

ZUR DÄMONOLOGIE DES APULEIUS VON MADAURA¹⁾

I

Apuleius von Madaura ist einer jener Autoren, die in der Antike weitaus höher geschätzt wurden als in neuerer Zeit. Seine Wirkung auf die Zeitgenossen wie auf die (antike und mittelalterliche) Nachwelt ist offenbar erheblich gewesen. So ist kein anderer heidnischer Autor bei Augustinus so häufig zitiert, wie Hagendahl nachgewiesen hat²⁾. Die Stelle, an der Augustinus Apuleius in der *Civitas dei* zum ersten Mal erwähnt, ist in diesem Zusammenhang besonders interessant. Im Rahmen der Behandlung der natürlichen Theologie legt Augustinus dar, daß unter allen Philosophen gerade die Platoniker über den Einen Gott weitgehend Richtiges sagten. Auch sie hätten aber die Wahrheit verfehlt, insofern sie lehrten, daß man viele Gottheiten kultisch verehren solle (8, 12. I 339, 1–5. 20 f. Dombart)³⁾. Neben Platon nennt Augustinus Aristoteles, den Begründer der Peripatetischen Schule, sodann Speusipp und Xenokrates, die sich in der Nachfolge Platons als Akademiker bezeichnet hätten, und fährt dann fort (8, 12. I 339, 14–20 Dombart):

1) Abgekürzt zitiert werden im folgenden: Beaujeu = J. Beaujeu, *Les dieux d'Apulée, Symposium Apuleianum Groninganium*, 23./24. 10. 1980, Typoskript S. 78–95. – Beaujeu (ed.) = *Apulée, opusculs philosophiques... et fragments. Texte établi, traduit et commenté par J. Beaujeu*, Paris 1973. – Moreschini = *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, Vol. III, *De philosophia libri*, edidit C. Moreschini, Stuttgart/Leipzig 1991 (nach Seitenangaben auch abgekürzt: „M.“). – Thomas = *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, Vol. III, *De philosophia libri*, recensuit P. Thomas, Stuttgart 1970 (Ndr. d. Ausg. Leipzig 1908/1921 m. Addenda v. W. Schaub). – Verfasser = W. Bernard, *Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch*, Stuttgart 1990 (Beiträge zur Altertumskunde 3). – Für wertvolle Hinweise danke ich den Herren C. W. Müller, K. Schöpsdau und C. Zintzen.

2) H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg 1967 (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 20, 2), 680 f.

3) Die Thesen dieses Artikels sind allerdings geeignet, einen hinsichtlich der Richtigkeit dieses Augustinischen Verdikts skeptisch zu stimmen, denn die Vielfalt der kultischen Verehrung ist nach platonischer Auffassung gerade nicht Ausdruck eines Polytheismus oder auch nur eines inkonsequenten Monotheismus, sondern eine Folge davon, daß das Göttliche uns nur in durch Dämonen vermittelter Form erreicht.

hingegen wollten die neueren hochberühmten Philosophen, denen es richtig schien, Platon zu folgen, nicht als Peripatetiker oder Akademiker bezeichnet werden, sondern als Platoniker. Unter diesen sind sehr berühmt geworden die Griechen Plotin, Jamblich, Porphyrios; doch in beiden Sprachen, also in der griechischen und in der lateinischen, ragt Apuleius Afer heraus, ein berühmter Platoniker⁴).

Augustinus zögert also bemerkenswerterweise nicht, Apuleius in einem Atemzug mit den berühmtesten Exponenten des Neuplatonismus zu nennen, ja, er hebt ihn diesen gegenüber sogar heraus, indem er auf seine Zweisprachigkeit verweist⁵). Tatsächlich stützt sich Augustinus auch im folgenden in Buch 8 und 9 der *Civitas dei* ausschließlich auf Apuleius' Darlegung der platonischen Dämonologie, die er damit als autoritativ ausgibt. Mit Apuleius will Augustinus gleichsam die geistige Spitze des Heidentums widerlegt haben.

Bemerkenswert im Hinblick auf das Apuleiusbild der neuzeitlichen Forschung ist jedenfalls, daß Augustinus ihn eindeutig als herausragenden Vertreter der platonischen Philosophie einführt. Er sieht in ihm primär weder einen Dichter noch einen Rhetoriker, sondern einen Philosophen, und er betrachtet ihn, den „berühmten Platoniker“, auch nicht als ‚Provinzphilosophen‘ oder

4) Zur Stelle vgl. G. Rachet, Saint Augustin et les „Libri Platoniorum“, Bulletin de l'Association G. Budé 1963, 337–47.

5) Apuleius' gute Beherrschung des Griechischen läßt sich auch aus den uns erhaltenen, heute allgemein als echt geltenden Schriften bestätigen. Die *Metamorphosen* sind bekanntlich eine eigenständige Adaptation eines vorher schon im Griechischen behandelten Stoffes (Bücher I und II der uns verlorenen ‚Metamorphosen‘ eines unbekannten Autors, zitiert bei Photios, bibl. c. 129 [p. 96b12 Bekker], als Epitome bei Ps.-Lukian unter dem Titel Λούκιος ἢ ὄνος; vgl. dazu zuletzt R. Kussl, Die Metamorphosen des ‚Lukios von Patrai‘, RhM 133 (1990) 379–88. In den uns erhaltenen Reden und Lehrvorträgen zitiert Apuleius immer wieder griechische Autoren (vor allem Platon oder Homer) im Original oder in eigener Übersetzung. Viele zentrale Werke Platons sind ihm offenbar ständig präsent (insbesondere Phd., Phdr., Symp., Tim., Resp., Alc. I und sogar Leg.), wie etwa aus *De deo Socratis* und *De Platone et eius dogmate* ersichtlich. Wie souverän Apuleius griechische Philosophie in lateinische Schriften für den Leser seiner Zeit umsetzte, zeigt auch seine lateinische Version des ps.-aristotelischen Traktats περὶ κόσμου, *De mundo*. Wie vor allem S. Müller (Das Verhältnis von Apuleius *De mundo* zu seiner Vorlage [Philol. Suppl. 32, 2], Leipzig 1939), P. Krafft (Apuleius' Darstellung der providentia tripartita, MusHelv 36 [1979] 153–63) und B. L. Hijmans (Apuleius, Philosophus Platonius, ANRW II, 36, 1, 399f.) gezeigt haben, verfolgt Apuleius bei seinen eher als Paraphrasen zu bezeichnenden Übersetzungen durchaus eigene, vor allem theologische Ziele und fügt deshalb bisweilen ganze Teile hinzu und akzentuiert anders als die griechische Vorlage.

