

ANTONIE WLOSOK

ZUR EINHEIT DER METAMORPHOSEN DES APULEIUS*

Apuleius aus Madaura, der sich selbst *philosophus Platonicus*¹ nannte, hat in seinen Metamorphosen die abenteuerliche Geschichte von dem Eselsmenschen Lucius in den Dienst religiöser Propaganda gestellt. Die Geschichte selbst lag ihm in einer griechischen Fassung vor — in den ersten beiden Büchern der Metamorphosen des Lukios von Patrai² —, aus der uns ein ausführlicher Auszug unter den Schriften Lukians mit dem Titel Λούκιος ἡ ὄνος erhalten ist³. Apuleius hat den Ablauf der Handlung im allgemeinen treu übernommen⁴; aber eine tiefgreifende Änderung hat er durchgeführt: er macht die Rückverwandlung des Esels zu einer Erlösungstat der allmächtigen Göttin Isis und zu einer Vorstufe der eigentlichen Metamorphose, nämlich der Apotheose in den Mysterien dieser Göttin.

* Vortrag, gehalten am 6. 6. 1968 auf der 10. Tagung der Mommsengesellschaft in Münster und in etwas kürzerer Fassung am 15. 7. 1964 als Probevorlesung vor der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg. Es sei mir erlaubt anzumerken, daß ich auf das hier behandelte Problem im Zusammenhang mit meinen Laktanz- und Gnostisstudien gestoßen bin und die hier vorgetragene Lösung in ihren Grundzügen in einem Apuleiusseminar des Wintersemesters 1959/60 erarbeitet wurde.

¹ Apol. 10, 6; vgl. 64, 3 (*Platonica familia*); flor. 15, 26 (Paragraphenzählung bei Stellenangaben aus Metamorphosen, Apologie und Florida stets nach den Ausgaben von D. S. ROBERTSON-P. VALLETTE, Paris 1956 und P. VALLETTE, Paris 1960).

² Noch von Photios gelesen und mit dem „lukianischen“ Onos verglichen: bibl. cod. 129 (S. 96b 12 BEKKER); s. dazu nach C. BÜRGER, De Lucio Patrensi ..., Diss. Berlin 1887 vor allem B. E. PERRY, An Interpretation of Apuleius' Metamorphoses, TAPhA 57, 1926, 238ff. und A. LESKY, Apuleius von Madaura und Lukios von Patrai, Hermes 76, 1941, 43—50 (= Gesammelte Schriften, Bern 1966, 549ff.).

³ In diesem Sinne darf heute das Verhältnis der drei Fassungen des Eselsromans zueinander als geklärt gelten; vgl. PERRY und LESKY a. O.; ferner R. HELM, Apuleius — Metamorphosen oder Der goldene Esel, lat. u. dt., Berlin 1961, 5; E. BURCK, in dem der Ausgabe der Metamorphosenübersetzung von A. RODE (Reinbek 1961) beigegebenen Essay „Zum Verständnis des Werkes“, S. 275 (= Vom Menschenbild in der römischen Literatur, Heidelberg 1966, 393).

⁴ Zum Verhältnis des Apuleius zu seiner Vorlage s. vor allem B. E. PERRY, Some Aspects of the Literary Art of Apuleius in the Metamorphoses, TAPhA 54, 1923, 196—227 und P. JUNGHANS, Die Erzählungstechnik von Apuleius' Metamorphosen und ihrer Vorlage, Philologus Suppl. Bd. 24, 1, Leipzig 1932 (dort die ältere Literatur); speziell zur Frage der Einlagen A. LESKY a. O. 43—68; ferner A. MAZZARINO, La Milesia e Apuleio, Torino 1950 (mir nur mittelbar bekannt).

Auch wenn man von der griechischen Fassung mit ihrem natürlichen, burlesken Ende absieht, kommt diese Wende bei Apuleius überraschend. Denn die vorangehenden zehn Bücher der Metamorphosen enthalten eine bunte Folge verschiedenster, wie man sagt weltlicher Abenteuer, die zum Teil als Erzählungen zum Zwecke der Unterhaltung lose in die Haupt-handlung eingelegt sind und in Ton und Stimmung von dem feierlichen Ernst des letzten Buches, des Isisbuches, grell abstecken. Nichts scheint die religiöse Lösung vorzubereiten. Der Esel des Apuleius reflektiert weder über den Sinn seines Leidensweges noch über die Ursache seiner unglücklichen Verwandlung, die er ja selbst durch seinen Fürwitz verschuldet hat. Auch zeigt er keine Spur eines inneren Reifwerdens oder gar einer Läuterung, die ihn der Erwählung zum Isisdienst entgegenführte. Er bleibt töricht, geil, gefräßig, neugierig und lernt im Grunde nichts dazu.

Dieser Tatbestand macht es auch unmöglich, die Metamorphosen als Entwicklungsroman zu begreifen, wie es in den letzten Jahrzehnten wiederholt versucht wurde — es sind hier vor allem die Namen PARATORE, WITTMANN und RIEFSTAHL zu nennen¹. Mit Hilfe des Entwicklungsgedankens läßt sich die Einheit des Werkes nicht erfassen, und das ist von der Kritik bereits nachdrücklich betont worden². Man hat daher immer wieder gefragt, ob Apuleius überhaupt eine innere Verbindung zwischen den Abenteuern des Lucius-Esels und dessen Erlösung, also zwischen dem Hauptteil der Metamorphosen und dem Isisbuch angestrebt hat. Die Meinungen darüber sind bis heute geteilt, obwohl eine Reihe besonnener und durchaus stichhaltiger Argumente für eine einheitliche Konzeption des Romans vorgetragen wurden³; allerdings wuchern daneben z. T. recht phantastische

¹ E. PARATORE, La novella in Apuleio, Palermo 1928; W. WITTMANN, Das Isisbuch des Apuleius, Stuttgart 1938 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 12), bes. 8 und 151; H. RIEFSTAHL, Der Roman des Apuleius, Frankfurt 1938.

² Insbesondere von LESKY a. O. 69f.; zu PARATORE s. vor allem R. HELM, PhW 48, 1928, 1512—1515; zu RIEFSTAHL: PFISTER, PhW 60, 1940, 533—541 und H. RÜDIGER, Curiositas und Magie: Wort und Text, Festschr. Fritz Schalk, Frankfurt 1963 (zitiert RÜDIGER, Fs. Schalk), 59 Anm. 3.

³ Siehe vor allem JUNGHANS, Erzählungstechnik, 159—165 und F. DORNSEIFF, Lukios' und Apuleius' Metamorphosen, Herm. 73, 1938, 222—233. Die wichtigsten Argumente, die geltend gemacht wurden, sind: 1. Die Parallelität von Lucius' und Psyche's Schicksal; 2. Das Motiv der curiositas; 3. Das der bösen Fortuna und deren Rolle als Gegenspielerin der Isis; 4. Die Beziehung der Eselsgestalt zum Isiskult. — Ein unbestreitbares Verdienst R. REITZENSTEINS (Hellenist. Wundererzählungen, Leipzig 1906, vgl. bes. 32—34) ist es, darauf hingewiesen zu haben, daß sich die Absicht religiöser Erbauung oder gar Mission mit der der Unterhaltung und prickelnden Belustigung gern verbindet und daß selbst in so ernsthaften Darstellungen, wie den Acta Johannis oder der Paulusvita des Hieronymus auf unterhaltliche Einlagen miraculöser und gerade auch erotisch-lasziver Art nicht ver-

oder jedenfalls schiefe Erklärungen, insbesondere religionsgeschichtlicher, aber auch philosophischer und literaturwissenschaftlicher Art, die jeden Versuch einer einheitlichen Deutung suspekt gemacht haben mögen¹. So haben sich gerade die letzten Herausgeber oder Übersetzer² in ihren Einführungen entschieden gegen jede innere Einheit des Romanganzes und zugleich auch gegen jede Hintergründigkeit und ernsthafte Absicht des Autors ausgesprochen und haben die Metamorphosen als einen aus heterogenen Elementen locker zusammen-, oder richtiger noch, aneinandergefügt, amüsanten Unterhaltungsroman charakterisiert. Bei dieser Auffassung muß der religiöse Abschluß als störend empfunden werden, und so hat dann auch beispielsweise auf einen um Apuleius so verdienten Forscher wie RUDOLF HELM das Isisbuch „wie ein dunkler Flicker auf einem buntscheckigen Gewand“ gewirkt³.

