Mit ‚Waffen‘ Platons gegen ein christliches Imperium

Der Mythos in Julians Schrift *Gegen den Kyniker Herakleios*

Heinz-Günther Nesselrath

Zu den – jedenfalls für einen Literaturwissenschaftler – bemerkenswertesten Bestandteilen von Platons überlieferten philosophischen Schriften gehört seine Verwendung von Mythen, und zwar weniger von bereits existierenden als von solchen, die er selbst erst neu geschaffen hat. Bekanntlich hat Platon in seiner *Politeia* den traditionellen griechischen Mythenschatz weitestgehend verworfen, weil dieser unzählige Geschichten über moralisch höchst fragwürdiges Verhalten nicht nur von Menschen, sondern vor allem auch von Göttern enthielt;¹ stattdessen hat er zum einen überall dort, wo er sich davon einen moralisch-pädagogischen Nutzen versprach, und wo es ihm zum anderen um die Darstellung von Bereichen ging, die sich mit dem rational begründeten λόγος nicht mehr erfassen lassen, eigene Mythen in seine Schriften eingefügt: Ein bemerkenswertes Beispiel für den ersten dieser Fälle ist der ‚Edelmetall-Mythos‘ im 3. Buch der *Politeia*,² wo der Jugend des neu gegründeten idealen Staates auf möglichst schonende Weise beigebracht werden soll, dass sie nicht alle von gleicher Begabung sind und daher auch nicht alle die gleichen Aufgaben übernehmen können; Beispiele für die zweite Kategorie sind die großen Schlussmythen im *Gorgias* und im 10. Buch der *Politeia* (wo es um das Jenseits und um Fragen wie Totengericht

1 Vergleiche Platon, *Politeia* II 377cd: (Πρῶτον δὴ ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς, καὶ ὃν μὲν ἂν καλὸν [μῦθον] ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὃν δ' ἂν μή, ἀποκριτέον ... ὧν δὲ νῦν λέγουσι τοὺς πολλοὺς ἐκβλητέον), II 378c (πολλοὺ δεῖ γιγαντομαχίας τε μυθολογητέον αὐτοῖς καὶ ποικιλιτέον, καὶ ἄλλας ἔχθρας πολλὰς καὶ παντοδαπὰς θεῶν τε καὶ ἡρώων πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν...) und dazu Nesselrath, Heinz-Günther, *Mythos – Logos – Mytho-Logos: Zum Mythos-Begriff der Griechen und ihrem Umgang mit ihm*, in: *Form und Funktion des Mythos in archaischen und modernen Gesellschaften*, Hg. P. Rusterholz/R. Moser (Berner Universitätsschriften 41), Bern/Stuttgart/Wien 1999, S. 1–26, hier 20.

2 Er wird angewandt, um den drei verschiedenen Ständen des platonischen Idealstaates ihre unterschiedlichen Pflichten und Rechte von klein auf als natur- und gottgegeben einzuprägen: Platon, *Politeia* III 415a: ... ἄκουε καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ μύθου. ἐστὲ μὲν γάρ δι' ἅπαντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί - ὡς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς μυθολογοῦντες - ἀλλ' ὁ θεὸς πλάττων, ὅσοι μὲν ὑμῶν ἱκανοὶ ἀρχεῖν, χρυσὸν ἐν τῇ γενέσει συνέμειξεν αὐτοῖς, διὸ τιμιώτατοί εἰσιν · ὅσοι δ' ἐπικούροι, ἄργυρον · σίδηρον δὲ καὶ χαλκὸν τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς.

und Wiedergeburt geht) sowie im *Phaidon* (wo eine ‚wahre Erde‘ weit oberhalb unserer normalen Erfahrungswelt zu beschreiben ist); auch die berühmte Atlantis-Geschichte im *Timaios* und *Kritias* lässt sich als ein solcher Mythos verstehen, mit dem Platon die grundsätzliche Realisierbarkeit seines idealen Staates und vor allem dessen Vorzüglichkeit im Angesicht eines vielfach übermächtigen Gegners demonstrieren wollte.

Spätere Platoniker haben ebenfalls die in solchen selbstgeschaffenen Mythen liegenden Darstellungsmöglichkeiten gern aufgegriffen; so bietet im späten ersten und frühen zweiten Jahrhundert n.Chr. Plutarch höchst eindrucksvolle Mythen in den Schlussteilen mehrerer bedeutender Schriften in seinen *Moralia* (*De facie, De genio Socratis, De sera numinis vindicta*). Auch in dem nach der Mitte des dritten Jahrhunderts aufblühenden Neuplatonismus ist das von Platon erkannte Potenzial neu erfundener Mythen gegenwärtig: So betont Plotins wichtigster Schüler Porphyrios am Ende seiner Abhandlung *Über die Nymphengrotte*, dass Homer in mythenhafter Darstellung tiefere göttliche Geheimnisse andeutete,³ und wie Platon steht auch der Porphyrios-Schüler Jamblich der bewussten Erfindung von Mythen zu pädagogischen Zwecken positiv gegenüber; er gibt in seiner *Vita Pythagorica* mehrere Beispiele dafür, wie Mythen eigens geschaffen worden seien, um bestimmte Lehren den Menschen wirksamer vor Augen stellen zu können.⁴

In diese illustre Reihe fügt sich dann in den frühen 60er Jahren des vierten Jahrhunderts n.Chr. auch der römische Kaiser Julian ein, der sich seit seiner Apostasie vom Christentum gerade als Schüler des soeben genannten Jamblich betrachtet hat.⁵ Vor allem in seiner Schrift *Gegen den Kyniker Herakleios* hat sich