dilettierenden Verfasser von Kompilationen und Kurzhandbüchern. Die moderne Forschung hat sich demgegenüber erst in den letzten Jahrzehnten allmählich von der früher durchaus negativen Bewertung der philosophischen Schriften des Apuleius gelöst⁶). Entsprechend der größeren Wertschätzung als Philosoph, die Apuleius mittlerweile wieder genießt, ist er auch zunehmend als wichtige Quelle für das Studium des Mittelplatonismus erkannt worden, so etwa bei Dillon⁷). Besonderes Interesse hat dabei seine Theologie, vor allem seine Dämonologie gefunden, die man mit der anderer Mittelplatoniker (etwa Plutarch und Albinos) und Neuplatoniker verglichen hat.

Trotz der in neuerer Zeit intensivierten Forschungstätigkeit auf dem Gebiet bestehen aber noch erhebliche Verständnisprobleme hinsichtlich der theologischen Auffassungen des Apuleius. Jean Beaujeu, der die als echt geltenden philosophischen Schriften des Apuleius in der Belles-Lettres-Reihe mit reichhaltigem Kommentar herausgegeben hat, hat sich in einem Beitrag zum Groninger Apuleius-Symposium von 1980 eingehend der Theologie des Apu-

6) Noch in dieser Tradition R. Helm in der Einleitung seiner zweisprachigen Ausgabe der *Metamorphosen*, Berlin 1957, 4: „Ein philosophischer Geist war der Verfasser dieser Bücher [sc. der philosophischen Schriften des Apuleius] nicht... Als Kind einer stark dekadenten, innerlich zerrissenen Zeit huldigt er allen ihren Fehlern. Er spreizt sich als Philosoph, ohne es wirklich zu sein.“ Die Forschung hat lange Zeit nur die Erzählhandlung der *Metamorphosen* analysiert und auf ihre Quellen untersucht, ohne sich zu fragen, wie das Geschilderte sich mit der vom Autor vertretenen platonischen Philosophie vertrage. Dadurch erschienen die *Metamorphosen* als eine lose Folge von Geschichten ohne innere Einheit, und das 11. Buch mit der Offenbarung der Isis schien unvermittelt und unvorbereitet hinzugesetzt zu sein (vgl. etwa Helm, *ibid.*, Einleitung, 1–27 passim; ferner noch R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München/Berlin 1962, 339). Hier hat die neuere Forschung tiefer gesehen. Antonie Wlosok (*Zur Einheit der Metamorphosen des Apuleius*, *Philologus* 113 [1969] 68–84) hat uns neu die Einheit des Werks sehen gelehrt, in dem sie den zentralen Gedanken des Sturzes ins Unglück durch verderbliche Neugier (*curiositas*), insbesondere nach Magie aller Art, herausgearbeitet und aus Apuleius' Überzeugungen als Platoniker und Anhänger des Isiskults abgeleitet hat. Andere Interpreten (etwa B. M. Portogalli, *Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio*, *Studi classici e orientali* 12 [1963] 227–41; C. Moreschini, *La demonologia medioplatonica e le metamorfosi di Apuleio*, *Maia* 17 [1965] 30–46) sehen in dem Werk auch einen allegorischen Sinn, gestützt auf die mittelplatonische Theologie, besonders die Dämonologie. Zahlreiche Details aus den *Metamorphosen* werden auf Platon zurückgeführt bei C. Schlam, *Platonica in the Metamorphoses of Apuleius*, *TAPhA* 101 (1970) 477–87.

7) J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1977; Apuleius ausführlich behandelt: 306–38; noch deutlich knapper bei P. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, in: *The Cambridge History of Late Greek and Early Mediaeval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge 1967, 14 ff.; zu Apuleius 70–73.

leius gewidmet. Er vertritt dabei die These, Apuleius biete, genau betrachtet, keine wirklich einheitliche Theologie, sondern stelle zumindest im Detail die Dinge in seinen verschiedenen Werken je nach intendiertem Leser durchaus unterschiedlich, ja widersprüchlich dar. Durchgehalten sei in allen seinen Werken nur eine tiefe Frömmigkeit, verbunden mit einem nachdrücklichen Bemühen um rationale Durchdringung der überlieferten heidnischen Religion ähnlich wie bei Plutarch⁸⁾.

Doch welches sind die Widersprüche, die Beaujeu konstatiert? Im wesentlichen handelt es sich um zwei zentrale Probleme. Sie betreffen primär Apuleius' Behandlung des ‚griechisch-römischen Pantheons‘⁹⁾. Das erste Problem stellt Beaujeu folgendermaßen dar: In *De Platone* erwähne Apuleius keine der traditionellen Gottheiten, in *De deo Socratis* zähle er die zwölf ‚großen klassischen Götter‘ auf, füge aber hinzu *ceteri(que) id genus*, ohne Genaueres zu sagen. Noch gravierender sei, daß Minerva (Athene) in *De deo Socratis* an der genannten Stelle (122) eine der sechs großen Göttinnen sei, an anderer Stelle (145) aber ein Dämon, der Achill berate; und an einer dritten Stelle (177 f.) gelte Minerva Apuleius als allegorische Personifikation der menschlichen Weisheit¹⁰⁾. Beaujeus erstes Problem ist also die scheinbare Inkonsistenz der theologischen Einordnung traditioneller Gottheiten durch Apuleius.