Gegenüber solchen Urteilen und Eindrücken möchte ich im folgenden zeigen, daß dem ganzen Werk eine klare und durchdachte Konzeption zugrundeliegt, die in den philosophischen und religiösen Anschauungen des Autors verwurzelt ist und einen Einblick gewährt in die Gründe, aus denen Apuleius für die Isisreligion wirbt. Der Anerkennung eines solchen einheitlichen Entwurfs stand bisher anscheinend der Umstand im Wege, daß Apuleius sein Anliegen nicht didaktisch entfaltet und auch nicht mit systematischer Strenge durchführt. Aber er hat es durch leitmotivische Verwendung von Grundbegriffen markiert, er hat es durch mythische

zichtet ist. Vgl. dazu auch F. PFISTER, PhW 60, 1940, 540 und O. WEINREICH in seinem Essay zu Heliodors Aithiopika, Übertragung von R. REYMER, Reinbek 1962, 226.

¹ Das gilt vor allem für die im größeren Zusammenhang der Ableitung des antiken Romans gegebene Mysteriendeutung der Metamorphosen durch K. KERÉNYI (Die griechisch-orientalische Romanliteratur, Tübingen 1928) und R. MERKELBACH (Roman und Mysterium in der Antike, Berlin u. München 1962, zit.: MERKELBACH, Roman; vgl. dens.: Eros und Psyche, Philol. 102, 1958, 103–116, zit.: MERKELBACH, Philol. 1958) und für andere abwegige Erklärungsversuche wie die von C. LANDI (L'epilogo delle Metamorfosi d'Apuleio, Athenaeum 1929, 3–22) oder von RIEFSTAHL (s. o. S. 69 Anm. 1). Zu den unmethodischen und phantastischen und daher eher abschreckenden Erklärungen gehören trotz mancher richtiger Einzelbeobachtungen u. a. auch die Darlegungen von C. MORELLI, Apuleiana, SIFC 20, 1913, 145ff. und 21, 1915, 91ff.; P. SCAZZOSO, Le Metamorfosi di Apuleio, Milano 1951; C. MORESCHINI, La demonologia medioplatonica e le metamorfosi di Apuleio, Maia 17, 1965, 30–46.

² VALLETTE, Paris 1956, 35; R. HELM a. O., bes. 20–22; E. BRANDT-W. EHLERS, München 1958, Nachw. von W. EHLERS, 503ff.; E. BURCK a. O., bes. 285–289. K. WÄCHTER (Revidierte Übersetzung der Metamorphosen von A. RODE, Rudolstadt 1956) und M. E. GRABAR-PASSEK (Russische Metamorphosenübersetzung, Moskau 1956) gehen auf die Frage nach der Einheit der Metamorphosen nicht ein. (Den Hinweis verdanke ich E. G. SCHMIDT.)

³ A. O. 22.

Analogien veranschaulicht und durch andere künstlerische Mittel in Darstellung und Komposition zum Ausdruck gebracht.

Der Begriff, an dem wir unseren Nachweis orientieren wollen, ist das als Leitmotiv der Metamorphosen längst erkannte und in der Forschung lebhaft diskutierte Wort *curiositas*¹, das vor Apuleius so gut wie gar nicht belegt ist². In den Metamorphosen bezeichnet es von Anfang an eine Grundverfassung des Lucius. Er selbst spricht im Laufe der Erzählung wiederholt von seiner *familiaris*, *genuina* oder *ingenua curiositas*³. Und eben diese

¹ a) Hinweise auf die bedeutsame Rolle der *curiositas* für die Konzeption der Metamorphosen schon bei JUNGHANNS a. O. 161f. und WITTMANN a. O. 81 (vgl. dazu DORNSEIFF a. O. 233). — b) Vgl. ferner LESKY a. O. S. 71, der die Ambivalenz des Begriffes in den Metamorphosen betont und daher die leitmotivische Funktion nur eingeschränkt gelten läßt; demgegenüber hebt H. RÜDIGER, Fs. Schalk, 57–82 (vgl. schon in seinem Nachwort zur Ausgabe der Metamorphosenübersetzung von A. RODE, Zürich 1960, 531–538) sowohl die leitmotivische Verwendung als auch die Ambivalenz hervor und erkennt durchaus treffend das Bedeutsame der apuleianischen *curiositas* in ihrer „fatalen Tendenz zum Verbotenen“ und „vorwitzigen Verletzung des Numinosen“ (S. 69). — c) Grundlegend für die geistesgeschichtliche Einordnung dieser im lateinischen Bereich erstmals bei Apuleius hervorgetretenen Auffassung: H. J. METTE, *Curiositas*, Festschr. Bruno Snell, München 1956, 227–235 (zit.: METTE, Fs. Snell; vgl. auch Gymn. 69, 1962, 398–406: Die *περιεργία* bei Menander, zit.: METTE, Gymn. 1962). Andere wichtige Beiträge zur Begriffsgeschichte von *curiositas*: H. BLUMENBERG, *Curiositas und Veritas*. Zur Ideengeschichte von Augustin, *Confessiones* X 35, *Studia Patristica* VI, Berlin 1962, 294–302 (zit.: BLUMENBERG, Stud. Patr. VI); ders., Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde, *REAug* 7, 1961, 35–70 (zit.: BLUMENBERG, *REAug* 1961; Apuleius wird allerdings unter Verweis auf C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, Bd. I, München 1954, 445 beiseite geschoben) und A. LABHARDT, *Curiositas*. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion, *MH* 17, 1960, 206–224. (Unzutreffende Kritik an METTES Einordnung mit verfehlten Herleitungsversuchen bei R. JOLY, *Curiositas*, *Ant. Class.* 30, 1961, 33–44). — d) Um die Auswertung der Vorstellung für das Werk des Apuleius hat sich, wie mir scheint, am ergiebigsten bemüht S. LANCEL, *Curiositas et préoccupations spirituelles chez Apulée*, *Rev. hist. rel.* 160, 1961, 25–46, bes. 25–33 (seiner an MERKELBACHS Gleichsetzung von Eros/Cupido mit Harpokrates/Horos anknüpfenden mystisch-theurgischen Deutung der Amor- und Psycheerzählung freilich vermag ich nicht zuzustimmen; doch s. u. S. 75 Anm. 6). Herangezogen wurde das Motiv der *curiositas* zur Deutung des Romanganzes schließlich noch von RIEFSTAHL a. O. 29, MERKELBACH, Philol. 1958, 104. 109f. 113 (vgl. Roman, 1f. 19–22. 42f.) und beiläufig von C. SCHNEIDER a. O. — e) Gegen jede einigende Funktion und bedeutungsvolle Verwendung des Motivs haben sich zuletzt nachdrücklich ausgesprochen: EHLERS a. O. 503 (die *curiositas* in den Metamorphosen nur ein „dramaturgisches Motiv“) und BURCK a. O. 285 (zur Wißbegierde des Lucius: „das ist doch nichts anderes als ein Stück Erzählungstechnik, ein literarischer Trick“).

