

EINIGE FRAGEN ZU KAISER JULIANS PREISREDE AUF DEN KÖNIG HELIOS

Kaiser Julian, genannt Apostata, der 331 geboren wurde und nur von Dezember 361 bis zu seinem Tod im Juni 363 Kaiser des römischen Reiches war, versuchte in seiner kurzen Regierungszeit, die alte pagane Religion mit ihren Kulturen und Tempeln zu erneutem Leben zu erwecken und das schon weitgehend etablierte Christentum zurück zu drängen, den Staat, wie er meinte, vom Unglauben zu befreien, zu reinigen. Eine herausragende Bedeutung in seiner theologischen Konzeption erhält der Sonnengott, vor allem der "König Helios", dessen Existenz und Wirken Julian in einer höheren, einer geistigen Ebene über der den Kosmos erleuchtenden Sonne ansetzt. Zu ihm empfindet er eine unmittelbare persönliche Beziehung, ja eine Verwandtschaft. Während seines Aufenthalts in Antiocheia (November 362 bis Frühjahr 363) hat er dem Helios zu dessen Festtag am 25. Dezember eine ausgiebige Rede gewidmet, die er selber einen Hymnus nennt, der dem Gott seine Dankbarkeit bezeugen soll.¹ Dieser Text ist dabei von bedeutendem philosophischem Gehalt, hat zugleich aber eine politische Funktion. Zu fragen ist, welche Ziele der Kaiser mit seiner Rede verfolgt.

Zu den Voraussetzungen, den politischen wie den biographischen, soll hier in Kürze nur wenig notiert werden; ich verweise auf neuere ausführliche Behandlungen des Lebens, Wirkens, der Schriften Julians.² Zunächst einige Hinweise zur Bedeutung des Helios: Seit Kaiser Aurelian 274 den Staatskult des Sol invictus einführt, blieb Sol / Ἡλιος bedeutsam für die Kaiser. In besonderem Grad war er dies für Constantius I. im Sinne

¹ Ausgaben der Werke Julians: W. C. Wright, *The Works of the Emperor Julian with an English Translation* I – III (London – Cambridge, Mass. 1913–1923, Nachdruck 1980). – *L'Empereur Julien, Oeuvres complètes* II, 2, Texte établi et trad. par Ch. Lacombrade: Discours de Julien Empereur (Paris 1964) (Rede an König Helios). Nach dieser Ausgabe wird hier zitiert. Die Abfolge der Reden ist anders als bei Wright: Rede an Helios or. 11 (Wright 4), or. 8 (W. 5), or. 9 (W. 6), or. 7 (wie bei W.) – Vom "Hymnus" und "hymnisch preisen" spricht Julian c. 1, 131 D, c. 37, 152 A und c. 44, 158 A.

² K. Bringmann, *Kaiser Julian* (Darmstadt 2004); K. Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser* (Stuttgart 2006) (mit reicher Bibliographie). – Ferner: R. Smith, *Julian's Gods* (London – New York 1995); J. Bregman, "Elements of the Emperor Julian's Theology", in: J. J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism: Essays in Honour of John Dillon* (Ashgate 1999) 337–350; W. Fauth, *Helios Megistos* (Leiden – New York 1995) 145–163.

eines Schutzgottes, welchen Konstantin nach dem Tod seines Vaters übernahm. Auf der Porphyrsäule im Hippodrom zu Konstantinopel erhob sich eine Kaiserstatue, deren Haupt von sieben Strahlen bekrönt war: Konstantin wurde gleichsam als Sol / Ἥλιος dargestellt. Christliches und Heidnisches bestand nebeneinander.

Für Julian, den Neffen Konstantins, war in politischer Hinsicht für die Helios-Verehrung also der Boden bereitet. Doch erhält sie bei ihm eine neue philosophisch-religiöse Komponente. Julian war christlich erzogen worden, hatte aber, wie er selber schreibt, von Kindheit an ein starkes Verlangen nach den Strahlen und dem Licht der Sonne, auch beobachtete er die nächtliche Schönheit des Himmels.³ Später erhielt er die Möglichkeit, sich bei philosophischen Lehrern auszubilden. Wichtig wurde für ihn vor allem Maximos von Ephesos, bei dem er den Neuplatonismus in seiner Prägung durch Jamblich, den er als "göttlich" verehrte, kennenlernte. In jener Phase des Neuplatonismus wurde in die Philosophie die Theurgie einbezogen, eine in der Zeit des Kaisers Marc Aurel entstandene, von zwei Männern namens Julian in den "Chaldäischen Orakeln" dargelegte Lehre, die insbesondere ein rituelles Ineinanderwirken von menschlichem und göttlichem Tun verkündete, das den Menschen zu seinem Heil führen soll.⁴ Von allgemeiner Verbreitung und Bedeutung waren damals auch die Mysterien, die neben den alten Eleusinischen inzwischen auch solche von orientalischer Herkunft umfassten wie die der Kybele, der Isis oder des Mithras, der häufig in die Nähe des Helios gerückt oder mit ihm gleichgesetzt wurde. Die Mysterien verhiessen den Eingeweihten eine Sonderstellung im hiesigen und die Seligkeit im jenseitigen Dasein; viele Menschen ließen sich in mehrere Mysterien einweihen.

