

DISPUTATIONES

Hans Münstermann, *Apuleius: Metamorphosen literarischer Vorlagen. Untersuchung dreier Episoden des Romans unter Berücksichtigung der Philosophie und Theologie des Apuleius // Beiträge zur Altertumskunde 69* (Stuttgart: Teubner 1995).

Die *Metamorphosen* des Apuleius können in zweifacher Hinsicht analysiert werden: erstens philologisch als antiker Roman, wobei ein Vergleich mit anderen Werken antiker Literatur angebracht ist, zweitens als Quelle für die Geschichte der antiken Religion und Magie, wofür insbesondere das Buch XI in Frage kommt, in dem von den Isis-Mysterien die Rede ist. Hans Münstermann geht in seinem Buch auf erstere Weise vor, indem er drei ältere literarische Themen betrachtet, die von Apuleius bearbeitet werden: die Fahrt des Odysseus, die Geschichte des Aias und des Hippolytos. Der Autor behauptet (S. 3):

Jedes dieser drei klassischen Themen wird von Apuleius grundlegend verändert, doch legt er Wert darauf, daß der Leser die Vorlage erkennen kann.

Auch den Namen des Romans *Metamorphoses* bringt der Autor mit diesen "Metamorphosen literarischer Vorlagen" in Verbindung und vermutet (S. 49):

Die Verwandlungen sind nicht alle wörtlich zu nehmen, sie finden auf verschiedenen Ebenen statt. Neben Wandlungen von Personen und Schicksalen im wörtlichen Sinn stehen Verwandlungen von Figuren des Romans in Gestalten aus literarischen Vorlagen und Rückverwandlungen dieser Personen in sich selbst.

Der Autor hat jedoch nicht nur philologische Ziele: Ihn interessiert die Frage, "ob Apuleius ein über die Unterhaltung hinausreichendes Ziel verfolgt" (S. 3). Er zieht auch die anderen Werke des Apuleius heran – *Apologia*, *De deo Socratis*, *De Platone et eius dogmate* und versucht zu beweisen, daß die in den früheren Schriften ausgearbeitete platonische Theorie des Apuleius in den Verwandlungen des Odysseus-, Aias- und Hippolytosstoffes literarisch gestaltet wird. Die Tatsache, daß Apuleius Platoniker war, wird kaum bestritten. Der Autor geht aber wesentlich weiter als seine Vorgänger und behauptet sich auf Apuleius selbst stützend (*De Platone* I, 3, 186), daß Apuleius' Meinung nach eine enge Beziehung zwischen ägypti-

scher Theologie, die man damals mit Hermes Trismegistos verknüpfte, und platonischer Philosophie bestand. Apuleius sei deswegen nicht nur Platoniker, sondern auch Hermetiker. Der Autor will nachprüfen,

inwieweit sich philosophische Thesen des Apuleius auch im *Corpus Hermeticum* finden lassen, inwieweit diese möglicherweise von den Lehrern des erklärten Lehrmeisters Platon abweichen und inwieweit dies für die Interpretation der Metamorphosen von Belang ist.

Der Autor geht also von der Philologie zur Philosophie und den Mysterienlehren über. Er erklärt den zweiten Titel des Romans *Asinus Aureus* als Anspielung auf Seth/Typhon (S. 55), analysiert gründlich das Prooemium des Romans und findet dort die Erzählung über die Mysterienweihen, die Apuleius früher selbst erhalten hat. Weiter betrachtet er den Gottesbegriff, die Seelenlehre und das Götter- und Dämonenreich des Apuleius, wobei er nicht nur die Werke von Platon heranzieht, sondern auch das *Corpus Hermeticum*, und die Lehre des Apuleius der hermetischen nicht unähnlich findet.

Der Autor kommt zu dem Ergebnis, daß "zwischen den theoretischen Schriften und dem Roman Verbindungen vorhanden sind, daß also der Roman den Glauben des Apuleius in literarischer Gestalt enthält" (S. 212). Der Glaube des Apuleius ist keineswegs so rein platonisch, wie Apuleius uns glauben machen möchte, sondern es liegt eine enge Beziehung zum mystischen Bereich der Gnosis und des Hermetismus vor. Apuleius hat die in griechischer Vorlage überlieferte Geschichte von der Verwandlung eines Mannes in einen Esel als Geschichte in griechischer Manier über das Wirken von Isis und Seth im Leben eines Menschen gestaltet (S. 93).