² Der einzige Beleg: Cic. ad Att. 2, 12, 2, (vom 19. 4. 59 v. Chr.); siehe dazu LABHARDT a. O. 209, der wahrscheinlich macht, daß es sich um eine spontane Neubildung Ciceros handelt, die er selbst wieder vergessen hat.

³ *familiaris curiositas*: III 14, 1; IX 12, 2; vgl. I 2, 6; II 6, 1. *genuina curiositas*: IX 15, 3. *ingenua curiositas*: IX 13, 3.

Eigenschaft wird ihm in der Offenbarungsrede des Isispriesters (XI 15) als die primäre Ursache seiner unglückseligen Verwandlung in Eselsgestalt genannt¹: *curiositatis inprosperae sinistrum praemium reportasti*. Was ist hier mit *curiositas* gemeint? Und warum wird sie von der Warte der Isisreligion aus verurteilt?

In der Darstellung des Lucius handelt es sich bei seiner *curiositas* um eine heftige, umfassende Wißbegierde. Er „dürstet nach Neuigkeiten“, „er möchte alles oder wenigstens sehr vieles wissen“, er ist „überaus begierig, Seltenes und Wunderbares kennenzulernen“. So und ähnlich stellt er sich in den ersten Kapiteln dem Leser vor². Es wird aber sehr rasch deutlich, daß dieser Wissensdrang in eine ganz bestimmte Richtung geht; er ist aus auf Magie³. Lucius vertritt also eine besondere, gesteigerte Form menschlicher Wißbegierde: er ist *coram magiae noscendae ardentissimus cupitor* (III 19, 4).

Magie ist nun in der Vorstellung des Lucius eine *divina disciplina*⁴, eine Geheimwissenschaft, die es mit den verborgenen göttlichen Kräften in Natur und Kosmos zu tun hat. Sie erscheint ihm als Inbegriff des Wissens, als Krönung menschlichen Erkennens und geistigen Vermögens. Die Zaubermacht der thessalischen Hexen wird wiederholt in hymnenartigen Aufzählungen gepriesen⁵. Die Summe ist immer die gleiche: sie besitzen Gewalt über die Gestirne und Elemente, über die Geister und Götter, schlechthin also über das All. Der Wundergläubige nennt die Zauberin *divini potens*⁶. Sie verfügt über das Göttliche, sofern es durch seine Kräfte im Kosmos anwesend und wirksam ist. Zugang zur Magie ist in dieser Sicht gleichbedeutend mit geheimnisvollem Zugang zum Göttlichen. Magie ermöglicht ein Übersteigen menschlicher Grenzen und gewährt Teilhabe an göttlicher Macht.

Die *curiositas* des Lucius ist bei dieser Zielsetzung nichts anderes als der eigenmächtige Versuch, in Wissensbereiche einzudringen, die dem Menschen von Natur aus verschlossen sind. Sie ist vom Standpunkt einer Offenbarungstheologie — und einen solchen vertritt die Isisreligion — keine bloße Neu-

¹ Vgl. dazu JUNGHANS a. O. 162 Anm. 73; WITTMANN a. O. 81; METTE, Fs. Snell 229f.; LANCEL a. O. 32.

² I 2, 6: *sitor ... novitatis ... qui velim scire vel cuncta vel certe plurima*; II 1, 1; *nimis cupidus cognoscendi quae rara miraque sunt* ...

³ Ausgeführt in II 6.

⁴ III 19, 4.

⁵ I 8, 4: *caelum deponere, terram suspendere, fontes durare, montes diluere, manes sublimare, deos infimare, sidera extinguere, Tartarum ipsum inluminare*; III 15, 4: *quibus obaviunt manes, turbantur sidera, coguntur numina, serviunt elementa*; vgl. II 5, 4 u. I 3, 1.

⁶ I 8, 4.

gierde, sondern Vermessenheit¹. Auf diesen religiösen Aspekt der *curiositas* kommt es Apuleius entscheidend an. Das läßt er zweimal an wichtiger Stelle der Erzählung deutlich werden: einmal zu Beginn des II. Buches durch die Konfrontierung des Lucius mit der Statue des Actaeon², der als mythisches *exemplum* vermessener Neugierde beschrieben wird; zum anderen durch die in die Mitte des ganzen Romans eingelegte Erzählung vom Schicksal Psyche, die ebenfalls durch eine aus göttlichem Munde verurteilte *curiositas* zu Fall kommt.

1. Das unglückliche Schicksal Actaeons wird bei der Einleitung der Abenteuer in der thessalischen Stadt Hypata nachdrücklich vor Augen geführt. Es steht gleichsam als Motto über den kommenden Ereignissen. Die Situation ist kurz folgende: Lucius durchmustert am ersten Morgen nach seiner Ankunft voller Neugier und Wundersucht (*curiose*) die thessalische Stadt. Zufällig begegnet ihm eine Verwandte mütterlicherseits, Byrrhena, eine vornehme Dame aus der Familie des Philosophen Plutarch, wie eigens vermerkt wird. Sie führt ihn in ihr Haus. In der Mitte des Atriums befindet sich eine prachtvolle Marmorgruppe, die den Blick des Eintretenden auf sich zieht. Sie stellt Diana dar, wie sie zum Bade schreitet, von Hunden flankiert und von dem bereits halb in einen Hirsch verwandelten Actaeon beäugt. Apuleius widmet dem Kunstwerk eine rhetorisch ausgefeilte Beschreibung. Sie lehnt sich deutlich an die Darstellung Ovids in den Metamorphosen (III 138ff.) an³ und scheint ihn vorauszusetzen. Gegenüber Ovid fällt jedoch zweierlei auf: Apuleius betont auf der einen Seite die Erhabenheit der Göttin, auf der anderen die zudringliche *curiositas* des Menschen. Bei Ovid, der wohl einer geläufigen Version⁴ des Mythos folgt, kommt Actaeon zu-

¹ Vgl. WITTMANN a. O. 81f., LANCEL a. O. 28–32 und allgemeiner BLUMENBERG, REAug 1961, 53 u. ö.

² In dem hier vorgetragenen Sinne, wie ich nachträglich sehe, schon interpretiert von LANCEL a. O. 31. Beachtet und auf das Schicksal des Lucius bezogen wurde die Beschreibung der Diana-Actaeon-Gruppe auch von RIEFSTAHL a. O. 67–69, der freilich den Charakter dieser *curiositas* nicht richtig erfaßt hat (s. o. S. 69 Anm. 1). Einen knappen Hinweis auf den „vorbedeutenden“ Charakter der beschriebenen Szene gibt ferner METTE, Fs. Snell 231. Weniger treffend MERKELBACH, Roman 339 Anm. 3, der wohl in Konsequenz seiner Mysteriendeutung auch der *curiositas* bei Apuleius, die er auf das Mysteriengeheimnis und die damit verbundene Schweigepflicht des Mysten bezieht (a. O. 19–22, 42f. 48, vgl. Philol. 1958, 109f. und 113), von der „Strafe des Lauschers“ spricht.

³ Vgl. Ov. met. III 158f.: *simulaverat artem/ingenio natura suo* mit Apuleius' Bemerkung: *quas ars aemula naturae veritati similes explicuit* (II 4, 7) und Ov. met. III 200: *ut vero vultus et cornua vidit in unda* mit Apuleius: *Actaeon simulacrum et in saxo simul et in fonte ... visitur* (II 4, 10). — Auf Entsprechungen in der Schilderung der Verwandlung des Lucius bei Apuleius und der des Actaeon bei Ovid weist RIEFSTAHL a. O. 68f. hin.