Das zweite Problem ist nach Beaujeu, daß Apuleius in einem ‚gewagten Kapitel‘¹¹⁾ die Auffassung vertrete, daß sich alle religiösen Riten ausschließlich auf Dämonen richteten, die als einzige göttliche Wesen Freude oder Verärgerung empfänden (148–50). Dann seien doch alle zu Ehren unsichtbarer Götter organisierten Kulte blanke Mystifikation, da einerseits die eigentlichen Adressaten, die fraglichen Götter, von der kultischen Verehrung nichts verspürten und andererseits durch den Kult nur diejenigen Wesen (nämlich die Dämonen) bewegt würden, denen der Kult gar nicht gewidmet sei. Die Logik des Systems, so Beaujeu, erfordere, daß entweder alle Götter Dämonen sein müßten, damit sie durch den

8) Beaujeu 92.

9) Beaujeu 90.

10) Alles Beaujeu 90, der als weiteres Beispiel anführt, daß Zeus/Iuppiter 122 zu den untergeordneten unsichtbaren Göttern gerechnet werde und nicht als der Schöpfer und Göttervater gelte. Andererseits habe man ihn aber ebenso wie Kronos/Saturn, Ares/Mars, Hermes/Merkur und Aphrodite/Venus mit den gleichnamigen Planeten gleichgesetzt, also mit sichtbaren Gestirngottheiten; ein Vorschlag zur Lösung dieses Problems unten Anm. 24.

11) Beaujeu 91.

Kult erreichbar seien, oder daß alle liturgischen Akte sich auf Dämonen und nicht auf die Götter richteten. Apuleius ziehe diese extremen Konsequenzen aber nicht, vielleicht weil er vor ihnen zurückschrecke, vielleicht weil er sie nicht klar erkannt habe¹²). Diese zweite Schwierigkeit soll zuerst behandelt werden, da ihre Diskussion auch die Prämissen für eine Analyse des ersten Problems bereitstellt.

II

Das zweite von Beaujeu gestellte Problem legt es nahe, den Aufbau und den inneren Zusammenhang von Apuleius' Darstellung über das Wesen der Dämonen in *De deo Socratis* etwas eingehender zu betrachten, um das 'gewagte Kapitel' in seinen Kontext zu stellen. Platon habe, so Apuleius, drei Stufen von Lebewesen unterschieden, nämlich höchste, mittlere und niedere, wobei 'hoch' (etc.) nicht nur räumlich, sondern auch vor allem im Sinne eines Unterschieds *'naturae dignitate'* zu verstehen sei (115, p. 7, 4 M.). Die höchsten Lebewesen seien die Götter, wobei Apuleius zwischen den sichtbaren Gestirngottheiten (116–21) und den allein durch den Intellekt erfaßbaren Göttern unterscheidet (121–24). Diese intelligiblen Götter lebten fern von jeglicher Berührung mit den Menschen (123 p. 10, 10 M.: *ab humana contagione procul discretos*), die meisten Menschen verehrten sie, aber *non rite* (10, 11), alle fürchteten sie aus Unwissen, nur wenige leugneten sie aus Mangel an Frömmigkeit. Apuleius sagt also im selben Satz (!), daß die intelligiblen Götter fern von jeder Berührung mit den Menschen leben und daß die Menschen sie gewöhnlich nicht auf die richtige Weise kultisch verehren. Er zieht also aus der Transzendenz und Impassibilität der Götter mitnichten den Schluß, daß es demgemäß keinen Kult für sie geben könnte. Hat er das von Beaujeu so scharf erkannte Problem tatsächlich nicht gesehen?

Apuleius verschärft das Problem noch, wenn er – Platon folgend – die intelligiblen Götter gleich darauf so beschreibt (123, p. 10, 12–16 M.): *unkörperlich, beseelt, ohne Ende und Anfang, sondern in die Zukunft wie in die Vergangenheit ewig, von der Berührung mit dem Körper durch ihr Wesen getrennt, von einer zu höchster Glückseligkeit vervollkommenen Denkart, durch Teilhabe an keinerlei äußerem Gut, sondern aus sich selbst heraus gut.*

12) Alles Beaujeu 91.

Danach streicht Apuleius noch heraus, daß der Vater der eben beschriebenen Götter so frei von allem Erleiden und Tun sei, daß Platon ihn wegen seiner allzugroßen Würde ausdrücklich als sprachlich nicht beschreibbar, als unsagbar bezeichne (124 p. 11, 6 ff. M.), ein Hinweis darauf, daß schon der Mittelplatoniker Apuleius über den intelligiblen (und das heißt seienden und darum wenigstens in gewisser Weise ‚sagbaren‘) Göttern einen höchsten, über dem Sein stehenden Gott denkt¹³).

Apuleius kommt jetzt auf die niederen unter den drei Arten von Lebewesen nach Platon zu sprechen. Unter den niederen Wesen ist der Mensch das höchste (125–27). Der Mensch ist gekennzeichnet durch Verstand, Sprache, eine unsterbliche Seele und einen sterblichen Körper (126 p. 12, 5 ff. M.). Und jetzt wird deutlich, daß Apuleius das von Beaujeu konstatierte Problem der Kluft zwischen Gott und Mensch nicht etwa übersehen, sondern im Gegenteil absichtsvoll erzeugt hat, denn er wendet sich mit folgenden Worten an seine Zuhörer (127 p. 12, 13–13, 3 M.): *Ihr habt also bis jetzt zwei Lebewesen: die Götter, von den Menschen am meisten verschieden durch die Erhabenheit ihres Ortes, die Ewigkeit ihres Lebens, die Vollkommenheit ihres Wesens, ohne jeden unmittelbaren Verkehr miteinander* (sc. zwischen den beiden Arten von Lebewesen, Mensch und Gott) ... *Was also? Hat sich die Natur durch keine Verbindung vereinigt, sondern erdulden müssen, daß sie in einen göttlichen und einen menschlichen Teil gespalten¹⁴) und unterbrochen und gleichsam geschwächt ist?*

Apuleius verweist für diese These zum Schein auf Platons Dictum aus dem *Symposion* (203a1 f.), daß Gott und Mensch sich nicht mischen (128), und läßt dann in Diatribenmanier einen fingierten Opponenten rhetorisch die Konsequenzen einer solchen Aufhebung der göttlichen Fürsorge ausmalen: Die Erde würde dann zur Hölle (*terrae tartara*, 129 p. 13, 19 M.), denn kein Gott würde mehr als guter Hirte dem Menschen helfend beistehen (129 f.). Damit ergäbe sich die Sinnlosigkeit jedes Gebets oder Opfers (130). Und auch für den Schwur hätte man keinen göttlichen

13) Weitere Belege: De Plat. 1, 190/91 p. 92, 11–15 M.; u. bes. Apol. 64.

