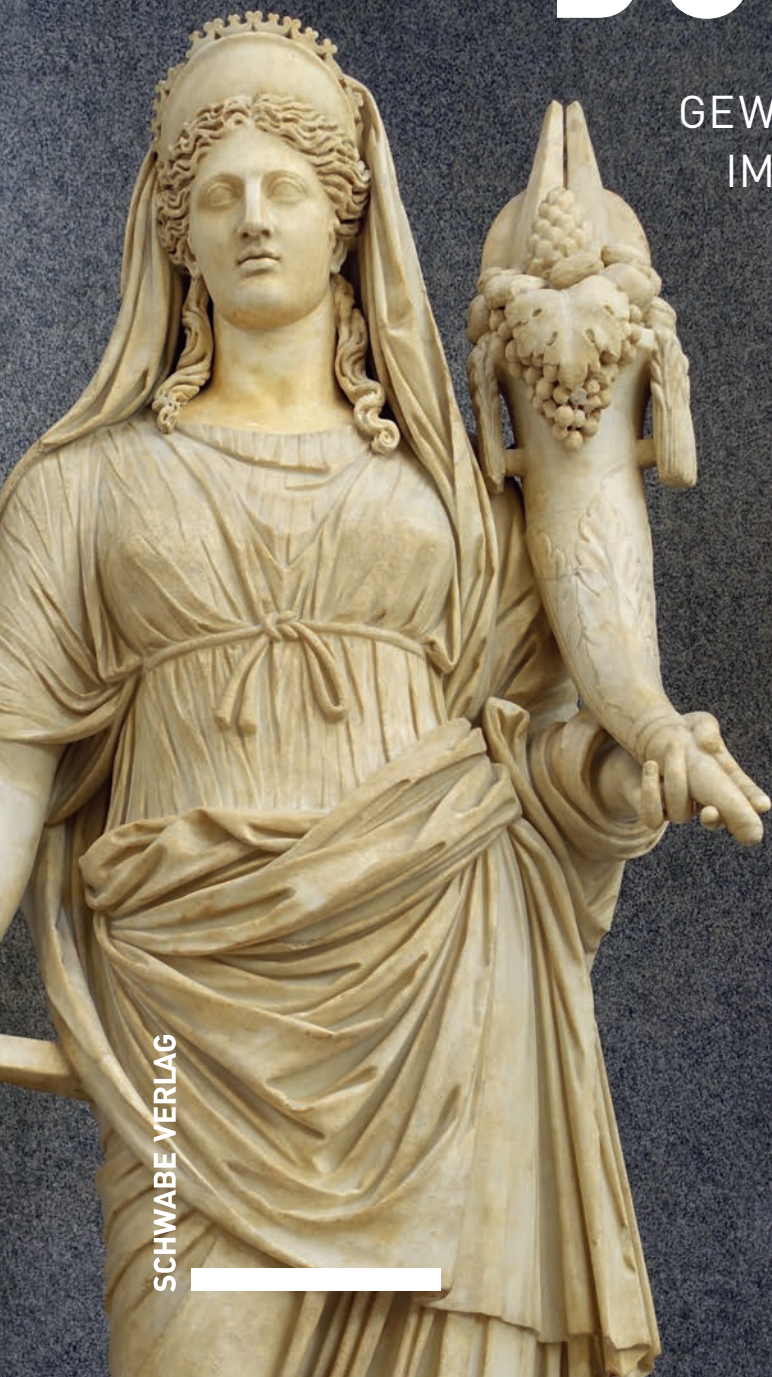


ISLÈME SASSI

FORTUNA DURIOR

GEWALT UND MACHT
IM *GOLDENEN ESEL*
DES APULEIUS



SCHWABE VERLAG



Islème Sassi

Fortuna durior

Gewalt und Macht im *Goldenen Esel* des Apuleius

Schwabe Verlag

Diese Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Open Access: Wo nicht anders festgehalten, ist diese Publikation lizenziert unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung, keine kommerzielle Nutzung, keine Bearbeitung 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

Jede kommerzielle Verwertung durch andere bedarf der vorherigen Einwilligung des Verlages.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 Islème Sassi, veröffentlicht durch Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz
Abbildung Umschlag: Fortuna; CommonsWikimedia CC0 1.0, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fortuna_inv_2244_-_Braccio_Nuovo,_Museo_Chiamonti_-_Vatican_Museums_-_DSC00920.jpg.