Für das Verständnis von Julians Helios-Rede ergeben sich verschiedene Fragen, auf die im folgenden einzugehen ist: 1. Wie verhalten sich Helios und Mithras zu einander? Wie stellt Julian sein persönliches Verhältnis zu Helios dar? – 2. Welche Verbindung besteht zwischen Philosophie und Mysterien, was bedeutet die Einweihung? Wie wichtig sind andererseits Kult und Opfer? – 3. Auf welcher philosophischen Grundlage ist Julians Helios-Theologie konzipiert, und inwiefern sind dabei die traditionellen Götter einbezogen? Hat er diese Lehre vollständig von Jamblich übernommen? – 4. Welche Funktion hat die Theurgie in Julians Helios-Religion? Wie erreicht der Mensch den seelischen Aufstieg?

³ Julian or. 11 (4) c. 1, 130 CD.

⁴ *Oracles Chaldaïques*, Texte établi et trad. par É. Des Places (Paris 1971). – Bringmann (o. Anm. 2) 112 meint, dass Julian bei Maximos vor allem den "theurgischen Neuplatonismus" lernte, während Rosen (o. Anm. 2) 98 die zwei Seiten, die philosophische und die theurgische, von dessen Lehre betont.

1. Verhältnis zwischen Helios und Mithras. Julians Beziehung zu Helios

Im römischen Reich waren zur damaligen Zeit Mithras-Kult und -Mysterien weithin verbreitet, allerdings vor allem in den lateinisch-sprachigen Teilen; Helios wurde als Reichsgott verehrt, doch gab es offenbar keine Helios-Mysterien. Für Julian ist Helios von zentraler Bedeutung; Mithras wird dagegen in seinem gesamten Werk nur zweimal genannt.⁵ Eine kurze Erwähnung findet sich in der Helios-Rede, wobei zwischen Helios und Mithras klar unterschieden wird: “Wir verehren auch den Mithras und feiern für Helios alle vier Jahre Agone” (c. 41, 155 B, cf. 156 C Agon für Helios). Die andere Nennung des Mithras steht in der satirischen Schrift, die viele römische Kaiser behandelt und *Caesares* oder *Kronia* benannt wird; Julian schreibt am Ende, Hermes habe zu ihm gesagt: “Ich habe dir die Kenntnis des Vaters Mithras gegeben. Halte dich an seine Anordnungen”, dann werde Julian einen sicheren Anker für sein Leben und nach dem Tod gute Hoffnung haben, dass dieser Gott ihm ein wohlwollender Führer sein werde (*Caes.* 336 C). Dies weist auf den Mysterienglauben und dessen Jenseitshoffnungen. In der Helios-Rede ist von dieser Funktion des Mithras nichts zu lesen. Allerdings wird einmal auf Mysterien hingedeutet (c. 1, 130 C). Nachdem Julian sich einen “Gefolgsmann des Helios” genannt hat, fügt er hinzu, er habe dafür zu Hause deutlichere Beweise, doch wolle er hier nur darlegen, was sich ohne Sakrileg (ἀνεμέσῃτον) sagen lasse. Damit scheint etwas Unsagbares im Sinne der Mysterien (ἄρρητον) verborgen zu bleiben, doch wird nicht näher erklärt, warum es sich handelt. Dass Julian, wie damals üblich, Eingeweihter in mehreren Mysterien war, nehmen viele Interpreten an, von Helios-Mysterien aber wissen wir gar nichts.

Seine enge Verbundenheit aber mit Helios betont Julian wiederholt. In der Rede an diesen Gott nennt er sich dessen Gefolgsmann und Diener (ὀπαδός, θεράπων φύσει, τῷ θεῷ δουλεῦσαι c. 1, 130 C, c. 2, 131 CD); er sagt sogar, Helios habe seine Seele “von Ewigkeit her ins Dasein gebracht” (c. 43, 157 A), und am Ende richtet er bewegende Gebete an ihn (dazu unten). Auch in anderen Schriften spricht er wiederholt vom “König Helios” und “Großen Helios”, z. B. or. 8 (5), 167 B, or. 7, 208 B, 223 B, epist. 111, 434 D, und bezeichnet ihn als seinen Herrn (δεσπότης *Caes.* 314 A, or. 7, 222 C).⁶ Nachhaltig aber und mit deutlich religiösem Akzent stellt er sein unbedingtes Verknüpftsein mit Helios in einem erfundenen Mythos dar, den

⁵ Zum Vergleich: Plutarch behandelt Mithras *De Iside et Os.* im Rahmen der persischen Religion c. 46, 369 E, er nennt ihn μεστῆς. Porphyrios äußert sich wiederholt zu den Mithras-Mysterien: *De antro* c. 6 u. 15, *De abst.* II, 56, 3; IV, 16, 2.