14) Die Übersetzung folgt um der leichteren Lesbarkeit willen Thomas' Konjektur *partem hiulcam se* ..., die Hss. bieten *partem campse* oder *camse* (B mit einer Lücke vor *camse*). Moerschini beläßt es m. E. zu Recht bei einer Crux. Nicht sehr wahrscheinlich scheint mir palaeographisch wie stilistisch die Konjektur von Beaujeu (ed.) *partem partitam se*. Zu seinem Umgang mit der Überlieferung kritische Anmerkungen in der Rezension von B. L. Hijmans, *Mnemosyne* IV, 30 (1977) 96–98.

Zeugen mehr, wie der gedachte Gegenspieler einwendet (132): *Was also meinst du? Soll ich beim Jupiter-Stein schwören nach ganz altem Römerbrauch? Wahrhaftig, wenn Platons Meinung wahr ist, daß Gott mit Mensch niemals Umgang hat, könnte mich leichter der Stein erhören als Jupiter.*

Das Problem, wie der Mensch denn die impassiblen Götter durch Gebet und Kult erreichen soll, ob die transzendenten Götter ihn nicht allein lassen in seinem Leben, ist also von Apuleius gerade zu dem Zweck erzeugt, um als Lösung die These vom Vermittlerdienst der Dämonen zu präsentieren, womit er gleichzeitig die Interpretation der eben erwähnten Stelle in Platons *Symposion* richtigstellt (132–33 p. 15, 6–17 M.): *Nicht so sehr – könnte Platon nämlich zugunsten seiner Ansicht durch meine Stimme entgegen – , nicht so sehr, sagt er, getrennt und entfremdet von uns stelle ich die Götter dar, daß ich meinte, nicht einmal unsere Wünsche gelangten zu ihnen. Denn ich habe sie nicht von der Sorge für die menschlichen Angelegenheiten, sondern allein von der Berührung (mit ihnen) ferngehalten. Außerdem gibt es gewisse mittlere göttliche Mächte, ... (133) durch welche unsere Wünsche wie unsere Verdienste zu den Göttern gelangen. Diese bezeichnen die Griechen mit dem Wort ‚Daimones‘, zwischen Erdbewohnern und Himmelsbewohnern Überbringer der Gebete von hier und der Gaben von dort, die hin und her tragen von hier die Bitten und von dort die Hilfen, als eine Art Dolmetscher für beide Seiten und Heilsbringer¹⁵⁾.*

Unter Berufung auf Platons Ausführungen im *Symposion* (202e–203a) erläutert Apuleius dann (133–34), daß es die verschiedensten Dämonen mit unterschiedlichen Aufgabenbereichen gibt, was er anhand der verschiedenen Sparten der Divination erläutert (manche Dämonen gestalten Träume, andere bestimmen die Art und Weise, wie die Eingeweide eines Tieres wachsen und Risse bilden, wie die Vögel fliegen usw.). Man hat es hier also mit einem Versuch zu tun, die Phänomene der Mantik rational dadurch zu erklären, daß angenommen wird, es gebe Dämonen, die (zumindest für Vogel- oder Eingeweideschauer) wahrnehm- und deutbare Zeichen des (an sich nicht wahrnehmbaren, sondern höchstens

15) ‚Für beide Seiten‘ (*utrisque*) ist Rohdes (Jenaer Lit. Zt. 1876, 781) und Useners (bei Thomas) Korrektur des *utriusque* der Hss. In jedem Fall bezieht sich das Wort sachlich nur auf ‚Dolmetscher‘, nicht aber auf ‚Heilsbringer‘, denn Apuleius hat ja erst kurz vorher betont, daß die Götter *durch Teilhabe an keinerlei äußerem Gut, sondern aus sich selbst heraus gut* sind (123 p. 10, 15 f. M.) und mithin keines Heilsbringers bedürfen.

durch den Intellekt erfaßbaren) göttlichen Willens erzeugten. Dabei gilt generell (134 p. 16, 7–10 M.): *Man muß annehmen, daß all dies durch den Willen, die Macht und Autorität der Himmlischen, aber durch den Gehorsam, die Tätigkeit und den Hilfsdienst der Dämonen geschieht.* Dies weist schon darauf hin, daß nach Apuleius zwar die Dämonen die unmittelbare Ursache etwa eines Vogelzeichens sind, daß sie dabei aber im Auftrag der Götter tätig werden. Damit deutet sich eine Lösung für Beaujeus zweites Problem an, die sich im weiteren Fortgang nach meinem Dafürhalten bestätigt.

Apuleius führt im folgenden zahlreiche Beispiele für das Wirken von Dämonen aus der römischen Geschichte und Literatur an. Dabei stellt er auch die These auf, daß es sich bei den Göttern der Dichtung¹⁶), die bestimmte einzelne Menschen besonders lieben oder hassen und sie entsprechend begünstigen oder benachteiligen, in Wahrheit um Dämonen handeln müsse (145 f. p. 22, 1 ff. M.). Denn ein Wesen, das sich so verhalte, unterliege offenbar *dem ganzen Erscheinungsbild menschlicher Seelenregung* (146 p. 22, 5 f. M.), sein Denken sei ähnlich wie das des Menschen durch Emotion getrübt: *simili motu cordis et salo mentis ad omnes cogitationum aestus fluctuare* (p. 22, 6 M.). Die Formulierung erinnert an zwei Stellen aus den *Metamorphosen*: 4,2 hofft der in einen Esel verwandelte Lucius auf schnelle Erlösung, wenn es ihm gelänge, eine Rosenhecke zu finden; sein von innerer Unruhe bestimmtes Nachdenken wird dann so beschrieben: *cum in isto cogitationis salo fluctuarem*. 9, 19 ist die Geschichte von Philesitherus erzählt, der dem Sklaven Myrmex 10 Goldstücke bietet, wenn er für ihn eine Liebesnacht mit seiner Herrin arrangiert. Das verlockende Leuchten der Münzen ist für Myrmex eine zu starke Versuchung: *opulentam praedam iam tenebat animo miroque mentis salo et cogitationum dissensione misellus in diversas sententias carpebatur ac distrahebatur. illic fides, hic lucrum, illic cruciatus, hic voluptas.* Mit *salo mentis* bezeichnet Apuleius also das Hin- und Herschwanken des Geistes, das in seiner platonischen Sicht dadurch

