf 2014, 67 – 69; allgemein zur ἀναγωγή der Seele durch die Sonne und entsprechende theurgische Riten vgl. Lewy 1978, 184 – 200; Shaw 1995, 216 – 228). Ähnlich wie für Julian Helios der σωτὴρ καὶ ἀναγωγὸς θεός ist (unten 13, 71,5 = 173C1), ist für Proklos Helios der ψυχῶν ἀναγωγεύς (Procl. Hymn. 1, 34; In Tim. 1, 34,20 f.; vgl. In Tim. 3, 82,9 – 11; Theol. Plat. 6,12, 61,14 – 17). Auch nach Iamblich (Resp. 2,6, 61,13 – 20 Saffrey / Segonds / Lecerf) bewirkt die Anwesenheit eines Gottes u. a. die „Hinaufführung (ἀναγωγή) von allem, was in uns ist, zu den Prinzipien", d. h. der Gott lässt „alles der Seele und dem Geist anmessen und das Licht der noetischen Harmonie aufleuchten" (ποιεῖ τε πάντα ἀναμετρεῖν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ νῷ, νοητῇ τε ἁρμονίᾳ τὸ φῶς ἐλλάμπει). Die ἀκτῖνες ἡλίου, d.i. Attis, sind daher ἀναγωγοί (zu Möglichkeiten, die Verwandtschaft zwischen den emporziehenden Sonnenstrahlen und den aufstiegswilligen Seelen mit Bezug auf Mithras oder auf die Elemente des Feurigen und des Feuchten zu erklären, vgl. oben Komm. zu 12, 69,19 – 23 = 171D7 – 172A4).

12, 69,26 – 29 = 172A7–B3 Σκόπει δὲ ἐναργῶς· ἕλκει μὲν ἀπὸ τῆς γῆς πάντα καὶ προκαλεῖται καὶ βλαστάνειν ποιεῖ τῇ ζωπυρίδι καὶ θαυμαστῇ θέρμῃ, διακρίνων, οἶμαι, πρὸς ἄκραν λεπτότητα τὰ σώματα, καὶ τὰ φύσει φερόμενα κάτω κουφίζει.

Im *Helios-Hymnos* führt Julian als Beispiel für die ἑλκτικὴ δύναμις der Sonne die „doppelte Ausdünstung" (ἀναθυμίασις), d.i. nach Aristoteles (Meteor. 2,3, 357b24 – 26) die „trockene und feuchte Ausdünstung", die entsteht, indem die Sonne durch die Erwärmung der Erde „Dampf und Dunst hervorzieht" und dadurch Regen und Wind, aber auch Erdbeben auslöst (In reg. Sol. 36, 165,9 – 13 = 151D5 – 152A2, vgl. Arist. Meteor. 1,9, 346b20 – 347a1; 2,8, 365b21 – 23; 366a3 – 5). An dieser Stelle ist nun die Anziehungskraft der Sonne von den meteorologischen Phänomenen auf den

gesamten Bereich des Werdens und Vergehens ausgedehnt, und zwar in Adaption von Aristoteles' These: ἡ τοῦ ἡλίου φορὰ διακρίνουσα καὶ συγκρίνουσα τῷ γίνεσθαι πλησίον ἢ πορρώτερον αἰτία τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἐστι (Meteor. 1,9, 346b21–23). Diese deutet Alexander so: ὁ ἥλιος φερόμενος φανερῶς τὰ μὲν διακρίνει τῶν ὑποκειμένων σωμάτων λεπτύνων τά τε ὕδατα τὰ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ αὐτὴν τὴν γῆν καὶ τὰς ἀναθυμιάσεις ποιῶν πλησίον γινόμενος αὐτῶν, τὰ δὲ συγκρίνει πάλιν ἀφιστάμενος πόρρω· τότε γὰρ συγκρίνεται ἡ ὑγρὰ ἀναθυμίασις εἰς νέφη τε καὶ ὕδατα (Alex. In Meteor. 44,10–14). Ähnlich Philoponos: φανερῶς ἐστιν ἡ τοῦ ἡλίου φορὰ διακρίνουσα τὰ ὑπὸ σελήνην σώματα καὶ συγκρίνουσα. πλησιάζων μὲν γὰρ θερμαίνει τὰ οἷς ἐπλησίασε, καὶ τῇ θερμότητι διακρίνει πάντως ἐκ παχυτέρων λεπτύνουσα, οὐ τὰ ὑγρὰ μόνον εἰς ἀτμούς, ὡς καὶ ἐπὶ τῶν ἐψομένων ὑγρῶν ὁρῶμεν γινόμενον, ἀλλὰ καὶ τὰ ξηρά, λέγω τὴν γῆν, ἀναθυμιῶσα (In Meteor. 120,3–7). Und weiter unten: τὸ θερμὸν ζωῆς, οὕτω τὸ ψυχρὸν φθορᾶς ἐστιν αἴτιον. …. λέγε τὸν ἥλιον πλησιάζοντα μὲν γενέσεως αἴτιον, διότι τὰ παχύτερα τότε καὶ βαρύτερα σώματα εἰς λεπτότερα μεταβάλλει καὶ κοῦφα, ἀφιστάμενον δὲ φθορᾶς· τοὐναντίον γὰρ εἰς παχύτερα καὶ βαρέα τὰ λεπτομερῆ καὶ κοῦφα μεταποιεῖ (Philop. In Meteor. 120,40–121,3). K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie: neue Untersuchungen über Poseidonios, München 1926, 380 Anm. 1 verweist als Similie auf Vitruv (9,1,12): *fervor (solis) quemadmodum omnes res evocat et ad se ducit, ut etiam fructus e terra surgentes in altitudinem per calorem videmus, non minus acquae vapores a fontibus ad nubes per arcus excitari…*

Mit Hertlein 1875, 223 App. z.St. und Nesselrath 2015, 69 wird hier προκαλεῖται konjiziert statt des überlieferten προσκαλεῖται (so bei Rochefort 1963, 120, Prato 1987, 74 und Ugenti 1992a, 32), weil es als Synonym zu ἕλκει gebraucht wird und hierfür ein Wort mit der Bedeutung „hervorrufen, hervorbringen" wie προκαλέομαι (vgl. LSJ s.v. προκαλέομαι III) geeigneter erscheint als das eher als Rechtsterminus gebräuchliche προσκαλέομαι (i. S. v. „vorladen"), das freilich aber auch in seiner Grundform („zu sich rufen", übertr. „an sich ziehen", vgl. LSJ s.v. προσκαλέομαι II) eine durchaus mögliche stärkere reflexive Assoziation ausdrücken würde.

12, 69,30 f. = 172B4 f. Τὰ δὴ τοιαῦτα τῶν ἀφανῶν αὐτοῦ δυνάμεων ποιητέον τεκμήρια·

Den methodologischen Grundsatz, vom Sichtbaren auf das Unsichtbare zu schließen, wendet Julian auch im *Helios-Hymnos* an (7, 144,16 f. = 133C8 f.; vgl. 3, 142,8 = 131D7; 13, 149,23 f. = 138B6 f.). Es handelt sich hierbei um die in der antiken Naturphilosophie von alters her gebräuchliche Methode der ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα, ein aufgrund einer Analogie gebildetes Argument (vgl. Hose 2008, 166 f. mit Belegen). Für Julian ist die Grundlage dieser Methode die Analogie des Sichtbaren zum Unsichtbaren, Noetischen, die im platonischen Sonnengleichnis (Plat. Rep. 6, 508b12–c2) ausgedrückt ist; dieses wird auch im *Helios-Hymnos* (5, 143,13–18 =

133A1 – 6) wörtlich zitiert und ist in *Contra Galilaeos* (fr. 10,4 – 9 Masaracchia) Grundlage seiner Gestirnslehre (vgl. auch Iambl. Resp. 7,1, 185,16 – 23 Saffrey / Segonds / Lecerf; Ugenti 1992a, 93).

12, 69,31 – 70,3 = 172B5 – 7 ὁ γὰρ ἐν τοῖς σώμασι διὰ τῆς σωματοειδοῦς θέρμης οὕτω τοῦτο ἀπεργαζόμενος, πῶς οὐ διὰ τῆς ἀφανοῦς καὶ ἀσωμάτου πάντη καὶ θείας καὶ καθαρᾶς ἐν ταῖς ἀκτῖσιν ἱδρυμένης οὐσίας ἕλξει καὶ ἀνάξει τὰς εὐτυχεῖς ψυχάς;

Zur ἑλκτικὴ δύναμις der Sonne vgl. Komm. zu 12, 69,26 – 29 = 172A7–B3; zur ἀναγωγή der Seelen durch die Sonne vgl. oben Komm. zu 12, 69,24 – 26 = 172A5 – 7 und unten Komm. zu 172D5 – 7, außerdem In reg. Sol. 37, 165,17 f. = 152A6 f. (hier zählt die Loslösung vom Körper und Hinaufführung der Seele zum Göttlichen zu den Gaben des Helios). „Glücklich" sind die Seelen, die nach der Tugend gelebt haben, von der irrationalen Seele befreit, von allem Körperlichen gereinigt und in Gemeinschaft mit den Göttern sind (Sallust. 21,1); entsprechend betrauert Julian zwar einen verstorbenen Gefolgsmann, der ob seines Todes „glücklich" genannt wird, verbietet seinen Anhängern in seiner Sterbestunde aber, seinen Tod zu betrauern, weil er im Begriff sei, sich mit dem Himmel und den Gestirnen zu vereinen (Amm. Marc. 25,3,21 f.; vgl. Rochefort 1963, 121; Marcone 1987, 283). Zum Ergebnis der genannten Reinigung vgl. auch unten 18, 76,6 – 14 = 178B2–C3 mit Komm., außerdem Tanaseanu-Döbler 2013, 138 f.

12, 70,3 – 10 = 172C1–D2 Οὐκοῦν ἐπειδὴ πέφηνεν οἰκεῖον μὲν τοῖς θεοῖς τὸ φῶς τοῦτο καὶ τοῖς ἀναχθῆναι σπεύδουσιν, … τῇ φανοτάτῃ καὶ μάλιστα ἡλιοειδεῖ.

Das rekapituliert das oben Gesagte (klar angezeigt durch die satzverbindende Partikel οὐκοῦν und die im Perfekt stehenden Prädikate πέφηνεν und δέδεκται), wenn auch nicht in derselben Reihenfolge: 70,3 – 5 [= 172C1 – 3] (b') entspricht 69,24 – 26 [= 172A5 – 7] (b); 70,5 – 7 [= 172C3 – 5] (a') entspricht 69,21 – 23 [= 172A2 – 4] (a); und 70,7 – 10 [= 172C6–D2] (c') entspricht 69,26 – 70,3 [= 172A7–C2] (c). Über die Rekapitulation hinaus führt 70,9 f. = 172D1 f., wo der Gesichtssinn als zentrales Movens für die Hinaufführung der Seele beschrieben wird.

Τοιοῦτον (70,5 = 172C3) ist statt des überlieferten τοιοῦτο von Hertlein 1875, 223, Prato 1987, 76, Ugenti 1992a, 32 und Nesselrath 2015, 70 konjiziert (mit Verweis auf 2, 57,7 = 161A3 und 18, 75,19 = 177D3; der Überlieferung folgt Rochefort 1963, 121). Statt des überlieferten (und bei den meisten Herausgebern geschriebenen) δέδεικται δὲ schreibt Nesselrath 2015, 70 δέδεικται δή, einer von Hertlein 1875, 223 App. z.St. vorgeschlagenen Konjektur folgend, und versteht die Partikel damit als Überleitung zu einem neuen Gedanken, was in der rekapitulierenden Aufzählung von bereits ausgeführten, in ihrem logischen Begründungsverhältnis nicht weiter betrachteten Gesichtspunkten als sehr sinnvoll erscheint und das Anakoluth tilgen würde, das durch δέ entsteht. Spanheim 1696, 172 tilgt es daher folgerichtig (vgl. Ugenti 1992a, 32

App. z.St.), während Prato 1987, 76 es (mit Verweis auf J. D. Denniston, Greek Particles, Oxford 1954, 179) als δέ in der Apodosis, d. h. als übergeordneten Nachsatz eines vorangegangenen Temporalsatzes auffasst. Das würde die vermeintliche Apodosis gewissermaßen zum übergeordneten Gedanken machen, was aber nicht der Fall ist.

12, 70,9 f. = 172D1 f. … ὑφ' ἧς παμπληθεῖς ἀνήχθησαν ψυχαὶ τῶν αἰσθήσεων ἀκολουθήσασαι τῇ φανοτάτῃ καὶ μάλιστα ἡλιοειδεῖ.

Der „klarste und am meisten sonnenartige unter den Sinnen" ist der Gesichtssinn (ὄψις), wie bereits Platon feststellt: … ἡλιοειδέστατον … τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων (Rep. 6, 508b3 f.) – eine Aussage, die auch in Medizin (Gal. Us. part. 3,10 [3, 242,5 f. Kühn]) und Optik (Damian. Opt. 13,62 – 64) geteilt wird und bis in den späten Neuplatonismus immer wieder rezipiert wird (z. B. Damasc. Princ. 1, 70,15 f. Westerink / Combès; Olymp. In Phd. 8,2,14 – 16 Westerink). Der Gesichtssinn ist nach Platon (Phdr. 250d2 – 4) auch der „hellste unserer Sinne" (τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων) bzw. der „schärfste der körperlichen Sinne" (ὄψις … ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος … αἰσθήσεων). Zu Platons Theorie des Sehens vgl. auch Tht. 156d3–e7 und Tim. 45b2–d3, hierzu Taylor 1928, 276 – 282; J. McDowell, Plato, Theaetetus. Translated with Notes, Oxford 1973, 139 f.; U. Hirsch, Demokrit und Platon über die Rolle des Lichts bei Sehen und die Erklärung der Farben Schwarz und Weiß, in: K. Döring / B. Herzhoff / G. Wöhrle (Hg.), Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption 4, Bamberg 1993, 1 – 14, 9 f.

12, 70,10 – 13 = 172D2 – 5 Τὴν γὰρ τοιαύτην τῶν ὀμμάτων αἴσθησιν οὐκ ἀγαπητὴν μόνον οὐδὲ χρήσιμον εἰς τὸν βίον, ἀλλὰ καὶ πρὸς σοφίαν ὁδηγὸν ὁ δαιμόνιος ἀνύμνησε Πλάτων.

Nach Platons *Timaios* (47a1–b2) ist der Gesichtssinn „Ursache des größten Nutzens" (αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας), welcher in der Beobachtung des Himmels, der Gestirnsumläufe, Tagundnachtgleichen und Sonnenwenden besteht; „hierdurch haben wir uns die Gattung der Philosophie verschafft (ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος), ein größeres Gut ist niemals als Geschenk von den Göttern an das sterbliche Geschlecht gekommen und wird niemals kommen". Die platonische Formulierung, wonach der Nutzen des Gesichtssinns letztlich die Philosophie oder Weisheit ist, entwickelt Julian zum vermeintlichen Gegensatz von lebenspraktischem Nutzen und theoretischer Weisheit, freilich um diesen in platonischem Sinne zu negieren. In Ps.-Plat. Epin. 977a4–b8, vermutlich in Anlehnung an Plat. Tim. 39b2–c5, wird das „Geschenk der Zahl" als Resultat der kosmologischen Betrachtung expliziert – ein Gedanke, den Julian im *Helios-Hymnos* in einer Passage aufnimmt, die zu der hier besprochenen Stelle ganz ähnlich ist (In reg. Sol. 38, 165,23 – 25 = 152B6–C1) – und „Jahreszeiten und Nahrung für alle" sowie „alle guten Dinge" werden als

Produkt der Gestirnsumläufe genannt; dies könnte Julian mit der Betonung des lebenspraktischen Nutzens der Kosmologie im Blick haben. Die Formulierung πρὸς σοφίαν ὁδηγὸν, die bei Platon nicht vorkommt, reformuliert die genannte Phrase des *Timaios* ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος. Der Ausdruck ὁδηγός im epistemologischen Kontext wird von den Platonikern erstmals von Porphyrios gebraucht: Von der Wahrnehmung aus lasse die erste Auffassung (ἀντίληψις) der Dinge diese „wie ein Wegführer oder Einführer" (ὥσπερ ὁδηγός τις καὶ εἰσαγωγεύς) in die Seele dringen (Porph. In Harm. 13,24 – 27 Düring); die Wahrnehmung sei „gleichsam der Führer des Verstands" (ὡς ὁδηγὸν τοῦ λόγου, In Harm. 23,25 f.; 25,27; zu ὁδηγός im mystagogischen Sinne vgl. Iambl. Resp. 9,3, 204,8 Saffrey / Segonds / Lecerf). Für Julian sind Augen und Ohren auch „in gewissem Sinn eher Ursachen der Erkenntnis" (ἄττα συνέσεως … μᾶλλον αἴτια) und „dem Denken dienlich" (ὑπουργεῖ … πρὸς φρόνησιν), indem ihre Wahrnehmungen durch das Gedächtnis (μνήμη) schließlich zur Grundlage von Wissen (ἐπιστήμη) werden (Contra Cyn. 10, 90,22 – 91,6 = 189C3–D3). Das scheint der von Rochefort 1963, 121, Marcone 1987, 283 und Ugenti 1992, 94 angeführten Similie Plat. Phdr. 250d zu widersprechen, nach der der Gesichtssinn die Schönheit, die die Seele vor ihrer Inkorporation geschaut hat, durch den Anblick der hiesigen Schönheit erfasst, nicht aber die „Vernunft" (φρόνησις) sieht, da deren Glanz zu viel Liebe in der Seele auslösen würde, um sie zu erfassen. Julian steht hier der Gang der Erkenntnis von der Wahrnehmung zum Wissen vor Augen, das Porphyrios nach aristotelischem Vorbild (Anal. post. 2,19; Met. 1,1) in die neuplatonische Psychologie integriert hat, nicht das Sehen des noetischen Urbilds und des sinnlich wahrnehmbaren Abbilds der Schönheit wie an der angeführten *Phaidros*-Stelle. Ein biographisches Beispiel für den Gang der Erkenntnis von der Wahrnehmung zur theoretischen Weisheit ist Julians eigene Wahrnehmung der Gestirne von früher Jugend an, die ihn dann zuerst zur astronomischen Erkenntnis der zur Fixsternsphäre gegenläufigen Mondbewegung und schließlich zur Erkenntnis des Helios (und zum Abfall von Christentum) geführt habe (vgl. In reg. Sol. 1, 140,6 – 141,9 = 130C3 – 131B3).

12, 70,13 – 15 = 172D5 – 7 Εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἀψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχάς, …

Der „Chaldäer" ist Julian der Theurg, der zur Zeit Kaiser Marc Aurels gelebt haben und Autor von Werken mit den Titeln Θεουργικά, Τελεστικά und Λόγια δι' ἐπῶν gewesen sein soll (Sud. s.v. Ἰουλιανός, II 642, 434 Adler), in denen manche die *Chaldäischen Orakel* wiederzuerkennen meinen (vgl. Kroll 1918; R. Goulet, Iulianus [Julien] le Théurge, in: DPA 3 [2000] 978 f.). Kaiser Julian ist von dessen „Theosophie" begeistert (Ep. 19,2 f. 12 f.; vgl. Bouffartigue 1992, 90 f.), daher ist die Bezeichnung mit seiner Herkunftsregion statt mit seinem Namen nicht pejorativ (wie in Julians Bezeichnung Γαλιλαῖοι für die Christen), sondern vielmehr Ausdruck seiner Wert-

schätzung (Ugenti 1992a, 94). Für den Theurgen Julian nimmt Kaiser Julian höchste religiöse Autorität in Anspruch, was hier das Prädikat ἐβάκχευσεν anzeigt. Der Ausdruck βακχεύειν bedeutet nämlich die Teilnahme an einem besonderen religiösen Ritus in der Art einer Bakche oder eine besondere mystische Erfahrung und Gemeinschaft mit seinem Kultgott oder dem Göttlichen überhaupt (Marcone 1987, 283; Ugenti 1992a, 95), welche Julian gelegentlich selbst für die eigene religiöse Rede als Voraussetzung annimmt (vgl. Contra Heracl. 12, 31,27 f. = 217D7 f.; 16, 36,22 = 222C2, jeweils tatsächlich auf den Dionysos-Kult bezogen). „Bakche" zu sein und nicht nur „Narthexträger", bedeutet für Julian – in Anlehnung an Platon (Phd. 69c8–d3) – auch die „Einweihung", d. h. die wirkliche Kenntnis der Philosophie, und nicht nur eine oberflächliche Kenntnis vom Hörensagen (Ep. 12, 19,19 f. Bidez, vgl. Bidez 1924, 19 n. 9). Der „Chaldäer" ist aufgrund seiner eigenen Kenntnis bzw. Einweihung damit auch der beste Lehrer in der Philosophie, insbesondere der Religionsphilosophie. Es ist kein Widerspruch, dass hier der Theurg Julian von der an sich „unaussprechlichen Einführung in die Mysterien" spricht (zu ἀρρήτου vgl. oben Komm. zu 1, 55,1 – 3 = 158D1 – 159A1, dort auch zum Mysteriengeheimnis, auf das er auch unten 70,16 f. = 173A1 f. anspielt; vgl. auch Contra Heracl. 12, 32,1 f. = 218A1 f.). Vielmehr findet hier ein komplexes Zusammenspiel von andeutender Mitteilung und Geheimhaltung statt, das verschiedene Grade der Bekanntschaft des Rezipienten mit dem Kult voraussetzt (d. h. ob und inwieweit dieser in den Kult bereits initiiert ist) und das das Ziel hat, aufgrund der Gemeinschaft des Autors mit dem Gott auch andere Seelen zur Gemeinschaft mit diesem Gott hinzuführen und diese zu seinen wissenden Anhängern (gewissermaßen ‚Bakchen') zu machen.

Ob die „Einführung in die Mysterien" auf den Mithras-Kult anspielt (so Ugenti 1992a, 94) oder eher auf die Lehren der *Chaldäischen Orakel* (so Marcone 1987, 283), ist nicht ganz klar zu entscheiden: Die explizite Nennung des „Chaldäers", von Julian in der Art eines „dogma di fede" (Marcone 1987, 283) vorgetragen, lässt letzteres vermuten (zu seiner Verpflichtung auf die *Chaldäischen Orakel* vgl. oben Komm. zu 3, 59,4 – 6 = 162C7–D2). Daher kommt es darauf an, was man unter dem „siebenstrahligen Gott, durch den er (sc. der Chaldäer) die Seelen hinaufführte", versteht (zu seiner Funktion, die Seele ‚hinaufzuführen', vgl. oben Komm. zu 12, 69,24 – 26 = 172A5 – 7). Das ist offensichtlich ein Ausdruck aus den *Chaldäischen Orakeln* (Orac. Chald. fr. 194 Des Places; Procl. In Tim. 1, 34,20 f.). Interpretiert wurde er als Mithras (Festugière 1966, 66 n. 4; Turcan 1975, 118; L. Albanese, Il „dio dai sette raggi", Studi e Materiali di Storia delle Religioni 25 [2001] 381 – 385), als Helios (Dillon 1973, 419, und zwar als der noerische oder Große Helios des *Helios-Hymnos*) oder als Helios-Apollon (Lewy 1978, 199 f.), wobei in der für die Interpretation des Ausdrucks zentralen Proklos-Stelle (In Tim. 1, 34,20 f.) ὁ Ἑπτάκτις als Begleiter des Helios fungiert (neben der innerkosmischen Dike und dem „Hinaufführer" [ὁ Ἀναγωγεύς], welcher auch mit Attis identifiziert wurde, vgl. Festugière 1966, 66 n. 3). Für eine Identifi-

zierung mit Helios spricht, dass Helios bei Damaskios (Princ. 1, 237,11 Westerink / Combès) mit Verweis auf die *Chaldäischen Orakel* als der „siebenfach hervorgehende universale Demiurg" (ὁ ἑπταχῆ προιὼν ὅλος δημιουργὸς, vgl. 240,25 οἱ ἑπτὰ δὶς ἐπέκεινα δημιουργοὶ) genannt wird und dass Helios ikonographisch häufig mit sieben Strahlen dargestellt wird (Kroll 1918, 16; Ugenti 1992a, 95). Auch wenn die genaue Identität dieser Sonnengottheit hier letztlich unbestimmt bleibt (De Vita 2022, 581 n. 124), scheint klar und unstrittig zu sein, dass die ‚sieben Strahlen' für die sieben Planetensphären stehen, unter denen die Sonne im Zentrum steht (vgl. Lewy 1978, 199 f., Penati 1983, 558; Ugenti 1992a, 95; Smith 1995, 103 f., 152–154; De Vita 2011, 164 n. 216 und 2022, 581 n. 124).

12, 70,15 f. = 172D7–173A1 … ἄγνωστα ἐρῶ, καὶ μάλα γε ἄγνωστα τῷ συρφετῷ, θεουργοῖς δὲ τοῖς μακαρίοις γνώριμα·

Die verschiedene Kenntnis der Kultpraxis und -lehren ist die Voraussetzung dafür, dass der Theurg trotz des Gebots, Kultgeheimnisse Uneingeweihten nicht mitzuteilen, diese dennoch wenigstens in Andeutung mitteilen kann, wobei er so den Eingeweihten nichts Neues, den Uneingeweihten jedoch einen Anreiz zur Einweihung gibt, um alle Kultgeheimnisse vollständig zu erfahren. In *Contra Heraclium* findet sich eine ähnliche Unterscheidung eines Eingeweihten (dort des „bacchantisch rasenden" Julian selbst – μοι –, der als solcher über „Unaussprechliches", nämlich den tieferen Sinn der Initiationsmythen, gesprochen hat) und der „großen Menge" der „Uneingeweihten" (ὑμῶν δὲ τοῖς πολλοῖς, ὅσοι τέως ἐστὲ τούτων ἀμύητοι, Contra Heracl. 12, 31,26–32,4 = 217D6–218A4); außerdem die Unterscheidung des für den einen Unbekannten und für den anderen Bekannten: ἐρῶ μὲν ἴσως ἄγνωστά σοι, γνώριμα μέντοι καὶ σαφῆ τοῖς πολλοῖς (Contra Heracl. 24, 51,30 f. = 237A3 f.). Der übliche, auch in *Contra Heraclium* gebrauchte Ausdruck für „große Menge" (οἱ πολλοί) wird hier ersetzt und zugespitzt durch συρφετός („Pöbel", „Mob"); der abwertende Bezug dieses Ausdrucks, der im eigentlichen Sinne „Kehricht" bedeutet (bei Julian z. B. Contra Heracl. 13, 32,20 = 218C5; Contra Cyn. 19, 104,27 = 202B6; Misop. 40, 210,9 = 368B3), für Personen ist platonisch (vgl. Gorg. 489c4; Tht. 152c9; LSJ s.v. συρφετός). Die juliansche Phrase ἄγνωστα τῷ συρφετῷ ist wiederaufgenommen in Suda σ 1672 (ταῦτα δὲ ἄγνωστα τῷ συρφετῷ; Nesselrath 2015, 96).

Der Ausdruck θεουργός erscheint erstmals in den *Chaldäischen Orakeln* (fr. 153 Des Places) bzw. bei deren vermeintlichem Autor Julian „dem Theurgen" in einem (nicht erhaltenen) Werk mit dem Titel Θεουργικά (vgl. oben Komm. zu 12, 70,13–15 = 172D5–7). Die Theurgie ist in den *Chaldäischen Orakeln* skizziert und von Iamblich in seinem 28 Bücher umfassenden Kommentar zu diesem Werk (vgl. oben Komm. zu 3, 59,4–6 = 162C7–D2) weiterentwickelt worden. Julian zeigte sich von diesem Kommentar ganz begeistert (Ep. 12, 19,2 f. 12–14 Bidez) und hat die *Chaldäischen*

Orakel vermutlich hauptsächlich in dessen Interpretation rezipiert (weitere explizite Bezüge auf die Theurgie bei Julian: unten 18, 77,3 = 178D5; Contra Heracl. 14, 33,4 = 219A8 f.; Ep. 89b, 159,21 Bidez = 292A7 f.; CG fr. 54 und 86 Masaracchia). Nach Iamblich ist die Theurgie die τῶν ἔργων τέχνη (Resp. 1,9, 25,15 Saffrey / Segonds / Lecerf), die θεῖα ἔργα (Resp. 2,11, 72,27 f. Saffrey / Segonds / Lecerf) bzw. die τελεσιουργία, das Tun heiliger, über die Vernunft hinausgehender Werke oder Handlungen (ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐν ἐργουμένων τελεσιουργία), wodurch sie die theurgische Vereinigung (θεουργικὴ ἕνωσις) mit den Göttern bewirkt (Resp. 2,11, 73,5 – 8 Saffrey / Segonds / Lecerf); sie ist also sowohl die „praktische" Methode der Vereinigung (δραστικὴ ἕνωσις) als auch die supra-rationale Vereinigung mit den Göttern selbst (Lewy 1978, 463; zu Bedeutung und Geschichte des Begriffs Lewy 1978, 461 – 466; zur theurgischen Vereinigung vgl. Schramm 2013, 152 – 157). Ihr Ziel ist die Erkenntnis der Götter und die Angleichung an sie und die daraus resultierende Eudaimonie (Resp. 10,8, 217,16 – 23 Saffrey / Segonds / Lecerf). Daher nennt Julian die Theurgen hier auch „glückselig" (μακάριοι), weil diese durch die Initiation in die Mysterien gleichsam ein höheres, göttliches Leben erlangt haben, das vollständig erst nach dem Tode und der finalen Ablösung der Seele vom Körper realisiert wird und nicht mehr dem irdischen Werden und Vergehen unterliegt (Lewy 1978, 211 f. mit n. 143; Des Places 2003, 103 n. 1 [zu fr. 153]). Der Begriff θεουργός meint hier also allgemein alle in die Mysteriengemeinschaften Initiierten und nicht nur diejenigen, die die Initiation von Initianden anleiten, wie z. B. Julian „den Theurgen" (daher oben 70,14 = 172D6 statt ὁ θεουργός als ὁ Χαλδαῖος bezeichnet, vgl. Lewy 1978, 463). Zum Theurgie-Konzept Iamblichs vgl. Schramm 2013, 126 – 177; Tanaseanu-Döbler 2013, 95 – 135; zu dem Julians vgl. De Vita 2011, 225 – 252; Tanaseanu-Döbler 2013, 136 – 148.

12, 70,16 f. = 173A1 f. διόπερ αὐτὰ σιωπήσω τανῦν.

Das Schweigen ist im theurgischen Kontext einerseits ein Gebot, die in der Mysterieninitiation erfahrenen Geheimnisse nicht an Uneingeweihte weiterzugeben (vgl. oben Komm. zu 1, 55,1 – 3 = 158D1 – 159A1 mit weiteren Stellen), andererseits aber auch die höchste, geistige Form der Gottesverehrung des Initiierten (Porph. Abst. 2,34,2; Iambl. Resp. 8,3, 195,11 f. Saffrey / Segonds / Lecerf). Nach Iamblich ist das Schweigen im pythagoreischen Kontext synonym mit dem „Zurückhalten der Worte" (ἐχεμυθία) und gehört zur Besonnenheit (σωφροσύνη) und Selbstbeherrschtheit (ἐγκράτεια), d. h. zur ethischen Tugend und damit zur philosophischen Tugenderziehung (Iambl. v. Pyth. 68. 72. 94. 188. 195. 197. 225). Dieses Schweigen ist gewissermaßen die Vorbereitung für das theurgische Schweigen angesichts göttlicher Geheimnisse (die ethische Tugend ist auf der im späteren Neuplatonismus siebenstufigen *scala virtutum* die erste oder zweite Stufe, die theurgische Tugend die letzte und höchste, vgl. Saffrey / Segonds / Lecerf 2001, LXXXI–XCVIII; Schramm

2013, 76 – 85). Das Schweigen an dieser Stelle hat den beiden Adressatenkreisen der Rede entsprechend eine doppelte Tendenz: Einerseits gehorcht es dem Schweigegebot der Mysterien, nichts den Uneingeweihten über die Mysteriengeheimnisse mitzuteilen (so auch Ugenti 1992a, 96), und ist damit auch Ausdruck der Tugend und Beherrschtheit des Autors; andererseits zeigt es gegenüber den Eingeweihten unter seinen Lesern, mit denen er das Wissen um das Göttliche und die Erfahrung der Mysterieninitiation teilt, den nötigen Respekt, sie nicht mit ihnen bereits bekannten Dingen zu behelligen, sowie gegenüber dem Göttlichen selbst die ihm angemessene Verehrung. Die Rhetorik der Aposiopese wirkt also inklusiv hinsichtlich der Kultgemeinschaft, der nichts weiter mitgeteilt werden muss, und ihrem Gegenstand sowie exklusiv gegenüber der Menge der Uneingeweihten, der nichts weiter mitgeteilt werden darf. – Eine andere Form des Schweigens zeigt Julian im sogenannten „Mustermythos“. Dort reagiert er auf die Aufforderung des Helios im Mythos, sich einweihen zu lassen und das Reich mit Hilfe der Götter vom Christentum zu „reinigen“ (Contra Heracl. 22, 46,25 – 47,4 = 231D5 – 232A1), wobei dieses Schweigen einerseits den Schrecken über die Schwere und Gefahr dieses Auftrags, das Christentum zu bekämpfen, ausdrücken dürfte, andererseits den gottesfürchtigen Respekt vor dem göttlichen Wort, der hier allerdings bereits der Mysterieninitiation vorausgeht. Das Schweigen steht hier also für die ethische Tugend Julians, d. h. seine gute Tugendanlage, die ihn zur Einweihung in die göttlichen Mysterien (und im Mythos für die folgenden Erklärungen und Instruktionen des Helios) erst prädestiniert.

***

13, 70,18 – 20 = 173A3 – 5 Ὅπερ δὲ ἔλεγον, ὅτι καὶ τὸν καιρὸν οὐκ ἀλόγως ὑποληπτέον, ἀλλ’ ὡς ἔνι μάλιστα μετὰ εἰκότος καὶ ἀληθοῦς λόγου παρὰ τῶν παλαιῶν τῷ θεσμῷ προστεθεῖσθαι, …

Zur Begründung für den Zeitpunkt des Festes vgl. oben 9, 66,11 – 23 = 168C5 – 169A3 und Komm. hierzu (bes. zu 9, 66,16 – 23 = 168D3 – 169A3) und 12, 69,19 – 23 = 171D7 – 172A4 mit Komm. Der Ausdruck ὡς ἔνι μάλιστα findet sich erstmals bei Ps.-Plat. Ep. 12, 359d2 und ist im hellenistischen und spätantiken Griechisch verbreitet (vgl. LSJ s.v. ἔνειμι II.2.a mit weiteren Stellen; Ugenti 1992a, 96); bei Julian findet es sich außerdem in Regn. 37,26 Bidez = 99B2; Contra Heracl. 13, 32,22 f. = 218C7 f. und 20, 40,18 = 226B1.

13, 70,20 f. = 173A5 f. σημεῖον δὴ τούτου ὅτι τὸν ἰσημερινὸν κύκλον ἡ θεὸς αὐτὴ κατενείματο.

Bisher ist nirgendwo gesagt worden, dass „die Göttin selbst sich den Kreis der Tagundnachtgleiche erwählt hat“. Das ist vielmehr eine Schlussfolgerung aus der

bisherigen Allegorese, wonach am Tag der Frühlingstagundnachtgleiche der heilige Baum gefällt wird (9, 66,12 f. = 168C6 f.), Symbol der Kastration, die Attis-Gallos auf indirekte Veranlassung der Göttermutter vollzieht (7, 64,14 – 21 = 167B6–C6), und zwar an diesem Tag, an dem Helios „stillsteht" und „das meiste Begrenzte" ist (9, 66,17–19 = 168D4 – 6), der Gott, dessen „Mitregentin" und Mit-Demiurgin die Göttermutter ist (7, 64,12 f. = 167B4 f.). Die Aussage, dass „die Göttin selbst sich den Kreis der Tagundnachtgleiche erwählt hat", rührt also letztlich aus ihrem Verhältnis zu Helios und der Bedeutung der Tagundnachtgleichen für ihn. Aufgrund des Rückbezugs auf das Fest der Göttin im Frühjahr ist damit vornehmlich die Frühlingstagundnachtgleiche, aufgrund der folgenden Referenz auf die Großen Mysterien aber auch die Herbsttagundnachtgleiche gemeint. Damit umfasst die Aussage, dass „die Göttin selbst sich den Kreis der Tagundnachtgleiche erwählt hat", beide Tagundnachtgleiche.

Mit Wright 1913, 482, Nesselrath 2015, 70 und De Vita 2022, 581 n. 126 wird hier ἡ θεὸς αὐτὴ statt des überlieferten und von Hertlein 1875, 224, Prato 1987, 76, Rochefort 1963, 122 und Ugenti 1992a, 34 bestätigten ἡ θεὸς αὕτη gelesen, weil hier eher als der demonstrative Verweis auf die bekannte und bereits (allerdings weiter oben) genannte Göttin die mediale Bedeutung des Prädikats hervorgehoben zu sein scheint.

13, 70,21 – 23 = 173A6 – 8 Τελεῖται γὰρ περὶ τὸν Ζυγὸν Δηοῖ καὶ Κόρῃ τὰ σεμνὰ καὶ ἀπόρρητα μυστήρια, καὶ τοῦτο εἰκότως γίνεται·

Damit sind die Großen Mysterien von Eleusis gemeint, die zu Ehren von Deo (= Demeter), und Kore (= Persephone) um die Herbsttagundnachtgleiche (zu Ζυγόν vgl. oben Komm. zu 12, 69,19 – 23 = 171D7–172A4) gefeiert werden, insbesondere die nur den Eingeweihten vorbehaltene Feiern (ἀπόρρητα fokussiert hierauf, im Gegensatz zu den öffentlichen Teilen des Festes, vgl. hierzu unten Komm. zu 13, 70,26 f. = 173B4 f.). Voraussetzung dafür, dass der kausale Anschluss (γάρ) an den vorangegangenen Satz funktioniert, wonach die Göttermutter sich die Tagundnachtgleiche, also auch die Herbsttagundnachtgleiche erwählt habe, ist die von Julian angenommene Identität der Deo / Demeter und der Göttermutter (vgl. oben 1, 55,11 = 159B2 mit Komm.). Während Julian die Verbindung von Göttermutter und Demeter über den Ritus herstellt, tut Salustios dies über den Mythos (Nock 1926, LI): Demnach werde an der Herbsttagundnachtgleiche die Entführung der Kore gefeiert, was den Abstieg der Seele symbolisiere, wohingegen die Feste zur Frühlingstagundnachtgleiche – im Blick steht vor allem das Märzgöttermutterfest – für den Aufstieg der Seele stünden (Sallust. 4,11, 8,26 – 10,2 Nock; zu den Kleinen und den Großen Mysterien vgl. unten Komm. zu 13, 70,25 – 71,2 = 173B3 – 6). Das scheint der mittel- bzw. neuplatonischen Datierung zu widersprechen, wonach der Abstieg der Seele an der Sommersonnenwende und der Aufstieg der Seele an der Wintersonnenwende terminiert ist (Numen. fr. 31,16 – 19 Des Places = Porph. Antr. 22, 22,14 – 17 Duffy et al.;

Numen. fr. 32,1–12 Des Places = Porph. Antr. 28, 26,26–28,6 Duffy et al.). Doch beide Datierungen stehen insofern komplementär zueinander, als die Sonnenwenden den frühesten Beginn für den Auf- bzw. Abstieg der Seele angeben und die Tagundnachtgleichen den Punkt ihrer deutlichsten Ausprägung markieren (vgl. oben Komm. zu 12, 69,19–23 = 171D7–172A4). Die Doktrin vom Abstieg und Aufstieg der Seele im Jahreskreis, vor deren Hintergrund sowohl der Demeter-Kore-Kult als auch der Kybele-Attis-Kult interpretiert werden, erlaubt es nun, die zeitliche Koinzidenz beider Kulte nicht als zufällig und diese letztlich gewissermaßen als *einen* Kult anzusehen, der in verschiedenen Reichsteilen mit verschiedenen Nuancen begangen wird (Ugenti 1992a, 97; De Vita 2022, 583 n. 129 spricht von einer „identificazione" beider Kulte, Marcone 1987, 284 vorsichtiger von deren „accostamento" bzw. „associazione", die den Erweis der „sostanziale unità della religione ellenica" zum Ziel habe; die Verwandtschaft des Kybele-Attis-Kults zu den eleusinischen Mysterien stellt auch die Gnostikersekte der Naassener fest, vgl. Hippol. Ref. 5,8,39–43 und Bouffartigue 1992, 376; zur Doktrin von Abstieg und Aufstieg der Seele in anderen religiösen Traditionen, z. B. bei den Ägyptern, Persern, im Mithraismus oder in der Gnosis vgl. V. Magnien, Les mystères d'Eleusis, Paris ^{3}1950, 139–148). Die Erzählung von der Entführung der Kore findet sich erstmals im homerischen *Demeter-Hymnos* (Hom. Hymn. 2, 1–37). Die Entführung wird von alters her im Herbst verortet: Kore, metonymisch für das Korn, sei vier Monate unter der Erde, beginnend mit dem Herbstanfang, danach vom Frühling bis zum Herbst acht Monate am Licht der Sonne. Tatsächlich keimt es wenige Wochen nach dem Säen, und zwar im Herbst und nicht im Frühjahr, und die eleusinischen Großen Mysterien werden etwa einen Monat vor der Aussaat im Herbst gefeiert (Burkert 1997, 287). Daher haben M. P. Nilsson und F. Cornford einen Termin im Frühsommer für die Entführung der Kore vorgeschlagen und die vier Monate im Hades mit der Aufbewahrung des Saatgetreides während der Sommermonate in unterirdischen Behältern erklärt – eine Ansicht, die sich allerdings nicht durchsetzen konnte (vgl. Burkert 1997, 286–288; A. Kledt, Die Entführung Kores. Studien zur athenisch-eleusinischen Demeterreligion [Palingenesia 84], Stuttgart 2004, 25–27 [hier 83–113 zur jahreszeitlichen Deutung des Kore-Mythos]).

13, 70,23–25 = 173A8–B3 χρὴ γὰρ καὶ ἀπιόντι τῷ θεῷ τελεσθῆναι πάλιν, ἵνα μηδὲν ὑπὸ τῆς ἀθέου καὶ σκοτεινῆς δυσχερὲς πάθωμεν ἐπικρατούσης δυνάμεως.

Ein Indiz für die Überblendung der verschiedenen Kulte zu einem Herbstkult ist auch diese Stelle, wonach die Großen Mysterien „zu Ehren des Gottes, wenn er sich entfernt", gefeiert werden, d. h. zu Ehren des Helios. Später wird dessen Fortgang als der eigentliche Grund dafür herausgestellt, dass die Herbst-Mysterien als „groß" bezeichnet werden (vgl. unten 13, 71,2–4 = 173B6–8 mit Komm.). Diese Schlussfolgerung aus der zeitlichen Koinzidenz des Demeter- und Persephone-Fes-

tes mit der Herbsttagundnachtgleiche und der besonderen astronomischen Stellung der Sonne an diesem Tag wird erst vor dem Hintergrund von Julians solarer Kosmo-Theologie verständlich: Demnach ist Helios, indem er die Winter- und die Sommersonnenwende sowie die beiden Tagundnachtgleichen hervorbringt, der „Vater der Horen", d. h. der Jahreszeiten (In reg. Sol. 27, 160,7 f. = 147D1 f.; 29, 161,10 f. = 148D2 f.). Im *Helios-Hymnos* werden zwar weder Demeter noch Persephone genannt. Aber anlässlich der Behandlung des kalendarischen Jahresbeginns, der in verschiedenen Regionen mit der Frühlingstagundnachtgleiche, dem Hochsommer oder dem ausgehenden Herbst angesetzt wird, führt Julian als Beleg für den jeweils vertretenen Jahresbeginn „die sichtbarsten Geschenke des Helios" an, nämlich Blüte, Reifung und vollendete Reife der Früchte (In reg. Sol. 42, 169,13 – 170,4 = 155B5–D5) – also den Bereich, für den Demeter traditionell zuständig ist.

Der Große (oder noerische) Helios, der im *Helios-Hymnos* als Demiurg der (noerischen und dann der sichtbaren) Welt angesehen wird, wird – außer mit Zeus und Apollon – auch mit Hades identifiziert, nach Plato ein „guter und vernünftiger Gott" (Plat. Phd. 80d7), „zu dem, wie Platon sagt, die Seelen derjenigen nach oben wandern, die am besten und gerechtesten gelebt haben (In reg. Sol. 10, 147,6 – 9 = 136A3 – 6; vgl. Phd. 80d5 – 84b7; Crat. 403e5 – 404a7; Gorg. 526c1 – 5; Rep. 10, 614a-621b; nach Iambl. bei Lyd. Mens. 4,149, 167,22 – 168,2 Wuensch ist Hades für den Bereich „oberhalb des Mondes bis zur Sonne" zuständig, „in dem die gereinigten Seelen zum Stehen kommen"). Julian fügt – im Sinne einer Mythenkorrektur, die schon in der traditionellen Umbenennung des Hades als Pluton zum Ausdruck kommt, dann aber dezidiert von Platon vertreten worden ist (Crat. 403a3 – 404b4) – an, dass „man diesen nicht für den (Gott) halten möge, vor dem (uns) die Mythen schaudern lassen wollen, sondern für den milden und freundlichen (Gott), der die Seelen vollständig vom Werden befreit und die befreiten Seelen nicht zur Züchtigung und Strafe an andere Körper ‚annagelt', sondern sie emporführt und zur noetischen Welt emporhebt" (In reg. Sol. 10, 147,9 – 14 = 136A6–B4; vgl. Procl. In Crat. 152, 86,21 – 87,3 Pasquali). Julian blendet hier freilich aus, dass Platon sehr wohl auch die Annahme vertreten hat, dass schlechte Seelen zur Züchtigung und Bestrafung wieder mit einem Körper verbunden würden (z. B. Phd. 81b1 – 82b9; Phdr. 248a1 – 249d3; ähnlich auch Iambl. An. fr. 29, 56,21 – 24 Finamore / Dillon), und konzentriert die Funktion des Hades allein auf die anagogische Leistung für die Seelen der Verstorbenen – eine Leistung, die er später (In reg. Sol. 37, 165,17 – 22 = 152A6–B5) allein Helios zuschreibt. D. h. wenn man es auf den *Göttermutter-Hymnos* zurücküberträgt, ist Hades-Helios mit dem später so genannten „rettenden und hinaufführenden Gott" (τοῦ σωτῆρος καὶ ἀναγωγοῦ θεοῦ, In Matr. deor. 13, 71,5 = 173C1; vgl. 12, 70,14 f. = 172D6 f.) identisch.

Von hier aus wird auch die bei Salustios im selben Kontext genannte Entführung der Kore und ihre neuplatonische Interpretation erkennbar, auch wenn sie bei

Julian nirgendwo explizit ausgeführt ist, die die Rolle des Hades bei der Entführung der Kore ähnlich korrigieren dürfte wie die Figur des Hades insgesamt: Während der Mythos einen gewaltsamen Raub schildert (Hom. Hymn. 2, 1–37) und der Abstieg in den Hades, sprich die Hochzeit mit Hades, ihren Tod meint (Burkert 1997, 288 f.), steht sie für die Neuplatoniker symbolisch für den Abstieg der Seele in die Körperwelt (Sallust. 4,11, 8,29–10,2 Nock). Dabei wird der Körper in platonischer Deutung zum Grab der Seele (z. B. Plat. Gorg. 493a2 f.; Iambl. Protr. 17, 84,11 f. Pistelli) und der tatsächliche Tod zur Abtrennung der Seele vom Körper (z. B. Plat. Gorg. 524b2–4; Phd. 64c; Ph. Leg. all. 1,108), was Hades eine gewisse Doppelgesichtigkeit verleiht. Man könnte sagen, der Abstieg der Seele in die Werdewelt kommt zustande durch die „gottlose und dunkle Kraft, die dann [nach der Herbsttagundnachtgleiche] die Oberhand gewinnt" (zur anderweitigen Terminierung des Abstiegs der Seele mit der Sommersonnenwende im Krebs vgl. oben Komm. zu 12, 69,19–23 = 171D7–172A4). Bogner 1924, 294 sieht hier einen „Dualismus" am Werk, „der durch den Mithraskult in die neuplatonische Sonnenreligion geraten ist", und Ugenti 1992a, 97 hält sogar einen Bezug auf Ahriman für wahrscheinlich, den zoroastrischen Gott der Dunkelheit und Zerstörung und Gegenspieler von Ahura Mazda. Die „gottlose, dunkle Kraft" ist aber keine eigenständige, Helios entgegengesetzte Kraft oder Gottheit, sondern – entsprechend der neuplatonischen Privationstheorie (prominent z. B. das Böse als *privatio boni*) – nur der zuvorgenannte „Gott" selbst, „wenn er sich entfernt", d. h. das Schwinden des Helios oder des Lichts selbst – oder anders gesagt: eine Metonymie für die Gottlosigkeit bzw. Gottferne, die sich durch die Dunkelheit ergibt, und für deren vermeintliche Kraft, die eigentlich eine ἀδυναμία ist.

Die Großen Mysterien, die zu Ehren des im Schwinden begriffenen Helios gefeiert werden, haben nun den Zweck, dass „wir keinen Schaden durch die gottlose und dunkle Kraft, die dann die Oberhand gewinnt, erleiden". Das wird nicht erreicht durch eine apotropäische Einwirkung auf diese Kraft, die sie unterbrechen oder gar aufheben könnte. Vielmehr wird sie als unvermeidlicher Teil des Jahreslaufs hingenommen, der Gläubige in der Mysterienfeier aber in die rechte Haltung der Dunkelheit gegenüber eingeführt. Diese besteht in Reinigung und Opfern als Nachvollzug der Trauer der Demeter nach der Entführung der Kore (das Mysteriendrama beginnt nämlich nicht mit der Entführung der Kore, sondern mit der Trennung von Mutter und Tochter und der Trauer der Mutter, vgl. Clinton 1993, 116), aber auch in der symbolischen Darstellung der Rückkehr der Persephone aus dem Hades (vgl. Komm. zu 13, 70,25–71,2 = 173B3–6). Wenn die Entführung der Kore durch Hades dem Abstieg der Seele in die Körperwelt entspricht, entspricht die Rückkehr der Kore aus dem Hades dem Aufstieg der Seele aus der Körperwelt. Während Hades-Helios im ersten Fall als der schwindende Gott den Abstieg bewirkt, wirkt er im letzten Fall als „hinaufführender Gott". Daher wird in den Großen

Mysterien zugleich dem Abstieg wie auch dem Aufstieg der Seele gedacht, die sich im Frühjahr mit dem Göttermutterfest und dem darin begangenen symbolischen Nachvollzug des Falls des Attis in die Nymphengrotte und seiner Selbstkastration analog vollzieht.

13, 70,25 – 71,2 = 173B3 – 6 Διὸς γοῦν Ἀθηναῖοι τῇ Δηοῖ τελοῦσι τὰ μυστήρια, ἐν αὐτῷ μὲν τῷ Κριῷ τὰ Μικρά, φασί, Μυστήρια, τὰ Μεγάλα δὲ περὶ τὰς Χηλὰς ὄντος ἡλίου, δι' ἃς ἔναγχος ἔφην αἰτίας.

Die Kleinen Mysterien wurden vom 19. bis 21. Anthesterion (Februar / März) in der athenischen Vorstadt Agra oder Agrai am Fluss Ilissos gefeiert und waren der Persephone gewidmet (vgl. Schol. Ar. Plut. 1013). Es handelte sich vor allem um eine vorbereitende Reinigung zu den Großen Mysterien (vgl. Schol. Ar. Plut. 845 f. καὶ ἔστι τὰ μικρὰ ὥσπερ προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων), die mit Fasten, Opfern und rituellem Bad im Ilissos begangen wurde (vgl. Mylonas 1961, 239 – 243, Burkert 1997, 293 f.).

Die Großen Mysterien wurden vom 15. bis 23. Boedromion (September / Oktober) gefeiert (vgl. Plut. Demetr. 26, 900E; zu περὶ τὰς Χηλὰς vgl. oben Komm. zu 12, 69,19 – 23 = 171D7 – 172A4). Am 14. Boedromion wurden die heiligen Gegenstände von Eleusis ins Eleusinion, einen Tempel in Athen, gebracht. Nach einigen vorbereitenden Handlungen (z. B. dem Bad der Priester im Meer bei Phaleron am 16. Boedromion und Opfern am 17. Boedromion) folgte am 19. Boedromion der Höhepunkt des Festes, bei dem in einer von großem Publikum begleiteten und von Priestern, Epheben und Beamten angeführten Prozession die heiligen Gegenstände aus dem Eleusinion in Athen nach Eleusis gebrachten wurden. Es folgte ein Tag des Fastens als vorbereitende Reinigung und in Erinnerung an Demeters Fasten nach dem Raub der Persephone. Am 21. Boedromion erfolgte die eigentliche Mysterienfeier im Telesterion, bei der den Mysten die Trauer der Demeter um die verlorene Tochter und die Rückkehr der Persephone dargestellt und die heiligen Gegenstände vorgezeigt wurden. Am 22. Boedromion gab es erneute Opfer und ein fröhliches Abschlussfest, bevor am 23. die heiligen Gegenstände wieder von Eleusis zurück nach Athen gebracht wurden (zum Ablauf des Festes vgl. Mylonas 1961, 243 – 280; Clinton 1993, 116 – 119; Burkert 1997, 283 – 323). Die Annahme einer Hierogamie von Zeus und Demeter, repräsentiert durch den Hierophanten und die Priesterin, in der Nacht zum 22. Boedromion, wie von einigen christlichen Schreibern behauptet (z. B. Schol. Plat. Gorg. 497c; Clem. Al. Protr. 2,15,1; Aster. Hom. 10,9,1,5 f. Datema; Deubner 1932, 84 f.; im Anschluss daran auch Rochefort 1960, 32 Anm. 20; Marcone 1987, 284; Ugenti 1992a, 98), ist problematisch (Burkert 1997, 313 führt dazu mit Verweis u. a. auf unten In Matr. deor. 13, 173C-D, Hippol. Ref. 5,8,40 und Orig. Cels. 7,48 das ebenfalls überlieferte Eunuchentum des Hierophanten an); die entsprechenden Nachrichten dürften eher auf christlicher Polemik beruhen (so Mylonas 1961, 270, 311 – 316).

Pétau 1630, 324 athetiert ἐν vor αὐτῷ μὲν τῷ Κριῷ. Dies steht aber in ganz paralleler Konstruktion auch oben in 12, 69,20 = 172A1 (ἐν τῷ Κριῷ), überdies bezogen auf das folgende περὶ τὰς Χηλὰς ὄντος ἡλίου.

13, 71,2 – 4 = 173B6 – 8 Μεγάλα δὲ ὠνομάσθαι καὶ Μικρὰ νομίζω καὶ ἄλλων ἕνεκα, μάλιστα δέ, ὡς εἰκός, τούτου ἀποχωροῦντος τοῦ θεοῦ μᾶλλον ἤπερ προσιόντος·

Die letzte Phrase lässt zwei Deutungen zu: Es wird ein Vorrang des sich entfernenden Gottes vor dem herankommenden behauptet, und zwar als Erklärung für die Benennung der Großen Mysterien, die gedanklich hier in den Vordergrund treten (z. B. in den Übersetzungen von Wright 1913, 485: „…they are called great when the god departs rather than when he approaches"; Marcone 1987, 79: „…sono chiamati grandi, quando il dio si allontana, piuttosto che quando si avvicina"). Oder die Entfernung und das Herannahmen des Sonnengottes an die Erde sind gleichrangige Erklärungsansätze und beziehen sich jeweils auf eine Mysterienfeier (bei den Großen Mysterien entfernt er sich, bei den Kleinen Mysterien kommt er heran), z. B. in der Übersetzung von Rochefort 1963, 122: „Quant aux noms de Grands et Petits Mystères, j'en crois trouver surtout l'explication dans l'éloignement de ce Dieu – comme il est naturel –, plutôt que dans son rapprochement de la terre"; ähnlich bereits Mau 1907, 164: „Warum diese die großen und die kleinen genannt werden, dafür ist unter anderem begreiflicherweise der Umstand maßgebend, dass sich der Gott deutlicher entfernt, als er herankommt". In eine ähnliche Richtung geht Asmus 1909, 319 mit seinem Vorschlag für folgende Ergänzungen: τούτου *ὅτι* ἀποχωροῦντος τοῦ θεοῦ μᾶλλον ἤπερ προσιόντος *τελεῖται*, entsprechend seine Übersetzung: „Die ‚großen' und die ‚kleinen' werden sie aber … auch deshalb genannt worden sein, weil sie ja eigentlich überhaupt mehr wegen seines Gehens gefeiert werden als wegen seines Kommens" (Asmus 1909, 197). Die Ergänzungen sind allerdings nicht nötig, um die Phrase in diesem Sinne verstehen zu können, wie man an den Übersetzungen von Mau und Rochefort sehen kann. Die Übersetzung von Ugenti 1992a, 35 („…in relazione al fatto che questo dio si allontani o si avvicini") ist problematisch, weil sie μᾶλλον nicht übersetzt (τούτου könnte als Demonstrativpronomen zu τοῦ θεοῦ gehören, wahrscheinlicher ist es aber, ἕνεκα hinzuzudenken und den Ausdruck parallel zu ἄλλων ἕνεκα zu verstehen); diese Probleme vermeidet die Übersetzung von De Vita 2022, 581 („…in relazione al fatto che il dio si allontana, più che avvicinarsi alla terra").

Das μᾶλλον ist nicht auf die objektive Bewegung der Sonne bzw. des Sonnengottes im Verhältnis zur Erde bezogen, sondern auf ihre Funktion für die Mysterienfeiern und ihre Bezeichnungen. Insofern geht die zweite Übersetzungsmöglichkeit in die erste über: Die Entfernung des Gottes ist „eher" bzw. „mehr" der Grund für ihre Erklärung als „große" und „kleine" Mysterien als sein Herankommen, weil es deutlicher und eindrücklicher ist; es ist daher auch „eher" bzw. „mehr"

der Anlass für eine Feier, die die eigentliche Initiation in den Mysterienkult darstellt, als für ihre Vorbereitung, weil die Großen Mysterien gerade Schaden von dem Gläubigen aufgrund der zunehmenden Dunkelheit abwenden sollen, indem er in der Mysterienfeier den Abstieg der Seele ins Dunkel und ihren Wiederaufstieg begeht und sich so für die Zeit der tatsächlichen Dunkelheit rüstet (vgl. oben Komm. 13, 70,23 – 25 = 173A8–B3). Das „Mehr" bedeutet größere Dringlichkeit und Bedeutung des in den Mysterien Erlebten für den Gläubigen (vgl. auch unten 13, 71,7 – 9 = 173C3 – 5), daher dürften sie auch „groß" genannt worden sein. Eine solche religiöse Erklärung für die Benennung der Mysterien dürfte Julian attraktiver erschienen sein als die verbreitete myth-historiographische Information, die Kleinen Mysterien seien so benannt worden, weil Herakles in Eleusis habe initiiert werden wollen, was aber nach altem athenischem Recht Nicht-Athenern nicht gestattet gewesen sei, sodass die Athener die Kleinen Mysterien eingerichtet hätten (vgl. Apollod. 2,5,12,2; Diod. Sic. 4,14,3; Mylonas 1961, 240; tatsächlich kamen die Aspiranten der Großen Mysterien aus ganz Griechenland bzw. später aus der ganzen römischen Welt, vgl. Mylonas 1961, 243).

13, 71,4 – 7 = 173B8–C3 διόπερ ἐν τούτοις ὅσον εἰς ὑπόμνησιν μόνον, ἅτε δὴ καὶ παρόντος τοῦ σωτῆρος καὶ ἀναγωγοῦ θεοῦ, τὰ προτέλεια κατεβάλλοντο τῆς τελετῆς, εἶτα μικρὸν ὕστερον ἀγνεῖαι συνεχεῖς καὶ τῶν ἱερῶν ἁγιστεῖαι.

An den Kleinen Mysterien (auf diese als die Zuletztgenannten bezieht sich ἐν τούτοις) erhielt der Initiand nur die niedrigste Weihestufe, die höchste des ἐπόπτης offenbar ein Jahr nach der (ersten) Initiation in die Großen Mysterien (Plut. Demetr. 26, 900E; zu den Kleinen Mysterien vgl. auch oben Komm. zu 13, 70,25 – 71,2 = 173B3 – 6). Insofern ist es paradox und ein Hysteron-Proteron, den Kleinen Mysterien die Funktion der Erinnerung an die Großen Mysterien zuzuweisen, in die der Gläubige später eingeweiht werden wird. Ὑπόμνησις bedeutet sachlich eher die Prolepse des in den Großen Mysterien vollzogenen Geschehens und hat den platonischen Ton der Erinnerung als eines schwachen Abbilds eines ursprünglichen Gehalts, die aber zu dessen realer Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) führen kann (vgl. Plat. Phdr. 275a5; 278a1; Lg. 5, 732d4 – 7). Über den Inhalt der Kleinen Mysterien weiß man nichts Genaues. Ihre Erzählungen oder Handlungen sind nur Erinnerung und „Vorfeiern" der eigentlichen, der Großen „Mysterien", in denen die Trauer der Demeter wegen der Trennung von ihrer Tochter und deren Rückkehr nachvollzogen wird (vgl. oben Komm. zu 13, 70,25 – 71,2 = 173B3 – 6); d. h. die Erzählungen und Handlungen dürften die gleichen gewesen sein, die in den Kleinen Mysterien allerdings nur angedeutet, in den Großen Mysterien dann offenbart worden sein dürften. Als Erinnerung, die dann entsteht, sobald der Gott herankommt und nicht – wie bei den Großen Mysterien – sich entfernt, haben die Kleinen Mysterien dann lediglich eine geringere Intensität für die Gläubigen und sind hinsichtlich der of-

fenbarten Mysteriengeschehnisse von geringerer Deutlichkeit (daher stellen sie die niedrigste Weihestufe dar, die Großen Mysterien die höchste). Eine „Reihe von Reinigungen", z. B. das Bad im Ilissos oder das Fasten, sowie von „Opferfeiern", die auf diese Erinnerung an die Mysterienereignisse folgen, sind als Bestandteil der Kleinen Mysterien belegt (vgl. Mylonas 1961, 241; in ἱερῶν ἀγιστεῖαι deutet ἱερά im Sinne von „Opfer", vgl. LSJ s.v. ἱερά; man könnte auch an ἱεροί denken, was Hertlein 1875, 224 App. z.St. zur Verdeutlichung ἱερέων veranlasste). Die Zeitangabe „kurze Zeit später" suggeriert, dass die Reinigungen und Opfer *nach* den Kleinen Mysterien begangen worden seien, was aber vermutlich meint: *nach* der symbolischen Andeutung der Mysteriengeschehnisse. Zum „rettenden, hinaufführenden Gott" vgl. oben Komm. zu 12, 70,13 – 15 = 172D5 – 7; „rettend" ist eine Anspielung auf Christus, den σωτήρ (z. B. Lk 2,11; Joh 4,42; 1 Tim 2,3 f.; 4,10; Tit 2,13 f.; 3,6 f.), die Helios diesem kontrastierend entgegensetzen soll.

13, 71,7 – 9 = 173C3 – 5 Ἀπιόντος δὲ λοιπὸν τοῦ θεοῦ πρὸς τὴν ἀντίχθονα ζώνην καὶ φυλακῆς ἕνεκα καὶ σωτηρίας αὐτὸ τὸ κεφάλαιον ἐπιτελεῖται τῶν μυστηρίων.

Die „Hauptmysterien" sind die Großen Mysterien zu der Zeit, wenn Helios sich entfernt, und zwar in die „entgegengesetzte Zone" (d.i. das Tierkreiszeichen Waage, vgl. oben 71,1 = 173B5). Sie sind die Hauptmysterienfeier, weil erst sie „Schutz und Rettung" (φυλακῆς ἕνεκα καὶ σωτηρίας) für die Gläubigen versprechen. Während in den eleusinischen Mysterien nach den Zeugnissen nie von Todesüberwindung oder Unsterblichkeit der Seele die Rede ist, sondern der Myste durch die in der Initiation erfahrene Todesbegegnung vielmehr die Versöhnung mit dem unausweichlichen Tod erhofft (Burkert 1997, 323 – 325), dürfte der Platoniker Julian mit der Mysterieninitiation das verbunden haben, was er sich immer wieder von den Göttern erbittet (z. B. von Mithras): ihm „einen sicheren Hort und Hafen im Leben zu bereiten" und im Tod „mit guter Hoffnung einen gnädigen Gott als Geleiter für sich zu gewinnen" (πεῖσμα καὶ ὅρμον ἀσφαλῆ ζῶντί τε σεαυτῷ παρασκευάζων, καὶ ἡνίκα ἂν ἐνθένδε ἀπιέναι δέῃ, μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγεμόνα θεὸν εὐμενῆ καθιστὰς σεαυτῷ, Caes. 38, 139,19 – 22 = 139C4 – 7; vgl. Contra Heracl. 22, 46,26 f. = 231D6 f.; 49,18 f. = 234C5 f.; In Matr. deor. 20, 78,23 – 79,2 = 180B4–C3; In reg. Sol. 44, 173,1 – 7 = 158B3–C2); oder kurz gefasst wie oben: „Schutz" (φυλακή) für das Leben hier und „Rettung" (σωτηρία) für das Leben nach dem Tod.