3 Porphyrios, *De antro nympharum* 36: ἐν μυθαρίου πλάσματι εἰκόνας τῶν θειοτέρων ἠνίσσετο.

4 Vergleiche *Vita Pythagorica* 46: τοὺς γὰρ ἀνθρώπους εἰδότας, ὅτι τόπος ἅπας προσδεῖται δικαιοσύνης, μυθοποιεῖν τὴν αὐτὴν τάξιν ἔχειν παρὰ τε τῷ Διὶ τὴν Θέμιν καὶ παρὰ τῷ Πλούτωνι τὴν Δίκην καὶ κατὰ τὰς πόλεις τὸν νόμον, ἵν' ὁ μὴ δικαίως ἐφ' ᾧ τέτακται ποιῶν ἅμα φαίνεται πάντα τὸν κόσμον συναδικῶν. Vergleiche auch 55: παραγγεῖλαι δὲ καὶ κατὰ πάντα τὸν βίον αὐτάς [scil. τὰς γυναῖκας] τε εὐφημεῖν καὶ τοὺς ἄλλους ὁρᾶν ὁπόσα [legendum ὅπως?] ὑπὲρ αὐτῶν εὐφημήσουσι, καὶ τὴν δόξαν τὴν διαδεδομένην μὴ καταλύσωσι μηδὲ τοὺς μυθογράφους ἐξελέγξωσιν, οἱ θεωροῦντες τὴν τῶν γυναικῶν δικαιοσύνην ἐκ τοῦ προῖεσθαι μὲν ἁμάρτυρον τὸν ἱματισμὸν καὶ τὸν κόσμον, ὅταν τινὶ ἄλλῳ δέῃ χρήσαι, μὴ γίνεσθαι δὲ ἐκ τῆς πίστεως δίκας μηδ' ἀντιλογίας, ἐμυθοποίησαν τρεῖς γυναῖκας ἐνὶ κοινῷ πάσας ὀφθαλμῷ χρωμένας διὰ τὴν εὐχερῇ κοινωνίαν ... Leider ist auch das Gegenteil möglich: In *Vita Pythagorica* 218 macht Pythagoras für schlechte Inhalte der Mythen menschliche Erzähler und Dichter verantwortlich (περί τε τῶν κακῶς λεγομένων ἐν τοῖς μύθοις διήλεγξε τοὺς λογοποιοὺς τε καὶ ποιητάς). In seinem Werk *Κατὰ Χριστιανῶν* prangert Porphyrios oft Erzählungen des Neuen Testaments als schlecht erfundene Mythen an (vergleiche *Fragmente* 15. 49. 54. 55 Harnack).

5 Vergleiche In *Heraclium* 16, wo Julian folgende Platoniker-Reihe als Gewährsleute für allegorisches Mythenverständnis aufführt: ξυνιέτω δὲ τὰ λεγόμενα τρόπον ἄλλον, ὃν Πλάτων, ὃν Πλωτῖνος, ὃν Πορφύριος, ὃν ὁ δαιμόνιος Ἰάμβλιχος. Auch In *Cynicos* 8 heißt Jamblich δαιμόνιος, In *Helium* 26 ὁ κλεινὸς ἥρως, In *Helium* 44 θεῖος und τῷ θεῷ φίλος, in *Epistula* 98 (p. 182,20 Bidez) θεϊότατος; In *Helium* 26 wird er gegenüber Platon als τοῖς χρόνοις οὐτὶ μὴν τῇ φύσει καταδέεστερος dargestellt; vergleiche auch In *Heraclium* 12, 217b, wo Julian den

Julian in bemerkenswerter Weise nicht nur theoretisch, sondern auch ganz praktisch – nämlich auch selbst als Schöpfer eines neuen Mythos (und zwar seines eigenen) – mit dem Sinn und Zweck der Wiedergabe und der Erfindung von Mythen beschäftigt, und deshalb soll diese Schrift hier näher betrachtet werden.

Dieses frühere⁶ von insgesamt zwei Anti-Kyniker-Pamphleten (das andere trägt den schönen Titel „Gegen die ungebildeten Hunde“) aus der Feder des schreibfreudigen Kaisers ist vor allem deshalb entstanden, weil Julian aufs höchste verärgert und irritiert war durch einen von diesem Herakleios erdichteten Mythos, in dem sein Autor – jedenfalls in Julians Augen – Schindluder mit den alten Göttern trieb, indem er sie als allegorische Strohmannen zum Spott gegen zeitgenössische Personen (darunter auch und gerade gegen Julian selbst, vergleiche unten S. 210) verwendete. Herakleios war nicht der erste uns noch fassbare Kyniker, der in so anzüglicher Form mit den Göttern umsprang: Einmal abgesehen von dem hellenistischen Spötter Menipp von Gadara (der Julian wahrscheinlich nur noch aus den Schriften des Satirikers Lukian von Samosata bekannt war⁷), hatte im 2. Jh. n.Chr. (fast zur gleichen Zeit wie der erwähnte Lukian) ein anderer schriftstellernder Kyniker, Oinomaos von Gadara, radikal und sarkastisch Kritik am damals noch (oder wieder) blühenden Orakelwesen geübt und damit einen von Julians wichtigsten Glaubenssätzen angegriffen: dass nämlich Götter sich um die Menschen, die sich ihnen anvertrauen (wie eben Julian), kümmern und ihnen auch einen Blick in die Zukunft gewähren.

Oinomaos' Götterkritik war gerade von Christen begierig aufgegriffen worden; es ist sicher kein Zufall, dass fast alle uns noch erhaltenen Fragmente von Oinomaos' Werk in der *Praeparatio Evangelica* des Christen Eusebios überliefert sind.⁸ Auch sonst gab es in der Kaiserzeit mitunter bemerkenswerte Affinitäten zwischen Kynikern und Christen: Die von dem schon erwähnten Lukian durchgehechelte, weil eben auch sehr schillernde Gestalt des Kynikers Peregrinos Proteus soll eine Zeit lang ihr Glück auch als christlicher „Prophet“ und Lehrer versucht haben (*Peregrinos* 11–16), und in Julians eigener Zeit scheinen manche christlichen Bettelmönche ganz ähnlich in der Öffentlichkeit krakeelend wie Kyniker aufgetreten zu sein (Julian nimmt selber darauf Bezug, vergleiche unten). Anders als alle sonst noch in dieser Zeit aktiven philosophischen Richtungen konnten die

Jamblich – ohne ihn namentlich zu nennen – explizit auf eine Stufe mit Platon und Aristoteles stellt); In Helium 34 und 44 ist er Julians wichtigster Lehrer. Vergleiche auch Epistula 12 (p. 19,8–14 Bidez): ὁ θεῖος ἀληθῶς καὶ μετὰ Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα τρίτος Ἰάμβλιχος ... καὶ αὐτὸς δὲ περὶ μὲν Ἰάμβλιχον ἐν φιλοσοφίᾳ, περὶ δὲ τὸν ὁμώνυμον ἐν θεοσοφίᾳ μέμνηται, καὶ νομίζω τοὺς ἄλλους ... μὴδὲν εἶναι πρὸς τούτους.

6 Zur Datierung vergleiche Rochefort, Gabriel, *Discours de Julien Empereur* (1), Paris 1963, S. 42.

7 Vergleiche dazu Nesselrath, Heinz-Günther, Menippeisches in der Spätantike: Von Lukian zu Julians Caesares und zu Claudians In Rufinum, in: *Museum Helveticum* 51 (1994), S. 30–44.