Korrekturat: Julia Müller, Leipzig

Cover: icona basel gmbh, Basel

Layout: icona basel gmbh, Basel

Satz: 3w+p, Rimpär

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4931-1

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4974-8

DOI 10.24894/978-3-7965-4974-8

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch

magistris amicis

Für meine Lehrerin, die zur Freundin wurde,
und für meine Freundinnen, die mir Lehrerinnen sind.

Inhalt

Vorwort	11
1 Einführung	15
1.1 Genre und Verhältnis zur griechischen Vorlage	20
1.2 Lesarten des <i>Goldenen Esels</i>	23
1.3 Der <i>Goldene Esel</i> als philosophischer Roman	27
1.3.1 Erleuchtung: Mithras' Rede als Antwort auf die Bücher 1–10	30
1.3.2 Entlarvung: Der Leser als Esel	50
1.3.3 Zirkularität im <i>Goldenen Esel</i>	55
1.4 Gewalt	57
1.4.1 Vier Funktionen von Gewalt	60
1.4.2 Drei Felder, in denen Gewalt stattfindet	61
1.5 Gewalt im antiken Roman	62
1.5.1 <i>Satyrica</i>	62
1.5.2 <i>Daphnis und Chloe</i>	66
1.5.3 <i>Anthia und Habrocomes</i>	68
1.5.4 <i>Kallirhoe</i>	70
1.5.5 <i>Leukippe und Kleitophon</i>	73
1.5.6 <i>Aithiopika</i>	76
1.5.7 Gewalt im antiken Roman: Fazit	79
1.6 Macht	80
2 Gewalt und Macht im Feld der <i>familia</i>	87
2.1 Milos <i>familia</i>	88
2.2 Das <i>collegium</i> der Räuber	96
2.3 Venus' <i>familia</i>	115
2.4 Charites <i>familia</i>	128

2.5	Charites <i>familia</i> : Die Hirten	137
2.6	Die <i>familia</i> des Gutsverwalters	153
2.7	Die Gemeinschaft der Priesterinnen der Dea Syria	163
2.8	Die <i>familia</i> des Müllers	171
2.9	Barbarus' <i>familia</i>	191
2.10	Die <i>familia</i> der Stiefmutter	198
2.11	Die <i>familia</i> der Giftmörderin	204
2.12	Lucius' <i>familia</i>	215
2.13	Gewalt und Macht im Feld der <i>familia</i> : Fazit	220
3	Gewalt und Macht im Feld der <i>civitas</i>	227
3.1	Hypata: Meroe	229
3.2	Hypata: Lucius	237
3.3	Larissa: Thelyphron	256
3.4	Hypata, Plataiai, Theben: Die Räuber	264
3.5	Die Priesterinnen der Dea Syria im Feld der <i>civitas</i>	279
3.6	Die drei Brüder	291
3.7	Der Gärtner und der Soldat	299
3.8	Die Stiefmutter im Feld der <i>civitas</i>	308
3.9	Korinth: Die Giftmörderin	318
3.10	Gewalt und Macht in der <i>civitas</i> : Fazit	323
4	Macht und Gewalt im Kosmos	329
4.1	Zauberinnen	330
4.2	Wahrsager und Wiedergänger	354
4.3	Eros-Amor	359
4.4	Fortuna	369
4.5	Isis	377
4.6	Macht und Gewalt im Kosmos: Fazit	388
5	Epilog	395

6 Anhang	403
6.1 Tabellarische Übersicht: Gewalt im Feld der <i>familia</i>	403
6.2 Tabellarische Übersicht: Gewalt im Feld der <i>civitas</i>	405
6.3 Tabellarische Übersicht: Gewalt im Feld des Kosmos	407
7 Bibliografie	409
7.1 Verwendete Editionen	409
7.2 Verwendete Übersetzungen	411
7.3 Literatur	413
Sachregister	425
Personenregister	431

Vorwort

Noch während meines Studiums las ich unter Stefan Tilgs Anleitung den *Goldenen Esel*. Dachte ich später daran zurück, so erinnerte ich mich deutlich an die Angst, die ich um den Esel gehabt, und die Empathie, die ich für ihn verspürt hatte. Manche Passagen hatte ich nur mit Widerwillen gelesen, und sie waren mir lange nachgegangen. Nicht mit dem Menschen im Esel hatte ich gelitten, nein, mit dem Esel als Esel.