⁴ Vgl. Kallim. hymn. 5 (Loutron Pall.), 113f. (οὐκ ἐθέλων); Hygin. fab. 181: *in conspectum deae incidit*.

fällig¹ zum Bade der Göttin hinzu; Apuleius dagegen schildert, „wie er neugierigen Blicks (*curioso optutu*) in der Richtung auf die Göttin sich vorbeugt und, schon zum Tier in Hirschgestalt sich wandelnd, Diana belauert, die baden will“². Die Strafe der Verwandlung in tierische Gestalt gilt also der *curiositas* des Actaeon, und diese *curiositas* ist charakterisiert als vermessene Neugier, die in die Geheimnisse des Göttlichen eindringen, sie unberufen schauen möchte.

Schon die von Ovid abweichende Akzentuierung des Mythos lehrt, daß Apuleius mehr als eine artistische Ekphrasis³ eines Kunstwerkes geben möchte. Die eingelegte Beschreibung ist, wie wir sahen, sehr sorgfältig auf den Rahmen abgestimmt und hat innerhalb des Ganzen eine wichtige Aussagefunktion. Diese wird vollends deutlich durch die Verknüpfung mit der Handlung. Im Anblick des Kunstwerks warnt Byrrhena den Lucius vor den magischen Künsten seiner Gastgeberin Pamphile, und zwar unter direkter Beschwörung der marmornen Göttin: *per hanc deam, ... cave tibi, sed cave fortiter ...* (II 5, 3). Das besagt, daß Diana hier als Herrin des Zauberwesens⁴ gesehen werden soll. Actaeon wird dann zum mythischen Urbild des Menschen, der sich auf dem Wege der Magie des Göttlichen zu bemächtigen sucht und für diese Hybris vernichtend gestraft wird. Sein Geschick dient im vorliegenden Zusammenhang neben der Deutung der Situation auch der eindringlichen Warnung, die mahnend hinter den vordergründigen Worten der Byrrhena steht.

Lucius ist für diese Zusammenhänge blind, und das ist ein wesentlicher Zug seiner *curiositas*, die ja eine Form der Hybris ist. Die ausdrückliche Warnung der Byrrhena bewirkt das genaue Gegenteil: seine Gier nach Magie steigert sich zur Besessenheit⁵. Er hört aus Byrrhenas Worten nur die Möglichkeit heraus, die Magie im eigenen Hause kennenzulernen, und stürzt sich in leidenschaftlicher Verblendung in sein Verderben.

¹ Betont in Vers 141f. und 174f.; vgl. trist. II 103f. (*in scius Actaeon vidit*). Diesen grundlegenden Unterschied hat RIEFSTAHL a. O. 68 völlig übersehen.

² II 4, 10. Übersetzung nach R. HELM (1956).

³ So wird von M. BERNHARD (Der Stil des Apuleius von Madaura, Stuttgart 1927, 280) diese Beschreibung zusammen mit denen in IV 6 (Räuberhöhle) und V 1 (Amors Palast) lediglich als „Beschreibung einer Lokalität“ registriert, von EHLERS a. O. 515 unter den Beispielen für „hohe Pose“, „dichterischen Firnis“ und „rhetorische Mache“ angeführt und auch von BURCK a. O. 398 zu den bloß artistischen Bravourstücken des „Prunkredners Apuleius“ gezählt.

⁴ Als solche wird sie beispielsweise in Catulls Hymnus (34, 15: *tu potens Trivia ... es dicta*) angerufen. Auch Vergil nennt im VI. Aeneisbuch Apolls göttliche Schwester Trivia (Aen. VI 9–13, 35 u. vor allem 69).

⁵ Rückblickend bezeichnet er sich als *vecors animi* und *amenti similis* (II 6, 3f.).

2. Eine weitere Illustration der *curiositas* des Lucius wird in der umfangreichsten Schaltgeschichte der Metamorphosen gegeben, dem sogenannten Märchen von Amor und Psyche¹. Eine alte Frau erzählt es in der Räuberhöhle der gefangenen Braut Charite, um sie zu trösten. Der Esel hört zu. In der Erzählung werden die auseinandergerissenen Geliebten nach langer schmerzlicher Trennung wieder vereint — darin liegt die tröstende Vordeutung auf die Befreiung der Charite. Weitere Parallelen zwischen den Geschehnissen der beiden Paare lassen sich nur mühsam konstruieren und dürften vom Autor nicht angestrebt sein². Die eigentliche Bedeutung der Psyche-Erzählung liegt, wie wiederholt ausgesprochen wurde³, in ihrer symbolischen Beziehung auf die Haupthandlung. Das Schicksal Psyches spiegelt im Großen das Schicksal des Lucius wider und trägt zu dessen Erhellung bei. Die entscheidende Parallele sehe ich in der Ursache für den Fall und den folgenden Leidensweg der beiden Helden: Psyche erliegt der gleichen *curiositas* wie Lucius.

Trotz mehrfacher Warnung und striktem Verbot⁴ läßt sie sich von dem Verlangen hinreißen, hinter das Geheimnis ihres unbekannten Gemahls zu kommen, der sich ihr nur in nächtlichem Dunkel nähert. Während er schläft, betrachtet sie ihn neugierig bei Lampenlicht⁵. Sie schaut und erkennt mit Zittern den strahlenden Gott⁶. Wie vorher verkündet, zerstört diese Tat ihr gemeinsames Glück. Der Gott selbst hatte Psyches „Neugier nach dem verbotenen Anblick“, die *vultus curiositas* (V 19, 3), im voraus als *sacrilega curiositas* (V 6, 6) verurteilt.

¹ IV 28—VI 24. Kommentierte Ausgabe von P. GRIMAL, Paris 1963 mit einem Überblick über die verschiedenen Deutungsversuche (S. 6—21). Die wichtigste Literatur jetzt in dem Sammelband der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft „Amor und Psyche“, hrsg. von G. BINDER u. R. MERKELBACH, Darmstadt 1968. Aus der neueren Literatur sei noch hingewiesen auf B. M. PORTOGALLI, *Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio*, *Studi classici e orientali* 12, 1963, 227—241 und MORESCHINI a. O. (S. 70 Anm. 1), die in der Erzählung eine philosophische Allegorie im Sinne der mittelplatonisch-apuleianischen Dämonologie sehen.

² Gegen MERKELBACH, Philol. 1958, 104 (vgl. Roman S. 1—3), für den „der Inhalt der Geschichten der Psyche, der Charite und des Lucius im letzten Grunde der gleiche ist: Psyche und Charite werden vom Geliebten getrennt und nach Prüfungen wieder mit ihm vereinigt. Charite wird aus den Händen der Räuber befreit, Lucius von der Eselsgestalt. Wie Psyche wird er nach langen Prüfungen mit der Gottheit vereinigt.“

³ Z. B. von JUNGHANS a. O. 159—165 und DORNSEIFF a. O. 225.

⁴ V 6, 3; 11, 3—6; 12, 3f.

⁵ V 22f.

⁶ *divini vultus intuetur pulchritudinem* 22, 4. Cupido wird in diesem Abschnitt siebenmal *deus* genannt, an seiner Erscheinung wird vor allem die Lichtwirkung hervorgehoben. Insofern handelt es sich tatsächlich um eine erzwungene Gottesschau oder Epiphanie und in diesem Sinne um Theurgie. So weit halte ich die „theurgische“ Deutung der Szene, die LANCEL a. O. 35ff. gibt, für erwägenswert.

Noch ein zweites Mal verfällt Psyche der *curiositas*, und zwar gegen Ende ihres Leidensweges. Das heißt, auch sie lernt nichts dazu, reift nicht an ihrem Schicksal. Sie hat ihre schwere Aufgabe bereits gelöst und die Dose, die ‚göttliche Schönheit‘, also ein Zaubermittel, enthalten soll, heil aus der Unterwelt geholt, da wird sie von frevlerischer Begierde gepackt — *mentem capitur temeraria curiositate* (VI 20, 5) — und öffnet die Dose, um sich etwas von der göttlichen Schönheit anzueignen. Diese Tat der *curiositas* ist der vermessene Griff nach der göttlichen Kraft oder dem Zaubermittel¹. Nur durch das rettende Eingreifen Amors wird Psyche vor dem Tode bewahrt. Der Gott konstatiert: *ecce rursum perieras, misella, simili curiositate* (VI 21, 4). Die *curiositas* ist in der Psyche-Erzählung also in ihre Hauptkomponenten zerlegt: in den vermessenen Drang nach Schau oder Erkenntnis des Göttlichen und in die frevlerische Gier nach göttlicher Macht.