13, 71,9 – 11 = 173C5 – 7 Ὅρα δέ· ὥσπερ ἐνταῦθα τὸ τῆς γενέσεως αἴτιον ἀποτέμνεται, οὕτω δὲ καὶ παρὰ Ἀθηναίοις οἱ τῶν ἀρρήτων ἁπτόμενοι παναγεῖς εἰσι, …

Die im gesamten Kapitel vorbereitete Identifizierung der eleusinischen Mysterien der Demeter und Kore mit dem Kult der Göttermutter und des Attis (vgl. oben Komm. zu 13, 70,21 – 23 = 173A6 – 8) wird hier explizit vollzogen, markiert durch ὅρα δέ, was auf einen vielleicht überraschenden gedanklichen Fortschritt aufmerksam

macht (ähnlich z. B. Contra Heracl. 22, 45,24 = 230D6; Contra Cyn. 15, 98,7 = 196B1; ἐνταῦθα verweist auf die Feiern zu Ehren des Attis, vgl. oben 9, 66,14 f. = 168D1 f. mit Komm.). Nach der astronomischen Annäherung der Festtermine, gewissermaßen über den äußeren Rahmen des Festes, kommt Julian nun zum inhaltlichen Kern des Festgeschehens, und zwar in der bereits vorgetragenen philosophisch-allegorischen Deutung als Loslösung des Menschen vom Irdischen und Körperlichen, also als Gelegenheit zur ethischen Selbstvervollkommnung. Julian drückt diese mit dem nachklassischen Adjektiv παναγής aus, das sich für ihn besonders mit dem Priesteramt verbindet (vgl. oben 2, 56,18 = 160B6 παναγεστάτη ἱερωσύνη; zu Julians Vorliebe für Adjektivbildungen mit dem Präfix παν- vgl. Ugenti 1992a, 73) und auch bei späteren Platonikern – gerne auch im Superlativ – für die Mysterien (z. B. Procl. In Rep. 2, 185,10 – 12 für die eleusinischen Mysterien), deren Priester (z. B. Damasc. In Phd. 108,11 Westerink), aber auch allgemeiner für theologisch-philosophische Lehren (z. B. Procl. In Rep. 1, 83,13 f.; Theol. Plat. 1,1, 6,17 f. Saffrey / Westerink) gebraucht wird. Julian verlangt allgemein von einem Priester zwar keine absolute Reinheit, weil diese erst als vom Körper losgelöste Seele möglich wäre, aber mindestens, dass er sich vor Eintritt in das Heiligtum „eine Nacht und einen Tag von allem reinige (πάντων ἀγνεύσαντα)“ – hierin liegt für Julian vermutlich die philosophische Etymologie von παναγής, was die Enthaltsamkeit von allem Körperlichen, insbesondere Sexualität, meint – und in der folgenden Nacht die satzungsmäßig vorgeschriebenen „Reinigungsriten“ (καθαρμοί) vollziehe (Ep. 89b, 170,19 – 22 Bidez = 302D1 – 4; vgl. Schramm 2013, 391). – Mit τῶν ἀρρήτων (vgl. hierzu oben Komm. zu 1, 55,1 – 3 = 158D1 – 3 und 12, 70,13 = 172D5) sind die Mysterien gemeint.

13, 71,11 – 15 = 173C7–D4 … καὶ ὁ τούτων ἐξάρχων ἱεροφάντης ἀπέστραπται πᾶσαν τὴν γένεσιν, ὡς οὐ μετὸν αὐτῷ τῆς ἐπ’ ἄπειρον προόδου, τῆς ὡρισμένης δὲ καὶ ἀεὶ μενούσης καὶ ἐν τῷ ἑνὶ συνεχομένης οὐσίας ἀκηράτου τε καὶ καθαρᾶς. Ὑπὲρ μὲν δὴ τούτων ἀπόχρη τοσαῦτα.

Der ἐξάρχων der Initianden ist der ἱεροφάντης, der höchste Priester in der Priesterhierarchie der eleusinischen Mysterien, der die Initiation durchführt. Der Hierophant soll durch Schierling zum Eunuchen geworden sein (vgl. Hippol. Ref. 5,8,40 εὐνουχισμένος δὲ διὰ κωνείου; Serv. Aen. 6,661 *qui maxima sacra accipiebant … herbis … quibusdam emasculabantur*; Orig. Cels. 7,48; Schol. Pers. 5, 145 *Sacerdotes Cereris Elusiniae … hoc liquoris genere (sc. cicuta) unguebantur, ut a concubitu se abstinerent*; Burkert 1997, 313 mit weiteren Belegen). Das wäre eine weitere Parallele zum Göttermutterfest im März, zu deren Höhepunkt die *Galli*, die Eunuchenpriester der Kybele, an die Selbstkastration des Attis erinnerten und diese vielleicht auch selbst nachvollzogen (vgl. oben Komm. zu 9, 66,11 – 16 = 168C5–D3). – Julian hegte offenbar eine große Wertschätzung für den Hierophanten von Eleusis: Nach Eunap (v. Soph. 7,3,6 – 9; 21,1,4 f.) soll Julian mit diesem zusammen nur ihnen

bekannte Riten durchgeführt haben, die es ihm ermöglicht haben sollen, Constantius zu stürzen (wahrscheinlich wurden diese aber nach Julians Akklamation zum Augustus 360 durchgeführt, vgl. A. Kaldellis, Julian, the Hierophant of Eleusis, and the Abolition of Constantius' Tyranny, Classical Quarterly 55 [2005] 652–655). Julians erste Initiation in Eleusis war vermutlich bereits 355 (vgl. N. Gauthier, Les initiations mystériques de l'empereur Julien, in: M.-M. Mactoux / E. Geny [Hg.], Mélanges Pierre Lévêque, 6: Religion, Paris 1992, 89–104, 91 f., 103).

Kapitel 14 bis 18

Nachdem der vorangegangene Teil mit dem Schlusssatz von Kapitel 13 klar als abgeschlossen markiert ist, knüpft Julian mit dem ersten Satz von Kapitel 14 an die anfängliche Disposition des *Göttermutter-Hymnos* an (oben 1, 55,3 f. = 159A1 f.) und macht damit kenntlich, dass nun der letzte Teil des Hauptteils (14–18) beginnt. Thema dieses Abschnitts ist die Kultfeier des Göttermutterfests, insbesondere die Reinigungsriten und Speiseregeln, die vermutlich ab dem 15. März, dem Festtag *canna intrat*, einzuhalten sind (vgl. Komm. zu 9, 66,11–16 = 168C5–D3 mit weiterer Lit.). Kapitel 14 dient der Einführung in das Thema der Speisevorschriften des Kybele-Attis-Kults, indem zunächst die verbreitete christliche Kritik an diesen Vorschriften und Julians frühere und seine jetzige Haltung zu dieser Kritik (14, 71,18–72,8 = 174A1–D2) wiedergegeben und dann eine methodologische Vorüberlegung zur Darlegung der Speisevorschriften (14, 72,9–15 = 174D3–9) angestellt wird. Darauf folgt in Kapitel 15 eine kurze Rekapitulation der Definition des Attis und der Allegorese seines Mythos sowie die Zielbestimmung der Reinigung, der ja die gesamten Kapitel 14–18 gewidmet sind. Kapitel 16 f. erörtern detailliert einige im Kybele-Attis-Kult erlaubte, aber vor allem die verbotenen Speisen. Kapitel 18 stellt einen abschließenden allgemeinen Nachtrag zu den erlaubten Speisen und über die psychologischen Voraussetzungen und das Ziel der Reinigung dar.

14, 71,16–18 = 173D5–174A1 Λείπεται δὴ λοιπόν, ὡς εἰκός, ὑπέρ τε τῆς ἁγιστείας αὐτῆς καὶ τῆς ἁγνείας διεξελθεῖν, ἵνα καὶ ἐντεῦθεν λάβωμεν εἰς τὴν ὑπόθεσιν εἴ τι συμβάλλεται.

Während in der anfänglichen Disposition (oben 1, 55,3 f. = 159A1 f.) nur von ἁγνεία, also dem Reinigungsritus gesprochen wird (vermutlich weil die Mysterienfeier als Thema als zu umfassend und heikel erschienen wäre nach der in 1, 55,1–3 = 158D1–3 vorangegangenen Erinnerung an das Verbot, Mysteriengeheimnisse Uneingeweihten zu verraten), tritt nun hier nach der vorangegangenen Mythosinterpretation mit ἁγιστεία die Kultfeier und ihr Zeremoniell selbst in den Vordergrund, gewissermaßen als der Aspekt des Themas, der dessen Relevanz für

das praktische Leben des Gläubigen herausstellt (zur Bedeutung der Begriffe ἁγιστεία und ἁγνεία in den kultischen Reinheitsvorschriften vgl. Arbesmann 1929, 7–10); ἁγνεία ist hier in diesen Kontext eingerückt als wichtiger, wenn auch nicht einziger Bestandteil des Kults, der jedoch für die Initiation des noch nicht Eingeweihten, der mit dem *Göttermutter-Hymnos* angesprochen werden soll, und daher für die protreptische Dimension des Textes ohne Missachtung des Redeverbots der Mysterien zentral ist. Dieser letzte Teil soll nicht, wie Julian klarmacht, als eigenständige Untersuchung gelten, sondern wird hinsichtlich seiner Funktion (ἵνα!) für die Gesamtdeutung des Kybele-Attis-Mythos fokussiert (ὑπόθεσις meint als rhetorischer *terminus technicus* das spezifische „Thema" einer Rede, vgl. LSJ s.v. ὑπόθεσις II). Demnach wird die zuvor dargelegte Interpretation des Mythos als richtig vorausgesetzt und dient dem Autor als unbezweifelbarer Maßstab für die spezielle Auswahl und methodische Fokussierung seines Materials zum Kult. Das bedeutet insbesondere, die teilweise merkwürdig bis widersprüchlich erscheinenden Speiseregeln (bes. in den Kapiteln 16–18) in Übereinstimmung mit einer rationalen neuplatonischen Gesamtinterpretation zu deuten; diese sieht das Ziel des irdischen Lebens im Aufstieg der Seele, die im Kult durch Reinigungsriten und -opfer erreicht wird und damit zum Modell für ein Leben in Askese wird (vgl. Marcone 1987, 284; Ugenti 1992a, 100). Zugleich dient das so ausgewählte Material und die so fokussierte Betrachtung des Kults als praktische Bestätigung der vorgetragenen Mythosinterpretation. Es handelt sich also methodisch um einen hermeneutischen Zirkel, in den sich die folgende Interpretation bewusst begibt.

14, 71,18–20 = 174A1–3 Γελοῖον δὲ αὐτίκα τοῖς πᾶσιν ἐκεῖνο φαίνεται· κρεῶν μὲν ἅπτεσθαι δίδωσιν ὁ ἱερὸς νόμος, ἀπαγορεύει δὲ τῶν σπερμάτων.

„Lächerlich" erscheint das „heilige Gesetz", das im Attis- und Kybele-Kult – im Unterschied zu den meisten anderen antiken Mysterien – gilt, weil es den ansonsten für die vorbereitende Fastenzeit eher verbotenen Fleischkonsum (zum Überblick vgl. Arbesmann 1929, 72–77) erlaubt und dafür den Verzehr von Samen verbietet. Die Lächerlichkeit rührt nicht aus dem Verbot von Samen – das gibt es auch in anderen Kulten, z. B. im Demeter-Kult mit dem Korn (vgl. auch unten Komm. zu 16, 72,29 f. = 175B7 f.) – oder aus einer Abneigung gegen den Fleischkonsum, sondern aus der Paradoxie, das weniger tabuisierte Lebensmittel zu verbieten und das häufiger verbotene Lebensmittel zu erlauben; die Paradoxie wird in den folgenden rhetorischen Fragen thematisiert und näher begründet (unten 14, 71,20–25 = 174A3–B2 und dort auch Komm. zur Wertigkeit der Lebensmittel). Insbesondere für die Christen ist dieses Gebot lächerlich, die generell Opfer, insbesondere Tier- und Blutopfer, ablehnen und dazu auch auf griechische Traditionen verweisen, Fruchtopfer als ursprüngliche legitime Opferformen und Tier- und Blutopfer als deren spätere Degenerationen zu verstehen (z. B. Eus. Dem. ev. 10,1,1 f.; Cyr. CI

10,27,22 – 34 Kinzig / Brüggemann mit Verweis auf Porph. v. Pyth. 36 Des Places und Abst. 2,9,1 – 4). Ein Beispiel für die christliche Ablehnung der Speisevorschrift des Göttermutter-Kults ist etwa die Ironie, mit der Hieronymus den Anhängern der Kybele eine „gefräßige Enthaltsamkeit" vorwirft, mit der sie Tauben und Fasane verzehrten, um ja nicht die „Gaben der Ceres zu beflecken" (*faciant hoc cultores Isidis et Cybelae, qui gulosa abstinentia fasides aves et fumantes turtures vorant, ne scilicet Cerealia dona contaminent*, Hieron. Ep. 107,10; zur Erlaubnis, Vögel zu verspeisen, vgl. unten 17, 75,9 f. = 177B7 f.). Allgemein war im Göttermutter-Kult der Verzehr von Brot und Kornprodukten verboten (vgl. hierzu unten Komm. zu 16, 72,29 f. = 175B7 f.), was hier und auch sonst bei Julian nirgendwo explizit, sondern im Ausdruck σπέρματα implizit gesagt zu sein scheint (Brelich 1965, 30). Hieronymus gibt auch eine Erklärung für die Regelungen zum Fleisch- bzw. Brotkonsum im Göttermutter-Kult, die allerdings nicht die ursprüngliche Intention des Kults wiedergeben dürfte. So deutet er die Erlaubnis des Fleischkonsums als Kompensation für den Brotverzicht: *…castum Isidis et Cybeles, et quorumdam ciborum in aeternum abstinentia: maxime cum apud illos ieiunium panis sagina carnium compensetur* (Adv. Iovin. 2,17). „Lächerlich" dürfte der erlaubte Fleischkonsum bei gleichzeitigem Brot- bzw. Cerealienverbot nicht nur den Christen, sondern auch Vegetariern wie den Pythagoreern und Porphyrios und Anti-Vegetariern wie den Stoikern (vgl. Porph. Abst. 1,4), den Peripatetikern (1,5 f.), den Epikureern (1,7 – 12) oder den Kynikern (Contra Cyn. 12, 93,11 – 14 = 191C2 – 5) erschienen sein: letzteren vermutlich wegen des Verbots von bestimmter pflanzlicher Nahrung, die trotz ihrer Befürwortung des Fleischkonsums ja nicht verboten ist, ersteren wegen ihrer allgemeinen Ablehnung von Fleischkonsum.

Julians eigene Position reiht sich ein in die Position des Neuplatonismus zum Vegetarismus, die jedoch ein differenziertes Bild bietet: Am umfassendsten hat Porphyrios in seinem vier Bücher umfassenden Werk *De abstinentia* gegen den Fleischkonsum argumentiert (vor ihm bereits Plutarch mit zwei Büchern *De esu carnium*) und den Ursprung des Vegetarismus auf Pythagoras und Empedokles zurückgeführt (Abst. 1,3,3; zu Porphyrios' Vegetarismus vgl. Haußleiter 1935, 316 – 337; Bouffartigue / Patillon 1979, LXII–LXIV; D. A. Dombrowski, Porphyry and Vegetarianism: A Contemporary Philosophical Approach, in: ANRW II,36,2 [1987] 774 – 791; Martins 2018, 94 – 97). Plotin pflegte eine vegetarische Lebensweise (Porph. v. Plot. 2), allerdings finden sich keine Spuren der vegetarischen Lehre in seinen *Enneaden* (vgl. Haußleiter 1935, 315 f.; Bouffartigue / Patillon 1977, XXI). Iamblich führt zwar einerseits das pythagoreische Gebot, „sich von allem Beseelten und zuchtlos machenden Lebensmitteln zu enthalten", als Gebot der Besonnenheit bzw. Gerechtigkeit an (Iambl. v. Pyth. 187; Protr. 21, 125,27 – 29 Pistelli); andererseits argumentiert er gegen Porphyrios, der für unblutige Opfer eintritt (Abst. 2,34), für Tieropfer als Element der Theurgie: Materielle Opfer seien „materiellen Göttern"

angemessen, d. h. innerkosmischen Göttern, die über die Materie, die materiellen Körper und ihr Werden und Vergehen gebieten und es ordnen, als Götter hiervon allerdings abgetrennt sind; von ihnen aus sei erst mit Hilfe von Theurgie ein Aufstieg zum Immateriellen und zu den rein immateriellen Göttern möglich (Resp. 5,14, 162,9 – 163,6 Saffrey / Segonds / Lecerf; vgl. Haußleiter 1935, 337 – 342; Martins 2018, 99 f.; zur Theurgie bei Iamblich Smith 1974, 90 – 99; Shaw 1995, 162 – 215; Schramm 2013, 142 – 152; Tanaseanu-Döbler 2013, 95 – 135).

Julian ist wie Iamblich ein Anhänger der Tieropfer (z. B. Ep. 26, 54,7 – 9 Bidez = 415C5 – 7; Lib. Or. 12,80. 82; 18, 126 f.; Amm. Marc. 22,12,6; 25,4,17), scheint aber kein „überzeugter Vegetarier" (Haußleiter 1935, 341 – 351, 350) gewesen zu sein (seine Lebensweise charakterisiert Haußleiter 1935, 347 als „weitgehenden Vegetarismus praktischer, nicht prinzipieller Art, dem der Kyniker vergleichbar", und führt dafür den fehlenden Verweis auf die pythagoreische Diätetik an): So wird zwar stets seine mäßige Lebensweise betont (z. B. Lib. Or. 13,44; 18,174 f.), und in Anlehnung an Platon (Rep. 2, 372c-373c) unterscheidet er die „mäßig", d. h. vegetarisch lebende Stadt von der „luxuriös", d. h. im Fleischkonsum lebenden Stadt (Misop. 20, 190,16 – 191,2 = 350B7–C6) mit klarer Sympathie für die erstere. Andererseits verweist er zu Beginn seiner Behandlung der Position des Kynikers Diogenes zum Fleischkonsum auf die Fülle von Büchern zum Thema „Vegetarismus" bzw. „Anti-Vegetarismus" (Contra Cyn. 12, 93,11 – 14 = 191C2 – 5; zu thematischen Gemeinsamkeiten von Contra Cyn. 12 zu Porphyrios' *De abstinentia* vgl. Bouffartigue 1992, 242 f.), ohne sich selbst hierzu explizit zu positionieren. Er verteidigt allerdings Diogenes, der den Fleischkonsum als etwas Natürliches ansah, sofern man damit nicht seinem eigenen Körper schade (Contra Cyn. 12, 93,14 – 21 = 191C5–D6), gegen Kritiker, die sich an seiner Praxis störten, Nahrung ohne weitere Zubereitung zu sich zu nehmen, und bezeichnet diese Position als „nicht widerwärtig, gesetzeswidrig oder für euch [sc. die Kyniker] ungewöhnlich" (Contra Cyn. 12, 95,12 – 21 = 193B5–C7; vgl. Bouffartigue 1992, 189). Den Christen wiederum wirft er vor, im Gegensatz zu den Juden unreine und reine Speisen nicht voneinander geschieden zu haben (CG fr. 74 Masaracchia), aber nicht, dass sie überhaupt Fleisch gegessen hätten. Zum Vegetarismus der späteren Neuplatoniker vgl. Haußleiter 1935, 351 – 356.

14, 71,20 – 25 = 174A3–B2 Οὐκ ἄψυχα μὲν ἐκεῖνα, ταῦτα δὲ ἔμψυχα; Οὐ καθαρὰ μὲν ἐκεῖνα, ταῦτα δὲ αἵματος καὶ πολλῶν ἄλλων οὐκ εὐχερῶν ὄψει τε καὶ ἀκοῇ πεπληρωμένα; Οὐ, τὸ μέγιστον, ἐκείνοις μὲν πρόσεστι τὸ μηδένα ἐκ τῆς ἐδωδῆς ἀδικεῖσθαι, τούτοις δὲ τὸ καταθύεσθαι καὶ κατασφάττεσθαι τὰ ζῷα ἀλγοῦντά γε, ὡς εἰκός, καὶ τρυχόμενα;

Diese drei rhetorischen Fragen begründen die scheinbare Lächerlichkeit des Fleischkonsums bei gleichzeitigem Verbot des Samenkonsums im Attis- und Kybele-Kult aus vegetaristischer Perspektive. Die drei Fragen sind um die drei Gegensatz-

paare „unbeseelt-beseelt“, „rein-unrein“ und „rechtmäßig-unrechtmäßig“ aufgebaut, die Samen und Fleisch jeweils unter ontologischem, rituellem und ethischem Gesichtspunkt klassifizieren. Sie sind bereits bei Platon in seiner Beschreibung ursprünglicher vegetarischer Opferbräuche beschrieben, bei denen man nur „Kuchen und honiggetränkte Früchte (καρποὶ) und andere reine Opfergaben (ἀγνὰ θύματα) dieser Art“ darbrachte, „während man auf Fleisch verzichtete, weil es nicht fromm (οὐχ ὅσιον) sei, davon zu essen oder die Altäre der Götter mit Blut zu besudeln (οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν)“; diese Lebensformen werden als „orphisch“ bezeichnet, „bei denen man sich ausschließlich an Unbeseeltes hielt, von allem Beseelten sich dagegen fernhielt (ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοὐναντίον πάντων ἀπεχόμενοι)“ (Lg. 6, 782c2–d1, Übs. Schöpsdau; vgl. Empedocl. DK 31 B 128; zu den orphischen und pythagoreischen Einflüssen dieser Stelle vgl. Schöpsdau 2003, 484 f.; als orphische Nahrungstabus sind Fleisch, Eier und Bohnen belegt, vgl. Schöpsdau 2003, 486 mit Belegen, außerdem Haußleiter 1935, 79 – 86).

Einschlägig ist auch Porphyrios, bei dem sich alle drei genannten Gesichtspunkte finden; die Verbindung des ontologischen mit dem ethischen Gesichtspunkt z. B. in einer Passage, die aus einem verlorenen Werk Plutarchs (fr. 145 Bernardakis = fr. 193 Sandbach) stammt (vgl. Bouffartigue / Patillon 1979, 144 f.): „Indessen ist es völlig gewaltsam, Pflanzen mit Tieren zu vergleichen. Denn letztere haben von Natur aus Sinneswahrnehmung, Schmerzempfinden, Furcht und können Schaden, daher also auch Unrecht erleiden; jene haben keine Sinneswahrnehmung, daher können sie auch nichts Fremdes, kein Übel, Schaden oder ein Unrecht erleiden“ (οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῖς ζῴοις τὰ φυτὰ παραβάλλειν κομιδῇ βίαιον. τὰ μὲν γὰρ αἰσθάνεσθαι πέφυκε καὶ ἀλγεῖν καὶ φοβεῖσθαι καὶ βλάπτεσθαι, διὸ καὶ ἀδικεῖσθαι· τοῖς δὲ οὐθέν ἐστιν αἰσθητόν, οὕτως δὲ οὐδὲ ἀλλότριον οὐδὲ κακὸν οὐδὲ βλάβη τις οὐδὲ ἀδικία, Abst. 3,19,2). Porphyrios erklärt im Vorspann zu dem Plutarch-Zitat, dass Gerechtigkeit – in Übereinstimmung mit den Stoikern (SVF 3,367; 370; 374; Bouffartigue / Patillon 1979, 172 n. 1) – nur rationalen Lebewesen (λογικὰ ζῷα) zukomme; er schließt darin aber auch, anders als die Stoiker, Tiere ein, insofern als in ihnen die Vernunft „unvollkommen“ vorhanden sei und sie ihrer „nicht vollständig beraubt“ seien (τοῦ λόγου … ἀτελοῦς μὲν ὄντος, οὐ μὴν παντελῶς ἐστερημένου), nicht aber – ähnlich wie die Stoiker (z. B. SVF 3,370) – Pflanzen, „weil sie eine große Unvereinbarkeit mit der Vernunft zeigen“ (διὰ τὸ φαίνεσθαι πολὺ τὸ πρὸς τὸν λόγον ἀσύγκλωστον, Abst. 3,18,1 f.; vgl. 1,18 und 21). Mit dem letzten Punkt setzt sich Porphyrios ausdrücklich von „den Ägyptern“ ab, die behaupten, „dass wir Unrecht tun, wenn wir Pflanzen anrühren“ (1,21,2) – zumindest wenn es sich um kultivierte Pflanzen handelt (vgl. Plut. Is. et Os. 35, 365A11 f.); unausgesprochen aber auch von den Pythagoreern (Diog. Laert. 8,23; Porph. v. Pyth. 39; Iambl. v. Pyth. 99; Bouffartigue 1977, 57 n. 2) und von Platon, der auch Pflanzen Seele, zwar keinen Anteil an Vernunft und Geist, aber immerhin an „lustvoller und schmerzhafter Wahrnehmung ver-

bunden mit Begehren“ (αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν) zusprach (Tim. 77b1 – 6). Porphyrios sieht sich selbst allerdings im Einklang mit Platon, wenn er die Stelle so interpretiert, dass Platon die Ausdrücke für psychische Ereignisse homonym gebraucht und damit tatsächlich körperliche Bewegungen der Pflanzen, aber keine psychischen Veränderungen gemeint habe (Gaur. 4,6 – 9; Bouffartigue 1977, 57 n. 3). Indessen gesteht er zu, dass der Verzehr von Pflanzen, insofern als sie lebendige Wesen sind, zumindest in gewissem Maße Unrecht sei, das aber, weil es zur Selbsterhaltung nötig sei, von den Göttern verziehen werde (Abst. 3,18,3. 5). Und wer nur das Lebensnotwendige nehme, indem er z. B. nur herabgefallene Früchte ernte, ohne die Stämme abzuschneiden, schade den Pflanzen auch nicht (3,18,2; 3,26,12) und verwirkliche so das (platonische) Lebensziel, die Angleichung an Gott (ὁμοίωσις θεῷ), noch mehr als der, der nur auf Fleisch verzichte (3,27,2).

Auch der Punkt der rituellen Reinheit findet sich bei Porphyrios. Hierfür beruft er sich auf „Heilige“ (οἱ ἱεροί), gemeint sind vermutlich keine Priester, sondern heilige Männer im Sinne des neupythagoreisch-neuplatonischen Ideals (zu diesem vgl. G. Fowden, The Pagan Holy Man in Late Antique Society, Journal of Hellenic Studies 102 [1982] 33 – 59). Diese verlangten zur rituellen Reinheit (ἁγνεία), die sie als „Unvermischtheit mit dem Gegenteil“ (πρὸς τοὐναντίον ἀμιξία) definierten (Unreinheit entsprechend als „Mischung“ [μίξις] mit ihm; vgl. hierzu Nasemann 1991, 42 – 44; Patillon / Segonds 1995, XLVII–L), die „Ernährung mit Früchten, die nicht von Toten genommen und ihrer Natur nach nicht beseelt ist“ (τὴν μὲν τῶν καρπῶν τροφήν, οὐκ ἐκ νεκρῶν [ληφθεῖσαν] οὐδὲ οὖσαν ἔμψυχον τῇ φύσει), während sie „das Schlachten von Tieren, die ja wahrnehmungsfähig sind, und die Beraubung ihrer Seelen für Befleckungen gegenüber den Lebenden hielten, und viel mehr noch, den Körper, der wahrnehmungsfähig gewesen, aber der Wahrnehmungsfähigkeit beraubt und tot ist, mit der Wahrnehmung eines Lebenden zu vermischen“ (τῶν δὲ ζῴων αἰσθητικῶν ὄντων τὰς σφαγὰς καὶ ἀφαιρέσεις τῶν ψυχῶν ὡς πρὸς τοὺς ζῶντας μιασμοὺς ἡγοῦντο, καὶ πολλῷ μᾶλλον τὸ αἰσθητικὸν γενόμενον σῶμα ἀφῃρημένον τῆς αἰσθήσεως καὶ νεκρὸν μιγνύειν τῇ αἰσθήσει ζῶντος, 4,20,1; vgl. Haußleiter 1935, 328 f.). Das würde erklären, warum die Tieropfer, wie Julian an dieser Stelle sagt, nach Darstellung seiner Gegner „zu sehen und zu hören nicht leicht“ sind (in diesem Sinne z. B. Plut. Es. carn. 1,1, 993B6 – 10). Weiter würden die Theologen nach Porphyrios den Fleischkonsum und das Tieropfer meiden, um nicht von den Seelen der gewaltsam getöteten und daher unreinen Tiere, die durch ihre vorzeitige Schlachtung gezwungen seien, weiter bei ihren Körpern zu bleiben, in ihrer eigenen Seele und ihrer Wendung zu Gott gestört zu werden (Abst. 2,47,2 f.; vgl. 2,31,3). Ähnlich hat bereits der Neupythagoreer Apollonios von Tyana Fleischkonsum abgelehnt, weil er „unrein“ sei und den „Geist beschwert“ (τὰς μὲν ἐμψύχους βρώσεις ὡς οὔτε καθαρὰς καὶ τὸν νοῦν παχυνούσας), und ihm „Trockenfrüchte und Gemüse“ (τραγήματα καὶ λάχανα) vorgezogen, weil diese „rein“ (καθαρά) seien,

da „die Erde selbst sie hervorbringt“ (ὁπόσα ἡ γῆ αὐτὴ δίδωσι, Philostr. v. Ap. 1,8,5 – 9; vgl. Haußleiter 1935, 300 f.).

Mit Porphyrios hat Julian die klare Dichotomie von unbeseelten Pflanzen und beseelten Tieren gemeinsam: Die Fähigkeit, Schmerz oder Freude zu empfinden, sei das Proprium beseelter Wesen, was nicht für Pflanzen gelten soll – wobei letzteres explizit gegen die konträr entgegengesetzte platonische Lehre (Tim. 77b) gerichtet ist (Contra Cyn. 12, 95,9 – 11 = 193B2 – 4). Und die Pflanzen besäßen nur Leben und erst die Tiere Seele (3, 82,10 f. = 182D2 f.), was auch Wahrnehmungsfähigkeit und Schmerz- bzw. Lustempfindung impliziert. Die Dichotomie von lebendigen, aber unbeseelten Pflanzen und beseelten Tieren bildet auch den Hintergrund für Julians Interpretation von Gen 4,3 – 7, da Gott das Erstlingsopfer Abels aus seiner Schafherde annahm und das aus Feldfrüchten bestehende Opfer Kains ablehnte, und zwar so: „Von den irdischen Dingen sind die einen beseelt und die anderen unbeseelt; höheren Wert als das Unbeseelte hat aber das Beseelte bei dem lebendigen Gott, der Ursache des Lebens, in dem Maße wie es am Leben teilhat und der Seele verwandter ist (τιμιώτερα δὲ τῶν ἀψύχων ἐστὶ τὰ ἔμψυχα τῷ ζῶντι καὶ ζωῆς αἰτίῳ θεῷ, καθὸ καὶ ζωῆς μετείληφεν καὶ ψυχῆς οἰκειότερα). Deswegen hatte Gott sein Wohlgefallen an dem, der ihm ein vollkommenes Opfer darbrachte“ (CG fr. 84,22 – 26 Masaracchia = Cyr. CI 10,26,26 – 30 Kinzig / Brüggemann; vgl. CG fr. 83,15 f. Masaracchia = Cyr. CI 10,22,20 – 22 Kinzig / Brüggemann). Diese Interpretation, die Julian einer für ihn unbefriedigenden Deutung der Stelle durch einen Bischof, vielleicht Aetios, entgegenhält (CG fr. 84,12 – 18 Masaracchia = Cyr. CI 10,26,16 – 22 Kinzig / Brüggemann mit Anm. zu Cyr. CI 10,26,18) und die sein Kontrahent Kyrill Julian selbst zuweist (CI 10,27,17 – 22 Kinzig / Brüggemann), geht tatsächlich zurück auf Eusebs Interpretation der Stelle: Da die Menschen Gott, dem „Verursacher des Lebens und der Seele“ (ζωῆς καὶ ψυχῆς χορηγός), ein Opfer schuldeten, aber als Opfer „nichts besser und von höherem Wert als die eigene Seele“ (μηδὲν κρεῖττον καὶ τιμι⟨ώτερ⟩ον τῆς οἰκείας) sei, setzten sie stattdessen Tiere als Opfer fest, immerhin eine „Seele anstelle der eigenen Seele“ (τῆς σφῶν ψυχῆς ἀντίψυχα προσκομίζοντες), was sie als nicht sündhaft oder unrechtmäßig angesehen hätten (Dem. ev. 1,10,6 f.; Bouffartigue 1992, 388). Julian übernimmt diese christliche Interpretation jüdischer Opferrituale aufgrund seiner eigenen Anhängerschaft an das Tieropfer und sieht sie vermutlich durch die Speise- und Opfervorschriften des Göttermutter-Kults bestätigt.

14, 71,25 f. = 174B2 f. Ταῦτα πολλοὶ καὶ τῶν περιττῶν εἴποιεν ἄν, …

Mit den „herausragenden Menschen“ sind vermutlich vor allem Porphyrios (Rochefort 1963, 123 n. 1), vielleicht aber auch Platon und Plutarch gemeint (vgl. Komm. zu 14, 71,20 – 25 = 174A3–B2). Ein Bezug auf eine rationalistische Kritik von

Kynikern oder Skeptikern (diesen nimmt Marcone 1987, 285 an) ist wegen der wertschätzenden Ausdrucksweise unwahrscheinlich (Ugenti 1992a, 101).

14, 71,26 f. = 174B3 f. … ἐκεῖνα δὲ ἤδη κωμῳδοῦσι καὶ τῶν ἀνθρώπων οἱ δυσσεβέστατοι·

Mit den „gottlosesten Menschen" sind die Christen gemeint, οἱ δυσσεβεῖς Γαλιλαῖοι (Contra Heracl. 18, 38,10 f. = 224B1 f.; vgl. Ep. 79, 86,13 Bidez; 89a, 155,8 f. Bidez = 454B1 f.; Ugenti 1992a, 101). Seine Kritik am Christentum kulminiert im Vorwurf des Atheismus (ἀθεότης), wobei dies – in Übereinstimmung mit Platon (Lg. 5, 738b5–d1; 10, 885b4 – 9) – nicht nur falsche Vorstellungen über die Existenz der Götter, sondern auch über das praktische Glaubensleben und die Abkehr von tradierten Göttervorstellungen meint (Ep. 89b, 155,12 – 156,4 Bidez = 288A2–C1; vgl. hierzu Schramm 2019, 451 – 453).

14, 71,27 – 29 = 174B4 – 6 Τὰ μὲν ὄρμενά φησιν ἐσθίεσθαι τῶν λαχάνων, παραιτεῖσθαι δὲ τὰς ῥίζας, ὥσπερ γογγυλίδας, καὶ σῦκα μὲν ἐσθίεσθαί φησι, ῥοιὰς δὲ οὐκέτι καὶ μῆλα πρὸς τούτοις.

Zu τὰ μὲν ὄρμενά … τῶν λαχάνων vgl. unten 16, 73,17 f. = 176A3 f. mit Komm.; zu ῥίζας vgl. unten 16, 73,18 f. = 176A4 f. mit Komm.; zu γογγυλίδας vgl. unten 16, 73,14 f. = 175D7 f. mit Komm.; zu ῥοιὰς vgl. unten 16, 74,2 f. = 176B1 f. mit Komm.; zu μῆλα unten 16, 73,19 – 74,2 = 176A5–B1 mit Komm. Feigen (σῦκα) werden nur hier unter den Speisevorschriften des Kybele-Attis-Kults erwähnt. Sie sind nicht das einzige erlaubte Obst (vgl. unten 16, 73,12 – 14 = 175D5 – 7, anders Brelich 1965, 29) und gerade in der Ernährung der alten Athener verbreitet (vgl. Ael. Var. hist. 3,39; Ath. Deipn. 3,6; zu ihrem herausragenden Nutzen Ath. Deipn. 3,15 und zu ihren geschmacklichen Eigenschaften Ath. Deipn. 3,16). Die alte Ernährungsweise der Athleten bestand nach Herakleides Pontikos aus Milch, Käse und getrockneten Feigen, erst Pythagoras habe ihnen für das Training Fleisch als Kraftnahrung gestattet (vgl. Porph. Abst. 1,26,2. 4; Porph. v. Pyth. 15, 42,22 – 25 Des Places; Diog. Laert. 8,12; Haußleiter 1935, 120 – 122; Bouffartigue / Patillon 1977, 25, 30). Getrocknete Feigen waren – neben Oliven und Käse – die Opfer der Pythagoreer (vgl. Alex. fr. 201 Kassel / Austin = Ath. Deipn. 4,52) und – neben Oliven und Lupinen – ein von den Kynikern bevorzugtes Nahrungsmittel (vgl. Diog. Laert. 6,26. 48. 55; Haußleiter 1935, 169). Nach Platon werden in der – im Gegensatz zur luxuriös lebenden Stadt, in der auch Fleisch konsumiert wird – ausschließlich vegetarisch lebenden „einfachen" Stadt als „Zukost" zu Gersten- und Weizenbrot Oliven, Käse, Zwiebeln und Kohl und als Nachtisch Feigen, Erbsen, Bohnen, Myrtenbeeren und Eicheln gegessen (vgl. Rep. 2, 372c4–d1). Für Julian ist die „liebliche Feige" ein Beispiel für eine „süße Frucht, die aus bitterstem Holz erwächst" (ἐκ τοῦ δριμυτάτου ξύλου τὸν γλυκὺν καρπὸν φυόμενον, σῦκά φημι τὰ χαρίεντα), anhand derer er dem guten König empfiehlt,

nichts vor der Reife aufgrund seines vermeintlich schlechten Aussehens zu zerstören, sondern ihm vielmehr Zeit zur Reifung zu lassen (Regn. 38,30 – 37 Bidez = 100D7 – 101A7; zu Julians Kenntnis im Feigenanbau vgl. Misop. 7, 179,6 – 11 = 341A4 – B4). Die Feige war auch der Demeter heilig, so schenkte diese dem attischen König Phytalos einen Feigenbaum als Dank für seine Gastfreundschaft (vgl. Paus. 1,37,2). An der Stelle im Demos Lakiadai, an der dies geschehen sein soll, legte die Prozession, die am 14. Boedromion zu Beginn der Großen Mysterien die heiligen Gegenstände der Demeter von Eleusis nach Athen brachte, einen Halt ein (Mylonas 1961, 246). An der Stelle des Tibers, an der Romulus und Remus ausgesetzt worden sein sollen, stand ein Feigenbaum, der später als „Romulus' Feige" verehrt wurde (Ov. 2,411 f.). – An beiden Stellen ihres Vorkommens steht statt der erwarteten Pluralform φασί die in V überlieferte Singularform φησί, ein Charakteristikum von Julians Sprachgebrauch (vgl. Nesselrath 2015, XXV und oben Komm. zu 7, 64,18 – 21 = 167C3 – 6).

14, 71,29 – 72,3 = 174B6–C3 Ταῦτα ἀκηκοὼς μινυριζόντων πολλῶν πολλάκις, ἀλλὰ καὶ εἰρηκὼς πρότερον, ἔοικα ἐγὼ μόνος ἐκ πάντων πολλὴν εἴσεσθαι τοῖς δεσπόταις θεοῖς μάλιστα μὲν ἅπασι, πρὸ τῶν ἄλλων δὲ τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, οὕτω δὲ καὶ ἐν τούτῳ χάριν …

Nesselrath 2015, 71 setzt αὐτὸς vor εἰρηκὼς in den Text mit Verweis auf die von Hertlein 1875, 225 App. z.St. notierte Vermutung, dass αὐτὸς ausgefallen zu sein scheint (zustimmend De Vita 2022, 583 n. 136). Die Konjektur würde den Satz zwar stilistisch verbessern, ist aber für seine grammatikalische Richtigkeit nicht nötig. – Die überlieferte, aber unmögliche Form εἴδεσθαι verbessern Hertlein, Rochefort und Prato in εἰδέναι; die Verschreibung erklärt allerdings besser εἴσεσθαι, vorgeschlagen zuerst von Hertlein (mit Verweis auf die ähnliche Konstruktion von ἔοικα mit Infinitiv Futur in Contra Heracl. 18, 38,10 = 224A7 ἔοικα καὶ γράψειν); dieser Konjektur folgen Ugenti, Nesselrath, De Vita und auch dieser Kommentar (wie an der *Contra Heraclium*-Stelle steht das Futur im Gegensatz zu einer vorgenannten Aussage über die Vergangenheit, wobei das Futur hier ein gewählterer Ausdruck für das Präsens zu sein scheint, vgl. hierzu Kühner-Gerth I 172 f.). – In den meisten Übersetzungen ist μάλιστα μὲν nicht wiedergegeben. Von denen, die es wiedergeben, betont Ugenti 1992a, 37 den Gegensatz zum folgenden πρὸ τῶν ἄλλων und schreibt „in generale", was die Wortbedeutung allerdings nicht ganz trifft, ähnlich wie De Vita 2022, 583, die übersetzt, als stünde ἐς τὰ μάλιστα („in sommo grado"). Julian scheint die doppelte Hervorhebung aber nicht als anstößig zu empfinden, sondern damit vielmehr ausdrücken zu wollen, dass er „vorzüglich allen" paganen Göttern zu Dank verpflichtet sei, „vor allen anderen" aber der Göttermutter. Stilistisch auffallend ist die weite Sperrung von πολλὴν … χάριν, in der zweimal parallel gestellt auf eine Allangabe die Hervorhebung einer Partikularität folgt (μάλιστα

μὲν ἅπασι, πρὸ τῶν ἄλλων δὲ τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν; ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, οὕτω δὲ καὶ ἐν τούτῳ) und so alle Adressaten und Fälle seiner Dankbarkeit umfasst. Nicht ungewöhnlich ist es, wenn in τοῖς δεσπόταις θεοῖς der Ausdruck δεσπότης als Attribut zu θεός verwendet wird, um diese von anderen oder vermeintlich herrschenden Göttern abzugrenzen (z. B. Eur. Hipp. 460; Plut. Amat. 15, 758C3 f.) – im Unterschied zur prädikativen Stellung, bei der die herrschende Stellung der Götter über die Menschen betont wird (z. B. Eur. Hipp. 88; Plat. Phd. 63c2; Lg. 5, 727a1). Julian grenzt so die „herrschenden" paganen „Götter" vom Gott des Christentums ab, auf welches er gleich mit der Rede von der „Finsternis", in der er „umhergeirrt" sei (72,3 = 174C4), anspielt. Diesem hing er selbst „früher" (πρότερον) an und teilte auch dessen Kritik an den Speisevorschriften des Kybele-Attis-Kults (vgl. Marcone 1987, 285). Der Ausdruck μινυριζόντων meint nicht, dass diese Kritik nur verstohlen, heimlich oder gerüchteweise verbreitet worden wäre (z. B. findet sie sich allgemein zum Brotverbot, dem sogenannten *castus*, bei Arnob. Adv. Nat. 5,16), sondern diskreditiert sie nachträglich als nicht sachhaltig (ein Nachklang des Vorwurfs der δυσσέβεια, vgl. oben 14, 71,26 f. = 174B3 f. mit Komm.).

14, 72,3 f. = 174C3 f. … ὅτι με μὴ περιεῖδεν ὥσπερ ἐν σκότῳ πλανώμενον, …

Dass Julian zu der Zeit, in der er die Kritik an den Speisevorschriften des Kybele-Attis-Kults teilte, „in Finsternis umhergeirrt" sei, ist mindestens doppeldeutig. Zunächst ist die Zeit seiner Jugend gemeint, in der er im Sinne des Christentums erzogen worden ist (zu Julians früher Erziehung vgl. Tanaseanu-Döbler 2008, 70 – 84), eine Zeit, auf die er, wie dieser Ausdruck nachdrücklich zeigt, später immer mit großer Bitternis und Reue zurückblickt. Für den Anhänger des Helios und einer durch die *Chaldäischen Orakel* geprägten, neuplatonisch interpretierten Solartheologie ist die „Finsternis" zunächst die Privation des „Lichts" (vgl. oben Komm. zu 13, 70,23 – 25 = 173A8–B3), das sich als „ungetrübte Wirksamkeit des reinen Geistes selbst" (ἄχραντος ἐνέργεια αὐτοῦ τοῦ καθαροῦ νοῦ) unter Vermittlung des Helios in der gesamten noerischen und sinnlich wahrnehmbaren Welt verbreitet (vgl. In reg. Sol. 7, 145,6 – 13 = 134A6–B6). Neuplatonisch ist an dieser Lehre die Privationstheorie: So nennt Plotin die „Finsternis", die die Seele sieht, das „Zweite Böse" und deren Ursache, den „Mangel des Guten (ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ)", d. h. dessen Privation, das „Erste Böse" (1,8,5,1 – 5; 1,8,8,37 – 41), wobei dieses die völlige Privation des Guten (1,8,5,6 – 9) meint und mit der Materie identifiziert wird (1,8,3,35 – 40. 8,10 f.). Chaldäisch ist an jener Lehre die Demiurgie der materiellen Welt: So entspringt nach der Lehre der *Chaldäischen Orakel* aus dem Ersten Geist „der Blitz, der des Feuers Blüte verdunkelt (πρηστὴρ ἀμυδροῖ πυρὸς ἄνθος), indem er in die Höhlungen der Welten hineinspringt" (Orac. Chald. fr. 34 Des Places, Übs. Lewy), d. h. die Ideen, die der demiurgische Zweite Geist aus dem Ersten, reinen Geist in sich hat, formen die materiellen Körper der sichtbaren Welt, wobei ihre Idealität, je weiter sie in die

sublunare Welt vordringen, immer mehr abnimmt und das Materielle zunimmt (vgl. Lewy 1978, 118 und 126). Dieses allgemeine kosmologische Geschehen ist zugleich die Grundlage der Anthropogenese, da jede menschliche Seele, insbesondere in ihrem rationalen Teil, von Helios stammt (vgl. In reg. Sol. 2, 141,17–19 = 131C3–5; 40, 168,13 f. = 154C5 f.; 43, 171,17 f. = 157A6 f.; Buzási 2008, 330 f.; Schramm 2013, 333 mit Anm. 91; 335 f.), exemplarisch für Julian selbst: Die Götter erkennen ihn als „Sproß" (ἔκγονος) des Helios, in dem trotz einiger Verunreinigung durch Rauch und Ruß noch das von Helios stammende „Feuer" (πῦρ) bzw. ein „Funken" (σπινθήρ) des Helios brenne (Contra Heracl. 22, 44,14–26 = 229C2-D7), d. h. ein Anteil des Göttlichen, von Vernunft und Geist, der nicht durch seine Leiblichkeit verdeckt ist. In diesem Sinne ist die Schilderung seiner Begeisterung für astronomische Phänomene in der Jugend (In reg. Sol. 1, 140,6–141,2 = 130C3–131A3) gemeint, die hinsichtlich seines Denkens über die Götter allerdings von „Finsternis" (σκότος, 1, 141,4 = 131A5), d. h. vom Christentum (vgl. Bidez 1930, 34; Smith 1995, 184; Tanaseanu-Döbler 2008, 73, anders Athanassiadi-Fowden 1981, 25), überlagert gewesen sei. Der spätere Vorwurf an das Christentum besteht gerade darin, dass es den Jugendlichen von der Initiation in die Göttermysterien und somit von der Möglichkeit abgehalten habe, sich dadurch von der eigenen Leiblichkeit und der materiellen Welt ab- und der geistigen Welt und den Göttern zuzuwenden – eine Möglichkeit, die ihm, wie er im Anschluss sagt, die Göttermutter eröffnet habe.

Zugleich kehrt er mit bitterer Ironie eine biblische Redeweise gegen das Christentum selbst. In der Bibel findet sich häufig die Rede von der „Finsternis" als extremer Gottesferne und Todesnähe im Gegensatz zum „Licht" der göttlichen Offenbarung, z. B. in Ps 23,4 (ἐὰν γὰρ καὶ *πορευθῶ ἐν μέσῳ σκιᾶς θανάτου*, οὐ φοβηθήσομαι κακά, ὅτι σὺ μετ' ἐμοῦ εἶ) oder Jes 9,1 (ὁ λαὸς ὁ *πορευόμενος ἐν σκότει*, ἴδετε φῶς μέγα·οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ καὶ *σκιᾷ θανάτου*, φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς; vgl. Jes 50,10). Mit dem Zitat aus Jesaja wird im Matthäus-Evangelium der Beginn der Predigttätigkeit Jesu markiert, verbunden mit der Aufforderung zur Buße (Mt 4,16 f.), und im Lukas-Evangelium in der Weissagung des Zacharias die Prophetentätigkeit Johannes des Täufers, mit dem dieser das Volk auf das Kommen Jesu vorbereitet (Lk 1,76–79). Als implizite Referenz auf diese Evangelien-Stellen würde der Ausdruck „Finsternis", der das erste Mal im Werk Julians hier im *Göttermutter-Hymnos* auftritt und der dann im *Helios-Hymnos*, vermutlich mit Blick auf die ausführlichere Behandlung im *Göttermutter-Hymnos*, nur noch kurz angerissen wird, auch Julians Blick auf diesen Text markieren, nämlich als Beginn seiner Predigt- und Interpretentätigkeit zugunsten der paganen Götter, hier der Göttermutter und des Attis. Mit dieser Predigttätigkeit ist intendiert, für die paganen Kulte im Sinne der Protreptik zu werben – in Wiederholung und zugleich Umkehrung der Verheißung Jesu im Johannes-Evangelium und seiner Aufforderung zur Nachfolge: Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ *περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ*, ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς,

Joh 8,12, vgl. Joh 12,35 f.; 12,46). Auch Julian parallelisiert Finsternis und Tod bzw. Licht und Leben, allerdings zugunsten des ‚Lichts' des Helios anstelle von Christus. Und so steht bei Julian auch anstelle der biblischen Ausdrücke für „wandeln" (περιπατεῖν) oder „wandern" (πορεύεσθαι) der Ausdruck πλανάω für „in die Irre führen", der ursprünglich aus der paganen Protreptik stammt, von da in die christliche Apologetik übernommen worden ist und den intellektuell-religiösen Irrtum bezeichnet (vgl. Kinzig 1994, 187 mit Anm. 460).

14, 72,4 – 6 = 174C5 – 7 … ἀλλά μοι πρῶτον μὲν ἐκέλευσεν ἀποκόψασθαι, οὔτι κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὰς ψυχικὰς ἀλόγους ὁρμὰς καὶ κινήσεις τῇ νοερᾷ καὶ προεστώσῃ τῶν ψυχῶν ἡμῶν αἰτίᾳ τὰ περιττὰ καὶ μάταια·

Nachdem Julian zunächst *ex negativo* gesagt hat, wofür er der Göttermutter besonderen Dank weiß, drückt er dies nun positiv aus, nämlich in zwei Punkten (darauf weist die Konstruktion πρῶτον μὲν hier zusammen mit δέ im folgenden Satz hin): 1) den ‚Befehl' zum ‚Abschneiden des Überflüssigen' an der Seele und 2) das „wahre und heilige Wissen über die Götter" (72,8 = 174D2), also psychische Reinigung und theologische Erkenntnis. Oben gibt die Göttermutter explizit einen dreifachen ‚Befehl' nur an Attis, nicht an die Gläubigen: Attis solle als sublunarer Demiurg erstens „im Noetischen zeugen", sich zu ihr „zurückwenden" und nur mit ihr „zusammenwohnen wollen", zweitens „das einartige Heil (τὸ ἑνοειδὲς σωτήριον) verfolgen und die Hinneigung zur Materie (τὸ πρὸς τὴν ὕλην νεῦσαν) fliehen"; schließlich solle er „auf sie blicken, die die Quelle der noerischen Götter ist und sich nicht zum Werden herabziehen oder locken lässt" (oben 6, 63,15 – 21 = 166C1 – 7). Das sind – in der mythologischen Chronologie – ‚Befehle' der Göttermutter an Attis vor dessen ‚Abfall' zur Nymphe und der materiellen Welt, die in verschiedenen Wendungen das Verhältnis der Göttermutter zu Attis aus deren (noetischer) Perspektive beschreiben (vgl. oben Komm. zu 6, 63,13 – 24 = 165B7–D4). Dann heißt es, nachdem die Selbstkastration des Attis allegorisch als kosmisch-demiurgische Selbstbegrenzung gedeutet worden ist, dass „uns die Götter", also nicht allein die Göttermutter, „befehlen, die Grenzenlosigkeit in uns selbst abzuschneiden und unsere Führer nachzuahmen und zum Begrenzten und Ein-artigen", d. h. zum Noetischen, „und, wenn möglich, zu ‚dem Einen' selbst hinaufzueilen" (oben 9, 67,12 – 15 = 169C4 – 7), d. h. dass der Teilnehmer des Göttermutterfests durch die Gedächtnisfeier der Kastration des Attis zu dessen Nachfolge und zu einer ethischen Lebensführung aufgerufen ist (vgl. Komm. zu 9, 67,11 – 16 = 169C3 – 8). Beide Passagen sind gewissermaßen in der zu kommentierenden Stelle überblendet, insofern als es natürlich hauptsächlich die Göttermutter ist und nicht die Götter allgemein (diese allerdings auch), die die ‚Kastration' befiehlt, da sie den allgemeinen ‚Befehl' ausgegeben hatte, möglichst zum Noetischen sich zurückzuwenden und das Materielle zu meiden.

Nach der bisherigen kosmo-theologischen Erklärung der Kastration wird diese hier erstmals klar moralpsychologisch-ethisch gedeutet. Unter „Kastration" wird hier ausdrücklich kein Eingriff am Körper, sondern eine Reinigung des irrationalen Seelenteils verstanden. Bezeichnenderweise wird keine Eliminierung des irrationalen Seelenteils und seiner Affekte im Sinne der stoischen ἀπάθεια τῆς ψυχῆς verlangt, sondern „das Übermäßige und Unnütze an den irrationalen psychischen Regungen und Bewegungen zu beschneiden": D. h. es soll lediglich das Übermaß des irrationalen Seelenteils und seiner Affekte beseitigt und in ihm ein harmonisches Maß im Sinne der peripatetischen μετριοπάθεια τῆς ψυχῆς als genereller Mäßigung der Affektintensität hergestellt werden (vgl. hierzu Schramm 2013, 232 – 237 mit Belegen), und zwar „durch die noerische Ursache, die unseren Seelen übergeordnet ist", d. h. durch den noerischen Helios, von dem unsere Seelen, insbesondere in ihrem rationalen Seelenteil, abstammen (vgl. z. B. In reg. Sol. 2, 141,17 – 19 = 131C3 – 5; weitere Stellen oben Komm. zu 14, 72,2 f. = 174C3 f.) und dessen Demiurgie in der sublunaren Sphäre durch Attis vermittelt wird (vgl. oben Komm. zu 3, 58,5 = 161D4); so stammen von Helios als seinen Gaben außerdem auch die Tugenden und ihre verschiedenen Stufen (vgl. In reg. Sol. 36, 165,1 – 3 = 151C5 – 7 mit Schramm 2022a, 61 Anm. 274). Julians hier entwickelter theologisch-moralpsychologischer Explikation der Mäßigung entspricht seine andernorts gegebene ethische Definition der σωφροσύνη als Inbegriff der ethischen Tugend (d.i. der zweite Tugendgrad auf der neuplatonischen Skala von Tugendstufen, vgl. Schramm 2013, 80 – 85), welche die Herrschaft des rationalen über den irrationalen Seelenteil bedeutet (vgl. Regn. 28,59 – 61 Bidez = 87D2 – 4; Misop. 9, 182,4 – 17 = 343A3–C2; Schramm 2013, 349 – 351; Mau 1907, 108 weist darauf hin, dass Julian mit den ἄλογοι ὁρμαί, in 72,7 = 174C8 gefolgt von den λόγοι, die die Göttermutter dem νοῦς Julians über die Götter eingab, auf diese grundlegende Zweiteilung der Seele anspielt).

Die obige Formulierung verweist klar auf Iamblichs Paraphrase des pythagoreischen Apophthegmas, man müsse „mit Feuer und Schwert alles, was sich nicht ins rechte Maß fügt, abschneiden" (Iambl. v. Pyth. 187 πυρὶ καὶ σιδήρῳ τὰ ἀσύμμετρα πάντα ἀποκόπτειν; zum pythagoreischen Apophthegma vgl. Iambl. v. Pyth. 34 φυγαδευτέον πάσῃ μηχανῇ καὶ **περικοπτέον πυρὶ καὶ σιδήρῳ** καὶ μηχαναῖς παντοίαις ἀπὸ μὲν σώματος νόσον, **ἀπὸ δὲ ψυχῆς ἀμαθίαν**, …), das Iamblich als „allgemeines Gebot" (τὰ κοινὰ παραγγέλματα) für die σωφροσύνη anführt, gefolgt von einem Gebot „von derselben Art", nämlich der „Enthaltung von allem Beseelten und außerdem einiger Lebensmittel, die zuchtlos machen" (ἀποχὴ ἐμψύχων ἁπάντων καὶ προσέτι βρωμάτων τινῶν ἀκολάστων, Iambl. v. Pyth. 187; hierzu gehören auch „Übungen in der Wachsamkeit des Denkens und im Reinbleiben von allem, was ihr hinderlich ist", αἱ ἐπεγρίαι δὲ αἱ τοῦ λογισμοῦ καὶ εἰλικρίνειαι τῶν ἐμποδιζόντων, Iambl. v. Pyth. 187). Im Stufengang der pythagoreischen Paideia nach Iamblich ist das die Stufe der Reinigung der Seele durch Askese, die die Stufe der Beschäftigung

mit der Philosophie vorbereitet (vgl. Iambl. v. Pyth. 68 ἄλλη δὲ **κάθαρσις** τῆς διανοίας ἅμα καὶ **τῆς ὅλης ψυχῆς** διὰ παντοδαπῶν ἐπιτηδευμάτων οὕτως **ἠσκεῖτο** παρ' αὐτῷ [sc. Πυθαγόρᾳ]. … ᾤετο δεῖν ὑπάρχειν καὶ τὰς τῆς ἐμφύτου πᾶσιν ἀκρασίας τε καὶ πλεονεξίας βασάνους τε ποικιλωτάτας τε κολάσεις καὶ **ἀνακοπάς**, **πυρὶ καὶ σιδήρῳ κατ' αὐτῆς συντελουμένας**, …. πρὸς δὲ τούτοις **ἐμψύχων ἀποχὴν πάντων** καὶ ἔτι βρωμάτων τινῶν ταῖς ἐπεγρίαις τοῦ λογισμοῦ καὶ εἰλικρινείαις ἐμποδιζόντων κατέδειξεν [ἐν] τοῖς ἑταίροις, …; vgl. 225). Nach Iamblich gehört es – mit einer ähnlichen Wendung wie der oben verwendeten – zu den Wirkungen des Opfers, „das Überflüssige in uns abzuschneiden" (**τὰ μὲν ἀποκόπτων τῶν ἐν ἡμῖν περιττευόντων**), und „das, was fehlerhaft und gestört ist, ins rechte Maß und in Ordnung zu bringen" (τὰ δὲ εἰς συμμετρίαν ἄγων καὶ τάξιν ὅσα πλημμελῶς ἐπιτετάρακται, Resp. 5,16 165,8–13 Saffrey / Segonds / Lecerf). Auch bei Proklos steht ἀποκόπτειν terminologisch häufig für das ‚Abschneiden' des Materiellen (z. B. Procl. In Tim. 1, 37,30–38,3; In Tim. 3, 297,16–21 für die kathartische Tugend: τὴν καθαρτικὴν ἀρετὴν …, **ἀποκόπτουσαν** μὲν καὶ ἀφανίζουσαν ἄρδην τὰς ἐνύλους φύσεις καὶ τὰ ἐκ τῆς γενέσεως ἡμῖν προσφύντα πάθη, χωρίζουσαν δὲ τὴν ψυχὴν καὶ ἐπὶ τὸν νοῦν περιάγουσαν) und bei Salustios speziell für das ‚Abschneiden' „des weiteren Hervorgangs des Werdens" am 22. März, dem Tag der Dendrophorie (vgl. Sallust. 4,10, 8,22 f. Nock εἶτα δένδρου τομαὶ καὶ νηστεία ὥσπερ καὶ ἡμῶν **ἀποκοπτομένων** τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον, außerdem oben Komm. zu 9, 66,12 f. = 168C6 f.).

Julians ethische Deutung der Kastration richtet sich vermutlich besonders gegen die christliche Kritik an den *Galli* und den verschiedentlich überlieferten Kastrationsritualen im Kybele-Attis-Kult (vgl. 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). Ugenti 1992a, 102 f. sieht in der kommentierten Stelle eine Parallele zu jüdischen und christlichen Vorstellungen einer „Beschneidung des Herzens im Geiste" (περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι, Röm 2,28 f., vgl. Dtn 10,16; Jer 4,4; Gal 5,2–6; 6,13; Phil 3,3; Kol 2,11), die allein der körperlichen Beschneidung ihren Sinn gebe. Doch abgesehen davon, dass diese genau genommen die Zirkumzision und nicht die Kastration meint, belegen die aufgeführten sprachlichen und inhaltlichen Referenzen klar den neuplatonischen Hintergrund der Passage, trotz einer gewissen äußerlichen Ähnlichkeit des Gegensatzes von wörtlicher, körperlicher und übertragener, ethischer Deutung des Be- bzw. Abschneidens. Tatsächlich sind sachlich völlig unterschiedliche Konzepte gemeint, nämlich einerseits die Ausbildung der ethischen Tugend, andererseits die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession. Überdies argumentiert Julian in *Contra Galilaeos* gegen die paulinische „Beschneidung des Herzens" und insistiert mit Verweis auf Gen 17,10–12 auf der wörtlichen, physischen Bedeutung der Zirkumzision als sichtbarem Zeichen des Bundes Gottes und des jüdischen Volkes (CG fr. 85,5–14 Masaracchia = Cyr. CI 10,31,6–16 Kinzig / Brüggemann). Gegen die paulinische Transformation führt er Jesu Betonung der Notwendigkeit, am mosaischen

Gesetz festzuhalten, ins Feld (CG fr. 85,15–19 Masaracchia = Cyr. CI 10,31,17–22 Kinzig / Brüggemann mit Verweis auf Mt 5,17. 19), außerdem dass viele Christen diesem ethischen Ideal nicht gerecht werden würden (CG fr. 86,2–5 Masaracchia = Cyr. CI 10,34,18–21 Kinzig / Brüggemann). Auch wenn er selbst kein Jude sei, verehre er denselben Gott wie Abraham, Isaak und Jakob, die Chaldäer gewesen seien und den Brauch der Zirkumzision bei den Ägyptern kennengelernt hätten (CG fr. 86,8–13 Masaracchia = Cyr. CI 10,34,24–30 Kinzig / Brüggemann).

14, 72,7f. = 174C8–D2 ἐπὶ νοῦν δὲ ἔδωκεν αὕτη λόγους τινὰς ἴσως οὐκ ἀπᾴδοντας πάντη τῆς ὑπὲρ θεῶν ἀληθοῦς ἅμα καὶ εὐαγοῦς ἐπιστήμης.

Nach der Reinigung des irrationalen Teils der Seele durch Askese ist die zweite zentrale Gabe der Göttermutter an den Gläubigen die Theoria oder Kontemplation der Götter und das daraus folgende „wahre und zugleich heilige Wissen über die Götter“. Dies meint ähnlich wie bei Iamblich die vollständige theoretische Erkenntnis der Götter, die durch Theurgie – in diesem Fall durch Initiation in den Kybele-Attis-Kult – praktisch vermittelt ist (vgl. unten Komm. zu 17, 75,16–18 = 177C6–D2); daher ist dieses Wissen auch als ἀληθοῦς ἅμα καὶ εὐαγοῦς klassifiziert, also einerseits theologisch wahr, andererseits den Gesetzen der Kultpraxis entsprechend, wobei beides miteinander äquivalent ist, was auch durch die Partikelverbindung ἅμα καί betont wird (diese wurde von Hertlein für das überlieferte ἀλλὰ konjiziert). Die Litotes, dass Julian mit diesem Wissen „nicht ganz in Widerspruch“ steht, verbunden mit seiner Berufung auf die göttliche Quelle seines Wissens, verstärkt den autoritativen Anspruch Julians als Theologen (vgl. unten Komm. zu 17, 75,16–18 = 177C6–D2). Die Quelle des Wissens mag seine Kultinitiation sein, was bedeutet, wie Julian mit seiner Formulierung klarmacht, dass die Episteme über die Götter von diesen selbst stammt und aus Logoi besteht, welche ja den Bereich des diskursiven Denkens (διάνοια) bilden, aber im Geist (νοῦς) versammelt und durch ihn zur Einheit des Wissens synthetisiert werden. In einer Enzyklika „An den Oberpriester Theodoros“ stellt Julian folgende Anforderungen für den Priesterdienst auf: Vor Dienstantritt solle sich der Priester einen Tag und eine Nacht „von allem Unreinen freihalten“ und sich bestimmten „Reinigungen“ (καθαρμοί) unterziehen und dann während seines auf dreißig Tage begrenzten Tempeldienst den Tempel nicht verlassen, nur die Opfer vollziehen und sich mit Philosophie beschäftigen (Ep. 89b, 170,19–171,3 Bidez = 302D1–303A4, vgl. 168,10–12 Bidez = 300C5–7), wobei letzteres das Studium bestimmter philosophischer und historischer Schriften und von Götterhymnen beinhaltet (168,12–170,1 Bidez = 300C7–302A4, vgl. Schramm 2013, 391f.). Die Parallele der beiden Stufen des Priesterdienstes und der Gaben der Göttermutter für den Initianden, nämlich vorbereitende Askese und Gotteserkenntnis im Rahmen des Kults, verbunden mit der Betonung des kognitiven Prozesses der Gotteserkenntnis, legen nahe, dass auch hier

das Wissen über die Götter nicht nur durch die Initiation und ihre Riten, sondern auch durch das Studium von den Göttern gewidmeten Schriften erworben wird.