Als ich für meine Habilitationsschrift nach einem Text suchte, in dem neben dem Menschen auch andere Spezies eine prominente Rolle spielen, empfahl sich der *Goldene Esel*; und bei der erneuten Lektüre staunte ich, wie viel Gewalt der Roman enthält – mehr, als mir im Sinn geblieben war. Ich wunderte mich, dass dieses Leitmotiv in der Forschung bislang kaum Beachtung gefunden hatte. Die überrordende Gewalt schien mir ein Rätsel zu sein, das sich vielleicht lösen liesse. Die vorliegende Arbeit ist der Versuch einer Erklärung.

Mein Dank geht vor allen anderen an die Musen, die den Blick schärfen, die Gedanken beflügeln, Mut verleihen. Ohne euch, Göttinnen, ist nichts Schönes denkbar.

Ein grosszügiges Preisgeld der Conrad Ferdinand Meyer-Stiftung hat mir eine berufliche Auszeit ermöglicht, in der ein substanzieller Teil der Arbeit entstand.

Danke, Anne, für die tausend Gespräche bei der NZZ am Bellevue, im Seebad Utoquai. Danke, Stefan, dass du mich mit Apuleius bekannt gemacht und eine erste Version des Textes gelesen hast. Danke, Daniel, dass du den fertigen Text auf Herz und Nieren geprüft hast. Danke, Ulrike, dass du meinen Horizont um das Römische Recht erweitert hast. Danke, Felix, dass du dir die Horrorgeschichten angehört hast. Danke, meine lieben Freundinnen, für eure Zuneigung und euren Glauben an mich.

Zürich, August 2023

Alle lateinischen Zitate aus Apuleius' *Goldenem Esel* beruhen auf der Edition der *Groningen Commentaries on Apuleius* (2007–2021). Wo nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen der lateinischen und griechischen Zitate von mir.

Verwendete Abkürzungen:

- CIL Corpus Inscriptionum Latinarum (Berlin 1863–).
CTh Jacobus Gothofredus (Hg.), *Codex Theodosianus* (Hildesheim 1975).
HAS Heinz Heinen; Ulrich Eigler; Peter Gröschler; Elisabeth Herrmann-Otto (Hgg.), *Handwörterbuch der antiken Sklaverei* (Stuttgart 2017).
RE Georg Wissowa; Wilhelm Kroll; Konrat Ziegler (Hgg.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1893–2001).
ThLL *Thesaurus Linguae Latinae* (Leipzig 1900–).

I almost wish I hadn't gone down that rabbit-hole
– and yet – and yet – it's rather curious,
you know, this sort of life!

Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*

1 Einführung

Seine Aussage in den *Florida*, er spreche lieber über Wunderdinge unter den Menschen als in der Natur,¹ löst Apuleius auch in seinem berühmtesten Text, dem *Goldenen Esel*, ein. Menschen und die Tiere, die mit ihnen zusammenleben, stehen im Zentrum des Geschehens – und die Gewalt, die sie einander antun. Noch als Mensch erlebt Lucius die hässlichen Seiten von Gemeinschaften im Privaten und in der Öffentlichkeit; nach seiner Verwandlung in einen Esel erhöht sich die Frequenz gewalttätiger Interaktionen. Als Nutztier, das von den Menschen ausgebeutet wird, ist er oft selbst Opfer, noch häufiger aber wird er Zeuge von Gewalt oder vernimmt Geschichten, in denen Gewalt verübt wird. Dass der Text auffallend viel Gewalt enthält, die gern drastische Formen annimmt, wurde schon als «realistisch» bezeichnet.² Doch auch wenn wir davon ausgehen, dass in der römisch-griechischen Antike Individuen öfter mit Gewalt konfrontiert waren, als wir es heute in Westeuropa sind, haben wir es hier mit einer Gewaltdichte zu tun, die – in Friedenszeiten – auch damals nicht normal war.³