8 Bis auf ein einziges (Fragment 17 Hammerstaedt = Julian, oratio 6 [In Cynicos], 187c) finden sie sich in *Praeparatio Evangelica* V 19–36 (= Fragment 3–5. 14f. 6–11D. 1f. 12f.) und VI 7 (= Fragment 16); vergleiche die Übersicht bei Hammerstaedt, Jürgen, *Die Orakelkritik des Kynikers Oinomaos*, Frankfurt a.M. 1988, S. 70.

spätantiken Kyniker dem alten Götterglauben offensichtlich nicht viel abgewinnen (was sie weltanschaulich zumindest in die Nähe der Julian verhassten Christen brachte), und auch unter dieser Voraussetzung ist es nicht allzu verwunderlich, dass Julian gegen solche Kyniker in der relativ kurzen Zeit seiner Alleinherrschaft gleich zwei Schriften richtete. In beiden war es eines von Julians wichtigsten Anliegen zu zeigen, dass die großen alten Kyniker Diogenes und Krates in ihrer Art durchaus fromm und den Göttern ergeben waren, also mit den „gottlosen“ (und den Christen so affinen) Kynikern seiner Gegenwart nicht das Mindeste gemein hatten.

Im Fall des Herakleios haben wir noch genügend Andeutungen von Julian selbst (dazu von dem Historiker Eunapios von Sardes⁹), wie es zu seiner literarischen Reaktion gegen diesen Kyniker kam: Herakleios hatte den Kaiser zur Teilnahme an einem Vortrag eingeladen, in dem er einen selbst erfundenen Mythos vortrug, der offenbar in ziemlich durchsichtiger Weise Julian als Pan darstellte und verspottete, den Sprecher Herakleios selbst demgegenüber aber als Zeus präsentierte; auch Herakles und Dionysos bekamen dabei Einiges ab. Das Ganze gefiel Julian so wenig, dass er nach eigenem Zeugnis (*In Heraclium* 1, 204AB) am liebsten noch während des Vortrags aufgestanden und hinausgegangen wäre; hier kam zum grundsätzlichen weltanschaulichen Dissens also auch noch eine offenbar gezielte persönliche Provokation von Seiten des Herakleios hinzu.

Wie reagiert Julian nun in seiner Gegenschrift auf diese Provokation? An den Anfang seiner Rede stellt er ein Dichterzitat (aus dem Komödiendichter Eupolis¹⁰), um seiner großen Verwunderung ironisch Ausdruck zu geben: „Wahrhaftig, viele Dinge passieren im Lauf der Zeit“, und jetzt fängt auch noch ein Kyniker an, Mythen zu erzählen! Danach beschreibt er zunächst noch einmal die Situation von Herakleios' Vortrag und spart dabei nicht mit Wortspielereien auf dessen Kosten: Dieser Kyniker habe nämlich gar nicht kräftig und wacker gebellt, sondern wie eine Amme ein Märchen erzählt; er, Julian, habe diesen Vorgang nur dadurch ertragen, dass er wie einst Odysseus zu sich sprach: „Halt es denn aus, mein Herz, schon Schlimmeres hast du erduldet“ – Τέτλαθι δῆ, κραδίη, καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης – wobei man κύντερον natürlich auch als „Hündischeres“ oder eben „Kynischeres“ verstehen könnte.

Nach dieser Witzelei wird Julian dann jedoch rasch ernst: Herakleios hat mit seinem Ammenmärchen die Götter gelästert, und das fordert eine klare und energische Antwort. Am Ende von Kapitel 1 (205b) erhalten wir eine erste Disposition dessen, was Julian gegen Herakleios vorführen will: Erstens, dass es einem

9 Eunapios, *Historiae*, Fragment 25,3 Blockley: "Ὅτι ὁ κυνικὸς Ἡράκλειος ἀκροασόμενον ἐκάλει τὸν Ἰουλιανὸν ὥς ἐς τὴν βασιλείαν ὠφελήσων αὐτόν. ὁ δὲ θαυμάσας τὸ τῆς ὑποσχέσεως ὕψος ἐτοίμως ὑπήκουσεν. ἐπεὶ δὲ παρὰ δόξαν ἀπήντησε, ὁ Ἰουλιανὸς ἀντιγράφας λόγον τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἐξέφηνε καὶ τὸ τῆς φύσεως ἀνυπέρβλητον. οἱ δὲ ἀκούσαντες καταπλαγέντες τὴν δύναμιν τοῦ λόγου καθάπερ θεοῦ προσεκύνησαν τὴν φιλανθρωπίαν, ὅτι τὸν βασιλικὸν θυμὸν διέλυσε λογικῇ φιλοτιμίᾳ.

10 Fragment 391,1 K.-A.: "Ἡ πολλὰ γίνεται ἐν μακρῷ χρόνῳ.

Kyniker als Kyniker weit eher zukommt, Logoi (das heißt klare, rationale Argumentationen) vorzutragen als Mythoi (also mehr oder wenige kryptische Geschichten, die über sich hinausweisen); zweitens will Julian zeigen, wie solche Mythen richtig darzustellen und auszugestalten sind, und dabei soll es nicht zuletzt um die Frage gehen, ob denn auch und gerade für die Philosophie das Schreiben von Mythen nötig ist; und schließlich soll auch Einiges über die bei dem allen stets notwendige Ehrfurcht vor den Göttern gesagt werden.¹¹ Alle diese Punkte *kann* – und namentlich den ersten *muss* – man auf den unmittelbaren Adressaten Herakleios beziehen; alle Punkte aber *nach* diesem ersten könnten auch für sich stehen, denn sie bieten erheblich mehr als nur eine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Kynismus, und vor allem durch sie erhält die Schrift als Essay über Art, Rolle und Funktion von Mythenschreiben auch über ihren unmittelbaren Entstehungsanlass (als persönliche Invektive, die sie über weite Strecken und auch noch am Ende ist) hinaus größere Bedeutung.

Aber auch die Behandlung des ersten der angekündigten Diskussionspunkte – was hat ein Kyniker mit Mythen zu tun? – ist in unserem Zusammenhang interessant, denn hier gibt Julian in Kapitel 2–3 eine regelrechte kleine Kultur- und Entwicklungsgeschichte des Mythos;¹² dabei wird vor allem herausgearbeitet, dass er eine sehr adäquate Aussageform für Leute ist, die nicht frei sind, das heißt die nicht unverblümt all das sagen dürfen, was sie meinen. Gerade dies aber bedeutet eine klare Vorentscheidung *gegen* den Kyniker als Mythenerzähler, denn er beansprucht ja, im Besitz der ἐλευθερία und παρρησία zu sein, und damit kommt gerade ihm das Mythen- und Märchenerzählen – das heißt das Verrätseln und Verschleiern von wahren, aber unangenehmen Sachverhalten in einer verhüllenden Erzählung – nicht zu (Kapitel 4).