16) Für die Tätigkeit des Dichters gebraucht Apuleius dabei den Begriff *ingere* (p. 22, 3 M.), also die lat. Übersetzung von *πλάττειν*, womit im Rahmen der platonischen Dichtungstheorie gemeint ist, daß ein Dichter mit sprachlichen Mitteln eine Kette von Vorstellungen im Leser/Hörer erzeugt. Insoweit ist alle Dichtung ‚fiktional‘, aber die vom Dichter gebotenen Vorstellungen können nach platonischer Auffassung rein vorstellungshaft, von Ratio oder Intellekt oder gar von göttlicher Inspiration bestimmt sein, wie etwa Proklos, In Remp. 1, 177, 4 ff., eingehend ausführt; vgl. Verfasser 35 ff.

verursacht ist, daß das Denken durch Begierde, Angst, Hoffnung usw. beeinträchtigt wird¹⁷⁾.

Für Apuleius ist aber klar, daß man solches von den Göttern nicht annehmen kann (146 p. 22, 7–13): *All diese Wirbel und Unwetter sind fernab von der Ruhe der himmlischen Götter. Denn alle Himmlischen besitzen immer denselben Geisteszustand in ewiger Gleichförmigkeit, der sich ihnen niemals zu Schmerz oder Lust hinwenden und so aus seinem Gebiet vertreiben läßt und sich in keiner Weise von seiner ewigen Denkweise zu irgendeinem plötzlichen Zustand ablenken läßt...* In Anlehnung an Platons Argumentation im Buch 2 der *Politeia* (380d 8–381c 9) begründet Apuleius dies damit, daß jede Veränderung (auch eine Sinnesänderung) eines Gottes nur entweder von außen oder aus seinem eigenen Willen¹⁸⁾ kommen könnte. Da aber nichts vollkommener und mächtiger ist als ein Gott, kann nichts anderes ihn verändern, und er kann sich auch selbst nicht verändern, da seine Vollkommenheit nicht verbesserbar ist und er nicht freiwillig schlechter werden kann (146 f. p. 22, 13–17 M.).

Und damit ist Apuleius bei der angestrebten Schlußfolgerung angelangt (147 p. 22, 19–23, 5 M.): *Deshalb darf ein Gott kein zeitliches Durchleben von Haß oder Liebe erleiden und darum weder von Entrüstung noch von Mitleid berührt werden, von keiner Angst beklommen und durch keine Erregtheit ausgelassen sein, sondern von allen seelischen Leidenschaften frei darf er weder jemals Schmerz noch irgendwann Freude empfinden noch irgendetwas Plötzliches wollen oder nicht wollen. Aber all dies und sonstiges derartiges paßt recht zu der mittleren Stellung der Dämonen. Denn sie sind zwischen uns und den Göttern ebenso durch den Rang ihres Bereiches wie die Anlage ihres Geistes plazierte und haben mit den Höheren die Unsterblichkeit gemeinsam, mit den Niederen die Leidenschaft.* Die den Menschen freundlich begleitenden oder ihm feindlich gegenübertretenden Götter der Dichtung müssen also nach Meinung des Platonikers Apuleius in Wahrheit Dämonen sein¹⁹⁾, da diese anders als die (rein intelligen-

17) Die Meeresmetapher könnte dabei auf eine entsprechende Allegorese der Irrfahrten des Odysseus zurückgehen.

18) Mit Moerschini scheint mir 146 p. 22, 14 M. *suapte sponte* zu lesen zu sein, während Beaujeu (ed.) den Hss. AGRP folgend *suapte natura* wählt. Die Entscheidung ist schwierig, aber es ist wohl wahrscheinlicher, daß *natura* eine Glosse für *sponte* ist als umgekehrt.

19) Diese Dämonen können aber nach platonischer Auffassung mit dem Namen der Gottheit, der sie dienen, benannt werden.

blen) Götter und ähnlich wie wir Menschen Emotionen unterliegen. Deshalb könne man sie auch in Zorn versetzen oder umgekehrt besänftigen (147–48). Damit ergibt sich für Beaujeus zweites Problem: Es ist richtig, daß sich nach Apuleius alle kultischen Riten und Gebete zunächst einmal und unmittelbar an Dämonen richten. Diese teilen aber die Bitten und Wünsche der Menschen den ihnen übergeordneten Göttern mit und melden auch deren Verdienste, wie Apuleius ausdrücklich sagt (133). Und die Götter sind nach Apuleius eben nicht impassibel in dem Sinne, daß sie wie epikureische Götter unberührt in einer eigenen Welt leben, sondern sie erleiden nur nichts auf der Ebene seelischer Emotion und diskursiven Denkens, die für den Menschen spezifisch ist. Darum kann der Mensch nicht unmittelbar zu Gott sprechen und mit ihm verkehren, sondern es bedarf eines vermittelnden Dolmetschers in Gestalt eines Dämons, der wie die Götter ewig ist (148 p. 23, 11 M.), aber wie die Menschen seelischer Emotion unterliegt.