14, 72,9 – 15 = 174D3 – 9 Ἀλλ’ ἔοικα γάρ, ὥσπερ οὐκ ἔχων ὅ τι φῶ, κύκλῳ περιτρέχειν· ἐμοὶ δὲ πάρεστι μὲν καὶ καθ’ ἕκαστον ἐπιόντι σαφεῖς καὶ τηλαυγεῖς αἰτίας ἀποδοῦναι, τοῦ χάριν ἡμῖν οὐ θέμις ἐστὶ προσφέρεσθαι ταῦτα ὧν ὁ θεῖος εἴργει θεσμός, καὶ ποιήσω γε αὐτὸ μικρὸν ὕστερον· ἄμεινον δὲ νῦν ὥσπερ τύπους τινὰς προθεῖναι καὶ κανόνας, οἷς ἑπόμενοι, κἄν τι πολλάκις ὑπὸ τῆς σπουδῆς παρέλθῃ τὸν λόγον, ἔξομεν ὑπὲρ τούτων κρῖναι.

Nach der Themenangabe der Schlusskapitel 14 – 18, der Behandlung der Speisevorschriften des Kybele-Attis-Kults (14, 71,16 – 18 = 173D5 – 174A1), einer Rekapitulation verbreiteter (christlicher) Einschätzungen dieser Vorschriften (14, 71,18 – 30 = 174A1–B7) und Julians eigener Haltung hierzu, die sich allerdings durch die Initiation in den Kybele-Attis-Kult verändert hat (14, 71,30 – 72,8 = 174B7–D2), folgt nun eine methodologische Vorüberlegung zur Darlegung der Speisevorschriften.

Überraschen mag der mit ἀλλά eingeleitete Einwurf gegen die voraufgegangene Passage, in der Julian seine Autorität als Exeget der Theologie und Kultvorschriften des Kybele-Attis-Kults von der Göttermutter selbst ableitet. Damit motiviert er die folgenden Überlegungen zum Verfahren seiner Darlegung durch ein subjektives Moment der Irritation, wonach er selbst den Eindruck habe, im Kreis zu gehen. Dass es sich um seinen eigenen Eindruck, nicht um einen von ihm vermuteten fremden handelt, macht die Formulierung mit ἔοικα mit Infinitiv deutlich (ähnlich oben 14, 71,31 = 174B8). Das Im-Kreis-Gehen ist nämlich ein Zeichen für Ratlosigkeit und Schwierigkeiten (vgl. Ep. 34, 62,3 Bidez τί οὖν ὥσπερ ἄτοπόν τι λέγων κύκλῳ περίειμι; Rochefort 1963, 123; Ugenti 1992a, 103) und als solche keine ungewöhnliche Wendung (vgl. z. B. Alex. fr. 179,1 Kassel / Austin = Ath. Deipn. 4, 69,13 Kaibel; Phryn. Praep. soph. 28,4 – 6 de Borries τὸ τὰ κυριώτατα διὰ βραχέων καὶ τὰ ἀναγκαιότατα λέγειν, μὴ κύκλῳ βαδίζοντα καὶ περιτρέχοντα, *αὐθέκαστα λέγειν* ἐκάλεσαν οἱ ἀρχαῖοι).

Die erste Möglichkeit der Darlegung, die eingehende Begründung der verbotenen Speisen im Einzelnen, wird für „wenig später“ (μικρὸν ὕστερον) angekündigt, was die Kapitel 16 f. zu meinen scheint (so Rochefort 1963, 123 n. 5; Ugenti 1992a, 103 nimmt noch Kapitel 18 hinzu, obwohl es dort ausdrücklich um die erlaubten Speisen geht, und zwar allgemein und nicht im Einzelnen, wie hier besprochen, vgl. unten 18, 75,19 = 177D3); in Kapitel 17, 75,16 f. = 177C6 f. wird die Rede von den „Gründen“ (αἰτίαι) für die Speiseverbote explizit wiederaufgenommen (vgl. auch 74,11 f. = 176C2 f. und 75,1 f. = 177A6 f., hier λόγοι zur Begründung des Fischverbots). Für den Augenblick sollen stattdessen nur „sozusagen eine Art Regeln und Normen“ (ὥσπερ τύπους τινὰς … καὶ κανόνας) angegeben werden, „durch deren Einhaltung wir ein Urteil über diese Dinge (sc. die verbotenen oder erlaubten Speisen) gewinnen

können“. Bei den τύποι καὶ κανόνες handelt es sich um eine bei christlichen, gerade auch zeitgenössischen Autoren vielfach gebrauchte Wendung für tradierte innerkirchliche und liturgische Regeln, auf die Julian, ausgedrückt durch τινάς, mit einer gewissen Distanz referiert (z. B. Eus. Hist. eccl. 7,7,4 περὶ πασῶν … τῶν αἱρέσεων … τοῦτον ἐγὼ τὸν κανόνα καὶ τὸν τύπον … παρέλαβον; Athan. Contra Arian. 69,2 τῷ ἐκκλησιαστικῷ κανόνι κατὰ τὸν παλαιὸν τύπον ὑποτάσσεσθαι; Ep. encycl. 1,8,1 κανόνες καὶ τύποι ταῖς ἐκκλησίαις ἐδόθησαν; Bas. Spir. sanct. 29,72,6 f. Pruche παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν πρεσβυτέρων τύπον καὶ κανόνα παρειληφότες; Reg. mor. 13, PG 31, 864,46 – 48 ὡς τύπον ἢ κανόνα τῆς εὐσεβείας εἰς κατόρθωσιν μὲν τῆς ἐν πᾶσιν εὐθύτητος τῶν ἀκολουθούντων τῷ Κυρίῳ; Greg. Ny. Contra usurarios, GNO 9,1, 201,12 – 16 ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν καὶ τῆς εὐσεβείας διδάσκαλος εὐχῆς κανόνα καὶ τύπον ἀπέριττον τοῖς μαθηταῖς εἰσηγούμενος, ἐν καὶ τοῦτο τοῖς τῆς ἱκεσίας λόγοις ἐνέθηκεν ὡς μάλιστα δεῖν καὶ πρῶτον ἀρκοῦν δυσωπῆσαι θεόν; Ioh. Chrys. fr. in Iob, PG 64, 513,39 – 42 διεξελθὼν δὲ πάντα τά τε πρακτέα, καὶ τὰ μή, τὸν κοινὸν κανόνα καὶ τύπον πᾶσιν ἐφήρμοσεν, εἰς ὃν ἀφορῶν τις, ἐν οὐδενὶ διαμαρτήσεται).

In Analogie (ὥσπερ!) zu den christlichen Kirchenregeln handelt es sich bei den „Regeln und Normen“ des Kybele-Attis-Kults zwar ebenfalls um tradierte, aus fundamentalen theologischen Überzeugungen abgeleitete praktische Grundregeln, aber sie sollen primär nicht zur moralischen Verbesserung der Gläubigen und der Gemeinde (wie z. B. bei Bas. Reg. mor. 13, PG 31, 864,46 – 48), sondern zur Herausbildung der Urteilsfähigkeit des einzelnen Initianden über die im Kult verbotenen oder erlaubten Speisen dienen. Diese Urteilsfähigkeit ergibt sich in Folge der theoretischen Darlegung der Grundregeln, wie sie Julian im Folgenden vornehmen will, und ihrer praktischen Einhaltung (οἷς ἐπόμενοι); man kann also sagen, dass die Grundregeln erst in der gelingenden Kultpraxis in ihrer Sinnhaftigkeit und ihrem allgemeinen Gehalt erkannt und auf noch ungeklärte Einzelfälle angewendet werden können. Julian markiert hier implizit eine Differenz gegenüber dem christlichen Kirchenregelverständnis, das, wie die oben genannten Belege nahelegen, im Wesentlichen auf der Übernahme und praktischen Einhaltung biblisch oder gemeindlich tradierter Gebote und Regeln, weniger auf deren Begründung und kognitiver Durchdringung zu beruhen scheint, und deutet das Verständnis und die Aneignung der Kultregeln als ein komplexes Wechselverhältnis von Theorie und Praxis. Zugleich modelliert er aber seine Explikation der kultischen Speisevorschriften nach dem Vorbild der christlichen Kirchenregeln, insofern als sich die Gebote für die mannigfachen Einzelfälle auf einige wenige Grundregeln zurückführen lassen, an denen sich der Initiand praktisch orientieren kann (ähnlich wie oben Ioh. Chrys. fr. in Iob, PG 64, 513,39 – 42), und die praktischen Grundregeln aus allgemeinen theologischen Grundannahmen abgeleitet sind, was ihnen, da es sich bei dem folgenden Aufriss vermutlich um Julians eigene originelle Interpretation

der Speisegebote des Kybele-Attis-Kults handelt, eine besondere Validität verleihen würde.

Daher folgt auf die Ankündigung, mit der Darlegung einiger allgemeiner Grundregeln zu beginnen, die kurze Rekapitulation des Wesens und Wirkens des Attis, d. h. seiner Theologie, und des Ziels der Reinigung (Kapitel 15). Diese mag auf den ersten Blick nach ihrer ausführlichen Behandlung in den Kapiteln 3 – 13 des *Göttermutter-Hymnos* überflüssig erscheinen (vgl. Marcone 1987, 286: „questo riassunto dell'esegesi del mito … è una ripetizione inutile, che interrompe il discorso sulle prescrizioni rituali, senza apportare alcun elemento di novità"), stellt aber die Sicherung der gewonnenen Erkenntnisse und die Basis für die beabsichtigte Ableitung der Grundregeln der kultischen Speisevorschriften dar (ähnlich Ugenti 1992a, 104, allerdings bezogen auf die detaillierte Erörterung der Speisegebote: „prima di passare *all'analisi dettagliata delle singole prescrizioni* [Hervorhebung M. S.], Giuliano sente il bisogno di richiamare in poche parole il nucleo fondamentale della sua interpretazione del mito di Attis, perché esso costituisce il criterio in base al quale le prescrizioni stesse devono essere spiegate"). Diese Grundregeln sind zwei und werden zu Beginn des 16. Kapitels (72,29 – 73,7. 11 – 14 = 175B7–C6. D4 – 7) angegeben; sie besagen, dass die Speisen verboten sind, die chthonisch, also zur Erde gerichtet oder mit ihr verbunden sind, und diejenigen erlaubt sind, die sich in die Höhe zum Himmel erheben. Daran schließt sich die detaillierte Erörterung einiger erlaubter, aber vor allem der verbotenen Speisen im Einzelnen an (16 f., 73,7 – 75,18 = 175B7 – 177D2), wie sie oben (14, 72,12 f. = 174D6 f.) in Aussicht gestellt worden ist, und ein allgemeiner Nachtrag zu den erlaubten Speisen (Kapitel 18).

Die Darlegung der beiden Grundprinzipien, die den Gläubigen zur selbständigen Beurteilung einzelner Speisen anleiten sollen, enthebt Julian von dessen Erwartung, alle denkbaren einzelnen Speisen unter dem Blickwinkel ihres Verbots oder ihrer Zulassung für den Kybele-Attis-Kult vollständig aufzulisten, was schlechthin impraktikabel wäre. Eine Beschränkung auf die wichtigsten ist damit möglich. Als Motiv für die möglichen und „öfter" (πολλάκις) erwartbaren Auslassungen führt Julian die „Eile" (σπουδή) an, in der er den *Göttermutter-Hymnos* schreibe (verfasst ist er nach Julians Selbstauskunft in einer Nacht, vgl. unten 19, 77,4 f. = 178D6 f. mit Komm.; zur Eile in Julians Schriftstellerei vgl. Nesselrath 2015, XXVII–XXIX; anders als Rochefort, Marcone, Ugenti und De Vita übersetzen Mau und Asmus σπουδή mit „Eifer", was jedoch eine größtmögliche Genauigkeit und Lückenlosigkeit der Darlegung erwarten lassen müsste; hierzu würde die Einschätzung von Bidez 1930, 119 passen, dass Julians Art zu schreiben seinen impulsiven Charakter widerspiegeln würde). Das Anführen der Eile beim Schreiben appelliert an das Wohlwollen des Lesers und dient als vorauseilende Entschuldigung für die erwartbaren Lücken in der Darlegung, die von einem übelwollenden Leser als Nachlässigkeit oder Unkenntnis ausgelegt werden könnten.

***

15, 72,16 – 19 = 174D10 – 175A4 Προσήκει δὲ πρῶτον ὑπομνῆσαι διὰ βραχέων, τίνα τε ἔφαμεν εἶναι τὸν Ἄττιν καὶ τί τὴν ἐκτομήν, τίνος τε εἶναι σύμβολα τὰ μετὰ τὴν ἐκτομὴν ἄχρι τῶν Ἱλαρίων γινόμενα καὶ τί βούλεσθαι τὴν ἀγνείαν.

Diese Gliederung nimmt die Einteilung wieder auf, die ganz zu Anfang des *Göttermutter-Hymnos* gegeben wird (1, 55,3 f. = 158D3 – 159A2 mit Komm.), wobei die mittlere Frage, die dort noch recht formal nach dem Wesen der Göttermutter gestellt (und in 6, 63,1 – 10 = 166A2–B4 beantwortet) worden ist, hier im Licht der Mythosallegorese in den Kapiteln 6 – 13 (66,11 – 71,15 = 166B5 – 173D4) zurücktritt zugunsten der einzelnen Stationen des Festes als Symbol für Elemente des Mythos.

15, 72,20 – 24 = 175A5–B2 Ὁ μὲν οὖν Ἄττις ἐλέγετο αἰτία τις οὖσα καὶ θεός, ὁ προσεχῶς δημιουργῶν τὸν ἔνυλον κόσμον, ὃς μέχρι τῶν ἐσχάτων κατιὼν ἵσταται ὑπὸ τῆς ἡλίου δημιουργικῆς κινήσεως, ὅταν ἐπὶ τῆς ἄκρως ὡρισμένης τοῦ παντὸς ὁ θεὸς γένηται περιφερείας, ᾗ τῆς ἰσημερίας τοὔνομά ἐστι κατὰ τὸ ἔργον.

Zur Definition des Attis als αἰτία τις vgl. oben 3, 57,24 – 58,1 = 161C5 – 8; 58,5 – 8 = 161D4 – 161A2; 5, 61,30 = 165B2; 11, 68,19 f. = 170D6 f.; zur Bestimmung als θεός vgl. 4, 60,11 = 163C7; 5, 61,30 f. = 165B2 f.; 62,8 = 165C6; 8, 65,9 – 14 = 168A3 – 8; 9, 66,9 = 168C3; 11, 69,6 = 171B7 f.; zu ὁ προσεχῶς δημιουργῶν τὸν ἔνυλον κόσμον, d. h. seiner Bestimmung als sublunarer Demiurg, vgl. oben 3, 57,24 – 58,1 = 161C5 – 8 mit Komm. und 6, 63,22 = 166D2; zu μέχρι τῶν ἐσχάτων κατιών vgl. 5, 62,8 f. = 165C6 f. und 7, 64,10 = 167B2; zu ἵσταται ὑπὸ τῆς ἡλίου δημιουργικῆς κινήσεως vgl. 7, 64,11 – 14 = 167B3 – 6 mit Komm.; 9, 66,17 – 20 = 168D4 – 7; 11, 69,7 – 10 = 171C1 – 5. Die Phrase ὅταν ἐπὶ τῆς ἄκρως ὡρισμένης τοῦ παντὸς ὁ θεὸς γένηται περιφερείας, ᾗ τῆς ἰσημερίας τοὔνομά ἐστι κατὰ τὸ ἔργον ist eine Ausdrucksvariante zu καθ' ἣν ἡμέραν ὁ ἥλιος ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ἰσημερινῆς ἀψῖδος ἔρχεται (9, 66,12 f. = 168C6 f. mit Komm.), zumeist spricht Julian vom „Kreis der Tagundnachtgleichen" (ὁ ἰσημερινὸς κύκλος, vgl. 9, 66,18 = 168D5; 11, 69,8 f. = 171C3 f.; 13, 70,21 = 173A6); ἐπὶ τῆς ἄκρως ὡρισμένης τοῦ παντὸς … περιφερείας bedeutet wörtlich die „aufs Äußerste bestimmte Umfangslinie des Alls", wobei ἄκρως ὡρισμένης äquivalent zu τὸ ἄκρον an der zitierten Stelle ist.

15, 72,24 – 27 = 175B2 – 5 Ἐκτομὴν δὲ ἐλέγομεν εἶναι τῆς ἀπειρίας τὴν ἐποχήν, ἣν οὐκ ἄλλως ἢ διὰ τῆς ἐπὶ τὰς πρεσβυτέρας καὶ ἀρχηγικωτέρας αἰτίας ἀνακλήσεώς τε καὶ ἀναδύσεως συμβαίνειν.

Zur Definition der Kastration als τῆς ἀπειρίας ἐποχή vgl. oben 7, 64,21 – 65,3 = 167C6–D4 mit Komm.; 9, 66,16 – 20 = 168D3 – 7; 67,12 = 169C4; 11, 69,7 – 10 = 171C2 – 5; 69,14 f. = 171D2 f.; zu τὰς πρεσβυτέρας καὶ ἀρχηγικωτέρας αἰτίας vgl. oben 3, 58,9 – 13 = 162A3 – 7; 4, 59,7 – 14 = 162D3 – 163A3; 5, 61,26 f. = 165A6 f. Die Anapher ἀνακλήσεώς τε καὶ ἀναδύσεως bezeichnet nur scheinbar Synonyme. Tatsächlich bezeichnet

ἀνάκλησις den initiatorischen Part beim Prozess der Rückwendung zum Noetischen durch die Göttermutter, insofern als sie die Formen und Logoi in Materie zu den noetischen, immateriellen Ursachen „zurückruft" (vgl. 6, 63,15 – 21 = 166C1 – 7; 64,7 – 9 = 167A6–B1; 7, 64,22 f. = 167C7 f.; 9, 67,6 – 9 = 169B5 – 8; 67,19 – 21 = 169D4 – 6), und ἀνάδυσις bezeichnet den reaktiven Part durch die Seele, die infolge dieses ‚Zurückgerufen-Werdens' durch die Göttermutter zu den noetischen, immateriellen Ursachen „zurückweicht" bzw. „zurückkehrt" (vgl. 7, 64,23 – 65,3 = 167C8–D4; 11, 69,7 – 10 = 171C2 – 5; 69,14 f. = 171D2 f.), also letztlich das vollzieht, was im Folgenden der „Aufstieg" (ἄνοδος) der Seele genannt wird.

15, 72,27 f. = 175B5 f. Αὐτῆς δὲ τῆς ἁγνείας φαμὲν τὸν σκοπὸν ἄνοδον τῶν ψυχῶν.

Vgl. 9, 67,6 – 19 = 169B5–D4; 14, 72,4 – 6 = 174C5 – 7 mit Komm. Dem „Aufstieg der Seelen" ist der gesamte Kult gewidmet (prononciert Ugenti 1992a, 104: „ecco il cuore dei misteri!"); jener meint genauer den „Aufstieg" bzw. die „Rückkehr zu den Göttern" (πρὸς τοὺς θεοὺς οἷον ἐπάνοδος, Sallust. 4,10, 8,25 Nock) und letztlich zum Einen (vgl. oben 9, 67,11 – 16 = 169C3 – 8 mit Komm.), der am Göttermutterfest am 25. März als Tag der Freude über die Wiedererweckung des Attis nach der Trauer über seinen Tod gefeiert wird (vgl. oben 9, 67,16 – 19 = 169D1 – 4 mit Komm.; Ugenti 1992a, 104).

***

16, 72,29 f. = 175B7 f. Οὐκοῦν οὐκ ἐᾷ πρῶτον σιτεῖσθαι τὰ κατὰ γῆς δυόμενα σπέρματα· ἔσχατον μὲν γὰρ τῶν ὄντων ἡ γῆ.

Hier folgt die Begründung für die oben (14, 71,19 f. = 174A2 f.) mitgeteilte Speisevorschrift des Göttermutter-Kults, die „Samen verbietet": weil sie „sich in die Erde senken"; als Subjekt muss aus 14, 72,12 = 174D6 ὁ θεῖος θεσμός ergänzt gedacht werden, hinter dem als eigentliche Ursache die Göttermutter steht, wie die nahezu wörtliche Wiederholung etwas weiter unten (16, 73,4 f. = 175C3 f.) klarmacht. Allgemein ist für den Göttermutter-Kult der Verzicht auf Brot und Kornerzeugnisse bezeugt (z. B. Hieron. Ep. 107,10; Adv. Iovin 2,17 [oben zitiert im Komm. zu 14, 71,18 – 20 = 174A1 – 3]; Arnob. Adv. Nat. 5,16; Hepding 1903, 156; Brelich 1965, 28 – 31). Ein solches rituelles Brotverbot gibt es ansonsten noch bei den Hyakinthia in Sparta (Polycr. fr. 1,5, FHG 4), in der Demeterverehrung (Corn. Comp. 28) bei den Thesmophorien, im syrischen Tâ-uz-Fest (Hepding 1903, 156 Anm. 3) und zu Ehren des syrischen Gottes Hadaranes (Brelich 1965, 31 – 33). Am nächsten zu Julians Darlegung des Samenverbots steht Salustios: Während der vom 16. bis 24. März währenden Fastenzeit des Göttermutterfests (vgl. oben Komm. zu 9, 66,11 – 16 = 168C5–D3) „enthalten wir uns von Brot und anderer reichhaltiger, grober Nahrung (σίτου τε καὶ τῆς ἄλλης παχείας καὶ ῥυπαρᾶς τροφῆς ἀπεχόμεθα)" (Sallust. 4,10, 8,20 f. Nock). Der Ausdruck ῥυπαρός,

hier ähnlich wie von Nock 1926, 9 („coarse“) übersetzt, ist schwierig und von einer gewissen Abstraktheit (Brelich 1965, 29), sodass er auch die anderen bei Julian unten genannten verbotenen Lebensmittel (Wurzelgemüse, Rüben, Schweinefleisch, Fisch) umfassen könnte – nicht genannt ist bei Julian ausgerechnet das Brot, das aber implizit im Ausdruck σπέρματα umfasst zu sein scheint (Brelich 1965, 30) – und dann die Bedeutung „unrein“ im Sinne der im Ritus vorgenommenen Kennzeichnung unreiner Nahrungsmittel (so Rochefort 1960, 8 mit n. 14) annehmen könnte (wobei der Ausdruck passend gewählt wäre mit Blick auf seine Verwendung als Attribut von Brot [σῖτος] oder Gerste [κριθή] in der Bedeutung „ungeworfelt“, „ungereinigt“ [LSJ s.v. ῥυπαρός 4]). Zusammen mit παχύς wäre ῥυπαρός eine gute Umschreibung für die Nahrungsmittel, die bei Julian verboten sind aufgrund ihrer Verhaftung an die bzw. in der Erde.

Salustios unterscheidet weiter von dieser Abstinenz gegenüber Brot und einigen anderen Nahrungsmitteln für den 22. März, den Tag *arbor intrat*, an dem mit Aufstellung einer Pinie an die Kastration des Attis erinnert wird (vgl. Komm. zu 9, 66,12 f. = 168C6 f.), eine νηστεία, ein vollständiges Fasten (Hepding 1903, 183; Strathmann 1914, 235; Nock 1926, LV; Arbesmann 1929, 84; zum Begriff vgl. Arbesmann 1929, 3 – 6 und 1969, 447 – 449; ein vollständiges Fasten gibt es auch während der eleusinischen Mysterien, vgl. Arbesmann 1929, 77 – 83 und 1969, 456 – 458 mit den wichtigsten Texten zum eleusinischen Fasten), „als ob auch wir den weiteren Hervorgang des Werdens abschneiden (ὥσπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον)“ (4,10, 8,22 f. Nock). Seine Begründung, die auch den Kern von Julians Begründung ausdrückt, verläuft doppelt, zunächst anthropologisch nach dem Inhalt der Mysterienerzählung: „weil wir selbst vom Himmel gefallen und mit der Nymphe zusammen sind (ὡς καὶ αὐτοὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ τῇ νύμφῃ συνόντες)“ (8,19 f. Nock; vgl. oben 9, 67,6 f. = 169B5 f. mit Komm.) und im Kult „den Kosmos nachahmen (τὸν κόσμον μιμούμενοι)“ (8,17 f. Nock); dann soteriologisch nach der Funktion der Kultvorschriften für den Gläubigen: „weil beides“, also Brot und schwere, grobe Nahrung, „der Seele entgegengesetzt ist“ (ἑκάτερα γὰρ ἐναντία ψυχῇ, 8,21 f. Nock). Letzteres bedeutet, dass sie dem Aufstieg der Seele hinderlich ist, welches ja das Ziel des Kults ist (vgl. oben 15, 72,27 f. = 175B5 f. αὐτῆς δὲ τῆς ἁγνείας φαμὲν τὸν σκοπὸν ἄνοδον τῶν ψυχῶν). Mit Salustios erklärt sich auch gut Julians Begründung für das Samenverbot: Wenn der Kult das kosmische Geschehen nachahmt und es in ihm um die Loslösung der Seele vom Materiellen geht, müssen in ihm Nahrungsmittel verboten sein, die am meisten mit der Materie verbunden sind, welche nach ältester Vorstellung gerade durch die Erde symbolisiert wird (vgl. Pherekydes, DK 7 A 21; Xenophanes, DK 21 A 36. B 27; Porph. Antr. 5, 6,22 – 25 Duffy et al.; oben Komm. zu 5, 62,9 = 165C7). Diese These führt dann zusammen mit der Annahme Plotins, dass die Materie das letzte, äußerste Glied der Wirklichkeit sei (vgl. Plot. 1,8,7,17 – 20; schulmäßig z. B. später Asclep. In Met. 339,16 f. ἡ ὕλη ὡς ἔσχατον

καὶ τρὺξ καὶ ὑποστάθμη τοῦ παντός; zu letzterem vgl. oben 11, 68,19 = 170D6), zu Julians Aussage, dass die Erde „das Letzte der Dinge" (ἔσχατον … τῶν ὄντων) sei.

16, 72,30 – 73,3 = 175B8–C2 Ἐνταῦθα δέ φησιν ἀπελαθέντα καὶ Πλάτων τὰ κακὰ στρέφεσθαι, καὶ διὰ τῶν λογίων οἱ θεοὶ σκύβαλον αὐτὸ πολλαχοῦ καλοῦσι, καὶ φεύγειν ἐντεῦθεν πολλαχοῦ παρακελεύονται.

Julian markiert hier durch Nennung des Zitatgebers Platon und eine nur unwesentlich veränderte wörtliche Übernahme explizit eine Referenz auf die auch für den Neuplatonismus zentrale platonische Bestimmung des *summum bonum*, nämlich die „Angleichung an Gott, soweit möglich" (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, Tht. 176b1; vgl. Plot. 1,2,1,1 – 4; 2,3,9,19 – 27; 6,9,11,49 – 51; Iambl. Protr. 14, 76,8 – 10 Pistelli). Der Ausdruck φεύγειν ἐντεῦθεν ist die fast wörtliche Übernahme zu πειρᾶσθαι χρὴ *ἐνθένδε* ἐκεῖσε **φεύγειν** ὅτι τάχιστα (Tht. 176a8 f.; Nesselrath 2015, 73 z.St.), wobei φυγή im Anschluss als ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν definiert wird. Allerdings weist Julian die Aufforderung zum φεύγειν ἐντεῦθεν wie auch die Bezeichnung σκύβαλον für das „Letzte der Dinge" (αὐτό verweist zurück auf ἔσχατον … τῶν ὄντων) ausdrücklich den „Orakeln" (λόγια) zu, was die *Chaldäischen Orakel* meinen dürfte (mit λόγια bezeichneten die Neuplatoniker die *Chaldäischen Orakel*, vgl. Lewy 1978, 5 n. 8 mit Belegen; von Julian dem Theurgen, der zusammen mit seinem gleichnamigen Vater der Autor der *Chaldäischen Orakel* gewesen sein soll, wird in der Suda ι 434 als ein Werktitel Λόγια δι' ἐπῶν genannt, vgl. Lewy 1978, 3 – 5; Des Places 2003, 7). So darf man – mit Ugenti 1992a, 106 – annehmen, dass Julian hier, bewusst oder unbewusst, platonische Vorstellungen mit denen der *Chaldäischen Orakel* (vgl. z. B. Orac. Chald. fr. 134,4; 213,1 Des Places) kombiniert hat.

Die Quelle für ἐνταῦθα … ἀπελαθέντα … τὰ κακὰ στρέφεσθαι findet sich unmittelbar vor dem genannten Platon-Zitat: οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ (sc. τὰ κακὰ) ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης (Plat. Tht. 176a7 f.). Der Gedanke geht vielleicht auf Empedokles zurück (DK 31 A 62 = Hippol. Ref. 1,4,3 ὁ Ἐμπεδοκλῆς πάντα τὸν καθ' ἡμᾶς τόπον ἔφη κακῶν μεστὸν εἶναι καὶ μέχρι μὲν σελήνης τὰ κακὰ φθάνειν ἐκ τοῦ περὶ γῆν τόπου ταθέντα, περαιτέρω δὲ μὴ χωρεῖν, ἅτε καθαρωτέρου τοῦ ὑπὲρ τὴν σελήνην παντὸς ὄντος τόπου). Die Assoziation der Erde mit den Übeln bzw. dem Bösen findet sich auch im hellenistischen Pythagoreismus (Anon. Phot. fr. 239,11 – 13 Thesleff = Phot. Bibl. Cod. 249, 439b30 – 33) und im Hermetismus (Corp. Herm. 9,4, 98,5 f. Nock / Festugière); als Synekdoche für die Schlechtigkeit des Menschen auch im Judentum (Gen 6,5; Ph. Leg. all. 3,246 f.) und im Christentum (Did. Caec. In Gen 166,24 f. Doutreleau / Nautin; Ioh. Chrys. In Gen, PG 53, 208,25 – 60; 209,50 – 59). Originär platonisch ist hingegen der Gedanke, dass das Böse als Gegenbegriff zum Guten notwendig existieren müsse und nicht untergehen könne (Plat. Tht. 176a5 – 7 οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, … ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη) und – wie bereits zitiert – seinen Sitz nicht unter den

Göttern, sondern in der „sterblichen Natur“ und an „diesem Ort hier“ habe (Tht. 176a7 f.). Plotin interpretiert diese Passage im Lichte der Rede des Demiurgen an die jungen Götter im *Timaios* – in ihr beauftragt der an sich gute Demiurg, der nur Gutes schaffen kann, die jungen Götter mit der Demiurgie der sterblichen Wesen, damit diese nicht unsterblich werden, der Kosmos aber vollständig wird (Tim. 41a7–d3) – und zwar so, dass „dieser Ort hier“, das All, aus Gegensätzen bestehe, nämlich dem aus dem Guten kommenden, demiurgisch formenden Geist und der noch ungeformten, der Formung zugrunde liegenden Materie (Plot. 1,8,6,1 – 9; 1,8,7,1 – 12; zur Demiurgie bei Plotin vgl. Opsomer 2005).

In dieser Tradition steht auch Julian an der kommentierten Stelle und wenn er im zweiten *Constantius-Panegyrikos* feststellt, dass der Demiurg nur Gutes geschaffen habe, das vollständig ungemischt mit seinem Gegenteil sei, und dass er das „Böse, das über die Erde streift“, „weder geschaffen noch ins Sein gerufen“, sondern „aus dem Himmel verbannt“ habe (Regn. 30,24 – 29 Bidez = 90A4–B1 … τὰ κακὰ δὲ οὔτ’ ἐγέννησεν οὔτ’ ἐπέταξεν [sc. ὁ δημιουργὸς] εἶναι, ἀλλ’ αὐτὰ μὲν ἐφυγάδευσεν ἐξ οὐρανοῦ, περὶ δὲ τὴν γῆν στρεφόμενα …). Freilich steht weder bei Platon noch Plotin, dass der Demiurg aktiv das Böse aus dem Himmel verbannt habe. Die Formulierung erinnert sprachlich und inhaltlich vielmehr an Philon, wonach Gott „das Böse vertrieben“ und die „Lasten der Erde“, nämlich Adam und Kain, „aus dem Paradies verbannt“ habe ([ὁ θεὸς] **κακίαν** ὅρων ἱερῶν **ἀπεληλακώς**· οὕτω γὰρ τὰ γῆς ἄχθη, τόν τε Ἀδὰμ καὶ Κάιν, **ἐφυγάδευσεν** ἐκ τοῦ παραδείσου, Congr. erud. 171); andernorts heißt es bei Philon, dass „das Böse weit von den Grenzen des Himmels verbannt“ sei (τῶν ὅρων οὐρανοῦ μακρὰν **κακία πεφυγάδευται**, Op. mund. 168,4). Philons Darstellung des Schöpfungsberichts der *Genesis* ist stark vom Schöpfungsbericht des *Timaios* beeinflusst, den er nach seinem Wortlaut so verstand, dass der Kosmos wirklich einmal vom Demiurgen erschaffen und nicht unerschaffen sei (vgl. z. B. Ph. Prov. 1,20 – 22 Hadas-Lebel; Dörrie / Baltes 1998, 94 – 96, 398 – 402); dies war eine im hellenistischen und kaiserzeitlichen Platonismus weit verbreitete Interpretationslinie des *Timaios* (vgl. Dörrie / Baltes 1998, 94 – 121). Den Einfluss der biblischen Gottesvorstellung auf Philons Deutung macht der Vergleich mit Maximos von Tyros, ebenfalls ein Mittelplatoniker, deutlich: Auch er vertritt eine Zweiteilung zwischen dem Himmel, der frei von allem Bösen sei, und der Erde, die aus Gutem und Bösem gemischt sei, wobei ihr das Gute aus dem Himmel zufließe und das Böse aus der ihr angeborenen Schlechtigkeit erwachse (Max. Tyr. Or. 41,4,6 – 9). Allerdings fehlt bei ihm gänzlich die Vorstellung, dass der Demiurg das Böse auf die Erde verbannt habe; stattdessen wird lediglich argumentiert, dass der gute Demiurg an den Fehlern der Dinge auf der Erde nicht schuld sei, ähnlich wie die Handwerkskunst bei der weniger guten Formung eines Gegenstands, sondern die Schwäche der Materie (41,4,11 – 14; vgl. hierzu auch Dörrie / Baltes 1996, 509 – 512).

Ähnlich wie bei Philon liegt auch bei Julian in der zitierten Passage des zweiten *Constantius-Panegyrikos*, der noch die Übereinstimmung mit christlichen Vorstellungen herauszustellen bemüht war, die Kongruenz des biblischen Gottes mit dem platonischen Demiurgen zugrunde. Im *Göttermutter-Hymnos* wird hingegen auf einen aktiv im irdischen Geschehen intervenierenden Gott verzichtet zugunsten des neuplatonischen Emanations- und Stufenmodells und mit der passivischen Formulierung ἀπελαθέντα … τὰ κακά lediglich eine kosmologische Zuordnung des Bösen bzw. der Übel vorgenommen. Gemäß seiner Maxime, dass in seiner Interpretation Platonismus und die *Chaldäischen Orakel* in Übereinstimmung miteinander stehen sollen (vgl. oben 3, 59,4 – 6 = 162C7–D2 mit Komm.), bestätigt Julian seine Deutung durch den Ausdruck σκύβαλον („Kehricht“), den er mit διὰ τῶν λογίων vermutlich auf die *Chaldäischen Orakeln* zurückführt (vgl. oben in diesem Lemma und unten 18, 76,19 = 178D1) und der dort für die „abgründige“ oder irdische Materie gebraucht wird (Orac. Chald. fr. 158,1 Des Places τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον; vgl. oben Komm. zu 11, 68,15 – 21 = 170D2 – 8; auch unten 19, 78,6 f. = 179C7 f.). Daher bezeichnet er auch die Erde, die ja die Materie symbolisiert, als „das Letzte der Dinge“ (ἔσχατον μὲν γὰρ τῶν ὄντων ἡ γῆ, 16, 72,30 = 175B8 mit Komm.). Mit dieser Zuordnung der Erde zur Materie hat Julian den Rahmen abgesteckt, in den er die verschiedenen Speisegebote des Kybele-Attis-Kults, die nirgendwo so detailliert und ausführlich besprochen werden wie im *Göttermutter-Hymnos*, einordnet und der insbesondere die Erklärungsbasis für die beiden Grundregeln (τύποι καὶ κανόνες) der Speisegebote darstellt (vgl. oben 14, 72,13 f. = 174D7 f. mit Komm.). Diese kosmotheologische Rahmung unter Auspizien der iamblicheischen Verbindung von Platonismus und chaldäischer Orakelphilosophie dürfte Julians eigener origineller Beitrag zur Deutung der Speiseregeln des Kybele-Attis-Kults sein.

Von D. Wyttenbach (Platonis Phaedo. Explanatus et emendatus, prolegomenis et annotatione, Leipzig 1825, 278 zu Plat. Phd. 107c) wird das zweite πολλαχοῦ als unnötige Wiederholung des ersten athetiert; ihm folgten Hertlein, Rochefort, Marcone, Nesselrath, übersetzt haben es hingegen Mau und Asmus. Ugenti 1992a, 106 verteidigt es – zu Recht – mit Bezug auf eine Stelle (Contra Heracl. 24, 51,29 f. = 237A2 f. *πανταχοῦ* πάντα ἐπειράθη τὰ μυστήρια τῶν θεῶν ἐποπτεῦσαι καὶ τελεσθῆναι παντοίας *πανταχοῦ* τελετάς), die genauso wie die kommentierte Stelle charakterisiert sei „dallo stesso entusiasmo religioso“.

16, 73,4 – 7 = 175C3 – 6 Πρῶτον οὖν ἡ ζωογόνος καὶ προμηθὴς θεὸς οὐδὲ ἄχρι τῆς τῶν σωμάτων τροφῆς ἐπιτρέπει τοῖς κατὰ γῆς δυομένοις χρῆσθαι, παραινοῦσά γε πρὸς τὸν οὐρανόν, μᾶλλον δὲ καὶ ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν βλέπειν.

Zu den Attributen der Göttermutter: ζωογόνος vgl. oben 6, 63,4 – 7 = 166A5 – 8 mit Komm.; 9, 67,8 f. = 169B7 f. und unten 20, 78,13 = 180A1; προμηθής vgl. oben 6, 63,11 = 166B5 mit Komm. und 6, 63,13 f. = 166B7 f. Der erste Teilsatz wiederholt, sprachlich

leicht variiert, die erste Grundregel (16, 72,29 f. = 175B7 f.), allerdings ohne Nennung der Samen (hier nur allgemeiner „das, was sich in die Erde senkt“) und mit ausdrücklicher Angabe der verursachenden Göttin (dort musste aus 14, 72,12 = 174D6 ὁ θεῖος θεσμός als Subjekt ergänzt gedacht werden). Der zweite Teilsatz, in dem die Göttermutter ermahnt, „zum Himmel, mehr noch über den Himmel hinaus zu blicken“, formuliert die zweite Grundregel der Speisegebote des Kybele-Attis-Kults: die anagogische Funktion der erlaubten Speisen, und zwar zunächst im Sinne der Ausbildung der ethischen Tugenden (oben 14, 72,4 – 6 = 174C5 – 7 mit Komm.), dann aber auch im Sinne der Ausbildung der kathartischen und weiterer höherer Tugenden. Der „Himmel“ meint den sichtbaren Sternenhimmel und die Milchstraße bis zum Äther, der für Julian die Grenze zur materiellen Welt ist (vgl. oben 5, 62,1 – 6 =165B6–C4 mit Komm.), der Bereich „über den Himmel hinaus“ die immaterielle noerische Welt (so auch Rochefort 1963, 125 n. 1). Der Initiand des Kybele-Attis-Kults erhält damit inhaltlich das gleiche Gebot wie Attis, der dem Materiellen entfliehen und „auf sie (sc. die Göttermuttermutter) blicken“ soll (πρὸς ἑαυτήν … βλέπειν, 6, 63,19 = 166C5 mit Komm.), und wird so zur Imitation des Gottes aufgefordert.

16, 73,7 – 11 = 175C6–D4 Ἐνί τινες κέχρηνται σπέρματι, τοῖς λοβοῖς, οὐ σπέρμα μᾶλλον ἢ λάχανον αὐτὸ νομίζοντες εἶναι τῷ πεφυκέναι πως ἀνωφερὲς καὶ ὀρθὸν καὶ οὐδὲ ἐρριζῶσθαι κατὰ τῆς γῆς· ἐρρίζωται δέ, ὥσπερ οὖν ἐκ δένδρου κιττοῦ τινος ἢ καὶ ἀμπέλου καρπὸς ἤρτηται τῆς καλάμης.

Zwischen der Ermahnung der Göttermutter, „zum Himmel, mehr noch über den Himmel hinaus zu blicken“ und der prägnanten Formulierung der beiden Grundregeln, die aus jener göttlichen Mahnung gefolgert ist, wird das Beispiel der λοβοί eingeführt, anhand dessen induktiv klargemacht wird, was die Grundregeln konkret bedeuten. Dieses Beispiel ist hierfür besonders geeignet, da sich die λοβοί offenbar nicht zweifelsfrei als Samen oder Gemüse klassifizieren lassen, d. h. da unklar ist, ob bzw. in welcher Weise sie in der Erde wurzeln – was auf den ersten Blick ja alle Pflanzen ihrer Natur nach tun – und in welcher Weise sie „zum Himmel blicken“, oder konkret: „sich von der Erde nach oben in die Höhe erheben“. Insofern kann an ihrem Beispiel gut erläutert werden, was diese allgemeinen Bestimmungen konkret bedeuten.

Unklar ist, wer die λοβοί als Gemüse klassifiziert hat, dem sich auch Julian anschloss, und sie nicht wie offenbar die meisten Anhänger des Kybele-Attis-Kults dem Samenverbot unterworfen hat. Problematisch ist Julians Begründungsversuch für diese Ansicht, wie bereits Ugenti 1992a, 106 zu Recht festgestellt hat: „egli è costretto ad una speciosa argomentazione di natura botanica, che rivela l’imbarazzo e la difficoltà di inquadrare nel sistema da lui elaborato le prescrizioni aventi diversa origine e significato.“ Denn mit den λοβοί, den ‚Hülsen‘ oder Hülsenfrüchten (vgl. Theophr. Hist. plant. 1,11,2), sind insbesondere die Bohnen gemeint (vgl. Theo-

phr. Hist. plant. 8,3,2; Diocl. fr. 193a van der Eijk), wie auch die Randbemerkung in V zur Stelle zeigt, die auffallende Ähnlichkeit zum Suda-Eintrag zu λοβός hat (Suda λ 634, kürzer Hesych. λ 1187; vgl. Nesselrath 2015, 73): λοβοὶ τὰ ἄκρα πάντα. κυρίως δὲ τῶν ὥτων τὰ κάτω καὶ τὸ ἀγγεῖον ἐριβίνθου (statt ἐρεβίνθου) ἢ κυάμου καὶ ἐν θυτικῇ σημεῖον (sic) τι ἐν τῷ ἥπατι. Es ist sachlich allerdings nicht richtig, wie Julian hier behauptet, dass die Bohnen oder Hülsenfrüchte (auch Leguminosen) nicht in der Erde wurzeln würden; sie besitzen vielmehr eine bis zu einem Meter lange Pfahlwurzel mit einem gerade im oberen Bereich weitverzweigten Wurzelwerk mit Wurzelknöllchen (vgl. auch Düll / Düll 2007, 357). Wie der Vergleich mit dem Efeu und dem Wein deutlich macht, hat Julian bei seiner Begründung weniger die vermeintliche oder tatsächliche Verwurzelung der Bohnen vor Augen, sondern vielmehr ihren aufrechten, kletternden Wuchs, wobei sie sich oft tatsächlich an anderen Pflanzen wie Efeu oder Wein entlangranken (so werden sie heute der Gattung der Wicken zugerechnet, vgl. auch Düll / Düll 2007, 356).

Ein positives Bild der Bohne findet sich bei Athenaios (Deipn. 3,59, 101d; 4,14, 138a; 4,16, 139a) und den Medizinern (z. B. Hipp. Vict. 2,45, 314 Jones; vgl. Morand 2001, 132 mit weiteren Belegen). Vielleicht ist vor diesem diätetischen bzw. medizinischen Hintergrund auch von einigen Kybele- und Attis-Anhängern, wie Julian behauptet, die Bohne für den Verzehr zugelassen worden. Weiter verbreitet ist allerdings das Bohnenverbot: Es findet sich bei den Pythagoreern (z. B. Diog. Laert. 8,24. 33 f.; Porph. v. Pyth. 43; Iambl. v. Pyth. 109; Geopon. II 35,6; anders jedoch Aristox. fr. 25 Wehrli; vgl. Burkert 1962, 96, 164 – 166; Riedweg 2002, 55, 95 – 97), bei den Orphikern (z. B. Orph. fr. 291 Kern = Heracl. Pont. fr. 41 Wehrli; Orph. Hymn. 26; Paus. 1,37,4; Greg. Na. Adv. Eun. [Or. 27] 10,1 f.; Geopon. II 35,8; vgl. Morand 2001, 129 – 133) und bei Empedokles (DK 31 B 141); auch im Demeterkult in Eleusis und in Pheneos sind Bohnen verboten (Paus. 1,37,4; 8,15,3; Porph. Abst. 4,16,6; Arbesmann 1929, 76 f. und 1969, 458; Burkert 1977, 314 f.) sowie im ägyptischen Isis- und Osiris-Kult (Porph. Abst. 4,7,6; Strathmann 1914, 241). Das Bohnenverbot der Pythagoreer wird häufig mit ihrer Assoziation der Bohnen mit männlichen oder weiblichen Genitalien und mit Kinderköpfen begründet (Arist. fr. 195 Rose = Diog. Laert. 8,33 f.; Porph. v. Pyth. 44; vgl. auch Heracl. Pont. fr. 41 Wehrli; Hippol. Ref. 1,2,14 f.), dadurch dass es u. a. auch an das Tabu von Kopf und Genitalien bei Opfertieren erinnert (Riedweg 2002, 96; zu weiteren antiken und modernen Begründungen vgl. Morand 2001, 130 f.; Riedweg 2002, 95 – 97). Dann werden die Bohnen aber auch mit dem Totenreich (Arist. fr. 195 Rose; Paul. Diac. Excep. ex Fest. 77,24) in Verbindung gebracht und als Totenopfer erwähnt (Plin. Nat. hist. 18, 118; Lyd. Mens. 4,42; vgl. Arbesmann 1929, 53 – 58; Burkert 1962, 164 – 166). Der Vergleich mit dem Efeu ist auch vor diesem Hintergrund naheliegend, weil dieser als Schmuck auf Gräbern gepflanzt wird und daher als Totenpflanze gilt (Arbesmann 1929, 40). Der Vergleich mit dem Wein könnte wiederum dadurch motiviert sein, dass es jemandem, der das Attis-Heilig-

tum betreten wollte, verboten war, vorher Wein getrunken zu haben (Arnob. Adv. Nat. 5,6,7; Arbesmann 1929, 86).

Statt des in V überlieferten οὐκ (Pétau 1630, 324 athetiert es) konjizieren Asmus und nach ihm die anderen Herausgeber οὖν, welches nach ὥσπερ die Nähe der beiden Glieder des Vergleichs ausdrückt (Menge / Thierfelder / Wiesner 1999, 319 [1.2.1.(3)]). Καλάμη, eigentlich „Stängel“ oder „Stoppel“ von Weizen, kann auch synonym sein mit κάλαμος (LSJ s.v. καλάμη II), was eigentlich „Rohr“, aber auch den „Pfahl“ bedeuten kann, an dem der Wein angebunden wird (LSJ s.v. κάλαμος II 9). In diesem Sinne gebraucht Julian den Ausdruck selbst an einer Stelle, die auch den Vorgang erklären kann, den er hier vor Augen hat: „Man würde den Bauern als undankbar bezeichnen, der, wenn er einen Weinberg anlegen wollte, zunächst seine Nachbarn um Reben bitten würde; der dann, wenn sein Weinberg groß ist, von ihnen eine Hacke, dann ein Gartenmesser und schließlich Pfähle borgte, um ihn zu stützen und in der Luft zu halten, damit die hängenden Trauben den Boden nicht berührten, …“ (οὐδὲ γὰρ γεωργὸν φήσεις εὐγνώμονα, ὃς καταφυτεύειν μὲν τὴν φυταλίαν ἀρχόμενος κλήματα ᾔτει παρὰ τῶν γειτόνων, εἶτα ἐκτρέφων τὰς ἀμπέλους δίκελλαν καὶ αὖθις σμινύην, καὶ τέλος ἤδη κάλαμον, ᾧ χρῆν προσδεδέσθαι καὶ ἐπικεῖσθαι τὴν ἄμπελον, ἵνα αὐτή τε ἀνέχηται καὶ οἱ βότρυες ἐξηρτημένοι μηδαμοῦ ψαύωσι τῆς βώλου, …, Laus Eus. 16,8 – 13, 99 Bidez = 125A6–B3). Das in V überlieferte τῆς καλάμης (bei dem man in Gedanken ein vorangestelltes ἐκ mithören kann [Prato 1987, 82], das aber von Julian aufgrund seines mancherorts gedrängten Stils [Nesselrath 2015, XXVII–XXIX] wohl ausgelassen worden sein wird) steht dann parallel zu ἐκ δένδρου, bezogen auf die „Frucht des Weins“, die Trauben (zu Julians guten Kenntnissen im Weinbau vgl. Ep. 4, 13,13 – 14,5 Bidez = 427D2 – 428B1; Bidez 1930, 19 f.). Die Konjektur von Asmus 1909, 319 und Ugenti 1992a, 40 κατὰ τῆς καλάμης, das sie mit ἐρρίζωται δέ verbinden und damit sehr weit auseinanderstellen (in der Übersetzung von Asmus wurzelt die Bohne „an einem Schilfrohr“, in der Ugentis „nello stelo“), verschiebt das Hängen der einen von einer anderen Pflanze vom Vergleichenden zum Verglichenen.

Die von Rochefort 1963, 125 vorgeschlagene Konjektur ἐκ κλήματος, der auch Nesselrath 2015, 73 folgt, ist zwar sachlich richtig, verkennt aber die Pointe des Vergleichs, dass sowohl das Efeu als auch der Wein an etwas wächst, was nicht die Pflanze selbst ist, und dass ihr Verwurzeltsein und die daraus resultierende Standfestigkeit gerade an der anderen Pflanze liegt, also dem an einem Baum wuchernden Efeu und dem an einem Schilfrohrpfahl angebundenen Wein. Dass die Trauben am Rebzweig hängen, ist klar, aber lässt den Vergleich im Verhältnis zum Verglichenen unterbestimmt. So soll durch den Vergleich gerade klargemacht werden, dass auch die Bohnenranken an einer anderen Pflanze wachsen bzw. angebunden sind und sie darin gerade ihre Wurzel, d. h. ihren Halt in der Erde haben. Überdies wird das Gemeinte dadurch universeller ausgedrückt, dass neben dem

natürlichen Phänomen des an einem Baum rankenden Efeus auch der kulturtechnische Eingriff des Rebenanbindens umfasst ist. Schließlich ist der Vergleich gerade hier im Zusammenhang mit den Bohnen naheliegend, da auch diese terminologisch mit κάλαμος verbunden sind (vgl. Theophr. Hist. plant. 8,3,2 πάλιν ὁ καυλὸς τῶν μὲν γονατώδης καὶ κοῖλος – διὸ καὶ καλεῖται κάλαμος –, τοῦ δὲ κυάμου κοῖλος). Beim dritten Vorschlag, καλάμης neben κιττοῦ und ἀμπέλου als drittes Beispiel für eine von einer anderen Pflanze herabhängende Pflanze zu verstehen (so die Konjektur von Hertlein 1875, 227 καὶ καλάμης und von Boulenger 1922, 35 ⟨ἢ⟩ καὶ καλάμης), stellt sich dann die Frage, wie das sachlich möglich sein soll.

16, 73,11 – 14 = 175D4 – 7 Ἀπηγόρευται μὲν οὖν ἡμῖν σπέρματι χρῆσθαι διὰ τοῦτο φυτῶν, ἐπιτέτραπται δὲ χρῆσθαι καρποῖς καὶ λαχάνοις, οὐ τοῖς χαμαιζήλοις, ἀλλὰ τοῖς ἐκ γῆς αἱρομένοις ἄνω μετεώροις.

Nachdem bisher eigentlich nur die erste Grundregel genannt und begründet worden ist, keine sich in die Erde senkenden Samen zu essen, wird diese hier kurz wiederholt und die zweite Grundregel für die erlaubten Speisen angefügt, die bereits in der Besprechung der schwierig klassifizierbaren Hülsenfrüchte angeklungen ist: nämlich dass sie „sich nach oben in die Höhe erheben“. Dies ist das einzige qualitative Kriterium, das Julian für die erlaubten Speisen angibt, und ist offenbar abgeleitet aus der Ermahnung der Göttermutter, „zum Himmel, mehr noch über den Himmel hinaus zu blicken“ (16, 73,6 f. = 175C5 f.). Die philosophische Grundlage für den – für einen modernen Leser vielleicht überraschenden – Schluss, dass sich zum Himmel erhebende Pflanzen für den Initianden eignen, der ja seinen Blick zum Himmel bzw. zur noerischen Welt richten soll, ist Iamblichs Theorie der Theurgie: Bei dieser existiert nach dem Prinzip *similia similibus* eine Entsprechung zwischen dem Opfernden und der Art des Opfergegenstands, also im Fall der materiellen Theurgie zwischen dem Körper des Opfernden und den geopferten Steinen, Pflanzen, Tieren oder Räucherwerken (vgl. Resp. 5,20, 169,22 – 26; 23, 173,24 – 174,5 Saffrey / Segonds / Lecerf; Nasemann 1991, 170 – 173); dabei dient für Iamblich das materielle Opfer als Grundlage für die höheren, immateriellen Opfer und für den Aufstieg zum Immateriellen (5,14, 162,9 – 11; 18, 168,1 f.; 23, 173,9 – 24 Saffrey / Segonds / Lecerf; Nasemann 1991, 171 f.; Schramm 2013, 142 f.). Daher ist es für Julian ganz stringent, dass zur Kultvorbereitung und zum Opfer für den Initianden nur Pflanzen erlaubt sind, die ihrer eigenen Natur nach ‚nach oben streben‘ und so den anagogischen Zweck der Kultinitiation erfüllen können.

16, 73,14 – 17 = 175D7–176A3 Ταύτῃ τοι καὶ τῆς γογγυλίδος τὸ μὲν γεωχαρές, ὡς χθόνιον, ἐπιτάττει παραιτεῖσθαι, τὸ δὲ ἀναδυόμενον ἄνω καὶ εἰς ὕψος αἰρόμενον, ὡς αὐτῷ τούτῳ καθαρὸν τυγχάνον, δίδωσι προσενέγκασθαι.

Bedeutung und Umfang der beiden Grundregeln wird durch das Beispiel der γογγυλίς veranschaulicht, die – auf andere Weise als die davor besprochenen Hülsenfrüchte – für die Frage nach erlaubten und verbotenen Pflanzen problematisch ist (16, 73,14 f. = 175D7 f.). Ein Teil von ihr gilt nämlich als erdverhaftet und chthonisch (τὸ μὲν γεωχαρές, ὡς χθόνιον) und ist daher verboten, ein anderer als „in die Höhe sich erhebend" und daher rein (τὸ δὲ ἀναδυόμενον ἄνω καὶ εἰς ὕψος αἰρόμενον, ὡς αὐτῷ τούτῳ καθαρὸν τυγχάνον) und erlaubt. An diesem Beispiel kann daher konkret veranschaulicht werden, was im Satz davor abstrakt und allgemein als die für die beiden Grundregeln zentralen Kriterien formuliert worden war. Dabei ist diese Differenzierung in einen verbotenen Wurzelteil und einen erlaubten Pflanzenteil ziemlich erstaunlich. Denn bei der γογγυλίς (oder *brassica rapa*) handelt es sich um eine runde Speiserübe mit einem kurzen Stängel, der praktisch kaum verzehrt worden sein dürfte, und einer langen, rettichartigen Wurzel, die eine weiße, schwarze oder gelbe Rinde, weißes oder gelbliches Fleisch und einen süßlich-scharfen, wässrigen Geschmack hat (Ath. Deipn. 9,8; Diosc. Med. 2,164,1; 3,4,2; 4,56; Theophr. Hist. plant. 1,6,7; 7,4,3; 7,6,2; Caus. plant. 1,4,1). Diese Wurzel ist es, die in der Regel verzehrt worden ist, die aber nach Julian im Kult als „Teil, der die Erde liebt", verboten ist (der Ausdruck γεωχαρές ist vor Julian nicht nachweisbar, erst wieder im 12. Jh. und dann sehr selten, z. B. Eust. In Il. II 80,8 van der Walk; In Od. I 9,14 Stallbaum; Mich. Ital. Ep. 42, 237,2 Gautier; Or. 2, 75,14 f. Gautier; zur besonderen Verbindung der Rübe zur Erde vgl. Theophr. Hist. plant. 7,2,5 Ῥαφανὶς γοῦν καὶ γογγυλὶς διαμένουσι γῆς ἐπιβληθείσης ἄχρι θέρους καὶ αὔξησιν λαμβάνουσιν, ὅπερ ποιοῦσί τινες ἐξεπίτηδες τῶν κηπουρῶν· οὐ βλαστάνουσι δὲ οὐδ' ἀφιᾶσι φύλλον, οὐδ' εἴ τις ἀφέλοι τὴν ἐπισεσαγμένην γῆν). Die begriffliche Differenzierung zwischen γεωχαρές und χθόνιον zeigt, dass letzteres hier eher „zur Unterwelt" als „zur Erde gehörig" meint (ähnlich unten 16, 74,3 = 176B2). So war die Rübe Totenopfer: Am dritten und letzten Tag der Anthesterien, den Chytroi, wurden für den chthonischen Hermes, ursprünglich wahrscheinlich für die Toten selbst, Töpfe (χύτροι) mit allen Arten zusammengekochter Sämereien, darunter Rüben, aufgestellt (Arbesmann 1929, 60 f.; Deubner 1932, 93, 112 f.).

Erlaubt ist an der Rübe hingegen der Stängel, was Julian hier im Vergleich zum vorigen Satz in redundanter Weise auszudrücken scheint, da er fast wörtlich dessen Formulierung für die erlaubten Speisen wiederholt: τοῖς ἐκ γῆς αἰρομένοις ἄνω μετεώροις (73,13 f. = 175D6 f.). Neu hinzu tritt jedoch mit dem dafür synonymen Ausdruck τὸ ἀναδυόμενον ein Rückbezug auf die Allegorese des zentralen Elements der Kulterzählung, der Kastration, welche als das „Anhalten der Entgrenzung" gedeutet worden war, das sich „durch die Zurückrufung und das Zurückweichen zu

den älteren und ursprünglicheren Ursachen vollzieht“ (διὰ τῆς ἐπὶ τὰς πρεσβυτέρας καὶ ἀρχηγικωτέρας αἰτίας ἀνακλήσεώς τε καὶ **ἀναδύσεως**, 15, 72,24 – 27 = 175B2 – 5), also indem die Seele als Folge des ‚Rufs‘ der noetischen, immateriellen Ursachen zu diesen aufsteigt und zurückkehrt (vgl. oben Komm. z.St.). Eine vertiefte Deutung der Kultvorschrift kommt auch durch die mit ὡς αὐτῷ τούτῳ καθαρὸν τυγχάνον angefügte Begründung für die Erlaubnis des Rübenstängels im Besonderen, aller erlaubter Pflanzen im Allgemeinen hinzu: Die Ausrichtung jener Pflanzen ‚in die Höhe‘, d. h. zum Himmel und darüber hinaus zum noerischen bzw. noetischen Bereich, bedeutet im kultischen Kontext Reinheit, d. h. Abstand vom Materiellen (daher ist auch nicht objektiv, sondern mit ὡς und Partizip τυγχάνον als Ausdruck der subjektiven Meinung der Kultteilnehmer formuliert, parallel ist auch das obige ὡς χθόνιον zu verstehen). Die erlaubten Pflanzen bzw. Pflanzenteile tragen während der dauerhaften oder zeitlich begrenzten Vorbereitung auf die Kultinitiation dazu bei, dass die Seele „sich zu sich selbst wenden“, d. h. zu Selbsterkenntnis und darin zur Rückkehr zu ihrem Ursprung im Geist kommen kann (vgl. oben 4, 59,15 – 17 = 163A4 – 6 mit Komm. und unten 18, 76,6 – 11 = 178B2 – 7). Sie wirken dann auf die Seele ähnlich anagogisch wie die „reine Substanz“ der Sonnenstrahlen (vgl. oben 12, 70,1 – 3 = 172B6–C1; hier wird das erste Mal im Text der Zusammenhang zwischen Reinheit und Anagogie hergestellt).

16, 73,17 f. = 176A3 f. Τῶν γοῦν λαχάνων ὀρμένοις μὲν συγχωρεῖ χρῆσθαι, …

Hier greift Julian unmittelbar wieder auf, was die „gottlosesten Menschen (sc. die Christen) verspotten“: Τὰ μὲν ὄρμενά φησιν ἐσθίεσθαι τῶν λαχάνων, παραιτεῖσθαι δὲ τὰς ῥίζας, ὥσπερ γογγυλίδας, καὶ σῦκα μὲν ἐσθίεσθαί φησι, ῥοιὰς δὲ οὐκέτι καὶ μῆλα πρὸς τούτοις (14, 71,27–29 = 174B4 – 6). Dieser Satz gibt der Erörterung der verschiedenen verbotenen Speisen die gliedernde Struktur: Während zuvor die Rübe (γογγυλίς) als problematisches Beispiel für die Opposition „in der Erde verhaftet“ – „in die Höhe sich erhebend“ besprochen wurde, folgen nach dem hier nur kurz genannten „aufsprießenden Gemüse“ Wurzeln (16, 73,18 f. = 176A4 f.), Äpfel (16, 73,19 – 74,2 = 176A5–B1), dann – in anderer Reihenfolge als oben, der Unter- nach dem Oberbegriff – Granatäpfel (16, 74,2 f. = 176B1 f.) und – oben noch nicht genannt – Datteln (16, 74,3 – 7 = 176B2 – 6); Feigen werden nur dort genannt, aber auch da nicht weiter erklärt. Im Gegensatz zu den verbotenen Speisen werden die erlaubten Speisen nicht eigens detailliert aufgeführt, es sei denn *via negationis* durch die in den Kapiteln 16 f. detailliert besprochenen verbotenen Speisen, was aufgrund ihrer Vielzahl auf andere Weise auch gar nicht anders möglich zu sein scheint (einen Hinweis auf die Vielzahl der erlaubten Speisen gibt Julian später in 18, 75,19 – 22 = 177D3 – 6). Daher wird hier nur allgemein von „aufsprießendem Gemüse“ gesprochen: Dabei meint λάχανον angepflanzte Kräuter im Gegensatz zu wildgewachsenen Pflanzen (LSJ s.v. λάχανον; z. B. Theophr. Hist. plant. 1,3,1: λάχανον neben Getreide als

Beispiel für πόα, das sind Kräuter, die ihre Samen auf dem Stängel tragen); τὰ ὄρμενα τῶν λαχάνων wird von den Lexikographen mit ἀσφάραγος identifiziert (Phryn. Praep. soph. 41,9 f. von Borries; Phot. Lex. α 3038 Theodoridis; Etym. Magn. 161,5 f. Gaisford), was aber nicht den Spargel im engeren Sinne, sondern die Triebe von Pflanzen im Allgemeinen meinen dürfte (vgl. LSJ s.v. ἀσφάραγος (B) II; Phryn. Ecl. 81,9 f. Fischer; Phot. Lex. o 497 Theodoridis; Suda o 598). Auch in anderen Quellen (vgl. die Übersichten bei Hepding 1903, 156; Arbesmann 1929, 83 f.) werden keine Beispiele für erlaubte Pflanzen aufgeführt. Man weiß allerdings, dass das *moretum*, das die Römer der Göttermutter als Opfergabe darbrachten (Ov. Fa. 4,367 f.) – vielleicht als Ersatz des griechischen oder phrygischen Opferbreis für die Göttermutter aus Gerste und Milch (vgl. Graillot 1912, 80) – und das bei römischen Bauern und Hirten auch als bescheidener Frühstücksbrotaufstrich verbreitet war, aus Käse, gehacktem oder zerkleinertem Gemüse und Essig und Öl bestand. Die Gemüse, die in den verschiedenen überlieferten Rezepten genannt werden, variieren: In einem Rezept sind es Knoblauch, Sellerie, Raute und Koriander (Ps.-Verg. *Moretum* 87–118), in einem anderen Saturei, Minze, Raute, Koriander, Sellerie, Schnittlauch oder Zwiebel und Thymian (Colum. 12,59,1) und in einem dritten Minze, Raute, Koriander, Fenchel und Liebstöckel (Apic. 1,35), wobei einige der genannten Pflanzen wie Knoblauch, Zwiebeln und Minze in vielen antiken Kulten verboten waren (vgl. Wächter 1910, 105 f.; Brelich 1965, 27 f. 31) und auch für Julian, wie der nächste Satz zeigt, mindestens Knoblauch und Zwiebeln ausgeschlossen gewesen sein dürften.

16, 73,18 f. = 176A4 f. … ῥίζαις δὲ ἀπαγορεύει καὶ μάλιστα ταῖς ἐντρεφομέναις καὶ συμπαθούσαις τῇ γῇ.