Ich beginne bei der Analyse des Buches mit drei literarischen Metamorphosen. Die erste ist die Metamorphose des Odysseus/Socrates (*Met.* 17 ff.). Lucius ist mit seinem weißen Pferd, welches nach Meinung des Autors bei dem Leser, der zum zweiten Mal das Werk liest, die Erinnerung an *Phaidros* wecken müßte (der Autor meint, daß Apuleius, wie Thomas Mann, das Werk unter dem Gesichtspunkt verfaßte, daß man es mindestens zweimal lesen müsse S. 24), auf dem Weg nach Hypata in Thessalien; sein erschöpftes Pferd führend trifft er auf zwei Reisende, die zufällig denselben Weg haben. Von einem der beiden, einem Kaufmann namens Aristomenes, erfährt er eine Geschichte. Jener ist bei einer früheren Gelegenheit bereits in Hypata gewesen und hat dort zufällig seinen Freund Socrates getroffen, den er längst für tot gehalten hatte. Dieser hat ihm erzählt, was ihm widerfahren ist. (Der Name Socrates ist von Apuleius mit Absicht gewählt.) Socrates fiel Räubern in die Hände und verlor alles bis auf seine Kleidung. Eine hübsche Wirtin mit Namen Meroe, was unweigerlich die

nubische Magie ins Gedächtnis des Lesers ruft, nahm ihn auf und zog ihn (erotisch) derart an, daß er nicht mehr an Heimkehr dachte. Socrates' Frau glaubte ihn wegen seiner langen Abwesenheit tot, und ihre Eltern drängten sie bereits, durch eine neue Hochzeit Freude in ihr Haus zu bringen.

Die Parallelen zur Odyssee sind offensichtlich: Socrates befindet sich, wenn man von der Vertauschung der Zeiteinheiten (Monate gegen Jahre) absieht, in derselben Lage wie Odysseus bei Kalypso oder Kirke und wiederholt auf einer banalen Ebene dessen heroische Abenteuer. Der intertextuelle Vergleich mit Homer, den der Autor anstellt (S. 10–11), bestätigt seine These. Er sieht jedoch auch einen wichtigen Unterschied: Bei Homer verliert Odysseus die Sehnsucht nach seinem Zuhause nicht; der Socrates des Apuleius scheint sich bei Meroe zumindest über einige Zeit hinweg wohlfühlen. Hier

endet die literarische Metamorphose, in der das Epos eines von einem Gott verfolgten Helden zur Beichte eines vom Pech und seiner eigenen Lust zugrundegegangenen Bankrotteurs wurde; die Geschichten nehmen ein unterschiedliches Ende: während Odysseus nach Hause zurückkehren und nach seiner Rache an den Freiern normal weiterleben kann, bezahlt Socrates sein freiwilliges erotisches Abenteuer mit dem Leben (S. 12).

Die Topographie der Schlußszene (Aristomenes und Socrates rasten an einem Fluß unter einer Platane; Socrates ißt etwas, und als er Wasser aus dem Fluß trinkt, bricht seine Wunde auf, und er stirbt I, 19, 9) und das Thema der 'üblen Liebe' lassen den Autor, wie auch einige seiner Vorgänger (Foerster,¹ Thibau,² Tatum³ und van der Paardt⁴) an die Verarbeitung des platonischen Dialogs *Phaidros* denken. In *Phaidros* 229 a findet das Gespräch zwischen Socrates und Phaidros am Fluß unter einer Platane statt. Dem platonischen Socrates wird von seinem Daimonion (242 b) verwehrt, den Fluß zu überschreiten, und genauso verbietet Meroe dem Schwamm im Leib des apuleischen Socrates I, 13, 7, einen Fluß zu überschreiten. Letztere Parallele wurde von van der Paardt bemerkt. Auch Münstermann sieht die thematische Parallele zwischen *Phaidros* und Apuleius: In der

¹ R. Foerster, "Platons Phaidros und Apuleius", *Philologus* 75 (1919) 134–156.

² R. Thibau, "Les Métamorphoses d'Apulée et la théorie Platonicienne de l'Eros", *Studia Philosophica Gandensia* 3 (1965) 112 und 114.