⁶ Vgl. auch Brief an die Athener 275 B: Athene habe ihm als Wächter “Engel” von Helios und Selene gegeben.

er seiner *Rede an den Kyniker Herakleios* einfügt (or. 7, 227 C – 234 C). Hier sei nur das Wichtigste daraus angegeben.⁷ Julian schildert, wie Zeus ihn als Kind dem Schutz des Helios anvertraut, da er dessen Abkömmling (ἔκγονος) sei und einen Samen des Helios-Feuers in sich habe;⁸ Helios möge für ihn sorgen und ihn von seiner Krankheit (dem Christsein) heilen. Dieser war erfreut und erkannte in dem jungen Julian einen kleinen Funken aus seinem eigenen Wesen. Gemeinsam mit Helios wird Athene von Zeus mit der Erziehung Julians beauftragt, der nun selber die Fülle des Unheils erkennt, das ihn und seine Verwandten befallen hat (der Irrglaube). Beim Erwachen aus einem göttlich verfügt Schlaf erkennt er Hermes als seinen Führer, der ihn ermahnt, den Vater aller Götter, der auf dem Berggipfel thront, zu verehren und zu ihm zu beten. Julian erbittet von diesem die Leitung auf dem Weg zu ihm nach oben. In einem Zustand der Ekstase erscheint ihm Helios selber (offenbar in göttlich-menschengleicher Gestalt); er ist überwältigt, umfasst mit seinen Armen die Knie des Gottes und bittet ihn um Errettung (σώζειν ἑαυτόν). Helios weist ihn zur Erde zurück, und obwohl Julian ihn anfleht, in seiner Nähe bleiben zu dürfen, er werde sonst in den dortigen Übeln zugrundegehen, erhält er den klaren Auftrag, die Erdregion von allem Unglauben (πάντα ἀσεβήματα) mit Hilfe von Helios und Athene zu reinigen, ja er solle die Herrschaft übernehmen (229 C – 232 C). Nochmals bittet Julian um Verbleiben bei Helios, doch dieser mahnt drohend, bei Ungehorsam werde er ihm verhasst werden. So fügt sich Julian und bittet Helios und Athene um Beistand, er erhält von dieser die Waffen und von Helios eine Fackel, die ihm auf Erden leuchten soll; nochmals wird er dessen ἔκγονος genannt (232 C – 234 C).

Durch diesen Bericht – Julian schreibt, er wisse nicht, ob es ein Mythos oder wahrer Logos sei – bekräftigt er nicht nur seine verwandtschaftliche Nähe zu Helios, sondern er definiert auch sein Ziel, den alten Götterglauben neu zu beleben, als einen göttlichen Auftrag.

2. Philosophie, Mysterien, Einweihung. Bedeutung des Kultes

Die Mysterien wollen Weisheit, Erkenntnis der Götter und der Welt vermitteln und zu einem höheren Leben führen. Seit Platon diese Ziele nicht durch mystische Vorgänge und Initiation, sondern vielmehr durch die Philosophie, das geistige Bemühen des Menschen für erreichbar erklärt – er bezeichnet die Erkenntnis als den Akt mystischer Reinigung, καθαρμός (*Phaid.* 69 c) – ist die Vorstellung, die Philosophie bedeute die wahre Ein-

⁷ Eine ausführliche Darstellung des Mythos bietet Rosen (Anm. 2) 54–69 und in weiteren Zusammenhängen.

⁸ Von “Aussäen” der Seelen zur Erde durch Helios und andere Götter spricht Julian or. 11 (4) c. 2, 131 C, im Anschluss an Platon *Tim.* 41 c 8, 42 d 4 (der Demiurg sät aus).

weihung, im Platonismus geläufig.⁹ So ist es nicht verwunderlich, diesen Gedanken auch bei Julian ausgedrückt zu finden. In der Helios-Rede – in der Mysterien keine Rolle spielen – sagt er, Jamblich habe ihn in die Philosophie “eingeweiht” (c. 26, 146 A ἐμύησεν, vgl. or. 7, 235 A–C); dieser äußere sich in “vollendeteren und mystischeren Worten” (c. 44, 157 C μυστικωτέροις). An anderer Stelle lesen wir, Jamblich behandle nicht alles, sondern jenes, was sich mit Initiation berühre (or. 7, 217 C ὑπὲρ τῶν τελεστικῶν), und diese Philosophie sei von der Art der Mysterien und führe zur Einweihung (*ibid.* 223 A τὴν τελεστικὴν καὶ μυσταγωγὸν φιλοσοφίαν). Wenn in dem (oben beschriebenen) Mythos Julian den Helios fordern lässt, er, der junge Julian, der noch ἀμύητος sei, müsse vor der Erfüllung seines Auftrags eingeweiht werden (or. 7, 231 D), so ist aufgrund der sonstigen Aussagen auch diese “Einweihung” als philosophischer Erkenntnisweg zu deuten.

In der Helios-Rede werden die Mysterien (abgesehen von einer Andeutung am Beginn 130 C) nicht einbezogen;¹⁰ für Julian handelt es sich um den geistigen Weg unter der Leitung des Gottes Helios. Neben dieser philosophischen Seite der Religion ist für ihn aber die praktische, kultische von hoher Bedeutung; Gebete, Kult und Opfer bedingen den Kontakt mit den Göttern. Die Wiederbelebung der traditionellen Kulte, der alten Form der Götterverehrung ist seine, des Kaisers Intention mit weitreichender politischer Konsequenz. Auch er selber betätigt sich bei den Opfern; in einem Brief an Maximus (*Epist.* 26, 415 C) schreibt er, dass er öffentlich mit den Truppen den Göttern opferte, Ochsen und viele Hekatomben ihnen zum Dank darbrachte. Aber auch privat befolgt er diesen Brauch; Libanios berichtet, dass Julian in seinem Palast einen Helios-Altar hatte und dem Gott morgens und abends Tiere opferte.¹¹ – Der von Julian hoch verehrte Jamblich verneint derartige Opfer nicht;¹² von Plotin dagegen überliefert Porphyrios, dass er die Teilnahme an Opfern strikt ablehnte, und Porphyrios selber hält Blutopfer für verhängnisvolle Gaben, welche böse Dämonen anlocken, denen man darum fernbleiben müsse.¹³ Für Julian aber verbindet sich der innere Weg zum Göttlichen problemlos mit dem tradierten Kult der Tieropfer.