1 Apul. *Flor.* 6,6.

2 Holzberg 2006, 18: «krasser Realismus»; Fagan 2011, 470: «realistic backdrop».

3 «References in literary texts (including outright fictions) thus converge with other forms of evidence to reveal a society in which the individual was at considerable (if unquantifiable) risk of a direct encounter with physical violence.» Gale/Scourfield 2018, 5 f. Vgl. Africa 1971, 7: «In Roman society, violence was endemic and had been accentuated by the political chaos of the Late Republic.» Ähnlich erklärt auch Coleman 1997, 402 die Faszination der Römer für die Gewalt im Amphitheater: «Why did they find violence absorbing? Partly, I suggest, because the Roman world was permeated by violence that had to be absorbed.» Fagan 2011 wählt den *Goldenen Esel* als Referenzpunkt für seinen Überblick über *Violence in Roman Social Relations* im Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World, erklärt jedoch: «It is therefore perfectly reasonable to imagine that most Romans went about their daily business unscathed by interpersonal violence.» (490) Sklavinnen und Sklaven nimmt er von dieser Regel aus. Vorsichtiger stellt Millar 1981, 75 in Bezug auf den *Goldenen Esel* fest: «But the invented world of fiction may yet represent – perhaps cannot help representing – important features of the real world.» Falls Millar recht hat, so erfüllt Apuleius Encolpius' Forderung nach realistischerem Lesestoff: *Et ideo ego adulescentulos existimo in scholis stultissimos fieri, quia nihil ex his quae in usu habemus aut audiunt aut vident, sed piratas cum catenis in litore stantes, sed tyrannos edicta scribentes quibus imperent filiis ut patrum suorum capita praecidant, sed responsa in pestilentiam data ut virgines tres aut plures immolentur, sed mellitos verborum globulos et omnia dicta factaque quasi papavere et sesamo sparsa.* – «Und deshalb meine ich jedenfalls, dass die jungen

Wozu all diese Gewalt? Komisch ist sie kaum je, wenn wir der Definition von Aristoteles folgen, nach der als komisch gilt, was von unseren Vorstellungen des Schönen abweicht, aber harmlos ist und niemandem schadet (ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν).⁴ Apuleius hat für den *Goldenen Esel* eine griechische Vorlage gewählt, die bereits viel Gewalt enthält. Doch die Frage bleibt: Warum bearbeitet Apuleius einen solchen Stoff? Und warum spitzt er den Eindruck einer feindlichen Welt bei seinen eigenen Ergänzungen weiter zu? William Fitzgerald schrieb vor Kurzem über den *Goldenen Esel*: «[...] it is a work to which violence is central in a way that has not been adequately recognized.»⁵ Die vorliegende Arbeit will diese Lücke schliessen und zielt darauf, die Gewalt in diesem Text zu erfassen, zu analysieren und nach ihrer Funktion zu befragen. Eng mit diesem Unternehmen verbunden ist das Interesse für die Machtverhältnisse, in denen sich Täterinnen, Täter und Opfer wiederfinden.

Verwandlungen von Menschen und ihrem Geschick, *figurae fortunaequae hominum in alias imagines conversae*,⁶ sind der rote Faden, der sich durch den *Goldenen Esel* zieht; auch die *curiositas* oder das Wüten der Fortuna können als Leitmotive gelten.⁷ Was jedoch die Leserin ebenfalls von Anfang bis Ende der Lektüre begleitet, ist die Gewalt, die nicht nur Lucius angetan wird, sondern auch den meisten Protagonisten sowohl der Rahmengeschichte als auch der Binnenerzählungen. Selbst Nebenfiguren sind ihr ausgesetzt; ja einzelne Personen scheinen ausschliesslich durch den Umstand, dass sie Gewalt erleiden, in die Erzählung aufgenommen zu werden, wie der Sklave, der von seinem Herrn den Ameisen verfüttert wird und zu dem Fitzgerald bemerkt: «Here, to tell a story

Männer in den Schulen vollkommen verblöden, weil sie nichts von dem, was wir im täglichen Leben vorfinden, entweder hören oder sehen, sondern Seeräuber, die mit Ketten am Strand stehen, Tyrannen, die Verfügungen schreiben lassen, in denen sie Söhnen befehlen, den eigenen Vätern den Kopf abzuschlagen, Orakelsprüche, die zur Abwehr einer Seuche raten, drei oder mehr Jungfrauen zu opfern, Honigkuchen-Reden und lauter Worte und Taten, die gleichsam mit Mohn und Sesam bestreut sind.» Petron. 1,3. Übersetzung: Holzberg 2013.