So vorbereitet beginnt dann das in Beaujeus Worten ‚gewagte Kapitel‘²⁰⁾ XIV, in dem Apuleius die große Verschiedenheit der Kulte auf der Erde auf die große Zahl von Dämonen zurückführt (148–50 p. 23, 17–24, 14 M.): *Von daher ist auch der verschiedenartigen Durchführung der Kulte und den verschiedenen Formen des Gebets in den Gottesdiensten darin Glauben zu schenken, daß es manche in dieser Schar von Göttlichen gibt, die sich an nachts oder tags stattfindenden, öffentlichen oder geheimen, eher fröhlichen oder eher traurigen Opfern, Zeremonien oder Riten erfreuen, (149) wie ägyptische Numina gewöhnlich an Klagegesängen, griechische zumeist an Tänzen, barbarische hingegen am Lärm der Zimbelschläger, Trommler und Flötenspieler. Ebenso unterscheidet sich je nach Region auch anderes im Gottesdienst erheblich in seiner Variabilität: die Züge der Prozessionen, das Schweigen der Mysterien, die Aufgaben der Priester, die Observanz der Opfern; gleichfalls die Götterbilder und ihre Ausrüstung, die Verrichtung und Ausrichtung bei den Tempeln, die Schlachtung und Färbung der Opfertiere. (150) All dies ist gemäß der Sitte des jeweiligen Ortes feierlich und gültig, wie wir ja oft durch Träume, Weissagungen und Orakel erfahren, daß Numina häufig verärgert sind, wenn bei den Gottesdiensten etwas aus Nachlässigkeit oder Hochmut vernachlässigt wird.* Beispiele hierfür gebe es in großer Zahl, und er erspare es sich, allseits Bekanntes nochmals darzustellen.

Die Numina, die göttlichen Wesen, die durch die Vielfalt

20) Beaujeu 91.

ihrer Vorlieben die differenzierte Vielfalt der Kulte erzeugen, sind also nach Apuleius die Dämonen. Da aber das vorher Gesagte natürlich dadurch nicht aufgehoben wird, bedeutet das nicht, daß die Gebete (usw.) der Menschen bei den Dämonen gleichsam ‚hängenbleiben‘. Diese reichen sie vielmehr an die Götter weiter, denn dieser Mittlerdienst ist ja für Apuleius im Gefolge Platons gerade die Aufgabe, die das Wesen der Dämonen ausmacht. Da Apuleius die kultische Vielfalt aber ausdrücklich auf die Dämonen und nicht auf die Götter zurückführt, ist er offenbar der Meinung, daß die Menschen in aller Welt sich zwar unmittelbar an regional verschiedene Dämonen wenden, daß es aber keine regional tätigen Götter (im eigentlichen Sinne)²¹⁾ gibt. Also geben ganz unterschiedlich benannte und mit ganz unterschiedlichen Riten gnädig gestimmte Dämonen aus verschiedenen Regionen menschliche Gebete möglicherweise letztlich an dieselbe Gottheit weiter. Zu dieser Deutung paßt, was Isis, als sie dem Lucius im 11. Buch der *Metamorphosen* im Traum erscheint, von sich sagt (11, 5): ich, *deren eins-hafte Heiligkeit in vielförmiger Gestalt, mit verschiedenem Ritus, unter vielfältigen Namen der ganze Erdkreis verehrt (cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiungo totus veneratur orbis)*. Der einen Gottheit Isis gelten also nach Apuleius’ Ansicht verschiedenste Kulthandlungen, bei denen sie unter örtlich verschiedenen Namen angerufen wird. Beziehungsweise, wie wir nunmehr explizieren können: die von Ort zu Ort unterschiedliche Anrufung wendet sich an verschiedene Dämonen, die aber alle im Dienste der Isis stehen, die Wünsche und Gebete der Menschen an sie weitergeben und Isis’ Gaben wiederum zu den Menschen zurückleiten.

III

Mit Hilfe des jetzt Erarbeiteten kann auch Beaujeus erstes Problem, die unterschiedliche Einordnung ein und desselben Wesens mal als intelligibler Gott, mal als Gestirngott, mal als Dämon, neu angegangen werden. Daß Apuleius in *De Platone* die traditionellen Götter nicht erwähnt, ist thematisch bedingt: eine kurzgefaßte Darstellung der Platonischen Lehre im Bereich der Physik und der Ethik legt eine Erwähnung nicht nahe. In *De deo Socratis*

21) Das Wort ‚Gott‘ wird ja im heidnischen Bereich (besonders im Griechischen) ganz geläufig auch unterschiedslos für Dämonen und Götter gemeinsam gebraucht, während es bei den Christen dem höchsten Wesen vorbehalten bleibt.

hingegen geht es um eine theologische Frage. Deshalb differenziert Apuleius in *De Platone* (204/05 p. 101, 6–13 M.) nur grob zwischen dem transzendenten höchsten Gott, den Gestirngöttern und den Dämonen, während er in *De deo Socratis* innerhalb der Götter (116 ff.) wie der Dämonen (150 ff.) genauer unterscheidet. Dabei kommt es ihm bei den Göttern auf den Unterschied zwischen den sichtbaren Gestirngottheiten (116), den nur durch den Intellekt erfassbaren Göttern (121 f. p. 9, 11 ff. M.) und dem über dem Sein stehenden Vater von allem an (124). Um zu erläutern, was unter den rein intelligiblen Göttern zu verstehen ist, sagt er, zu ihnen gehörten die zwölf, die Ennius in den Vers *Iuno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars / Mercurius, Iovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo*²²) (121 p. 9, 16 f. M.) gebracht habe. Der von Beaujeu hervorgehobene Zusatz *ceterique id genus* (122 p. 10, 1 M.) besagt wohl, daß es neben den traditionellen zwölf Göttern der griechisch-römischen Kultur noch andere Gottheiten gibt, die Apuleius als Platoniker zu den intelligiblen Göttern rechnen würde, wie auch die Fortsetzung zeigt (122 p. 10, 1–4 M.): *und die übrigen <Götter> dieser Art, deren Namen unseren Ohren zwar schon lange bekannt sind, deren Vermögen jedoch durch unseren Geist vermutet werden aufgrund verschiedenen Nutzens, der im Leben bemerkt wird bei jenen Dingen, für welche die einzelnen von ihnen Sorge tragen*. Damit hebt Apuleius nochmals hervor, daß die fraglichen Gottheiten intelligibel sind; ihre Namen sind zwar wahrnehmbar, *unseren Ohren schon lange bekannt (nostris auribus iam diu cognita)*, doch ihre spezifische Leistung, platonisch gesprochen, ihre Dynamis²³), ihre *potentia*, wie Apuleius übersetzt, ist nur geistig zu erfassen, wobei es sich um ein eher ratendes Vermuten (*animis coniectatae*) aufgrund ihrer segensreichen Wirkungen in unserem Leben handelt.