In den folgenden Kapiteln (5–9) steht der Punkt im Zentrum, den Julian in seiner Disposition als letzten genannt hatte, nämlich die bei allen Tätigkeiten (und somit auch beim Mythenerzählen) notwendige εὐλάβεια πρὸς τοὺς θεοὺς, die natürlich bei Kynikern, die jegliche Gottesfurcht abgelegt haben, in keiner Weise zu finden ist; das schlimmste Beispiel für solche Leute ist der schon erwähnte Oinomaos von Gadara mit seiner Orakelkritik, die laut Julian auf eine völlige Beseitigung aller Ehrfurcht gegenüber den Göttern hinausläuft;¹³ in diese Richtung scheint Julian auch der von Herakleios vorgetragene Mythos zu gehen. Den

11 Kapitel 1, 205b: πρῶτον μὲν ὅτι τῷ κυνὶ <λόγους μᾶλλον> ἢ μύθους προσήκει γράφειν, εἶτα ὅποιās καὶ τίνας χρῆ ποιεῖσθαι τὰς διασκευὰς τῶν μύθων, εἴ τι ἄρα καὶ φιλοσοφία προσδεῖται τῆς μυθο<γραφ>ίας, ἐπὶ πᾶσι δὲ ὑπὲρ τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς εὐλαβείας ὀλίγα διαλέξομαι. Deutsche Übersetzung und kurze Kommentierung dieses Abschnitts bei Thome, Felix, *Historia contra Mythos: Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis*, Bonn 2004, S. 36.

12 Deutsche Übersetzung und kurze Kommentierung dieses Abschnitts bei Thome (Anm. 11), S. 37–39.

13 Vergleiche Kapitel 5, 209b: Τοιοῦτου δὲ ὄντος τοῦ πράγματος, ὥστε ἀνηρῆσθαι μὲν ἅπαναν τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς εὐλάβειαν κτλ.

Machwerken des Oinomaos (und den angeblichen Tragödien des Diogenes) stellt Julian dann sehr nachdrücklich das Leben und die Leistungen des Krates und Diogenes gegenüber (7–9) und weist dabei eindringlich nicht nur auf deren grundsätzlich gottesfürchtige Einstellung hin,¹⁴ sondern auch darauf, dass sie bei ihrer Unterweisung und Belehrung anderer gerade nicht zum Mittel fabelhafter Mythen griffen.

Damit ist der erste der angekündigten Diskussionspunkte abgeschlossen. Als nächstes wendet sich Julian der Frage zu: wenn nun doch Mythen, dann welcher Art? (Kap. 10–17). Er schickt dieser Erörterung noch die Frage voran, für welche Bereiche der Philosophie solche Mythen am besten geeignet sind, und kommt zu dem Ergebnis: zum einen für den Bereich der Individualethik – hier kann er auf Beispiele von Mythenfindung bei Antisthenes, Xenophon und Platon verweisen –, zum anderen innerhalb der Theologie (die im antiken Kontext ein Teil der Philosophie ist) mit speziellem Bezug auf geheime Initiationen und Mysterien,¹⁵ denn es dürfen ja keine heiligen metaphysischen Sachverhalte unverhüllt in ungeereinigte Ohren gelangen; für diesen Bereich bieten vor allem Platons eschatologische Mythen beeindruckende Beispiele.¹⁶

In Kapitel 12–17 wendet sich Julian dann, wie angekündigt, der Frage zu, wie diejenigen Mythen beschaffen sein müssen, die in den genannten Bereichen der Philosophie zur Anwendung kommen können; hier schließt er sich nun ganz der Auffassung des Jamblich an,¹⁷ der von den „Weihe-mythen“ (μῦθοι τελεστικοί) gesagt hatte, dass gerade das „Ungereimt-Absurde“ in ihnen (τὸ ... ἐν τοῖς μῦθοις ἀπεμφαῖνον) den Weg zur wahren Erkenntnis ebnen könne, weil es den Menschen dazu anhalte, sich gründlicher und tiefergehend mit dem Stoff auseinanderzusetzen, und das könne – mit Hilfe der Götter – dazu führen, dass wir den in uns vorhandenen kleinen Anteil am νοῦς, ἔν und ἀγαθόν aktivieren und perfektionieren¹⁸ (hier werden die neuplatonischen Vorzeichen des Gedankens im Vokabular deutlich sichtbar).

14 So später auch in Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας.

15 Kapitel 11, 216b: τοῦ πρακτικοῦ [scilicet μέρους] τῷ πρὸς ἓνα γινομένῳ καὶ τοῦ θεολογικοῦ [scilicet μέρους] τῷ τελεστικῷ καὶ μυστικῷ. Deutsche Übersetzung und kurze Kommentierung dieses Abschnitts bei Thome (Anm. 11), S. 39–41.

16 Kapitel 11, 216d: μαρτυρεῖ τοῦτοις ἡ τῶν προλαβόντων ἀνδρῶν προαίρεσις, ἐπεὶ καὶ Πλάτωνι πολλὰ μεμυθολόγηται περὶ τῶν ἐν ᾿Αἰδου πραγμάτων θεολογοῦντι καὶ πρό γε τούτου τῷ τῆς Καλλιόπης; Ἀντισθένης δὲ καὶ Ξενοφῶντι καὶ αὐτῷ Πλάτωνι πραγματευομένοις ἠθικὰς τινὰς ὑποθέσεις οὐ παρέργως ἀλλὰ μετὰ τινος ἐμμελείας ἡ τῶν μῦθων ἐγκαταμέμικται γραφή.

17 Vergleiche zu dieser Stelle Guido, Rosanna, Giuliano Imperatore, *Al Cinico Eraclio*, Galatina (Lecce) 2000, S. 140.

18 Kapitel 12, 217cd: ὅσῳ γὰρ μᾶλλον παράδοξόν ἐστι καὶ τερατῶδες τὸ αἰνιγμα, τοσούτῳ μᾶλλον ἔοικε διαμαρτύρεσθαι μὴ τοῖς αὐτόθεν λεγομένοις πιστεῦειν, ἀλλὰ τὰ λεληθότα περιεργάζεσθαι καὶ μὴ πρότερον ἀφίστασθαι, πρὶν ἂν ὑπὸ θεοῖς ἡγεμόσιν ἐκφανῇ γενόμενα τὸν ἐν ἡμῖν τελέσῃ, μᾶλλον δὲ τελειώσῃ, νοῦν καὶ εἰ δὴ τι κρεῖττον ἡμῖν ὑπάρχει τοῦ νοῦ αὐτοῦ, τοῦ ἐνὸς καὶ τάγαθοῦ μοῖρά τις ὀλίγη τὸ πᾶν ἀμερίστως ἔχουσα, τῆς ψυχῆς πλήρωμα, καὶ ἐν τῷ ἐνὶ καὶ ἀγαθῷ συνέχουσα πᾶσαν αὐτὴν διὰ τῆς ὑπερεχούσης καὶ