⁹ Vgl. Chr. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Berlin – New York 1987). – Eine spezielle Erklärung gibt Plutarch *De Iside et Os.*: Nur durch die Philosophie könne man die Mysterien (um die es in dieser Schrift geht) richtig verstehen und zum Ziel gelangen, c. 1 (351 D), c. 2 (352 A), c. 68 (378 A) Philosophie als μυσταγωγός, c. 78 (382 F).

¹⁰ Der Hinweis c. 28, 148 AB auf τελεστικὰ ὑποθέσεις bezieht sich auf die *Chald. Orakel*, vgl. die Anm. ad loc. bei Lacombrade.

¹¹ *Epist.* 98 an Libanios 401 B; Libanios or. 18, 126–127.

¹² Vgl. Jamblich, *De myst.* V, 14 (218, 5 ff.); 19 (226, 3 ff.); behandelt werden nur Opfer im Rahmen der Theurgie, Tieropfer sind eingeschlossen.

¹³ Porphyrios, *Vita Plotini* c. 10; *De abst.* II, 40–43.

3. Philosophische Grundlagen der Helios-Theologie. Wieweit Abhängigkeit von Jamblich?

Platons Unterscheidung zwischen der sichtbaren Welt des Werdens und der geistigen des Seins, zwischen αἰσθητόν, γένεσις und andererseits νοητόν, ὄν, οὐσία, ist zentral bedeutsam für alle seine philosophischen Nachfolger. Einmal hat Platon formuliert, dass es über dem Geistigen, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, etwas Höheres gebe (*Politeia* 509 b), welches bei Autoren des Mittelplatonismus (wie Numenios) übernommen und vor allem bei Plotin für den Neuplatonismus fixiert wird als die höchste Instanz des Einen, welches zugleich das Gute ist. Jamblich nun vollzieht weitere Differenzierungen, von denen die eine für Julians theologische Konzeption entscheidend ist: Innerhalb des Geistigen werden zwei Stufen gesondert, es gibt das Intelligible, νοητόν, sowie unter ihm das Intelligente, νοερόν. Ist das Intelligible das absolut Seiende (im Sinne der Ideen), so ist das Intelligente das zugleich Schöpferische und Vermittelnde, welches das Gute vom Noetischen bis hinab in die Welt des Werdens lenkt. Diese Aufspaltung ermöglicht es Julian, den Helios in drei Ebenen anzusetzen; über der sichtbaren Sonne befindet sich der "Große Helios" oder "König Helios" im Bereich des νοερόν und der νοεροὶ θεοί, und über dieser Ebene existiert Helios im Intelligiblen (Helios-Rede c. 5–6, 132 C–133 C, c. 44, 157 B und öfter). Mit Berufung auf Platon zitiert er sowohl ein Höchstes "jenseits des Seins" wie auch das Sonnengleichnis, nach dem die Sonne als ein "Abkömmling des Guten" erklärt wird (*Politeia* 508 bc). Analog zum Wirken der Sonne im Kosmos erfolgt das geistige Geschehen; dem Licht im Sichtbaren entspricht die Wahrheit im Intelligiblen. Wichtig ist für Julians Theologie vor allem der Bereich des Intelligenten, νοερόν; dort waltet der "König Helios", der "vom Guten eingesetzt" wurde, um über die Götter dieser Sphäre zu herrschen, für die er die Ursache alles Guten ist. Er vermittelt ihnen von oben die geistigen Gaben, so wie der sichtbare Helios alles im Bereich des Sichtbaren bewirkt; er überbringt generell alles Gute sowohl innerhalb des Intelligenten wie bis hinab zur Erde (133 C).

Diese Ebene des Intelligenten bedingt nun für Julian etwas weiteres, das für seine politisch-religiöse Intention wichtig ist. Die tradierten Kultgötter haben nach dieser Konzeption ihre paradigmatische Existenz in jenem Bereich, wo Helios als König herrscht. Er umfasst sie alle miteinander in "einigender Weise", ἐνοειδῶς (c. 36, 151 A). Etliche Götter werden genannt;¹⁴ besonders Apollon hat vieles mit Helios gemeinsam,¹⁵ er wird als "König" bezeichnet, teilt mit Helios die Herrschaft wie auch die

¹⁴ Zu den Göttern vgl. c. 22–23, 26, 31–32, 34.

¹⁵ Schon Plutarch verbindet wiederholt Apollon mit Helios, vgl. vor allem *De E* c. 17–21.