4 Τὸ γὰρ γελοῖόν ἐστιν ἀμάρτημά τι καὶ αἰσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν. – «Das Lustige ist irgendein Fehler oder etwas Hässliches, das harmlos ist und nicht schadet.» Arist. *Poet.* 1449a34f. Vgl. Schlam 1992, 40: «Laughter, a richly developed theme in the *Metamorphoses*, is generally characterized as joyless and is frequently ironic, bitter, or mocking.» Ähnlich auch Kenny 1974, 204: «Secondly, the humour in *The Golden Ass* has a disturbing quality about it, not deriving simply from the element of cruelty, but also because the complexity of the viewpoints involved prevents the adoption of any definite attitude.» Und Tatum 1979, 42: «Similarly, most of the novel's comic effects depend on the humiliation and suffering of its characters, and all of the books except the last are marked by the same mixture of sadism and terror, comic desperation and reversals of fortune that are celebrated at the opening of Book 3.»

5 Fitzgerald 2018, 286.

6 Apul. *Met.* 1,1,2.

7 Vgl. Tilg 2014, 69.

means to create a character and then destroy him.»⁸ Zwar schreibt Stacey Peebles: «Arguably every story is a violent one, if you take <violence> to simply mean <a conflict of any kind>.»⁹ Diese Arbeit hat ein weniger breites Verständnis von Gewalt, wie ich weiter unten ausführe, und dennoch lässt sich festhalten: Die Figuren im *Goldenen Esel* leben in einer *mean world*¹⁰; hinter jeder Ecke, hinter jeder narrativen Wendung lauert das Verderben. Wo Gewalt möglich ist, wird sie fast immer ausgeübt, und kaum jemand bleibt von ihr verschont.

Natürlich enthalten auch viele andere antike Texte Gewaltszenen, allen voran Berichte über Krieg und Bürgerkrieg; auch in der Tragödie ist Gewalt ein zentraler Bezugspunkt, wenn sie auch selten auf der Bühne stattfindet, was jedoch die Intensität ihrer Darstellung noch erhöhen kann.¹¹ Ovids *Metamorphosen* enthalten einige schwerverdauliche Szenen, die an den Splatterfilm heranreichen, wie das groteske Verbluten des Pyramus oder die Verstümmelung der Philomela.¹² Und dennoch sticht die Gewalt im *Goldenen Esel* heraus durch die Dichte ihres Auftretens. Zudem irritiert, dass wir uns weder im Epos noch in einem Kriegsbericht befinden, im Gegenteil: In den ersten Zeilen des Romans verspricht uns Apuleius einen *lepidus susurrus*, ein hübsches Geflüster, und Erzählungen im Stil der *Milesiaka* von Aristeides.¹³ Wir erwarten Lustiges, Laszives, auch Fantastisches – aber nicht den Gewaltreigen, der dann anhebt.

Zugegeben, Gewaltdarstellungen wirken auf manche Menschen anziehend.¹⁴ Aus sicherer räumlicher oder zeitlicher Entfernung lassen wir uns nicht ungern

8 Fitzgerald 2018, 291.

9 Peebles 2014, xiii.

10 Gerbner 1994, 40.

11 «This means of representation allows for a sharper focus on the detail of torn and bleeding flesh and on the victim's agonized sufferings, with a correspondingly greater immediacy of impact, than the inevitably stylized mimesis of theatrical violence would permit.» Gale/Scourfield 2018, 15.

12 Ov. *Met.* 4,122–124; 6,555–562. Für einen kurzen Überblick über Gewaltdarstellungen in den antiken Genres s. Gale/Scourfield 2018, 13–20.

13 *At ego tibi sermone isto Milesio varias fabulas conseram auresque tuas benivolus lepidus susurro permulceam.* – «Ich will dir, lieber Leser, in diesem milesischen Märchen allerhand lustige Schwänke erzählen, welche deine Ohren auf das angenehmste kitzeln sollen [...].» Apul. *Met.* 1,1,1. Übersetzung: Haupt 2018. Für die Rezeption des *Goldenen Esels* als «milesische» Geschichten s. ausführlich Carver 2007, 11–17.