Da an dieser Stelle Minerva unter den zwölf traditionellen Göttern genannt und eindeutig zu den unkörperlichen, intelligiblen Göttern gerechnet ist, muß es tatsächlich befremden, daß nur wenig später (145) Minerva als Dämon, der Achill zur Seite steht, bezeichnet wird. Daß dies erklärungsbedürftig ist, hat meines Wissens vor Beaujeu niemand herausgearbeitet. Es läßt sich aber, wie ich meine, eine Erklärung finden, die den Widerspruch auflöst. Apuleius sagt nicht an der ersten Stelle, Athene sei eine intelligente Gottheit, und an der zweiten, sie sei ein Dämon. Vielmehr zählt er

22) Annalen, Frg. 240–41 Skutsch (62 Vahlen).

23) Vgl. etwa Platon, Soph. 247d/e.

sie an der ersten Stelle zusammen mit den anderen elf großen Gottheiten der Tradition als Beispiel für intelligible Götter auf. An der späteren Stelle hingegen spricht er von der Feinteiligkeit des pneumatischen Körpers eines Dämons, der für den Menschen unsichtbar sei, wenn der Dämon jemandem nicht in einer bestimmten Absicht eine Erscheinung (ein Phantasma, *species* p. 21, 1 M.) seiner selbst darbiete (144 f.). Er fährt fort (145 p. 21, 7 f.): *Von daher erklärt sich jene homerische Minerva, die mitten in der Versammlung der Griechen eingreift, um Achill zurückzuhalten*, und übersetzt dann (p. 21, 12) den Homerischen Vers (A 198), gemäß dem nur Achill sie sieht, ins Lateinische. Apuleius vertritt also nicht die (dem vorher Gesagten tatsächlich widersprechende) These, Minerva sei ein Dämon, sondern er sagt, die sich um Achill kümmernde Athene, wie Homer sie darstelle, mitten in der Versammlung der Griechen nur dem Achill sichtbar, sei offenbar ein Dämon, da die Göttin Athene gemäß Apuleius' Theologie intelligibel und damit *jeder* (auch Achills) Wahrnehmung entzogen ist. Dies deutet übrigens darauf hin, daß in der Zeit des Apuleius in der Homerallégorie der Platoniker bereits so zwischen Göttern und Dämonen differenziert wurde, wie das später bei den Neuplatonikern (etwa bei Proklos) voll ausgebildet faßbar ist, wobei der in derselben Ausfaltungskette (σειρά) stehende Dämon denselben Namen trägt wie die am Anfang stehende Gottheit²⁴), wie an anderer Stelle dargestellt²⁵).

Damit bleibt noch die letzte von Beaujeu angeführte Stelle, nämlich 177, wo Minerva nach Beaujeus Deutung als „allegorische Personifikation der menschlichen Weisheit“²⁶) bezeichnet wird (p. 38, 10 f. M.). Dies stünde zumindest zu der zuletzt genannten Stelle (145) in Gegensatz, da auf das Verhältnis zwischen Odysseus und Athene bei Homer angespielt ist. Wenn Apuleius wirklich in 145 die dem Achill beistehende Athene als Dämon, aber in 177, ganz am Ende seiner Rede, die den Odysseus niemals verlassende

24) Dies würde übrigens auch ein weiteres von Beaujeu (91) aufgeworfenes Problem erklären, nämlich wieso etwa Jupiter zugleich als rein intelligibler Gott und als Gestirngott gelten konnte; der Gestirngott steht offenbar in der Kette des Jupiter und wird darum nach ihm benannt. Daß Apuleius Zeus/Jupiter nicht als den höchsten, über dem Sein stehenden Gott und Vater von allem ansieht, hat er gleichfalls mit den Neuplatonikern gemeinsam. Wenn Beaujeu (91) dagegen einwendet: „Jupiter, rangé ici parmi les dieux subordonnés invisibles, n'était-il pas unanimement reconnu comme le dieu souverain“, so läßt sich immerhin einwenden, daß Zeus schon bei Homer und Hesiod bekanntlich einen Vater (Kronos) hat.

25) Vgl. Verfasser 175 ff.

26) Beaujeu 90.

Athene als Personifikation der Klugheit bezeichnet, dann ist seine Theologie und Dämonologie in sich widersprüchlich²⁷⁾. Aber sagt er das? Apuleius hat vorher, entsprechend dem Titel seiner ganzen Rede, vom Daimonion des Sokrates gesprochen (157 ff. p. 28, 14 ff. M.). Gestützt auf die theologischen und dämonologischen Unterscheidungen, die er getroffen hat, erklärt Apuleius, das Daimonion des Sokrates sei ein hochstehender Dämon gewesen, der Sokrates in seinem Leben beschützt habe, ins Christliche übersetzt: eine Art Schutzengel. Sokrates habe sich dessen steten Beistand durch seine konsequente Ausrichtung auf Weisheit und Tugend erworben (167). Sokrates habe nach eigener Aussage dessen Stimme und Zeichen wahrgenommen. Dieses Zeichen sei wohl das Phantasma (*species*) des Dämons gewesen, *das nur Sokrates wahrnahm, so wie der Homerische Achill die Minerva* (166 p. 33, 3–5 M.).