Wurzeln als Nahrung werden einer urtümlichen, primitiven Kulturstufe zugeschrieben: Nach Diodor soll es in Äthiopien drei Völker, die Rhizophagen, die Hylophagen und die Spermatophagen gegeben haben, wobei sich die ersteren von den Wurzeln der Rohrpflanzen ernährt haben sollen, aus denen sie mit Steinen eine klebrige Masse herstellten, aus dieser Kuchen formten und an der Sonne trocknen ließen, die mittleren von jungen Baumsprossen und die letzteren von den von Bäumen herabfallenden Früchten oder auch von Wurzeln und Rüben (Diod. Sic. 3,23 f.; Haußleiter 1935, 26 f.). Nach Plutarch hätten die frühen Menschen von Schlamm (ἰλύς; diese Theorie stammt von Archelaos, DK 60 A 4, 46,19 f. = Hippol. Ref. 1,9,5, vgl. A 1), Baumrinde, Gras, Wurzeln und Eicheln gelebt (Plut. Es. carn. 2, 993F). Ähnlich heißt es bei Dion von Prusa, dass die ersten Menschen, die selbst der Erde entstammten (αὐτόχθονες), sich zuerst von „erdgleicher (γεώδης) Nahrung“ ernährt hätten, d. h. von dem damals noch zarten und fetten Schlamm (ἰλύς); erst in einer späteren Periode seien die Menschen zu pflanzlicher Ernährung, zu von selbst

gewachsenen Früchten und Gräsern, Tau, Wasser und Luft übergegangen (Dion Or. 12, 30; vgl. Lucr. 5,805 – 820).

Mit ῥῖζαι dürften nicht nur essbare Knollenwurzeln wie die γογγυλίδες gemeint sein (vgl. Komm. zu 16, 73,14 f. = 175D7 f.), wie Ugenti 1992a, 101 annimmt, sondern alle Arten von essbaren Wurzeln, darunter auch die länglichen Wurzeln von Rettich, Mangold, Petersilie und Ampfer (vgl. Theophr. Hist. plant. 1,6,6; 7,2,5 – 8). Zwar sind alle Wurzeln zum Verzehr verboten. Wie das demgegenüber hervorgehobene Verbot einiger besonderer Wurzeln anzeigt (καὶ μάλιστα mit den nachfolgenden Partizipien), unterscheidet Julian aber auch hier, ähnlich wie oben 16, 73,14 f. = 175D7 f. am Beispiel der γογγυλίδες, von den Wurzeln im Allgemeinen einen Teil, der in der Erde steckt und von dort seine Nahrung und seine Wachstumsmöglichkeit bezieht (zum Ausdruck ἐντρέφεσθαι vgl. Hes. Op. 780), von einem aus der Erde herausragenden Teil, der anscheinend als weniger an der Erde verhaftet vorgestellt wird, auch was seine Ernährung und sein Wachstum betrifft. Mit dem Ausdruck συμπάσχειν suggeriert er eine Wirkgemeinschaft des Wurzelteils in der Erde mit eben dieser, was sich nicht von selbst versteht: Üblicherweise beruht die συμπάθεια auf der Wesensähnlichkeit oder Verwandtschaft der Interagierenden (d. h. Pflanze mit Pflanze, z. B. keimen nach Theophr. Odor. 63 Wimmer Zwiebeln und Knoblauch, wenn sie in der Erde stecken, wie wenn sie abgeerntet sind, sodass die Pflanzen in beiden Fällen aufgrund der ihnen inhärenten δύναμις miteinander durch συμπάθεια verbunden sind; zur Ähnlichkeit oder Verwandtschaft der Interagierenden in der sympathetischen Wechselwirkung vgl. z. B. Arist. Probl. 7,7, 887a15 – 18; Marc. Aur. 9,9; Plot. 4,4,32,13 – 22; 4,5,1,35 – 40; M. Schramm, Sympathie, in: RAC 31 [2022] 457 – 493, 458 f., 463, 467). Eine Wesensähnlichkeit oder Verwandtschaft zwischen den Pflanzen und der sie nährenden Erde wird sonst nicht betont, vielmehr findet sich häufiger die Betonung der συμπάθεια der Pflanzen und ihrer Wachstumsperioden mit den Sonnenphasen und dem Lauf der Gestirne (z. B. Theophr. Caus. plant. 2,19,4; Epict. Diss. 1,14,3; Plot. 3,1,5,7 – 9). Man könnte sie aus der oben zitierten Stelle aus Dion von Prusa herauslesen, wenn zunächst der Schlamm, die ursprüngliche Nahrung der ersten Menschen, als „erdgleich“ (γεώδης) bezeichnet und gesagt wird, dass die Menschen „an der Erde wie an der Mutter sogen, wie jetzt die Pflanzen den Saft aus ihr ziehen“ (ὥσπερ ἀπὸ μητρὸς τῆς γῆς λιχμώμενοι, καθάπερ τὰ φυτὰ νῦν ἕλκουσι τὴν ἐξ αὐτῆς ἰκμάδα, Or. 12,30); d. h. dass nach Dion die Nahrung der Pflanzen erdgleich ist. Nach Plotin hat die Erde συμπάθεια mit den auf ihr lebenden Wesen (4,4,26,5 – 17), besitzt selbst in jedem ihrer Teile wie auch als Ganzes die erzeugende (γεννητική) vegetative Seele, die Ernährung und Wachstum ermöglicht (Plotin verdeutlicht das am ‚Wachstum‘ von Steinen, die noch mit der Erde verbunden sind, im Unterschied zu von ihr abgetrennten Steinen!), und gibt sie auch den Pflanzen (4,4,27,1 – 13). Aus dieser Annahme der Verwandtschaft von Erde und Pflanzen könnte Julian die Schlussfolgerung gezogen haben, dass die darauf beru-

hende συμπάθεια zwischen beiden besonders dort kulminiert, wo sie unmittelbar aufeinandertreffen, nämlich an den im Erdreich steckenden Wurzeln.

16, 73,19 – 74,2 = 176A5–B1 Καὶ μὴν καὶ τῶν δένδρων μῆλα μέν, ὡς ἱερὰ καὶ χρυσᾶ καὶ τῶν ἀρρήτων ἄθλων καὶ τελεστικῶν εἰκόνας, καταφθείρειν οὐκ ἐπέτρεψε καὶ καταναλίσκειν, ἄξιά γε ὄντα τῶν ἀρχετύπων χάριν τοῦ σέβεσθαί τε καὶ θεραπεύεσθαι·

Eine Einschränkung der im Vorangegangenen mehrfach herausgestellten Regel, wonach in die Höhe wachsende Pflanzen für den Kult erlaubt sind (zuletzt 73,15 – 17 = 175D8 – 176A3), schließt sich mit dem Verbot einiger Baumfrüchte an, wie bereits die satzeinleitende adversative und zugleich zu Neuem überleitende Partikelkombination καὶ μὴν καὶ anzeigt. Der Ausdruck μῆλον bezeichnet nicht nur Äpfel, sondern auch andere, apfelähnliche Obstsorten, z. B. Quitten, ab der christlichen Zeitrechnung auch Pfirsiche, Aprikosen und Zitronen (vgl. F. Olck, Apfel, in: RE 1,2 [1894] 2700 – 2708, 2700 und 2704). Vermutlich sind auch die goldenen Äpfel der Hesperiden, auf die Julian hier mit einem neuplatonischen Terminus als „Urbilder“ (ἀρχετύποι, d. h. intelligible Formen, vgl. Plot. 2,6,3,23; Rochefort 1963, 125 n. 5) der im Göttermutter-Kult verbotenen Früchte anspielt, Quittenäpfel, die wegen ihrer zitronengelben Färbung als „golden“ angesehen wurden (vgl. F. Olck, Apfel, in: RE 1,2 [1894] 2701; im Anschluss daran versteht Rochefort 1963, 125 μῆλα auch hier als Quitten, „coings“). Die goldenen Äpfel, die Gaia für Hera zu ihrer Hochzeit mit Zeus im Garten der Götter am Rande des Okeanos hatte wachsen und von den Hesperiden bewachen lassen und die Herakles als elfte seiner zwölf Taten für Eurystheus von dort mit Hilfe von Atlas, des Vaters der Hesperiden, geholt hatte (vgl. Apollod. 2,5,11; Schol. Ap. Rhod. Argon. 4, 1396 – 1399a bezeugt, dass die bei Ps.-Apollodor überlieferte Version auf Pherekydes [FGH 3 fr. 17 Jacoby] zurückgeht), waren Symbole der Fruchtbarkeit und Liebe (vgl. K. Seeliger, Hesperiden, in: W. H. Roscher [Hg.], Ausführliches Lexikon der griechischen und lateinischen Mythologie, Bd. 1,2, Leipzig 1890, 2594 – 2603, 2595). Sie sind die „Preise“ (ἆθλα) für die „Arbeiten oder Mühen“ (ἄθλοι, das ist der übliche Ausdruck für die zwölf Taten des Herakles, und in diesem Sinne versteht auch Rochefort 1963, 125 als einziger Übersetzer ἄθλων oben) und sind auch die Frucht der Unsterblichkeit, die Herakles im Garten der Hesperiden zu erlangen suchte und deren Gewinn seine finale Apotheose vorwegnimmt (Rochefort 1963, 125 n. 4). Diese Aufgabe und ihr Lohn ist wiederum eine Präfiguration der Mysterieninitiation, in der der Initiand symbolisch Gefahren, gar dem Tod begegnet und dies dann „umschlägt in Todesüberwindung“ (Burkert 1977, 326; ἀρρήτων … und τελεστικῶν zeigen, dass Julian den Raub der Äpfel der Hesperiden in diesem Mysterienkontext eingeordnet hat). Und dass gerade Herakles dies paradigmatisch vorführt und damit zum Archetyp der Mysterieninitiation wird, liegt daran, dass er in der Kaiserzeit von paganen Autoren einerseits als König

der ganzen Menschheit (z. B. Dion. Or. 1, 59. 83 f.; Them. Or. 13, 169b; Iul. Ad Them. 1, 1,15 – 18 = 253C3 – 254A2; vgl. W. Derichs, Herakles. Vorbild des Herrschers in der Antike, Diss. Köln 1950, 50 – 52, 127), andererseits ähnlich wie Asklepios und Dionysos als pagane Erlöserfigur, parallel zu Christus, angesehen wurde (z. B. Iust. Apol. 21,2; Orig. Cels. 3,22 – 33; vgl. Bouffartigue 1992, 649; De Vita 2011, 197 f.; S. Stöcklin-Kaldewey, Kaiser Julians Gottesvorstellung im Kontext der Gottesverehrung der Spätantike [STAC 86], Tübingen 2014, 249 – 260; zur Charakterisierung des Herakles zwischen Heros und Gott vgl. Schramm 2013, 326 Anm. 75). „Heilig" war der Apfel außerdem der Aphrodite, der Demeter und dem Dionysos (vgl. S. Zenker [E. Stemplinger], Apfel, in: RAC 1 [1950] 493 – 495, 493 und Ugenti 1992a, 107 mit Belegen). So wurden die Äpfel der Hesperiden in den Dionysosmysterien der Orphiker verehrt (Orph. fr. 34 Kern = Clem. Al. Protr. 2,17,2; Arnob. Adv. Nat. 5,19,5), wo sie die Befreiung der Seele aus dem Hades symbolisierten (Hepding 1903, 203 f.). Vermutlich aufgrund ihrer aphrodisierenden Wirkung und als Symbol der Fruchtbarkeit waren Äpfel bei den eleusinischen Mysterien verboten (Porph. Abst. 4,16,6), ebenso an den Haloen (Schol. Luc. 80,7,4; Wächter 1910, 106 f.; Arbesmann 1929, 60, 76, 94).

16, 74,2 f. = 176B1 f. ῥοιὰς δέ, ὡς φυτὸν χθόνιον, παρῃτήσατο …

Der Granatapfel gilt wegen seiner vielen Kerne als ein Symbol der Fruchtbarkeit und ist daher vielen griechischen und semitischen Gottheiten heilig (vgl. Hepding 1903, 106 Anm. 2), in Vorderasien z. B. Kybele (vgl. Muthmann 1982, 34) und in Griechenland vor allem Aphrodite und Hera, deren Attribut er als Schutzgöttinnen des Frauenlebens, von Kindersegen und Ehe war und der ihnen als Opfer dargebracht wurde (vgl. Muthmann 1982, 39 – 64, bes. 46 f., 53 und 58). Auch der Demeter war er heilig, wurde z. B. bei der Aussaat für eine gute Ernte in das Saatgut gemischt oder war neben u. a. verschiedenen Kuchensorten, Zwiebeln, Schlangen und Efeuzweigen Bestandteil der mystischen κίσται, die den Eingeweihten im Telesterion der eleusinischen Mysterien vorgezeigt wurden (Clem. Al. Protr. 21,2; vgl. Deubner 1932, 52, 82; Muthmann 1982, 67– 71). So enthielten sich die Mysten in Eleusis auch der Granatäpfel, außerdem der Äpfel, Bohnen, Fische und des Hausgeflügels, besonders des Hahns (Porph. Abst. 4,16,6; vgl. Arbesmann 1929, 76 f. und 1969, 457 f. mit weiteren Belegen zu den eleusinischen Abstinenzvorschriften), vermutlich da sie Gaben für die Toten und die chthonischen Götter waren (vgl. Muthmann 1982, 68 Anm. 223; zum Granatapfel als Grabbeigabe vgl. Muthmann 1982, 77– 92). Die besondere Bedeutung des Granatapfels in den eleusinischen Mysterien liegt bereits im Mythos begründet: Demnach gab Hades Kore vor ihrer Rückkehr auf die Erde und zu ihrer Mutter einen Granatapfelkern, damit sie wenigstens für ein Drittel des Jahres zu ihm in die Unterwelt zurückkehre (Hom. Hymn. 2, 370 – 374. 393 – 413). Verboten war der Granatapfel außerdem an den Demeterfesten Haloen (Schol. Luc. 80,7,4; die weiteren Speiseregeln stimmen mit de-

nen, die in Porph. Abst. 4,16,6 für die eleusinischen Mysterien angegeben werden, überein, vgl. Arbesmann 1929, 94) und Thesmophorien, weil die Frauen, die dieses Fest feierten, meinten, der Granatapfelbaum sei aus dem Blut des Dionysos erwachsen (Clem. Al. Protr. 2,19,3; Eus. Praep. ev. 2,3,28), woraus man wiederum auf seinen chthonischen Charakter schließen kann (Hepding 1903, 156; Arbesmann 1929, 60; Deubner 1932, 58; zum Granatapfel als Speise der χθόνιοι vgl. Rohde 1898, I 241 Anm. 3; Wächter 1910, 106 f., der aber außerdem ihre aphrodisierende Wirkung als Grund für das Kultverbot für möglich hält). Außer bei Julian finden sich keine Hinweise auf ein Verbot der Granatäpfel im Kybele-Attis-Kult (so stützt sich die Darstellung der Abstinenzgebote in jenem bei Arbesmann 1929, 83 – 86 und 1969, 460 f. fast ausschließlich auf den *Göttermutter-Hymnos*), was allerdings nicht *ex negativo* auf dessen Nicht-Existenz schließen lässt. Jedoch ist seine Begründung für das Verbot, es handele sich um ein „chthonisches Gewächs", ein Hinweis darauf, dass Julian hier Züge des Demeter-Kults in den Kybele-Attis-Kult hineinspielen lässt, wenn diese nicht tatsächlich in der Kultpraxis vorhanden waren, und dass er beide Kulte einander annähern wollte (vgl. hierzu Komm. zu 13, 70,21 – 23 = 173A6 – 8), vielleicht bestärkt durch eine ungefähre zeitliche Koinzidenz der Kleinen (eleusinischen) Mysterien (vgl. hierzu Komm. zu 13, 70,25 – 71,2 = 173B3 – 6 und 13, 71,4 – 7 = 173B8–C3) mit dem Märzgöttermutterfest. Eine Verbindung des Granatapfels mit dem Kybele-Attis-Kult legt folgende Version des Attis-Mythos nahe: Die Nymphe Nana, die Tochter des Königs oder Flusses Sangarios, nahm aus Bewunderung für die Schönheit dieser Frucht diese auf ihren Schoß, woraufhin sie mit Attis schwanger wurde, ihr Vater sie wegsperrte und verhungern lassen wollte, sie allerdings von der Göttermutter „mit Äpfeln und anderen Nahrungsmitteln unterstützt" wurde (Arnob. Adv. Nat. 5,6,6 f.; vgl. Paus. 7,17,11, der allerdings statt von Granatapfel von der Frucht des Mandelbaums spricht, vgl. oben Komm. zu 5, 61,32 – 62,1 = 165B4 – 6 und Hepding 1903, 106 f.).

16, 74,3 – 7 = 176B2 – 6 … καὶ τοῦ φοίνικος δὲ τὸν καρπόν, ἴσως μὲν ἄν τις εἴποι διὰ τὸ μὴ γίνεσθαι περὶ τὴν Φρυγίαν, ἔνθα πρῶτον ὁ θεσμὸς κατέστη· ἐμοὶ δὲ δοκεῖ μᾶλλον, ὡς ἱερὸν ἡλίου τὸ φυτὸν ἀγήρων τε ὄν, οὐ συγχωρῆσαι καταναλίσκειν ἐν ταῖς ἁγιστείαις εἰς τροφὴν σώματος.

Nach Äpfeln und Granatäpfeln ist die Frucht der Dattelpalme die nächste und letzte in die Höhe wachsende Pflanze, die vom Verzehr ausgeschlossen ist. Julian präsentiert hierfür zwei Begründungen: eine rationalistische, die er verwirft, und eine theologisch-philosophische, die er selbst vertritt (vgl. Ugenti 1992a, 108). Es ist anzunehmen, dass er einer bekannten Begründung seine eigene entgegengesetzt hat, auch wenn die genaue Formulierung für Ersteres nicht eindeutig ist: Der Optativ in ἄν τις εἴποι klingt, als ob es sich um Julians eigene hypothetische Überlegung handelt, was aber nicht ausschließt, dass diese einen Bezug auf eine tatsächlich

vertretene Ansicht hat (ähnlich die Formulierung oben 14, 71,25 f. = 174B2 f., wo mit dem Potentialis auf Überlegungen Bezug genommen wird, die wirklich vertreten worden sind). Tatsächlich werden in botanischen Darstellungen als Verbreitungsgebiete der Dattelpalmen Libyen, Ägypten, Zypern, Syrien, Arabien und Babylonien genannt, Phrygien, das Heimatland des Kybele-Attis-Kults, hingegen nicht (vgl. Theophr. Hist. plant. 2,6,6 – 11; Diod. Sic. 2,53,5 – 7; zu Libyen auch Hdt. 4,172,1. 182). Daher ist es recht wahrscheinlich, dass eine naturalistisch-rationalistische Begründung in der Art, wie Julian sie insinuiert, tatsächlich vertreten worden ist. Seine eigene, theologische Erklärung setzt beim bekannten Mythos an: Demnach ist die Dattelpalme dem Apollon heilig (Hom. Od. 6,162 f.), weil sich Leto bei seiner Geburt auf Delos an einer Dattelpalme festgehalten haben soll (Hymn. 3, 117; Theogn. 1,5 f.; Call. Del. 209 f.; Eur. Hec. 458 – 461). Apollon wird nun traditionell als Gott des Lichts gedeutet (vgl. Wernicke 1896, 19 und 21 f.) und mit Helios, der Sonne, identifiziert, so auch von Julian (In reg. Sol. 10, 147,2 f. = 135D7 f.; 22, 155,21 – 25 = 143D8 – 144A4; 23, 156,12 f. = 144C3 f.; vgl. Macr. Sat. 1,17,7. 23. 30; Procl. Theol. Plat. 6,12, 58,1 – 59,25 Saffrey / Westerink; das Attribut ἀγήρων gehört grammatikalisch zu τὸ φυτόν, ist aber als Enallage auf Helios bezogen und dessen Attribut, vgl. In reg. Sol. 18, 153,24 = 142B2 τὴν ἀγήρω καὶ μόνιμον τῆς ζωῆς αἰτίαν; Ugenti 1992a, 108). Vor diesem Hintergrund scheint bei der Dattel kein chthonischer Bezug wie bei den anderen verbotenen Speisen vorzuliegen (Strathmann 1914, 254 nennt das Dattelverbot daher „dunkel“), denn auch Julians Identifizierung des Helios mit Hades deutet letzteren in Anknüpfung an Platon (Phd. 80d5 – 81a11; Crat. 403e5 – 404b4) ausschließlich als noerischen, anagogischen Gott, der die gänzlich vom Werden befreiten Seelen zur noetischen Welt emporführt (In reg. Sol. 10, 147,3 – 14 = 135D8 – 136B4; vgl. Iambl. bei Lyd. Mens. 4,149, 167,22 – 168,2 Wuensch; Procl. In Crat. 152, 86,21 – 87,3 Pasquali). Den Aspekt des platonischen Hades, dass er die schlechten Seelen zur Züchtigung und Bestrafung wieder mit einem Körper und dadurch mit dem Irdischen verbindet (z. B. Phd. 81b1 – 82b9; Phdr. 248a1 – 249d3), lässt Julian beiseite. Somit steht für Julian die Dattel als heilige Frucht des Apollon-Helios-Attis klar im Gegensatz zum chthonischen Bereich (die bei Porphyrios [fr. 477F. Smith = Serv. Ecl. 5,65 f.] vorhandene Dreiteilung des Apollon nach seinen *potestates* und seine Identifizierung mit *Solem apud superos*, *Liberum patrem in terris*, *Apollinem apud inferos* dürfte Julian jedenfalls nicht vor Augen stehen; zu Apollon als chthonischer, mit der Vegetation verbundener Gottheit vgl. Wernicke 1896, 9 f.). Die Dattel ergänzt dann gewissermaßen per Kontrarietät die Systematik der verbotenen Speisen, zumal sie nicht Kybele-Demeter, sondern Attis-Helios zugehört, dessen heilige Speisen bisher noch gar nicht behandelt worden sind. Es ist allerdings wahrscheinlicher, dass das ursprüngliche Motiv für das Verbot der Datteln nicht in der Kontrarietät zu den anderen Speisen lag, sondern in ihrer Ähnlichkeit, etwa in Farbe, Größe und Süße zu den Äpfeln (vgl. Diod. Sic. 2,53,6 über eine in Arabien und

Babylonien vorkommende Dattelsorte), oder weil in Babylonien aus ihnen auch Wein hergestellt wurde (Hdt. 1,193,4), der ja ebenfalls im Kybele-Attis-Kult verboten war.

16, 74,7–C1 = 176B7–C1 Ἐπὶ τούτοις ἀπηγόρευται ἰχθύσιν ἅπασι χρῆσθαι· κοινὸν δέ ἐστι τοῦτο καὶ πρὸς Αἰγυπτίους τὸ πρόβλημα.

Die Enthaltung von Fischen war weit verbreitet bei Ägyptern, Syrern und Griechen (Plut. Quaest. conv. 8,8,3, 730D4–6 οὐ παρ' Αἰγυπτίοις μόνον οὐδὲ Σύροις, ἀλλὰ καὶ παρ' Ἕλλησι, γέγονεν ἁγνείας μέρος ἀποχὴ ἰχθύων). Insbesondere Pythagoras, mit dem das Fischtabu griechischerseits hauptsächlich verbunden war, könnte dies durch seine Aufenthalte in Ägypten und Syrien und Initiationen in die dortigen religiösen Praktiken (vgl. Iambl. v. Pyth. 14. 18 f.; Riedweg 2002, 20 f.) kennengelernt haben (nach Plut. Quaest. conv. 8,8,2, 729A1–10 hat Pythagoras das Bohnen- und Fischtabu von ägyptischen Priestern).

Bei den Syrern (vgl. z. B. Men. fr. 631 Kassel / Austin = Porph. Abst. 4,15,5; Cic. Nat. deor. 3,39; Luc. Dea Syr. 14; Artemid. 1,8,15 f.) wurde das Fischverbot besonders im Kult der syrischen Atargatis beachtet: Nach einer Mythosvariante habe der Lyderkönig Mopsos Atargatis, eine böse Königin, mitsamt ihrem Sohn Ichthys wegen ihres Hochmuts in den See von Askalon stürzen lassen, wo sie von den Fischen gefressen worden seien (Xanthos, FGH 765 fr. 17 Jacoby = Ath. Deipn. 8,37); dort wird sie aufgrund ihrer Leiden als Große Göttin von Askalon verehrt (von den Griechen auch Derketo genannt), und die in ihrem Heiligtum gehaltenen Fische seien heilig (Diod. Sic. 2,4,3). Nach einer anderen Variante habe sie sich selbst aus Scham über ihre Liaison mit einem Sterblichen und die uneheliche Geburt der Semiramis ins Meer gestürzt und ihren Körper in einen Fisch verwandelt, weshalb die Syrer „die Fische wie Götter ehren" (Diod. Sic. 2,4,3; vgl. Luc. Dea Syr. 14). Nach einer weiteren Version, mit der auch das Sternbild Fische erklärt wird (Hygin. Astr. 2,30; Ov. Fa. 2,458–474; Manil. Astr. 4,577–584. 800 f.), geht das Fischverbot der Syrer darauf zurück, dass Aphrodite und ihr Sohn Eros auf der Flucht vor Typhon in den Euphrat sprangen, sich in zwei Fische verwandelten und entkamen. Andererseits gibt es auch den Bericht, wonach Königin Atargatis den Syrern den Fischverzehr verboten und sie angewiesen habe, ihr alle Fische zu bringen; daher würden die Priester der Atargatis der Göttin täglich Fisch zubereiten und ihn selbst in einem sakralen Opfermahl verspeisen (Mnaseas, FGH III 155 = Ath. Deipn. 8,37; zum Fischtabu der Syrer vgl. Wächter 1910, 97 Anm. 2; F. J. Dölger, Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit: religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen, zugleich ein Beitrag zur ältesten Christologie und Sakramentenlehre [Römische Quartalschrift Supplementheft 17], Münster 1910, 129–134; Dölger 1922, 161–196, 446 f.; Burkert 1977, 227–235). In griechischer Interpretation wurde Atargatis von den einen mit Aphrodite (der Aphrodite von Zypern ist z. B. die Goldbrasse heilig, Archipp. fr. 18 Kassel / Austin =

Ath. Deipn. 7,136), von den anderen mit der Erde, d. h. mit Rhea, identifiziert (Plut. Crass. 17,10, 553F1 – 5; Macr. Sat. 1,23,17 – 20), aber auch mit der babylonischen Lebensgöttin Ištar, durch deren Abstieg in das Totenreich das irdische Leben stillstehe und durch deren Rückkehr auch das Leben zurückkehre (Dölger 1922, 198 – 200, 213 – 216).

Obwohl Fische in Ägypten weithin verzehrt wurden, fungierten sie nicht als Opfertiere: Im Kultkontext enthielten sich die Ägypter und vor allem deren Priester aller Fische (Hdt. 2,37,4; Plut. Is. et Os. 7, 353C11–D4; Horap. 1,44; Porph. Abst. 4,7,2; vgl. Dölger 1922, 49 – 63), insbesondere aller Seefische und einiger Flussfische, die teilweise lokal besonders verehrt wurden, z. B. des Karpfens, des Aals, des Oxyrhynchosfischs oder Nasennilhechts und der Meeräsche (Hdt. 2,72,1; Plut. Is. et Os. 7, 353C5 – 11; Ael. Nat. an. 10,46; vgl. Dölger 1922, 101 – 160 zu weiteren heiligen Fischen der Ägypter). Die Begründung für das ägyptische Fischtabu geht zurück auf den Osiris-Mythos: Die ägyptischen Priester identifizierten Osiris mit dem Nil und Typhon mit dem Meer, in das der Nil mündet, und verabscheuten alles, was mit dem Meer zu tun hatte (so z. B. auch das Salz, Plut. Is. et Os. 32, 363D8–F4; vgl. Quaest. conv. 8,8,2, 729A7–B11). In Karpfen, Meeräsche und Nasennilhecht sahen sie die Fische, die das in den Nil geworfene Schamglied des von Typhon zerrissenen Osiris gefressen hätten, und mieden sie daher aus religiöser Scheu (Plut. Is. et Os. 18, 358B2 – 6; vgl. Wächter 1910, 97 Anm. 2; Strathmann 1914, 253; Dölger 1922, 49 – 63; 55 – 57).

Von den ägyptischen Priestern soll Pythagoras die Enthaltung von allen Fischen gelernt haben (Plut. Quaest. conv. 8,8,2, 729A1 – 10), daher enthielten sich auch die Pythagoreer wie die ägyptischen Priester von *allen* bzw. fast allen Fischen, insbesondere Rotbrasse, Brandbrasse und Meerbarbe (Arist. fr. 194 f. Rose; Plut. Quaest. conv. 8,8,1, 728E1 – 6; 8,8,3, 730B10 f.; Diog. Laert. 8,19. 33 f.; Iambl. v. Pyth. 98. 109; Wächter 1910, 96 f.; Dölger 1922, 342 – 358; Arbesmann 1929, 50 – 53; Burkert 1962, 156 f., 160; Riedweg 2002, 93). Unter den Lehrern des Pythagoras soll auch Anaximander gewesen sein (Iambl. v. Pyth. 11 f.), der ebenfalls ein Fischverbot kannte. Er begründete das damit, dass die ersten Menschen von Fischen geboren worden und dann an Land gegangen seien; der Fisch sei daher der „gemeinsame Vater und die gemeinsame Mutter der Menschen“ (Plut. Quaest. conv, 8,8,4, 730D12–F3 = DK 12 A 30; Dölger 1922, 200 f., 340 – 342; Arbesmann 1929, 51). Ob es ein Fischverbot auch bei Empedokles gegeben hat, ist nicht ganz klar: Immerhin hat er eine gewisse Nähe zu Pythagoras und dessen Seelenwanderungslehre, wenn er von sich selbst sagt, er könne u. a. auch ein Fisch gewesen sein (Diog. Laert. 8,77 = DK 31 B 117; Arbesmann 1929, 51; Dölger 1922, 343; der Fisch galt als besonders fortpflanzungsfähig oder in den Worten des Empedokles: als „samenreich“ [πολυσπερέων], Plut. Quaest. conv. 5,10,4, 685F = DK 31 B 74; Dölger 1922, 229). Auch in Eleusis waren Fische verboten (vgl. Porph. Abst. 4,16,6; allerdings nur für die Meerbarbe: Plut. Soll. an. 35, 983F4 f.; Ael.

Nat. an. 5,51; Wächter 1910, 96; Dölger 1922, 331–342; Mylonas 1961, 258; Burkert 1962, 160; Arbesmann 1969, 457 f.; Graf 2021, 175). Reichlich durch Inschriften, Literatur und Denkmäler ist jedoch in Griechenland die Verbrennung von Fischen als Opfer bezeugt, das nicht den Göttern des Himmels, sondern der Totengöttin und den Toten dargebracht wurde (z. B. Hegesand. fr. 40, FHG 4 = Ath. Deipn. 8,11; 7,51; vgl. Dölger 1922, 377–410, 447).

Nach Julian enthielten sich auch die Juden aller Vögel und Fische; das legt zumindest seine Formulierung nahe: [Μωυσῆς] ἀπηγόρευσεν ἐσθίειν πρὸς τοῖς ὑείοις τά τε πτηνὰ καὶ τὰ θαλάττια (Iul. CG fr. 74,14 f. Masaracchia), während den Juden tatsächlich der Genuss von Fischen mit Flossen und Schuppen erlaubt, der von flossen- und schuppenlosen Fischen aber verboten war (Lev 11,9 f. 12; Dtn 14,9 f.; vgl. Porph. Abst. 4,14,1; ein Verbot schuppenloser Fische gibt es auch in der ältesten römischen Ritualgesetzgebung, Plin. Nat. hist. 32,9, vgl. Dölger 1922, 35 f.). Mit den flossen- und schuppenlosen Fischen sind Muräne, Polyp und Tintenfisch (Barn 10,5) bzw. nach einer anderen Quelle) Sepia-Tintenfisch, Kalmar, Muräne und Aal (Hieron. Ep. 121,10) identifiziert worden (zu weiteren Deutungsversuchen vgl. Dölger 1922, 25–49). Verboten worden sind sie vermutlich wegen ihrer Ähnlichkeit mit der Schlange (Wächter 1910, 97 Anm. 2; Dölger 1922, 35–37).

***

17, 74,10 f. = 176C2 f. Δοκεῖ δὲ ἔμοιγε δυοῖν ἕνεκεν ἄν τις ἰχθύων μάλιστα μὲν ἀεί, πάντως δὲ ἐν ταῖς ἁγιστείαις ἀποσχέσθαι·

Diese Stelle beantwortet die Frage, ob die Speisevorschriften des Göttermutter-Kults dauerhaft (z. B. Hieron. Adv. Iovin. 2,17 *castum Isidis et Cybeles et quorumdam ciborum* ***in aeternum*** *abstinentia*, bezogen auf das Brotverbot) oder lediglich während des Göttermutterfests, insbesondere der Fastenzeit vom 16. bis 24. März, einzuhalten seien (Hepding 1903, 182 f.; Strathmann 1914, 235; Brelich 1965, 33–35 berücksichtigt diese Stelle nicht, wenn er behauptet, dass es weder für eine dauerhafte Abstinenz noch für eine auf das Fest beschränkte Abstinenz von Brot eine hinreichende Evidenz gebe). Man kann vielleicht aus dieser Stelle sogar schließen, dass es hinsichtlich der Abstinenzregeln eine „strengere“ und eine „freiere Richtung“ gegeben hat, wobei diese „die Speisegebote nur für die Tage der ἁγνεία angewendet wissen wollte“ und jene, der auch Julian anhing, „daraus am liebsten einen νόμος εἰς ἀεί gemacht hätte“ (Arbesmann 1929, 85 und 1969, 461; vgl. auch Strathmann 1914, 235).

17, 74,11 f. = 176C3 f. ἐνὸς μέν, ὅτι τούτων ἃ μὴ θύομεν τοῖς θεοῖς οὐδὲ σιτεῖσθαι προσῆκε.

Diese Begründung, dass man, was man den Göttern nicht opfere, auch nicht essen solle, ist pythagoreisch und fast wörtlich eines der bei Iamblich überlieferten ἀκούσματα, wonach allgemein Tiere für den Verzehr verboten seien, die nicht geopfert werden dürfen, weil die menschliche Seele allein in diese eingehe (Iambl. v. Pyth. 85 εἰς μόνα τῶν ζῴων οὐκ εἰσέρχεται ἀνθρώπου ψυχή, οἷς θέμις ἐστὶ τυθῆναι· διὰ τοῦτο τῶν θυσίμων χρὴ ἐσθίειν μόνον, οἷς ἂν τὸ ἐσθίειν καθήκῃ, ἄλλου δὲ μηδενὸς ζῴου, wohl nach Aristoteles; vgl. Riedweg 2002, 93); bei Julian fehlt allein die Referenz auf die pythagoreische Seelenwanderungslehre, die vermutlich als spätere Begründung einer älteren kultischen Speiseregel entwickelt wurde. So geht die Praxis, kein Tier zu essen, außer denen, die geopfert werden dürfen, auf die ägyptischen Priester zurück (Hdt. 1,140,3), von denen Pythagoras ja neben dem Bohnen- auch das Fischtabu übernommen haben soll (Plut. Quaest. conv. 8,8,2, 729A1–10). Daher spielte bei der pythagoreischen Ernährung nur „Fleisch von Opfertieren und selten Zukost von Seetieren" (κρέα ζῴων θυσίμων ἱερείων, τῶν δὲ θαλασσίων ὄψων σπανίως) eine Rolle (Iambl. v. Pyth. 98). Wenn man nicht annehmen will, dass die Pythagoreer die den Toten und den Totengöttern dargebrachten Opferfische für zum Verzehr geeignet hielten, dürften die erlaubten Fische solche gewesen sein, die *nicht* bestimmten Göttern heilig waren (vgl. hierzu oben Komm. zu 16, 74,7–C1 = 176B7–9). Allgemein gilt, wie es bereits Plutarch (Quaest. conv. 8,8,3, 729C9–12) feststellte, dass kein Fisch zum Opfer geeignet ist: … ἰχθύων δὲ θύσιμος οὐδεὶς οὐδ' ἱερεύσιμός ἐστιν; und in der Suda (θ 617) fehlt in der Aufzählung opferbarer Tiere, in der z. B. Schwein, Vogel oder Rind genannt werden, Fisch. Vereinzelte Berichte über Fischopfer (vgl. unten Komm. zu 17, 74,12–16 = 176C4–8) wurden „als seltsame Merkwürdigkeit empfunden und bestätigen nur die Regel" (Dölger 1922, 19).

17, 74,12–16 = 176C4–8 Δέος δὲ ἴσως οὐδέν, μή πού τις ἐνταῦθα λίχνος καὶ γάστρις ἐπιλάβηταί μου, ὥς που καὶ πρότερον ἤδη παθὼν αὐτὸ διαμνημονεύω, „Διὰ τί δέ; οὐχὶ καὶ θύομεν αὐτῶν πολλάκις τοῖς θεοῖς;" εἰπόντος ἀκούσας.

Den Zusammenhang zwischen Fischopfer und Schlemmerei stellt etwa die Komödie her: In Menanders Μέθη äußert ein Sprecher den Wunsch, dass er sich als Gott immer den Aal opfern lassen würde, damit sein Nachbar, ein bekannter Feinschmecker und Fischliebhaber, vor Ärger sterben müsse (Men. fr. 224,11–14 Kassel / Austin = Ath. Deipn. 8,67); der Witz der Stelle entfaltet sich vor dem Hintergrund, dass der Aal ein Opfer für die Toten und die Totengötter war, das aber nicht für die himmlischen Götter geeignet war (vgl. Men. fr. 224,1–6 Kassel / Austin, wo der Honig, ebenfalls eine Totenspende, genannt wird; Dölger 1922, 19 f.). Bekannt ist der Fisch außerdem als Erstlingsopfer der Fischer: Nach einem erfolgreichen

Thunfisch-Fang opferten sie als Brandopfer den ersten Fisch dem Poseidon als Geber der Fische (Ath. Deipn. 7,50; Dölger 1922, 20). In literarischen oder ikonographischen Quellen spielen Fischopfer nur eine marginale Rolle, Ausgrabungen zeigen aber durchaus eine weiter verbreitete Praxis (vgl. R. Carboni, Unusual Sacrificial Victims: Fish and their Value in the Context of Sacrifices, in: Johnston / Mastrocinque / Papaioannou 2016, 255 – 279; I. S. Gilhus, Sources for the Study of Animals in Ancient Greek Religion, in: Kindt 2021, 41 – 58, 47 f.), beispielsweise in einem Poseidon-Heiligtum in Kalavria auf Poros (vgl. G. Ekroth, Bare Bones: Zooarchaeology and Sacrifice, in: S. Hitch / I. Rutherford [Hg.], Animal Sacrifice in the Ancient Greek World, Cambridge 2017, 15 – 47, 18).

17, 74,16 – 22 = 176D1 – 6 Ἀλλ’ ἔχομέν τι καὶ πρὸς τοῦτο εἰπεῖν· „Καὶ θύομέν γε“ ἔφην „ὦ μακάριε, ἔν τισι τελεστικαῖς θυσίαις, ὡς ἵππον Ῥωμαῖοι, ὡς πολλὰ καὶ ἄλλα θηρία καὶ ζῷα, κύνας ἴσως Ἕλληνες Ἑκάτῃ καὶ Ῥωμαῖοι δέ· καὶ πολλὰ παρ’ ἀλλήλοις ἐστὶ τῶν τελεστικῶν, καὶ δημοσίᾳ ταῖς πόλεσιν ἅπαξ τοῦ ἔτους ἢ δὶς τοιαῦτα θύματα, ἀλλ’ οὐκ ἐν ταῖς τιμητηρίοις, ὧν μόνον κοινωνεῖν ἄξιον καὶ τραπεζοῦν θεοῖς.

Die Zweiteilung von Weiheopfern (τελεστικαὶ θυσίαι) und Ehrenopfern (τιμητήριοι θυσίαι) – ein Ausdruck, der sich nur bei Julian findet – entstammt der neuplatonischen Theologie: Nach Cornelius Labeo, einem vermutlichen Zeitgenossen des Porphyrios, wurden böse Gottheiten mit Schlachtopfern und düsteren Bittgottesdiensten und gute Gottheiten mit freudigen Diensten wie Spielen, Gelagen und Göttermahlen günstig gestimmt (Aug. Civ. D. 2,11 … *ut malos deos propitiari caedibus et tristibus supplicationibus asserat, bonos autem obsequiis laetis atque iucundis, qualia sunt, ut ipse* [sc. *Labeo*] *ait, ludi convivia lectisternia*); und nach Porphyrios (Abst. 2,44,2) waren alle Theologen darin einig, dass von apotropäischen Opfern und Sühneopfern nichts gegessen werden durfte, was einer allgemeinen Regel der griechischen Religion entsprach (Bouffartigue / Patillon 1979, 40 f.; vgl. Graf 2021, 179). Dölger (1922, 22 f.) schloss aus den genannten Belegen: „… das Götteropfer war in der Auffassung der Zeit ein Dank- und Preisopfer für Glück und Errettung aus der Not, das Sühneopfer aber sollte die beleidigte, zürnende Gottheit versöhnen mit Opfergaben, die im Kult der Lichtgottheiten sonst keine Stelle hatten, vielmehr in diesem als unheilig und gegen den Brauch verstoßend angesehen worden wären“.

Julian nennt explizit Pferde- und Hundeopfer, vermutlich weil sie die bekanntesten Weiheopfertiere darstellen, geht aber von einer ungenannten Vielzahl weiterer Wild- und Haustiere (θηρία καὶ ζῷα) als Opfertiere aus, die für ein Weiheopfer geeignet, für ein Ehrenopfer allerdings unpassend wären, und zwar bei Griechen wie auch bei Römern (wie in V überliefert wird hier πολλὰ παρ’ ἀλλήλοις ἐστὶ τῶν τελεστικῶν gelesen statt der sprachlich leichter verständlichen Variante mit παρ’ ἄλλοις, da dies entweder bedeuten würde, dass „auch sonst noch viele andere Tiere als Gabe in anderen Weihopfern [dienen]“ [Mau 1907, 166], was eine

Wiederholung von ὡς πολλὰ καὶ ἄλλα θηρία καὶ ζῷα … wäre, oder dass „auch bei anderen Völkern noch eine Menge von Tieren als Weiheopfer [dienen]“ [Asmus 1909, 201; ähnlich De Vita 2022, 587 mit n. 159], wohingegen vorher und nachher lediglich von Griechen und Römern die Rede ist). Die genannte Vielzahl von „wilden und zahmen Tieren“ für die Weiheopfer dürften sich in den Arten der Opfertiere nicht von den anderen Opfern unterscheiden und Schaf, Ziege, Rind und Schwein, die üblichen Opfertiere (vgl. Latte 1967, 379 f.; Graf 2021, 173 f.), meinen. Das Opfer von Wildtieren scheint eher unüblich gewesen zu sein, könnte aber Rehwild und Fisch umfassen (vgl. Graf 2021, 175, 185). Die Opfer, bei denen die Opfertiere auch gegessen wurden, bildeten die Mehrzahl der Opfer, während die Opfer, bei denen die Tiere getötet, aber nicht gegessen wurden, eine viel kleinere Zahl von Opfern darstellten und auf bestimmte Gelegenheiten beschränkt waren (neben den Reinigungs- und Sühneopfern, die hier Weiheopfer genannt werden, auch Opfer anlässlich eines Eids oder vor einer Schlacht, vgl. Graf 2021, 178 f.).

Als erstes Beispiel für ein Weiheopfer nennt Julian ein römisches Pferdeopfer. Die Griechen kannten kein Pferdeopfer, anders als die Mehrzahl der nicht-griechischen Völker, die zu Beginn eines Krieges oder einer Schlacht ein Pferd opferten (Polyb. 12,4b,3); bezeugt sind Pferdeopfer z. B. für die Massageten (Hdt. 1,216,4), die Sauromaten (Paus. 1,21,6) und die Perser (Ugenti 1992a, 111). An diese denkt Julian jedoch nicht, sondern an das Opfer des *October equus*, ein auch für die Römer durchaus ungewöhnliches Opfer mit hoher symbolischer Bedeutung: Nach der Rückkehr der römischen Truppen von einem Feldzug wurde am 15. Oktober nach einem Wagenrennen eines der siegreichen Pferde dem Mars geopfert und sein Blut teils auf den Herd der Regia geträufelt, teils im Vesta-Heiligtum aufbewahrt, schließlich kämpften die Bewohner der Subura und der Sacra via um seinen abgehauenen Kopf als Trophäe (Fest. s.v. *October equus*, 190,11–18; Plut. Quaest. Rom. 97, 287A). Das Opfer des Oktoberpferds stellte vermutlich eine „Dankfeier für den glücklichen Feldzug und eine Sühnung für das vergossene Blut“ (Wissowa 1912, 145; vgl. Latte 1967, 119–121) dar, und das im Vesta-Heiligtum aufbewahrte Blut wurde vermutlich am 21. April, dem Fest der Weidegöttin Pales und zugleich dem Geburtstag Roms, zur Lustration des Vesta-Altars verwendet (Ov. Fast. 4,733; vgl. Frazer 1929, 344 f.; kritisch hierzu Ugenti 1992a, 111).

Ein wenig übliches Opfertier war auch der Hund (zum Überblick vgl. J.-C. Lacam, Le Sacrifice du chien dans les communéautés grecques, étrusques et romaines. Approche comparatiste, Mélanges de l’École Française de Rome. Antiquités 120 [2008] 29–80). Bekannt sind Hundeopfer bei den Griechen ausschließlich als Reinigungsopfer (Plut. Quaest. Rom. 68, 280B10–C1; vgl. Scholz 1937, 12–22; Nilsson 1967, 104; außerdem A. Sassù, Through Impurity: A Few Remarks on the Role of the Dog in Purification Rituals of the Greek World, in: Johnston / Mastrocinque / Papaioannou 2016, 393–418). Dieses wurde insbesondere von den Wöchnerinnen vor der Geburt

zu ihrer Erleichterung den Geburtsgöttinnen dargebracht (Plut. Quaest. Rom. 52, 277B3 f.; Scholz 1937, 15, 42; Nilsson 1967, 95). Analog wurden bei den Römern Hunde der Geburtsgottheit Genita Mana als Sühneopfer dargebracht, um eine gute Geburt oder den Schutz der Familie vor dem Tod zu erlangen (Plin. Nat. hist. 29,58; Plut. Quaest. Rom. 52, 277A8–C3; Wissowa 1912, 240; Scholz 1937, 56 f.; Latte 1967, 95 Anm. 3). Zahlreich sind die Belege dafür, dass bei den Griechen Hunde der chthonischen Dreiwegs-, Spuk- und Totengöttin Hekate als Reinigungs- und apotropäisches Opfer dargebracht wurden (z. B. Eur. fr. 968 Kannicht; Ar. fr. 608 Kassel / Austin; Schol. Ar. Pax 277; Sophr. in Schol. Lycophr. 77; Paus. 3,14,9; Plut. Quaest. Rom. 52, 277A12–B2; 68, 280C1 – 4; 111, 290D1 – 4; Ael. Dion. s.v. ἀγάλματα Ἑκάτης, 14 Erbse; Hesych. s.v. ἀγάλματα Ἑκάτης, 252 Latte; vgl. Scholz 1937, 15, 39 – 43; Nilsson 1967, 724; zu Hekate allgemein vgl. Rohde 1898, I 81 – 89; Nilsson 1967, 722 – 725). Bei den Römern werden Hundeopfer außer für die bereits genannte Genita Mana als Sühneopfer für die Verrichtung ländlicher Arbeiten an einem Feiertag geleistet (Colum. 2,21,4; Wissowa 1912, 411; Latte 1967, 379). An den Lupercalia am 15. Februar opferten die Marspriester mit dem Namen *Luperci* einen Hund als Reinigungsopfer (Plut. Rom. 21, 31C6 f.; Quaest. Rom. 68, 280B3–C9; 111, 290D7– 9; Wissowa 1912, 209 f.; Latte 1967, 84; zu einigen Ähnlichkeiten der Lupercalia, insbesondere des Hundeopfers, zu den Arneides Hemerai, einem in Argos zu Ehren des Apollon Lykoktonos begangenen Hirtenfest, vgl. Scholz 1937, 18 – 22). Und am 25. April, den Robigalia, die zur Abwehr des Getreiderosts gefeiert wurden, opferte der *flamen Quirinalis* ein Schaf und einen Hund (Ov. Fa. 4, 907 f. 936 – 942; Colum. 10,342 f.), wobei der Hund den Getreiderost und die schädliche Sonnenglut darstellte und seine Tötung gewissermaßen die magische Vernichtung des Getreiderosts intendierte (vgl. Wissowa 1912, 409; Scholz 1937, 11 f.; Latte 1967, 67 f.); zur selben Zeit gab es das *augurium canarium*, vielleicht eine Zeichendeutung aus Hunden oder eine Bitte um Heil, die vermutlich mit dem Opfer eines rötlichen Hundes an der Porta Catularia zusammenfiel (Plin. Nat. hist. 18,14; Fest. exc. 45, s.v. *Catularia*; Frazer 1929, 406 – 408; Latte 1967, 68).

Während bei den Weiheopfern das Opfer vollständig zerstört wurde (vgl. Nock 1986, 590; Ugenti 1992a, 111), ist es bei den Ehrenopfern, wie Julian oben selbst sagt, „allein würdig, den Göttern (nur) einen Teil zu geben und aufzutischen“ (die Übersetzung folgt Nock 1986, 597 f., ähnlich auch Marcone 1987, 85), woraus die Mahlgemeinschaft mit den Göttern resultiert. D. h. das κοινωνεῖν … καὶ τραπέζουν (Mau 1907, 166 übersetzt treffend mit „Tischgemeinschaft haben“) entspricht der traditionellen Opferpraxis, einen Teil des getöteten Tieres zu verspeisen und den anderen den Göttern darzubringen (Nock 1986, 598), wird also primär vom Opfernden aus gedacht (was auch in Julians Terminologie τιμητήριοι θυσίαι und seinem Fokus auf die Ehrung der Götter durch das Opfer zum Ausdruck kommt, siehe unten) und nicht von den Göttern aus, die an den Opfern der Menschen teilnehmen (dies wiederum legen die Übersetzungen von Wright 1913, I 493 [„the gods deign to

join us and to share our table“] und Rochefort 1963, 126 [„il nous soit permis de partager la table des Dieux“] nahe). Das steht in scharfem Kontrast zum christlichen Abendmahl, bei dem Christus zur Tischgemeinschaft einlädt, also gewissermaßen Gott selber die Gemeinschaft mit den Menschen sucht (eine Anspielung auf das Abendmahl kann man in ἄξιον sehen, das auch im ἄξιον καὶ δίκαιον bzw. *dignum et iustum est* der christlichen Abendmahlsliturgie vorkommt, vgl. Nock 1986, 598).

Die Zweiteilung von Weihe- und Ehrenopfern erscheint auch in den letzten beiden Gliedern der wesentlich differenzierteren Klassifikation wieder, die Julian nach einer Paraphrase Kyrills hinsichtlich der alttestamentlichen Opfer vornimmt: … τῶν θυσιῶν τοὺς τρόπους …, οἷον ἀπαρχάς, ὁλοκαυτισμούς, ὁμολογίας, χαριστήρια καὶ κατά γε τὸ αὐτῷ δοκοῦν τιμητήρια, καθαρισμοὺς καὶ ὑπὲρ ἀγνοίας (Iul. CG fr. 69,11–14 Masaracchia = Cyr. CI 9,13,18–20 Kinzig / Brüggemann; hiernach zitiert, statt des überlieferten ἀγνοίας konjiziert Masaracchia ἀγνείας). Neben Erstlingsopfern (vgl. Ex 13,1–16), Ganzbrandopfern (vgl. Lev 1; 6,1–6) und Opfern bei Gelübden (vgl. Lev 22,18; Dtn 12,17; Kinzig / Brüggemann 2017, 620 App. zu Cyr. CI 9,13,18 f.) führt Julian Dankopfer, Ehrenopfer – diese möchte Kyrill als Julians eigene, nur bei ihm vorkommende Opferauffassung kennzeichnen (κατά γε τὸ αὐτῷ δοκοῦν!) –, Reinigungsopfer und Opfer ὑπὲρ ἀγνοίας an. Bis auf das letzte, das zur Sühnung unwissentlich begangener Sünden (hebr. *'ascham*) dargebracht wird (Lev 5,18; Ez 40,39; 42,13; 44,29; 46,20; Kinzig / Brüggemann 2017, 620 App. zu Cyr. CI 9,13,20), sind die drei davor genannten Opfer entsprechenden alttestamentlichen Opfern etwas schwierig zuzuordnen. Während ἀπαρχαί und ὁλοκαυτισμοί die Art des Opfers bzw. die Art und Weise des Opferns bestimmen, liegt der Fokus mit ὁμολογίαι, χαριστήρια καὶ … τιμητήρια, καθαρισμοὶ καὶ ὑπὲρ ἀγνοίας auf den Gelegenheiten und Zwecken des Opfers. Und wenn man von den Gelübden absieht, scheint Julian bei den letzten vier Gliedern die besagte Zweiteilung von Reinigung und Sühne von Schuld einerseits und Dank für erwiesene göttliche Gaben und darauffolgender Ehrung Gottes bzw. der Götter andererseits, also die Zweiteilung von Weihe- und Ehrenopfer vor Augen zu haben. Ob er bereits im *Göttermutter-Hymnos* an die differenziertere Klassifikation der Opfer von *Contra Galilaeos* dachte, lässt sich hingegen nicht klar sagen.

Die Referenzstelle für Julians Klassifikation der Opfer in *Contra Galilaeos* dürfte das 9. Kapitel im 3. Buch von Flavius Josephus' *Jüdischen Altertümern* sein. Dort werden Reinigungen und Opfer unterschieden, und von letzteren zwei Arten, nämlich die, die von Privatpersonen, und die, die vom ganzen Volk verrichtet werden, wobei erstere vollständig verbrannt und letztere zum Dank dargebracht werden und von den Opfernden in einem Mahl verspeist werden (Ios. Ant. Iud. 3,224 f. … τῶν **ἐφ' ἁγνείαις** καὶ **ἱερουργίαις** κειμένων· καὶ γὰρ τὸν λόγον μοι περὶ τῶν θυσιῶν ἐνεστάναι συμβέβηκε. δύο μὲν γάρ εἰσιν ἱερουργίαι, τούτων δ' ἡ μὲν ὑπὸ τῶν ἰδιωτῶν ἑτέρα δ' ὑπὸ τοῦ δήμου συντελούμεναι κατὰ δύο γίνονται

τρόπους· **τῆς μὲν ὁλοκαυτεῖται πᾶν τὸ θυόμενον** καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὴν προσηγορίαν τοιαύτην ἔλαβεν, **ἡ δὲ χαριστήριός τέ ἐστι καὶ κατ' εὐωχίαν δρᾶται τῶν τεθυκότων**). Es folgen weitere Bestimmungen für das Dankopfer (228 **τὰς δὲ χαριστηρίους θυσίας** ἐπιτελοῦντες τὰ αὐτὰ μὲν ζῷα θύουσιν, …; vgl. Lev 3; Niese 1885–1895, 204 App. z.St.) und das Sühne- bzw. Sündopfer (230 θύουσι δὲ καὶ **ὑπὲρ ἁμαρτάδων** καὶ ὁμοίως τῷ προειρημένῳ τὸ **περὶ τῶν ἁμαρτάδων** τῆς ἱερουργίας τρόπῳ γίνεται; vgl. Lev 5,7; Niese 1885–1895, 204 App. z.St.), wobei letzteres differenziert wird in die Sühneopfer bei „aus Unwissenheit" begangener Sünde (231 ὁ μὲν γὰρ **κατὰ ἄγνοιαν** …) und bei wissentlich begangener Sünde (232 ὁ δὲ ἁμαρτὼν μὲν αὐτῷ δὲ **συνειδὼς** …). Die Reinigungen werden im 11. Kapitel genannt (3,258–273) und beziehen sich auf die Reinheitsgesetze in Lev 11–15. Hier bei Flavius Josephus ist also das Grundgerüst für Julians Klassifikation der Opfer erkennbar, wobei von ihm selbst oder wahrscheinlich von einer vermittelnden Quelle der Ausdruck καθαρισμός – er erscheint bei Josephus nicht – offenbar aus Ex 29,36 bzw. 30,10 LXX (Kinzig / Brüggemann 2017, 620 App. zu Cyr. CI 9,13,20), wo καθαρισμός für das Sühneopfer bei der Priesterweihe bzw. für ein jährlich stattfindendes Sühneopfer für die Sünden der Israeliten gebraucht ist, an die Stelle der Opfer περὶ ἁμαρτίας gerückt worden ist. Diese Verschiebung hat insofern ihre Berechtigung, als in Lev 11–15 als Sühneopfer bei Verstößen gegen die Reinheitsgesetze regelmäßig Brandopfer (ὁλοκαύτωμα) und Sündopfer (περὶ ἁμαρτίας) verlangt werden (Lev 12,6; 14,19. 22. 31; 15,15. 30). In der bei Julian vorfindlichen Klassifikation würde καθαρισμός insbesondere für das Opfer περὶ ἁμαρτίας, das Sündopfer (*chattat*), das auch absichtliche und bewusste Verstöße gegen die göttlichen Gebote sühnt, stehen, aber auch, gewissermaßen als Oberbegriff, das Opfer ὑπὲρ ἀγνοίας (*'ascham*) mitumfassen, das bei Fällen von unabsichtlichen oder unbewussten Verstößen dargebracht wird, derer sich der Sünder erst bewusst wird und von denen er sich durch das Opfer reinigen muss (zu *chattat* und *'ascham* vgl. Seebaß 2000, 262 f.; Rendtorff 2004, 152 f., 200–206). Für Julian entscheidend – und in Übereinstimmung mit seiner oben genannten Dichotomie der Opfer im *Göttermutter-Hymnos* – ist, dass die καθαρισμοί und die Opfer ὑπὲρ ἀγνοίας Sühneopfer, d. h. θυσίαι τελεστικαί oder Weiheopfer, sind (vgl. Dölger 1922, 22).

Zentral für Julian dürfte weiter Josephus' Bestimmung des Dankopfers als öffentliches Schlachtopfer mit anschließendem Festmahl sein. Der Ausdruck θυσία χαριστήριος erscheint in der LXX nirgendwo, sondern erst bei Josephus (Ant. Iud. 3,228; 5,114; 6,151; 10,24; 11,110; 12,349; 19,293; 20,50; Bell. Iud. 7,4,72 f.) und scheint sachlich das *sch^{e}lamin* wiederzugeben, das LXX mit „Heils-" (z. B. Lev 3,1 θυσία σωτηρίου) oder „Friedensopfer" (z. B. 1 Sam 10,8 θυσία εἰρηνική) übersetzt (vgl. Seebaß 2000, 260; Rendtorff 2004, 125), bzw. das v. a. in Lev 3 beschriebene *sebach-sch^{e}lamin*, ein öffentliches „Gemeinschafts-Schlachtopfer" (Rendtorff 2004, 115 f. 127), bei dem die besten Teile des geschlachteten Tieres verbrannt werden und der

Rest von den Teilnehmern der Feier verzehrt wird (z. B. Ex 32,6; 1 Kön 3,15; Dtn 27,7; vgl. Seebaß 2000, 259 f.; Rendtorff 2004, 135 f., 120 – 126 zur Begriffsbestimmung von *sebach* und *sch*^{e}*lamin*). Bei den Christen ist θυσία χαριστήριος erst nach Julian nachweisbar, v. a. bei Theodoret von Kyrrhos, der den Terminus für das Heilsopfer verwendet, das die Israeliten nach der Ankunft im Gelobten Land und der Errichtung von Gedenksteinen mit den Gesetzen Gottes verrichteten (Dtn 27,5 – 7), „gleichsam als Dank" (Theodt. Quaest. in Octateuch. 251,8 – 10 Fernández Marcos / Sáenz-Badillos οἷόν τινα χαριστήριον τὴν τοῦ σωτηρίου), und für das Brandopfer (LXX ὁλοκαρπώσεις), das Noah nach dem Ende der Sintflut und seiner Errettung von allen reinen Tieren darbrachte und mit dem er den Zorn Gottes zugunsten künftiger Menschengeschlechter besänftigte (Gen 8,20 – 22; Theodt. Quaest. in Octateuch. 49,17 – 20 Fernández Marcos / Sáenz-Badillos; vgl. Cyr. CI 1,6,9 f. Riedweg; weitere Väter-Stellen für θυσία χαριστήριος z. B. Theodt. Quaest. in Regn. et Paralip. PG 80, 680,18 f.; Ioh. Chryst. Contra theatr. PG 56, 551,38 – 41). Aber bereits in den in den 390ern entstandenen *Homilien zum Hohelied* Gregor von Nyssas findet sich eine bemerkenswerte Parallele zu Julians Klassifikation der Opfer (im Anschluss an ein Gen 8,21–Zitat), die Dank- und Heilsopfer als zusammengehörig betrachtet und ebenfalls, anders als Josephus, das Sühneopfer mit dem Reinigungsopfer identifiziert, aber davon das Schuldopfer abgrenzt: πολλαὶ καὶ μετὰ ταῦτα προσάγονται τῷ θεῷ διὰ τοῦ νόμου ἱλεωτικαὶ θυσίαι, χαριστήριοί τε καὶ σωτήριοι καὶ καθάρσιοι καὶ περὶ ἁμαρτίας (Greg. Ny. In Cant., GNO 6, 266,13 – 15).

Mit diesem Wortgebrauch stimmt Julians Verwendung von θυσία χαριστήριος, das ihm auch aus der paganen Literatur geläufig sein wird (z. B. Dion. Hal. Ant. Rom. 1,88,3; 2,35,1; 7,4,3), gut überein. So spricht er an zwei Stellen von Dankopfern, einmal nach der Proklamation als alleiniger Augustus, nachdem Constantius II. überraschend gestorben und so eine kriegerische Auseinandersetzung mit ihm vermieden worden war, und der damit gegebenen Möglichkeit, die Opfer für die griechischen Götter in aller Öffentlichkeit zu vollziehen (Ep. 26, 54,7 – 9 Bidez = 415C5 – 7 ἡμεῖς φανερῶς βουθυτοῦμεν· ἀπεδώκαμεν τοῖς θεοῖς χαριστήρια περὶ ἡμῶν ἑκατόμβας πολλάς; auch Ep. 29, 55,18 f. Bidez nennt ein Dankopfer nach seinem Herrschaftsantritt, ὑπὸ τῶν θεῶν σωθέντες; Kinzig / Brüggemann 2017, 620 App. zu Cyr. CI 9,13,19). Das Dankopfer wird als Mahlopfer den Göttern dargebracht für die Errettung aus Gefahren: Explizit ist von einem Opfer von Rindern die Rede, dem typischen Opfertier für öffentliche Anlässe (vgl. Graf 2021, 174), das in Hekatombengröße geopfert wird, was die Bedeutung des Opfernden und des Anlasses, zu dem geopfert wird, unterstreicht. Die bei Gregor von Nyssa vorliegende Gleichsetzung von Dank- und Heilsopfer (χαριστήριοί **τε καὶ** σωτήριοι), die auf das *sebach-sch*^{e}*lamin* von Lev 3 abzielt, wird von Julian romanisiert: Statt des Heils für die Menschen, das ihnen aus dem Bund mit Gott erwächst und in der Opfergemeinschaft bekräftigt wird, steht für den Römer und Griechen die Ehrung der Götter

durch das Opfer im Vordergrund; diesen Zug betont der Ausdruck τιμητήρια, der sprachlich beeinflusst sein könnte vom lateinischen *honorarium* oder dem Adjektiv *honorarius*, mit dem das freiwillige Opfer im Gegensatz zum verpflichtend vorgeschriebenen Opfer, z. B. dem Sühneopfer, beschrieben wird (Nock 1986, 597 n. 86, u. a. mit Verweis auf Arnob. Adv. Nat. 7,13 f. und seine Kritik an der paganen Verbindung von Blutopfer und dem damit intendierten *honos* der Götter; vgl. auch Latte 1967, 47).

Trotz der Perspektivverschiebung dürften aber auch bei Julian Dank und Ehrung ineinander übergehen, insofern als die öffentliche Ehrung der Götter durch das Opfer auch den Dank für erwiesene Wohltaten bedeutet, wie sein eigenes, eben genanntes Beispiel eines Dankopfers zeigt. Dieses blickt mit dem Dank für die Errettung aus Gefahren nicht nur in die Vergangenheit, sondern auch in die Zukunft, dadurch dass mit Julians Herrschaftsantritt auch der Beginn einer neuen religiösen Institution, nämlich die Rückkehr zu den alten Kulten, verbunden ist. Das stimmt auch mit dem Heilsopfer bzw. dem *sch^{e}lamin* überein, denn dieses wurde insbesondere zur Einweihung von Heiligtümern oder religiösen Institutionen gefeiert, z. B. bei der Einweihung eines Altars (Ex 20,24; Dtn 27,5 – 7; 2 Kön 16,11 – 13; Ez 43,27), der Einholung der Bundeslade nach Jerusalem (2 Sam 6,17 f.; vgl. 1 Kön 3,15), der Neuordnung eines Kults (2 Chr 31,2) oder – als Aberration von der Verehrung Gottes – bei dem Fest nach der Errichtung des goldenen Kalbs (Ex 32,5 f.), und konnte auch vom König selbst öffentlich im Tempel dargebracht werden (1 Kön 3,15; vgl. Ez 46,2.12; Seebaß 2000, 260; Rendtorff 2004, 121). Unabhängig davon, ob diese Parallele beabsichtigt ist oder nicht, zeigt sie doch, dass – trotz einer gewissen Umakzentuierung – die Zusammengehörigkeit von Dank- und Ehrenopfer als öffentliches Mahlopfer, das die Gemeinschaft des Menschen mit dem Göttlichen manifestiert, eine Gemeinsamkeit von jüdischem und griechisch-römischem Opferverständnis ist.