“Einfachheit der Gedanken”, ἀπλότης τῶν νοήσεων (c. 22, 144 A, c. 31, 149 C, c. 39, 152 D συμβασιλεύων). Von Zeus heißt es, er habe die gleiche Herrschaft wie Helios (c. 23, 144 B); wichtig sind aber auch Athene Pronoia, Aphrodite (συναίτιος Ἡλίου c. 33, 150 BC), Dionysos, Asklepios.¹⁶ Die Götter sind mit Helios verwandt und eng verbunden, συγγενεῖς, συμφορεῖς (c. 21, 143 B); die Dominanz des Helios bleibt dabei unangefochten.

Dass Julian die Gliederung in der Sphäre des Geistigen von Jamblich übernommen hat, ist offenkundig. Ebenso ist gewiss, wie hoch er Jamblich als einen geradezu göttlichen Mann (θεῖος)¹⁷ verehrt hat, als ein höchstes Vorbild, aus dessen Fülle das Wenige seiner hier vorgetragenen Gedanken herrühre (c. 44, 157 CD). Nach dieser Bekundung liegt es nahe, den Inhalt dieser Rede, die Helios-Theologie primär als Konzeption Jamblichs anzusehen. Das Problem ist jedoch, dass sich in dessen überlieferten Schriften davon nichts findet, nirgends hat er die überragende Position des Helios oder eine entsprechende Theologie vertreten. Nun existieren Hinweise auf eine Schrift Jamblichs *Über die Götter*, περὶ θεῶν, von der aber keine Fragmente erhalten sind; sie wird erwähnt von Jamblich im *Protreptikos* c. 21 und in *De mysteriis* VIII, 8 (271, 13), wobei die zweite Stelle von den Kommentatoren nicht als seriöser Beleg gewertet wird, da in einer anonym verfassten Schrift schwerlich ein Verweis auf ein eigenes Werk stehen könne.¹⁸ Diese uns unbekannt Schrift, von deren Inhalt wir nichts wissen, wird nun von manchen Interpreten als Quelle oder doch Fundament für Julians Helios-Lehre angesehen.¹⁹ Mir erscheint dies fragwürdig, nicht nur weil wir eine derartige Lehre Jamblichs nicht kennen,²⁰ sondern weil Julian sehr wohl auch Eigenständiges vorträgt. Hier sei zunächst auf dessen Äußerung in der *Rede auf die Göttermutter* hingewiesen; darin betont er

¹⁶ Auch in anderen Schriften Julians werden die traditionellen Götter behandelt. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass Asklepios in *Contra Galileos* als heilender Gott wichtig ist (200 A, 235 BC).

¹⁷ Vgl. θεϊότατος *Epist.* 98 an *Libanios* 401 B; δαιμόνιος or. 9/6, 188 B; or. 7, 222 B.

¹⁸ Vgl. Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*. Texte établi et traduit par É. des Places (Paris 1966), zu VIII, 8 (271, 13) sowie die Übersetzung von Hopfner (Jamblichus, *Über die Geheimlehren*, übers. von Th. Hopfner [Leipzig 1922]) mit Anmerkung ad loc. Der Kontext betrifft nur die Theurgie.

¹⁹ J. Brisson, *Der neue Pauly* 5 (1998) 849 meint, Julians Reden 4 (11) und 5 (8) sowie des Synesios *Über die Götter und das Universum* (Fehlangebe: gemeint muss sein Salustios) gingen auf Jamblichs *Über die Götter* zurück. Vgl. Rosen (Anm. 2) 319, 325 f.; ferner J. Dillon (Hg.), *Jamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* (Leiden 1973) 23, 364.

²⁰ Allenfalls lässt sich bei Jamblich für Helios eine Stelle aus seinem Timaios-Kommentar nennen: in *Tim.* Frg. 19 S. 124 Dillon (o. Anm. 19) Ἀσκληπιὸν ἐν Ἡλίῳ θετέον καὶ ἀπ' ἐκείνου προίεναί περὶ τὸν γενητῶν τρόπον, ferner *De myst.* VII, 22 (252, 13 f.) Helios lenke von oben χωριστῶς.

seine eigene Leistung in der Mythendeutung von Attis / Kybele, wie es scheint mit gewissem Stolz. Er spricht vom eigenen Erkennen (αὐτὸς οἴκοθεν ἐπινοῶ) und gibt für Attis eine eher philosophische (allegorische) Erklärung: dieser sei die von oben von den Sternen herabkommende Kraft (or. 8/5, 161 C – 162 A).