Auf den Esel bleibt die Erzählung bezeichnenderweise ohne Wirkung. Er sieht darin ‚ein hübsches Geschichtchen‘, *bella fabella* (VI 25, 1), sonst nichts. Aus ihr zu lernen, liegt ihm gänzlich fern. Dazu ist die Offenbarung des Priesters notwendig.

Und damit sind wir an dem wichtigsten Punkt in der Konzeption des Apuleius angelangt. Apuleius läßt nicht den Menschen selbst zu der Einsicht kommen, daß seine *curiositas* eine Verfehlung, ja eine Art Ursünde ist, sondern läßt ihm das durch den Priester verkünden. Diese Einsicht gehört bereits zum Offenbarungsinhalt. *Curiositas* und Offenbarung sind antithetisch aufeinander bezogen. Die Vorgeschichte der apulejanischen Auffassung der *curiositas* führt denn auch in den Bereich hellenistischer Gnosis, genauer zu der durch Philo von Alexandrien und die Hermetik vertretenen jüdischen und heidnischen Offenbarungsphilosophie². Das haben bereits W. WITTMANN³ und klarer noch Herr METTE⁴ in seiner begriffsgeschichtlichen Skizze zur *curiositas* gesehen. Aus dieser Herkunft des

¹ Auch hier geht die eindringliche Warnung des Turmes voraus (VI 19, 7).

² Dazu: A. WLOSOK, Laktanz und die philosophische Gnosis, Ak. Abh. Heidelberg, 1960, 2, 48—142.

³ A. O. 81f. WITTMANN hat für die negative Wertung der menschlichen Wißbegierde von der Warte einer Offenbarungstheologie bereits den hermetischen Asclepius (14 = Corp. Herm. ed. Nock-Festugière, Bd. II, 312, 16ff.) herangezogen und auch auf die Rolle der *curiositas* bei den lateinischen Kirchenschriftstellern, insbesondere bei Tertullian und Augustin hingewiesen.

⁴ Fs. Snell, 1956, 227—235; hier der wichtige Hinweis auf die Momosrede der Kore Kosmou (Corp. Herm. ed. Nock-Festugière, Bd. IV frg. XXIII 44—47). Weniger glücklich ist die Verwendung von Philo migrat. Abr. 216ff. Heranzuziehen wären vor allem Stellen wie migrat. 184—187 (dazu H. BLUMENBERG, REAug. 1961, 58f.) mit somn. I 52ff.; mut. nom. 66—76 und ebriet. 167; zu berücksichtigen wäre ferner die Einordnung der *περίεργοι* bei Vettius Valens (z. B. S. 7, 30 KROLL; 37, 29; 42, 33).

Begriffs erklärt sich auch der auffällige Befund, daß Wort und Sache in der Zeit nach Apuleius hauptsächlich bei den christlichen Theologen vorkommen, angefangen bei Tertullian bis hin zu Augustin¹, bei dem die *curiositas* in eine oberste Trias von Begierden², also unter die Kardinalsünden aufgenommen ist.

Wie bewußt Apuleius auf den Offenbarungsgedanken abzielt, zeigt ein Vergleich³ mit dem griechischen Onos. Das Motiv der *περίεργία* — das ist das griechische Äquivalent⁴ von *curiositas* — ist hier bereits vorhanden, es ist aber weder betont noch irgendwie ausgewertet und ganz im Sinne alltäglicher Neugier oder allenfalls Erfahrungsdurstes und Wißbegier gebraucht. An den drei Stellen, an denen das Wort in der erhaltenen pseudolukianischen Fassung vorkommt⁵, wird ein scherzhaftes Spiel mit der sprichwörtlichen⁶ Neugier des Esels getrieben. So liegt ein Zug von tragi-

¹ Die Stellen im Th. I. L. (SCHWERING), wenn auch nicht immer richtig eingeordnet. Zur Auswertung vgl. die oben S. 71 Anm. 1 genannten Arbeiten von METTE (Fs. Snell), BLUMENBERG und die besonders ausführliche von LABHARDT.

² Die Belege bei W. THEILER, Porphyrios und Augustin, Sitz.-Ber. Königsberg Jg. 10, 1, 1933, 37—42 (= W. THEILER, Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966, 205—212); LABHARDT a. O. 221—223 und BLUMENBERG, Stud. Patr. VI, 296. Die von THEILER versuchte Herleitung dieser Trias aus Porphyrios ist durch LABHARDT in Frage gestellt.

³ Durchgeführt auch von METTE, Fs. Snell 229f. Allerdings sind die Unterschiede nicht genügend scharf herausgearbeitet und die *curiositas* bei Apuleius nicht exakt genug bestimmt, vor allem für die Konzeption des Apuleius zu wenig ausgewertet.

⁴ Den ersten exakten Beleg liefert erst Apuleius in den Metamorphosen. Quintilian (inst. 8, 3, 55) umschreibt *περίεργία* noch mit *supervacua operositas*. In der Italaübersetzung von Acta 19, 19 (τῶν τὰ περίεργα πράξαντων = *qui curiositates gesserunt*; nach Th. I. L. IV Sp. 1491, 7) hat *curiositas* schon den prägnanten Sinn von magischer Praktik oder superstitiösem Treiben. — Dagegen dient das Adjektiv *curiosus* schon in der Komödie seit Plautus zur Wiedergabe von *περίεργος* (neben *πολυπράγμων*), s. LABHARDT a. O. S. 207f. Ob Apuleius das Wort *curiositas* in Analogie zu dem griechischen Paar *περίεργος* — *περίεργία* ohne Beziehung zu Ciceros früherer Bildung (s. o. S. 71 Anm. 2) wirklich neu geschaffen hat, wie LABHARDT S. 216 vermutet?

⁵ 1. Onos 15: Verwünschung der eigenen *περίεργία*, die zu der unglücklichen Verwandlung geführt hat — fehlt an der entsprechenden Stelle bei Apuleius, statt dessen in die Priesterrede XI 15, 1 transponiert. — 2. Onos 45: das neugierige Verhalten des Esels im Dienste eines Gärtners, das zur Entstehung des Sprichwortes *ἐξ ὄνου παρακύψεως* führt — genaue Entsprechung Ap. IX 42. — 3. Onos 56 (Abschluß der Erzählung): Lukios nach seiner Rückverwandlung und Heimkehr: *ἐνθαῦτα θεοῖς σωτήρσιν ἔθουν ... οὐκ ἐκ κυνὸς πρωκτοῦ, τὸ δὴ τοῦ λόγου, ἀλλ' ἐξ ὄνου περιεργίας ... οἴκαδε ἀνασωθεῖς* — bei Apuleius ebenfalls transformiert und in die theologischen Zusammenhänge des Isisbuches eingefügt.