³ J. Tatum, *Apuleius and the Golden Ass*. (Ithaca — London 1979) 27.

⁴ R. Th. van der Paardt, "Various Aspects of Narrative Technique in Apuleius' *Metamorphoses*", in: B. L. jr. Hijmans, / R. Th. van der Paardt (Hgg.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass*. (Gröningen 1978) 83.

ersten Rede über Eros kommt der platonische Socrates zu dem Ergebnis, daß der Liebhaber alles tun wird, um den Geliebten schlechter zu machen, als er ist: Er sagt dabei unter anderem, dem Liebhaber sei es recht, wenn der Geliebte verwaist und verarmt ist, er sei dann leichter zu handhaben (*Phaidros* 239 e – 240 a). In eben dieser Lage befindet sich der Socrates bei Apuleius: Er hat seine Frau, Familie und Heimat verloren und ist in Meroes Hand. Der Autor kommt zu folgendem Ergebnis (S. 14):

Bei näherem Hinsehen entpuppt sich die Socrates-Episode des Apuleius als romanhafte Gestaltung der ersten Rede des Socrates über den Eros.

Die Lehre von den zwei Arten der Liebe im Zusammenhang mit der aus dem *Symposion* 180 d bekannten Lehre von der *Venus caelestis* und der *Venus vulgaris* läßt aber den aufmerksamen Leser schon an Isis denken, sogar der Name Meroe kann, wie der Autor meint, als Anspielung auf Isis verstanden werden (S. 23).

Die zweite literarische Metamorphose ist die des Aias/Lucius (*Met.* II, 32 – III, 19).

Auf diese Parallele weist Apuleius selbst hin (III, 18, 5 *in insani modum Aiakis armatus* 'bewaffnet wie der rasende Aias'). Der Autor findet folgende Parallelen: Verblendung des Täters, Tötung Unbeteiligter mit ausgiebiger, doppelter Schlachtschilderung und nachfolgender Verzweiflung des Täters (S. 32). Lucius ist wie Aias nicht Herr seiner selbst. Der Autor sieht auch Unterschiede: Lucius ist selbst schuld, er hat zuviel getrunken, während Aias von Athene mit Wahnsinn geschlagen wird. Als Aias zu sich kommt, erkennt er seine Tat, rettet seine Ehre, indem er sich selbst tötet. Mit diesem tragischen Helden hat man Mitleid. Lucius fehlt aber jede Einsicht, er versucht sogar seine Tat zu verteidigen. Die Verwandlung des Lucius in einen Esel versteht der Autor als Anspielung auf Typhon-Seth, weil der Esel nach Plutarch (*De Iside* 371 C, 362 F) von den Ägyptern wegen seiner Dummheit für das Tier des Typhon-Seth gehalten wurde. Den Scheinprozeß gegen Lucius, der tatsächlich ein Fest zu Ehren des Gottes Risus ist, vergleicht der Autor mit dem von Plutarch (*De Iside* 362 E) bezeugten Brauch der Ägypter, an bestimmten Festen übermütig zu sein, Rothaarige zu verhöhnen und einen Esel in die Tiefe zu stürzen, weil das Rotblonde die Farbe des Seth war. Lucius ist auch blond (*Met.* II, 2, 9). Das Risusfest als Fest eines Dämons, der in den Kreis des Gottes Dionysos (der damals mit Osiris gleichgesetzt wurde) gehört, steht somit für die Verspottung eines Menschen, der wegen seiner Haarfarbe mit Seth gleichgesetzt wird und als Ersatzopfer für diesen dient. Auch Platon (*Phaidon* 81 d, e) behauptet, daß die Seelen, die sich der Schlemmerei, Zügellosigkeit

und Trunksucht hingegeben haben, üblicherweise in Esel oder ähnliche Tierarten hineinwandern. Der Autor zieht also folgenden Schluß (S. 216):

Im *Aias* wird vor allem, auch wenn Platonisches mitgestaltet wird, auf Isiastisches, auf den Eintritt des Lucius in das Reich des Seth/Typhon, angespielt, wie die Ähnlichkeit der gesamten Szenerie des Prozesses mit dem Fest zu Ehren des Seth/Typhon und die anschließende Verwandlung des Lucius in dieses Tier belegen. Das Isiastische aber ist die religiöse Gestaltung des Platonischen, wie sie jeder Leser im XI. Buch sehen kann.