In der Helios-Rede, in der Julian (anders als in or. 8/5) sich mehrmals auf den bedeutenden Jamblich beruft, äußert er sich nicht derart selbstbewusst zu eigener Lehre, jedoch verbindet er seine Angaben, insbesondere jene zum “mittleren” Helios im Bereich des Intelligenten, wiederholt mit Formulierungen wie “man müsse annehmen, man müsse folgern, man werde finden”, “es ist wahrscheinlich” oder “ich meine”. Hier einige Beispiele. “Als mittlere ist die von Helios in den Kosmos herabkommende Schöpferkraft anzusetzen”. Bei Annahme der intelligiblen Götter und der kreisenden göttlichen Himmelskörper “werden wir die leuchtende und reine Substanz des Königs Helios in der Mitte von beiden finden” (c. 16, 140 A–D, mit Hinweis auf ein τεκμήριον).²¹ Oder er schreibt: “So meine ich, dass er (Helios) auch für die intelligenten Götter die wesenhaft gute Ursache ist” (c. 16, 133 BC).²² An anderen Stellen formuliert er Fragen, etwa “Wie sollten wir nicht als wahrscheinlich annehmen”, dass die Ordnung der intelligenten Götter analog zu der im Kosmos ist? (c. 9, 135 BC).²³ Schließlich sagt er, dass die Argumentation, der λόγος, von ihm die weitere Darlegung in der rechten Ordnung fordere (c. 35, 151 A). Aber Julian beruft sich auch unmittelbar auf Helios: “Wir werden jetzt erörtern, was der Gott, wie uns scheint, selber über sich und die anderen Götter lehrt” (c. 11, 137 C), oder er richtet eine Bitte an ihn: “Der Gott selbst möge mir zu sagen geben” oder “zu erkennen geben” (c. 13, 138 C; c. 17–18, 141 CD). Nach diesen Aussagen scheint mir der Schluss unausweichlich zu sein, dass Julian hier – behutsam als ein Folgern und Meinen – seine eigene Konzeption einer Sonnen-Theologie vorträgt, die für ihn als Kaiser zugleich eine wichtige politische Funktion besitzt. Indem dieser “König Helios”, dem die Rede gewidmet ist, in der Sphäre des νοερόν seinen Ort hat, in der auch alle traditionellen Götter ihre geistige Existenz besitzen und von ihm umfasst und beherrscht werden, lässt sich für Julian die Erneuerung der alten Götter und ihrer Kulte mit seinem philosophischen Helios-Glauben verknüpfen. Die Mehrheit seiner Untertanen wird ihm wohl schwerlich in die Höhen seiner Helios-Lehre folgen können, aber zugänglich ist diese doch für jeden, der willens ist, denn es handelt sich um keine Geheimlehre nach Art der Mysterien.

²¹ Zu θετέον vgl. νομιστέον c. 13, 138 BC (dazu ἐκ τῶν ἐμφανῶν ἀξιούμεν); c. 22, 143 D; c. 36, 151 C.

²² Zu οἶμαι vgl. c. 8, 134 C; c. 23, 144 B; c. 24, 145 B; c. 26, 146 C.

²³ Zu εἰκότως vgl. c. 22, 143 CD.

4. Theurgie. Geistiger Aufstieg der Seele

Bei Jamblich, den Julian als "göttlichen" Führer verehrt, ist die Theurgie von entscheidender Bedeutung für den erstrebten inneren Aufstieg des Menschen. Diese auf den "Chaldäischen Orakeln" basierende religiöse Richtung, die sich, zumal seit Jamblich, mit der neuplatonischen Philosophie verband und dabei der philosophischen Erkenntnis das Rituelle, den Glauben an das Wirken geheimer Symbole und manches, was an Mysterien gemahnt, hinzufügte, gründete sich auf der Überzeugung, dass göttliches Entgegenkommen sich mit menschlichem Bemühen vereine. Jamblich betont energisch, dass die Götter und andere höhere Wesen wie Daimones nicht beeinflussbar seien (sie sind ἀπαθεῖς) und auf gar keinen Fall einem von Menschen ausgeübtem Zwang unterliegen könnten (keine θεῶν ἀνάγκη); vielmehr seien es die Götter, die aus Liebe, φιλία, ihr Wohlwollen gnädig den theurgischen Priestern zuströmen lassen und deren Seelen zu sich emporziehen, ihnen die Einigung, ἔνωσις, mit sich gewähren. So ist es diesen möglich, ein "anderes Leben", eine "andere Energie" einzutauschen und gleichsam nicht mehr ein Mensch zu sein.²⁴ In der Theurgie sieht Jamblich den einzigen Weg, zu dieser höheren Stufe zu gelangen; die Philosophie, bloße Akte des Denkens reichen nicht aus, die Vereinigung mit den Göttern zu erreichen.²⁵

Julian hat bei seinem Lehrer Maximos von Ephesos die neuplatonische Philosophie in ihrer theurgischen Prägung in sich aufgenommen. In seiner "Rede auf die Göttermutter" ist die Theurgie einbezogen. Auch in diesem Text spricht er, nach der allegorischen Mythendeutung, von Helios, der mit seinen Strahlen und seinem göttlichen Wesen die Seelen emporziehe, aber er fügt einen Hinweis auf etwas "Unaussagbares" hinzu. Er nennt die "geheime Mystagogie des Chaldäers" (also jener Orakel), welcher den "siebenstrahligen Gott" (Helios) feierte und durch ihn die Seelen hinaufführte; doch sage er damit "Unerkennbares" für die Masse, Bekanntes für die "glückseligen Theurgen", und darum wolle er jetzt davon schweigen (or. 8/5, 172 A – 173 A). Später erwähnt er die "Sprüche der Götter", τὰ τῶν θεῶν λόγια (Bezeichnung für die "Chaldäischen Orakel"), durch welche die Seelen wie die Körper Rettung, σωτηρία, erfahren, er spricht von den "hochheiligen Theurgen" und der Vollendung in der Theurgie (or. 8/5, 178 D, 180 B).²⁶ Zum höchsten Ziel führt hier offenbar allein die Theurgie wie bei Jamblich.