Zum Schluß seiner Rede fordert Apuleius seine Zuhörer nachdrücklich auf, so wie Sokrates ihr Leben der Tugend und Philosophie zu widmen. Da doch die Seele das Prinzip unseres Lebens sei, müsse die Pflege der Seele der Schlüssel zur Glückseligkeit sein (167 ff. p. 33, 16 ff. M.). Nur wer eines Menschen Weisheit und Tugend lobe, lobe den Menschen selber, da nur diese weder ererbt seien noch den Wechselfällen des Lebens unterlägen (174/75). Jeder einzelne solle es also Sokrates nachtun, damit auch er wie Odysseus später²⁸⁾ wirklich für eigene, persönliche Leistungen gelobt werde (176 f.). 177 f. (p. 38, 9–18 M.): *Und nichts anderes lehrt dich durch ebendiesen Ulixes Homer, der ihm immer als Begleiterin die Einsicht (prudentia, Phronesis) zur Seite stehen läßt, die er nach Art der Dichter ‚Minerva‘ genannt hat. (178) Daher unterzog der sich mit ebendieser als Begleiterin allen schrecklichen Dingen und überwand alle Widerstände. Denn mit ihr als Helferin betrat er die Höhle des Kyklophen, aber er kam wieder heraus; er sah die Rinder des Helios, aber er hielt sich von ihnen fern; er ging hinab in die Unterwelt und stieg wieder hinauf; mit ebenderselben Weisheit als Begleiterin segelte er an der Skylla vorbei und wurde nicht (aus dem Boot) gerissen; er wurde von Charybdis eingefangen und wurde nicht festgehalten; er trank den Trunk der Kirke und wurde nicht*

27) Zumal er in 166 (p. 33, 4 f. M.) das Beispiel von Achill und Minerva nochmals für das Verhältnis eines Dämons zu seinem Schützling verwendet; vgl. das Folgende.

28) Apuleius zitiert dafür (176 f. p. 38, 1–5 M.) aus Accius' Tragödie *Philoctet* = Accius Frg. 520–24 Ribbeck³.

verwandelt; er ging zu den Lotophagen und blieb nicht dort; er hörte die Sirenen und näherte sich ihnen nicht.

So endet die Rede. Im Zusammenhang mit den unmittelbar vorausgehenden Bemerkungen über Sokrates meint Apuleius offenbar nicht nur, der Mensch solle sich Wissen erwerben und könne sich dann auf seine eigene Klugheit, sein persönliches Urteil verlassen; diese Klugheit folge ihm durchs Leben und beschütze ihn vor allen Gefahren. Als Platoniker will er seinen Zuhörern vielmehr nahebringen, daß der nach echter Weisheit und Tugend Strebende in seinem Leben (so wie einst Sokrates) durch sein Dämonion geschützt werde, was Homer anhand der Beziehung zwischen Odysseus und Athene darstelle. Mit der Aussage, daß Homer die Weisheit (Klugheit oder Einsicht) *nach Art der Dichter* Athene nenne, meint Apuleius also nicht, daß es sich bei der homerischen Athene um eine Personifikation handelt, sondern daß Homer als Dichter die fragliche göttliche Person mit dem ihm geläufigen Kultnamen bezeichnet, während ein Philosoph, der systematische Theologie und Dämonologie betreibt, die letztlich verantwortliche Gottheit und die ihr untergebenen Dämonen vorzugsweise nicht mit traditionellen und regional verschiedenen Namen benennt, sondern sie lieber in philosophisch präziser Terminologie als ‚Weisheit‘ bezeichnet²⁹). Die ‚Weisheit‘ des Platonikers Apuleius ist aber kein abstrakter Begriff, den Homer personifiziert³⁰), sondern eine göttliche (in diesem Beispiel: eine dämonische) Person, die entscheidend in das Leben jener Menschen eingreift, die sich der Weisheit widmen, und auf deren Beistand und Schutz der Philosophierende vertrauen kann.

Wenn das Gesagte zutrifft, dann ergibt sich insgesamt im Unterschied zu der von Beaujeu vorgetragenen Auffassung, daß in Apuleius’ Rede *De deo Socratis* eine durchdachte platonische Theologie präsentiert wird, wenn auch nicht in der Differenziert-

29) Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß Apuleius abgesehen von der philosophischen Benennung dieser Gottheit als ‚Weisheit‘ unter den theologischen Bezeichnungen den Namen ‚Isis‘ für den der Göttin angemessensten hielt; vgl. Metam. 11, 5: die einen nennen mich Pessinuntia, andere Minerva, andere Venus, Diana, usw., sagt Isis von sich; nur die durch die alte Weisheit ausgezeichneten Ägypter verehren mich auf die rechte kultische Weise und unter meinem wahren Namen.

30) Dafür daß die platonisierende Allegorese generell nicht voraussetzt, der Dichter habe ein Abstraktum personifiziert, so daß es Aufgabe des Interpreten wäre, das eigentlich gemeinte Abstraktum zurückzugewinnen, sondern davon ausgeht, daß das Intelligible, Göttliche, tatsächlich von sich selbst her personal gedacht werden muß, vgl. Verfasser, bes. 95 ff., zusammengefaßt 276–78.

heit späterer neuplatonischer Traktate³¹). Gott und Mensch mischen sich gemäß Platons Diktum nicht, aber die Dämonen vermitteln zwischen den intelligiblen Göttern und den im Bereich des Wahrnehmbaren lebenden Menschen. Kultische Handlungen richten sich also unmittelbar auf Dämonen, die Gebete, Wünsche und Leistungen des Menschen werden aber von diesen an die intelligiblen Götter weitergeleitet, so wie die Dämonen umgekehrt deren Gaben an die Menschen vermitteln und so den göttlichen Willen in der Wahrnehmungswelt umsetzen. Die Dämonen tragen dabei die Namen ihrer göttlichen Herren. Eine bestimmte Art von Dämon hat die Rolle eines Schutzengels. Jedem einzelnen Menschen tritt ein solcher als Beschützer zur Seite, wobei gerade derjenige, der sich um Weisheit und Tugend bemüht, die der Göttin der Weisheit (Isis/Athene) unterstehenden Dämonen auf seiner Seite weiß. Diese durchdachte Dämonologie hat Augustinus offenbar als für das Christentum gefährlich angesehen und sie darum unter Einsatz aller (auch der polemischen) Mittel der Rhetorik zu widerlegen gesucht.

Marburg

Wolfgang Bernard

31) Freilich sind auch die unterschiedlichen Textsorten zu berücksichtigen; ein Vortrag ist eben kein Kommentar oder Traktat.