Zwischen der zweiten und dritten literarischen Metamorphose betrachtet der Autor die beiden Namen des Romans (*Metamorphoses* und *Asinus Aureus*) und das Prooemium. Er hält beide Namen für echt. Im Lichte der Untersuchungen zweier vorangehender Episoden schreibt der Autor (S. 50):

Wenn man... darauf achtet, daß nicht nur Personen zu Abbildern (imagines!) von Vorlagen werden, die durch den Kontrast ein Urteil über diese Personen über das Richtige und Falsche in deren Handlung nahelegen, so ergibt der Titel *Metamorphoses* durchaus einen Sinn.

Der zweite Name wird mit dem Hinweis auf Plutarch (*De Iside* 362 E, 363 A) als Anklang an Typhon/Seth verstanden, wobei *aureus* als Wiedergabe von *πυρρός* gedeutet wird.

Durch die ausführliche (S. 57–95) Analyse des Prooemiums kommt der Autor zu folgenden Ergebnissen (S. 93):

Schon mit dem ersten Wort (at V. R.) macht Apuleius deutlich, daß sein *sermo Milesius*, seine laszive Geschichte, mit etwas anderem verbunden ist, und dieses andere wird als in den Bereich der ägyptischen Religion gehörig eingeleitet. Der durch den Titel schon aufmerksam gemachte Eingeweihte darf nach dem Hinweis auf die *argutia Nilotici calami* annehmen, daß seine Mutmaßung stimmt, der goldene Esel weise auf Seth; die Hinweise auf die kultische Abstammung des Schreibers oder Erzählers erhärten diese Annahme des eingeweihten Lesers. Es folgt eine Entschuldigung für die Schwierigkeiten, mit denen Apuleius bei der Übersetzung griechischsprachiger Kultworte ins Lateinische zu kämpfen gehabt hätte, wofür, wie wir wissen, schon der Titel ein Beispiel ist. Die Art und Weise, wie Apuleius während des Romans zwischen den Erzählebenen, zwischen milesischer Geschichte und ägyptischer Religion zu springen beabsichtigt, deutet er mit dem Bild eines Zirkusreiters an, der im Galopp von einem Pferd auf das andere springt. Die Aufforderung an den Leser, aufmerksam zu sein, ist daraufhin vollauf berechtigt, da die Freude des Eingeweihten nur Realität werden kann, wenn er die Sprünge des Erzählers nachvollzieht, wenn er die Anspielungen hinter der Geschichte erkennt. Um letzte

Zweifel beim Eingeweihten zu zerstreuen, beginnt Apuleius die Erzählung mit einem Hinweis auf die Abstammung des Erzählers von Plutarch, der dem Leser damit als geistiger Vater des Verfassers bewußt wird.

Der Leser kann jetzt, wenn er in die mystische Welt eingeweiht ist, wissen, daß Apuleius die in einer griechischen Vorlage überlieferte Geschichte von der Verwandlung eines Mannes in einen Esel zu einer Geschichte griechischer Art über das Wirken der Isis und des Seth im Leben eines Menschen verwandelt hat.

Die dritte Metamorphose im Roman von Apuleius ist die von Hippolytos/Stiefsohn (X, 2–12).

Apuleius gestaltet diese in enger Anlehnung an den erhaltenen euripideischen Hippolytos, Ovids IV. Heroidenbrief und Senecas *Phaedra*; für den verwandelten Schluß läßt sich als Vorlage aus der Sagenwelt um Hippolytos Vergils Fassung der Virbius-Sage aus dem VII. Buch der *Aeneis* heranziehen. Wie bei den beiden anderen Metamorphosen wird die Geschichte alltäglicher als in der Vorlage gestaltet; statt in königlichen Kreisen findet die beinahe Tragödie in der bürgerlichen Welt statt (S. 94).