Im folgenden führt Julian zunächst theoretisch aus, wie die benötigten Mythen beschaffen sein müssen, und gibt dann konkrete Beispiele. Jeder Mythos besteht – wie überhaupt jeder Logos – aus λέξις und διάνοια, das heißt Form und Inhalt; während die λέξις bei Mythen, die sich mit göttlichen Dingen beschäftigen, möglichst viel σεμνόν enthalten soll,¹⁹ kommt es bei der διάνοια gerade auf das ἀπεμφοῖνον an, um die Menschen zu tiefergehender Deutung anzuregen.²⁰

Als Beispiele führt Julian den Mythos des Herakles und den des Dionysos vor (Kapitel 14–16) und gibt – angeleitet eben von den in ihnen begegnenden ἀπεμφοῖνοντα – eine bemerkenswerte Umdeutung ihrer Geschichte. Vor allem bei Herakles werden dabei Elemente hervorgehoben (zum Teil durch diese neue Deutung erst eingeführt), die mehrfach an Jesus Christus erinnern: Herakles (wie auch Dionysos) ist Sohn des höchsten Gottes; er wird als Mensch geboren, steigt aber dann durch seine großen Wohltaten zugunsten der Menschheit als neuer Gott zu seinem Vater in den Himmel auf. Neben seinen anderen Taten ertrug Herakles die schlimmsten denkbaren Gegner, Hunger und Einsamkeit (wie Christus vor seiner Versuchung durch den Satan).²¹ Bei seinem Weg durchs westliche Meer fuhr Herakles nicht in einem goldenen Becher,²² sondern Julian interpretiert dies so, dass Herakles in Wahrheit mit seinen eigenen Füßen über das Meer wie über trockenes Land wandelte (was natürlich auch an Christus’ entsprechende Wundertaten denken lässt).²³ Wenn Julian anschließend über Herakles sagt: „Ihn brachte der große Zeus für die Welt als Retter (σωτήρ) hervor, durch Athena, die Vorsehung, die er als Wächter ihm beigab und die er als ganze aus sich als ganzem hervorgehen ließ, und dann führte er ihn durch das Feuer des Blitzes wieder

χωριστῆς αὐτοῦ καὶ ἐξηρημένης παρουσίας. Deutsche Übersetzung und kurze Kommentierung dieses Abschnitts bei Thome (Anm. 11), S. 41f.

- 19 Kapitel 13, 218cd: Ὅταν μὲν ὑπὲρ τῶν θεῶν πλάττωμεν, σεμνὰ χρὴ πάντῃ τὰ ῥήματα εἶναι καὶ τὴν λέξιν ὡς ἐνὶ μάλιστα σώφρονα καὶ καλὴν εἶναι <καὶ> τοῖς θεοῖς πρεπωδεστάτην, τῶν αἰσχρῶν δὲ μὴθὲν καὶ βλασφημῶν ἢ δυσσεβῶν ... Οὐδὲν ἀπεμφοῖνον εἶναι χρὴ περὶ τὰς τοιαύτας λέξεις, ἀλλὰ σεμνὰ πάντα καὶ καλὰ καὶ μεγαλοπρεπῆ καὶ θεῖα καὶ καθάρᾳ καὶ τῆς τῶν θεῶν οὐσίας εἰς δύναμιν ἐστοχασμένα.
- 20 Kapitel 14, 219a: Τὸ δὲ κατὰ τὴν διάνοιαν ἀπεμφοῖνον χρησίμου γιγνόμενον χάριν ἐγκριτέον, ὥς ἂν μὴ τινος ὑπομνήσεως ἔξωθεν οἱ ἄνθρωποι δεόμενοι, ἀλλ’ ὑπὸ τῶν ἐν αὐτῷ λεγομένων τῷ μύθῳ διδασκόμενοι τὸ λανθάνον μῶσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν ὑφ’ ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς προθυμηθεῖεν.
- 21 Kapitel 14, 219c: πρὸς αὐτὰ παραταττόμενος τὰ τῆς φύσεως στοιχεῖα, θάλην καὶ κρυμούς, εἶτα τοῖς ἀπορωτάτοις καὶ ἀμαχωτάτοις, ἐνδείξιν λέγω τροφῆς καὶ ἐρημίας
- 22 Vergleiche zu diesem Detail das Referat bei Athenaios XI 469c–470d mit Zitaten aus den Epikern Peisander von Kameiros (Fragment 5 Bernabé) und Panyassis (Fragment 9 Bernabé) sowie dem Mythographen Pherekydes (Fragmente der griechischen Historiker, ed. F. Jacoby, Band 3, Fragment 18a).
- 23 Kapitel 14, 219d: καὶ τὴν δι’ αὐτοῦ πορείαν οἶμαι τοῦ πελάγους ἐπὶ τῆς χρυσῆς κύλικος, ἣν ἐγὼ νομίζω νῆ τοὺς θεοὺς οὐ κύλικα εἶναι, βαδίσαι δὲ αὐτὸν ὡς ἐπὶ ξηρᾶς τῆς θαλάττης νενόμικα.

zu sich zurück“,²⁴ dann fällt es sehr schwer, Herakles hier nicht als christusgleiche Figur dargestellt zu sehen, die noch dazu in eine Art paganer Trinität (Zeus – Athena – Herakles) eingebaut wird, deren Inspiration durch die christliche unverkennbar ist.