14 «Like racism and sexism, the desire for violent representations is not a deviation from a social norm. It is the norm.» Trend 2007, 12. Berühmt geworden ist Leontios' Lust, Leichen zu betrachten: Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, ποτὲ ἀκούσας τι πιστεύω τοῦτο, ὡς ἄρα Λεόντιος ὁ Ἀγλαΐωνος ἀνιῶν ἐκ Πειραιῶς ὑπὸ τὸ βόρειον τεῖχος ἐκτός, αἰσθόμενος νεκρούς παρὰ τῷ δημίῳ κειμένους, ἅμα μὲν ἰδεῖν ἐπιθυμοῖ, ἅμα δὲ αὐτὸν δυσχεραῖνοι καὶ ἀποτρέπει ἑαυτὸν, καὶ τῶς μὲν μάχοιτό τε καὶ παρακαλύπτοιο· κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας, διεκκύσας τοὺς ὀφθαλμούς, προσδραμῶν πρὸς τοὺς νεκρούς, «Ἴδου ὑμῖν,» ἔφη, «ὦ κακοδαίμονες, ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος.» – «Ich habe aber einmal etwas erzählen hören, fuhr ich fort, und halte das für wahr:

von der «Angstlust» kitzeln; auf manche mag ein entsprechender Medienkonsum gar kathartisch wirken.¹⁵ Dieser psychologische Mechanismus funktionierte auch in der Antike, und Thomas G. Palaima hat recht, wenn er schreibt: «Violence had to be of interest and pleasing to the audience, or else the playwrights and singers would not have chosen violent themes for their tragedies and song poems. They were, after all, in serious public competitions [...]»¹⁶

Ging es Apuleius also nur um die Attraktivität seines Werks, um seine Vermarktung? Dieses Motiv darf nicht vorschnell verworfen werden; jeder Künstler, jede Autorin verfolgt auch das Ziel, ein Publikum für die eigene Kunst zu gewinnen. Packende, mitleid- oder ekelerregende Gewaltdarstellungen können zu diesem Erfolg beitragen. Reduzierten wir jedoch die Rolle der Gewalt im *Goldenen Esel* darauf, täten wir dem philosophischen und gesellschaftskritischen Anspruch des Romans Unrecht.

Gewalt ist Thema nicht nur in der Literatur, sondern auch in der Bildenden Kunst von den Aristien auf griechischen Vasen über Hinrichtungsszenen in spätantiken Mosaiken¹⁷ zu Gemälden von Peter Paul Rubens,¹⁸ Radierungen von Francisco de Goya¹⁹ und den Kreuzigungsdarstellungen von Francis Bacon. Theater und Oper thematisieren zum Teil drastische Gewalt; an antiken Beispielen dafür mangelt es nicht, und aus dem vergangenen Jahrtausend mögen Shakespeares *King Richard III* und *Titus Andronicus* und Schostakowitschs auf Leskows Novelle basierende *Lady Macbeth von Mzensk* genügen. Niemand würde die Gewalt in diesen Kunstwerken als reine Effekthascherei abtun. Ihre Darstellung erlaubt Künstler und Rezipientin, Gewalt zu hinterfragen, zu differenzieren, anzuprangern, vielleicht zu begreifen: «Ästhetische Ausdrucksformen können

Leontios, der Sohn des Aglaion, kam vom Peiraieus herauf, aussen an der nördlichen Mauer entlang. Da sah er beim Platz des Scharfrichters einige Leichen liegen und hätte diese zwar gerne angeschaut, empfand aber doch Unwillen und wendete sich ab. Eine Weile kämpfte er und verhüllte sich; schliesslich wurde er aber von der Begierde übermannt, lief mit weit aufgerissenen Augen zu den Leichen hin und rief: «Schaut sie euch an, ihr Unseligen, und sättigt euch an dem herrlichen Anblick.» Pl. *Resp.* 439e–440a. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

¹⁵ «Die Sicherheit, die der Rezipient von Horrorliteratur besitzt, dass die Schrecken ein absehbares Ende haben und er nicht tatsächlich bedroht wird, ist konstitutiv für die eigentliche «Angstlust»; durch den Fiktionalitätskontrakt zwischen Rezipient und Erzähler ist das Furchterregende gefesselt und können reale Ängste oder aber Gewaltphantasien im kontrollierten Raum durchgespielt werden. Was dabei entsteht, ist nichts elementar anderes als ein klassischer Katharsis-Effekt, verbunden mit einer Schwellenerfahrung.» Ansoorge/Dietl/Knäpper 2015, 8.