Der Autor hebt einen wichtigen Unterschied hervor: Der Stiefsohn bei Apuleius ist ein *litteratus* (in den Wissenschaften ausgebildet) und sticht nicht nur durch Frömmigkeit, sondern auch durch Besonnenheit hervor. Der Hippolytos der Vorlagen ist zwar ein frommer Verehrer der Artemis/Diana, aber von seiner Ausbildung und seiner Besonnenheit erfahren wir nichts. Ein intertextueller Vergleich zwischen Apuleius und seinen Vorlagen folgt anschließend (S. 96–107). Der Autor bemerkt die Übernahme einzelner Motive, z. B. leidet die Stiefmutter wie in den Vorlagen an einer rätselhaften Krankheit; sie offenbart ihre Liebe dem Stiefsohn, zögert jedoch im entscheidenden Augenblick (vgl. Senecas *Phaedra*) usw. Die irreführende Einleitung und das abweichende Ende der Episode werden als Ausdruck der Philosophie Apuleius' verstanden. Die Figur des klugen und besonnenen Arztes, der als *deus ex machina* in Analogie zu Asclepius handelt, weist auf den Isis-Glauben und auf das hermetische Schrifttum hin, in dem Asclepius Schüler von Hermes Trismegistos und das Abbild des Hermes war. Auch die Idee der göttlichen Vorsehung, die sowohl isiaistisch, als auch platonisch wirkt, fehlt bei Apuleius nicht.

In allen drei Episoden findet der Autor den Ausdruck der Philosophie des Apuleius und seiner Religion; mit jeder Episode verlagert Apuleius den Aspekt, unter dem er die Besonnenheit lehren will.

Führte also die Metamorphose der Odyssee den Leser in die platonisch-apuleianische Ideenwelt der zweifachen Venus und die Verurteilung der Venus Vulgaris ein, stellte die Metamorphose des Aias die Verbindung

zwischen der Unterwerfung unter die Venus Vulgaris und der Herrschaft des Seth/Typhon, d. h. die Verbindung zwischen platonischem und isiaistischem Element her, so gestaltet die Metamorphose des Hippolytos diese Verbindung zwischen Platon und Isis bei Apuleius positiv aus, indem nicht nur das Gefährliche übler Liebe, sondern auch die nach der platonisch-isiastischen Theorie mögliche Rettung durch die sehende Fortuna, die göttliche Vorsehung, mit Hilfe richtiger Erziehung und eines besonnenen, göttähnlichen Menschen dargeboten wird (S. 121).

Münstermann bearbeitet auch die Frage der Datierung der Werke des Apuleius. Er meint, daß *De Platone* früher als die *Apologie*, *De deo Socratis* und die *Metamorphosen* später als diese zu datieren sind. Apuleius war, als er den Roman schrieb, ein bekannter *philosophus Platonicus* und mindestens 45 Jahre alt. Das genaue Datum findet der Autor nicht heraus, aber er meint zusammen mit Hesky,⁵ Helm⁶ und van Thiel,⁷ daß die Nennung nur eines Kaisers in *Met.* VII, 6, 2 und XI, 17, 3 auf die Zeit zwischen 169 und 177, in der Mark Aurel ohne Mitkaiser regierte, verweist. Für möglich hält der Autor die Entstehungszeit nach 173, weil gegen Ende 172 in Rom dem ägyptischen Hermes ein Tempel zum Dank für das Regenwunder vom 11. Juni 172 während des Quadenkrieges geweiht wurde. Wenn der Roman kurz nach der Errichtung des Tempels verfaßt worden sein sollte, könnte der kundige Leser hinter der in Rom stattfindenden dritten Weihe des Lucius evtl. nicht nur eine Weihe des Osiris, sondern auch des Hermes Trismegistos als des bei Osiris mitzudenkenden Gottes erahnen. Dies wäre dann der Grund dafür, daß die dritte Weihe des Lucius in Rom stattfindet. Zu seiner Hypothese bemerkt allerdings der Autor selbst (S. 126 Anm. 30):

Denkbar ist dieser Zusammenhang, zwingend ist er nicht.

Im zweiten Teil des Buches betrachtet Münstermann die Theologie des Apuleius, seinen Gottesbegriff, die Seelen- und Dämonenlehre. Er kommt zu dem Ergebnis (S. 130),

daß Isis von Apuleius in Anlehnung an Platon innerhalb eines Schemas, das Dämonen, Himmelsbewohner und den höchsten Gott kennt, sowohl als ein Dämon wie auch als ein himmlischer Gott verstanden wird, daß aber als höchster Gott der $\nu\omicron\delta\varsigma$ in der Gestalt des Hermes Trismegistos

⁵ R. Hesky, "Zur Abfassungszeit der Metamorphosen des Apuleius", *Wiener Studien* 26 (1904) 80.