Noch mehr in die Richtung der von Jamblich übernommenen Theorie über die ἀπεμφαίνοντα in den Mythen geht die Darstellung des Geburtsmythos des Dionysos in Kapitel 15 und seine Umdeutung in Kapitel 16.²⁵ Hier versucht Julian zu zeigen, dass die darin enthaltenen „ungereimt-absurden“ Elemente den, der sie zu deuten versteht, zur tieferen Einsicht führen können in das Wesen des Dionysos und in sein ursprüngliches Sein im platonischen Reich des Intelligiblen sowie sein Erscheinen in der Welt, das (ebenfalls wie das des Herakles, aber in anderer Weise) eine neue höhere und bessere Phase der Menschheitsgeschichte einleitet. Für ein solches tiefsinniges Verständnis des Dionysos-Mythos beruft sich Julian am Ende des Kapitels 16 noch einmal auf die Reihe der großen Platoniker von Platon selbst bis hin zum δαιμόνιος Ἰάμβλιχος.²⁶

In Kapitel 17 fasst Julian seine bisherigen Ergebnisse zur Frage nach den für ein tieferes Verständnis von Welt und Göttern brauchbaren Mythenformen zusammen: Gerade die, die hinsichtlich der göttlichen Dinge am normalen Verstand gemessen uns „Widersinniges zeigen“ (κατὰ ... τὴν διάνοιαν ἀπεμφαίνοντες ... περὶ τῶν θεῶν), zwingen uns, das Verborgene (und damit das eigentlich Wichtige) zu erforschen. Während uns „ehrwürdige“ (σεμνοί) Mythen die Götter zwar als groß und gut, jedoch gleichzeitig immer noch als zu menschlich zeigen, besteht bei den „Widersinniges zeigenden“ Mythen die Hoffnung, dass sie uns „zu ihrem völlig herausgehobenen Wesen und zu reiner Erkenntnis, die alles Seiende übersteigt“ (ἐπὶ τὴν ἐξηρημένην αὐτῶν οὐσίαν καὶ ὑπερέχουσιν πάντα τὰ ὄντα καθαρὰν νόησιν, 222d) führen.²⁷

Nach diesen sehr hochfliegenden Gedanken wendet sich Julian nun noch einmal einem sehr niedrig-irdischen Gegenstand zu, nämlich seinem Gegner Heraklios, auf den er nunmehr eine ganze Serie aggressiver und invektiver Fragen niederprasseln lässt (18, 223b–c): Was habe er eigentlich so Großartiges geleistet, dass er sich hier so aufzuplustern wage? Warum treibe er sich überall herum und bereite damit nur den Maultieren, die ihn tragen müssten, Verdruss (224a)?²⁸

24 Kapitel 14, 220a: Ὅν ὁ μέγας Ζεὺς διὰ τῆς Προνοίας Ἀθηνᾶς, ἐπιστήσας αὐτῷ φύλακα τὴν θεὸν ταύτην ὅλην ἐξ ὅλου προέμενος αὐτοῦ, τῷ κόσμῳ σωτήρα ἐφύτευσεν, εἴτ' ἐπανάγαγε διὰ τοῦ κεραυνίου πυρὸς πρὸς ἑαυτόν.

25 Vergleiche hierzu Thome (Anm. 11), S. 43–45.

26 Kapitel 16, 222b: ξυνιέτω δὲ τὰ λεγόμενα τρόπον ἄλλον, ὃν Πλάτων, ὃν Πλωτῖνος, ὃν Πορφύριος, ὃν ὁ δαιμόνιος Ἰάμβλιχος.

27 Ähnliche Thesen hat Julian auch in dem – vielleicht ungefähr gleichzeitig entstandenen – „Hymnos auf die Göttermutter“ vorgetragen (vergleiche dort 10, 169d–170b) und dort einem besonders verwirrenden Mythos (dem von Attis und Kybele) auf diese Weise einen tieferen Sinn abzugewinnen versucht.

28 Vielleicht steckt in dieser polemischen Frage auch eine Anzüglichkeit gegen christliche Bischöfe, die durch ihre zahlreichen Reisen zu häufigen Synoden ebenfalls die Transportkapazitäten

Herakleios ist freilich nur ein einzelner Vertreter eines ganzen lästigen Menschenschlags herumvagabundierender Kyniker, die Julian im Folgenden (18, 224ab) mit den sogenannten christlichen Apotaktiten vergleicht (lateinisch *renuntiatores*, das heißt solche, die dem weltlichen Leben entsagen, um auf Kosten der Allgemeinheit lebende Mönche zu werden). In Kapitel 19 werden diese Leute samt und sonders als Pseudo-Kyniker angeprangert und ihnen in Kapitel 20 der wahre Kynismos gegenübergestellt;²⁹ in Kapitel 21 schließlich weist Julian Herakleios nach, dass sein Mythos gar keiner war, jedenfalls kein wirklich von ihm neu geschaffener, sondern lediglich eine adaptierte alte Geschichte (21, 226d); wenn er dagegen jemals Plutarchs *μυθικὰ διηγήματα* in die Hände bekommen hätte – ein wichtiger Quellenhinweis sicher auch für Julian selbst –, dann hätte er lernen können, wie man so etwas richtig macht. Nun muss es ihm Julian selbst zeigen und deswegen sogar noch zum *μυθοποιός* werden (21, 227b).

Mit diesen Worten eröffnet Julian – im großen Schlussteil seiner Schrift – eine eigene mythische Erzählung, bei der rasch klar wird, dass sie von seinem eigenen Schicksal und Werdegang handelt: Da war ein reicher Gutsbesitzer mit vielen Herden und Sklaven, dem es stets um diesen seinen Reichtum ging, dagegen kaum um Recht oder Unrecht und schon gar nicht um die Götter. Er hatte eine große Familie mit vielen Söhnen und Töchtern, denen er aber leider gar nichts über die rechte Wahrung und Verwaltung des reichen Erbes beibrachte, weil er auch selber nicht wirklich etwas davon verstand;³⁰ und so kam es sehr bald nach dem Tod des Gutsbesitzers zu mörderischem Streit zwischen seinen Nachkommen, wobei auch noch die Heiligtümer der Götter dem Erdboden gleichgemacht wurden. Als dies alles immer mehr in ein heilloses Chaos abglitt, ergriff Zeus schließlich Mitleid mit den geschundenen Menschen, und er wandte sich an Helios, den ehemaligen Schutzherrn des Geschlechtes, das gerade dabei war, sich gegenseitig auszurotten, mit der Frage, ob man hier nicht etwas tun müsse. Es folgten Beratungen mit den Göttinnen des Schicksals (den Moiren), der Heiligkeit und des Rechts, nach denen Zeus dem Helios den Auftrag gab, sich um ein ganz und gar vernachlässigtes Kind dieses Geschlechts zu kümmern und es als sein Vater von der Krankheit seines Geschlechts zu heilen, und Helios übernahm diese Aufgabe gern, weil er in dem Kind noch einen winzigen göttlichen Funken, der von ihm selber stammte, sah. Auch die Göttin Athena wurde mit dieser Aufgabe betraut.

Als das Kind aber zu einem verständigen jungen Mann geworden war, hätte er sich angesichts der Größe der seine Familie beherrschenden Übel beinahe

entsprechender Tragetiere auf eine harte Probe stellten (vergleiche Ammianus Marcellinus 21,16,18, Theodoret, *Historia Ecclesiastica* 2,16,17 und dazu Kolb, Anne, Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich (Klio Beihefte, Neue Folge, Band 2), Berlin 2000, S. 87–92).