17, 74,22 – 27 = 176D6 – 177A5 Τοὺς δὲ ἰχθύας ἐν ταῖς τιμητηρίοις οὐ θύομεν ὅτι μηδὲ νέμομεν μηδὲ τῆς γενέσεως αὐτῶν ἐπιμελούμεθα μήτε ἡμῖν εἰσιν ἀγέλαι καθάπερ προβάτων καὶ βοῶν οὕτω δὲ καὶ τῶν ἰχθύων. Ταῦτα μὲν γὰρ ὑφ’ ἡμῶν βοηθούμενα τὰ ζῷα καὶ πληθύνοντα διὰ τοῦτο δικαίως ἂν ἡμῖν εἴς τε τὰς ἄλλας χρείας ἐπικουροίη καὶ πρό γε τῶν ἄλλων ἐς τιμητηρίους θυσίας.“

Der erste Hauptsatz dieses Passus fasst nach der vorangegangenen längeren Ausführung mit ihren vielen historischen kultpraktischen Verweisen dessen Hauptaussage prägnant zusammen: τοὺς δὲ ἰχθύας ἐν ταῖς τιμητηρίοις οὐ θύομεν = καὶ θύομέν γε … ἔν τισι τελεστικαῖς θυσίαις, … ἀλλ’ οὐκ ἐν ταῖς τιμητηρίοις, … (daher konstruiert Ugenti 1992a, 43 in seiner Übersetzung so, dass er καὶ πολλὰ παρ’ ἀλλήλοις … τοιαῦτα θύματα als Parenthese und οὐκ ἐν ταῖς τιμητηρίοις parallel zu ἔν τισι τελεστικαῖς θυσίαις versteht und die Phrase ἀλλ’ οὐκ ἐν ταῖς τιμητηρίοις im Anschluss an καὶ θύομέν γε … ἔν τισι τελεστικαῖς θυσίαις, auch wenn sie sich auch

gut an den unmittelbar vorangehenden Satz καὶ δημοσίᾳ … τοιαῦτα θύματα anschließen lässt). Der Gebrauch von Negationen bei Julian ist unklassisch, so verwendet er οὔτε und οὐδέ oder μήτε und μηδέ austauschbar (vgl. Ugenti 1992a, 112; Nesselrath 2015, XXVI). Daher sind die Verbesserungen von Hertlein (μήτε – μήτε – μήτε) und von Rochefort (μηδὲ – μήτε – μήτε) sprachlich zwar berechtigt, aber dennoch ist die Überlieferung (μηδὲ – μηδὲ – μήτε) beizubehalten.

Das Argument, dass man nur den Göttern opfern könne, was man selbst kultiviert habe und nicht einfach so vorgefunden wie Fische, entspricht dem Befund, dass das vorherrschende Tieropfer in Griechenland, aber auch anderen antiken Kulturen das Opfer von Haustieren darstellte (zum Überblick vgl. M. H. Jameson, Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece, in: C. R. Whittaker [Hg.], Pastoral Economies in Classical Antiquity, Cambridge 1988, 87–119, ND in: C. R. Whittaker, Cults and Rites in Anciente Greece. Essays on Religion and Society, Cambridge 2014, 198–231); der Grund hierfür ist die Verwendbarkeit des Opfertiers auch für die menschliche Ernährung, sei es bei im Heiligtum abgehaltenen Gastmählern, den oben sogenannten Ehrenopfern, sei es außerhalb des Heiligtums für den Verkauf des Fleischs auf Fleischmärkten oder den Verzehr in Privathaushalten (Graf 2021, 174 f.). Das genannte Argument kehrt gewissermaßen das bei Porphyrios erhaltene Argument des Theophrast (Piet. fr. 12 Pötscher) um, wonach „wir den Göttern keines der unedlen Tiere opfern, die uns keinen Nutzen für unser Leben bieten und uns keinen Genuss bereiten“, wie z. B. Schlangen, Skorpione oder Affen, wir uns hingegen nicht der Tiere enthalten und diese auch opfern, die dies tun, also Last-, Nutz- oder Schlachttiere, z. B. Rinder, Schafe, Geflügel, Schweine, auch wenn letztere als unrein gelten (Porph. Abst. 2,25,2–5). Bei den als Ehrenopfer geeigneten Tieren dürfte es sich um dieselben Tiere wie bei Theophrast handeln (vielleicht mit Ausnahme des Schweins), allerdings nicht, weil sie *uns* Hilfe als Nutz- oder Lasttier bieten (vgl. Porph. Abst. 2,25,4 ὧν τὰ μὲν τοῖς βίοις ἡμῶν *ἐπικουρεῖ συμπονοῦντα*, τὰ δὲ εἰς τροφὴν ἤ τινας ἄλλας χρείας *ἔχει βοήθειαν*), sondern weil wir *ihnen* Hilfe, d. h. Aufzucht angedeihen lassen (vgl. oben ὑφ’ ἡμῶν *βοηθούμενα*) und sie uns deshalb im Gegenzug zu unseren Zwecken, etwa zum Ehrenopfer dienlich sind (vgl. oben διὰ τοῦτο δικαίως ἂν ἡμῖν εἴς τε τὰς ἄλλας χρείας *ἐπικουροίη*, man beachte die implizite markierte Referenz zum Porphyrios-Text, die mit den beiden Ausdrücken der Hilfe eine Verschiebung in den Begründungsverhältnissen gegenüber Porphyrios kenntlich macht). In Agrar- und Hirtenkulturen werden Haus-, nicht aber Wildtiere geopfert, anders als in den Jägerkulturen, in denen ein Teil der erjagten Beute geopfert wird (vgl. P. Gerlitz, Opfer I, in: TRE 25 [2000] 253–258, 255). In Griechenland wurden Jagdtiere (von Hasen bis hin zu Bären und Löwen mit Ausnahme von Rehwild und Fisch) zwar für essbar gehalten, aber nicht geopfert (vgl. Graf 2021, 186).

17, 75,1 f. = 177A6 f. Εἷς μὲν δὴ λόγος οὗτος, δι' ὃν οὐκ οἶμαι δεῖν ἰχθῦν ἐν ἀγνείας καιρῷ προσφέρεσθαι τροφήν·

Dieser Satz schließt das erste Argument für die Fischenthaltung ab, indem es mit dem Einleitungssatz des Kapitels (17, 74,10 f. = 176C2 f.) einen Rahmen bildet. Dort war allgemeiner von der Fischenthaltung während der gesamten Feierlichkeit (ἁγιστεία) des Göttermutterfests die Rede, hier nur von der eigentlichen Reinigungszeit (ἀγνείας καιρός) bzw. Fastenzeit, die vom 16. bis 24. März währt (vgl. oben Komm. zu 9, 66,11 – 16 = 168C5–D3; zum Unterschied von ἁγιστεία und ἀγνεία vgl. oben Komm. zu 14, 71,16 – 18 = 173D5 – 174A1). Das schränkt die Gültigkeit des Arguments freilich nicht ein, im Gegenteil: Die insbesondere während der Reinigungszeit zu beachtende Fischenthaltung gilt für das gesamte Fest und, wie Julian es eigentlich möchte, auch darüber hinaus (vgl. oben Komm. zu 17, 74,10 f. = 176C2 f.).

17, 75,2 – 4 = 177A7–B2 ἕτερος δέ, ὃν καὶ μᾶλλον ἡγοῦμαι τοῖς προειρημένοις ἁρμόζειν, ὅτι τρόπον τινὰ καὶ αὐτοὶ κατὰ τοῦ βυθοῦ δεδυκότες εἶεν ἂν χθονιώτεροι τῶν σπερμάτων, …

Für Platon sind Fische die niedrigste Tierart, weil sie „aus den allerunverständigsten und unwissendsten" (ἐκ τῶν μάλιστα ἀνοητοτάτων καὶ ἀμαθεστάτων) Landtieren entstanden seien, denen die Luftatmung vorenthalten worden sei, „da sie in ihrer Seele durch jede Art von Verfehlung unrein sind" (ὡς τὴν ψυχὴν ὑπὸ πλημμελείας πάσης ἀκαθάρτως ἐχόντων), und die „anstelle der feinen und reinen Atmung der Luft in die trübe und tiefe Atmung des Wassers Wassers hinabgestoßen" worden seien und „als Strafe ihrer äußersten Unwissenheit auch die äußersten Wohnungen erhielten" (δίκην ἀμαθίας ἐσχάτης ἐσχάτας οἰκήσεις εἰληχότων) (Tim. 92a7–c1; ähnlich auch Plut. Soll. an. 22, 975B10–C3; vgl. Dölger 1922, 25 f.). Während Platon die Ursache für das Leben der Fische im Wasser und ihre Atmung in ihrer völligen Defizienz hinsichtlich Vernunft, Sprache und Moral sieht, erklärt der Stoiker Chrysipp die Atmung der Fische so, dass sie nicht die reine, sondern eine mit Wasser vermischte Luft atmen würden, was „ein Zeichen ihrer materiegebundenen Erhaltung" (δεῖγμα τῆς ὑλικῆς διαμονῆς) sei (Chrys. SVF 2,721; zur Verbindung von Feuchtigkeit und Materie bei Julian vgl. oben 5, 62,8 – 12 = 165C6–D2 mit Komm.). Auch für ihn sind die Fische die niedrigste Tierart, weil sie „mehr am Wesen des Körpers als an dem der Seele teilhaben und auf gewisse Weise Lebewesen und Nicht-Lebewesen sind, bewegte unbeseelte Wesen, denen nur zur Erhaltung des Körpers (τὴν τῶν σωμάτων διαμονήν) etwas Seelenartiges (τοῦ ψυχοειδοῦς) beigemischt ist" (Chrys. SVF 2,722; vgl. Dölger 1922, 26). Diese stoische Klassifizierung der Fische kehrt u. a. in der christlichen Exegese des Alten Testaments wieder, z. B. im *Barnabasbrief*, der das mosaische Verbot von Fischen ohne Flossen und Schuppen (Lev 11,10. 12; Dtn 14,10) auf Muräne, Polyp und Tintenfisch bezieht und so versteht: Dieses Verbot fordere dazu auf, nicht Menschen gleich zu

werden, die gottlos und bereits jetzt dem Tode geweiht seien, „wie auch diese Fische als einzige dazu verflucht sind, in der Tiefe zu schwimmen und nicht wie die anderen aufzutauchen, sondern tief unten auf dem Meeresgrund zu wohnen“ (Barn 10,5 …ὡς καὶ ταῦτα τὰ ἰχθύδια μόνα ἐπικατάρατα ἐν τῷ βυθῷ νήχεται μὴ κολυμβῶντα ὡς τὰ λοιπά, ἀλλ’ ἐν τῇ γῇ κάτω τοῦ βυθοῦ κατοικεῖ; ähnlich auch Clem. Al. Strom. 2,15,67,1 und Orig. In Lev 7,7, 391,24 – 392,16 Baehrens, vgl. Dölger 1922, 26 – 28). Ugenti 1992a, 112 f. will im *Barnabasbrief* eine Antizipation zu Julians obiger Argumentation ausmachen, vermutlich aufgrund der parallelen Formulierung κατὰ τοῦ βυθοῦ – ἐν τῇ γῇ κάτω τοῦ βυθοῦ. Allerdings fehlt bei Julian jeder Hinweis auf die für die christliche Exegese typische moralische Allegorese der etwa bei Platon und Chrysipp gegebenen biologischen Klassifizierung der Fische. Der Ausdruck βυθός mit Bezug zum Meer findet sich bereits bei Aristoteles (Hist. an. 10,4, 537a8 f. ἐν τῷ βυθῷ τῆς θαλάττης; vgl. 8,37, 622b6 f.; 8,48, 631a18. 25. 31; fr. 335,4 f. 11 Rose), aber auch später (z. B. Diod. Sic. 3,22,3; Ph. Spec. leg. 3,114,5; Arrian. fr. 6,10 – 12 Roos / Wirth; Porph. v. Pyth. 25, 47,15 – 18 Des Places; Iambl. v. Pyth. 36,2 – 4 Klein), darunter auch in christlichen Texten (z. B. 2 Kor 11,25; Eus. Praep. ev. 7,10,2; Hist. eccl. 8,14,13; v. Const. 2,2,3; Did. Caec. In Eccl. 15,2 – 5; Ps.-Apollinar. Metaphr. Ps 2, 68,5; 134,14 f. Ludwich).

17, 75,4 – 9 = 177B2 – 7 … ὁ δὲ ἐπιθυμῶν ἀναπτῆναι καὶ μετέωρος ὑπὲρ τὸν ἀέρα πρὸς αὐτὰς ⟨τὰς⟩ οὐρανοῦ πτῆναι κορυφὰς δικαίως ἂν ἀποστρέφοιτο πάντα τὰ τοιαῦτα, μεταθέοι δὲ καὶ μετατρέχοι τὰ τεινόμενα πρὸς τὸν ἀέρα καὶ σπεύδοντα „πρὸς τὸ ἄναντες“ καί, ἵνα τι καὶ ποιητικὸν εἴπω, πρὸς τὸν οὐρανὸν ὁρῶντα.

Im Kontext des detaillierten Speiseregelkatalogs wird hier eine Perspektivverschiebung vollzogen, die den Blick weg von den Objekten der Speiseregeln und ihrer mysterienpraktischen Klassifikation („chthonisch“ – „himmlisch“) hin zum Subjekt und soteriologisch-anagogischen Ziel der Reinigung lenkt, nämlich dem Initianden der Kybele-Attis-Mysterien und seiner Abwendung von der materiellen sowie seiner Erhebung zur geistigen Welt. Die Metaphorik des „Hinauffliegens in die Höhe“ nimmt die Rede vom „Flug“ als terminologischer Variante zum bekannteren „Fall“ der Seele vom Himmel zur Erde (vgl. oben 9, 67,10 f. = 169C2 f. ὅσοι ποτὲ οὐρανόθεν ἔπτημεν εἰς τὴν γῆν καὶ ἐπέσομεν; zu den platonischen Referenzen dieser Vorstellung vgl. Komm. zu 9, 67,6 – 9 = 169B5 – 8 und 67,9 – 11 = 169C1 – 3) wieder auf und kehrt diese anthropologische Grundsituation mysterientheologisch-anagogisch um. Zugleich konkretisiert die Passage die Mahnung der Göttermutter, durch die Einhaltung der Speiseregeln „zum Himmel, mehr noch über den Himmel hinaus zu blicken“ (16, 73,6 f. = 175C5 f. mit Komm.), indem sie genauer die kosmologischen Bereiche auf dem Aufstiegsweg aufzeigt: Der Initiand soll „über die Luft hinaus bis zu den Gipfeln des Himmels selbst fliegen“ (ὑπὲρ τὸν ἀέρα πρὸς αὐτὰς ⟨τὰς⟩ οὐρανοῦ πτῆναι κορυφὰς πτῆναι, 17, 75,6 f. = 177B3 f.). Hierin liegt eine Anspielung auf die Dreiteilung der Welten (κόσμοι) in den *Chaldäischen Orakeln:* Die erste Welt ist

„feurig“ (ἐμπύριος), transzendent und noetisch, die zweite „ätherisch“ (αἰθέριος) bzw. „luftig“ (ἀέριος) und koinzidiert mit der Fixstern- und Planetensphäre, schließlich die dritte „materiell“ (ὑλαῖος) und „irdisch“ (χθόνιος), d. h. die sublunare Welt einschließlich der Erde (vgl. Orac. Chald. frr. 37, 51, 73 Des Places; Procl. In Tim. 2, 57,9 – 12; Lewy 1978, 137 mit n. 270; Dillon 1998/1999, 107 f.; De Vita 2021a, 142; Schramm 2022b, 134 f.). Vor diesem Hintergrund bedeutet obige Aufforderung, „über die Luft hinaus bis zu den Gipfeln des Himmels (οὐρανοῦ … κορυφὰς) selbst zu fliegen“ (der „sichtbare Himmel“ ist oben auch der κορυφὴ … τοῦ Ἄττιδος, 5, 62,2 f. = 165B7 f.; vgl. auch Contra Heracl. 22, 45,24 = 230D6 und 46,8 – 10 = 231B2 – 4 zum Sitz des Göttervaters Helios und dessen Schönheit), der Initiand solle die sichtbare Welt, die von der Erde bis zur Fixstern- und Planetensphäre reicht, hinter sich lassen und zur Transzendenz des noerischen (Rochefort 1963, 125 n. 1) und darüber hinaus sogar der noetischen Welt vordringen. Der Ausdruck des „Laufens“ im Hendiadyoin μεταθέοι δὲ καὶ μετατρέχοι erweckt die Assoziation an das „Laufen“ im Kontext der oben genannten Referenzstelle zum „Flug“ der Seele vom Himmel zur Erde, die zugleich erlaubt, die Transzendenz in der Mahnung der Göttermutter, „zum Himmel, mehr noch über den Himmel hinaus zu blicken“, zu konkretisieren: nämlich zum Bereich des Noetisch-Bestimmten, sogar zum transzendenten Einen zurückzukehren (ἐπὶ δὲ τὸ ὡρισμένον καὶ ἑνοειδὲς καί, εἴπερ οἷόν τε ἐστίν, αὐτὸ „τὸ Ἕν“ ἀνατρέχειν, 9, 67,14 f. = 169C6 f.). Julian legt hier weiter besondere Emphase auf die „Höhe“, zu der die Seele zurückfliegen soll, indem er hierfür mehrere synonyme Ausdrücke verwendet, darunter Zitate aus Platon (Phdr. 247a8–b1 ἄκραν ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἀψῖδα πορεύονται [sc. οἱ θεοί] *πρὸς ἄνantes*) und vielleicht aus Homer (nach Ugenti 1992a, 113 z. B. Hom. Il. 19,257 ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν, wobei, wie Ugenti zu Recht betont, die poetische Qualität mehr im allgemeinen Bild als in einem konkreten Zitat bestehen dürfte [der Ausdruck ist ja eher unpoetisch, vgl. z. B. Cleom. 2,5,36; denkbar wäre auch, falls Julian wirklich Homer im Blick gehabt haben sollte, eine fälschliche Ableitung aus Max. Tyr. 13,6,3 – 6 ἄνθρωποι, οὐ χαμαιεῦναι *καθ’ Ὅμηρον* οὐδὲ ἀνιπτόποδες, ἀλλὰ ἄνω *εἰς τὸν οὐρανὸν ὁρῶντες* ὀρθῇ ψυχῇ καὶ ἀνηρτημένοι τῇ γνώμῃ πρὸς τὸν Δία]; eine Konjektur der Überlieferung τι καὶ ποιητικὸν ist nicht zwingend, zu den Konjekturen vgl. Nesselrath 2015, App. z.St.). Ebenso betonen mehrere Synonyme den Aufstieg zu dieser Höhe (ἀναπτῆναι, πτῆναι, μεταθέοι, μετατρέχοι, σπεύδοντα). Die genannte „Luft“ ist nun die assoziative Brücke zu den im Folgenden genannten Vögeln, die sich ja in die Lüfte erheben können, in Abgrenzung zu den vorangegangenen Fischen und den darauffolgenden Schweinen und ihrer jeweiligen Verhaftung an die chthonische, materielle Welt.

17, 75,9 f. = 177B7 f. Ὄρνισιν οὖν ἐπιτρέπει χρῆσθαι πλὴν ὀλίγων, οὓς ἱεροὺς εἶναι πάντῃ συμβέβηκεν, …

Generell sind Vögel (die Herausgeber folgen hier einhellig Hertleins Konjektur ὄρνισιν statt des überlieferten θυήνησιν) als Speise im Kybele-Attis-Kult erlaubt, vermutlich weil sie mit der Luft und dem Hinauffliegen verbunden und damit für den Aufstieg zur geistigen Welt ein geradezu prädestiniertes Tier darstellen. Beispielsweise ist in Ägypten den Priestern in Zeiten der Reinigung und Sühne Geflügel als sehr leichtes Fleisch erlaubt, nicht aber das Fleisch von Landtieren oder Fischen, da zumindest die Landtiere mit den Menschen die gleiche Luft atmen (Clem. Al. Strom. 7,6,33,8 – 34,1; zur Übertragung der stoischen ἀήρ-πνεῦμα-Lehre auf diese Kulterklärung vgl. Dölger 1922, 57 f.). Platon erklärt die Entstehung der Vögel aus Menschen, „die zwar harmlos, aber leichten Sinnes sind, sich mit den Erscheinungen am Himmel beschäftigen, aber aus Einfalt annehmen, dass die solidesten Beweise über solche Dinge durch den Sehsinn gewonnen werden“ (Plat. Tim. 91d6–e1 τὸ δὲ τῶν ὀρνέων φῦλον μετερρυθμίζετο, ἀντὶ τριχῶν πτερὰ φύον, ἐκ τῶν ἀκάκων ἀνδρῶν, κούφων δέ, καὶ μετεωρολογικῶν μέν, ἡγουμένων δὲ δι’ ὄψεως τὰς περὶ τούτων ἀποδείξεις βεβαιοτάτας εἶναι δι’ εὐήθειαν; zur Kritik an dieser landläufigen Form der Astronomie vgl. Rep. 7, 529a9–d6). Plotin nimmt diese Lehre zusammen mit Aussagen aus Platons *Politeia* über das Schicksal der Seelen nach dem Tod in seine Metempsychose-Lehre auf, wonach die Seelen von Menschen, die ein Leben des Geists und der Vernunft geführt haben, wieder zu Menschen werden, diejenigen aber, die nur mit der Wahrnehmung gelebt haben, zu Tieren: So werden aus Menschen, die die Musik liebten und ein reines Leben führten, Singvögel (vgl. Plat. Rep. 10, 620a3 – 7), die, die ohne Vernunft König waren, wenn sie ansonsten ohne Schlechtigkeit waren, Adler (vgl. Rep. 10, 620b3 – 5) und – mit Bezug auf die genannte *Timaios*-Stelle – die „Astronomen, die sich ständig ohne Vernunft in den Himmel erhoben, Vögel, welche in hohe Regionen fliegen“ (Plot. 3,4,2,11 – 30; vgl. Dörrie / Baltes 2002, 100 – 103, 358 – 366, bes. 360, 362).

Von dieser allgemeinen Erlaubnis sind einige Vögel ausgenommen, die jedoch nicht weiter genannt werden. In Griechenland sind allgemein diese Vögel bestimmten Gottheiten heilig: der Adler dem Zeus, Falke und Rabe dem Apollon, der Storch der Hera, Wachtelkönig und Eule der Athene und der Kranich der Demeter (Porph. Abst. 3,5,5; vgl. M. Gaifman, Animals in Ancient Greek Dedications, in: Kindt 2021, 217 – 238, 224 n. 49 f. mit weiterer Lit.). Bei den Ägyptern sind der Falke dem Horus (Hdt. 2,67,1), die Fuchs- oder Nilgans dem Nilgott Serapis (2,72,1) und der Ibis dem Thot heilig (2,75,3 f.; vgl. Rochefort 1963, 127 n. 1; Ugenti 1992a, 113). Im Kult der syrischen Göttin Atargatis sind alle Vögel mit Ausnahme der Taube erlaubt, weil die Syrer glaubten, dass Atargatis’ Tochter Semiramis zuletzt in eine Taube verwandelt worden sei (Luc. Dea Syr. 14; Corn. Comp. 6,11 – 13; zur Heiligkeit der Taube bei den Syrern vgl. auch Xen. An. 1,4,9; Clem. Al. Protr. 2,39,9; Wächter 1910, 94 f.). Vielleicht

dachte Julian hier bei den verbotenen Vögeln im Kybele-Attis-Kult besonders an den Hahn (Haußleiter 1935, 349 Anm. 1). Ein Grund hierfür könnte sein, dass er eine theologische Verbindung des Kybele-Attis-Kults mit dem Demeter-Kult im Blick hatte (vgl. oben Komm. zu 13, 70,21 – 23 = 173A6 – 8) und sich daher auch die in beiden Kulten verbotenen Speisen ähneln (vgl. oben Komm. zu 16, 74,2 f. = 176B1 f.). Als Opfertier spielte der Hahn – anders als in Mantik und Zauberei – nur eine untergeordnete Rolle (etwa im Kult des Asklepios, vgl. Plat. Phd. 118a; oder in dem des Herakles, vgl. Plut. Quaest. conv. 6,10, 696E4 f.) und war aufgrund seiner leichten Erschwinglichkeit von eher geringem Wert (vgl. Nauerth 1986, 367; Graf 2021, 186). Er war der Unterweltsgöttin Persephone heilig, die Opferspende, mit der man sie versöhnte, und daher von den Mysten in Eleusis, genauso wie alles andere Hausgeflügel, als Speise verboten (Porph. Abst. 4,16,6; vgl. Dölger 1922, 352; Mylonas 1961, 258; Arbesmann 1969, 458; Nauerth 1986, 365; zur Verbindung des Hahns mit den Unterweltsgöttern vgl. Strathmann 1914, 221; Dölger 1922, 406, 430 f.; Graf 2021, 187; zu seiner Verwendung in den Totenopfern, auch zusammen mit dem Fisch, Dölger 1922, 404 – 407). Außerdem war er der Leto heilig, weil er ihr bei der Geburt von Artemis und Apollon beigestanden habe, und daher rührt der Glaube, dass er Gebärenden zu einer leichten Geburt verhelfe (Ael. Nat. an. 4,29; vgl. Graf 2021, 186). Für die Pythagoreer war er der Sonne und dem Mond heilig (Diog. Laert. 8,34; Iambl. Protr. 21, 107,18 f. Pistelli; Iambl. v. Pyth. 84. 147). Daher war es bei ihnen auch verboten, einen weißen Hahn zu schlachten (Arist. fr. 195 Rose = Diog. Laert. 8,34; Plut. Quaest. conv. 4,5, 670C11 f.; Ael. Var. hist. 4,17; Iambl. v. Pyth. 84; vgl. Wächter 1910, 93 f.; Arbesmann 1929, 50; Nauerth 1986, 365); allerdings war es den Akusmatikern, weniger strengen Pythagoreern, erlaubt, gelegentlich einen Hahn oder ein Lamm zu opfern, aber niemals Rinder (Iambl. v. Pyth. 150; vgl. Graf 2021, 186). Bei den Pythagoreern und wohl auch bei den Orphikern war es allgemein verboten, Eier und „eierlegende Tiere“ zu essen (Orph. fr. test. 214, 61 f. Kern = Diog. Laert. 8,33; Orph. fr. 291 Kern = Plut. Quaest. conv. 2,3,1, 635E5–F2).

17, 75,10 f. = 177B8 f. … καὶ τῶν τετραπόδων τοῖς συνήθεσιν, ἔξω τοῦ χοίρου.

Von den üblichen vierfüßigen Opfertieren, nämlich Schaf, Ziege, Rind und Schwein (vgl. Latte 1967, 379 f.; Graf 2021, 173 f.), ist einzig das Schwein im Kybele-Attis-Kult nicht erlaubt. Allgemein war dieses ein billiges Opfer und gehörte daher zu den am weitesten verbreiteten Opfertieren, z. B. auch in der Kombination mit einem Ochsen und einem Schaf unter dem Namen τρίττοια βόαρχος bzw. *suovetaurilia* (vgl. Graf 2021, 174 mit weiteren Literaturhinweisen). Bei Reinigungsopfern – den von Julian oben genannten Weiheopfern, bei denen das Opfertier nicht verzehrt, sondern nur getötet und vollständig der Gottheit dargebracht wurde (vgl. oben Komm. zu 17, 74,16 – 22 = 176D1 – 6) – wurde am häufigsten ein Ferkel geopfert (Graf 2021, 179). Am bekanntesten ist das Opfer eines Ferkels im Kult der chthoni-

schen Gottheiten Demeter und Kore in Eleusis zur Vorbereitung auf die Mysterien, begangen am zweiten Tag der Großen Mysterien, dem 16. Boedromion (vgl. Dölger 1922, 370; Mylonas 1961, 249 f.; Burkert 1997, 283 – 286; Graf 2021, 174 mit n. 22, 179 zu weiteren Gelegenheiten, bei denen Schweine als Reinigungsopfer verwendet wurden). An den Thesmophorien warfen die Frauen Schweine in ausgehobene Gruben (μέγαρα), entweder weil beim Raub der Kore durch Hades auch die Schweine des Hirten Eubuleus zusammen mit den beiden Gottheiten von der Erde verschlungen worden waren (Schol. Luc. 80,2, 275,23 – 276,24 Rabe; Clem. Al. Protr. 2,17,1) oder weil eine Schweineherde über die Spuren der geraubten Kore gelaufen waren und Demeter sie daher nicht mehr finden konnte (Ov. Fa. 4,465 f.; Burkert 1997, 286). Die überlieferte Mythosversion, wonach Attis von einem Eber getötet worden sei (Paus. 7,17,9 f.; Plut. Sert. 1,4, 568C4 f.; Schol. Nic. Alex. 8e), ist vermutlich ein Versuch, das Verbot von Schweinefleisch im Kybele-Attis-Kult zu deuten (Hepding 1903, 100, 157; Strathmann 1914, 236). Am verbreitetsten ist das Verbot des Schweineopfers im Aphrodite-Kult, was mit der Tötung des Adonis durch einen Eber (vgl. Plut. Quaest. conv. 4,5, 671B6 f.) in Zusammenhang gebracht worden ist (vgl. Ar. Ach. 793 f. Δι. ἀλλ’ οὐχὶ χοῖρος τἀφροδίτῃ θύεται, Με. οὐ χοῖρος Ἀφροδίτᾳ; μόνᾳ γα δαιμόνων; Schol. Ar. Ach. 793a πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων οὐ θύουσι χοίρους τῇ Ἀφροδίτῃ ὡς βδελυττομένην διὰ τὸν Ἄδωνιν αὐτούς; aber Lyd. Mens. 4,65,14 f. Wuensch εἶτα δὲ καὶ σύας ἀγρίους ἔθυον αὐτῇ [sc. τῇ Ἀφροδίτῃ] διὰ τὴν κατὰ Ἀδώνιδος ἐπιβουλήν; zu weiteren Belegen für das Fehlen von Schweineopfern im Aphrodite-Kult vgl. Wächter 1910, 82 – 84, zu den Belegen für Schweineopfer an einigen wenigen Orten 83 Anm. 1, 87). Adonis wurde aber von den Neuplatonikern mit Attis identifiziert (Procl. Hymn. 1,25 f.; vgl. Damasc. In Parm. 3, 147,3 – 5 Westerink / Combès; Opsomer 2003, 34 – 41; Opsomer 2008, 153 f.; Lecerf 2012, 186 – 197). Ein weiterer Grund für das Verbot von Schweinen im Kybele-Attis-Kult könnte die besondere Empfänglichkeit des Schweins für Dämonen sein, wie sie etwa in einem Zauberpapyrus zum Ausdruck kommt, in dem dem Beschwörer durch Verzicht auf Schweinefleisch die Oberhand über die Dämonen verheißen wird (P. Mag. 4,3074 – 3077 Henrichs / Preisendanz ὁρκίζω δέ σε, τὸν παραλαμβάνοντα τὸν ὁρκισμὸν τοῦτον, χοίριον μὴ φαγεῖν, καὶ ὑποταγήσεταί σοι πᾶν πνεῦμα καὶ δαιμόνιον, ὁποῖον ἐὰν ἦν; vgl. Arbesmann 1929, 9), oder in den Evangelien, wenn die Dämonen eines Besessenen bitten, in eine Schweineherde fahren zu dürfen, was Jesus erlaubt (Mt 8,31 f.; Mk 5,12 f.; Lk 8,31 f.; vgl. Dölger 1922, 369 f.).

17, 75,11 – 13 = 177C1 – 3 Τοῦτον δὲ ὡς χθόνιον πάντη ⟨τῇ⟩ μορφῇ τε καὶ τῷ βίῳ καὶ αὐτῷ τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ, περιττωματικός τε γὰρ καὶ παχὺς τὴν σάρκα, τῆς ἱερᾶς ἀποκηρύττει τροφῆς.

Für seine Zugehörigkeit zum chthonischen Bereich beruft sich Julian auf Aussehen, Lebensweise und Wesensdefinition des Schweins. Dabei wird letztere nicht

eigens angegeben, sondern lediglich mit Verweis auf eine Verhaltenseigentümlichkeit angedeutet, die seiner Natur entspringt, nämlich nicht in den Himmel aufsehen zu können (unten 17, 75,16 = 177C6 οὐδὲ **πεφυκὸς** ἀναβλέψαι ποτέ), was nach Julian ein Indiz für seine Verhaftung an die Erde und den materiellen Bereich darstellt (vgl. unten Komm. zu 17, 75,14 – 16 = 177C4 – 6). Nur knapp referiert Julian in dem hier kommentierten Satz auf das Aussehen des Schweins: Es sei „im Hinblick auf sein Fleisch kotverschmiert und fett" (περιττωματικός τε γὰρ καὶ παχὺς τὴν σάρκα), beides weit verbreitete Kennzeichnungen des Schweins, z. B. bei Plutarch (Quaest. conv. 4,5, 671A4 – 8), wenn er über seine Lebensweise im Dreck und seine Freude an schmutzigen, unreinen Orten spricht, in der es nur von Tieren übertroffen werde, die dort entstanden seien (οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ θολερὸν περὶ τὴν δίαιταν τοῦ θρέμματος ἔχει τινὰ πονηρίαν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο βορβόρῳ χαῖρον οὕτω καὶ τόποις ῥυπαροῖς καὶ ἀκαθάρτοις ὁρῶμεν, ἔξω λόγου τιθέμενοι τὰ τὴν γένεσιν καὶ τὴν φύσιν ἐν αὐτοῖς ἔχοντα τούτοις). Dieses Verhalten führt in den verschiedenen Religionen zur Vorstellung der Unreinheit des Schweins, z. B. bei den Ägyptern (Hdt. 2,47,1; Plut. Is. et Os. 8, 353F5 – 354A1; Ael. Nat. an. 10,16; allerdings wurden bei ihnen einmal im Jahr Selene und Dionysos, d. h. Isis und Osiris, Schweine geopfert und verzehrt, vgl. Hdt. 2,47,2; Plut. Is. et Os. 8, 354A1 – 6; Ael. Nat. an. 10,16), bei den Skythen (Hdt. 4,63), bei den Syrern (Luc. Dea Syr. 54 im Kult der syrischen Göttin; Herodian. 5,6,9 und Cass. Dio 79,11,1 f. in dem von Elagabal von Syrien nach Rom transferierten Helios-Kult) und bei den Juden (Lev 11,7 f.; Dtn 14,8; vgl. Plut. Quaest. conv. 4,5; Porph. Abst. 1,14,4; 2,61,7; 4,11,1; allerdings gab es bei ihnen gelegentlich – verbotene – Schweineopfer, vgl. Jes 65,4 f.; 66,17; zum Überblick über das Schweinefleischtabu bei den verschiedenen Völkern vgl. Wächter 1910, 82 – 87; Arbesmann 1929, 41 – 45). Gelegentlich werden aber auch andere Gründe für das Schweinefleischtabu als Unreinheit angeführt, z. B. lokale Sagen (so soll auf Kreta kein Schwein gegessen worden sein, weil es den kleinen Zeus gesäugt und durch sein lautes Grunzen vor den Nachstellungen des Kronos bewahrt habe, Ath. Deipn. 9,18, 375f) oder das fehlende regionale Vorkommen des Schweins (z. B. auf Zypern und in Phönizien, Porph. Abst. 1,14,4). Philon begründet das mosaische Tabu des Schweins auch nicht mit der Unreinheit seiner Lebensweise, sondern mit seiner Erscheinung, insofern als es von allen Landtieren „das fleischhaltigste und fetteste" (εὐσαρκότατα καὶ πιότατα) sei, das „die hinterlistige Lust kitzelt und reizt" (γαργαλίζοντα καὶ ἐρεθίζοντα τὴν ἐπίβουλον ἡδονήν) und durch seinen Gaumenkitzel „Unersättlichkeit" (ἀπληστία) bewirke, „ein schwer heilbares Übel für Seelen und Körper" (δυσίατον κακὸν ψυχαῖς τε καὶ σώμασιν), und insbesondere „Verdauungsbeschwerden" (δυσπεψία), welche „Beginn und Quelle von Krankheiten und Schwächen" (νοσημάτων καὶ ἀρρωστημάτων ἀρχή τε καὶ πηγή) sind (Ph. Spec. leg. 4,100 f.; vgl. Dölger 1922, 42; Ugenti 1992a, 113). Eine andere Erklärung für die Enthaltung vom Schwein bei den Juden findet sich bei Plutarch, wonach sie das Schwein – ähnlich

wie die Ägypter, die Schweine auf die Felder im Überschwemmungsgebiet des Nils die Erde mit ihren Füßen und Rüsseln aufbrechen und so die Saat einbringen ließen – als „Lehrer von Aussaat und Pflügen“ (σπόρου καὶ ἀρότου διδάσκαλος) verehrt hätten (Plut. Quaest. conv. 4,5, 669E3 – 670D11; eine ähnliche Erklärung, allerdings negativ gewendet, bei Clem. Al. Strom. 7,6,33,1). Einen Zusammenhang von Natur, Verhalten und Aussehen des Schweins stellt bereits Aristoteles her: Nach ihm ernähren sich alle gehörnten Tiere ohne Reißzähne von Früchten und Gräsern, außer dem Schwein, das sich hiervon am wenigsten, am meisten jedoch von Wurzeln ernähre, weil seine Schnauze hierfür sehr gut geeignet sei (Arist. Hist. an. 7,6, 595a13 – 18 … αὕτη δ’ ἥκιστα ποηφάγον καὶ καρποφάγον· ῥιζοφάγον δὲ μάλιστα ἡ ὗς ἐστι τῶν ζῴων διὰ τὸ εὖ πεφυκέναι τὸ ῥύγχος πρὸς τὴν ἐργασίαν ταύτην). Das Schwein setze im Verhältnis zu seiner Größe am schnellsten von allen Tieren Fett an (τάχιστα δὲ καὶ ἐπιδίδωσιν εἰς παχύτητα), und gerade seine Schlammsuhle mache es fett (τὰς δ’ ὗς καὶ τὸ λούεσθαι ἐν πηλῷ [πιαίνει], Hist. an. 7,6, 595a18 – 20. 30 f.; „fett“ ist bei Salustios eine zentrale Qualität der Nahrungsmittel, derer sich der Initiand des Kybele-Attis-Kults enthalten solle [Sallust. 4,10, 8,20 f. Nock τῆς ἄλλης παχείας καὶ ὑυπαρᾶς τροφῆς ἀπεχόμεθα, vgl. Ugenti 1992a, 113 f.], allerdings nicht beschränkt auf das Schwein, vgl. oben Komm. zu 16, 72,29 f. = 175B7 f.).

17, 75,14 – 16 = 177C4 – 6 Φίλον γὰρ εἶναι πεπίστευται θῦμα τοῖς χθονίοις θεοῖς οὐκ ἀπεικότως· ἀθέατον γάρ ἐστιν οὐρανοῦ τουτὶ τὸ ζῷον, οὐ μόνον οὐ βουλόμενον, ἀλλ’ οὐδὲ πεφυκὸς ἀναβλέψαι ποτέ.

Das Schwein gehört zu den Opfertieren, die trauernde Angehörige den Verstorbenen darbringen (vgl. Rohde 1898, I 241 mit Anm. 3 zu entsprechenden Grabreliefs aus Sparta, Theben und Böotien). Zum Opfer eines Schweins im eleusinischen Demeter-Kult und an den Thesmophorien zu Ehren von Demeter und Kore vgl. oben Komm. zu 17, 75,10 f. = 177B8 f.; zum Opfer eines trächtigen Mutterschweins an die Erdgöttin Tellus bzw. an die Magna Mater vgl. Arnob. Adv. Nat. 7,22 (*Telluri … matri scrofa inciens immolatur et feta*) und Macr. Sat. 1,12,20 (*sus praegnans ei mactatur, quae hostia propria est terrae* [sc. *Matris Magnae*]; Ugenti 1992a, 114). Zur Wesenseigenschaft des Schweines, nicht zum Himmel aufblicken zu können (es steht ja damit in klarem Gegensatz zu der ausdrücklichen Kultforderung der Göttermutter, vgl. oben 16, 73,6 = 175C5), vgl. Plut. Quaest. conv. 4,5, 671A8–B2 λέγουσι δὲ καὶ τὰ ὄμματα τῶν ὑῶν οὕτως ἐγκεκλάσθαι καὶ κατεσπάσθαι ταῖς ὄψεσιν, ὥστε μηδενὸς ἀντιλαμβάνεσθαι μηδέποτε τῶν ἄνω μηδὲ προσορᾶν τὸν οὐρανόν, … Der Himmel ist mit den Göttern als ihr natürlicher Ort assoziiert, zu dem die Menschen im Gebet die Hände erheben (Ps.-Arist. Mund. 6, 400a3 – 16, bes. 14 – 16 … τὴν ἄνω χώραν ἀποδοὺς θεῷ· καὶ γὰρ πάντες ἄνθρωποι ἀνατείνομεν τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχὰς ποιούμενοι; vgl. Apul. Mund. 33 … *superiora esse deo tradita. namque habitus orantium sic est ut manibus extensis ⟨ad⟩ caelum precemur*; Arist. Cael. 1,3, 270b6 – 8;

2,1, 284a11–13; Iul. CG fr. 7,10–15; 11,4–6 Masaracchia; In reg. Sol. 26, 158,24–159,5 = 146C2–7); daher ist der Blick zum Himmel für den Menschen charakteristisch (Ugenti 1992a, 114 verweist hierzu auf: Corp. Herm. Ascl. 6 … *homo, animal adorandum atque honorandum. … suspicit caelum*; Min. Fel. 17,2 *praecipue cum a feris beluis hoc differamus, quod illa prona in terramque vergentia nihil nata sint prospicere nisi pabulum, nos, quibus vultus erectus, quibus suspectus in caelum datus est,* … [allerdings allgemein für den Gegensatz von allen wilden Tieren und den Menschen]; Mamert. Grat. act. 23,5 [nach Julians Restauration der alten Kulte, vielleicht eine Rezeption von Minucius Felix]: *suspicere iam in caelum licet et securis contemplari astra luminibus qui paulo ante pronorum atque quadripedum animantium ritu in humum visus trepidos figebamus*). Die Tatsache, dass das Schwein seiner Natur nach nicht zum Himmel blickt, zeigt vor jenem Hintergrund eindrücklich seine Zugehörigkeit zum chthonischen Bereich und seinen Göttern (immerhin reagiert es nach Plut. Quaest. conv. 4,5, 671B1–5, wenn es entgegen seiner üblichen Haltung auf den Rücken gedreht wird und die Augen zum Himmel richten muss, statt mit dem gewöhnlichen Grunzen mit einem erschrockenen Schweigen – eine Reaktion, die zwar beim Schwein physiologisch bedingt ist, aber auch als die den Göttern gegenüber einzig angemessene angesehen werden kann).

17, 75,16–18 = 177C6–D2 Τοιαύτας μὲν δὴ αἰτίας ὑπὲρ τῆς ἀποχῆς ὧν ἀπέχεσθαι δεῖ εἴρηκεν ὁ θεῖος θεσμός· οἱ ξυνιέντες δὲ κοινούμεθα τοῖς ἐπισταμένοις θεούς.

Der erste Satz ist eine Schlussformel, die das 16. und 17. Kapitel beschließt und zu den folgenden Bemerkungen über die psychologischen Voraussetzungen und das Ziel der Reinigung überleitet. Der zweite Satz dient zugleich der Authentifikation des Autors (οἱ ξυνιέντες) und der Bestimmung des Adressatenkreises: τοῖς ἐπισταμένοις θεούς (der gleiche Ausdruck auch Misop. 15, 186,11 f. = 346C5 f.) meint die Anhänger der alten griechisch-römischen Götter, im Gegensatz zu den „gottlosesten Menschen" (τῶν ἀνθρώπων οἱ δυσσεβέστατοι), d. h. den Christen (vgl. hierzu oben Komm. zu 14, 71,26 f. = 174B3 f.). Diese intendierten Paganen sind allerdings noch nicht in den Kybele-Attis-Kult eingeweiht, daher erachtet es Julian für nötig, sein Wissen über die Mysterien, soweit es erlaubt ist (vgl. oben Komm. zu 1, 55,1–3 = 158D1–3), mit den Uneingeweihten zu teilen, und zwar gerade für den Teil, der ohne Verletzung des Mysteriengeheimnisses mitzuteilen möglich ist, nämlich über die Speise- und Fastenregeln für die Reinigungszeit, die den Initianden auf die eigentliche Initiation vorbereiten soll. Damit zeigt sich an diesem Satz klar die protreptische Absicht des ganzen *Göttermutter-Hymnos.* Das Ziel der Mysterieninitiation ist die „Erkenntnis der Götter" (τῶν θεῶν γνῶσις) als Inbegriff der menschlichen Eudaimonie (20, 78,19 f. = 180A7 f.) – ein Ziel, das bereits Iamblich als Ziel der Theurgie formuliert hatte (Iambl. Resp. 10,5, 215,7–11 Saffrey / Segonds / Lecerf). In dieser Erkenntnis verbinden sich für den Anhänger der Theurgie theoretische Erkenntnis

der Götter und praktische Kulterfahrung. Im zweiten Satz des zu kommentierenden Lemmas stehen das „Verstehen“ (σύνεσις) Julians, mit dem er seine Rolle als Erklärer der Theoria der Götter und der vorbereitenden Praxis ihres Kults (also dessen, was er in den Kap. 3–12 und 13–18 tut) beglaubigt, und die „Kenntnis“ (ἐπιστήμη), eigentlich das „Wissen“ der Paganen, noch nicht Eingeweihten um die Götter, in einem gewissen Spannungsverhältnis. Bereits bei Porphyrios findet sich in einer Passage über die grundlegenden Eigenschaften der ägyptischen Priester eine Erklärung des Zusammenhangs: Durch lebenslange Kontemplation der Götter entsteht ein Wissen um sie, aus beidem wiederum eine gewisse asketische Lebenspraxis und ein das Leben bestimmende Verstehen (Porph. Abst. 4,6,3 f. ἀπέδοσαν ὅλον τὸν βίον **τῇ τῶν θείων θεωρίᾳ καὶ θεάσει**, … διὰ δὲ τῆς θεωρίας **τὴν ἐπιστήμην**, δι’ ἀμφοῖν δὲ **ἄσκησιν ἠθῶν** …. τὸ γὰρ ἀεὶ συνεῖναι **τῇ θείᾳ γνώσει** καὶ ἐπιπνοίᾳ πάσης μὲν ἔξω τίθησιν πλεονεξίας, …διεγείρει δὲ **πρὸς σύνεσιν** τὸν βίον; zur Synonymie von ἐπιστήμη und γνῶσις hinsichtlich der Götter vgl. Porph. Ep. ad Aneb. fr. 32 Sodano). Auch bei Iamblich meint die θεῶν ἐπιστήμη die Erkenntnis der Götter im Vollsinn (z. B. Iambl. v. Pyth. 157; Protr. 21, 111,1–16 Pistelli), wobei aus ihr auch die γνῶσις ἑαυτοῦ des Menschen folgt (Resp. 10,1, 212,2–4 Saffrey / Segonds / Lecerf) und diese auch synonym mit der σύνεσις seiner selbst ist (Resp. 3,4, 82,24 f. Saffrey / Segonds / Lecerf; σύνεσις bezogen auf die Götter allerdings in Resp. 3,2, 79,11 Saffrey / Segonds / Lecerf). Wie bei Porphyrios und Iamblich ist auch bei Julian die theoretische ἐπιστήμη oder γνῶσις der Götter die Voraussetzung für die umfassende lebenspraktische σύνεσις, die sowohl die Götter als auch das eigene Selbst umfasst und – anders als bei Porphyrios, aber in Übereinstimmung mit Iamblich – durch die theurgische Kultpraxis vermittelt ist. Hier an der zu kommentierenden Stelle scheint ἐπιστήμη nicht die vollständige theoretische Erkenntnis des Wesens und der Wirkung der paganen Götter zu meinen, sondern gewisse Anfangsgründe dazu darzustellen, die in ihrer grundlegenden Anerkennung zum Ausdruck kommt, ohne bereits im Besitz einer durch theurgische Praxis erworbenen γνῶσις oder σύνεσις zu sein. Diese beansprucht Julian hingegen für sich, da er in die Mysterien des Mithras, der Kybele und des Attis und die eleusinischen Mysterien, vielleicht auch in die der Hekate und der Isis initiiert war (vgl. Bidez 1930, 79–81, 115 f., 346; Athanassiadi-Fowden 1981, 38–40, 43 f., 48 f.; Smith 1995, 124–138; S. Tougher, Julian the Apostate, Edinburgh 2007, 28, 30; eine Initiation in die Mithrasmysterien bestreiten hingegen Turcan 1975, 105–128; P. Renucci, Les idées politiques et le gouvernement de l’empereur Julien [coll. Latomus 259], Brüssel 2000, 109–117 und T. Gnoli, Giuliano e Mitra, Antiquité tardive 17 [2009] 215–234). Er hätte hierfür auf Pythagoras verweisen können, dessen Reisen nach Ägypten und Persien er damit erklärt, dass er „sich überall in alle möglichen Mysterien einweihen“ zu lassen versuchte (Contra Heracl. 24, 51,28–30 = 236D8–237A3; vgl. Ugenti 1992a, 97).

***

18, 75,19 – 22 = 177D3 – 6 Ὑπὲρ δὲ ὧν ἐπιτρέπει χρῆσθαι λέγομεν τοσοῦτον ὡς οὐ πᾶσιν ἅπαντας, τὸ δυνατὸν δὲ ὁ θεῖος νόμος τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει σκοπῶν ἐπέτρεψε χρῆσθαι τουτοισὶ τοῖς πολλοῖς, οὐχ ἵνα πᾶσι πάντες ἐξ ἀνάγκης χρησώμεθα (τοῦτο μὲν γὰρ ἴσως οὐκ εὔκολον), …

Bisher wurde, anders als für die verbotenen Speisen, keine detaillierte Auflistung der erlaubten Speisen gegeben; Julian sprach nur – im Sinne der von ihm postulierten Grundregel – davon, dass „Früchte und Gemüse zu verwenden erlaubt sind, die nicht zum Boden streben, sondern die sich von der Erde nach oben in die Höhe erheben“ (16, 73,12 – 14 = 175D5 – 7, vgl. oben mit Komm.), welches er weiter nur wenig genauer mit dem Ausdruck „aufsprießendes Gemüse“ (16, 73,17 f. = 176A3 f.) bezeichnet und was die Triebe von Pflanzen im Allgemeinen, im Speziellen die Bestandteile des *moretum*, einer römischen Opfergabe für die Göttermutter meinen könnte, die – nach verschiedenen Rezepten – u. a. aus Sellerie, Raute, Koriander, Schnittlauch und anderen Gartenkräutern bestehen konnte (vgl. oben Komm. zu 16, 73,17 f. = 176A3 f.). Die Begründung, warum Julian keine Liste mit den erlaubten Speisen gibt, folgt hier: Das göttliche Gesetz erlaube „nicht allen alles, sondern, mit Rücksicht auf das der menschlichen Natur Mögliche, diesen größten Teil hier zu verwenden“. D. h. es darf zwar nicht alles als Speise verwendet werden, aber doch sehr viel, sodass es nicht möglich wäre, dies alles aufzuzählen. Der Verweis auf „das der menschlichen Natur Mögliche“ entkräftet den möglichen Einwand, das göttliche Gesetz sei „troppo rigide e disumane“ (Ugenti 1992a, 115), und betont dessen Menschenangemessenheit und -freundlichkeit. Den Zweck (zu οὐχ ἵνα – ἀλλ’ ὅπως als von Julian präferierte Wendung, z. B. Contra Cyn. 15, 98,1 = 196A3; Ugenti 1992a, 115) dieser Ausrichtung des göttlichen Gesetzes drückt Julian auf zwei Weisen aus, zunächst negativ: Es sei „nicht leicht“, dass „wir alle notwendigerweise alles verwenden“, daher gebe es keinen religionsgesetzlichen Zwang (ἐξ ἀνάγκης!) dazu. Das bezieht sich einerseits auf die Allheit der möglichen Kultteilnehmer, andererseits auf die Allheit der möglichen Speisen, die beide durch das „der menschlichen Natur Mögliche“ beschränkt sind: 1) Nicht alle Kultaspiranten hätten nach ihrer eigenen körperlichen oder geistigen Disposition die gleiche Möglichkeit, alle Speisen im Kult zu sich zu nehmen; 2) es sei nicht möglich, alle möglichen Speisen zu sich zu nehmen, da sie nicht an jedem Ort oder zu jeder Zeit für alle gleichermaßen zugänglich seien. Diese Interpretation der negativen Formulierung der Intention des göttlichen Gesetzes entspricht dem, was Julian selbst hierüber positiv und explizit ausführt: Das göttliche Gesetz berücksichtige, „was erstens mit dem Vermögen unseres Körpers (τοῦ σώματος … δύναμις) vereinbar ist, zweitens wovon es einen gewissen Überfluss (περιουσία) gibt und drittens was unserem Willen (προαίρεσις) entspricht.“ Die δύναμις des Körpers und die προαίρεσις meinen, was eben die kör-

perliche und geistige Disposition genannt wurde, die περιουσία das überreiche Vorhandensein der erlaubten Speisen für die Kultaspiranten; letzteres wird gegen die Seltenheit von Speisen ausgespielt, die von „gierigen Schlemmern" für die Opfer ausgesucht werden (vgl. oben Komm. zu 17, 74,12 – 16 = 176C4 – 8; Ugenti 1992a, 115).

Hertlein 1875, 229 schlägt im Apparat die Konjektur ἅπαντα vor, zusammen mit der Auslassung von χρῆσθαι nach ἐπιτρέπει bzw. nach ἐπέτρεψε („χρῆσθαι abesse malim"); Rochefort 1963, 127 setzt anders als Hertlein ἅπαντα sogar in den Text und bezieht es allein auf ἐπέτρεψε, gleichsam als eine Aussage über die allgemeine Wirkungsweise des göttlichen Gesetzes (entsprechend lautet seine Übersetzung: „la loi divine n'a pas imposé tout à tous"). Beide verkennen, dass für Julian in diesem Kontext die Verbindung von ἐπιτρέπειν und χρῆσθαι mit Dativ typisch ist (vgl. 16, 73,5 = 175C4; 73,12 = 175D5; 17, 75,9 = 177B7) und dass die Konstruktion entsprechend parallel gebaut ist (ὡς *οὐ πᾶσιν* ἅπαντας, … ὁ θεῖος νόμος … ἐπέτρεψε χρῆσθαι *τουτοισὶ τοῖς πολλοῖς*, kursiviert sind hier die korrespondierenden Dativobjekte zu χρῆσθαι).

18, 75,22 – 76,1 = 177D6 – 178A4 … ἀλλ' ὅπως ἐκείνῳ, ὅτῳ ἄρα πρῶτον μὲν ἡ τοῦ σώματος συγχωροίη δύναμις, εἶτά τις περιουσία συντρέχει καὶ τρίτον ἡ προαίρεσις, ἣν ἐν τοῖς ἱεροῖς οὕτως ἄξιον ἐπιτείνειν, ὥστε καὶ ὑπὲρ τὴν τοῦ σώματος δύναμιν ὁρμᾶν καὶ προθυμεῖσθαι τοῖς θείοις ἀκολουθεῖν θεσμοῖς.

Die Menschenfreundlichkeit des Kultgesetzes zeigt sich an seiner Angemessenheit an die Möglichkeiten des Kultaspiranten, wobei diese Möglichkeiten – nach einer platonisch-aristotelischen Dreiteilung der Güter in Güter des Körpers, äußere Güter und Güter der Seele (vgl. Plat. Euthyd. 279a7–c8; Lg. 1, 631b6–d1; 3, 697b2 – 6; 5, 743e3 – 6; Arist. Eth. Nic. 1,8, 1098b12 – 16) – sowohl die körperliche und geistige Disposition des möglichen Initianden als auch seine äußeren materiellen Möglichkeiten sind (Bouffartigue 1992, 484 vermutet hier, allerdings ohne Beleg, einen medizinischen Ursprung dieser Lehre). Der Schwerpunkt des Passus liegt auf dem „Vermögen des Körpers" (ἡ τοῦ σώματος … δύναμις), das von der in der προαίρεσις des Initianden gründenden Bereitschaft, „über das Vermögen des Körpers hinaus" (ὑπὲρ τὴν τοῦ σώματος δύναμιν) „den göttlichen Satzungen zu folgen" (προθυμεῖσθαι τοῖς θείοις ἀκολουθεῖν θεσμοῖς), präponderiert wird. Diese ‚Bereitschaft' spielt an auf das, was Iamblich als Voraussetzung für die Teilnahme am Kultgeschehen für nötig erachtet, nämlich die „Bereitschaft" (ἐπιτηδειότης) der Seele für das Wirken der göttlichen Mächte, wobei diese im „Bewusstsein der eigenen Nichtigkeit" (συναίσθησις τῆς περὶ ἑαυτοῦς οὐδενείας) im Verhältnis zu den Göttern und der Einsicht besteht, dass die von den Göttern gegebenen Gebets- und liturgisch-theurgischen Formen das Wirken der Götter nicht herbeizwingen, sondern ganz auf diese zurückgehen (vgl. Iambl. Resp. 1,12, 32,6 – 15; 1,15, 36,10 – 17 Saffrey / Segonds / Lecerf; Nasemann 1991, 113 – 117, 258 – 266; Schramm 2013, 167 f.; Tanaseanu-Döbler

2013, 104–106, 149–151); Julian folgert aus jener ‚Bereitschaft' den Gehorsam gegenüber den Göttern (vgl. Schramm 2013, 340, 396 f., 441).

Im Unterschied zu Iamblich betont Julian hier allerdings den voluntativen Aspekt dieser ‚Bereitschaft', sogar „über das Vermögen des Körpers hinaus", und schreibt sie der προαίρεσις zu. Dies ist der Zentralbegriff der aristotelischen Ethik, der sowohl die freie reflektierte Vorzugswahl bzw. Entscheidung eines Menschen, die durch das Zusammenwirken des voluntativen und des rationalen Seelenvermögens gekennzeichnet ist (z. B. Arist. Eth. Nic. 3,5, 1113a10 f. ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν; 6,2, 1139a23, b4 f. ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική; Eth. Eud. 2,10, 1226b17; 1227a3–5; vgl. C. Rapp, Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit, in: O. Höffe [Hg.], Klassiker auslegen: Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, 109–133, 121–127) als auch die grundsätzliche Wahl einer bestimmten Lebensweise meint (z. B. Arist. Eth. Nic. 8,15, 1163a22 f. τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ἤθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον; 3,4, 1111b5 f.; 4,13, 1127b14 f.; 6,13, 1144a18–20; Met. 4,2, 1004b24 f. τοῦ βίου τῇ προαιρέσει; Rhet. 1,1, 1355b18–21). Epiktet greift die aristotelische Prohairesis-Lehre (anders als die alte und mittlere Stoa) auf und macht die προαίρεσις von dem überlegenden Streben, das auf das in unserer Macht Liegende bezogen ist, zum einzigen, was in unserer Macht liegt (vgl. Diss. 1,22,10 ἐφ' ἡμῖν μὲν προαίρεσις καὶ πάντα τὰ προαιρετικὰ ἔργα; 4,1,84. 100; J.-B. Gourinat, La prohairesis chez Épictète: décision, volonté ou personne morale?, Philosophie antique 5 [2005] 93–113; M. Forschner, Epiktets Theorie der Freiheit im Verhältnis zur klassischen stoischen Lehre, in: S. Vollenweider et al. [Hg.], Epiktet, Was ist wahre Freiheit? Diatribe IV 1 [Sapere 22], Tübingen 2013, 97–118, 106–109).

Auch bei Plotin findet sich προαίρεσις für den auf eine Einzelhandlung bezogenen Willen (am Beispiel eines Tänzers Plot. 4,4,33,17–19) oder die grundsätzliche Lebenswahl (2,3,14,27 f.; 3,4,5,2–4; 3,4,6,8–10) – ein Vermögen, das nur rationalen Wesen zukommt (vgl. 4,4,37,21–26; 5,4,1,29 f.; 6,1,12,34 f.) und letztlich auf das Gute ausgerichtet ist (4,4,35,32–34); sogar der nach festen Zahlenverhältnissen rational geordnete physikalische Kosmos besitzt einen einzigen Willen (Plot. 4,4,35,24–27), ebenso die einzelnen Gestirne (2,3,2,16 f.) und auch der Demiurg des Kosmos (6,8,17,1–4). Auch Porphyrios und Iamblich gebrauchen προαίρεσις in den bereits bei Aristoteles nachweisbaren Bedeutungen der rationalen Entscheidung (z. B. Porph. Marc. 25, 120,25 Des Places; Sent. 32, 34,2 f. Lamberz; Iambl. Resp. 1,3, 5,16 f. Saffrey / Segonds / Lecerf) und der auf einer solchen Entscheidung beruhenden Lebenswahl (z. B. Porph. Marc. 23, 119,19 Des Places; Contra Christ. fr. 39,24 Harnack = fr. 6F.,6 Becker; Iambl. Resp. 4,10, 145,11 f. Saffrey / Segonds / Lecerf; Iambl. v. Pyth. 44; 47).

Gegenüber diesem Traditionsbestand philosophischer Begrifflichkeit gebraucht Julian die vor und nach ihm nicht nachweisbare Formulierung des

„Wahlvermögens“ oder „Willens, den man bei den heiligen (Feiern) so anspannen soll“ (ἡ προαίρεσις, ἣν ἐν τοῖς ἱεροῖς οὕτως ἄξιον ἐπιτείνειν). Die feierliche, etwas umständliche Formulierung mit ἄξιον markiert einen Anklang an die christliche Abendmahlsliturgie (vgl. Nock 1986, 598; ähnliche Formulierungen oben 4, 60,11 = 163C7; 17, 74,21 = 176D5) und betont so die asketisch-liturgische Strenge und Ernsthaftigkeit der Vorbereitung zur Kultinitiation, die Julian besonders wichtig ist. Eine ‚Anspannung‘ des Willens qua rationales Entscheidungsvermögen lässt sich in der philosophischen Tradition nicht finden. Nachweisen lassen sich vor oder im zeitlichen Umkreis von Julian jedoch Formulierungen, wonach durch äußere physikalische Ursachen die „Begierden“ z. B. nach Nahrung „gesteigert“ (ἐπιτείνεσθαι τὰς ὀρέξεις) werden können (z. B. Gal. In Hipp. aph. 1,15 [17b, 420,14 Kühn]; Bas. Hom. in Ps 33, PG 29, 365,13) oder auch körpergebundene Gefühle wie Furcht (φόβος, z. B. Greg. Ny. v. Macr. 35,9; Ioh. Chrys. Hom. in Gen, PG 54, 418,17).

Bei Julian selbst gibt es noch zwei weitere Verbindungen mit ἐπιτείνειν: in seiner noch als Caesar verfassten „Trostschrift an sich selbst“ für die Steigerung des Wohlwollens, nämlich ἐπιτεινομένης ἡμῖν τῆς πρὸς ἀλλήλους εὐνοίας (Cons. 5, 247C5), was eine geläufige Wendung gewesen zu sein scheint (z. B. Clem. Al. Paed. 2,7,53,4,1 f.; Lib. Ep. 1350, 399,2 Foerster); dann in der nur bei Julian zu findenden Formulierung ἐπιτεῖναι τὴν παρ’ ἡμῖν … χυδαιότητα (Iul. CG fr. 58,23 f. Masaracchia = Cyr. CI 7,28,26 f. Kinzig / Brüggemann). Wohlwollen und Vulgarität sind beides keine bloßen Gefühle, sondern Verhaltensweisen oder Charaktereigenschaften, die zurückgehen auf eine gewisse rational getroffene Lebenswahl. Insofern haben diese beiden Stellen einen semantischen Konnex mit der zu kommentierenden Stelle, von der sich der dort anzutreffende Sprachgebrauch gedanklich gewissermaßen ableiten lässt.

Man kann die Anspannung des Willens aber auch als eine andere Ausdrucksweise für die Intensivierung der Bereitschaft deuten, über die eigenen körperlichen Möglichkeiten hinaus den göttlichen Geboten zur Askese zu folgen. Die Bereitschaft zur Askese ist genauso wie Wohlwollen und Vulgarität eine Verhaltensweise oder Charaktereigenschaft, die auf einer rationalen Lebenswahl beruht und der Intensivierung fähig ist. Eine ähnliche Verbindung einer gesteigerten Verhaltensweise oder Charaktereigenschaft mit der Lebenswahl findet sich auch ausgedrückt in einem Brief des Basilius, der vielleicht 364 oder 368 verfasst worden ist (vgl. W.-D. Hauschild, Basilius von Caesarea, Briefe. Erster Teil. Eingeleitet, übersetzt und erläutert, Stuttgart 1990, 70 Anm. 141): An dieser Briefstelle wird die auch bei nichtrationalen Lebewesen zu findende Elternliebe von der steigerungsfähigen ethischen Elternliebe abgegrenzt, die auf einer rationalen, freien Lebenswahl beruht (Ep. 24, 60,28 – 31 Courtonne οὐ μόνον τῇ φυσικῇ στοργῇ κεχρημένος ἦν καὶ τὰ ἄλογα παρέχεται τοῖς ἐκγόνοις, … ἀλλὰ καὶ **ἐπιτείνειν … τὴν ἀγάπην ἐκ προαιρέσεως**).