⁶ R. Helm, *Metamorphosen oder der goldene Esel*. (Berlin 1956) 7 (unveränd. Aufl. – Darmstadt 1978, 34).

⁷ H. van Thiel, *Der Eselroman* (München 1971) 37.

von Apuleius verehrt wird. Die Einheit zwischen Hermes Trismegistos und Isis besteht dadurch, daß Isis wie auch Asklepios in der hermetischen Literatur als Schüler des Hermes, des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, behandelt wird.

Der Autor legt zunächst die hermetische Lehre aus, kommt dann auf die Seelenlehre des Apuleius zurück, die platonisch ist, aber auch verschiedene Übereinstimmungen mit den hermetischen Lehren aufweist. Er stellt einen Textvergleich zwischen verschiedenen Werken des Apuleius und dem *Corpus Hermeticum* an und findet Übereinstimmungen in vier Punkten: a) Geborgenheit des Menschen in der Herrschaft der Vernunft, des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$; b) Folgen der Herrschaft von Begierden; c) Seelenwanderung; d) Plötzlichkeit der Wandlung zum Weisen. Dann betrachtet er die Dämonenlehre des Apuleius (*De deo Socr.* 6, 132 f.; *De Platone* I, 11, 204 f.) und findet auch hier nach intertextuellen Vergleichen eine Übereinstimmung nicht nur mit Platon (*Symposion* 202 d f.), sondern auch mit dem Hermetismus (Stob. 1, 49, 44, 2 = $\kappa\omicron\rho\eta$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon$). Weiter betrachtet er die Lehre des Apuleius von den himmlischen Göttern und findet hier Parallelen nur zu Platon. In der Beschreibung des höchsten Gottes und des Fatums aber sieht er viele hermetische Entsprechungen und behauptet deswegen, daß die Darstellung des Apuleius, nach der Osiris sich in den *Metamorphosen* XI, 30 als der höchste Gott offenbare, irreführend sei. Der höchste Gott des Apuleius war Hermes Trismegistos. In der Zusammenfassung bestätigt der Autor, daß der Roman Literatur für Eingeweihte ist, wobei Apuleius platonisch-isiastisch-hermetische Erziehungsabsichten verfolgte.

Nicht alle Ideen des Autors und auch sein Endergebnis überzeugen völlig. Unbestritten ist in den drei betrachteten Episoden eine literarische Abhängigkeit des Apuleius von bestimmten Vorlagen vorhanden. Die genaue Untersuchung der obengenannten drei Episoden und der detaillierte Textvergleich sind als Ertrag dieses Buches zu betrachten. Es ist auch klar, daß Apuleius ein *philosophus Platonicus* war und mit seinem Roman u. a. gewisse Erziehungsabsichten hatte. Möglicherweise war Apuleius selbst Eingeweihter der Isismysterien, zu denen er eine durchaus reiche Informationen im Buch XI liefert. Ein reiner Abenteuer- oder Unterhaltungsroman sind die *Metamorphosen* nicht. Man darf diese Tatsache aber nicht überbewerten und überall im Roman nach dem verborgenen Sinn suchen, den nur Eingeweihte, und auch diese erst nach mindestens zweimaliger Lektüre, nachvollziehen können. Mir erscheint der Roman eher als eine Erzählung (wohl teilweise autobiographisch) über den Weg eines Suchenden, der von der niedrigen schwarzen Magie, an welcher er von Anfang an Interesse hat und unter deren Folgen er leidet (Meroe ist hier nicht Isis, sondern Anklang an die meroitischen Magier, die gerade zu dieser Zeit sehr bekannt waren, vgl. das