29 Ähnliche Thematik, aber umfangreicher behandelt, in Julians anderem Kyniker-Pamphlet; vergleiche dort vor allem Kapitel 1 und 18–20.

30 Kapitel 22, 228a; zu den hier angeschlagenen platonischen Tönen vergleiche unten S. 217.

selbst in den Tartaros gestürzt; aber Helios und Athena bewahrten ihn davor, indem sie ihn in einen tiefen Schlaf versetzten, durch den gestärkt er sich in die Wüste zurückzog, dort erneut ausruhte und nach einem Ausweg aus der schlimmen Lage suchte. Der wollte sich ihm zunächst aber keineswegs zeigen; da bot sich ihm Hermes als Führer an und wies ihm den Weg zu einem hohen Berg, auf dem der „Vater aller Götter“ thronte; ihn – so Hermes – solle er um das bitten, was ihm das Beste zu sein scheine. Der Jüngling aber bat Zeus (den er noch nicht sah), ihm ganz den Weg zu ihm zu zeigen; daraufhin überkam ihn etwas wie Schlaf oder Ekstase, und Zeus ließ ihn seinen Vater Helios sehen.

Der Jüngling bat nun Helios, ihn zu retten, dieser aber fragte ihn, wo der Rest seiner kriegerischen Ausrüstung sei (er war nur mit Schild, Schwert und Dolch gekommen), denn er müsse wieder zurück, hinab ins chaotische Menschenleben. Daraufhin flehte ihn der Jüngling an, ihn nicht wieder fortzuschicken, denn dort unten werde er sicher umkommen; Helios aber beharrte auf seiner Entsendung, denn er müsse dort für die Beseitigung aller Frevel sorgen, wozu er aber sowohl seine Hilfe als auch die der Athena und der übrigen Götter in Anspruch nehmen könne.

Nunmehr führte Helios ihn auf eine Aussichtsklippe, von der aus er ihm wie durch einen düsteren Nebel auf der Erde seinen Vetter, den Erben des reichen Gutsbesitzers, und dessen Hirten zeigte, und ihn fragte, wie sie ihm vorkämen. Als der Jüngling antwortete, dass sein Vetter seine Pflichten zu vernachlässigen scheine und seine Hirten unter seinen Herden mehr Schaden als Nutzen anrichteten, fragte ihn Helios, ob er ihn – auf Geheiß des Zeus – anstelle dieses Vetters zum Herrn und Verwalter aller dieser Herden machen solle. Der Jüngling wollte sich erneut sträuben; als ihm Helios aber mit seinem Zorn drohte, fügte er sich und war nunmehr bereit, ein willfähriges Werkzeug der Götter zu sein.

Da erschien erneut Hermes und flößte ihm Mut ein; Athena gab ihm gute Ratschläge auf den Weg (er solle nicht die gleichen Fehler wie sein Vetter machen und Schmeichler mit Freunden verwechseln, er solle stets wach und auf der Hut sein, und er solle stets nur die Götter und ihre Anhänger achten und ehren), Ratschläge, die dann auch Helios noch wiederholte und bekräftigte; er und Athena und überhaupt alle Götter würden stets auf seiner Seite sein, solange er sie ehren und ein guter Herrscher sein wolle. Er gab ihm eine große Fackel mit – zur Vertreibung aller Dunkelheit auf Erden –, und Athena ihr Gorgoneion und ihren Helm, Hermes schließlich noch einen goldenen Stab. „Wisse“, so schloss Helios seine umfangreiche Mahn- und Auftragsrede,

dass dein sterbliches Fleisch dir wegen dieses Auftrags gegeben ist; denn aus Respekt vor deinen Vorfahren wollen wir dein väterliches Haus reinigen. Sei eingedenk, dass du eine unsterbliche und von uns abstammende Seele besitzt und dass du, wenn du uns folgst, (selbst) ein Gott sein wirst und mit uns zusammen unseren Vater sehen wirst.

Mit diesen Worten endet der Mythos, von dem Julian – ebenso wie der platonische Sokrates in Bezug auf den Jenseitsmythos im *Gorgias* – gleich hinzufügt,

dass er nicht wisse, ob es sich hier wirklich „nur“ um einen Mythos oder doch sogar um einen „wahren Logos“ handle. Was dieser Mythos oder Logos darstellt, war wohl für die damaligen Zuhörer schon nach wenigen Sätzen ebenso klar, wie es dies auch noch für uns ist: Es geht um nichts weniger als Julians eigene göttliche Sendung als Alleinherrscher des römischen Reichs, um diesem wieder Stabilität und den alten Götterglauben zurückzubringen. Der reiche, aber dumme Gutsbesitzer des Anfangs ist Konstantin der Große, der keine geordneten Verhältnisse zurückließ – jedenfalls in der Sicht Julians –, sondern Nachkommen, die um der Macht willen einander mordeten und damit fast die ganze Familie ausrotteten, bis nur noch Julians älterer Vetter Constantius II. übrig war – der im Schlussteil des Mythos als negative Folie zu Julian dargestellt und vor dessen Beispiel gewarnt wird – und eben Julian selbst, das zunächst achtlos beiseite geworfene kleine Kind, das dank der Fürsorge der Götter zu einem jungen Mann heranwächst und von ihnen dann – trotz wiederholtem Sträuben – schließlich zum Werkzeug bestellt wird, die verfahrenen Verhältnisse auf der Erde wieder ins Lot zu bringen.

Zur Ausstattung dieser Geschichte hat sich Julian in bemerkenswerter Weise vor allem aus zwei Traditionen bedient, die er zu einem beachtlichen Ganzen verbindet. Da ist zum einen das platonische Erbe: Die negative Beurteilung von Konstantins Herrscherfähigkeiten (227d–228a) wird mit dem Gegensatz zwischen τέχνη und λόγος einerseits und συνήθεια, πείρα und ἔμπειρία anderseits sowie dem diesen Gegensatz illustrierenden Arztvergleich erläutert (vergleiche hierzu einige berühmte Partien aus dem *Gorgias*: 462d–463b; 464d–465a). Die Schilderung, wie das endgültige Abgleiten des konstantinischen Herrscherhauses ins Chaos die Reaktion des mitleidigen Zeus hervorruft (228cd³¹), erinnert deutlich an das Ende des platonischen *Kritias*, wo Zeus angesichts der bösen Degeneration der Könige von Atlantis ebenfalls Mitleid überkommt und er eine Götterversammlung einberuft, in der er offenbar einen Plan zur Abhilfe verkünden will (der aber aufgrund des Abbruchs der Schrift nicht mehr ausformuliert ist). Der Aufstieg des Jünglings auf den Berg, wo der Göttervater thront, erinnert an den Aufstieg des befreiten Menschen aus der Höhle im berühmten Höhlengleichnis, das auch schon an früherer Stelle in dieser Schrift anklingt.³² Genauso erinnert daran der Auftrag des Helios, der den Jüngling von dieser schönen Bergspitze – von der er eigentlich überhaupt nicht mehr weg möchte – wieder hinab zu den Menschen schickt; auch die Philosophen, die in der *Politeia* die Schau des höchsten Guten erreicht haben, müssen ja wieder hinab in die Höhle, um dort ihre Pflicht zu tun. Und schließlich erinnert die Beschreibung, wie der Jüngling in Begleitung des