Die physiologische Grundlage für die Anspannung des Willens findet sich nun weiter unten im Kapitel, wenn Julian davon spricht, dass die durch die Initiation erleuchteten Seelen „dem (ihnen) angeborenen Hauch eine gewisse Spannung und Stärke verleihen“ (18, 76,12 f. = 178B8 f. τόνον τινὰ καὶ ῥώμην ἐπιτιθέασι τῷ συμφύτῳ πνεύματι), durch dessen Kräftigung auch der Körper Heil erlangt. Diese Stelle ist gewissermaßen das korrespondierende Gegenstück zu der hier beschriebenen Anspannung oder Bereitschaft des Willens zu der die Initiation vorbereitenden Askese, da sie mit der vollzogenen Initiation die Erfüllung jener Vorbereitung beschreibt und zeigt, dass die in der Initiation durch das göttliche Wirken erfahrene Spannung und Stärkung des Pneumas bereits in der proaktiven Anspannung des Willens des Initianden vor der Initiation vorbereitet worden ist. Bei diesem Pneuma handelt es sich in Anlehnung an Aristoteles und die Mediziner, z. B. Galen, um ein eigenes luftartiges Körperorgan, das den ganzen Körper, insbesondere Hirn und Nerven, erfüllt und Sitz der irrationalen Seele und ihrer Aktivitäten ist, also von Sinneswahrnehmung, Erinnerung und Vorstellung (φαντασία), aber auch von Zorn (θυμός) und Begierde (ἐπιθυμία) (z. B. Philop. In An. 18,8 – 26 in einer Zusammenfassung neuplatonischer Psychologie; vgl. ausführlicher unten Komm. zu 18, 76,11 – 14 = 178B7–C3). Da die προαίρεσις sowohl ein rationales als auch ein voluntatives Moment an sich hat, ist es das Pneuma als Träger der irrationalen Seele, das einen τόνος, eine ‚Anspannung‘, oder eben auch eine ‚Entspannung‘ erfahren kann (zu diesem in der Stoa hergestellten Zusammenhang von Pneuma und Tonos vgl. unten Komm. zu 18, 76,11 – 14 = 178B7–C3 mit entsprechenden Belegen).

In diesem Sinne, ähnlich wie bei Julian, formuliert Gregor von Nyssa in den 390er Jahren in seinem *Hohelied*-Kommentar den Zusammenhang zwischen προαίρεσις und psychischer An- und Entspannung: Demnach steht „unsere Vorzugswahl in der Mitte“ zwischen dem Noerischen und dem Materiellen und „verursacht durch ihren Einfluss Anspannung in dem (Teil des Menschen), der müde wird, und Entspannung in dem (Teil), der an Macht überlegen ist“ (Greg. Ny. In Cant., GNO 6, 345,19 – 346,1 μέση δὲ ἀμφοῖν [sc. 345,15 – 17 τὸ μὲν γὰρ νοερόν τε καὶ κοῦφον οἰκείαν ἔχει τὴν ἐπὶ τὸ ἄνω φοράν, τὸ δὲ βαρὺ καὶ ὑλῶδες ἀεὶ πρὸς τὸ κάτω ῥέπει καὶ φέρεται] ἑστῶσα ἡ αὐτεξούσιος ἡμῶν δύναμίς τε καὶ **προαίρεσις** δι’ ἑαυτῆς **ἐμποιεῖ καὶ τόνον τῷ κάμνοντι καὶ ἀτονίαν τῷ κατισχύοντι**). Ähnlich wie bei Julian steht – offenbar in neuplatonisch-christlicher Adaption aristotelischer und stoischer Vorstellungen – die προαίρεσις qua Lebenswahl im Zentrum der Ethik, und zwar als zwischen rationalem und nicht-rationalem Seelenvermögen operierende Fähigkeit, eine Wahl zur Orientierung an einem von beiden Vermögen zu treffen, aufgrund derer die verschiedenen Seelenteile zu größerer An- oder Entspannung motiviert werden. Zwar ist es hier nicht wie bei Julian das Wahlvermögen selbst, das sich anspannt. Doch das rationale Wahlvermögen oder der rational geleitete Wille führt gerade zur Verstärkung des rationalen, am Noerischen orientierten Seelenteils, falls

die Orientierung an ihm nachlässt und der nicht-rationale Seelenteil die Oberhand gewinnt. Das wiederum ist für Julian die Voraussetzung für die Kultinitiation, nämlich die in der Lebenswahl gegründete gesteigerte Bereitschaft zur Askese, d. h. zur Abwendung vom Körperlichen und zur Hinwendung zum Göttlichen.

Bei Julian, Basilius und Gregor findet sich demnach in ähnlicher Weise eine Übertragung der Vorstellung der Anspannung von körpergebundenen Gefühlen wie Begierde oder Furcht auf den sowohl körperlich als auch rational determinierten Willen, der sich entweder selbst intensiviert, wie es explizit bei Julian heißt, oder zur Intensivierung einer auf ihm beruhenden Verhaltensweise führt, wie es Basilius formuliert und Julian vielleicht meint, oder zur Intensivierung der Tätigkeit des rationalen Seelenteils selbst wie bei Gregor.

18, 76,1 – 5 = 178A4–B1 Ἔστι γὰρ δὴ τοῦτο μάλιστα μὲν ἀνυσιμώτερον αὐτῇ τῇ ψυχῇ πρὸς σωτηρίαν, εἰ μείζονα λόγον αὐτῆς, ἀλλὰ μὴ τοῦ σώματος τῆς ἀσφαλείας ποιήσαιτο· πρὸς δὲ καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα μείζονος καὶ θαυμασιωτέρας φαίνεται λεληθότως τῆς ὠφελείας μεταλαγχάνον.

Nachdem Julian die Angemessenheit des Kultgesetzes an die Möglichkeiten des Initianden im Hinblick auf seinen Körper, seine äußeren Güter und seine Seele konstatiert und diese Dreiteilung sich argumentativ auf die Dichotomie „‚Vermögen des Körpers'" – „‚über das Vermögen des Körpers hinaus'führendes Vermögen der Seele" verengt hat, fokussiert er sich nun auf die Zweckdienlichkeit der vom Kultgesetz vorgeschriebenen Askese für das „Heil" (σωτηρία) der Seele bzw. den „Nutzen" (ὠφέλεια) des Körpers, letzteres insbesondere im Hinblick auf seine „Sicherheit" (ἀσφάλεια), d. h. seine Unversehrtheit. Man beachte insbesondere die begriffliche Differenzierung zwischen σωτηρία und ὠφέλεια, da beide sachlich letztlich auf die Glückseligkeit, die εὐδαιμονία, des Menschen bezogen sind und diese bewirken, aber jeweils nach verschiedenen Aspekten des Menschen, eben Seele und Körper, differenzieren (zur theurgisch bewirkten σωτηρία τῆς ψυχῆς vgl. z. B. Iambl. Resp. 3,25, 120,5; 10,7, 217,3 – 6 Saffrey / Segonds / Lecerf). Auch wenn der Initiand der Seele eine höhere Wertschätzung (μείζονα λόγον) als dem Körper entgegenbringen soll, widmet sich die Argumentation des gesamten restlichen Kapitels, eingeleitet durch den oben zitierten Satz πρὸς δὲ καὶ … τῆς ὠφελείας μεταλαγχάνον, der positiven Auswirkung der Askese auf die Gesundheit des Körpers. Dass Heil und Nutzen zusammengehören, sieht man, wenn unten als Zweck der Reinigung für den Körper βοήθεια, gleichsam das Äquivalent zu ὠφέλεια, neben σωτηρία genannt wird (18, 76,19 – 77,1 = 178D1 – 3 διὰ τῆς ἁγιστείας … τὰ σώματα βοηθείας πολλῆς καὶ σωτηρίας ἀξιοῦται) und kurz zuvor die theurgisch induzierte Erleuchtung der Seele als Ursache des „Heils" für den Körper bezeichnet wird (18, 76,14 = 178C3 σωτηρίας ἐστὶν αἴτιον ὅλῳ τῷ σώματι). Nach Ugenti 1992a, 115 ist der Hintergrund für die Erklärung der positiven Wirkung der Askese auch auf den

Körper die Physiologie des *Timaios*, welche auf der engen Beziehung zwischen verschiedenen Teilen der Seele und verschiedenen Körperorganen beruht und durch Galen gemeinsames Erbe der antiken Medizin geworden ist (vgl. auch Bouffartigue 1992, 484 f.).

Ugenti 1992a, 44 verteidigt das überlieferte ἀνυσιμώτερον gegen die von Klimek vorgebrachte Konjektur ἀνυσιμώτατον, was zusammen mit μάλιστα die Verstärkung eines Superlativs ergäbe, indem er auf die weiter unten vorkommende Verbindung von μάλιστα μὲν mit πρὸς δὲ καὶ verweist (20, 78,21 f. = 180B2 f. μάλιστα μὲν ἀποτρίψασθαι τῆς ἀθεότητος τὴν κηλῖδα, πρὸς δὲ καὶ κτλ.); Nesselrath 2015, 76 mit XXVII verweist zur Stelle auf die bei Julian vorfindlichen redundanten Komparativ- oder Superlativbildungen (z. B. μᾶλλον ἀξιώτερον oder μάλιστα αἰτιώτατον), wodurch die überlieferte Textvariante (der sich Nesselrath anschließt), aber auch Klimeks Konjektur begründet werden kann.

18, 76,6 – 11 = 178B2 – 7 Ὅταν γὰρ ἡ ψυχὴ πᾶσαν ἑαυτὴν δῷ τοῖς θεοῖς, ὅλα τὰ καθ' ἑαυτὴν ἐπιτρέψασα τοῖς κρείττοσιν, ἑπομένης, οἶμαι, τῆς ἁγιστείας καὶ πρό γε ταύτης τῶν θείων θεσμῶν ἡγουμένων, ὄντος οὐδενὸς λοιπὸν τοῦ ἀπείργοντος καὶ ἐμποδίζοντος – πάντα γάρ ἐστιν ἐν τοῖς θεοῖς καὶ πάντα περὶ αὐτοὺς ὑφέστηκε καὶ *πάντα τῶν θεῶν ἐστι πλήρη* –, αὐτίκα μὲν αὐταῖς ἐλλάμπει τὸ θεῖον φῶς, …

Zusammen mit dem im folgenden Lemma besprochenen Teilsatz enthält diese Passage *in nuce* die ganze iamblicheische Theorie der Theurgie: Die Seele wendet sich nach einer Phase der Reinigung, in der sie sich ganz dem göttlichen Ritus hingibt und vom Materiellen loslöst, zurück zu ihrem Ursprung bei den Göttern, mit denen sie sich vereint, und durch diese Vereinigung mit dem Göttlichen, d. h. die göttliche Erleuchtung, kommt auch der mit ihr verbundene Körper in gute, gesunde Verfassung. Dieser hier zu kommentierende Teilsatz drückt die Bottom-Up-Perspektive der sich zu den Göttern zurückwendenden, sich reinigenden Seele aus, während der im nächsten Lemma besprochene folgende Teilsatz die Top-Down-Perspektive der gereinigten, von den Göttern erleuchteten Seele in ihrer Verbindung mit ihrem Körper präsentiert. Das letzte Ziel des Göttermutterfests ist der „Aufstieg zu den Göttern" (πρὸς τοὺς θεοὺς … ἐπάνοδος, Sallust. 4,10, 8,25 Nock; vgl. Iambl. An. fr. 43, 70,1 – 3 Finamore / Dillon, wo κάθαρσις allgemein als „Aufstieg zur erzeugenden Ursache [ἄνοδος ἐπὶ τὴν γεννησαμένην αἰτίαν] verstanden ist), und hier in dem Teilsatz dieses Lemmas werden die Stationen dieses Aufstiegs qua Initiation in den Kult kurz beschrieben:

1) Gleichsam aus dem Blickwinkel des Initianden, dem die Initiation noch bevorsteht, wird hymnisch-emphatisch die Phase seines inneren Bereitmachens zur Initiation als vollständige Hingabe und Hinwendung zum Göttlichen umrissen (zur ἐπιτηδειότης vgl. oben Komm. zu 18, 75,22 – 76,1 = 177D6 – 178A4), ausgedrückt durch die syntaktisch und semantisch ganz parallel strukturierten, nahezu tautologischen

Phrasen πᾶσαν ἑαυτὴν δῷ τοῖς θεοῖς – ὅλα τὰ καθ' ἑαυτὴν ἐπιτρέψασα τοῖς κρείττοσιν. Die pedantisch anmutende Doppelung betont die Vollständigkeit der inneren, nicht nur äußerlichen Hingabe an das Göttliche (πᾶσαν ἑαυτὴν – ὅλα τὰ καθ' ἑαυτὴν) als Annihilierung des individuellen Eigenen der einzelnen Seele in Übereinstimmung mit Iamblichs Verständnis der ἐπιτηδειότης der Seele als „Bewusstsein der eigenen Nichtigkeit" (συναίσθησις τῆς περὶ ἑαυτοῦς οὐδενείας, zitiert oben Komm. zu 18, 75,22 – 76,1 = 177D6 – 1178A4). Die κρείττονα dürften synonym zu den θεοί stehen (so wird es zumindest von allen übersetzt), es dürften darin aber auch die κρείττονα γένη anklingen, die Engel, Dämonen und Heroen Iamblichs, die in seiner Metaphysik die Mittelposition zwischen den Seelen und den Göttern einnehmen (vgl. z. B. Iambl. Resp. 1,4; 2,1. 3 und oben Komm. zu 8, 66,2 – 4 = 168B3 – 5 mit weiteren Belegen; Iul. In reg. Sol. 24, 157,14 – 18 = 145C1 – 5; 36, 164,23 f. = 151C3 f., vgl. hierzu Schramm 2022a, 51 Anm. 187) und auch in seiner Theurgie von großer Bedeutung für die Vermittlung des Guten von den Göttern an die Seelen sowie ihre Reinigung und Rückkehr zu den Göttern sind (vgl. z. B. Resp. 1,5, 12,10 – 17; 13,5 – 7 Saffrey / Segonds / Lecerf; Finamore 1985, 33 – 57).

2) Auf das innere Bereitmachen zur Initiation folgt die vorbereitende Reinigung (ἁγνεία), dann die eigentliche Feier (ἁγιστεία) des Göttermutterfests, dessen Ziel die Initiation, d. h. der „Aufstieg zu den Göttern" (Sallust. 4,10, 8,25 Nock), ist (zum Bedeutungsunterschied von ἁγιστεία und ἁγνεία vgl. oben Komm. zu 14, 71,16 – 18 = 173D5 – 174A1). Julian nennt zuerst die Feier und dann, ohne den Ausdruck explizit zu verwenden, die Reinigung; sie wird dadurch umschrieben, dass der Feier „die göttlichen Satzungen leitend vorausgehen"; das meint vor allem die für die Reinigungszeit zentralen Speisevorschriften, die Julian zuvor breit erläutert hat (stets mit Verweis auf das θεῖος θεσμός im Singular: 14, 72,12 = 174D6; 16, 74,5 = 176B4; 17, 75,17 = 177D1; davor wird θεῖος θεσμός für das Fällen des Baums [9, 66,22 = 169A2] und für den allgemeinen, tugendhaften Lebenswandel [9, 67,6 = 169B5] verwendet; erst zu Anfang von Kapitel 18 [75,26 f. = 178A3 f.] gebraucht Julian den Plural für offenbar alle Satzungen, die für die Kultvorbereitung vorgeschrieben sind).

3) Der Kern und Höhepunkt der Mysterienfeier ist die Gotteserkenntnis. Diese wird hier nicht aktivisch vom Menschen aus gedacht, sondern von den Göttern her als ‚Erleuchtung der Seele durch und mit dem göttlichen Licht'. Diese kann erreicht werden, wenn es nach vollzogener Reinigung „nichts Hinderndes und Hemmendes" mehr gibt, d. h. wenn die Reinigung der ganzen Seele, verstanden als Abtrennung der irrationalen, mit dem Körper verbundenen Seele von der rationalen Seele, vollständig vollzogen und hierdurch die Seele zu Selbsterkenntnis durch Rückwendung zu ihrem Ursprung im Geist bzw. den Göttern gekommen ist (zu diesem Reinigungskonzept bei Julian und seinen Quellen vgl. oben Komm. zu 4, 59,15 – 17 = 163A4 – 6). In der Parenthese folgt die metaphysische Begründung für die Möglichkeit der Reinigung und Rückwendung der Seele zu ihrem Ursprung mit der Aussage,

dass alle von diesem Ursprung abkünftigen Dinge bereits in diesem als ihrer Ursache enthalten sind. Julian drückt dieses kausale und ontologische Verhältnis mit verschiedenen theologischen Anspielungen und Zitaten aus, die das Verhältnis von Prinzipiat und Prinzip in unterschiedlicher Perspektive beleuchten: Mit „alles ist *in* den Göttern" wird das Verhältnis formal als Subsumption gedeutet, insofern als alle Dinge („Formen-in-Materie") ihre Ursachen in den Formen haben, die „in" den Göttern (insbesondere dem „dritten Demiurg") enthalten sind (vgl. oben 3, 57,24 – 58,1 = 161C5 – 8 und 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2 mit Komm.; Contra Cyn. 5, 85,15 – 17 = 185B4 – 6). Die Zentralität des Prinzips im Verhältnis zu den Prinzipiaten, aber auch im Verhältnis zu verwandten Prinzipien und damit ihre taxonomische Hierarchie wird durch „alles existiert um sie herum" ausgedrückt, was oft im Anschluss an ein für platonisch gehaltenes Zitat über das höchste Prinzip steht – den „König von allem, um den herum alles ist" (Ps.-Plat. Ep. 2, 312e1 – 3, zitiert z. B. In reg. Sol. 5, 143,5 = 132C7; zu weiteren Belegen vgl. H. Dörrie, Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt, Revue Internationale de Philosophie 24 [1970] 217 – 235; Saffrey / Westerink 1974, XX – LIX; Schramm 2022a, 27 Anm. 27) – und mit dessen Hilfe etwa Julian das Verhältnis der Vielheit noetischer, noerischer oder sichtbarer Götter zu der jeweiligen Zentralgottheit gleicher Ebene beschreibt (z. B. In reg. Sol. 9, 146,10 f. = 135A7 f.; 11, 148,1 = 136D2; 21, 155,1 – 3 = 143B4 – 6; 32, 162,18 f. = 149D2 f.; 43, 171,11 – 13 = 156D6 – 157A2; vgl. Procl. Theol. Plat. 6,1, 5,18 – 6,1 Saffrey / Westerink; Schramm 2022a, 35 Anm. 88, 57 Anm. 247). Die formale Verhältnisbestimmung der Götter und der von ihnen verursachten Dinge durch die Präpositionen ἐν und περί spiegelt sich auch in der Unterscheidung von innerweltlichen, en-kosmischen (ἐγκόσμιοι) und peri-kosmischen (περικόσμιοι) Göttern wider, die den Kosmos und in ihm enthaltenen Körper „umgeben" (Iul. In reg. Sol. 13, 150,11 f. = 138D5 f.; 17, 152,26 = 141B4), eine Unterscheidung, die auf Iamblich zurückgeht (z. B. Resp. 1,17, 38,13 – 19; 5,14, 162,4 – 8; 5,20, 169,7; 8,8, 200,25 f. Saffrey / Segonds / Lecerf) und auch im späteren Neuplatonismus wiederkehrt (häufig findet sich die Gegenüberstellung von enkosmischen und hyperkosmischen Göttern, die jedoch schon vor Iamblich [z. B. Max. Tyr. 11,12] vorkommt, z. B. Sallust. 6,1, 10,28 f. Nock; Procl. Theol. Plat. 6,16, 80,12 f. Saffrey / Westerink, vgl. Saffrey / Westerink 1997, XI – XIII). Enkosmische und perikosmische Götter meinen dasselbe, nämlich die sichtbaren, ätherischen Gestirnsgötter, deren Transzendenz gegenüber den Dingen des sichtbaren, veränderlichen Kosmos, die durch sie kausal bestimmt werden, durch das Präfix περι- gegenüber ἐν- betont wird (vgl. Schramm 2022a, 39 Anm. 113, 43 Anm. 136). Die Gestirnsgötter werden schließlich auch durch das von Thales stammende Zitat „alles ist voll von Göttern" (DK 11 A 22) evoziert, das in platonischer Tradition zumeist für die Gestirnsgötter verwendet wurde (vgl. Plat. Lg. 10, 899b; Arist. An. 1,5, 411a7 f.; Ps.-Arist. Mund. 2, 391b15 – 17; Iambl. Resp. 1,9, 22,22 f. Saffrey / Segonds / Lecerf; Iul. In reg. Sol. 26, 159,7 – 9 = 146D3 – 5; Procl. Theol. Plat. 3,27,

98,22 – 24 Saffrey / Westerink; Dec. dub. 16,10 f. Boese; Simpl. In An. 73,18 – 22 bezogen auf den Demiurgen).

Im Zentrum der Gestirnsgötter steht die Sonne bzw. der noerische Helios: Sein „göttliches Licht" ist es, welches die Seelen (die *variatio numeri* αὐταῖς, fortgesetzt im nächsten Lemma mit αὗται gegenüber einem nach ἡ ψυχὴ in 76,6 = 178B2 zu erwartenden αὐτῇ erklärt Ugenti 1992a, 116 zu Recht mit der Fülle und Gedrängtheit von Julians Gedankengang; gewiss ist die *variatio* auch beeinflusst durch die im Plural genannten θεοί der Parenthese) „erleuchtet" und zur Gotteserkenntnis führt. Denn die Seelen, insbesondere der rationale Seelenteil, stammen für Julian von Helios (In reg. Sol. 2, 141,17–19 = 131C3 – 5; 37, 165,16 = 152A5; 40, 168,9 – 16 = 154C1–D2; 43, 171,17 f. = 157A6 f.; Schramm 2013, 333 Anm. 91, 335 f.; 2021, 27 Anm. 14, 69 Anm. 329); er verleiht ihnen alle Güter, darunter ethische und politische Tugenden, und „reinigt sie mit seiner Helligkeit" (36, 165,1 – 3 = 151C5 – 7; Schramm 2022a, 61 Anm. 274); und er führt sie auch wieder zu sich zurück (10, 147,11 – 14 = 136B1 – 4; 37, 165,17 f. = 152A6 f.; 40, 168,16 – 21 = 154D2 – 7; Schramm 2022a, 61 Anm. 282; vgl. auch oben In Matr. deor. 12, 69,24 – 26 = 172A5 – 7; 70,1 – 3 = 172B6–C2; 70,14 f. = 172D6 f. mit Komm.; zum Aufstieg der Seele durch die Sonne vgl. Lewy 1978, 184 – 200; Shaw 1995, 216 – 228; Tanaseanu-Döbler 2013, 138 f.). Das Licht definiert Julian im Anschluss an Iamblich und die *Chaldäischen Orakel* als Wirksamkeit des Geistes, die sowohl das tatsächliche Sehen als auch die Sichtbarkeit der gesehenen Dinge ermöglicht (vgl. In reg. Sol. 7, 144,17 f. = 133D1 f.; 145,6 – 8 = 134A6–B1; 8, 145,16 – 25 = 134C2–D4; Schramm 2022a, 29 Anm. 47 und oben Komm. zu 12, 69,23 f. = 172A4 f.).

18, 76,12 – 14 = 178B8 – C3 … θεωθεῖσαι δὲ αὗται τόνον τινὰ καὶ ῥώμην ἐπιτιθέασι τῷ συμφύτῳ πνεύματι, τοῦτο δὲ ὑπ' αὐτῶν *στομούμενον* ὥσπερ καὶ *κρατυνόμενον* σωτηρίας ἐστὶν αἴτιον ὅλῳ τῷ σώματι.

Parallel zu … αὐτίκα μὲν αὐταῖς ἐλλάμπει τὸ θεῖον φῶς, θεωθεῖσαι δὲ αὗται τόνον τινὰ καὶ ῥώμην ἐπιτιθέασι τῷ συμφύτῳ πνεύματι ist formuliert In reg. Sol. 37, 165,17–20 = 152A6–B3 τὰ μὲν οὖν θειότερα καὶ ὅσα (sc. Ἥλιος) ταῖς ψυχαῖς δίδωσιν ἀπολύων αὐτὰς τοῦ σώματος, εἶτα ἐπανάγων ἐπὶ τὰς τοῦ θεοῦ συγγενεῖς οὐσίας, καὶ **τὸ λεπτὸν καὶ εὔτονον τῆς θείας αὐγῆς οἷον ὄχημα τῆς εἰς τὴν γένεσιν ἀσφαλοῦς διδόμενον καθόδου ταῖς ψυχαῖς** … Im *Helios-Hymnos* sind die doppelten Gaben des Helios an die Seelen ihre Loslösung vom Körper, was den Aufstieg zu Gott impliziert, sowie die gute Stimmung (εὐτονία) ihres ‚Lichtseelenwagens' für den Abstieg in den Körper; hier an unserer Stelle sind es die ‚Erleuchtung der Seelen durch das göttliche Licht', was, wie eben gesehen, gleichbedeutend ist mit der Reinigung der Seele qua Loslösung vom Körper und ihrem Aufstieg zu Geist und Göttern, sowie die Stärkung und gute Stimmung des Pneumas im Körper. Diese beiden Wirkungen der Theurgie sind gewissermaßen gegenläufig, da die erste vom Körper weg-, die zweite zum Körper hinführt und diese beiden somit Aufstieg und

Abstieg der Seele meinen. Unsere Stelle erklärt nun, wie nach Julian die Mysterieninitiation und die darin zuteilgewordene Gotteserkenntnis auch „Ursache des Heils für den ganzen Körper“ sein kann, indem nämlich die göttliche Erleuchtung in der „vergöttlichten“ Seele die „Feinheit“ und „gute Stimmung“ des immateriellen, unkörperlichen ‚Lichtpneuma‘, das zwischen der unkörperlichen Seele und dem Körper vermittelt und das mit dem materiellen, „angeborenen Pneuma“ des Körpers inhärent verbunden ist (vgl. unten Komm. zu 18, 76,12 f. = 178C1 f.), stärkt und vergrößert, d. h. indem sie paradoxerweise die Verhaftung an den Körper und damit an die materielle Welt vermindert, wenn nicht gar auflöst. Durch die in der Mysterieninitiation erfahrene Erleuchtung wird die Seele (und auch das von ihr – nach iamblicheischer Vorstellung, vgl. unten Komm. zu 18, 76,12 f. = 178C1 f. – unabtrennbare Pneuma) „vergöttlicht“ (zum Ausdruck vgl. Corp. Herm. 1,26, 16,12 f. Nock / Festugière; Iambl. v. Pyth. 103; Procl. In Parm. 1, 641,3 – 10, bes. 8 f. εἰ ἥλιος καὶ θεὸς ἦν ταὐτόν, ἦν ἂν τὸ πεφωτίσθαι τῷ τεθεῶσθαι ταὐτόν; 4, 903,15 f. πάντα γὰρ τεθέωται ἐκ τἀγαθοῦ; 4, 969,6 f. τῷ ἐκ τἀγαθοῦ φωτὶ τεθεωμένος), d. h. sie gelangt zum Ziel der (neu)platonischen Philosophie, der ὁμοίωσις θεῷ (Plat. Tht. 176a1), und zwar nicht aus eigener Kraft (man beachte das Passiv!), sondern durch göttliche Einwirkung. Was die Wirkung der Theurgie auf das Pneuma betrifft, sind hier sachlich und terminologisch neuplatonische mit medizinischen Vorstellungen verbunden, wie die folgenden Kommentare zu den einzelnen Ausdrücken des Lemmas zeigen.

18, 76,12 = 178B8 … τόνον τινὰ καὶ ῥώμην ἐπιτιθέασι …

Spätere Lexikographen setzen τόνος und ῥώμη synonym (Hesych. τ 1124). Die Verbindung geht auf Chrysipp und seine Beschreibung der Wirkung der Kälte zurück (SVF 2,407, 134,20 f. [τὸ ψυχρὸν] ἐμβριθὲς καὶ βέβαιον, ὑπὸ ῥώμης συνερειστικὸν καὶ συνεκτικὸν ἐχούσης τόνον), wobei es für den Zusammenhang bemerkenswert ist, dass die Stoiker – und durch diese sind auch die Mediziner beeinflusst – das Pneuma mit der Kälte assoziieren (vgl. SVF 2,407, 134,24 – 26 und unten Komm. zu στομούμενον ὥσπερ καὶ κρατυνόμενον). Bei den Medizinern steht τόνος auch für die Anspannung sich kontrahierender Muskeln (Sor. Gyn. 2,43,1; 4,9,2); bei der Verbindung von τόνος und ῥώμη mit dem Pneuma ist der Leitbegriff τόνος (zur stoischen Verbindung von Pneuma und Tonos vgl. unten Komm. zu τῷ συμφύτῳ πνεύματι), dessen Eigenschaft eine gewisse ῥώμη ist (z. B. Gal. Diff. puls. 3,3 [8, 652,14 Kühn]; bereits nach Aristoteles [Mot. an. 10, 703a9 f.] haben alle Lebewesen durch das angeborene Pneuma Stärke); auch die Variante πνεύματος εὐτονία καὶ ἰσχύς kommt vor (Orib. Coll. med. 6,28,1 [CMG 6,1,1, 183,26 Raeder]). Bei den Medizinern findet sich auch die Formulierung τόνον ἐντιθέναι καὶ ῥώμην mit Dativ, z. B. τοῖς πεπονθόσι μορίοις (Sor. Gyn. 3,48,1; Gal. Ad Glauc. 2,2 [11, 80,2 f. Kühn] = Orib. Coll. med. 44,2,15 [CMG 6,2,1, 112,13 f. Raeder], Syn. 7,25,2 [CMG 6,3, 229,9 f. Raeder] und Ad Eun. 3,42,2 [CMG 6,3, 421,12 f. Raeder]) und τοῖς κατὰ γαστέρα μορίοις (Gal. Alim.

fac. 1,30 [6, 547,15 Kühn]). Julian modifiziert diese Formulierung, indem er statt des Präfix ἐν- zu τιθέναι das Präfix ἐπι- hinzusetzt und so kenntlich macht, dass es sich nicht wie in den angeführten Mediziner-Stellen um die innere Einwirkung von gleichgearteten Körperteilen oder körperlichen Elementen aufeinander, sondern um die gewissermaßen äußerlich bleibende Wirkung füreinander andersartiger Akteure handelt, nämlich die Wirkung der unkörperlichen Seele auf das körperliche Pneuma, das vermittelt über seinen immateriellen Wesenskern als Träger der unkörperlichen Seele fungiert (siehe hierzu das Folgende).

18, 76,12 f. = 178C1 f. … τῷ συμφύτῳ πνεύματι …

Das Pneuma ist eigentlich der Atem (z. B. Arist. An. 2,8, 420b16 – 22) und wird daher auch mit der Seele verbunden gedacht, die mit dem letzten Atemzug den Körper verlässt (Plat. Phd. 70a). Ursprünglich bezeichnet es einen alle physiologischen Prozesse bestimmenden Lebenshauch, der sich mit dem Blut durch die Adern bewegt und entweder im Gehirn oder im Herzen lokalisiert wurde (vgl. Diogenes von Apollonia, DK 64 B 5; Hipp. Morb. sacr. 16 [6,390,10 – 392,3 Littré]; Plat. Tim. 79e). Aristoteles gebraucht als erster den Begriff σύμφυτον πνεῦμα (Part. an. 3,6, 669a1 f.; Somn. 2, 456a12) und unterscheidet zwei Arten von Pneuma (wie nach ihm auch Galen): erstens ein Pneuma, das von außen eingeatmet wird, also die Atemluft (Meteor. 2,8, 367b1), mit deren Hilfe die vom Herzen kommende Wärme abgekühlt und so die Körpertemperatur erhalten wird (An. 2,8, 420b20 – 27); zweitens eben das angeborene Pneuma (σύμφυτον πνεῦμα), das nicht von außen kommt, sondern im Herzen durch Verdunstung aus dem Blut gebildet wird (Part. an. 2,16, 659b17 – 19; Respir. 20, 480a14 f.) und das der Sitz des Ernährungs- und Wahrnehmungsvermögens der Seele (vgl. Gen. an. 2,6, 744a2 – 5) und damit die physiologische Voraussetzung des Vorstellungsvermögens (φαντασία) ist; es ist verschieden von den vier Elementen und vergleichbar mit dem quasi-immateriellen sogenannten fünften „Element, aus dem die Gestirne bestehen“, d. h. dem Äther (Gen. an. 2,3, 736b29 – 737a1; vgl. Gen. an. 2,6, 744a1 – 3; Mot. an. 10, 703a9 f.; C. Oser-Grote, pneuma / Pneuma, Atem, in: O. Höffe [Hg.], Aristoteles-Lexikon, Stuttgart 2005, 467 f.). Bereits Platon hatte jede Gestirnsseele auf einem „Wagen“ (ὄχημα) platziert (z. B. Plat. Phdr. 247b1 f.; Tim. 41e1 f.; Lg. 10, 899a7 f.), ohne diesen πνεῦμα zu nennen, was dann spätestens die Neuplatoniker tun und was vielleicht bereits auf den Altakademiker Herakleides Pontikos zurückgeht (so J. Halfwassen, Bemerkungen zum Ursprung der Lehre vom Seelenwagen, Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 2 [1994] 114 – 128): Herakleides bestimmte nämlich die Seele als Licht (φῶς) oder Lichtartiges (φωτοειδής) bzw. als ätherischen, himmlischen Körper (αἰθέριον bzw. οὐράνιον σῶμα) und lokalisierte sie ursprünglich an der Milchstraße, d. h. dem Fixsternhimmel, von wo sie in die einzelnen Körper herabsteigen würde (vgl. Heracl. Pont. fr. 97 – 100 Wehrli).

Für die Stoiker gibt es sowohl für die Einzelseele wie auch für den gesamten Kosmos ein den ganzen (Einzel- bzw. Welt-)Körper durchdringendes warmes Seelenpneuma, d.i. eine feinmaterielle Verbindung aus Luft- und Feuerpartikeln (SVF 2,439 – 444; 773 – 789), die sich in dauerhafter dynamischer „Spannung“ (τόνος, τονικὴ κίνησις) befindet (SVF 2,447 f.; 450 – 457; zu Pneuma und Tonos vgl. S. Sambursky, Physics of the Stoics, London 1959, 1 – 7, 21 – 33; P. Steinmetz, Die Stoa, in: H. Flashar [Hg.], Grundriß der Geschichte der Philosophie. Begründet von Fr. Ueberweg. Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie, Basel 1994, 491 – 716, 606 f. mit Lit.; ausführlich zur Pneuma-Lehre der einzelnen Stoiker von Zenon von Kition bis Marc Aurel vgl. Verbeke 1945, 11 – 174).

Unter dem Einfluss der Stoa entwickelte die Medizinerschule der Pneumatiker (vgl. M. Wellmann, Die pneumatische Schule bis auf Archigenes, Berlin 1895), begründet von Athenaios von Attalia, einem Schüler des Poseidonios, im 1. Jh. v. Chr. ihre Pneuma-Lehre: Demnach gibt es neben einem Pneuma, das den Zusammenhalt der Teile im Kosmos wie im einzelnen Wesen garantiert (πνεῦμα ἕκτικον, Ps.-Gal. Def. med. 96 [19, 372,1 f. Kühn]), und einem im Herzen angesiedelten „Natur-“ bzw. „Wärmepneuma“ (πνεῦμα φυσικόν, πνεῦμα ἔνθερμον), dem Prinzip des Lebens und der Bewegung (Def. med. 49 [19, 360,4 – 6 Kühn]; 95 [19, 371,7 – 9 Kühn]), das „Seelenpneuma“ (πνεῦμα ψυχικόν), das den ganzen Körper durchdringt, Prinzip der Wahrnehmung und des Denkens des Menschen ist und seinen Sitz im Kopf hat (Ps.-Gal. Intr. 8 [14, 697,6 – 8 Kühn]; 13 [14, 726,6 – 14 Kühn]; Def. med. 29 [19, 355,15 – 17 Kühn]; vgl. Verbeke 1945, 191 – 206). Das ist analog zur stoischen Untergliederung des Pneumas als Natur (φύσις) für die Pflanzen bzw. das Ernährungs- und Wachstumsvermögen, als Seele (ψυχή) für die Tiere bzw. das Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen und als rationales Vermögen (λόγος) für den Menschen und auch für die Götter (vgl. SVF 2,716; 458).

Ebenfalls im Anschluss an die Stoiker nennt Galen das Pneuma die „angeborene Wärme“ (σύμφυτον θερμόν) der Lebewesen (Gal. Simpl. med. temp. et fac. 5,9 [11, 730,16 – 731,3 Kühn]) und unterscheidet wie Aristoteles zwei Arten von Pneuma: zum einen das „Lebenspneuma“ (πνεῦμα ζωτικόν), das durch die Einatmung und die Ausdünstung der Körpersäfte entsteht und dann durch das luftgesättigte arterielle Blut von der linken Herzseite ausgehend zu allen Organen gelangt, durch die Lunge zur Ausatmung kommt und wesentlich für die Lebenserhaltung ist; zum anderen das „Seelenpneuma“ (πνεῦμα ψυχικόν), das seinen Ursprung im Lebenspneuma hat, wie dieses materiell gedacht ist, nämlich als dampfartige Substanz oder als homogenes, ölartiges Fluidum, das Hirn und die Nervenbahnen als Träger ihrer Aktivität erfüllt, und das zwar nicht – anders als für die Stoiker – das Wesen der Seele, aber zumindest „ihr erstes Organ“ (τὸ πρῶτον αὐτῆς ὄργανον) ist (Plac. Hipp. et Plat. 6,3 [5, 608,1 – 9 Kühn]; Us. part. 7,8 [3, 541,14 – 542,8 Kühn]; Simpl. med. temp. et fac. 5,9 [11, 731,3 – 12 Kühn]; vgl. Verbeke 1945, 206 – 220; R. E. Siegel, Galen’s System of

Physiology and Medicine: An Analysis of His Doctrines and Observations on Bloodflow, Respiration, Tumors, and Internal Diseases, Basel / New York 1968, 182–192). Für Galen sind psychische Vermögen eine Folge der Mischungen des Körpers (z. B. Quod an. mor 1 [5, 767,1 f. Kühn]), so beruht etwa die Genauigkeit des Denkens weniger auf der Menge als vielmehr der Qualität und guten Mischung (εὐκρασία) des Körpers des Denkenden und seines beseelenden Pneumas (Us. part. 7,13, [3, 673,17–674,5 Kühn]; vgl. B. Holmes, Reflection: Galen's Sympathy, in: E. Schliesser [Hg.], Sympathy. A History, Oxford / New York 2015, 61–69, 68 f.). Galen kennt aber auch die Vorstellung der Seele als „lichtartiger und ätherischer Körper" (αὐγοειδές τε καὶ αἰθερῶδες σῶμα), die er Aristoteles und den Stoikern zuschreibt, und alternativ dazu die Annahme einer unkörperlichen Seele, die durch das körperliche Pneuma als ihrem „ersten Wagen" (πρῶτον ὄχημα) Verbindung zu den materiellen Körpern habe (Plac. Hipp et Plat. 7,7 [5, 643,12–18 Kühn].

Für die Neuplatoniker ist das Pneuma nicht wie für die Stoiker die Seele, sondern die Vermittlung zwischen der unkörperlichen, immateriellen Seele und dem materiegebundenen Körper; es nimmt daher selbst eine Mittelstellung zwischen Immaterialität und Materialität ein (vgl. z. B. Plot. 4,7,3,25–31; Verbeke 1945, 363, 384; Finamore 1985, 1) und erfüllt drei Funktionen (Finamore 1985, 1): Es ist der Träger der rationalen Seele bei ihrem Abstieg vom Ideenkosmos ins Werden (z. B. Plot. 4,3,15,1–7, wonach die absteigenden Seelen „zuerst in den Himmel gehen, dort einen Körper erhalten und durch ihn hindurch weiter zu irdischeren Körpern gehen"); es ist mit der irrationalen, affektiven Seele verknüpft und fungiert als Organ von Wahrnehmung und Vorstellung (vgl. z. B. Plot. 3,6,5,22–28); schließlich kann es gereinigt werden und so der rationalen Seele zum Aufstieg zurück zu den Göttern verhelfen (vgl. z. B. Plot. 3,6,5,25–28, wenn das Pneuma „schlank" [ἰσχνόν] und nicht „durch Gefräßigkeit und die Fülle unreinen Fleischs trüb [θολερόν]" ist; umgekehrt führt der Umstand, dass das Pneuma nach der Trennung vom irdischen Leib noch mit diesem „beschwert ist" [ἐβαρύνθη], zu körperlichen Strafen im Jenseits und zur Reinkarnation [4,3,15,5–7; 24,1–8. 20 f.]).

Plotin scheint nicht sehr an der Ausarbeitung einer Pneuma-Theorie interessiert gewesen zu sein (zu den Belegen in seinen Schriften vgl. Verbeke 1945, 352–363; Smith 1974, 152–155; Finamore 1985, 3 f.). Erst mit Porphyrios und Iamblich wurde die Pneuma-Lehre zentral für den Neuplatonismus: Nach Porphyrios erhält die Seele bei ihrem Abstieg das Pneuma (Porph. Sent. 29, 18,6 f. Lamberz; Gaur. 11,3), den Träger der irrationalen Seele (vgl. Regr. fr. 2, 28*,5 f. Bidez), wobei es sich beim Abstieg immer weiter materialisiert und je nach Reinheitsgrad der Seele entweder ätherisch, sonnenhaft, mondhaft oder feucht wird (Sent. 29, 19,4–13 Lamberz; Antr. 11; Gaur. 11,3; In Tim. fr. 80, 69,4–10 Sodano). Nach dem Tod wandert das schwere, feuchte Pneuma und mit ihm die irrationale Seele in den Hades (Sent. 29, 18,14–19,4 Lamberz); durch Theurgie und Philosophie kann es gereinigt werden und aufsteigen

(Regr. fr. 2 Bidez) und sich beim Aufstieg in den Himmel wieder in die Gestirnssphären auflösen, aus deren Elementen es beim Abstieg zusammengesetzt worden war (In Tim. fr. 80 Sodano; vgl. Verbeke 1945, 363 – 374; Dodds ²1963, 318 f.; Smith 1974, 155 – 158).

Nach Iamblich stammt der „ätherische, lichtartige Seelenwagen bzw. das Pneuma, das die Seele umgibt" (τὸ περικείμενον τῇ ψυχῇ αἰθερῶδες καὶ αὐγοειδὲς ὄχημα bzw. αἰθερῶδες καὶ αὐγοειδὲς πνεῦμα), das durch das Sonnenlicht göttliche Bilder (φαντασίαι) empfängt und das in der Mantik durch den von den Göttern inspirierten „mantischen Anhauch" (πνεῦμα μαντικόν) oder im theurgischen Ritual vom Priester vom Werden gereinigt und für die Aufnahme des Göttlichen vorbereitet wird (Iambl. Resp. 3,11, 93,17 – 26; 3,14, 99,8 – 12; 5,26, 178,5 – 7 Saffrey / Segonds / Lecerf ἀπορρίπτει τοῦ αἰθερώδους καὶ αὐγοειδοῦς πνεύματος περὶ αὐτὴν ὅσον ἐστὶ γενεσιουργόν), vollständig vom Äther; es ist von den Gestirnsgöttern erschaffen und bleibt auch nach dem Tod zusammen mit der irrationalen Seele, deren Träger es ist, bestehen (In Tim. fr. 81. 84 Dillon; Dillon 1973, 373 – 377, 379 f.). Sein Zustand ist für das weitere Schicksal der Seele nach dem Tod entscheidend: Wenn es leicht und transparent ist, kann die Seele zum Himmel aufsteigen; wenn es jedoch noch „trüb und feucht" (θολερὸν καὶ δίυγρον) von der Verbindung mit dem schweren irdischen Leib ist, irrt die Seele noch länger in der materiellen Welt umher (vgl. Resp. 4,13, 148,18 – 149,1 Saffrey / Segonds / Lecerf; Verbeke 1945, 374 – 384, bes. 376 – 378; Finamore 1985, 11 – 32).

Proklos verbindet die platonisch-aristotelische Lehre des immateriellen, ätherischen ὄχημα bzw. πνεῦμα mit der aristotelisch-stoischen Lehre eines materiellen Pneuma und unterscheidet zwei ὀχήματα: einen höheren „licht-" oder „gestirnartigen" (αὐγοειδές oder ἀστροειδές), immateriellen und unzerstörbaren Seelenwagen, der „dauerhaft" mit der menschlichen Seele „verbunden" (συμφυές) ist, die „Spitzen des irrationalen Lebens" (ἀκρότητες τῆς ἀλόγου ζωῆς) in sich trägt und jede Reinigung übersteht; und einen niedrigeren, aus den vier Elementen, hauptsächlich aber aus Luft bestehenden pneumatischen Seelenwagen, der der menschlichen Seele temporär als Sitz der irrationalen Seele dient und den Tod übersteht, vielleicht aber auch durch Reinigung von jener abgelöst werden kann (vgl. Procl. In Tim. 3, 236,31 – 237,9; Inst. Theol. 207 – 209; Dodds ²1963, 306 f., 313 – 321, bes. 320; auf die proklische Zweiteilung des Pneumas rekurriert z. B. Philop. In An. 18,26 – 33; 158,9 – 23).

Julians σύμφυτον πνεῦμα entspricht dem Pneuma-Begriff der Mediziner: Bogner 1924, 296, Ugenti 1992a, 116, Bouffartigue 1992, 485 f. und De Vita 2011, 218 f. vermuten einen Einfluss der Pneumatiker-Schule, die beiden zuletzt Genannten auch von dem durch die Pneumatiker beeinflussten Galen, dessen Lehren Julian sehr wahrscheinlich durch seinen Freund und Leibarzt Oreibasios vermittelt worden sind (vgl. auch unten Komm. zu 18, 76,14 – 18 = 178C3 – 7). Es koinzidiert mit

dem neuplatonischen (aristotelisch-stoischen) niedrigeren, materiellen Pneuma, das Träger der irrationalen Seele ist und nach Porphyrios und Iamblich durch Theurgie gereinigt werden kann. Julian kennt aber auch das neuplatonische (platonisch-aristotelische) höhere, immaterielle, vom Äther bzw. den Gestirnen stammende αὐγοειδὲς πνεῦμα-ὄχημα, das die Seele ursprünglich bei ihrem Abstieg in die Körperwelt als ihren Körper erhalten hat (vgl. In reg. Sol. 37, 165,19 f. = 152B2 f. τὸ λεπτὸν καὶ εὔτονον τῆς **θείας αὐγῆς οἷον ὄχημα** τῆς εἰς τὴν γένεσιν ἀσφαλοῦς διδόμενον καθόδου ταῖς ψυχαῖς; als Quelle verweist De Vita 2011, 221 hier auf Or. Chald. fr. 120 Des Places ψυχῆς λεπτὸν ὄχημα). In *Contra Cynicos Ineruditos* deutet er die bei Platon genannte „Gabe von den Göttern an die Menschen, zusammen mit dem hellsten, durch Prometheus vermittelten Feuer" (Phil. 16c5 – 7; vgl. Prot. 321c7–d4) als „Verteilung von Verstand und Geist (τοῦ λόγου καὶ νοῦ διανομή)" (Lg. 4, 714a2, vgl. Ad Them. 5, 6,22 = 258D3) und den Prometheus als „alles Sterbliche verwaltende Vorsehung (πάντα ἐπιτροπεύουσα τὰ θνητὰ πρόνοια)", indem er „der Natur einen warmen Hauch gleichsam als Organ beigibt und so allen Anteil am unkörperlichen Verstand gibt (πνεῦμα ἔνθερμον ὥσπερ ὄργανον ὑποβάλλουσα τῇ φύσει, ἅπασι μετέδωκεν ἀσωμάτου λόγου)", sodass die unbeseelten Körper Zusammenhalt (ἕξις), die Pflanzen Leben (ζωή), die Tiere Seele (ψυχή) und die Menschen die rationale Seele (λογικὴ ψυχή) erhalten (Contra Cyn. 3, 82,5 – 12 = 182C5–D4). Bemerkenswert ist zunächst die Rolle, die die Vorsehung (πρόνοια) für das Pneuma spielt: Hier gibt Prometheus in seiner Eigenschaft als Pronoia den verschiedenen Wesen das Pneuma als Körper, und im *Göttermutter-Hymnos* sind es die Mysterien des Attis und der Göttermutter qua Pronoia, in denen die Seelen durch das göttliche Licht erleuchtet und vergöttlicht werden und so ihrem Pneuma Spannung und Stärke verleihen. Dann ist aber vor allem auffällig, dass die zuletzt genannte Reihung von Pneumata bei unbeseelten Körpern, Pflanzen, Tieren und Menschen klar der an die Stoa angelehnten stufigen Untergliederung des Pneuma bei den pneumatischen Medizinern (siehe oben S. 334) entspricht, wobei das dort dem vegetativen Leben der Natur zugeordnete πνεῦμα φυσικόν bzw. ἔνθερμον (in galenscher Terminologie: das πνεῦμα ζωτικόν) hier *pars pro toto* für das Pneuma insgesamt steht und auch das Tieren und Menschen zukommende, von den Pneumatikern und Galen sogenannte „Seelenpneuma" (πνεῦμα ψυχικόν) umfasst, von dem Galen gesagt hatte, dass es das „erste Organ" der Seele sei (siehe oben S. 334 f.). Diese Vorstellung liegt auch hier bei Julian zugrunde, wenn das „warme Pneuma" wiederum der universell gedachten, auch Tiere und Menschen umfassenden „Natur beigegeben" wird und die verschiedenen Lebewesen nach ihrem Wesen als Seelen verstanden werden, die das Pneuma als ihr Körperorgan erhalten. Dem „warmen Pneuma" vorgelagert – und wie bei Aristoteles vom eigentlichen, dem Lebewesen immanenten σύμφυτον πνεῦμα unterschieden – findet sich πνεῦμα im *Misopogon* (17, 187,6 = 347B4; 187,21 m.

App. z.St. = 348D6; besprochen unten Komm. zu 18, 76,14 – 18 = 178C3 – 7) schließlich im ganz basalen Sinne von „Atem".

Im Ausdruck σύμφυτον πνεῦμα wird nun bei Julian, gewissermaßen kondensiert, primär das dem vegetativen Leben zukommende, mit dem Atem-πνεῦμα verbundene πνεῦμα ἔνθερμον evoziert, das aber – gewissermaßen nach dem Vorbild der Praxis in *Contra Cynicos Ineruditos* – zugleich auch höhere Formen des Pneumas impliziert bis hin zum immateriellen αὐγοειδὲς πνεῦμα, das – getreu der übereinstimmenden neuplatonischen Vorstellung – beim Abstieg der mit ihm verbundenen Seele in die Materialität der Körperwelt immer stärker materialisiert wird. Auf diese Weise wird wie bereits bei Porphyrios und Iamblich auch bei Julian der (stoisch beeinflusste) medizinische Pneuma-Begriff in die neuplatonische Psychologie integriert, um so die Kausalkette von der immateriellen Seele bis zum Körper lückenlos zu schließen und ihre Verbindung zu erklären. Wenn hier bei Julian von der Wirkung der gereinigten, göttlich erleuchteten Seelen auf das – materielle – σύμφυτον πνεῦμα die Rede ist, das unmittelbar mit dem Körper verbunden und dessen Zustand daher ursächlich für die Gesundheit des Körpers ist, kann sich diese Wirkung nur vollziehen durch Vermittlung des immateriellen, ätherischen Pneuma, das hier zwar nicht genannt wird, aber für die Einwirkung der in der Theurgie erfahrenen göttlichen Erleuchtung auf das materielle Pneuma nach neuplatonischer Lehre als vermittelndes Glied vorausgesetzt ist und hier implizit mitgemeint ist (zu Julians Pneuma-Theorie vgl. auch De Vita 2011, 217–223, die deren Originalität im Verhältnis zu anderen neuplatonischen Pneuma-Theorien in der Akzentuierung der „costituzione solare del veicolo" [220 f.] allein durch die Sonnenstrahlen sieht, was sich textlich so allerdings nicht eindeutig belegen lässt und den zweifellos gegebenen Einfluss der *Chaldäischen Orakel* im Verhältnis zu dem der zeitgenössischen Medizin überbetont).

18, 76,13 f. = 178C2 f. … *στομούμενον* ὥσπερ καὶ *κρατυνόμενον* …

Vgl. Plut. Lyc. 16,3, 49E τὰ δ'ὑγιεινὰ μᾶλλον στομοῦσθαι καὶ κρατύνεσθαι τὴν ἕξιν (über die spartanischen Ammen, die die Überlebensfähigkeit von Neugeborenen durch das Baden in ungemischtem Wein anstelle von Wasser prüften; Ugenti 1992a, 116). Der Ausdruck στομούμενον, der in V als erklärungsbedürftig markiert wurde, zu dem eine entsprechende Randglosse aber nicht angefertigt wurde oder jedenfalls nicht überliefert ist (Ugenti 1992a, 116 mit XIX), verweist wiederum zurück auf Chrysipp, nach dem das Pneuma des Fötus bei der Geburt „durch die Luft abgekühlt und gehärtet" (ψυχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον) und dadurch lebendig wird, sodass von diesem Prozess der „Abkühlung" (ψῦξις) nicht unpassend der Name „Seele" (ψυχή) abgeleitet sei (SVF 2,407, 134,24 – 26; 806, 222,19 – 22; vgl. Plut. Def. orac. 41, 433A3 – 6; zu dieser Etymologie vgl. Plat. Crat. 399d10–e3; Arist. An. 1,2, 405b28 f.; die Vorstellung, dass erst mit dem Atmen nach der Geburt das Leben

beginnt, bereits bei den Vorsokratikern und Hippokrates, vgl. Diogenes von Apollonia, DK 64 A 28; Philolaos, DK 44 A 27; Hipp. Nat. puer. 12 [7,486,1–13 Littré]); allerdings verhält es sich bei Julian umgekehrt, dass nicht das durch die Luft gehärtete Pneuma die Seele hervorbringt, sondern dass das Pneuma durch die Seele, die durch die Initiation mit dem Göttlichen erfüllt ist, „gehärtet" (στομούμενον) wird (Bouffartigue 1992, 486). Sachlich bedeutet die Metapher der ‚Härtung' oder ‚Kühlung' des Pneumas ihr ‚Leicht-' bzw. ‚Trocken-Werden' (vgl. unten Komm. zu 18, 76,14–18 = 178C3–7).

18, 76,14–18 = 178C3–7 Τὸ δὲ ὅτι μάλιστα μὲν πάσας τὰς νόσους, εἰ δὲ μὴ ὅτι τὰς πλείστας καὶ μεγίστας, ἐκ τῆς τοῦ πνεύματος εἶναι τροπῆς καὶ παραφορᾶς συμβέβηκεν, οὐδεὶς ὅστις, οἶμαι, τῶν Ἀσκληπιαδῶν οὐ φήσειεν· οἱ μὲν γὰρ καὶ πάσας φασίν, οἱ δὲ τὰς πλείστας καὶ μεγίστας καὶ ἰαθῆναι χαλεπωτάτας.

Mit den „Asklepiosjüngern", deren Position Julian hier wiedergibt, dürfte er die Ärzte allgemein, vor allem aber die pneumatischen Mediziner meinen (vgl. auch Komm. zu 18, 76,12 f. = 178C1 f.; zu seiner Ablehnung der rein empirischen Medizin vgl. Contra Heracl. 22, 42,22–24 = 228A1–3, zum Nutzen der Medizin für den Erhalt des Körpers vgl. Contra Cyn. 4, 83,16 f. = 183C6 f.; zu Asklepios als Heilgott, Schutzgott der Ärzte und „Retter" oder „Heiland des Alls" (σωτὴρ τῶν ὅλων) als Gegenfigur zu Christus vgl. In reg. Sol. 22, 156,4–6 = 144B2–4; 23, 156,16 f. = 144C7 f.; 39, 166,21 f. = 153A7 f.; CG fr. 46,5–15; 57,2 f. 10–13 Masaracchia; De Vita 2011, 197 f.; Schramm 2022a, 49 Anm. 171 und 2022b, 164). Gesundheit besteht für die Pneumatiker in der „guten Mischung" (εὐκρασία) oder „Harmonie" (ἁρμονία) nicht der vier Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer, sondern der vier Primärqualitäten Warm, Kalt, Feucht und Trocken (Ps.-Gal. Def. med. 129 [19, 382,8–12 Kühn]; vgl. 31 [19, 356,7–12 Kühn]), wobei Warm und Kalt als „effizierende Ursachen" (τὰ ποιητικὰ αἴτια) und Feucht und Trocken als „materielle Ursachen" (τὰ ὑλικά) verstanden werden und diesen nach Art der Stoa als fünftes das „alles durchdringende Pneuma" hinzugefügt wird, „durch welches alles zusammengehalten und durchwaltet wird" (τὸ διῆκον διὰ πάντων πνεῦμα, ὑφ' οὗ τὰ πάντα συνέχεσθαι καὶ διοικεῖσθαι, Ps.-Gal. Intr. 9 [14, 698,4–12 Kühn]). Von der guten Mischung der Primärqualitäten der Körpersäfte ist die Beschaffenheit des Pneumas abhängig, dessen guter Zustand die „Wohlgestimmtheit" (εὐτονία) ist und Gesundheit bedeutet, sein schlechter Zustand hingegen Krankheit (Aret. 3,16,1 [60,10–13 Hude]; Ps.-Gal. Intr. 9 [14, 699,6–10 Kühn]; Orib. Coll. med. 9,20,6 [CMG 6,1,2, 20,1–3 Raeder]); vgl. Iul. In reg. Sol. 37, 165,19 f. = 152B2 f. τὸ λεπτὸν καὶ εὔτονον als die beiden Attribute des τῆς θείας αὐγῆς οἷον ὄχημα vor seinem Abstieg in die materielle Körperwelt). Dass Krankheiten aus der „Wandlung und Abirrung des Pneumas" entstehen, scheint eine Vorstellung zu sein, die auf die Stoiker zurückgeht (vgl. SVF 2,766 αἰτίας δὲ τῶν παθῶν ἀπολείπουσι [sc. οἱ Στωικοὶ] τὰς περὶ τὸ πνεῦμα τροπάς; Marc. Aur. 9,2,4 λοιμὸς … ἡ τοῦ περικεχυμένου τούτου

πνεύματος τοιάδε τις δυσκρασία καὶ τροπή; vgl. Gal. Atr. bil. 4 [5, 115,3 – 7 Kühn]; bei den Medizinern z. B. Aret. 1,7,2 [8, 11 f. Hude] τοῦ πνεύματος μούνου τὸ κακὸν ἔμμεναι τροπὴν πονηρὴν ἐς τὸ θερμότατον καὶ ξηρότατον τρεπομένου [zur Erklärung der Halsentzündung]). Verschiedene Krankheiten werden von den Pneumatikern auf diese Weise erklärt: Eine Art der Halsentzündung rührt daher, dass das Pneuma zu warm und zu trocken geworden ist (Aret. 1,7,1 [7,25 – 27 Hude]; 1,7,2 [8,11 – 13 Hude]); Hypochondrie wird ausgelöst durch ein den ganzen Bauch anfüllendes „dickes, nebelartiges Pneuma, das feucht zu sein scheint, es aber nicht ist“ (Aret. 3,14,3 [56,12 – 14 Hude]); Koliken durch ein kaltes, inaktives Pneuma in den Gedärmen (Aret. 2,6,1 [25,10 – 13 Hude]) oder Fieber durch zu warmes und zu trockenes Pneuma (Ps.-Gal. Def. med. 185 [19, 398,14 f. Kühn; vgl. Sever. Clyst. 24,7 f.]; weitere Beispiele für Krankheiten, die von einem schlechten Zustand des Pneumas herrühren, vgl. Verbeke 1945, 199 – 205). Es scheint also zu kurz gegriffen zu sein, wenn man (wie Bouffartigue 1992, 485 und De Vita 2011, 218) für die Pneumatiker allein die ‚Verdickung‘ des Pneumas als Ursache von Krankheit ansieht (Bouffartigue 1992, 485 mit Verweis auf Porph. Abst. 2,42,3, wonach durch Opferdämpfe das „Pneuma [sc. der schlechten Dämonen, die die Opfer entgegennehmen] dick wird“ [τὸ πνευματικὸν πιαίνεται]).

Auf der anderen Seite wird jedoch recht häufig tatsächlich das dicke, schwere Pneuma mit Krankheit und das dünne, leichte mit Gesundheit in Verbindung gebracht. Das dürfte an der Verschmelzung von zwei Betrachtungsweisen bereits bei den Pneumatikern liegen: einerseits der bereits besprochenen Vorstellung, dass Gesundheit aus der „guten Mischung“ der Primärqualitäten und der daraus folgenden „Wohlgestimmtheit“ des Pneumas besteht; andererseits der auf die Stoa zurückgehenden Vorstellung einer Differenzierung des Pneumas, bei der mit jeder höheren ontischen Stufe eine höhere Trockenheit und Leichtigkeit des Pneumas einhergeht. So konstituiert sich für die Stoiker das Pneuma als Natur (φύσις, d. h. das πνεῦμα φυσικόν bzw. ἔνθερμον) für die Pflanzen bzw. das Ernährungs- und Wachstumsvermögen, als Seele (ψυχή, d. h. das πνεῦμα ψυχικόν) für die Tiere bzw. das Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen und als rationales Vermögen (λόγος) für den Menschen und in gewissem Sinne auch für die Götter (vgl. SVF 2,716; 458). Der Unterschied zwischen dem Seelen- und dem Naturpneuma besteht für sie darin, dass jenes „trockener“, dieses „feuchter“ ist (SVF 2,715 τοῖς Στωϊκοῖς δ’ ἔθος ἐστὶ φύσιν μὲν ὀνομάζειν ᾗ τὰ φυτὰ διοικεῖται, ψυχὴν δὲ ᾗ τὰ ζῷα· τὴν ⟨δ’⟩ οὐσίαν ἀμφοτέρων μὲν τίθενται τὸ σύμφυτον πνεῦμα καὶ διαφέρειν ἀλλήλων οἴονται ποιότητι. ξηρότερον μὲν γὰρ πνεῦμα τὸ τῆς ψυχῆς, ὑγρότερον δὲ τὸ τῆς φύσεως εἶναι, δεῖσθαι δ’ ἄμφω πρὸς διαμονὴν οὐ τροφῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀέρος); d. h. die Stufung des Seienden und der verschiedenen Seelenvermögen wird durch die unterschiedliche Mischung der Primärqualitäten hervorgerufen (vgl. P. Steinmetz, Die Stoa, in: H. Flashar [Hg.], Grundriß der Geschichte der Philosophie. Begründet von

Fr. Ueberweg. Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie, Basel 1994, 491–716, 607), und zwar mit größerem Anteil des Trockenen und Warmen bei den rationalen Seelenvermögen und des Feuchten und Kalten bei den nicht-rationalen bis hin zu den vegetativen Seelenvermögen.

Dies hat Auswirkungen auf die medizinische Diätetik, die allgemein eine leichte, nicht beschwerende Ernährung des Körpers als gesundheitsförderlich ansieht (z. B. Orib. Ad Eun. 1,17,4 ἀσφαλεστέρα τοίνυν ἐστὶν ἡ λεπτύνουσα δίαιτα πρὸς φυλακὴν ὑγείας τῆς παχυνούσης μᾶλλον; Hierocl. In Carm. aur. 16,11,1–3 Köhler ἔστι γάρ, ἃ μὴ δεῖ προσφέρεσθαι ὡς βαρύνοντα τὸ σῶμα καὶ καθέλκοντα τὸ συμφυὲς πνεῦμα τῆς ψυχῆς πρὸς ὑλικωτέρας ἐμπαθείας, …; vgl. De Vita 2011, 218 n. 590 zur Ähnlichkeit dieser Stelle zu Julians Position einer positiven Wirkung der Pflege des Körpers auf die Reinigung des Pneumas). Es ermöglicht aber auch das Hinwirken auf die „Wohlgestimmtheit" (εὐτονία) oder „gute Mischung" (εὐκρασία) des Pneumas mit Hilfe von Theurgie. Ein instruktives Beispiel hierfür gibt Plutarch: Weil die Luft „nachts dick wird, den Körper niederdrückt und die Seele zu Missmut und Sorgen verengt, als würde sie neblig und schwer" (νύκτωρ πυκνοῦται καὶ πιέζει τὸ σῶμα καὶ συνάγει τὴν ψυχὴν εἰς τὸ δύσθυμον καὶ πεφροντικὸς οἷον ἀχλυώδη γινομένην καὶ βαρεῖαν), verbrennen die ägyptischen Priester im Kult gleich nach dem Aufstehen Räucherwerk, um die Luft zu reinigen und „das mit dem Körper zusammengewachsene, angeborene Pneuma, das erschlafft war, wieder anzufachen" (τὸ σύμφυτον τῷ σώματι πνεῦμα μεμαρασμένον ἀναρριπίζοντες) (Plut. Is. et Os. 79, 383B5–C1). Die pneumatischen Mediziner erklären etwa den Schlaf so, dass „das leichte, trockene Pneuma dick und feucht" und so die Wahrnehmung ‚umnebelt' wird (vgl. Aret. 5,1,14 [94,22–24 Hude] παχύνει γὰρ καὶ ὑγραίνει τὸ πνεῦμα ξηρόν τε καὶ λεπτὸν ἐόν, καὶ ὁμίχλην τῇσι αἰσθήσεσι παρέχει· βαρὺ δὲ καὶ νωθὲς ὁμίχλη, ἥπερ ὕπνου ἀρχή).