demotische Märchen über den Kampf zwischen ägyptischen und meroitischen Zauberern) zu höherer Magie und wahrer Gotteserkenntnis gelangt. Auch der Esel ist nicht mit Seth gleichzusetzen (die Wiedergabe von $\pi\rho\rho\rho\varsigma$ als *aureus* ist zwar möglich, aber nicht eindeutig), sondern ist ein Opfer der Zauberei, das zu einer niedrigeren Bewußtseinsstufe als der menschlichen sinkt (vgl. dazu Platon über die Wiedergeburt der Ungerechten oder die Karmalehre). Man darf auch nicht verschiedene Religionen und Philosophien miteinander vermengen, selbst wenn sie alle etwas mit Ägypten zu tun haben. Der Hermetismus ist etwas grundsätzlich anderes als die Isisreligion und hat in seiner Lehre eigentlich wenig Ägyptisches, weist indes des öfteren eine Abhängigkeit von jüdischen und sogar christlichen Lehren auf. Der Autor zitiert vorzugsweise jene Forscher, die im Hermetismus ägyptische Lehren sahen (Reitzenstein,⁸ Scott,⁹ Fowden¹⁰). Sie sind allerdings als nicht immer zuverlässig von der zeitgenössischen und späteren Forschung überholt worden. In seinen späteren Werken¹¹ sieht Reitzenstein selbst im Hermetismus nicht mehr ägyptischen, sondern iranischen Einfluß, was eigentlich auch nicht zutrifft. Auch die Arbeiten von Th. Zielinski¹² über den Hermetismus überzeugen nicht immer. Von W. Kroll¹³ bis Büchli,¹⁴ K. Koch¹⁵ bis Jens Holzhausen¹⁶ hat sich die Forschung dahingehend entwickelt, daß sie im Hermetismus den Nachfolger der griechischen Philosophie (der Platoniker, Peripatetiker, Stoiker, Pythagoräer), aber auch jüdisch-christlicher Lehren sieht.¹⁷ Isis als Tochter von Hermes anzuse-

⁸ R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig 1904).

⁹ W. Scott (Hg.), *Hermetica I-IV* (Oxford 1924–1936 [Nachdruck London 1968]).

¹⁰ G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Cambridge – New York – New Rochelle – Melbourne – Sidney 1986).

¹¹ R. Reitzenstein / H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig – Berlin 1926); R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Göttingen 1927, erweiterte und umgearbeitete Auflage).

¹² Th. Zielinski, „Hermes und die Hermetik“. Teil I: „Das hermetische Corpus“, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 9 (1905) 321–372; Teil II: „Der Ursprung der Hermetik“, *ibid.* 9 (1906) 25–60.

¹³ W. Kroll, „Hermes Trismegistos“, in *RE* VIII, 1 (1912) 792–823.

¹⁴ J. Büchli, *Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum I. Traktat des Corpus Hermeticum*, WUNT II 27 (Tübingen 1987).

¹⁵ K. Koch, *Geschichte der ägyptischen Religion: von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis* (Stuttgart – Berlin – Köln 1993) 610–622.

¹⁶ C. Colpe, J. Holzhausen (Hgg.), *Das Corpus Hermeticum deutsch* (Stuttgart – Bad Cannstatt 1997) VII ff.

¹⁷ In diesem Sinne auch V. Rebrik, „Герметизм и христианство: точки соприкосновения“ (Hermetismus und Christentum: Berührungspunkte, russ.), *Мера* (1994, 2)

Hermetiker, in deren Augen z. B. auch Ammon (im Sinne des Euhemerus) ein König ist, nicht aber für die wirklichen Isisanbeter oder zeitgenössischen Ammonpriester üblich gewesen. Auch die moderne Datierung der hermetischen Werke liegt später als es zur Zeit Reitzensteins der Fall war. Es ist möglich, daß Apuleius einige hermetische Werke, die schon in der Mitte des 2. Jh. entstanden, bekannt waren, eine unmittelbare Abhängigkeit des Apuleius vom Hermetismus sehe ich aber nicht. Die Übereinstimmungen, die der Autor herausarbeitet, sind oft allgemeiner Art (Seelenwanderung oder Schicksalsglaube sind z. B. nicht nur für den Hermetismus kennzeichnend) und gehen oft auf eine gemeinsame Grundlage – nämlich die platonische Philosophie – zurück. Den Gott von Apuleius Hermes Trismegistos zu nennen wäre zu gewagt, sogar wenn Apuleius in der Tat ein Merkuranbeter gewesen wäre. Der Gottesbegriff der Hermetiker selbst war nicht einheitlich; man streitet in der Forschung über pantheistische, monistische und dualistische Traktate. Apuleius steht hier der platonischen Lehre am nächsten.