31 Πάντων οὖν ὁμοῦ φυρομένων καὶ ξυντελουμένων γάμων [τε] οὐ γάμων καὶ βεβηλουμένων ὁμοῦ τοῖς θεοῖς τῶν ἀνθρώπων, τὸν Δία ἔλεος ὑπῆλθεν · εἶτα ἀπιδὼν πρὸς τὸν Ἥλιον „ὦ παῖ“, εἶπεν,

32 Vergleiche Kapitel 2, 206b: Καὶ ὅτῳ μὲν εὐμενῆς θεὸς ταχέως ἔλυσεν τὰ δεσμὰ καὶ τὴν δύναμιν εἰς ἐνέργειαν ἤγαγε, τοῦτῳ πάρεστιν εὐθὺς ἐπιστήμη, τοῖς δεδεμένοις δὲ ἔτι, καθάπερ οἶμαι <τῷ Ἰξίονι τὴν Ἥραν διώκοντι εἰδῶλον> ἀντὶ τῆς θεοῦ λέγεται παραναπαύσασθαι, <τούτοις ἀντ’ ἀληθοῦς ψευδῆς> ἐντέτηκε δόξα · γίνεται γὰρ ἐντεῦθεν αὐτοῖς τὰ ὑπὲρ μέτρα καὶ τερατώδη ταυτὶ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης οἷον εἰδῶλα ἅττα καὶ σκιαί.

Helios von einer luftigen Klippe nach unten auf die trübdunstige Erde blickt, zu der des Sonnengottes Licht wie durch Wasser nur stark geschwächt gelangt (232a), an den Schlussmythos des *Phaidon*, wo die Menschen nur tief unten in den Höhlungen der wahren Erde leben, von denen aus man die Sonne ebenfalls nur wie durch Wasser sieht (*Phaidon* 109c;³³ Julian hat hier lediglich die Blickrichtung umgedreht).

In diesem Mythos steckt zum anderen aber auch manches von den Bemühungen, mit denen man Julian in seiner Jugend zu einem Christen machen wollte und denen er – neben einer nachhaltigen Abneigung gegen diese Religion, deren Vertreter die Verbrechen in seiner Familie allzu oft sanktioniert hatten – doch immerhin auch eine profunde Kenntnis der Bibel verdankt, die er hier in überraschender Weise neu einsetzt: Schon die Einleitung mit dem reichen, aber dummen Gutsbesitzer, der nur auf die Mehrung seines irdischen Reichtums bedacht ist und überhaupt nicht an göttliches Walten denkt, erinnert an ein Gleichnis im Lukas-Evangelium (12,16–21).³⁴ Für den Mittelteil des Mythos scheint eine Inspiration aus dem Alten Testament gekommen zu sein, nämlich dort, wo der Jüngling zuerst das Ausmaß der auf der Erde grassierenden Übel erkennt und von Helios und Athene nur dadurch gehindert werden kann, sich etwas anzutun, dass er in einen tiefen Schlaf versetzt wird und anschließend in die Wüste geht, wo er sich an einem Stein nochmals ausruht und erneut an allem verzweifelt, bis ihm Hermes als Helfer erscheint (230bc). Ist es abwegig, sich hier an die Geschichte vom Propheten Elias erinnert zu fühlen, der vor feindlichen Weltmächten ebenfalls in die Wüste flieht und sich dort den Tod wünscht, dann einschläft, bis ihn der Engel des Herrn weckt, ihm Nahrungsmittel zur Stärkung zeigt und ihn dann nach wiederholter Stärkung erneut auf die Reise schickt, bis er zum Gottesberg Horeb gelangt, wo sich Gott ihm offenbart und ihn von dort ebenfalls wieder zurück zu neuen Aufgaben unter die Menschen sendet (3 Kö 19,4–15)? Ferner erinnert die schließliche Versicherung des Helios, er und Athena und Hermes würden immer an seiner Seite sein, solange er sie in Ehren halte (233d), an die Verheißung Christi am Ende des Matthäus-Evangeliums (28,20: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος).

Schon bei der Vorstellung des Herakles als Heiland einer paganen Welt hatte sich Julian gezielt neutestamentlicher Vorstellungen bedient. Die großen christlichen Autoren seiner Zeit griffen gern in die Schatztruhe großer heidnischer Philosophen wie Platon, um christliche Inhalte mit den Lumina paganer Paideia gerade auch für Gebildete noch attraktiver zu machen. Der einstige Christ Julian tut ge-

33 *Phaidon* 109c3–7: ἡμᾶς οὖν οἰκοῦντας ἐν τοῖς κοίλοις αὐτῆς λεληθέναι καὶ οἶσθαι ἄνω ἐπὶ τῆς γῆς οἰκεῖν, ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν μέσῳ τῷ πυθμένι τοῦ πελάγους οἰκῶν οἰοίτο τε ἐπὶ τῆς θαλάττης οἰκεῖν καὶ διὰ τοῦ ὕδατος ὁρῶν τὸν ἥλιον καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα τὴν θάλατταν ἡγοῖτο οὐρανὸν εἶναι ...

34 Man vergleiche die Anfänge der beiden Geschichten: Πλουσίῳ ἀνδρὶ πρόβατα ἦν πολλὰ καὶ ἀγέλαι βοῶν (Julian, In Heraclium 22, 227c) – Ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου εὐφόρησεν ἡ χώρα (Luk 12,16).

nau das Umgekehrte: Wie er in seinen Bemühungen zur Reform paganer Religionsstrukturen keine Scheu hat, sich an den erfolgreichen Organisationsformen der christlichen Kirche zu orientieren, hat er auch keine Hemmungen, sich in seiner Schrift gegen Herakleios erzählerischer Elemente aus der Bibel zu bedienen, um seine platonischen Mythen noch farbiger und attraktiver erscheinen zu lassen. Wenn Julians Bemühungen, ein umfassendes „roll-back“ des Christentums zu erreichen, letztlich erfolglos blieben, so gibt es dafür eine Reihe von Gründen; an mangelndem literarischem Einfallsreichtum lag es sicher nicht.