Ein Beispiel für ein psychisch induziertes körperliches Leiden und damit für das konkrete Zusammenspiel von Seele, Pneuma und Körper gibt Julian selbst im *Misopogon:* Dort wird berichtet, dass der Namensgeber der Stadt Antiochia, Antiochos, sich unerlaubterweise in seine Stiefmutter verliebt habe und er dieses Leiden (πάθος) nicht habe verbergen können, weil sein Körper nach und nach dahingesiecht, seine Kräfte geschwunden und sein „Atem schwächer als gewöhnlich" (τὸ πνεῦμα ἔλαττον … τοῦ συνήθους) gewesen sei (Misop. 17, 187,3–6 = 347B1–4); die Ursache hierfür, wie Erasistratos, ein bekannter hellenistischer Arzt um die Mitte des 3. Jh. v. Chr., diagnostizierte, sei eine „Schwäche der Seele" (ἀρρωστία ψυχῆς), die sich bei Anblick der geliebten Frau in „Atemnot" (ἄσθμα), „Verwirrung des Atems" (ταραχὴ τοῦ πνεύματος), Erröten und erhöhtem Puls geäußert habe (17, 187,9–188,2 = 347B7–348A1; Nesselrath setzt allerdings anstatt der in den Hss. überlieferten Version ταραχὴ τοῦ πνεύματος Herchers Konjektur ταραχὴ τοῦ βλέμματος, um die vermeintliche Redundanz zu vermeiden; aber zum einen ist

ταραχὴ τοῦ πνεύματος etwas allgemeiner als ἄσθμα, das die bis zu Erstickungsanfällen reichende Kurzatmigkeit meint [vgl. z. B. Aret. 1,11,1], zum andern ist der Satz καὶ ταραχὴ ἦν τοῦ πνεύματος eher eine resultative, allerdings etwas anders ausgedrückte Bestätigung der Atemnot nach der dazwischenstehenden Bemerkung, er habe seine Erregung unterdrücken wollen, was ihm jedoch nicht gelungen sei, „und so“ ‚war sein Atem verwirrt‘). Auch wenn πνεῦμα hier klar im ursprünglichen Sinne von „Atem“ verwendet wird, stehen doch die genannten Symptome offensichtlich für eine Affektion des σύμφυτον πνεῦμα oder πνεῦμα ἔνθερμον und zeigen, wie eine geschwächte Seele sich schädlich auf den Körper und das mit dem Körper verbundene Pneuma auswirkt.

Hertlein bemerkt in seinem Apparat zu Recht, dass statt des einfachen Optativs φήσειεν entweder φήσει oder ἄν hinzugefügt werden müsste, und konjiziert schließlich φήσαι ἄν; das überlieferte φήσειεν ist jedoch zu halten, weil bei Julian der unklassische Gebrauch des Optativs ohne ἄν zum Ausdruck des Potentialis häufig ist (so Ugenti 1992a, 116 und Nesselrath 2015, XXVI mit zahlreichen Beispielen).

18, 76,19 – 77,3 = 178C6–D5 Μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ τὰ τῶν θεῶν λόγια, φημὶ δὲ ὅτι διὰ τῆς ἁγιστείας οὐχ ἡ ψυχὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ σώματα βοηθείας πολλῆς καὶ σωτηρίας ἀξιοῦται· *σώζεσθαι* γάρ σφισι *καὶ τὸ πικρᾶς ὕλης περίβλημα βρότειον* οἱ θεοὶ τοῖς ὑπεράγνοις παρακελευόμενοι τῶν θεουργῶν κατεπαγγέλλονται.

Wenn in den vorigen Sätzen, wie gesehen, neuplatonische mit medizinischen Einflüssen verschmolzen werden für die These, dass eine Reinigung der Seele auch für die Gesundheit des Körpers von großem Nutzen sei (letzteres wird hier so explizit gesagt, während es oben in 76,11 – 14 = 178B7–C3 in teils mysterientheologisch aufgeladener Sprache und mit philosophischen Anspielungen ausgedrückt wird), werden in diesem Abschnitt die *Chaldäischen Orakel* als Quelle und Zeugnis für Julians These genannt; allerdings nicht als *die* eine Quelle, sondern als *eine* Quelle (vgl. „dies bezeugen *auch* …“) neben den als „Asklepiosjünger“ bezeichneten Medizinern, was wiederum auf eine vermutlich iamblicheische Verbindung von pneumatisch-medizinischen und chaldäisch-orakelphilosophischen Vorstellungen hindeutet, die Julians Ausführungen zugrunde liegen dürften. Neben dem expliziten Verweis auf die chaldäischen „Orakelsprüche der Götter“ (zu τὰ τῶν θεῶν λόγια vgl. oben 16, 73,1 = 175B9 mit Komm.) gibt es ein vermutlich wörtliches Zitat aus den *Chaldäischen Orakeln*, mit dem die Götter den eifrigen Theurgen als Mahnung und Verheißung mitgeben, „die sterbliche Hülle der bitteren Materie heil zu bewahren“ (σώζεσθαι … τὸ πικρᾶς ὕλης περίβλημα βρότειον, vgl. Or. Chald. fr. 129 Des Places).

Die Überlieferung dieser Stelle bereitet eine gewisse Schwierigkeit; überliefert ist nämlich in V: σώζεται γάρ, φησὶ, wobei σώζεται von Kroll und Des Places in ihren Fragmentsammlungen der *Chaldäischen Orakel* abgeändert wird in σώζετε. Hert-

lein 1875, 231 konjiziert allerdings zu Recht σώζεσθαι γὰρ σφισι (letzteres bezogen auf τοῖς ὑπεράγνοις … τῶν θεουργῶν; ὑπεράγνοις ist ein *hapax* [Ugenti 1992a, 118], zu τῶν θεουργῶν vgl. oben Komm. zu 12, 70,15 f. = 172D7–173A1), entsprechend übersetzen auch Mau 1907, 168, Asmus 1909, 203 und De Vita 2022, 591, ohne aber die Konjektur in den Text zu schreiben. Nesselrath übernimmt Hertleins Konjektur, weil sonst die Verbindung von οἱ θεοί … κατεπαγγέλονται mit dem vorangegangenen Zitat „nicht eben leicht" (*haud facile*) möglich sei (Nesselrath 2015, 77 App. z.St.; Herausgeber, die der Überlieferung folgen, müssen zu entsprechenden Hilfsübersetzungen greifen, z. B. schließt Rochefort 1963, 128 nach dem Zitat an „et les Dieux la promettent…", Marcone 1987, 91 „come promettono solennemente gli dèi" oder Ugenti 1992a, 47 „così promettono gli dèi …"). Mit Blick auf den Referenztext der *Chaldäischen Orakel* ist das Zitat wahrscheinlich eher σώζεται καὶ τὸ πικρᾶς ὕλης περίβλημα βρότειον als nur πικρᾶς ὕλης περίβλημα βρότειον wie bei Hertlein und Nesselrath, wobei es grammatikalisch allerdings im eben genannten Sinne mit σώζεσθαι σφισι in den Satz eingepasst wäre.

Die ungewöhnliche Formulierung πικρᾶς ὕλης περίβλημα βρότειον (Hertlein 1875, 231 App. z.St. vermutet noch eine dichterische Herkunft) dürfte neuplatonische und orphische Begrifflichkeit miteinander verbinden: πικρὰ ὕλη geht zurück auf Plot. 2,3,17,23 f. ἐξ ὕλης … οἷον ὑποστάθμης … πικρᾶς καὶ πικρὰ ποιούσης (Marcone 1987, 288; Ugenti 1992a, 117; De Vita 2022, 591 n. 171; mit Prato und Marcone ist daher an der Überlieferung πικρᾶς festzuhalten und die Konjektur in μικρᾶς bei Talbot und Rochefort zu verwerfen). Obwohl Julian im Gefolge Iamblichs die Materie aufwertete, indem er sie aus dem Noetischen hervorgehen ließ (vgl. oben Komm. zu 11, 68,12–15 = 170C6–D2), identifizierte er ihre noch unterhalb des Körpers stehenden Erscheinungsformen mit der absoluten Unbestimmtheit, Ungeformtheit und Qualitätslosigkeit, die er „das scheinbar Unbelebte, Unfruchtbare, den Kehricht" (τὸ δοκοῦν ἄζωον καὶ ἄγονον καὶ σκύβαλον) und „die Ausscheidung, den Hefe- und Bodensatz des Seienden" (τῶν ὄντων … ἀποκάθαρμα καὶ τρύγα καὶ ὑποστάθμην) nannte, welche die göttliche Pronoia (die Göttermutter) durch die letzte demiurgische Ursache (Attis) „geordnet, verbessert und zum Besseren verändert" hat (ἐκόσμησέ τε καὶ διωρθώσατο καὶ πρὸς τὸ κρεῖττον μετέστησεν, vgl. oben 11, 68,15–21 = 170D2–8 mit Komm.).

Der Ausdruck „sterbliche Hülle" (περίβλημα βρότειον) meint den Körper und geht auf die orphisch-pythagoreische Vorstellung des Körpers (σῶμα) als „Grabmal" (σῆμα) der Seele zurück, weil die Seele Strafe für ihre Schuld zahlen müsse und deshalb „dieses sie Umgebende habe, damit sie darin bewahrt werde, wie in einem Gefängnis" (Plat. Crat. 400c4–7 … τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν [sc. τὴν ψυχὴν], ἵνα σῴζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα; vgl. Prato 1987, 90 App. z.St.; die Formulierung bei Julian und in Or. Chald. fr. 129 Des Places ist eine deutliche Reminiszenz an diese Stelle, daher dürfte auch die überlieferte Version σώζεται eher richtig sein als das

von Kroll und Des Places konjizierte σώζετε; vgl. außerdem Corp. Herm. 7,2, 81,20 Nock / Festugière τὸν σκοτεινὸν περίβολον; fr. 24,9, 55,3 f. Nock / Festugière ἀὴρ δὲ ψυχῆς ἐστιν αὐτὸ τὸ σῶμα ὃ περιβέβληται; Iul. Contra Cyn. 14, 96,28 = 195A4 τουτὶ τὸ περικείμενον; Rochefort 1963, 128 n. 4; Ugenti 1992a, 117).

Das hier zitierte Fragment der *Chaldäischen Orakel* scheint dem Initianden der Mysterien nach dem Tod die Auferstehung der Seele und auch des Leibes zu verheißen, wobei hier wahrscheinlich ein Einfluss des hellenistischen Judentums und/oder des Christentums vorliegt (vgl. Kroll 1894, 61; Bogner 1924, 296; Lewy 1978, 214 f.; Ugenti 1992b, 397). Jedoch steht eine solche Vorstellung im Widerspruch zur dualistischen Anthropologie der Chaldäer und auch Julians selbst und ihrer Vorstellung von rituell-mysterischer Reinigung als Abtrennung der Seele vom Körper, sodass es vielmehr um die Gesunderhaltung des Körpers im medizinischen Sinne (z. B. als durch apotropäische Riten bewirkte Immunität gegen von Dämonen ausgelöste Krankheiten), nicht um die Erhaltung des Körpers nach dem Tode geht (Lewy 1978, 215 f.). Dennoch kann ein solches Verständnis der Stelle im christlichen Sinne als leibliche Auferstehung von Julian durchaus intendiert gewesen sein, um zu zeigen, dass auch die pagane Lehre das Bedürfnis nach leiblicher Auferstehung befriedigen kann (Ugenti 1992b, 398).

Kapitel 19

Die ganze Rede endet mit dem eigentlichen Hymnos auf die Göttermutter (19, 78,9 = 179D3 ὁ τῆς Μεγάλης ὕμνος Θεοῦ) im 20. Kapitel und der im 19. Kapitel vorgeschalteten Erwähnung von mit ihr verbundenen Gottheiten, beginnend mit Athene und Dionysos, gefolgt von Hermes Epaphroditos und Attis. Wie sich zeigen wird, handelt es sich bei Athene und Hermes Epaphroditos um Gottheiten, die im sichtbaren, supra- wie sublunaren Kosmos wirksam sind und das demiurgische Wirken des Demiurgen Helios-Zeus und der Mit-Demiurgin Göttermutter an den sichtbaren Kosmos vermitteln, und bei Dionysos um einen Gott, der die sublunare Demiurgie im noerischen Bereich vorbereitet. Ähnlich wie im *Helios-Hymnos*, da Helios hinsichtlich seiner prokosmischen Vermögen mit einigen anderen Gottheiten, nämlich mit Zeus, Apollon, Dionysos und Asklepios kongruiert (vgl. In reg. Sol. 22 – 24, 155,19 – 156,18 = 143D6 – 144D1), wird hier eine Kongruenz von Helios-Zeus mit Dionysos und von Attis mit Hermes Epaphroditos angedeutet und die der Göttermutter mit Athene explizit herausgestellt.

19, 77,4 – 9 = 178D6 – 179A4 Τίς οὖν ἡμῖν ὑπολείπεται λόγος, ἄλλως τε καὶ ἐν βραχεῖ νυκτὸς μέρει ταῦτα *ἀπνευστὶ ξυνεῖραι* συγχωρηθεῖσιν, οὐθὲν οὔτε προανεγνωκόσιν οὔτε σκεψαμένοις περὶ αὐτῶν, ἀλλ' οὐδὲ προελομένοις ὑπὲρ τούτων εἰπεῖν πρὶν ἢ τὰς δέλτους ταύτας αἰτῆσαι; μάρτυς δὲ ἡ θεός μοι τοῦ λόγου. Ἀλλά, ὅπερ ἔφην, τί τὸ λειπόμενον ἡμῖν;

Τίς οὖν ἡμῖν ὑπολείπεται λόγος; ist ein ähnlicher Anschluss wie 14, 71,15 = 173D5; die Formulierung ist hier – wie zur Rahmung des Gedankens – wiederaufgenommen mit τί τὸ λειπόμενον ἡμῖν; Die Interpunktion dieses Satzes folgt Pétau 1630, 334 f. (ebenso auch Prato 1987, 90 und Nesselrath 2015, 77) und nicht den Versuchen, einen Anschluss zum folgenden, mit ὑμνῆσαι (so konjiziert Hertlein 1875, 231 statt des überlieferten ὑπομνῆσαι, ebenso Nesselrath 2015, 77, vgl. Komm. zu 77,18 = 179B7) beginnenden Satz herzustellen (vorgeschlagen wurden als Anschluss zum folgenden Satz εἰ μὴ vor ὑπομνῆσαι von Rochefort 1963, 129, πλὴν von Boulenger 1922, 37 und ἢ von Ugenti 1992a, 48).

Mit einem beliebten Demosthenes-Zitat (Dem. Or. 18, 308 λόγους συνείρει … ἀπνευστεί; vgl. Ph. Congr. erud. 64,3 f.; Vit. contempl. 76; Poll. 4,27; Lib. Decl. 26,45; Iul. Contra Cyn. 20, 106,5 = 203C6 ἀπνευστί, *τὸ δὴ λεγόμενον*, συνείραντες, wo klar der Zitatcharakter markiert ist) betont Julian die Schnelligkeit seines Schreibens, welche typisch ist für seinen Schreibstil (vgl. Nesselrath 2015, XXVII–XXIX). Diese ließ ihm, wie er hier sagt, keine Zeit, Vorgängermeinungen oder vorhandene Texte zum Thema zu konsultieren (was gewiss zu einem gewissen Teil Selbststilisierung ist, aber auch darauf hindeutet, dass er eher anhand der eigenen Erinnerung an entsprechende Lektüren oder daraus erstellten Notizen gearbeitet hat, vgl. oben Komm. zu 3, 57,22 f. = 161C3 f.). Dass der *Göttermutter-Hymnos* in einer einzigen Nacht geschrieben ist (die Formulierung ἐν βραχεῖ νυκτὸς μέρει meint die nächtlichen Stunden, die man wach verbrachte, im Gegensatz zum Tag, vgl. Polyb. 3,79,10; Ph. Vit. contempl. 34 = Eus. Hist. eccl. 2,17,16), wird durch Libanios bestätigt, der den *Göttermutter-Hymnos* als „Werk eines Tages oder vielmehr einer Nacht" (ἔργον μιᾶς ἡμέρας, μᾶλλον δὲ νυκτός, Or. 18,157, 304,16 – 20 Foerster) bezeichnet. Libanios sagt dies hier auch von *Contra Heraclium* (Bidez 1930, 253 folgert daraus, dass Julian den *Göttermutter-Hymnos* in der Nacht vor oder nach der Niederschrift von *Contra Heraclium* verfasst habe); nach Julians eigener Aussage sind *Contra Cynicos Ineruditos* an zwei Tagen (Contra Cyn. 20, 106,5 f. = 203C5 f. ἔστι γὰρ πάρεργον ἡμέραν δυοῖν) und der *Helios-Hymnos* in drei Nächten entstanden, was für Julian eine Entsprechung in der dreifachen Demiurgie des Helios hat (In reg. Sol. 44, 171,25 f. = 157B7–C1 κατὰ τὴν τριπλῆν τοῦ θεοῦ δημιουργίαν ἐν τρισὶ μάλιστα νυξίν).

Dass Julian seine Werke oft in der Nacht bzw. in den frühen Morgenstunden verfasste, ist durch ihn selbst bezeugt und auch aus anderen Quellen bekannt (Iul. Ep. 4, 14,8 Bidez = 428B4 τὴν ἐπιστολὴν ἐπισύρων πρὸς λύχνον γέγραφα; Ep. 28, 55,3 – 5 Bidez = 382A2–B2 τρίτης ὥρας νυκτὸς ἀρχομένης … μόλις ἴσχυσα πρός σε

ταῦτα γράψαι; Lib. Or. 12,94; 18,178 f.; Amm. Marc. 16,5,5 f.; Socr. Hist. eccl. 3,23,1. 7; Ugenti 1992a, 118). Das schnelle Schreiben scheint aber auch ein generelles Zeichen der zeitgenössischen Prosaschriftstellerei gewesen zu sein (Rochefort 1963, 129; Marcone 1987, 288, z. B. mit Verweis auf Porph. v. Plot. 17,29 f.), daher könnte der explizite Verweis darauf auch eine „rhetorische, auf besondere Wirkung berechnete Figur" sein, die dem damaligen sophistischen Stil entspricht (Bogner 1924, 259 f.). Ein solcher Hinweis auf die wenige Zeit, die zum Verfassen eines Textes verwendet werden konnte, dient oft auch als vorbeugende Entschuldigung für mögliche Mängel des Textes (vgl. J. Ker, Nocturnal Writers in Imperial Rome: The Culture of Lucubratio, Classical Philology 99 [2004] 209 – 242); so führt Julian selbst sein nächtliches (eigenhändiges?) Schreiben als Ursache für mögliche Fehler an (Ep. 4, 14,8 f. Bidez = 428B4 f.). Generell diktierte er seine Werke einem Schreiber (vgl. Lib. Or. 17,27, 217,19 f. Foerster), schrieb aber auch Briefe selbst (Iul. Ep. 4, 14,8 Bidez = 428B4; 83, 143,20 Bidez = 376C1; vgl. Eunap. v. Soph. 7,4,5 f.), wobei er einmal erwähnt, dass gerade kein Schreiber zur Verfügung stehe, da sie alle beschäftigt seien (Ep. 28, 55,3 – 5 Bidez = 382A2–B2), oder er fügte einem Brief, den er diktiert hatte, eigenhändig ein Postscriptum an (Ep. 9, 16,16 – 19 Bidez = 403B6–C2). Im *Misopogon* präsentiert er sich in Form einer Selbstkarikatur als bärtiger, unfrisierter und unmanikürter Philosoph, dessen „Finger vom Schreibrohr (ὑπὸ τοῦ καλάμου) zumeist schwarz" seien (Misop. 3, 176,16 – 18 = 339B2 – 4).

Das heißt, dass Julian *in der Regel* seine Werke diktiert, aber in Fällen besonderer Dringlichkeit durchaus eigenhändig geschrieben haben dürfte. Ob dies auch für den *Göttermutter-Hymnos* der Fall war, wie Rochefort 1963, 129 n. 2 glaubt (er nimmt dies auch für *Contra Cynicos Ineruditos* mit Verweis auf Contra Cyn. 20, 106,4 = 203C5 an, wonach Julian diese Schrift „aus dem Stegreif" [ἐκ τοῦ παραχρῆμα] verfasst habe), ist fraglich, da die Bitte um Schreibmaterial die Hilfe eines Schreibers nicht ausschließt (so bereits Marcone 1987, 289; bestätigt durch Ugenti 1992a, 118). Nichtsdestotrotz betont diese Passage – ähnlich wie der vermeintlich improvisierte Charakter von *Contra Cynicos Ineruditos* – die Dringlichkeit des Schreibens, vielleicht aufgrund einer religiösen Inspiration, die es zu erfüllen gelte (so Marcone 1987, 289) und die auch keine vorbereitende Lektüre zugelassen habe (oben 3, 57,22 f. = 161C3 f.), was aber nicht die Verarbeitung eigener Lektüren ausschließt (vgl. Komm. z.St.). Es handelt sich bei der Betonung der Dringlichkeit also vornehmlich um eine Selbststilisierung als inspirierter Myste und religiöser Experte aufgrund eigener Erfahrung (vgl. hierzu Tanaseanu-Döbler 2022, 182 – 190, 206 – 208) und damit um eine rhetorische Authentifizierungsstrategie.

19, 77,9 – 13 = 179A4–B2 ὑπομνῆσαι τὴν θεὸν μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τοῦ Διονύσου, ὧν δὴ καὶ τὰς ἑορτὰς ἐν ταύταις ἔθετο ταῖς ἁγιστείαις ὁ νόμος, ὁρῶν μὲν τῆς Ἀθηνᾶς πρὸς τὴν Μητέρα τῶν θεῶν διὰ τῆς προνοητικῆς ἐν ἑκατέραις ταῖς οὐσίαις ὁμοιότητος τὴν συγγένειαν, …

Statt des überlieferten ὑπομνῆσαι konjiziert Hertlein 1875, 231 (und ihm folgen Nesselrath 2015, 77 und in ihrer Übersetzung, ohne es in den Text zu schreiben, auch Asmus 1909, 204 und De Vita 2022, 591) hier wie unten 77,18 = 179B7 ὑμνῆσαι, was mit Blick auf den später genannten „Hymnos auf die Göttermutter" (19, 78,9 = 179D3) guten Sinn ergibt und den Gedanken sprachlich rahmt (die hier in ὑπομνῆσαι *τὴν θεὸν* μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τοῦ Διονύσου genannte Göttermutter wird in ὁ τῆς Μεγάλης ὕμνος Θεοῦ wiederaufgenommen). Jedoch besteht ein starker stilistischer Unterschied zwischen dem mit zahlreichen Epiklesen versehenen Gebet an die Göttermutter in Kapitel 20 und der in Kapitel 19 folgenden Nennung und Zuständigkeitsbeschreibung der mit ihr verbundenen Gottheiten. Zwar hat Nesselrath 2015, 77 App. z.St. recht, dass bei Julian „nusquam alibi ὑπομνῆσαι cum accusativo rei coniungere videtur". Allerdings kommt im *Göttermutter-Hymnos*, gleichsam in derselben Funktion wie ein Akkusativ der Sache, ὑπομιμνήσκειν mit einem ὅτι-Satz (10, 68,5 = 170B6) bzw. mit einem abhängigen Fragesatz und zudem in einer ähnlichen Wendung wie hier vor (11, 72,16 = 175A1 προσήκει … ὑπομνῆσαι, τίνα τε ἔφαμεν εἶναι τὸν Ἄττιν …). Das macht es plausibel, die Überlieferung zu halten, da Julian offenbar nach der ausführlichen Erörterung der Speisevorschriften den Fokus auf die Göttermutter zurücklenken und dabei insbesondere ihre Verbindung mit anderen Gottheiten, die oben, zumindest für Athene, schon angedeutet war, explizit erwähnen möchte.

So war die Göttermutter dort mit den für Athene typischen Attributen der „mutterlosen Jungfrau" (παρθένος ἀμήτωρ, 6, 63,7 = 166A8 mit Komm.) und der „Vorsehung" (πρόνοια, 63,11 = 166B5 mit Komm., auch 63,14 = 166B8), dem für Athene charakteristischen Aufgabenbereich, identifiziert worden (daher auch Athenes Beiname Πρόνοια, z. B. Contra Heracl. 14, 33,26 = 220A2; 22, 45,5 f. = 230B1 f.; In reg. Sol. 31, 162,2. 7–10 = 149A8. B6–C2). Pronoia wurde traditionell als „Klugheit" (φρόνησις) etymologisiert, was auch Julians neuplatonischer Allegorese der Geburt der Athene im *Helios-Hymnos* nicht nur aus dem Kopf, sondern aus dem *ganzen* Zeus zugrunde liegt (In reg. Sol. 31; 32, 162,16 – 18 = 149C8–D2; vgl. Ad Athen. 1,40, 214 Bidez = 269D1 Athene als φρονιμωτάτη θεός) – eine Mythenkorrektur, die die Wesensgleichheit mit dem Demiurgen und die Rolle der Athene als Mit-Demiurgin bzw. als dem Demiurgen innewohnendes demiurgisches Denken betont, das oben im *Göttermutter-Hymnos* dadurch angedeutet wird, dass die Göttermutter – implizit verstanden als Athene – „nach und zusammen mit dem Großen Demiurgen in die Existenz getreten ist" (vgl. oben 6, 63,2 – 4 = 166A3 – 5 mit Komm.; Tanaseanu-Döbler 2020, 321 – 324; Schramm 2022b, 148 f., 152; zur Bedeutung Athenes als einer von

Julians persönlichen Schutzgottheiten vgl. oben Komm. zu 6,63,11 = 166B5 mit Belegen; Schramm 2013, 340 – 342 und 2020, 189 f.; Tanaseanu-Döbler 2020, 322).

Ihre demiurgische Aufgabe besteht genauer aus zwei Aufgaben, nämlich erstens die ursprüngliche „Einheit" (ἕνωσις) und Ordnung der noerischen Götter um Helios herum, dessen „vollendetes Denken" (τελεία νόησις) sie ist, auch am sichtbaren Sternenhimmel herzustellen, also z. B. irreguläre Gestirnsbewegungen zu periodischen Bewegungen zu machen (vgl. Buzási 2008, 260), und zweitens das „ungetrübte, reine Leben" (ἄχραντος καὶ καθαρὰ ζωή) aus der noerischen Sphäre durch alle Gestirnssphären bis an die Grenze zur sublunaren Sphäre „bis zu Selene zu verteilen und hinzuleiten", der sie die „Klugheit" (φρόνησις) verleiht, mit der Selene „die noetischen (Dinge) jenseits des Himmels betrachtet" und mit Blick darauf die sublunaren Dinge und „die Materie mit den Formen schmückt und ihr so das Wilde, Gestörte und Ungeordnete wegnimmt" (In reg. Sol. 32, 162,16 – 163,3 = 149C8 – 150A4). Ersteres und letzteres, also die Ordnung irregulärer Gestirnsbewegungen und die Ordnung der sublunaren Sphäre und der ungeordneten Materie durch die Formen, sind vermutlich im Anschluss an Iamblich eine Interpretation der beiden Eigenschaften, die im platonischen *Timaios* (24c7–d3) der Athene beigelegt werden, nämlich „kriegsliebend" (φιλοπόλεμος) und „weisheitsliebend" (φιλόσοφος) zu sein (vgl. Schramm 2022a, 56 – 59 mit Anm. 246 – 250 und oben Komm. zu 6, 63,2 – 4 = 166A3 – 5). Offenbar ist hier Athenes demiurgische und pronoetische Wirkung auf den sichtbaren supralunaren Bereich bezogen, während ihr mit der Wesensbestimmung als „vollendetes Denken" des Helios und der Aufgabenbeschreibung, das noerische „ungetrübte, reine Leben" zu vermitteln, Eigenschaften zufallen, die im *Göttermutter-Hymnos* der Göttermutter zukommen (vgl. oben Komm. zu 6, 63,4 – 7 = 166A5 – 8). Während die Göttermutter im *Helios-Hymnos* gar nicht genannt wird und dort u. a. Athene ihre Funktion übernimmt, enthält die Göttermutter, die oben mit Attributen der Athene angesprochen wird und ihre Pronoia offenbar im Bereich der noerischen Götter entfaltet (vgl. oben Komm. zu 6,63,11 = 166B5), gewissermaßen urbildlich die Pronoia der Athene für den sichtbaren Gestirnskosmos (ähnlich auch De Vita 2010, 169 n. 68).

Die funktionale und wesensmäßige Ähnlichkeit zwischen der Göttermutter und Athene ist auch der Grund für die zeitliche Koinzidenz ihrer Götterfeste (bereits oben 13, 70,21 – 23 = 173A6 – 8 war ausführlicher eine entsprechende Koinzidenz des Kybele-Attis-Festes mit den der Demeter und Kore gewidmeten eleusinischen Mysterien angesprochen worden, vgl. oben Komm. z.St.), ebenso verhält es sich im Falle von Attis und Dionysos. Julian denkt bei den parallel zum Märzgöttermutterfest liegenden Athene-Festen vermutlich an die zum Winterende zur Feier der Wiederkehr des Pflanzenlebens gefeierten Procharisterien und bei den Dionysos-Festen an die zum Märzbeginn, vom 11. bis 13. Anthesterion begangenen Anthesterien, an denen am ersten Tag, dem Tag der Fassöffnung, das erste Mal vom neuen

Wein getrunken und dem Gott gespendet, am zweiten, dem Haupttag, eine Prozession mit einer Dionysos-Statue auf einem Schiffskarren und ein anschließendes Wetttrinken veranstaltet und schließlich am dritten Tag Schalen mit gekochten Erdfrüchten für die Toten aufgestellt wurden, oder die im März / April mit Prozessionen, Opfern und Theateraufführungen zu Ehren des Dionysos gefeierten Großen Dionysien (Ugenti 1992a, 119; zu den Procharisterien vgl. Deubner 1932, 17; zu den Anthesterien Deubner 1932, 93 – 123 und zu den Großen Dionysien 138 – 142).

19, 77,13 – 17 = 179B2 – 6 … ἐπισκοπῶν δὲ καὶ τὴν Διονύσου μεριστὴν δημιουργίαν, ἣν ἐκ τῆς ἑνοειδοῦς καὶ μονίμου ζωῆς τοῦ μεγάλου Διὸς ὁ μέγας Διόνυσος παραδεξάμενος, ἅτε καὶ προελθὼν ἐξ ἐκείνου, τοῖς φαινομένοις ἅπασιν ἐγκατένειμεν, ἐπιτροπεύων καὶ βασιλεύων τῆς μεριστῆς συμπάσης δημιουργίας;

Zur „geteilten“, d. h. partiellen bzw. partikularen „Demiurgie des Dionysos“ vgl. In reg. Sol. 22, 155,25 – 156,2 = 144A4 – 7; 23, 156,13 f. = 144C4 f. τὸ δὲ μεριστὸν τῆς δημιουργίας μετὰ τοῦ τὴν μεριστὴν ἐπιτροπεύοντος οὐσίαν Διονύσου. Diese meint die Demiurgie der partikularen Formen, für die Dionysos, der von den Titanen zerrissene Gott (vgl. CG fr. 4,8 f. Masaracchia mit weiteren Stellen Masaracchia 1990, 198), als sogenannter „partieller“ oder „partikularer Demiurg“ verantwortlich ist (vgl. Procl. In Crat. 182, 109,9 f. Pasquali; In Tim. 2, 80,22 – 24). Dabei teilt Dionysos die universellen, ganzheitlich im göttlichen Geist subsistierenden Ideen bzw. Formen der transzendenten Demiurgie des Zeus und macht sie so zu partikularen Formen, und zwar noch im noerischen Bereich, die dann durch den sublunaren Demiurgen – den letzten und einzigen noerischen Gott, der mit der Materie unmittelbar Kontakt hat, bei Julian Attis (vgl. oben 3, 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2; 5, 62,8 – 17 = 165C6 – 166A1; 7, 65,3 = 167D4; 8, 65,13 f. = 168A7 f.; 11, 68,19 f. = 170D6 f.) – im sichtbaren Kosmos mit der Materie zu sichtbaren, individuellen Formen in Materie verbunden werden (vgl. Opsomer 2008, 144 f.; De Vita 2011, 197; Lecerf 2012, 185 f.). Möglicherweise zeigt sich hier eine Spur der demiurgischen Trias Zeus – Dionysos – Attis, die sich vielleicht bereits bei Iamblich, sicher dann aber bei Proklos findet (vgl. Iambl. Resp. 8,4, 197,21 – 23 Saffrey / Segonds / Lecerf; In Soph. fr. 1,1 f. 15 f. Dillon; Procl. In Rep. 2, 8,15 – 23; In Tim. 1, 29,6 – 11; 30,25 – 30; 446,1 – 8; Lecerf 2012, 186 – 197 argumentiert im Ausgang hiervon dafür, Zeus den ersten, Dionysos den zweiten und Attis den dritten Demiurgen zuzuordnen, hiergegen oben Komm. zu 3, 58,5 = 161D4 und Schramm 2022b, 163 Anm. 127).

Nach Julian sind Dionysos und seine Demiurgie der des Demiurgen Zeus-Helios stets „subordiniert“ (ὑποτάττων), und zugleich ist er dessen „Mitregent“ (σύνθρονος), der sich mit ihm die „Herrschaft teilt“ (συμβασιλεύειν) (In reg. Sol. 22, 155,26 f. = 144A5 f.; 29, 161,13 f. = 148D5 f.). Diese beiden scheinbar divergierenden Aspekte kommen auch hier zur Sprache, wenn Dionysos einerseits genealogisch bzw. ontologisch so definiert wird, dass er aus Zeus-Helios „hervorgegangen“ (προελθών)

sei (In Matr. deor. 19, 77,15 = 179B4; vgl. In reg. Sol. 38, 166,8 = 152D2: Helios als Διονύσου πατήρ; nach Sallust. 6,4, 12,15 Nock ist Dionysos „in" Zeus), andererseits funktional so, dass er der „Verwalter und König der gesamten partiellen Demiurgie" sei (ἐπιτροπεύων καὶ βασιλεύων τῆς μεριστῆς συμπάσης δημιουργίας). D.h. er herrscht wie ein Guts- oder Schatzverwalter (ἐπίτροπος) als Stellvertreter seines Herrn (vgl. Contra Heracl. 22, 47,20 = 232C4; Misop. 40, 209,28 = 367D7) und zugleich als König (βασιλεύς), der jedoch in der Zusammenschau mit ἐπίτροπος gewissermaßen nur ein Mit-Regent ist, der von dem eigentlichen König ein bestimmtes Herrschaftsgebiet, nämlich die Partialisierung bzw. Partikularisierung der universellen Formen, zugewiesen bekommen hat.

Dionysos hat diese Aufgabe, die partielle Demiurgie, „aus dem ein-artigen und beständig bleibenden Leben des Großen Zeus erhalten" (ἐκ τῆς ἑνοειδοῦς καὶ μονίμου ζωῆς τοῦ μεγάλου Διὸς … παραδεξάμενος), wobei die Betonung des Lebens vielleicht ein Hinweis auf die Göttermutter ist (vgl. unten Komm. zu 20, 78,15 = 180A3). Zusammen mit der folgenden explizierenden Begründung „weil er aus jenem hervorgegangen ist" (ἅτε καὶ προελθὼν ἐξ ἐκείνου) werden dadurch drei Aspekte der Demiurgie von Zeus-Helios und Dionysos verdeutlicht: 1) Dionysos steht für den Hervorgang (πρόοδος) aus Zeus-Helios, dem an sich selbst der Status des Verbleibens (μονή) zukommt (vgl. In reg. Sol. 6, 144,2 = 133B2; 22, 155,23 – 25 = 144A2 – 4; 23, 156,12 f. = 144C3 f.). 2) Der Hervorgang der partiellen aus der universellen Demiurgie ist bestimmt als Zerteilung und Vervielfältigung der ursprünglich einheitlichen, ganzheitlichen Formen (vgl. In reg. Sol. 16, 152,14 – 23 = 140D6 – 141B1), wobei das „ein-artige Wesen des Dionysos auch im Geteilten völlig unzerteilt und als Ganzes in allem ungemischt vorab vorhanden", d.h. immateriell und noerisch, ist (Contra Heracl. 16, 36,10 – 12 = 222A3 – 5 τῆς ἑνοειδοῦς καὶ ἐν τῷ μεριστῷ παντελῶς ἀδιαιρέτου ὅλης τε ἐν πᾶσιν ἀμιγοῦς προϋπαρχούσης τοῦ Διονύσου οὐσίας, Übs. Nesselrath, leicht verändert; letzteres ist eine Anspielung auf die aus unteilbarem und geteiltem Wesen bestehende Weltseele aus Tim. 35a-b, vgl. De Vita 2011, 197 mit n. 452). 3) Trotz der Partialisierung in Dionysos bleibt er in seinem Wesen genauso wie sein Vater Zeus-Helios „ein-artig" (ἑνο-ειδής), d.h. „nach Art und Form der Einheit" bestimmt, was bedeutet, dass beide nicht an sich selbst eins sind wie das transzendente, teil- und vielheitlose Eine, sondern ihre nicht-teil- und nicht-vielheitlose Einheit von diesem als ihrem Ursprung beziehen und daher ihre Art und Form von Einheit nur vermittelt besitzen (Schramm 2022a, 39 Anm. 120). Daher wird er hier genauso wie der „Große Zeus" der „Große Dionysos" genannt (der „Große Zeus" auch oben 6, 63,3 = 166A4 und 20, 78,10 f. = 179D4 f.; der „Große Dionysos" auch 20, 78,15 = 180A3; neben diesen beiden werden mit diesem Attribut noch genannt: die „Große Göttin": 6, 63,3 = 166A4; 19, 789 = 179D3; der „Große Attis": 6, 63,21 f. = 166D1 f.; 9, 66,9 = 168C3; der „Große Helios": 7, 64,12 = 167B4; 9, 66,18 = 168D5; 11, 69,9 = 171C4, im *Helios-Hymnos* regelmäßig so bezeichnet: In reg. Sol. 5, 143,12 = 132D7; 6, 144,14 =

133C6; 16, 152,17 = 141A2; 44, 172,5 = 157D1). Entsprechend dieser Bestimmung betont Julian in seiner Allegorese des Geburtsmythos des Dionysos in *Contra Heraclium* (15 f., 34,3 – 35,19 = 220A8 – 221C1) durchgängig die Göttlichkeit des Dionysos (z. B. 15, 34,15 = 220C5; 16, 35,22 – 24 = 221C4 – 6 die Interpretation der „Schwangerschaft bei seinem Vater [Zeus] im Noetischen" [ἐν τοῖς νοητοῖς παρὰ τῷ πατρὶ κύησιν] und seine „zeugungslose Geburt in der Welt" [ἀγέννητον αὐτοῦ τόκον ἐν τῷ κόσμῳ]) und deutet Semele nicht als seine menschliche Mutter, sondern als erste Priesterin der Dionysos-Kults (15 f., 35,1 – 9 = 220D4 – 221A6), vergleichbar mit der Rolle Johannes des Täufers im Verhältnis zu Jesus (De Vita 2011, 197).

19, 77,17 – 78,1 = 179B6–C2 Προσήκει δὲ σὺν τούτοις ὑπομνῆσαι καὶ τὸν Ἐπαφρόδιτον Ἑρμῆν· καλεῖται γὰρ οὕτως ὑπὸ τῶν μυστῶν ὁ θεὸς οὗτος, ὅσοι λαμπάδας φασὶν ἀνάπτειν Ἄττιδι τῷ σοφῷ.

Hermes fungiert im Kybele-Attis-Kult als Seelenführer, der die Seele durch die Kultereignisse um den „weisen Attis" auf dem Weg zur Erlösung leitet (Ugenti 1992a, 121); „weise" ist Attis, wie Julian weiter unten erläutert, auf der Ebene des Mythos „durch seine Kastration", was kosmologisch bedeutet, dass er die Materie „zur Schönheit ordnete" und ihr Form gab (19, 78,5 – 8 = 179C6–D2). Nach Julian hat er den (sonst nicht belegten) Namen Hermes Epaphroditos von den Mysten des Kybele-Attis-Kults erhalten, die ihm zu Ehren Fackeln angezündet haben. Man darf hierbei an die Nachtfeier vor dem Hilarientag am 25. März denken, mit dem die Wiederkehr des Attis gefeiert wurde und die Trauerzeit für den nach seiner Kastration gestorbenen Attis beendet war (vgl. oben Komm. zu 9, 66,11 – 16 = 168C5–D3). Bei dieser Nachtfeier trugen die Mysten des Kults Fackeln zu Ehren ihres Gottes (vgl. Corn. Comp. 6,5; Hepding 1903, 129 mit Anm. 3. 165 – 167; Graillot 1912, 132; S. Fasce, Attis e il culto metroaco a Roma, Genua 1978, 61 – 63; zu epigraphischen und ikonographischen Belegen, häufig als Darstellung von gekreuzten brennenden Fackeln auf der Rückseite von für das Taurobolium vorgesehenen Altären vgl. Dubosson-Sbriglione 2018, 372 f. und Annex 2,1 f. 52. 78. 95. 98 f. 102 – 105. 113. 115 f.; der Gebrauch von Fackeln findet sich wohl in allen Mysterien, z. B. in Eleusis, vgl. Him. Or. 41,1 f.; vgl. Hepding 1903, 166, 203; bei Ceres-Demeter-Festen in Rom, vgl. Le Bonniec 1958, 414 – 417). Entzündet worden sind die Fackeln vermutlich beim ersten Erscheinen des Morgensterns, der dem Sonnenaufgang vorausgeht und als der zumeist Venus, aber auch Merkur erscheint (zur astronomischen Interpretation von Hermes, Aphrodite und Helios vgl. unten Komm. zu 19, 78,1 – 4 = 179C2 – 5).

Eine Parallele, die das belegt, dürfte der Mithras-Kult sein: Auch in ihm werden Fackeln in Prozessionen mitgeführt, Mithras-Helios wird gelegentlich mit zwei Fackeln auf der Schulter dargestellt (vgl. N. Glueck, Deities and Dolphins: The Story of the Nabataeans, London 1966, 464), und ihm sind in der Ikonographie oft die beiden Fackelträger Cautes und Cautopates zur Seite gestellt, die für die beiden Tagund-

nachtgleichen stehen können, wobei der erste mit erhobener Fackel das Frühjahrsäquinoktium und der zweite mit gesenkter Fackel das Herbstäquinoktium symbolisiert (vgl. Porph. Antr. 24; Mastrocinque 2011, 15, 61 Anm. 182), oder für die aufgehende Morgensonne zum einen und die untergehende Abendsonne zum anderen (vgl. Clauss 2012, 93 – 95; eine Sammlung der Mithras-Reliefs mit den Dadophoren gibt J. R. Hinnels, The Iconography of Cautes and Cautopates, I: The Data, Journal of Mithraic Studies 1 [1976] 36 – 67). Die beiden phönizischen Götter Monimos und Azizos – in griechischer Interpretation Hermes und Ares (Iul. In reg. Sol. 34) – wurden gelegentlich mit diesen identifiziert (vgl. F. Cumont, Le culte de Mithra à Édesse, Revue Archéologique 3,12 [1888] 95 – 98, 97; im Anschluss daran Lacombrade 1964, 128 Anm. 1; Marcone 1987, 315). Es kann sich bei Monimos und Azizos auch um Morgenstern und Abendstern handeln, die je nach astronomischer Interpretation als zwei Aspekte der Venus erklärt oder mit Venus und Merkur identifiziert werden (vgl. Macr. Sat. 1,19,1. 7; für die erste Interpretation R. Dussaud, Notes de mythologie syrienne 2, Azizos et Monimos parèdres du dieu solaire, Revue Archéologique 4,1 [1903] 124 – 142 und H. J. W. Drijvers, Cults and Beliefs at Edessa, Leiden 1980, 168 f.; für die zweite Interpretation J. Teixidor, The Pantheon of Palmyra [EPRO 79], Leiden 1979, 68 f. und M. A. Van der Sluijs, Who Are the „Attendants of Helios"?, Journal of the American Oriental Society 129 [2009] 169 – 177, 173 – 177).

Die unrichtige Überlieferung ὅς οἱ λαμπάδας φησὶν ἀνάπτειν ist entweder dahingehend korrigiert worden, dass es die Mysten sind, die Fackeln entzünden (Pétau 1630, 336, Hertlein 1875, 231 und Nesselrath 2015, 77, denen hier gefolgt wird: ὅσοι λαμπάδας φασὶν ἀνάπτειν), oder dass es Hermes Epaphroditos (ὁ θεὸς οὗτος) ist (Rochefort 1963, 129: ὃς τὰς λαμπάδας φησὶν ἀνάπτειν; Prato 1987, 90: ὅσος λαμπάδας, φησίν, ἀνάπτει; Ugenti 1992a, 48: ὃς [οἱ] λαμπάδας, φησίν, ἀνάπτει). Von der Überlieferung und von der Sache her ist beides möglich, jedoch ist der Texteingriff im ersten Fall geringer. Im ersten Fall bietet der Relativsatz neben dem im Kult verwendeten Namen nur eine weitere Information zur Kultpraxis, während im zweiten Fall jene (die Fackeln der Mysten) direkt auf ihren Verursacher (Hermes Epaphroditos, dessen Erscheinen gewissermaßen als Vorbild die Mysten zum Entzünden der Fackeln veranlasst) zurückgeführt werden und damit der gedankliche Übergang zu der im folgenden Satz gegebenen theo-kosmologischen Deutung des Hermes Epaphroditos glatter erscheint. Allerdings ist dann etwas überraschend, wie brüsk Julian mit dem Einleitungssatz „wer ist nun so verfettet in seiner Seele, dass er nicht versteht …" vorauseilend mögliche und erwartete Einwände gegen diese Deutung abwehrt. – Zur Beibehaltung des überlieferten ὑπομνῆσαι statt der Konjektur ὑμνῆσαι vgl. oben Komm. zu 19, 77,9 – 13 = 179A4–B2.

19, 78,1 – 4 = 179C2 – 5 Τίς οὖν οὕτως παχὺς τὴν ψυχὴν ὃς οὐ συνίησιν ὅτι δι' Ἑρμοῦ μὲν καὶ Ἀφροδίτης ἀνακαλεῖται πάντα πανταχοῦ τὰ τῆς γενέσεως, ἔχοντα τὸ ἕνεκά του πάντη καὶ πάντως, ὃ τοῦ λόγου μάλιστα ἴδιόν ἐστιν;

Die ungewöhnliche Einleitung „wer ist so verfettet in seiner Seele (παχὺς τὴν ψυχὴν)" ist ein Nachklang des für das Schwein gebrauchten Ausdrucks „fett hinsichtlich seines Fleischs (παχὺς τὴν σάρκα)" (17, 75,13 = 177C3) und der aus der medizinischen Diätetik stammenden Vorstellung, dass eine leichte Ernährung auch der Seele (bzw. dem Seelenpneuma) für höhere Denktätigkeiten aufhelfe (vgl. oben Komm. zu 18, 76,14 – 18 = 178C3 – 7), was auch die Grundlage für die während der Asekesezeit zu beachtenden Speiseregeln ist (vgl. oben Komm. zu 16, 72,29 f. = 175B7 f.). Der Ausdruck παχὺς τὴν ψυχὴν weist über das παχὺς τὴν σάρκα des Schweins hinaus auf das ‚Verfetten' des Seelenpneumas, das mit einer Steigerung des materiellen, feuchten Anteils am Pneuma einhergeht und die Seele stärker an die körperliche, materielle Sphäre bindet (vgl. Contra Cyn. 16, 100,18 f. = 198B8 f. πιαίνειν τὸν τῆς ψυχῆς δεσμόν, vgl. Porph. Abst. 1,34,4 τοῦ δεσμοῦ συμπλεκομένου … ὃν ἐκ τῆς γεύσεως τὰ πάθη πιαίνει; 2,42,3 οὗτοι οἱ χαίροντες [sc. θεοὶ] „λοιβῇ τε κνίσῃ τε", δι' ὧν αὐτῶν τὸ πνευματικὸν ⟨καὶ σωματικὸν⟩ πιαίνεται; Sent. 29, 19,10 – 13 Lamberz; Antr. 11, 14,6 – 8 Duffy et al. καὶ τάς γε φιλοσωμάτους ὑγρὸν τὸ πνεῦμα ἐφελκομένας παχύνειν τοῦτο ὡς νέφος· ὑγρὸν γὰρ ἐν ἀέρι παχυνθὲν νέφος συνίσταται; zu Julians Pneuma-Begriff vor dem Hintergrund der antiken Pneuma-Theorien vgl. oben Komm. zu 18, 76,12 f. = 178C1 f.). Mit der klaren Ablehnung eines solchen Zustands der Seele bzw. des Seelenpneumas markiert Julian, dass auf den Mysteriensachverhalt die theologische Erklärung folgt und dass ihr Verständnis auf Seiten des Interpreten wie auch seiner Leser und Hörer eine Bereitschaft und Nähe zu geistigen Höhen voraussetzt, auf die gerade die reinigende Askese zur Zeit des Kybele-Attis-Festes und der Abfassung des *Göttermutter-Hymnos* vorbereitet hat.

Julian deutet nun Hermes – ganz traditionell – als „Redegott Hermes" (λόγιος Ἑρμῆς) und assoziiert ihn so mit λόγος, Rede und Verstand (vgl. Contra Heracl. 24, 52,15 = 237C5; CG fr. 21,13 f.; 57,2 f. Masaracchia; Ep. 61c, 74,13 Bidez = 423A4; In reg. Sol. 3, 142,13 = 132A6). Im sogenannten „Mustermythos" in *Contra Heraclium* ist Hermes der Seelenführer Julians zur Schau des Göttervaters (Contra Heracl. 22, 45,13 – 16 = 230C3 – 6) und für den Rückweg zu den Menschen (47,26 – 28 = 232D2 – 4), für den er ihn, insbesondere für seine Mission als Retter des Reiches, zusammen mit Helios und Athene rüstet (49,7 f. = 234B1 f.). Möglicherweise ist das eine Anspielung auf den Mithraskult, in dem der Rabe, der erste Weihegrad der Mithrasmysterien, unter dem Schutz des Hermes stand, dessen Darstellungen auch in vielen Mithräen zu finden sind (vgl. Merkelbach 1984, 86 – 88; Clauss 2012, 126; nach Athanassiadi-Fowden 1981, 174 n. 51 war Hermes bei Julian der Seelengeleiter für alle sieben mithraischen Initiationsstufen). Auch in den *Caesares*, möglicherweise eine „Erfindung des Hermes" (Caes. 1, 106,19 = 306C7), ist Hermes der Führer durch die Er-

eignisse: Er legt das Procedere der kritischen Befragung der Kaiser fest (16, 118,18 f. = 316A5 f.; 17, 119,22 f. = 317B3 f.; 18, 120,18 f. = 318A6 f.; 19, 121,9 – 122,23 = 318D4 – 319D1), befragt selbst – neben dem Silen – die Götter (31, 133,12 – 15 = 330A6–B2; 32, 134,23 – 135,4 = 331C5–D4; 33, 135,17 – 22 = 332C1 – 6; 34, 136,4 f. = 333A3 f.; 136,14 – 19 = 333B6–C5; 36, 138,6 f. = 335A7 f.), verkündet schließlich das Urteil der Götter (37, 138,15 – 22 = 335C2–D2) und weist Julian den Mithras als göttlichen Patron zu (38, 139,18 – 22 = 336C3 – 7). Im *Helios-Hymnos* werden die phönizischen Gottheiten Monimos und Azizos genannt, deren Statuen offenbar in Prozessionen des Helios vorausgetragen worden sind; diese identifizierte Iamblich mit Hermes und Ares und interpretierte sie als „Beisitzer (πάρεδροι) des Helios", die der sublunaren Sphäre „vieles Gute zuleiten" (In reg. Sol. 34, 163,18 – 164,3 = 150C5–D4; vgl. 40, 168,1 – 3 = 154A8–B2; zur Deutung von Monimos und Azizos u. a. als Abend- und Morgenstern bzw. Merkur und Venus, die nach der Sonne unter- bzw. vor der Sonne aufgehen, vgl. oben Komm. zu 19, 77,17 – 78,4 = 179B6–C5; Schramm 2022a, 59 Anm. 264 f.). Nach Sozomenos (Hist. eccl. 5,17,3) habe sich Julian in öffentlichen Bildnissen zusammen mit Zeus, der ihm die Insignien seiner Herrschaft überreicht habe, und Ares und Hermes als Zeugen dafür dargestellt, „dass er gut im Reden und im Krieg sei" (ὡς ἀγαθὸς εἴη περὶ λόγους καὶ πολεμικός). Seine persönliche Verehrung des Hermes belegt Ammianus Marcellinus, nach dem Julian immer zur Hälfte der Nacht, wenn er aufgestanden sei, zu Merkur gebetet habe, der nach Lehre der Theologen der „geschwinde Verstand des Kosmos" sei, „der die Regsamkeit des Geistes aufweckt" (*Iulianus … nocte dimidiata semper exsurgens … occulte Mercurio supplicabat, quem mundi velociorem sensum esse, motum mensium suscitantem theologicae prodidere doctrinae*, Amm. Marc. 16,5,5).

Der Beiname „Epaphroditos", ‚Liebling der Aphrodite', findet sich für Hermes in der griechischen Literatur nur hier an der zu kommentierenden Stelle. Hepding 1903, 202 f. stellt dazu fest: „Weshalb Hermes diesen Beinamen in den Attismysterien trug, kann ich nicht erklären." Er führt dann zumindest einige inschriftliche und ikonographische Belege für die Verehrung des Hermes im Kybele-Attis-Kult an (z. B. CIL 6,499) und vermutet, dass er „in seiner Eigenschaft als ψυχοπομπός, der die Seelen an der Hand in den Himmel geleitet zu den seligen Göttern, verehrt wurde." Rochefort 1963, 129 n. 5 versuchte das Attribut „Epaphroditos" mit Verweis auf das Paris-Urteil zu erklären, zu dem Hermes auf Geheiß des Zeus die drei streitenden Göttinnen zu Paris als Richter in diesem Streit ins Ida-Gebirge gebracht hat (vgl. Luc. Dear. iud. 1; Hygin. Fab. 92; eine eventuelle Parteilichkeit wird in Luc. Dear. iud. 3 f. angedeutet, da Aphrodite auf dem Weg ins Ida-Gebirge Hermes scheinbar unverfänglich fragt, ob Paris noch ledig sei, und ihm so die entscheidende Information für ihren späteren Sieg entlockt). Die einschlägigere mythologische Assoziation für die Verbindung von Hermes und Aphrodite dürfte jedoch eher ihre Liaison sein, aus der der Hermaphroditos hervorgegangen ist, welcher in sich sowohl männliche als auch

weibliche Züge vereint (vgl. Ov. Met. 4,288 – 291; Luc. Dial. deor. 15,2; Diod. Sic. 4,6,5). Das würde sehr gut auch in den Kontext des Göttermutter-Attis-Kults passen, denn die pessinuntische Große Mutter hatte auch den Beinamen Agdistis, und nach einer phrygischen Mythostradition soll Attis indirekt aus den abgetrennten Genitalien von Agdistis, eines androgynen Abkömmlings des Zeus und der Erde, hervorgegangen sein (vgl. oben Komm. zu 5, 61,32 – 62,1 = 165B4 – 6 und 8, 65,9 – 12 = 168A3 – 6 mit Belegen und Sekundärliteratur).

Ugenti 1992a, 121 stellt hingegen schlicht eher inhaltlich beschreibend als erklärend fest: „L'epiteto di Epafrodito, cioè favorito da Afrodite, ne fa qui un dio fecondo, creatore e salvatore, che viene opportunamente accomunato ad Attis e a Dionisio." Auch wenn hier ausdrücklich gesagt wird, dass „durch Hermes und Aphrodite allerorten alle (Dinge) des Werdens aufgerufen werden", scheint die Eigenschaft, ‚fruchtbar' und ‚schöpferisch' zu sein eher Aphrodite und ‚errettend' oder ‚erlösend' eher dem Seelenführer Hermes zuzukommen. Letzteres belegt die oben genannte Gestaltung der Hermes-Figur im ‚Mustermythos' von *Contra Heraclium* und im *Helios-Hymnos*, ersteres der *Helios-Hymnos:* Dort wird von Hermes und Ares lediglich gesagt, dass sie „vieles Gute der Region rings um die Erde zuleiten" (πολλὰ καὶ ἀγαθὰ τῷ περὶ γῆν ἐποχετεύοντες τόπῳ, In reg. Sol. 34, 164,2 f. = 150D3 f.), von Aphrodite hingegen, dass sie mit Helios „in der Demiurgie mit Hand anlegt" (συνεφάπτεσθαι τῆς δημιουργίας) und ihm, der die „erstwirksame Ursache" (τὴν πρωτουργὸν αἰτίαν) in sich besitzt, „Mitursache" (συναίτιος) ist, indem sie einerseits für die „Vermischung" (σύγκρασις) der Gestirnsgötter und die „Freundschaft und Einheit ihrer Harmonie" (τῆς ἁρμονίας αὐτῶν … φιλία καὶ ἕνωσις), d. h. ihrer Gestirnsbewegungen, Sorge trägt, andererseits „der Erde die Zeugungskraft eingibt und vorsehend für das ewige Werden der Lebewesen sorgt" (ἐνδίδωσι δὲ τὸ γόνιμον τῇ γῇ, προμηθουμένη καὶ αὐτὴ τῆς ἀειγενεσίας τῶν ζῴων), „unsere Seelen mit Freude (σὺν εὐφροσύνῃ) bezaubert und zur Erde aus dem Äther die angenehmsten ungemischten Strahlen herabsendet (καταπέμπουσα δὲ εἰς γῆν ἐξ αἰθέρος αὐγὰς ἡδίστας καὶ ἀκηράτους), strahlender selbst als Gold" (33, 163,7 – 17 = 150B1 – C4, vgl. 40, 167,21 f. = 154A4 f.). Sie ist zwar – ähnlich wie Hermes (und Ares) – für ‚vieles Gute' in der sublunaren Sphäre verantwortlich, aber nach dieser Beschreibung nicht so unspezifisch wie dieser, sondern genauer als Vermittlerin der Strahlen des Helios bis zur Erde, wodurch sie die pronoetische Mitursache des ewigen Werdens in dieser Sphäre und damit Mit-Demiurgin des Helios wird (in προμηθουμένη liegt ein Hinweis auf den Pronoia-Aspekt in der Demiurgie, der im *Helios-Hymnos* neben ihr vornehmlich Athene, im *Göttermutter-Hymnos* vornehmlich der Göttermutter zugeschrieben wird). Abgesehen davon, dass sie die Seelen „mit Freude" erfüllt, wird ihr hingegen, anders als Hermes, keine psychagogische oder soteriologische Funktion zugeschrieben (es sei denn, man denkt daran, dass die Strahlen des Helios

von Julian auch als anagogisch für die Seelen verstanden werden, vgl. In Matr. deor. 12, 69,24 – 26 = 172A5 – 7; davon ist allerdings hier bei Aphrodite keine Rede).

Während im *Helios-Hymnos* Hermes und Aphrodite nicht miteinander verbunden gedacht werden und eine Mitwirkung an der Demiurgie des Helios von diesen beiden explizit nur der Aphrodite und dem durch sie verkörperten Prinzip der Freundschaft und Harmonie zugesprochen wird, sind hier im *Göttermutter-Hymnos* beide eng miteinander verbunden, indem durch sie „allerorten alle (Dinge) des Werdens aufgerufen werden, die das Weswegen überall und auf alle Weise in sich haben, was dem Logos am meisten eigentümlich ist". D. h. sie geben je für sich, aber auch in Verbindung miteinander den einzelnen Dingen der Werdewelt – wenn man die obige Beschreibung des *Helios-Hymnos* hinzudenkt: durch Vermittlung der Strahlen des Helios an die sublunare Sphäre – das Startsignal zum Werden, wobei die einzelnen Dinge als Formen in Materie (ἔνυλα εἴδη) bestimmt sind, deren abstrakte Formen, Ursachen und eben Logoi der sublunare Demiurg Attis in sich umfasst (vgl. oben 3, 57,24 – 58,1 = 161C5 – 8 mit Komm., hier auch zur Synonymie von λόγος und αἰτία; mit dem konjizierten τὸ ἕνεκά του, das terminologisch auf das aristotelische οὗ ἕνεκα zurückgeht [z. B. Arist. Met. 5,2, 1013b25 – 28], wird besonders auf den finalursächlichen Aspekt der Formen in der Demiurgie fokussiert und durch die platonische Wendung πάντη καὶ πάντως ausgedrückt, dass die Einzeldinge ihre Formursache vollumfänglich in sich besitzen; in diesem Sinne als „Ursachen des Werdens" verstehen viele Übersetzer [z. B. Asmus, Marcone, Ugenti, De Vita] τὰ τῆς γενέσεως und explizieren damit den allgemeinen, übergeordneten Aspekt der Finalursache τὸ ἕνεκά του). Der Logos hier, der vorrangig dem Hermes, aber auch der Aphrodite zukommt und im Folgenden wesentlich dem Attis zugeschrieben wird, und die Philia der Aphrodite im *Helios-Hymnos* sind also äquivalent: Sie meinen am Gestirnshimmel das harmonische Verhältnis (λόγος) der Gestirne und ihrer Bewegungen und in der sublunaren Sphäre der Werdewelt die allgemeine Ursache (λόγος) der einzelnen Dinge und das harmonische Verhältnis von Allgemeinheit und Besonderheit zwischen der allgemeinen Form und den einzelnen Formen in Materie.

Wie Hermes und Aphrodite die Logoi, Ursachen und Formen „aufrufen", die im Logos Attis enthalten sind, d. h. wie sich ihre Verbindung und gemeinschaftliche demiurgische Wirkung im sichtbaren Kosmos manifestieren, erklärt sich für Julian letztlich durch die Stellung und Bewegung der Planeten Merkur und Venus zur Sonne. So erklärt er die durch Aphrodite bewirkte Harmonie der Gestirnsbewegungen, die dadurch auch der Werdewelt vermittelt ist, so, dass Aphrodite „Helios nahe ist (ἐγγὺς οὖσα), mit ihm den gleichen Umlauf macht (συμπεριθέουσα) und ihm nahekommt (πλησιάζουσα)" (33, 163,10 – 12 = 150B4 – 6). Das geht zurück auf Iamblichs Interpretation der Gestirnskonstellationen im platonischen *Timaios:* Platon hatte Venus und Merkur auf die beiden Kreisbahnen über der Bahn der

Sonne gesetzt, weil sie „mit der Sonne einen an Geschwindigkeit gleichlaufenden Kreis durchschreiten (**ἰσόδρομον** ἡλίῳ κύκλον ἰόντας)“, zugleich aber zu ihr eine „entgegengesetzte Kraft (ἐναντίαν … δύναμιν)“ besitzen, indem Sonne, Venus und Merkur einander gleichmäßig einholen und voneinander eingeholt werden (Plat. Tim. 38d2 – 6), d. h. dass Venus und Merkur niemals weit von der Sonne entfernt, aber mal vor ihr als Morgenstern, mal hinter ihr als Abendstern zu stehen scheinen (vgl. F. M. Cornford, Plato's Cosmology. The *Timaeus* of Plato translated with a running commentary, London 1937, 106).

Iamblich deutet nun den ersten Teil der platonischen astronomischen Beschreibung so: Venus und Merkur sind „über der Sonne“ angeordnet, sie „gehören zur Sonne, sind mit ihr demiurgisch tätig und wirken mit ihr an der Vollendung von allem mit; daher sind sie mit der Sonne gleichlaufend und sind um sie herum, da sie mit ihr an der Schöpfung teilhaben“ (Iambl. In Tim. fr. 70,18 – 21 = Procl. In Tim. 3, 65,22 – 26 Dillon ὑπὲρ δὲ ἥλιον Ἀφροδίτην καὶ Ἑρμῆν, ἡλιακοὺς ὄντας καὶ συνδημιουργοῦντας αὐτῷ καὶ πρὸς τὴν τελεσιουργίαν τῶν ὅλων αὐτῷ συντελοῦντας· διὸ καὶ **ἰσόδρομοι** τυγχάνουσιν ὄντες ἡλίῳ καὶ περὶ αὐτόν εἰσιν ὡς συγκοινωνοῦντες αὐτῷ τῆς ποιήσεως). Die von Platon eingeführte „entgegengesetzte Kraft“ von Venus, Merkur und Sonne, die Iamblich nicht mit astronomischen Epizyklentheorien, sondern metaphysisch erklären will, interpretiert er so: Entgegengesetzt seien Sonne und Venus bzw. Merkur dadurch, dass die Kraft der Sonne „unüberschreitbar“ und daher wesentlich „ungleichmäßig“ sei, während die Kräfte von Venus und Merkur „Gleichmaß und gute Mischung aufleuchten lassen dadurch, dass sie immer mit der Sonne umherlaufen, und so der Schöpfung der Sonne Harmonie verleihen“ (Iambl. In Tim. fr. 70,25 – 29 Dillon = Procl. In Tim. 3, 65,32 – 66,4 … ἡ μὲν τοῦ ἡλίου θαυμαστή τίς ἐστι καὶ ἀνυπέρβλητος δύναμις καὶ διὰ τοῦτο καθ' ἑαυτὴν ἀσύμμετρος, αἱ δὲ τῆς Ἀφροδίτης καὶ αἱ τοῦ Ἑρμοῦ **συμμετρίαν** ἐπιλάμπουσαι καὶ **εὐκρασίαν** διὰ τὸ ἀεὶ μετὰ ἡλίου περιπολεῖν **ἐναρμόνιον** παρέχονται τὴν ἡλιακὴν ποίησιν). Abschließend bestimmt Iamblich die Wesensähnlichkeit von Merkur und Venus so, dass sie „beide Ursachen der Gemeinschaft sind, und zwar Hermes, der an der Erschaffung der Dinge des Tages und der Nacht beteiligt ist und abwechselnd männlich und weiblich wird, und Aphrodite, die die Kraft hat, entgegengesetzte Dinge zu verbinden und zu harmonisieren“ (Iambl. In Tim. fr. 70,29 – 32 Dillon = Procl. In Tim. 3, 66,4 – 8 ἄμφω γὰρ **κοινωνίας** εἰσὶν **αἴτιοι** καὶ ὁ Ἑρμῆς, **κοινωνὸς** ὢν ἐν ταῖς ποιήσεσι τῶν τε ἡμερινῶν καὶ τῶν νυκτερινῶν καὶ ἀρρενούμενος καὶ θηλυνόμενος, καὶ ἡ Ἀφροδίτη, συνδετικὴν ἔχουσα δύναμιν καὶ **συναρμοστικὴν** τῶν διεστώτων).