⁶ Auf der charakteristischen Neugier des Esels, der seinen Kopf überall und gewöhnlich zur Unzeit dazwischensteckt, basiert die sprichwörtliche Redensart *ἐξ ὄνου παρακύψεως* (erster Beleg: Men. fr. 211 KÖRTE; vgl. A. OTTO, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipzig 1890, 41f., *asinus* Nr. 8 und METTE, Gymn. 1962, 398), wie die Aitiologien im Onos 45 und bei Apuleius IX 42, 2 und 4 (*unde etiam de prospectu et umbra asini natum est frequens proverbium*) zeigen. Für das Verständnis des griechischen

komischer Selbsterkenntnis darin, wenn der griechische Lucius nach seiner Verwandlung die Verwünschung ausstößt: ὦ τῆς ἀκαίρου ταύτης περιεργίας¹ (15). Apuleius stimmt in dieser Partie, der Beschreibung der Verwandlung, sonst in allen Einzelheiten mit dem Onos überein. Gerade diese selbstkritische Bemerkung läßt er jedoch fort. Er hat sie offensichtlich für die Rede des Priesters (XI 15, 1) aufgespart, in der der Vorwurf wörtlich wiederkehrt: *curiositatis inprosperae*.

Ein letztes Beispiel soll uns zeigen, daß und wie Apuleius Magie und Mysterienerlösung, *curiositas* und Offenbarung gegeneinander ausspielt. Die magische Verwandlungsszene² im III. Buch der Metamorphosen ist deutlich als Initiation stilisiert und die Einführung in die Magie nach dem Schema einer Mysterienweihe dargestellt. Dadurch rückt die magische Verwandlung als eine Art Zaubermysterium in betonten Gegensatz zur späteren Isisweihe. Die Konfrontierung ist vom Verfasser durch auffällige Querverweise und antithetische Entsprechungen herausgefordert. Nur die wichtigsten seien hier angeführt:

Lucius besiegelt seinen Entschluß, sich um jeden Preis Zugang zur Magie zu verschaffen, durch die Formel: *quod bonum felix et faustum itaque, licet salutare non erit* (II 6, 8). Diese Formel kehrt mit bedeutsamer Variation im XI. Buch vor der abschließenden Weihe im Munde des Priesters wieder: *quod felix itaque ac faustum salutareque tibi sit* (XI 29, 5). Beide Vorgänge sind dadurch miteinander verklammert und zugleich voneinander abgehoben. Dem früheren eigenmächtigen Entschluß wird die Erwählung durch die Göttin gegenübergestellt; der falschen Initiation, dem Unheilsmysterium das wahre Erlösungsmysterium.

Damit sind auch die beiden Hauptaspekte der Konfrontierung angedeutet. Die Magie soll als Konkurrenz und als Perversion der Religion entlarvt werden. Das eine charakterisiert sie als Sakrileg, das andere als Weg ins Verderben. Die Verwandlungsszene ist daher auch so stilisiert, daß für den Verlauf möglichst weitgehende terminologische wie sachliche Parallelen

Eselsromans und der Möglichkeiten der Anknüpfung, die er einem Autor wie Apuleius bot, dürfte es wichtig sein, daß der Esel längst zu einem „allegorischen Tier“ (Formulierung von ERNST ZINN, brieflich) geworden war; vgl. METTE a. O.

¹ Näher bestimmt in 13: ἡβουλόμην γὰρ πείρα μαθεῖν εἰ μεταμορφωθείς ἐκ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν ψυχὴν ὄρνις ἔσομαι. Es handelt sich also primär um Wißbegierde, die sich der Magie zum Zwecke des Experimentes, nicht der Selbsterhöhung bedient wie der Lucius des Apuleius, der im gleichen Zusammenhang an die *dignitas pinnarum* (III 23, 1) denkt.

² Sie besteht aus zwei Teilen: 1. einer Art Vorspiel, III 13–20, das die Enthüllung der *arcana* des Hauses oder die erste Einweihung des Lucius als Vorbereitung auf den eigentlichen Zauberteil enthält, nämlich 2. die nächtliche Zauberszene 21–24, die sich a) in eine magische Schau (Verwandlung der Pamphile) und b) in die magische Metamorphose des Lucius gliedert.

gezogen werden, die Wirkung aber als genaue Umkehrung einer Erlösung dargestellt wird.

Zu den Parallelen gehört z. B., daß die Magd Photis sich wie eine Mysteriengogin gebärdet, die göttliche Geheimnisse zu enthüllen hat¹; daß sie ihrem Mysteren Lucius das Schweigegebot abverlangt — unter ausdrücklichem Hinweis auf andere Initiationen² — und daß sie die Außenstehenden als Uneingeweihte betrachtet³. Ferner, daß sie die Allmacht der Hexe, ihrer Herrin, mit Prädikationen preist⁴, die im Isishymnus des XI. Buches wiederkehren⁵, und schließlich, daß sich Lucius bereitwillig zu ihrem Sklaven erklärt⁶, während er später zu unbedingtem Gehorsamsdienst in der Isisreligion verpflichtet wird⁷.

Vor allem sind die Hauptkomponenten des Zaubermysteriums dem kultischen⁸ angeglichen: Lucius wird einer Schau und einer Verwandlung

¹ Vor allem III 15; vgl. bes. 15, 3: *arcana dominae meae revelare secreta*; 15, 7: *erae meae miranda secreta*. Ich halte es für möglich, daß der gegenüber der griechischen Fassung geänderte Name der Magd (dort hat sie den in anderer Hinsicht bedeutsamen Namen Palaistra) auf deren magisch-mystagogische Rolle anspielen soll. Gegenüber Isis, der wahren Erleuchterin mit ihrem heilbringenden ‚Licht‘ (s. u. S. 82 mit Anm. 6) ist Photis dann ein Irrlicht, das fatalen ‚Glanz‘ vermittelt. Ähnlich auch LANCEL a. O. 46.

² III 15, 4f.: *qui ... sacris pluribus initiatus profecto nosti sanctam silentii fidem. quaecumque itaque commiseri huius religiosi pectoris tui penetralibus, semper haec intra conceptum clausa custodias, oro, et simplicitatem relationis meae tenacitate taciturnitatis tuae remunerare*; 20, 2: *rei tantae fidem silentiumque tribue*. Vgl. XI 21, 7; 22, 1; 23, 4 u. 7.

³ Das wird ganz deutlich III 15, 1 u. 6f.

⁴ III 15, 7: *erae meae miranda secreta, quibus obaudiunt manes, turbantur sidera, coquuntur numina, serviunt elementa*.

⁵ XI 25, 3: *tibi respondent sidera, ... gaudent numina, serviunt elementa*; vorher: *te observant inferi* u. ä.

⁶ III 19, 5: *in servilem modum addictum atque mancipatum teneas volentem*; 22, 5 bei der Bitte um die Zaubersalbe: *tuumque mancipium inremunerabili beneficio sic tibi perpetuo pignora ...*; vgl. 23, 2: *per dulcem istum capilli tui nodulum, quo meum vincisti spiritum*.

⁷ XI 6, 5: *plane memineris ... mihi reliqua vitae tuae curricula adusque terminos ultimi spiritus vadata. nec iniuriam, cuius beneficio redieris ad homines, ei totum debere, quod vives*; 7: *quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris*; dazu 15, 5: *da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogabar, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium. nam cum coeperis deae servire ...*; 16, 4: *statim sacrorum obsequio desponderetur*. Zu III 22, 5 vgl. bes. XI 24, 5: *inremunerabili beneficio pigneratus*.