²⁴ Jamblich, *Demyst.* I, 12 (40, 16–42, 17); I, 14 (44, 11–43, 8), VIII, 7 (270, 14–19).

²⁵ *Ibid.* II 11 (96, 6–97, 19) und öfter. Völlig anders ist es für Plotin, bei dem sich kein Hinweis auf die Theurgie findet.

²⁶ Auch im *Brief an einen Priester* 89 b, 292 AB werden die "alten Theurgen" genannt.

In der Helios-Rede aber fehlt die Theurgie vollständig, ebenso fehlt jeder Hinweis auf ein Geheimwissen²⁷ oder auf irgendwelche Riten, wie sie zu den Mysterien und der Theurgie gehören. Auch Opfer werden hier nicht erwähnt, die bei dem wiederbelebten Götterkult für Julian von Bedeutung sind, vielmehr wird die vorgetragene hymnische Rede gleichsam als ein Opfer gedeutet: nicht nur θυσίαι, auch εὐφημίαι seien Opfergaben.²⁸ Bei Jamblich werden materielle und höhere Opfer in das theurgische Geschehen einbezogen, denn der rituelle Vorgang umfasst Opfer verschiedener Arten und Stufen, die ausführlich beschrieben werden und als notwendig gelten.²⁹ Dagegen wird in Julians Helios-Rede von Riten wie von praktischem Tun für den Gott nichts gesagt; hier geht es allein um dessen Erkennen, um das geistige Bemühen, um die innere Hinwendung zu Helios. Vielleicht sind auch Erweckungen möglich, wie Julian sie nach der Schilderung in seinem Mythos erfahren haben will (or. 7, 227 C ff.).

Helios seinerseits ist besorgt um das gesamte Menschengeschlecht und besonders um "unsere Stadt", also das römische Reich (c. 13, 157 B). Vor allem aber wirkt er auf die Seelen der Menschen ein, sowohl im Leben wie nach dem Tod (wie man sonst allgemein in den Mysterien Hilfe für das Jenseits erwartet). Diese Gaben gelten allen Menschen. Julian schreibt, Helios gebe uns das Erkennen wie das Sehen (voεῖν, ὁρᾶν, c. 16, 141 A),³⁰ er wirkt also im Sinne der sichtbaren Sonne wie ebenso des "Königs Helios" im Bereich des Intelligenten. Auch verleiht er Urteilskraft (κρίσις) und führt die Seelen auf die rechte Bahn, er reinigt sie durch sein helles Leuchten (λαμπρότης c. 36, 151 C). Doch seine segenvolle Hilfe zeigt sich auch nach dem Tod. Hierbei sind Julians Angaben nicht ganz einheitlich. Einmal formuliert er, Helios löse die Seele endgültig vom Körper ab, danach gebe es kein erneutes "Annageln" der Seele an den Körper, auch keine Strafen (c. 10, 136 AB). Nur an dieser Stelle, die bis in den Wortlaut von Platons *Phaidon* (80 d f., 83 d) beeinflusst ist, wird ein bleibendes Jenseitsdasein angenommen. Später aber liest man, Helios löse die Seele nach dem Tod und führe sie empor zu Wesen, die dem Gott verwandt sind; wiederum aber erleichtere er ihr durch den göttlichen Glanz den Abstieg in die neue Inkarnation (c. 37, 152 B). Von der immer erneut erfolgenden Reinkarnation waren seit Platons *Politeia* die Platoniker überzeugt, nur

²⁷ Außer in der oben erwähnten Bemerkung c. 1, 130 C.

²⁸ c. 44, 158 A, nach Zitat von Hesiod, *Erga* 336.

²⁹ Jamblich, *De myst.* Buch V: Der Rangordnung der Götter korrespondieren bestimmte Opfer, beginnen müsse man mit den materiellen, auch Tieropfern, und von da aufsteigen zu den geistigen Opfern, vgl. bes. c. 14 ff.

³⁰ Vgl. auch or. 9/6, 182 C: Helios gibt λόγος und νοῦς.

gelegentlich werden Hoffnungen auf ein gänzlich freies Leben vom Erdenleben geäußert.³¹

Julian wendet sich aber auch sehr persönlich an Helios. Gegen Ende der langen Preisrede auf diesen Gott richtet er Bitten an ihn, als dessen Gefolgsmann und Diener er sich schon zu Beginn bezeichnet hatte. Dreimal formuliert er verschiedene Bitten; zunächst bittet er die "königlichen Götter" und vor allem Helios, der seit Ewigkeit als Mittler des Guten inmitten der intelligenten Götter hervorgetreten ist, er möge ihn noch viele Male dieses Helios-Fest begehen lassen (c. 43, 156 CD). Daran fügt sich eine Bitte des Kaisers in seiner politisch-verantwortlichen Funktion: Helios, der besorgt ist um diese Stadt und der Julians Seele von Ewigkeit her ins Dasein gebracht hat, möge diesem Staat wohlwollend Beistand leisten und Julian den Erfolg in menschlichen wie göttlichen Dingen gewähren, solange es ihm lieb, für Julian das Bessere und für den römischen Staat von Nutzen ist. Und der "Große Helios" möge ihm geben, dass er nicht weniger als Jamblich zur Erkenntnis seines Wesens gelange, um alle darüber zu belehren, besonders jene, die dessen würdig sind (c. 44, 157 A u. D). Schließlich richtet er eine dritte, persönlichste Bitte an den "König des Alls Helios", er möge ihm zum Lohn für seinen Eifer gnädig sein, ihm ein edles Leben, vollendetes Denken, einen göttlichen Geist (θεῖον νοῦν) geben und zur schicksalhaften Zeit ein sanftes Abscheiden aus dem Leben. Danach möge er ihm den Aufstieg zu ihm und das Verbleiben bei ihm gewähren, wenn möglich für ewig, aber wenn dies nach seinen bisherigen Lebenswegen ein zu hoher Wunsch wäre, so doch für einen Zeitraum von vielen Umläufen, die je zahllose Jahre umfassen (c. 44, 158 BC).