Nach Iamblich sind Hermes und Aphrodite also gleichermaßen für die Harmonie, für Logos und Philia im Kosmos, sowohl im supra- als auch im sublunaren Bereich, zuständig und insofern Mit-Demiurgen des Helios. Diese Deutungslinie wird auch von Salustios und Proklos bestätigt: Nach Salustios bilden Apollon,

Aphrodite und Hermes die Triade enkosmischer, innerweltlicher Götter, die die die im Kosmos bestehenden Differenzen harmonisieren (Sallust. 6,2 f., 12,2 f. 8 f. Nock); bei Proklos wird diese Triade „anagogische" Triade genannt, und zwar mit der Reihenfolge Hermes, Aphrodite und Apollon (Procl. Theol. Plat. 6,22, 98,14 – 17 Saffrey / Westerink). Auch bei Julian findet sich die Ähnlichkeit von Aphrodite und Apollon, insofern dieser die „Prinzipien der noerischen Vermischung (συγκράσεως)" in sich trägt (In reg. Sol. 22, 156,2 – 4 = 144A7–B2) und jene ja auch als „Vermischung" (σύγκρασις) definiert ist (33, 163,9 = 150B3). In der Definition und Verhältnisbestimmung der Götter ist auch die bei Salustios und Proklos ausgeführte triadische Gliederung der Götter als Hintergrund für Julians Götterlehre erkennbar, sodass man schließen kann, dass diese bereits bei Iamblich vorhanden oder zumindest angelegt war; bei Julian findet sich darüber hinaus im *Helios-Hymnos* eine Fokussierung auf die Hauptgottheiten Roms, nach Julian Sol-Jupiter (Helios-Zeus), Apollon, Venus (Aphrodite) und Minerva (Athene) bzw. sogar auf Sol Invictus, den Schutzpatron des Kaiserhauses, und Venus, die Stammmutter Roms (das ist erkennbar z. B. durch Julians Umdeutung der Abkunft des Romulus von Helios und nur indirekt von Ares, wie sie traditionell Bestandteil des Mythos ist [In reg. Sol. 40, 168,9 – 14 = 154C1 – 6] oder in der Ersetzung der Trias der kapitolinischen Götter von Juno durch Venus, die Mutter des Aeneas [40, 167,14 – 16. 21 f. = 153D4 – 6, 154A4 f.; vgl. Schramm 2022b, 155 – 159). Daher steht im *Helios-Hymnos* von den im *Göttermutter-Hymnos* miteinander verbundenen Gottheiten Hermes und Aphrodite dort auch nur letztere im Fokus. Ihre Definition durch Philia und Harmonie und ihre Funktionsbestimmung als Mit-Demiurgin der Demiurgie des Helios besitzt sie jedoch auch im *Göttermutter-Hymnos* durch ihre Verbindung mit Hermes als Hermes Epaphroditos und ihre gemeinsame Wesensbestimmung durch den Logos (vorrangig des Hermes) und ihre Mitwirkung an der Demiurgie insbesondere in der sublunaren Sphäre.

19, 78,4 – 8 = 179C5–D2 Ἄττις δὲ οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ μικρῷ πρόσθεν ἄφρων, νῦν δὲ ἀκούων διὰ τὴν ἐκτομὴν σοφός; Ἄφρων μὲν ὅτι τὴν ὕλην εἵλατο καὶ τὴν γένεσιν ἐπιτροπεύει, σοφὸς δὲ ὅτι τὸ σκύβαλον τοῦτο εἰς κάλλος ἐκόσμησε καὶ τοσοῦτον μετέστησεν ὅσον οὐδεμία μιμήσαιτο ἀνθρώπων τέχνη καὶ σύνεσις.

Insofern der sublunare Demiurg Attis in sich die Logoi, d. h. die Prinzipien, der Dinge der Werdewelt, d. h. der Formen in Materie, umfasst (vgl. oben 3, 57,24 – 58,1 = 161C5 – 8 mit Komm.), ist er, wie Julian hier schlussfolgert, selbst der Logos der Welt. Damit erscheint nun die bisherige Wesensbestimmung des Attis, die er mit Verweis auf seine Hinwendung zur Materie und seine Rückwendung zum Noetischen rekapituliert (und zwar in der Dichotomie von ἄφρων und σοφός, die er zuerst mit Blick auf den Mythos [Kastration!], dann mit Blick auf dessen philosophische Allegorese aufruft), in einem neuen Licht: Attis ist einerseits durch die Verbindung zu

Hermes, dessen Wesen gewöhnlich mit dem Logos identifiziert wird, und Aphrodite, die für die Harmonie des Logos steht, nun selbst Logos; andererseits ist er von Hermes und Aphrodite unterschieden, insofern als diese lediglich die bislang inaktiv im sublunaren Demiurgen Attis enthaltenen Logoi ‚ins Werden rufen', d. h. zur Aktivität bestimmen und jener diese geordnet-ordnend mit der Materie verbindet (oder astronomisch gedeutet: als Morgenstern kündigen sie den Sonnenaufgang, die Strahlen des Helios in Attis, an und gehen ihnen voraus). Hermes und Aphrodite haben dabei keinen Kontakt mit der Materie, anders als Attis: Wie oben gesagt, ist er auch hier durch die Hinwendung zur Materie ἄ-φρων, d. h. der φρόνησις der Göttermutter und darin zugleich seines eigenen Wesens als dem Noerischen zugehöriger Gott beraubt (vgl. oben 7, 64,23 – 65,2 = 167C8–D3 mit Komm. τῆς τοῦ Ἄττιδος λεγομένης **παραφροσύνης**, ἣ τὸ μέτριον ἐξισταμένη καὶ ὑπερβαίνουσα καὶ διὰ τοῦτο ὥσπερ ἐξασθενοῦσα καὶ **οὐκέθ' αὐτῆς εἶναι δυναμένη**; zur Göttlichkeit des Attis vgl. oben 5, 62,14 = 165D4; 8, 65,9 – 14 = 168A3 – 8); immerhin kommt in εἵλατο der Hinwendung zur Materie eine gewisse Bewusstheit zu, die einer zumindest nicht-irrationalen Entscheidung (προ-αίρεσις) innewohnt, da er damit ja der (vom Demiurgen Helios-Zeus beauftragte) „Verwalter" der Werdewelt wird (zu ἐπιτροπεύει in diesem Sinne vgl. oben Komm. zu 19, 77,13 – 17 = 179B2 – 6).

In seiner sublunaren Demiurgie verwirklicht nun Attis auch die Wesenseigentümlichkeit von Hermes und Aphrodite im materiellen Bereich, wie es Julian hier implizit markiert: Er „ordnet diesen Kehricht zur Schönheit" (τὸ σκύβαλον τοῦτο εἰς κάλλος ἐκόσμησε) – mit „Kehricht" war oben (11, 68,18 = 170D5; 16, 73,2 = 175C1; die ganze Phrase ist eine Abbreviatur der Passage 11, 68,15 – 21 = 170D2 – 8 … ἡ τῶν ὄντων Προμήθεια [= Göttermutter] … τὸ δοκοῦν ἄζωον καὶ ἄγονον καὶ σκύβαλον … διὰ τῆς τελευταίας ⟨αἰτίας⟩ τῶν θεῶν, εἰς ἣν αἱ πάντων οὐσίαι τῶν θεῶν ἀποτελευτῶσιν [= Attis], ἐκόσμησέ τε καὶ διωρθώσατο καὶ πρὸς τὸ κρεῖττον μετέστησεν) die Materie bezeichnet worden (d. h. mit dem aristotelischen Begriff: die *causa materialis* der Demiurgie); κοσμεῖν referiert auf die demiurgische Tätigkeit selbst (aristotelisch: die *causa efficiens* des Demiurgen und seiner Aktivität und zugleich die *causa formalis* für den Kosmos im Ganzen und die Einzeldinge in ihm durch die im Demiurgen enthaltenen Formen) und drückt mit der *causa finalis*, auf die hin der Demiurg in seiner Demiurgie tätig ist, d.i. die Schönheit, die zweite Bedeutung von κόσμος neben „Welt" aus, nämlich das Ziel der Demiurgie, eine schöne, geordnete Welt. Schönheit (κάλλος) ist ja auch das Hauptattribut der Aphrodite, während in der ordnenden Formung des Kosmos der Logos von Hermes und Aphrodite im Speziellen und des Noetischen bzw. Noerischen im Allgemeinen präsent sind.

Diese kurz gefasste Beschreibung der Demiurgie des sublunaren Kosmos wird in der Fortsetzung des Satzes durch einen Vergleich mit der menschlichen Demiurgie verdeutlicht: Das Ordnen der Materie ist ihre Verwandlung (μετέστησεν), und

ihr Ziel, die Schönheit, ist durch keine „Kunst und Einsicht der Menschen“ (ἀνθρώπων τέχνη καὶ σύνεσις), also praktisch-technische und theoretische Erkenntnis (σοφία), erreichbar. Damit ist auch Athenes Demiurgie evoziert, denn diese gibt den Menschen „Weisheit, Denken und die demiurgischen Künste“ (In reg. Sol. 32, 163,3 f. = 150A4 f.; vgl. Plat. Prot. 321d1; Lg. 11, 920d7–e4; Procl. In Tim. 1, 168,22 – 169,1); die menschliche Demiurgie wird ganz traditionell als μίμησις der Natur bzw. der göttlichen Demiurgie verstanden, die den sublunaren Kosmos hervorgebracht hat; allerdings kann sich die menschliche mit der göttlichen Demiurgie hinsichtlich der Schönheit ihres Erzeugnisses – wie an sich jede μίμησις – keinesfalls messen. Somit wird implizit neben Hermes und Aphrodite auch Athene, die im *Helios-Hymnos* eine so zentrale Rolle spielt, für die sublunare Demiurgie des Attis ins Spiel gebracht.

Mit seiner Bestimmung als Logos scheint nun Attis auf die neuplatonische Seelenlehre anzuspielen. Nach Plotin ist die Seele das „Abbild“ (εἰκών) bzw. der „Logos des Geistes“ (λόγος νοῦ), „die ganze Wirksamkeit und das Leben, das er ausströmt, um etwas anderes zur Existenz zu bringen“ (ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἣν προΐεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν), vergleichbar dem „ausgesprochenen Gedanken“ (λόγος ὁ ἐν προφορᾷ), der das Abbild des „Logos in der Seele“ (λόγος ὁ ἐν ψυχῇ) ist (Plot. 5,1,3,6 – 9). Plotin benutzt hier die stoische Unterscheidung von λόγος προφορικός und λόγος ἐνδιάθετος (vgl. SVF 2,135) und gibt damit die platonische Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Seele wieder: Platon identifiziert nämlich Denken (διάνοια) und Sprache (λόγος) und definiert διάνοια als das „innere Gespräch der Seele mit sich selbst, das ohne Stimme vor sich geht“ (ὁ … ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος, Soph. 263e3 – 5; vgl. Tht. 189e4 – 6). Das bedeutet, dass für Plotin die Seele die Explikation der impliziten Struktur des Geistes ist und Geist und Seele durch den λόγος miteinander verbunden sind, wobei die Logoi im Geist transzendente Ideen sind, die der Geist intuitiv „alle auf einmal“ und unzeitlich denkt, während die Seele die ihr angehörigen Logoi diskursiv und im zeitlichen Nacheinander denkt (vgl. M. Atkinson, Plotinus, Ennead V 1: On the Three Principal Hypostases, Oxford 1983, 50 – 54 mit Belegen).

Iamblich nimmt zwar individuelle Seelen, die Weltseele und die transzendente Seele an, nicht aber wie Plotin eine gesonderte Hypostase der Seele als ganzer, worin ihm Julian zu folgen scheint (vgl. Dillon 1998/1999, 105 f. mit Verweis auf Iambl. In Tim. fr. 50 und In Parm. fr. 2 Dillon; hier wird, anders als bei den Neuplatonikern vor und nach Iamblich, die 3. Hypothese des *Parmenides* nicht der Seele, sondern den „höheren Klassen“, also Engeln, Dämonen und Heroen, zugewiesen, was eine Herabstufung der Seele bedeutet, vgl. Dillon 1998/1999, 106; es folgen rationale Seelen [4. Hypothese], irrationale Seelen [5. Hypothese], Formen in Materie [6. Hypothese], Materie [7. Hypothese], Himmelskörper [8. Hypothese] und sublunare Körper [9. Hypothese], vgl. Dillon 1973, 387–389; Opsomer 2018, 1364 f.). Nach Iamblich steht im Zentrum des sichtbaren Kosmos nicht die Weltseele, sondern die

hyperkosmische, „unpartizipierte Seele“ (ἀμέθεκτος ψυχή): Diese steht in der Hierarchie „jenseits von allen innerweltlichen Seelen wie eine Monade“, sie ist die „erste Seele“ und „in der Mitte“, insofern als sie „alles auf gleiche Weise beseelt und gleichermaßen von allem getrennt ist“ (Iambl. In Tim. fr. 50,19 – 27 Dillon). In der Ordnung der Seelen ist sie die Monade, aus der eine Dyade hervorgeht, nämlich die „partizipierte Seele“ (μεθεκτὴ ψυχή) und die „partizipierende“ (ψυχὴ κατὰ μέθεξιν) bzw. „partikulare Seele“ (μερικὴ ψυχή), konkret: die Weltseele und schließlich die Seele, die unter die Körper geteilt ist, d. h. die Einzelseelen (Iambl. In Tim. fr. 54,8 – 23 Dillon mit Dillon 1973, 335 f.; Opsomer 2018, 1370).

Der noerische Helios in Julians *Helios-Hymnos* scheint nun die Funktionen des Demiurgen und der unpartizipierten Seele Iamblichs miteinander zu kombinieren, zugleich fehlt eine Erwähnung der Weltseele, die dem Demiurgen bei der Verwaltung des Kosmos assistieren würde (Dillon 1998/1999, 106; im Anschluss daran Schramm 2022b, 135 f.). Bezeichnend ist, dass bei der Aufzählung der „Werke“ des noerischen Helios seine Werke in der sublunaren Sphäre nicht ausgeführt werden („alles, was er unterhalb der Selene bewirkt, aufzuzählen, würde zu weit führen“, In reg. Sol. 35, 164,6 f. = 150D7 f.) und dass in der Reihe von Seienden nach ihm und den noerischen Göttern, die „er rings um sein ungeteiltes Wesen auf ein-artige Weise hat“ (In reg. Sol. 36, 164,12 f. = 151A6 f.), „einige Götter“ angenommen werden, „die in die Region des Werdens herabgestiegen sind, die von dem König Helios zusammengehalten werden, die die vierfache Natur der Elemente lenken und die Seelen, um die herum diese (Elemente) festgemacht sind, zusammen mit den drei höheren Klassen bewohnen“, und darauf die Behandlung der „geteilten Seelen“, der „ganzen Natur“ und der „geteilten Naturen“ folgt (In reg. Sol. 36, 164,20 – 165,5 = 151B7–D1; zur Erklärung der Seelen der kosmischen Elemente, der geteilten Seelen und der Natur vgl. Schramm 2022a, 61 Anm. 273 – 275, zur Natur auch oben Komm. zu 3, 58,8 = 162A2). Diese Reihe entspricht der Reihe der iamblicheischen Prinzipien von Geist über Seele bis hin zur Natur. Dabei müsste Attis, der im *Helios-Hymnos* nicht erwähnt wird, unter die hier nur summativ genannten noerischen Götter gezählt werden, die in die vom noerischen Demiurgen Helios „zusammengehaltene“ sublunare Sphäre „herabgestiegen“ sind (ein anderer wäre z. B. Asklepios, vgl. Schramm 2022b, 164), während er vom *Göttermutter-Hymnos* aus als sublunarer, direkt aus Helios hervorgegangener Demiurg als vor den anderen sublunaren noerischen Göttern hervorgehoben gedacht sein dürfte.

Auch für den *Göttermutter-Hymnos* lässt sich feststellen, dass die Weltseele nicht erwähnt wird. Wenn man nun annimmt, dass der noerische Helios des *Helios-Hymnos* und der „dritte Demiurg“ des *Göttermutter-Hymnos* identisch sind und auch der dritte Demiurg die Funktion von Iamblichs unpartizipierter Seele mit der des Demiurgen kombiniert, müsste man im Anschluss an die oben genannte Seelen-Reihe ἀμέθεκτος ψυχή – μεθεκτὴ ψυχή – ψυχὴ κατὰ μέθεξιν / μερικὴ ψυχή (Iambl. In

Tim. fr. 54,8 – 23 Dillon) schließen, dass der vom noerischen Demiurgen Helios-Zeus ausgehende und ihm untergeordnete sublunare Demiurg Attis die Stelle der μεθεκτὴ ψυχή und die Funktion der Weltseele übernimmt (in der eben genannten Reihe des *Helios-Hymnos* [In reg. Sol. 36, 164,20 – 165,5 = 151B7–D1] folgen ja auf die noerischen Götter um Helios die herabgestiegenen sublunaren noerischen Götter, darunter vermutlich Attis, und gleich darauf die „geteilten", partikularen Seelen; von Mau 1907, 97 wird der sichtbare Helios mit der Weltseele assoziiert und Attis mit der Natur als „ausführendem Organ der Seele", „durch das die Sonne in die Materie eindringt"; daran anschließend Näsström 1990, 52 f.; De Vita 2011, 156, 158 sieht eine gewisse Überlagerung der Funktion des Äthers, in dem der dritte Demiurg seinen Sitz hat und von dem aus Attis seine demiurgische Tätigkeit entfaltet [vgl. 4, 59,7 f. = 162D3 f. und 5, 61,26 – 31 = 165A6–B3], mit der Weltseele). Gegen eine Identifizierung des Attis mit der Weltseele spricht jedoch dessen Verhaftung an die Materie, die auch hier an der zu kommentierenden Stelle betont wird, und seine ausschließliche Wirkung in der sublunaren Sphäre, während die Weltseele vor allem Bewegungsprinzip des gesamten Kosmos, insbesondere der Himmelskörper, ist.

De Vita (Vortrag) schlägt vor, als Hintergrund des Helios-Attis-Verhältnisses die iamblicheische Geist- und Seelenlehre zu sehen. Nach Iamblich kann die unpartizipierte, hyperkosmische Seele, die Monade der Seelen-Reihe, zugleich als drittes und letztes Glied der Geistes-Reihe, also als „partizipierender Geist" (νοῦς κατὰ μέθεξιν), betrachtet werden, der damit über den „partizipierten Geist" (νοῦς μεθεκτός) in Beziehung zum transzendenten „unpartizipierten Geist" (νοῦς ἀμέθεκτος) und somit einerseits aus Sicht der Geistes-Reihe als letzte noerische Ursache und andererseits aus Sicht der Seelen-Reihe als erste psychische Ursache erscheint (vgl. Iambl. In Tim. fr. 54 – 56 Dillon, wo Iamblich bei der in Tim. 36b6 – d1 beschriebenen Teilung einen „unpartizipierten, abgetrennten Geist" [νοῦς ἀμέθεκτος, ἀχωριστός] und einen „partizipierten, nicht-abtrennbaren Geist" [νοῦς μεθεκτός, ἀχώριστος] unterscheidet, die auf noetischer Ebene jeweils den Kreisen des Selben und des Anderen entsprechen, während sie auf psychischer Ebene die Seelen-Monade und die aus ihr hervorgehende Dyade von Weltseele und Einzelseelen repräsentieren und der partizipierte Geist den gesamten psychischen Bereich, insofern er noerisch ist, leitet, vgl. Dillon 1973, 39 und 336 f.; Opsomer 2018, 1367, 1370). Nach De Vita (Vortrag) wäre der noerische Helios demnach zugleich partizipierender Geist und unpartizipierte Seele und Attis eine der intellektuellen Seelen, die aus der unpartizipierten Seele hervorgehen.

Ob Julian mit seiner Interpretation des Attis als Logos, der die Logoi der Formen in Materie in sich enthält und in die sublunare Sphäre vermittelt, auf diese iamblicheische Geist- und Seelenlehre anspielt, lässt sich aufgrund der Quellenlage kaum entscheiden. Jedoch scheint er mit der – von Hermes als Aspekt des noerischen Helios hergenommenen – Bezeichnung als Logos im Sinne der letzten noe-

rischen Ursache für die Demiurgie der Formen in Materie, durch die die immanente Vielheit des Geistes an noetisch-noerischen Formen in der sublunaren Welt expliziert wird, Attis in eine stringente, ununterbrochene Kette von Ursachen einzubinden, die vom obersten Prinzip über die verschiedenen Vermittlungsstufen bis zu den einzelnen Dingen führt. Julian markiert hier deutlich die pagane Kontraposition zum Christus Logos aus Joh. 1,3, den er für die Inkarnation kritisiert, da es ontologisch unmöglich sei, dass das Göttliche bzw. Noetische sich mit der Materie verbinde (vgl. CG fr. 79 f. Masaracchia; Ugenti 1992a, 121; Liebeschuetz 2012; De Vita 2021a, 231 und 2022, 593 n. 180). In der Allegorese der Kastration des Attis als demiurgische Formung der Materie wird Jesu Hinwendung zur Schöpfung und zu den Menschen (d. h. Inkarnation und Passion) und seine Rückwendung zu Gott (d. h. Auferstehung und Himmelfahrt) und dessen kosmologische Deutung als Christus Logos, der in der Schöpfung von Anfang an anwesend war und im Weltgericht den ursprünglichen Weltzustand wiederherstellt, von paganer Seite eingeholt, ohne in die von Julian kritisierten Probleme zu geraten, wie sich ein göttliches Wesen der Materie hingeben können soll. Denn nach Julians Deutung bewahrt Attis trotz seiner Hinwendung zur Materie durch die Pronoia der Göttermutter stets seine Göttlichkeit und vermischt sich nicht mit der Materie.

19, 78,8 f. = 179D2 f. Ἀλλὰ τί πέρας ἔσται μοι τῶν λόγων; ἢ δῆλον ὡς ὁ τῆς Μεγάλης ὕμνος Θεοῦ;

Zur Phrase τί πέρας ἔσται μοι τῶν λόγων vgl. Contra Heracl. 25, 54,21 = 239C3, zur Konstruktion τί πέρας … ἢ δῆλον ὡς … vgl. Laus Const. 3,1 f., 14 Bidez = 4C7 f.; Ugenti 1992a, 122. Wenn man die obige Konjektur von ὑπομνῆσαι in ὑμνῆσαι ablehnt (19, 77,9. 18 = 179A4. B7 mit Komm.), ist dies die einzige Stelle, an der im *Göttermutter-Hymnos* der Ausdruck ὕμνος gebraucht wird – allerdings nicht auf den gesamten Text bezogen, sondern nur auf das abschließende 20. Kapitel; der ganze Text wird hier als λόγοι bzw. oben viermal (3, 57,23 = 161C4; 14, 72,15 = 174–D9; 19, 77,4 = 178D6; 77,8 = 179A3) im Singular als λόγος bezeichnet. Zur Gattungsfrage vgl. oben S. 17 f.

Kapitel 20

Das 20. Kapitel ist ein einziger langer Satz und stellt die abschließende *peroratio* der Rede in Form eines Gebets dar. Dieses ist zweigeteilt: zunächst in die Apostrophe der Göttermutter, die in sechs Epiklesen (jeweils angezeigt durch ὦ mit Vokativ) die Grundzüge der zuvor in der Rede entwickelten Auslegung des Wesens der Göttermutter und ihres Mythos prägnant zusammenfasst; dann in den eigentlichen Gebetsinhalt, der sich wiederum in drei Bitten manifestiert: in einer Bitte für alle Menschen (20, 78,19 f. = 180A7 f.), einer für Rom (20, 78,20 – 23 = 180B1 – 4) und einer

für den Autor und Kaiser persönlich (20, 78,23 – 79,2 = 180B4–C3). Auch der *Helios-Hymnos* endet mit einem dreigeteilten Gebet: Analog zum *Göttermutter-Hymnos*, vom Umfang her aber ausführlicher sind die beiden letzten Bitten Rom und dem Kaiser selbst gewidmet; die erste Bitte wird allerdings nicht zugunsten aller Menschen, sondern ebenfalls zugunsten des Kaisers vorgebracht, indem er sich von Helios wünscht, noch viele weitere Male seine Feste feiern zu dürfen (In reg. Sol. 43 f.; vgl. Schramm 2022a, 17). In beiden Reden soll mit diesem Gebet einerseits eine persönliche und politische Signatur des Autors in seiner Rolle als römischer Kaiser abgegeben, andererseits der persönliche Bezug des Mysten zu der von ihm verehrten Gottheit heraus- und hergestellt werden. Analog zum *Göttermutter-Hymnos* enthält auch das Gebet des *Helios-Hymnos* die Zusammenfassung der im vorangegangenen Text ausgearbeiteten Merkmale des Helios, seines Wesens, seiner Vermögen und Werke (In reg. Sol. 43, 171,4 – 18 = 156C6 – 157A7); allerdings wird Helios nicht wie die Göttermutter im *Göttermutter-Hymnos* direkt, sondern mit Imperativen in dritter Person angesprochen („er möge geben"), und die Zusammenfassung seiner Merkmale ist eingebettet in die erste Gebetsbitte, die ringkompositorisch am Ende wiederholt wird (In reg. Sol. 43, 171,3 f. = 156C5 f.; 171,19 = 157A8 f.).

20, 78,10 – 19 = 179D4 – 180A7 Ὦ *θεῶν καὶ ἀνθρώπων Μῆτερ*, ᾧ τοῦ μεγάλου Σύνθωκε καὶ Σύνθρονε Διός, ᾧ Πηγὴ τῶν νοερῶν θεῶν, ᾧ τῶν νοητῶν ταῖς ἀχράντοις οὐσίαις συνδραμοῦσα καὶ τὴν κοινὴν ἐκ πάντων αἰτίαν παραδεξαμένη καὶ τοῖς νοεροῖς ἐνδιδοῦσα, Ζωογόνε Θεὰ καὶ Μῆτις καὶ Πρόνοια καὶ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν Δημιουργέ, ᾧ τὸν μέγαν Διόνυσον ἀγαπῶσα καὶ τὸν Ἄττιν ἐκτεθέντα περισωσαμένη καὶ πάλιν αὐτὸν εἰς τὸ γῆς ἄντρον καταδυόμενον ἐπανάγουσα, ᾧ πάντων μὲν ἀγαθῶν τοῖς νοεροῖς ἡγουμένη θεοῖς, πάντων δὲ ἀποπληροῦσα τὸν αἰσθητὸν κόσμον, πάντα δὲ ἡμῖν ἐν πᾶσιν ἀγαθὰ χαρισαμένη, …

Mit sechs Epiklesen – in der Antike gewöhnlich kultische Beinamen für bestimmte Eigenschaften oder Aspekte einer Gottheit, z. B. die Verbindung zu einem bestimmten Kultort oder bestimmte mythologische Verbindungen – wird die Göttermutter angerufen. Die Epiklesen hier sind nun keine einfachen Beinamen, sondern Periphrasen der Wesensmerkmale der Göttermutter, die zuvor im Text vor dem Hintergrund einer neuplatonischen Theologie ausführlich entwickelt worden sind und nun abschließend mit den Epiklesen noch einmal kurz und prägnant ins Gedächtnis gerufen werden sollen. Die neuplatonische Theologie ist auch der Hintergrund für die Gliederung der Epiklesen, die nach absteigender Seinsstufung geordnet sind, beginnend mit der noerischen Götterstufe bis hin zum wahrnehmbaren Kosmos und den Menschen; die noerische Götterstufe ist wiederum nach dem Rang des Gottes innerhalb der Götterhierarchie geordnet, zu dem die Göttermutter in einem besonderen Verhältnis steht, nämlich zuerst Helios-Zeus, später dann

Dionysos und Attis. Betrachtet man die weibliche Linie von Gottheiten, die implizit mit den Epiklesen angerufen werden, lässt sich, wie sich zeigen wird, eine gewisse Abweichung von der Reihenfolge der Stufen feststellen, insofern als – auf mythologischer und theologischer Ebene – die Schwester Hera vor der Mutter Hera evoziert wird.

Mit dem nahezu wörtlichen Zitat des ersten Verses des homerischen Hymnos an die Göttermutter (Hom. Hymn. 14,1 Μητέρα μοι πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων, vgl. Ar. Av. 875 μεγάλῃ Μητρὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων; Nesselrath 2015, 78 App. z.St.) beginnt Julian die Anrufung der Göttermutter mit der Periphrase ihres Namens, der gleichsam als Überschrift für die folgende Auflistung ihrer Merkmale und Werke für die Götter, aber auch für die Menschen steht. Die zweite Epiklese bestimmt die Göttermutter als „Beisitzerin und Mitregentin des Großen Zeus": Bereits oben (6, 63,7 = 166A8 f.; 11, 68,16 f. = 170D3 f.) war sie als „Mitregentin des Zeus" bezeichnet worden, was synonym mit „Beisitzerin" ist, und der „Große Helios" als „Mitregent der Mutter" (7, 64,12 = 167B4), weil Zeus und Helios identisch sind (vgl. In reg. Sol. 10, 147,1 – 6; 135D6 – 136A3; 22, 155,19 – 21 = 143D6 – 8; 31, 162,6 f. = 149B5 f.) und den noerischen Demiurgen meinen, der aufgrund seiner Abkunft vom „noetischen Vater" (Ep. 111, 434D1 – 3; vgl. In reg. Sol. 11, 147,24 f. = 136C7 f.; d.i. in der Mythologie und der neuplatonischen Deutung Kronos) die noetischen Ursachen und Formen in sich trägt und in der Demiurgie des Kosmos verwaltet (vgl. oben Komm. zu 3, 58,5 – 8 = 161D4 – 162A2 mit Komm. zu 3, 58,5 = 161D4; Schramm 2022b, 136, 142 – 145); die Göttermutter ist also angesprochen als Hera (vgl. Schramm 2022b, 147). Die dritte Epiklese ruft sie mit einem Ausdruck, mit dem in den *Chaldäischen Orakeln* (fr. 56,1 Des Places) Rhea apostrophiert wird, an als „Quelle der noerischen Götter", was kürzer gefasst die obige Bestimmung als „Quelle der noerischen und demiurgischen Götter, welche die sichtbaren (Götter, d. h. die Gestirne) regieren" (6, 63,1 f. = 166A2 f.), wiederholt. Durch diesen Ausdruck wird die Göttermutter entweder als noetische oder als eine mit dem Noetischen verbundene noerische Gottheit gekennzeichnet (vgl. oben Komm. zu 6, 63,1 f. = 166A2 f.; vgl. Schramm 2022b, 146 f.).

Die vierte Epiklese konkretisiert nun das Wirken der Göttermutter und die Art und Weise, in welcher sie Quelle der noerischen Götter ist: Für die Zugehörigkeit zur noetischen Sphäre spricht die Anrede „die Du mit den ungetrübten Substanzen der noetischen (Götter) zusammen wandelst"; allerdings deutet ihre Fortsetzung auf eine Vermittler- und Übergangsrolle von der noetischen in die noerische Sphäre hin, wenn es heißt, dass „Du von allen die gemeinsame Ursache empfangen hast und sie an die noerischen (Götter) weitergibst". Bereits oben wird der Grund dafür, dass sie „Quelle für die noerischen (Götter) geworden" ist, darin gesehen, dass sie „die Ursachen aller noetischen und hyperkosmischen Götter in sich aufgenommen hat" (6, 63,8 – 10 = 166B2 – 4). Diese Aufgabe übernimmt im *Helios-Hymnos* der noerische Helios (vgl. In reg. Sol. 24, 156,20 – 22 = 144D3 – 5 ἐπειδὴ γάρ ἐστι γνήσιος

ἔγγονος τἀγαθοῦ, **παραδεξάμενος** παρ' αὐτοῦ τελείαν τὴν ἀγαθὴν μοῖραν, αὐτὸς ἅπασι τοῖς νοεροῖς διανέμει θεοῖς). Zur vierten Epiklese gehören auch, gewissermaßen als Apposition nach der als Partizipialkonstruktion formulierten Anrufung, die Attribute Ζωογόνε Θεὰ καὶ Μῆτις καὶ Πρόνοια καὶ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν Δημιουργέ. Das erste Attribut wird traditionell der Rhea zugeschrieben (vgl. oben 6, 63,4 f. = 166A5 f. mit Komm.; 9, 67,8 f. = 169B7 f.; Sallust. 4,8, 8,3 f. Nock); Μῆτις καὶ Πρόνοια hingegen der Athene (vgl. oben Komm. zu 6, 63,11 = 166B5; In reg. Sol. 31, 162,1 – 6 = 149A7–B5; Schramm 2022b, 148 f.). Die Vermittlung der noetischen Ursachen in die noerische Sphäre manifestiert sich somit gewissermaßen im Übergang von Rhea zu Athene: Dabei ist Rhea genealogisch älter und steht näher am Noetischen als Athene, deren pronoetische Wirkung sich im sichtbaren supralunaren Bereich bis an die Grenze zum sublunaren Bereich entfaltet (vgl. oben Komm. zu 19, 77,9 – 13 = 179A4–B2) und die nach dem *Helios-Hymnos* ein Wirk- und Wesensaspekt des Helios ist (vgl. In reg. Sol. 31, 162,1 – 14 = 149A7–C6). Daher ist es nicht weiter verwunderlich, wenn die Göttermutter hier abschließend auch als „Demiurgin unserer Seelen" bezeichnet wird – eine Aufgabe, die im *Helios-Hymnos* dem Helios selbst zukommt (In reg. Sol. 2, 141,17 f. = 131C3 f.; 37, 165,16 – 21 = 152A5–B4; 40, 168,13 f. = 154C5 f.; 43, 171,17 f. = 157A6 f.), was auch im vorangegangenen Text des *Göttermutter-Hymnos* so angedeutet wird (6, 63,27 f. = 166D7 f.; 14, 72,5 f. = 174C6 f. τῇ νοερᾷ καὶ προεστώσῃ τῶν ψυχῶν ἡμῶν αἰτίᾳ). Das ist aber kein Widerspruch zu unserer Stelle, wenn man berücksichtigt, dass die Göttermutter „zusammen mit dem Vater das Seiende ohne Leiden erzeugt und (demiurgisch) erschafft" (6, 63,6 f. = 166A7 f.).

Die fünfte Epiklese setzt die Göttermutter ins Verhältnis zu Dionysos und Attis – nach Athene, was die im 19. Kapitel strukturgebende Götterreihe evoziert (vgl. oben 19, 77,9 f. = 179A3 f.; 77,19 f. = 179C1 f.). Anstatt wie dort (19, 77,13 – 17 = 179B2 – 6) das Verhältnis des universalen Demiurgen Zeus zu Dionysos in seiner Funktion als partiellem Demiurgen und dessen Rolle bei der Vermittlung der noerischen Demiurgie in die sichtbare Welt zu bestimmen, wird hier das Verhältnis der Göttermutter zu ihm fokussiert, indem sehr knapp nur gesagt wird, dass sie „den Großen Dionysos liebt". Dies ist auch das zentrale Merkmal ihres Verhältnisses zu Attis (vgl. oben 5, 61,33 f. = 165B5 f.; 6, 63,11 f. = 166B5 f.), was jedoch nicht als Zeichen einer „identificazione tra Dioniso e Attis", wie sie Ugenti 1992a, 122 annimmt, gedeutet werden sollte, aber doch als Zeichen eines ähnlichen Verhältnisses der Göttermutter sowohl zu Dionysos als auch zu Attis. Wenn oben gesagt wird, dass sie die „demiurgische, zeugende Ursache des Werdenden und Vergehenden liebt" (6, 63,14 f. = 166B8 f.), dann ist damit klar der sublunare Demiurg Attis gemeint, indirekt in gewisser Weise aber auch der partikulare Demiurg Dionysos, insofern als er an der Demiurgie der sichtbaren Dinge beteiligt ist. Denn auch wenn der partikulare Demiurg nicht unmittelbar mit dem Materiellen in Verbindung steht wie der sublunare Demiurg, stellt er diesem auf noerische Weise die für dessen Demiurgie be-

nötigten partikularen Formen zur Verfügung, die der sublunare Demiurg mit der Materie zu konkreten Dingen qua Formen in Materie verbindet. Vermutlich steht die Göttermutter hierbei für das Moment des Lebens, das oben angesprochen wird, wenn es heißt, dass Dionysos seine partielle Demiurgie „aus dem ein-artigen und beständig bleibenden Leben des Großen Zeus erhalten … und allen sichtbaren (Dingen) mitgeteilt hat" (19, 77,13 – 16 = 179B2 – 5): Indem das Leben ein wesentlicher Aspekt der Demiurgie ist und die Göttermutter diesen Aspekt verkörpert, bedeutet die Aussage, dass die Göttermutter Dionysos „liebt", dass sie dafür sorgt, dass im Übergang von der ganzheitlichen zur partikularen Demiurgie das Leben der noetischen Formen erhalten bleibt. Dasselbe tut sie dann auch in der sublunaren Demiurgie des Attis, was hier durch die beiden wesentlichen Merkmale des Verhältnisses der Göttermutter zu Attis ausgedrückt wird, nämlich das ‚Bewahren' des Attis als noerische Gottheit trotz seines Kontakts mit der Materie (d.i. der ‚Abstieg in die Höhle', vgl. oben 5, 62,8 – 10 = 165C6 – 8; 11, 68,27 f. = 171A6 f.; zu seiner ‚Aussetzung' vgl. oben Komm. zu 5, 61,32 = 165B4) und seine ‚Epanagoge', also Rückkehr oder Prohodos aus der materiellen in die noerisch-noetische Sphäre (vgl. oben 8, 65,12 = 168A6; 11, 69,10 f. = 171C5 f. mit Komm.). Von Attis' Kastration, die in der vorangegangenen Deutung des Kybele-Attis-Mythos eine große Rolle gespielt hat, oder ihrem mehr oder weniger deutlichen Befehl dazu (9, 67,19 – 21 = 169D4 – 6, aber 7, 64,18 – 21 = 167C3 – 6 zum Löwen als Ursache der Kastration) ist hier keine Rede, da dies zwar für die Allegorese des Attis-Mythos zentral ist, nicht aber für die Wesensbestimmung der Göttermutter als noerisch-noetische Gottheit und ihres Verhältnisses zu Attis.

Die sechste und letzte Epiklese ist ähnlich wie die erste Hälfte der vierten und die fünfte Epiklese durch drei Partizipien strukturiert (die Dreierstruktur ist ein Kennzeichen religiöser, hymnischer Sprache). Sie ist dem Thema „Gabe der Güter durch die Göttermutter" gewidmet und expliziert diese in absteigender Reihe zunächst für die noerischen Götter, dann für den sichtbaren Kosmos und schließlich für die Menschen. Eine ähnliche Dreiteilung findet sich auch in der zweiten Hälfte des *Helios-Hymnos* (Kapitel 19 – 42), in der zuerst die prokosmischen Vermögen und Verwirklichungen des Helios, dann seine Demiurgie im sichtbaren Kosmos und drittens seine Gabe der Güter an die Menschen dargestellt sind (vgl. Schramm 2022a, 14 – 17). Dass die Göttermutter die „Führerin" (ἡγουμένη) für die Gabe der Güter an die noerischen Götter ist, ist eine andere Beschreibung dessen, was oben bereits mit der vierten Epiklese gesagt worden ist, nämlich dass sie den noerischen Göttern Leben und Pronoia vermittelt, indem sie diese in ihrem noetischen Gehalt von der noetischen Ursache empfangen hat. Sie ist die „Führerin" der noerischen Götter *zu* diesen Gütern als alleinige Vermittlerin (zur ‚Führung' in diesem Sinne vgl. oben 10, 67,25 – 27 = 170A3 – 5; 68,4 = 170B5, allerdings im Verhältnis der Menschen zu den Göttern). In analoger Weise vermittelt sie auch die noetischen bzw. die noerischen

Güter an den sichtbaren Kosmos (bei πάντων muss man hier gedanklich aus dem Zusammenhang ἀγαθῶν ergänzen). Ihre Gabe der Güter an die Menschen wird hier allgemein und umfassend ausgedrückt (ἐν πᾶσιν!); was konkret darunter zu verstehen ist, eröffnen die einzelnen Bestandteile des folgenden Gebets. Als ‚Geber aller Güter' für die Menschen wird andernorts Helios bezeichnet (vgl. Ep. 13, 20,11 f. Bidez mit n. 5 τὸν πάντων ἀγαθῶν αἴτιον ἐμοὶ καὶ Σωτῆρα; In reg. Sol. 37, 165,15 f. = 152A4 f. ὅσα **ἔδωκεν** ἀνθρώποις Ἥλιος ἀγαθά), was aufgrund der demiurgischen Synergie von Göttermutter und Helios kein Widerspruch zu unserer Stelle ist. Das Verb χαρισαμένη drückt neben der bloßen Gabe auch die Haltung aus, aus der heraus die Göttermutter die Gabe vornimmt – vielleicht auch, um die Äquivalenz ihrer Haltung zu christlichen Vorstellungen der Gnade Gottes zu evozieren.

20, 78,19 f. = 180A7 f. … δίδου πᾶσι μὲν ἀνθρώποις εὐδαιμονίαν, ἧς τὸ κεφάλαιον ἡ τῶν θεῶν γνῶσίς ἐστι, …

Vgl. Iambl. Resp. 10,5, 215,7–11 Saffrey / Segonds / Lecerf … λύσις καὶ ἀπαλλαγὴ τῶν δεσμῶν (sc. εἱμαρμένης). Ἔστι τοίνυν οὐκ ἄλλη τις ἢ τῶν θεῶν γνῶσις· ἰδέα γάρ ἐστιν εὐδαιμονίας τὸ ἐπίστασθαι τὸ ἀγαθόν, ὥσπερ τῶν κακῶν ἰδέα συμβαίνει ἡ λήθη τῶν ἀγαθῶν καὶ ἀπάτη περὶ τὸ κακόν; 10,8, 217,20–22 Saffrey / Segonds / Lecerf [εὔχομαι] τελειοτέρων νοήσεων περὶ θεῶν χορηγεῖν μετουσίαν, ἐν αἷς δὴ καὶ τὸ μακαριστὸν τέλος τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν πρόκειται. Die „Erkenntnis der Götter" ist – gemäß iamblicheischer Lehre – auch bei Julian keine eigene Leistung des Menschen, sondern durch die Götter selbst gewährt, worum die Menschen sie im Gebet nur bitten können (so z. B. Contra Heracl. 16, 36,5–7 = 221D5–7 von Dionysos). Wie bei Iamblich im zitierten Schlussgebet am Ende seiner *Responsio* bedeutet Eudaimonie das Wissen vom Guten, d. h. vom höchsten Prinzip, das sich in der Welt durch die verschiedenen Götter manifestiert. Daher ist das Wissen vom Guten gleichbedeutend mit der Erkenntnis der Götter, die wiederum die Loslösung der menschlichen Seele von den Fesseln des Körpers, der Notwendigkeit und des Schicksals und die Zuwendung zum geistigen Leben bedeutet (vgl. Sallust. 21,1, 36,11–14 Nock αἱ δὲ κατ' ἀρετὴν ζήσασαι ψυχαὶ τά τε ἄλλα εὐδαιμονοῦσαι καὶ τῆς ἀλόγου χωρισθεῖσαι καὶ καθαραὶ παντὸς γενόμεναι σώματος θεοῖς τε συνάπτονται, καὶ τὸν ὅλον κόσμον συνδιοικοῦσιν ἐκείνοις). Entsprechend hatte bereits Plotin, allerdings noch ohne Wendung ins Religiöse, die vollkommene Eudaimonie als Leben des Weisen nach dem Geiste und dem Guten bestimmt (vgl. Plot. 1,4,3,33–4,2; 1,4,4,18–25; 1,4,11,1–10; 1,4,14,1–4). Nach Porphyrios beginnt die wahre Eudaimonie mit der Selbsterkenntnis und entsteht durch die Weisheit (σοφία), d. h. die „Schau des Guten und die Erkenntnis des wirklichen Seins" (θεωρία τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ὄντως ὄντων γνῶσις) bzw. das „wahre Wissen um das wirkliche Wesen der Dinge" (ἡ τῆς ὄντως οὐσίας τῶν πραγμάτων ἀληθὴς ἐπιστήμη) (Porph. fr. 274F., 311,23–34 Smith = Stob. III 21,27,

581,3 – 14); das ist gleichbedeutend mit der Rückkehr zum Geist, daher ist Eudaimonie ein Leben nach dem Geist (Porph. Abst. 1,29,3 f.).

20, 78,20 f. = 180B1 f. … κοινῇ δὲ τῷ Ῥωμαίων δήμῳ μάλιστα μὲν ἀποτρίψασθαι τῆς ἀθεότητος τὴν κηλῖδα, …

Auch im *Helios-Hymnos* ist die Bitte an Helios ganz analog zunächst für Rom, dann für den Bittenden selbst vorgetragen (κοινῇ μὲν τῇ πόλει … ἡμῖν δέ), wobei sich die Fürbitten zugunsten Roms auch inhaltlich ähneln, nämlich für „ewige Dauer, soweit möglich, verbunden mit Wohlwollen" (τὴν ἐνδεχομένην ἀιδιότητα {τὰ} μετ' εὐνοίας), die persönliche Bitte hingegen weit unpersönlicher und eher auf Julians politische Rolle bezogen formuliert ist („die menschlichen und göttlichen Dinge gut zu versehen, solange [Helios] uns zu leben gestattet; zu leben und Bürger in diesem Leben zu sein möge er uns geben, solange es ihm selbst lieb, für uns geraten und für den römischen Staat nützlich ist", In reg. Sol. 43, 171,20 – 24 = 157B2 – 6).

Zur politischen Mission Julians, das Römische Reich vom Christentum zu „reinigen", vgl. Contra Heracl. 22, 47,1 f. = 231D7 f. καθαίρειν ἐκεῖνα πάντα τὰ ἀσεβήματα; auch 44,9 – 11 = 229B4 – 6; 49,15 – 17 = 234C2 – 4; zu konkreten Maßnahmen seiner anti-christlichen Religionspolitik vgl. Wiemer 2020. „Gottlosigkeit" (bzw. eigentlich „Götterlosigkeit", also die Leugnung der griechisch-römischen Götter) wirft Julian den Christen deshalb vor, weil sie sich von den ewigen, heilbringenden Göttern ab- und bösen Dämonen zugewandt hätten, von denen sie zu Misanthropie, Märtyrertod und Eremitentum verleitet worden seien (Ep. 89b, 155,12 – 156,4 = 288A2–C1; vgl. Misop. 28, 199,2 f. = 357D2 f.; CG fr. 3,8 – 14 Masaracchia = Cyr. CI 2,9,8 – 14 Riedweg); durch Philanthropie gegenüber Fremden bzw. Nächstenliebe (ἀγάπη), Gastfreundlichkeit, Grabpflege und einen scheinbar ehrbaren Lebenswandel verführten sie zu ihrer Art der Gottlosigkeit (Ep. 84, 429D3 – 430B2; 89b, 174,3 – 7 Bidez = 305D1 – 5; vgl. hierzu F. R. Prostmeier, „Die Wolke der Gottlosigkeit". Gültigkeit und politische Relevanz des traditionellen Wirklichkeitsverständnisses in der Polemik gegen das Christentum bei Kaiser Julian, Jahrbuch für Antike und Christentum 44 [2001] 33 – 57, 41, 48 f.; zum platonischen Hintergrund des Atheismus-Vorwurfs vgl. Schramm 2019, 451 – 453). Ein weiterer Vorwurf ist der der Neuerung (καινοτομία) gegenüber dem Judentum (CG fr. 58 Masaracchia = Cyr. CI 7,28,6 – 30 Kinzig / Brüggemann; CG fr. 63 Masaracchia = Cyr. CI 8,6,7 – 10 Kinzig / Brüggemann; CG fr. 85,14 – 19 Masaracchia = Cyr. CI 10,31,17 – 22 Kinzig / Brüggemann; vgl. CG fr. 3,8 – 14 Masaracchia = Cyr. CI 2,9,8 – 14 Riedweg; Cyr. CI 9,21,1 – 5 Kinzig / Brüggemann; CG fr. 86,6 f. Masaracchia = Cyr. CI 10,34,21 – 23 Kinzig / Brüggemann; oben Komm. zu 1, 55,10 = 159B1; zu den Vorwürfen gegen das Christentum allgemein vgl. R. Braun, Julien et le christianisme, in: R. Braun / J. Richier [Hg.], L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende [331 – 1715], Paris 1978, 159 – 188, besonders in *Contra Galilaeos* Ch. Riedweg,

Anti-Christian Polemics and Pagan Onto-Theology: Julian's Against the Galilaeans, in: Rebenich / Wiemer 2020, 245–266).

Julians Vorwurf der Unreinheit, der hier prägnant in der Formulierung zum Ausdruck kommt, das Christentum sei ein Schandfleck oder Schandmal, den bzw. das es von sich abzureiben oder zu tilgen gelte, zielt auf die christliche Ablehnung von kultischen Reinheitsgeboten, die im Judentum, aber auch in der griechisch-römischen Opferpraxis lebenslang regelmäßig befolgt werden mussten (vgl. CG frr. 72. 74. 77 Masaracchia), zugunsten der einmaligen, zumeist am Lebensende vollzogenen Taufe, durch die vermeintlich alle vorangegangenen Sünden abgewaschen seien (vgl. Caes. 38, 139,8–13 = 336A6–B4; CG fr. 59,11–23 Masaracchia = Cyr. CI 7,38,13–25 Kinzig / Brüggemann). Für Christen, die (wieder) an paganen Opferfeiern teilnehmen wollten, deren Teilnahme Julian allerdings nach eigenen Worten nicht „gewünscht oder im Sinn hatte", aber offenbar auch nicht unterbunden hatte, sah er rituelle Reinigungen und Bittgebete an die apotropäischen Götter als Vorbereitung zum Opfer vor (Ep. 114, 193,19–194,4 Bidez = 436C1–D3; vgl. Greg. Na. Or. 4,52, wonach Julian seine Taufe „mit unheiligem Blute abgewaschen" und dem „unblutigen Opfer" der Taufe blutige „Reinigungen" entgegengesetzt habe; vgl. auch Wiemer 2020, 216).

20, 78,21–23 = 180B2–4 … πρὸς δὲ καὶ τὴν Τύχην εὐμενῆ συνδιακυβερνῶσαν αὐτῷ τὰ τῆς ἀρχῆς πολλὰς χιλιάδας ἐτῶν, …

Die zweite Bitte für das römische Volk (πρὸς δέ) bezieht sich auf die möglichst lange, „viele tausend Jahre" währende Dauer der Herrschaft Roms über die Welt. Das ähnelt dem Ende des *Helios-Hymnos*, wo Julian für die Stadt von Helios τὴν ἐνδεχομένην ἀιδιότητα erbittet (vgl. In reg. Sol. 43, 171,20 f. = 157B2 f.). Helios wird dort als „Gründer" (ἀρχηγός, 40, 167,14 = 153D4) Roms bezeichnet, was im Widerspruch dazu zu stehen scheint, dass auch Romulus als „Gründer" (κτίστης, 40, 167,22 = 154A5; οἰκιστής, 168,10 = 154C2) Roms angesprochen wird. Der Unterschied besteht aus neuplatonischer Perspektive darin, dass Romulus Roms historischer Gründer in der sichtbaren Welt und Helios die „leitende Ursache" hierfür in der noetisch-noerischen Welt ist, also für die ewige Idee Roms steht (Schramm 2022a, 65 Anm. 301). Die Göttermutter wird zwar nicht als Gründerin Roms apostrophiert, aber insofern sie mit dem Demiurgen Helios-Zeus in der sichtbaren Welt demiurgisch zusammenwirkt, ist sie genauso wie Helios der richtige Adressat für eine solche Bitte. Für Julian ist die erste Bitte, die Tilgung des Christentums als bestimmender politischer Kraft in Rom, die notwendige Voraussetzung, damit die zweite Bitte für die Ewigkeit Roms erfüllt werden kann (vgl. auch CG fr. 43,9–13 Masaracchia = Cyr. CI 6,15,11–15 Kinzig / Brüggemann, wonach Zeus und Ares Rom ewige Dauer zugesichert hätten, was die Christen allerdings durch ihren Glauben unterminiert hätten).

Die ewige Herrschaft Roms ist weiter dann gegeben, wenn die Ἀγαθὴ Τύχη zusammen mit dem römischen Volk regiert (hier an dieser Stelle ist von τὴν Τύχην εὐμενῆ die Rede, weiter unten 78,26 = 180C1 wörtlich von der Ἀγαθὴ Τύχη, vgl. auch Contra Heracl. 22, 46,4 = 231A6). Die ungewöhnliche Formulierung mit συνδιακυβερνᾶν – einem Wort, das sonst nur in Platons *Politikos* vorkommt, wonach die wahre, auf das Gerechte zielende Rhetorik zusammen mit der wahren, königlichen Politik regieren solle (Plt. 303e10 – 304a2 τούτων δ' ἐστί που στρατηγία καὶ δικαστικὴ καὶ ὅση βασιλικῇ κοινωνοῦσα ῥητορεία πείθουσα τὸ δίκαιον συνδιακυβερνᾷ τὰς ἐν ταῖς πόλεσι πράξεις) – evoziert das Volk als Basis legitimer Politik, welche geleitet und unterstützt sein solle durch die Ἀγαθὴ Τύχη. Seit hellenistischer Zeit und die Kaiserzeit hindurch wurden der personifizierten Tyche Kulte gestiftet; sie wurde in das Pantheon aufgenommen und vielerorts als Stadtgöttin verehrt (vgl. Nilsson 1988, 196 – 198), u. a. in Konstantinopel, wo der *Göttermutter-Hymnos* verfasst wurde und wo Konstantin die aus Kyzikos stammende Kybele-Statue zur Stadttyche hatte umgestalten lassen (vgl. oben S. 8 – 13). Nach Salustios (9,7, 20,2 – 7 Nock) ist sie die „Kraft der Götter, die die verschiedenartigen und wider Erwarten geschehenen Ereignisse zum Guten ordnet" (ἡ τοίνυν τὰ διάφορα καὶ τὰ παρ' ἐλπίδα γινόμενα πρὸς ἀγαθὸν τάττουσα δύναμις τῶν θεῶν τύχη νομίζεται); sie werde daher besonders in den Städten verehrt, weil diese aus verschiedenartigen Teilen bestünden, und sei im sublunaren, nicht aber im supralunaren Bereich wirksam, anders als die πρόνοια oder εἱμαρμένη (vgl. Nock 1926, LXXIVf.). Es ist daher nur folgerichtig, wenn Julian hier die Göttermutter, die ja mit der πρόνοια assoziiert ist, um τύχη für die im sublunaren Bereich wirksame Herrschaft Roms bittet. Klarerweise unterscheidet sich dieser neuplatonische τύχη-Begriff auch von dem oben genannten (3, 58,13 = 162A7) epikureischen τύχη-Begriff.

Julian betont auch sonst den entscheidenden Einfluss der τύχη für den Erfolg militärischer oder politischer Unternehmungen, der größer sei als die Tugend der handelnden Personen und ihre Vorbereitung (vgl. Laus Const. 3,14 – 19, 14 Bidez = 5A5–B3; Ad Them. 3, 3,16 – 18 = 255D4 – 6; 4, 4,15 f. = 256C5 f.; 10, 13,6 – 8 = 265A4 – 6). Dabei widerspricht er mit Verweis auf historische Beispiele und auf Platon (Lg. 4, 709b7–c1) der stoischen These, dass für die Eudaimonie die τύχη bedeutungslos und nur die Tugend entscheidend sei, für das politische Leben (vgl. Ad Them. 3, 3,18 – 4,13 = 255D7 – 256C3; 5, 5,24 – 6,2 = 257D2 – 258A2), lässt sie aber – vor dem Hintergrund der neuplatonischen Tugendlehre und des darin ausgedrückten Unterschieds der *vita activa* und der *vita contemplativa* – für das der Ideenschau gewidmete Leben des Philosophen noch gelten (vgl. 4, 4,14 – 5,7 = 256C4 – 257A4; Schramm 2013, 312 f.). Am Ende des *Themistios-Briefs*, in dem am ausführlichsten von Julians Schriften über τύχη gehandelt wird, bittet er, ähnlich wie hier im *Göttermutter-Hymnos*, „den Gott" um „die beste Tyche und die der Tyche angemessene Einsicht" (τὴν ἀρίστην τύχην καὶ φρόνησιν ἀξίαν τῆς τύχης, 13, 14,21 f. = 266D5 f.) für sein politisches Unterfangen;

eine solche Bitte um Tyche fehlt im abschließenden Gebet des *Helios-Hymnos*, weil hier die völlige Abhängigkeit vom Wohlwollen des Helios für jedes praktische Tun, sei es politischer, sei es privater Natur, im Vordergrund stehen dürfte (vgl. In reg. Sol. 43, 171,20 f. = 157B2 f. κοινῇ μὲν τῇ πόλει τὴν ἐνδεχομένην ἀιδιότητα {τὰ} *μετ' εὐνοίας* χορηγῶν φυλάττοι; 44, 173,1 f. = 158B3 f. εὔχομαι … ἀντὶ τῆς προθυμίας μοι ταύτης εὐμενῆ γενέσθαι τὸν βασιλέα τῶν ὅλων Ἥλιον).

20, 78,23 – 79,2 = 180B4–C3 … ἐμοὶ δὲ καρπὸν γενέσθαι τῆς περὶ σὲ θεραπείας ἀλήθειαν ἐν τοῖς περὶ θεῶν δόγμασιν, ἐν θεουργίᾳ τελειότητα, πάντων ἔργων, οἷς προσερχόμεθα περὶ τὰς πολιτικὰς καὶ στρατιωτικὰς πράξεις, ἀρετὴν μετὰ τῆς Ἀγαθῆς Τύχης καὶ τὸ τοῦ βίου πέρας ἄλυπόν τε καὶ εὐδόκιμον μετὰ τῆς Ἀγαθῆς Ἐλπίδος τῆς ἐπὶ τῇ παρ' ὑμᾶς πορείᾳ.

Julians Bitte für sich selbst umfasst vier Elemente, nämlich theoretische Gotteserkenntnis, theurgische Gotteserfahrung, politisch-praktisches Leben, Lebensende und Nachleben, wobei die ersten beiden wiederum unter dem Stichwort *vita contemplativa* und die letzten unter *vita activa* subsumiert werden können (der letzte Punkt, die Wanderung nach einem schmerzfreien Tod zu den Göttern qua Rückkehr der Seele zu ihrem Ursprung, steht thematisch allerdings in gewisser Weise auch auf einer Ebene mit der bereits im Leben erlangten kontemplativ-theurgischen Gotteserkenntnis). Die Zusammengehörigkeit der ersten beiden Elemente wird durch die chiastische Stellung hervorgehoben (ἀλήθειαν – ἐν τοῖς περὶ θεῶν δόγμασιν; ἐν θεουργίᾳ – τελειότητα), die der letzten beiden durch die parallele Stellung (ἀρετὴν μετὰ τῆς Ἀγαθῆς Τύχης – πέρας … μετὰ τῆς Ἀγαθῆς Ἐλπίδος …). Auch in der persönlichen Schlussbitte im *Helios-Hymnos* (44, 173,1 – 7 = 158B3–C2) kehren die Elemente praktisches Leben (βίον ἀγαθὸν), theoretische Gotteserkenntnis (τελειοτέραν φρόνησιν καὶ θεῖον νοῦν), Lebensende (ἀπαλλαγήν τε τὴν εἱμαρμένην ἐκ τοῦ βίου πρᾳϋτάτην ἐν καιρῷ τῷ προσήκοντι) und (im Vergleich zum *Göttermutter-Hymnos* ausführlicher beschriebenes) Nachleben (ἄνοδόν τε ἐπ' αὐτὸν τὸ μετὰ τοῦτο καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ, μάλιστα μὲν ἀίδιον, εἰ δὲ τοῦτο μεῖζον εἴη τῶν ἐμοὶ βεβιωμένων, πολλὰς πάνυ καὶ μυριετεῖς περιόδους) wieder. Dass hier unter der *vita contemplativa* nicht eigens auch die Vollendung des Menschen mit Hilfe der Theurgie aufgeführt wird, sondern nur deren Ergebnis, nämlich „vollendete Einsicht und göttlichen Geist", dürfte daran liegen, dass die Theurgie im *Göttermutter-Hymnos* Thema ist (vgl. oben Komm. zu 12, 70,15 f. = 172D7 – 173A1), im *Helios-Hymnos* hingegen nicht.

Zu ἀλήθειαν ἐν τοῖς περὶ θεῶν δόγμασιν: vgl. Iambl. Resp. 10,8, 217,16 – 23 Saffrey / Segonds / Lecerf: εὔχομαι … τοῖς θεοῖς … τῶν **ἀληθῶν νοημάτων** ἐμοί τε καὶ σοὶ παρέχειν τὴν φυλακὴν ἀμετάπτωτον, εἴς τε τὸν ἀίδιον αἰῶνα **τῶν αἰωνίων ἀλήθειαν** ἐντιθέναι, καὶ **τελειοτέρων νοήσεων περὶ θεῶν** χορηγεῖν μετουσίαν, … – Zu ἐν θεουργίᾳ τελειότητα: Das meint „the fulfillment of the promises held out in the

Chaldaean mysteries“ (Lewy 1978, 211 n. 141; zur Theurgie vgl. oben Komm. zu 12, 70,15 f. = 172D7–173A1), wobei dies die skrupulöse Einhaltung der Regeln bei der theurgischen Praxis voraussetzt (vgl. Iambl. Resp. 2,10, 68,25–69,16 Saffrey / Segonds / Lecerf; Rochefort 1963, 130 n. 4). – Zu πάντων ἔργων … ἀρετήν: vgl. In reg. Sol. 43, 171,21 f. = 157B3 f. … ἡμῖν δὲ ἐπὶ τοσοῦτον εὖ πρᾶξαι τά τε ἀνθρώπινα καὶ τὰ θεῖα δοίη, ἐφ’ ὅσον βιῶναι ξυγχωρεῖ, … Statt des überlieferten τάξεις wird hier die von Hertlein und Nesselrath vorgeschlagene Emendation πράξεις übernommen (zu den Belegen für die idiomatische Verwendungsweise vgl. Nesselrath 2015, 78). – Zu Ἀγαθῆς Τύχης: vgl. oben Komm. zu 20, 78,21–23 = 180B2–4. – Zu μετὰ τῆς Ἀγαθῆς Ἐλπίδος: Die „bessere Hoffnung“ für ein Leben nach dem Tod ist – neben dem Getreide – eine der beiden Gaben der Demeter, die dem Initiierten in Eleusis zuteilwerden (Isocr. Or. 4,28; vgl. Hom. Hymn. 2, 480–482; Pind. fr. 102; Soph. fr. 837 Radt; Rohde 1898, I 290 mit Anm. 1; Deubner 1932, 78 f.; Burkert 1997, 281 f. mit Anm. 32 f.; zu literarischen, epigraphischen und ikonographischen Zeugnissen der Agathe Tyche im 5./4. Jh. v. Chr. vgl. Christof 2001, 50–52); im *Göttermutter-Hymnos* wird ja eine enge Verbindung zwischen dem Kybele-Attis-Kult und den eleusinischen Mysterien hergestellt (vgl. oben Komm. zu 13, 70,21–23 = 173A6–8). Vielleicht in Anspielung darauf beschreibt Sokrates im *Phaidon* seinen bevorstehenden Tod (Phd. 67b10–c2 ἥ γε ἀποδημία ἡ νῦν μοι προστεταγμένη μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος γίγνεται; vgl. Rep. 6, 496e2; Clem. Al. Strom. 4,22,144,2), und auch Julian nimmt diese Formel einige Male wieder auf (vgl. Contra Heracl. 22, 48,24 = 233D3 f.; Caes. 38, 139,20 f. = 336C5 f.; Ep. 89a, 152,17 Bidez = 452C4; 89b, 166,17 f. Bidez = 298D4 f.; Bidez 1924, 166 n. 3; Lacombrade 1964, 71 n. 4; Ugenti 1992a, 125). Ein Echo dieser Formel findet sich auch in christlichen Texten, allerdings in der Bedeutung eines christlichen Nachlebens nach dem Tod (z. B. Eus. In Ps 4,9 f. [PG 23, 112,5–8]; In Ps 68,30–34 [PG 23, 764,17 f.]; Athan. Ad Const. 30,6,9 f. Brennecke / Heil / Stockhausen; Greg. Ny. Inst. Christ., GNO 8,1, 68,11; Aster. Hom. 1,11,1,3 f. Datema), sodass Julians Wiederaufnahme im ursprünglich hellenisch-paganen Sinne eine Kontraposition gegen die christliche Rezeption darstellt. – Zu τῇ παρ’ ὑμᾶς πορείᾳ: vgl. Ep. 136b, 198,23 Bidez ἀπιόντας πάλιν πρὸς τοὺς θεοὺς πορεύεσθαι; In reg. Sol. 10, 147,7–9 = 136A4–6 Σάραπιν (= Ἅιδην, Ἥλιον) …, πρὸς ὅν φησιν ἄνω πορεύεσθαι τὰς ψυχὰς τῶν ἄριστα βιωσάντων καὶ δικαιότατα; 44, 173,5 = 158B7 ἄνοδόν τε ἐπ’ αὐτόν (sc. τὸν Ἥλιον).