Zudem muß man zwischen antiken Isismysterien und Isis- bzw. Osiris-kulten in Ägypten selbst unterscheiden.¹⁸ Die Tatsache, daß es in Ägypten und dem Alten Orient keine Mysterien im antiken Sinne gab, ist längst anerkannt.¹⁹ Eine moderne Parallele ist auch im hinduistischen Bereich vorhanden: Die Anbetung Krischnas in Indien als einen der zehn Avataren von Vischnu ist grundsätzlich anders als die Anbetung und Lehre der kosmopolitischen Sekte "Bewußtsein Krischnas", die von wahren Hindus kaum anerkannt ist, obwohl sie authentische Sanskrittexte benutzt (vgl. dazu Benutzung hieroglyphischer Schriftzeichen bei Isismysterien). Die antiken pantheistischen Isismysterien hatten wenig mit der wahren ägyptischen Anbetung der Götter Isis, Osiris und Seth zu tun (in Ägypten stand nicht Isis, sondern immer Osiris an erster Stelle), namentlich als Teil des täglichen Rituals der ägyptischen Tempel.²⁰ Deswegen sind die ägyptischen Mythen über die Götter für die Mysterien nur mit Vorsicht beizuziehen. In der antiken Welt war nicht nur die Ikonographie von Isis anders als in Ägypten. Die Griechen brachten auch ihre eigene Philosophie in die Mysterien ein, die es in Ägypten

13–24; idem, "Hermetiskais traktats 'Poimandrs'" (Hermetischer Traktat 'Poimandres', lettisch), *Kentaurs* XXI 20 (1999) 21–29.

¹⁸ Koch, *op. cit.*, 589–609; W. Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt* (München 1990) 42–53.

¹⁹ E. Briem, *Zur Frage nach dem Ursprung der hellenistischen Mysterien* (Lund – Leipzig 1928) 30–45.

²⁰ A. Grimm, *Die altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche, Ägypten und Altes Testament* 15 (Wiesbaden 1994).

gar nicht gab. Die Idee des Autors, daß Isis für Apuleius "gleichzeitig die Idee der himmlischen Götter und ein Dämon sein" (S. 192) könnte, ist aber zu weit hergeholt. Der Autor selbst gibt zu, daß er dieses Problem nicht zu lösen vermag, während er dem Christentum einen Vorwurf macht (*ibid.*):

Offensichtlich ist das Gottesbild des Apuleius mit ähnlichen logischen Unstimmigkeiten belastet, wie wir trotz aller Bemühungen der Philosophen und Theologen aus dem christlichen Bereich kennen.

Apuleius, der Philosoph, versteht Isis anders (wie in *De deo Socratis* erkennbar) als Lucius der Geweihte der Isismysterien. Ähnlich verhielt es sich mit den russischen Religionsphilosophen Ende 19. – Anfang 20. Jh., die ihren Ideen nach nicht strikt orthodox waren, obgleich sie zur orthodoxen Kirche gehörten.

Auch für die Annahme, daß Apuleius die zweifache Lektüre seines Romans beim Leser voraussetzte, finden sich keine Belege in der zeitgenössischen Literatur. Deswegen scheint mir auch die symbolische Intention jedes Wortes schon im Prooemium kaum wahrscheinlich. Der Roman stellte keine Literatur für Eingeweihte dar. Apuleius schrieb für einen breiteren Leserkreis, der nicht nur für Abenteuer, sondern auch für die Gottessuche sensibel war. Geweihte brauchen keine Romane, sie kennen bereits die Wahrheit der Mysterien und behalten sie für sich, nicht zuletzt deswegen, weil sie unaussprechlich (ἄρητα) ist.

Münstermanns Arbeit zeigt, daß zur Interpretation des Romans die anderen Werke Apuleius' systematisch herangezogen werden müssen und daß der Roman Apuleius' theologische und philosophische Ideen enthält. Die Präzisierung dieser Ideen und des Zusammenhangs zwischen Apuleius und seinen literarischen Vorbildern bleibt auch künftig eine Aufgabe der Forschung.

Viktor Rebrük*
(z. Zt) Münster

* Bis auf kleinere redaktionelle Eingriffe wurde die deutsche Vorlage der Rezension V. Rebrüks, was ihren sprachlichen Ausdruck betrifft, von Sabine Witt sorgfältig durchgesehen.