¹⁶ Palaima 2014, 10.

¹⁷ Zum Beispiel auf Mosaiken in Nordafrika: Dunbabin 1978, 66, Tafeln 20f., Abb. 47 und 51; Coleman 1997, 409; Abb. 2.

¹⁸ Zum Beispiel «Saturn verschlingt seinen Sohn» (1636–1638).

¹⁹ Vor allem die Serie «Desastres de la Guerra» (1810–1814).

dem Phänomen der Gewalt in all seinen Ausdifferenzierungen habhaft werden, wenn sie Struktur und Organisation von Gewalt in Räumen und Systemen aufdecken, nach individueller Täter- und Opferschaft fragen und hierbei unterschiedliche und differente Perspektiven einnehmen.»²⁰ Die drängendsten Fragen lauten dabei stets: Warum wird Gewalt ausgeübt? Warum entscheidet sich die Täterin, der Täter für Gewalt? Warum wählt sie, wählt er diese oder jene Form?²¹

Ebendiese Fragen stellt die vorliegende Arbeit dem *Goldenen Esel*. In Abwandlung von Hannah Arendts berühmt gewordenem Diktum²² wird sie sich um die bislang vernachlässigte Rolle von Gewaltdarstellungen in Apuleius' Roman kümmern und zeigen, welche Funktionen sie erfüllen.

Ein erster Schritt wird darin bestehen, die Figuren und ihre Lebensumstände bis zu einem gewissen Grad zu abstrahieren. Zwar erleben wir das Schicksal einzelner fiktiver Personen, und doch trifft auch auf den *Goldenen Esel* zu, was Peebles über die Thematisierung von Gewalt in der Kunst schreibt: «We encounter other people in situations that must be considered on a case-by-case basis, and yet (because this is art) those situations are never just about the individual. They don't stand alone. They stand as re-presentations of something important – something that society values or condemns, perhaps, or something that we must decide ourselves if we condone or censure.»²³

Bei der Analyse der einzelnen Passagen gehe ich grundsätzlich syntagmatisch vor: Wer tut wem welche Gewalt an? Zwischen welchen Figuren lassen sich welche Machtverhältnisse beobachten? Eine paradigmatische Betrachtung lässt sich dort finden, wo ich Täter, Opfer, Gewaltformen miteinander vergleiche. Dabei kommt eine Kombination der Methoden des New Criticism und des New Historicism zum Einsatz: Wir betrachten das Narrativ in erster Linie als literarisches Kunstprodukt, das eine textimmanente Aussage aufweist, fragen aber oft zusätzlich nach historischen Kontexten wie sozialen und rechtlichen Rahmenbedingungen, um spezifische Situationen, in denen sich die Figuren befinden, besser verstehen zu können. Weitere theoretische Konzepte, die in der Arbeit Anwendung finden, werden in den Kapiteln 1.4 und 1.6 besprochen.

Augustinus nannte das Werk *Asinus aureus*,²⁴ und obschon das vielleicht nicht der originale Titel ist und in der Forschung häufig die Bezeichnung *Meta-*

20 Hoff/Jirku/Wetenkamp 2018, 8.

21 Vgl. dazu Trotha 1997, 20f.: «Der Kern des Verstehens der Gewalt liegt in dem, was die Gewalt selbst zum Ausdruck bringt, ermöglicht und vor allem in Gang setzt.»

22 «Keinem, der dem Wesen der menschlichen Angelegenheiten, das sich in Geschichte und Politik manifestiert, nachdenkt, kann die Rolle, welche die Gewalt seit eh und je in den Beziehungen der Menschen zueinander gespielt hat, entgehen; und es ist auf den ersten Blick einigermaßen überraschend, dass sie so selten zum Gegenstand besonderer Untersuchungen gemacht wurde.» Arendt 2009, 12.