⁸ Geschildert XI 23 und 24. Im Mittelpunkt stehen die 23, 7 in Erlebnisform mitgeteilten, symbolartig verschlüsselten Vorgänge der Mysteriennacht (Tod und Auferstehung, Schau des göttlichen Lichtes, Kommunikation mit den Göttern) und die 24 deutlicher beschriebene Aufrichtung des Mysteren als Bild des Gottes am folgenden Tag, durch die die in der Weihe erfahrene Apotheose (als Wiedergeburt, vgl. XI 21, 7) zur Schau gestellt wird. Zu Einzelheiten siehe M. DIBELIUS, Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten: Sitz.-Ber. Heidelberg, 1917, 4 = Botschaft u. Geschichte. Ges. Aufs. II, Tübingen 1956, 30ff.; J. BERRETH, Studien zum Isisbuch in Apuleius' Metamor-

teilhaftig. Aber hier setzt die Umkehrung ein. Die magische Verwandlung bewirkt nicht Vergottung, sondern Vertierung, und zwar in der niedrigsten und damit zugleich gottesfernen Form: denn der Esel ist, wie später ausdrücklich bemerkt wird, dem Widersacher der Isis, dem bösen Gotte Typhon zugeordnet¹. Inhalt der Schau sind nicht erhabene Götter und ihr Wirken, sondern die nackte alte Hexe und ihre Metamorphose in einen Uhu, und das heißt in einen Nacht- und Totenvogel. Die Folge für Lucius ist der Irr- und Leidensweg als Esel, der versklavt und ruhelos umhergetrieben der Unbarmherzigkeit der blinden Fortuna² ausgesetzt ist. Die Isisreligion dagegen führt ihn in den ‚Hafen der Ruhe‘ und zum ‚Altar der Barmherzigkeit‘³, sie unterstellt ihre Anhänger der Schutzherrschaft

phosen, Diss. Tübingen 1931; W. WITTMANN a. O. (s. o. S. 69 Anm. 1); vgl. R. REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1927, 19ff., 220ff.; TH. HOPFNER, Plutarch über Isis und Osiris, Text, Übersetzung und Kommentar, Bd. I: Die Sage, Prag 1940, Bd. II: Die Deutungen der Sage, Prag 1941 (Monographien des Archiv Orientalní Nr. IX); MERKELBACH, Roman; dort S. 6f. weitere Literatur.

¹ XI 6, 2 im Munde der Isis: *pessimae mihiq; detestabilis iam dudum beluae istius corio te protinus exue*. Die Beziehung des Esels zu Typhon (Seth) bezeugt u. a. Plutarch, Isis 362 F und 363 C. Weitere Belege im Kommentar von TH. HOPFNER a. O. Bd. I, 137 („Esel“ als Name des Seth) und 21 Anm. 9; Darstellungen Seth/Typhons mit Eselskopf z. B. in den Zauberpapyri (abgebildet bei PREISENDANZ, Papyri Graecae Magicae Bd. II, Leipzig 1931, Taf. II, Abb. 11). Es scheint mir bemerkenswert, daß dem Seth/Typhon die böse oder schwarze Magie verbunden war, während Isis in preisendem Sinn die „große Zauberin“ genannt wird (HOPFNER a. O. 137f.). Zum ägyptischen Seth s. jetzt H. TE VELDE, Seth, god of confusion, Leiden 1967 (Probleme der Ägyptologie Bd. VI). Der „Typhonischen Rolle des Esels“ bei Apuleius gedenkt auch KERÉNYI a. O. 184–186, desgleichen MERKELBACH, Roman 1 („Die Eselsgestalt symbolisiert das Leben ohne Isis“); siehe schon MORELLI SIFC 20, 1913, 153 und JUNGHANNS, PhW 59, 1939, Sp. 1004.

² VII 2–3; 16, 1; 17, 1; 25, 3; VIII 24, 1; IX 1, 5; XI 12, 1; 15, 2–4. — Das Motiv der Fortuna (vgl. nach MORELLI a. O., oben S. 70 Anm. 1, vor allem JUNGHANNS a. O. 163f.) als einer bösen, dem Menschen feindlich gegenüberstehenden Macht ist in den Metamorphosen ebenfalls leitmotivisch verwendet. Es ist gerade in den letzten Büchern (ab VII), in denen das Motiv der *curiositas* nicht mehr gut anwendbar war, besonders häufig, übernimmt hier also dessen einigende Funktion und wird wie dieses durch die Priesterrede in XI 15 aufgegriffen und theologisch gedeutet, derart, daß Fortuna mitsamt ihrer Blindheit und Bosheit in die göttliche Heilsökonomie, die *Isidis magnae providentia*, eingeplant erscheint und ihrer Güte als Heilswerkzeug dient (XI 15, 2; vgl. 12, 1). Darüber hinaus ist das Motiv auch rahmentechnisch verwendet. Es wird gegen Anfang, in der ersten Schaltgeschichte, an dem als warnendes Exemplum dienenden Jammerbild des Sokrates — er hat sich, wie später Lucius, allerdings unwissend in libidinöse Beziehungen zu einer Hexe eingelassen (zu der Verbindung von ‚Erotismus‘ und Magie siehe LANCEL a. O. 32ff.) — vorgeführt, der als ‚Trophäe der triumphierenden Fortuna‘ dasteht (I 7, 1). Dem entspricht als Gegenbild am Ende des Romans der erlöste Lucius, der als Isisschützling nun „über seine Fortuna triumphiert“ (XI 15, 4)!

³ XI 15, 1.

der allmächtigen und allweisen ‚Retter-Göttin‘¹, der *Fortuna videns*², deren Wiedergeburtsmysterium die wahre Metamorphose bewirkt.

Diese Gegenüberstellung von Magie und Religion, von Menschenwerk und Erlösungshandeln kommt schon im Titel des Werkes zum Ausdruck, wenn man diesen recht auf den Inhalt zu beziehen weiß. Denn Apuleius hat sein Werk Metamorphosen — im Plural! — genannt, ohne eine Sammlung von Verwandlungsgeschichten zu geben, wie wir sie von Ovid haben und wie sie nach dem Zeugnis des Photios³ auch in dem Werk des Lukios von Patrai vorgelegen hat⁴. Die bei Ovid vorkommende Vielfalt von Metamorphosen ist bei Apuleius reduziert auf zwei konträre Typen: die Verwandlung des Menschen zum Tier, die dem Bereich der Magie zugewiesen ist, und die sakramentale Vergottung des Menschen, die dem Erlösungsmysterium der Isisreligion vorbehalten ist.

Die Magie ist in dieser Konfrontierung der exemplarische Betätigungsbereich der menschlichen *curiositas*, die in ihrem blinden und verkehrten Erkenntnisdrang auf Kompetenzen der Götter übergreift. Die Religion dagegen erscheint als der Raum, in dem sich die Gottheit in gnädiger Herablassung dem Menschen offenbart und ihm schenkt, was er aus eigener Kraft nicht zu erlangen vermag. So beginnt die Erwählung des Lucius mit der Epiphanie und Selbstvorstellung der Isis, die sich ihm als allmächtige Göttin und Herrin des Alls zu erkennen gibt⁵. Den Abschluß bildet die höchste Gottesoffenbarung, die nicht beschriebene, weil unbeschreibliche Erscheinung des Osiris, dessen Erhabenheit nur noch mit stammelnden und sich überbietenden Höchstprädikaten bezeichnet werden kann⁶.

Die magische Metamorphose, die Verwandlung in Eselsgestalt, lehrt, wie sich das Göttliche dem drängenden Zugriff des Menschen verweigert und — das wurde am Actaeonbeispiel und den eingangs zitierten Worten des Isispriesters deutlich — wie diese *curiositas* als schwere Sünde verdammt wird. Apuleius verwendet vor der Erwählung des Lucius zur ersten Weihe nochmals eine ganze Priesterrede darauf (XI 21), jegliches Ungestüm und Drängen des Menschen als Frevel zu verurteilen. Die fromme Haltung,

¹ Isis als *sospitatrix dea* XI 9, 1 und 15, 4; 25, 1 wird sie gepriesen als *humani generis sospitatrix perpetua*.

² XI 15, 3.

³ S. o. S. 68 Anm. 2.

⁴ Der Titel des Apuleius wird gewöhnlich als bloße Übernahme aus der griechischen Vorlage erklärt (so zuletzt BURCK a. O. 288f.). Dagegen haben bereits R. REITZENSTEIN, Mysterienrel. 262 und JUNGHANNS a. O. 180f. die Mysterienverwandlung als Metamorphose gezählt.