Gebete auch um Geistiges sind in der Philosophie seit Platon bezeugt, man denke an das Ende des *Phaidros* (279 bc). Helios aber schenkt – nach Julians Glauben – vieles ungebeten von sich aus, das Sehen, Denken, Urteilen, die Leitung der Seelen im Leben und nach dem Tod. Gewiss muss man, um den höheren Weg zu finden, sich bewusst dem Gott zuwenden. Für Jamblich ist der Kontakt mit den Göttern, der den Menschen zu diesen empor führt, allein durch die Theurgie zu erreichen, die bestimmte Riten und Symbole einschließt, Zeichen, welche die Götter "herabgesandt" haben und die selber göttliche Kräfte besitzen.³² Von all dem findet sich nichts in der Helios-Rede. Auch hierin wird man die Eigenständigkeit Julians gegenüber Jamblich erkennen, in der Auffassung der dreistufigen Existenz des Helios und seiner Wirkungen wie andererseits des eigenen inneren Weges der Seele. Ein wichtiger Grund für das Fehlen der Theurgie dürfte

³¹ So in Plutarchs Mythos *De genio Socr.* c. 24, 593 D – 594 A: Nach zahllosen Inkarnationen können Seelen in Daimones verwandelt sich eines ewigen Jenseitsdaseins erfreuen.

³² Jamblich, *De myst.* I, 21 (65, 6–14), II, 11 (97, 4–9) und an weiteren Stellen.

dabei ein politischer sein: Julian wollte hier keinen speziellen Heilsweg für wenige (wie die Theurgen oder Eingeweihten) aufzeigen, sondern als Kaiser die alten Kulte neu beleben und diese zugleich durch den für alle Menschen segensreichen “König Helios” überhöhen.

Kaiser Julian, der es unternimmt, den traditionellen Götterkult erneut in Kraft zu setzen, vertritt zugleich in seiner Rede an den “König Helios” eine neue, ins Geistige reichende Sonnen-Theologie. Diese erfordert ein Erkennen und Wissen, nicht aber irgendwelche Riten oder Phänomene von Einweihung, vielmehr wird die Philosophie als Weg einer Einweihung verstanden. Voraussetzung für Julians theologische Konzeption ist Jamblichs philosophische Gliederung des transzendent Geistigen in die Bereiche des Intelligiblen (der Ideen, νοητόν) und des Intelligenten, Wirkenden, Schöpferischen (νοερόν). Anknüpfend an diese Sonderung verleiht Julian dem Helios eine Existenz in drei Ebenen (eine Lehre, die bei Jamblich nicht nachweisbar ist): Über der Sonne im Kosmos wirkt der “König Helios” als Vermittler des Geistigen bis in die sichtbare Welt und als Herrscher über die in dieser Sphäre befindlichen intelligenten Götter (νοεροὶ θεοί), die Paradigmen der auf Erden verehrten Götter; über allem existiert Helios im rein Geistigen (νοητόν). Unmittelbare Verbundenheit empfindet Julian mit dem “König Helios”; dieser erweist den Menschen Hilfe, und von ihm erbittet Julian den Beistand, den er für seine Aufgaben als Kaiser benötigt, wie für seinen inneren Weg. Die Rede zum Fest des Geburtstags des Helios ist eine Huldigung an den Gott, dabei ebenso ein persönliches Bekenntnis Julians wie eine Bekräftigung seiner politischen Ziele.

Karin Alt

Freie Universität Berlin

В статье рассматривается ряд вопросов, относящихся к речи императора Юлиана *К Гелиосу*, гимну к богу и вместе исповеданию веры, которая должна стать основанием для возрождаемого им язычества. Автор приходит к следующим выводам: 1) определяющим для Юлиана в речи, как и в других случаях, оказывается близость к Гелиосу, а не к нередко идентифицируемому с последним Митре и его мистериям; 2) “посвящение”, которого Юлиана должен удостоить Гелиос, состоит не в обрядах таинств, но в философском постижении, которое в духе Платона понимается как приобщение к мистериям, сверх того, однако, в традиционном культе богов, включая и кровавые жертвы; 3) солнечная теология речи, несмотря на влияние в целом на Юлиана философии Ямвлиха, в данном случае представляет собой скорее самостоятельное развитие его учения; 4) также не играет роли в речи теургия, которой Ямвлих придает решающее значение в приобщении к богу: место теургии заменяют познание, духовное усилие и внутренний поворот к Гелиосу.