⁵ XI 3 und 5.

⁶ XI 30, 3 *deus deum magnorum potior et maiorum summus et summorum maximus et maximorum regnator Osiris*.

die er predigt, ist: geduldiges Warten und demütiges Stillehalten, das begleitet wird von asketischer Übung und kontemplativer Vorbereitung. Es fallen in diesem Zusammenhang Ausdrücke wie *patientia*¹, *mitis quies*, *taciturnitas*². Geduldiges Stillehalten, Schweigen und Ruhe der Seele wiederum ist in der zeitgenössischen religiösen Spekulation die Grundbedingung der mystischen Gottesvereinigung³.

Nach all dem ist es nicht mehr überraschend, wenn Apuleius die Erlebnisse der Mysteriennacht als Erleuchtung beschreibt⁴ und die Isisreligion als *sobria* und *purissima religio*⁵, das heißt als geistige Religion hinstellt, wenn er Isis die ‚Sehende‘ und große ‚Erleuchterin‘⁶ nennt und ihre Religion als Betätigungsbereich philosophischer Kontemplation empfiehlt, die sich nunmehr auf der Grundlage der Offenbarung vollzieht. Die Hinwendung zur Offenbarungslehre ist nur das Korrelat zur negativen Wertung der *curiositas* und des durch sie vertretenen menschlichen Erkenntnisdranges.

Unsere Ausgangsfrage, ob das Isisbuch in einem inneren Zusammenhang mit dem Ganzen der Metamorphosen steht, dürfte damit positiv beantwortet sein. Unsere wissenschaftliche *curiositas* läßt uns aber noch nicht zur Ruhe kommen. Apuleius identifiziert sich gegen Ende der Metamorphosen mit dem Isismysten Lucius⁷. Das ist mehr als ein literarischer Beglaubigungstopos. Denn der weitberühmte, zu Lebzeiten schon mit Statuen geehrte Mann⁸ tritt dadurch mit seiner Person und Autorität für die Isisreligion samt ihrer Offenbarungstheologie ein. Derselbe Apuleius bekannte sich in seinen früheren Schriften mit Stolz als *philosophus Platonicus*⁹ und hat durch seine Schriftstellerei und Übersetzungstätigkeit zeitgenössische platonische Lehren in der lateinischen Welt verbreitet. Es drängt sich daher die Frage auf: besteht zwischen dem Platonismus des Apuleius und seiner Mysterienfrömmigkeit eine Verbindung?

¹ XI 21, 5; *patientia* hat hier im Gegensatz zu der spezifisch römischen Bedeutung des Wortes bereits den bei den christlichen Schriftstellern wie Tertullian und Cyprian üblichen Sinn. Siehe H. J. KUNICK, Der lateinische Begriff *patientia* bei Laktanz, Diss. (masch.) Freiburg 1955.

² XI 22, 1.

³ Vgl. etwa Philo, fuga 132–136; heres 263ff.; somn. I 119; Max. Tyr. XI 9 u. 10; dazu WLOSOK a. O. 93. 255f.

⁴ XI 23, 7: ... *nocte media vidi solem candido coruscantem lumine*.

⁵ XI 21, 3 u. 9.

⁶ XI 15, 3: ... *videntis, quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat*.

⁷ XI 27, 9.

⁸ Wir wissen von mehreren Statuen, z. B. zweien in Karthago (Ap. flor. 16, 1 u. 39ff.) und einer in Oea (Aug. ep. 138, 19).

⁹ Siehe oben S. 68 Anm. 1. Daß die Metamorphosen zu den späteren Werken des Apuleius gehören und jedenfalls nach der Apologie (um 160) abgefaßt sind, ist heute allgemein anerkannt. Zur Datierung zuletzt U. CARRATELLO, Apuleio morì nel 163–164? GIF 16, 1963, 97–110.

Die Antwort darauf wird von Apuleius selbst in den Metamorphosen angedeutet. Der Erzähler, hinter dem sich der Autor selbst verbirgt, will mütterlicherseits von dem ‚berühmten Philosophen Plutarch‘ abstammen. Zweimal wird das behauptet; in der Vorstellung gleich zu Anfang des Werkes¹ und noch einmal anläßlich der Begegnung des Lucius mit seiner Tante Byrrhaena², die dann die wichtige Warnerolle spielt. Diese Bemerkung ist nur sinnvoll, wenn man sie als Bekenntnis zu der philosophischen Richtung des Plutarch versteht. In unserem Zusammenhang ist dabei vor allem an Plutarchs Schrift über Isis und Osiris zu denken, in der Mythos und Riten dieser ägyptischen Mysterienreligion auf verschiedene Weisen philosophisch ausgelegt werden³. Am aufschlußreichsten ist die Einleitung⁴: sie enthält Plutarchs Rechtfertigung der Isisreligion auf Grund einer Auffassung, die mit der bei Apuleius angedeuteten übereinstimmt. So ist Isis bei Plutarch die ‚weise und weisheitsliebende‘⁵ Göttin. Sie führt ihre Anhänger, die sich ihr in reiner und geistiger Verehrung hingeben, zur Wahrheit und Erkenntnis des höchsten Gottes⁶. Ihr Tempel und Gottesdienst sind die Stätte der Offenbarung⁷. Hier empfangen ihre Mysten ‚die heilige Lehre über die Götter‘⁸, frei von *δαιμονία* und *περιεργία*, wie eigens vermerkt wird. Hier findet schließlich in den Mysterien des Hauptgottes Osiris die Schau des Seienden statt, des ersten, anfänglichen, lichtgestaltigen, obersten *νοητόν*⁹. Auf diese Schau wendet Plutarch¹⁰ die bekannte Erleuchtungsaussage aus dem VII. Platonbrief¹¹ an, verlegt somit die letzte philosophische Erkenntnis in den Mysterienvorgang und läßt die Philosophie in der Mysterienweihe zur Erfüllung kommen. Apuleius scheint ihm darin zu folgen. In seinen philosophischen Schriften finden wir die Einsicht ausgesprochen, daß der von Plato im Timaios (28 C) verkündete höchste Gott nur auf dem Wege einer mystischen Schau, also eines Erleuchtungsmysteriums zugänglich ist¹². In den Meta-

¹ I 2, 1.

² Siehe oben S. 73.

³ Vgl. TH. HOPFNER a. O., Bd. II; dazu WLOSOK a. O. 56–59 (mit Anm. 38).

⁴ Kap. 2 u. 3 = 351 E–352 C.

⁵ 351 E: *ἐξαιρέτως σοφὴν καὶ φιλόσοφον οὖσαν*.

⁶ Von ihrem Gottesdienst ist 351 F gesagt: *ὃν τέλος ἐστὶν ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις*.

⁷ 352 A.

⁸ *τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν*, 352 B.

⁹ 373 AE; 382 CD; vgl. 351 F–352 A; 372 E u. ö.

¹⁰ 382 CD.

¹¹ Plato ep. VII 344 B; vgl. WLOSOK a. O. 58 mit Anm. 35.

¹² De deo Socr. 3: *cum Plato ... frequentissime praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendere, vix sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerunt*,

morphosen ist dann die praktische Mysterienerfahrung, die nächtliche Mysterienschau, im Sinne einer solchen Erleuchtung ausgedeutet¹. Wie Plutarch ist somit Apuleius gerade als platonisierender Philosoph offen für Offenbarungstheologie und vermochte in der Isisreligion die Erfüllung und Vollendung seines Platonismus zu sehen.

Kiel

intellectum huius dei id quoque interdum, velut in artissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare. Siehe dazu WLOSOK a. O. 226 u. 255.

¹ XI 23, 7.