23 Peebles 2014, xiv.

24 Aug. *Civ.* 18,18.

morphosen bevorzugt wird,²⁵ wollen wir es Augustinus gleich tun: als Hommage an den Esel, der im Laufe seiner Odyssee zwar nicht weiser wurde, dafür vielwissend, und uns grosszügig an diesem Wissen teilhaben lässt.²⁶

1.1 Genre und Verhältnis zur griechischen Vorlage

Der *Goldene Esel* erfüllt alle Kriterien, die die Gattung Roman definieren: Mit seinen elf Büchern ist er eine längere, fiktionale Erzählung, die aus einer Serie von Abenteuern des Protagonisten besteht, die in einer der realen Welt nachgebildeten Umgebung stattfinden.²⁷ Michail Bachtin nennt ihn einen «abenteuerlichen Alltagsroman»;²⁸ Niklas Holzberg rechnet ihn zur komisch-realistischen Kategorie,²⁹ während Hugh J. Mason die traditionell scharfe Abgrenzung vom idealisierenden Roman relativiert: «The fact that elements from ideal romances are set in the comic framework of the ass-story should not be taken to imply that they are being parodied or criticized; it is perhaps the most significant part of Apuleius' *contaminatio* technique that he attempted to integrate into a single work both a comic-ironic and an ideal-sentimental view of the world.»³⁰ Ken Dowden dagegen weist auf den Mangel an weiteren lateinischen Romanen aus dieser Zeit hin: «The works of Petronius and Apuleius are in fact *hors de genre*.»³¹ In der antiken Literaturtheorie gibt es keine Bezeichnung für dieses Genre; trotzdem ist es sinnvoll, den *Goldenen Esel* und ähnliche Texte unter diesem Begriff zu versammeln, wie Simon Goldhill über die griechischen Romane schreibt: «That is, the non-existence of the name <novel> in ancient Greek does not outweigh the fact that there are so many parallels of structure, form and theme between the different texts, and also that there are so many apparent manipulations of the expectations established by such parallels, that even without the name <novel> these texts demonstrate all the marks of generic organisation.»³²

Die griechische Vorlage, von der bereits die Rede war, ist verloren; wir kennen nur ihren Titel: *Metamorphoseis* («Verwandlungen»). Auf uns gekommen

25 Für den Titel *Asinus aureus* spricht sich Winkler 1985, 293–298 aus, für *Asinus aureus*. Περὶ μεταμορφώσεων Slater 2001, 215 f.

26 Apul. *Met.* 9,13,5.

27 Vgl. Holzberg 2006, 39.

28 Bachtin 2008, 36.

29 Holzberg 2006, 18.

30 Mason 1978, 9; vgl. auch Frangoulidis 2008, 204–216.

31 Dowden 1994, 419 f. Vgl. Winkler 1985, 2, der vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Interpretationen des *Goldenen Esels* seine Einordnung als Roman hinterfragt: «In such cases we must not answer the question but question it and expose the premises of the asking.» Für eine Übersicht über gängige Einordnungen s. *ibid.* 5 f.

32 Goldhill 2008, 191.

ist jedoch *Lukios* oder *Der Esel* (Λούκιος ἢ ὄνος), eine Epitome des Romans, die wir im Folgenden *Onos* nennen.³³ Die Forschungen, die zu Autorschaft und Verhältnis der beiden griechischen Texte angestellt worden sind, lassen sich kurz zusammenfassen: Die *Metamorphoseis* bestanden wohl nur aus zwei Büchern und waren damit nicht viel länger als der *Onos*; wahrscheinlich enthielten sie keine oder nur wenige zusätzliche Binnengeschichten.³⁴ Die Epitome scheint über weite Strecken eine wörtliche Kopie der Vorlage zu sein; die Kürzung ergab sich durch Streichung ganzer Abschnitte. Dafür spricht, dass Apuleius, von dem man annimmt, dass er die *Metamorphoseis* vor sich hatte,³⁵ an mehreren Stellen offenbar den griechischen Text, den wir auch im *Onos* finden, wortgetreu ins Lateinische übertrug. Über den genauen Inhalt der *Metamorphoseis* können wir nur mutmaßen, weshalb wir sinnvollerweise von dem ausgehen, was uns der *Onos* bewahrt hat.³⁶ Als Autor der griechischen Vorlage wird Lukianos von Samosata diskutiert, weil der *Onos* zusammen mit einigen seiner Schriften überliefert wurde. Als Verfasser der Epitome kommt er wohl nicht in Frage, aber vielleicht als Autor der *Metamorphoseis*. Dafür spricht der Gegenstand, dagegen die Sprache. Datiert wird die Vorlage in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts.³⁷

Auch wenn Apuleius die *Metamorphoseis* eins zu eins übersetzt hätte, bliebe die Frage, warum er einen Text wählte, der so viel Gewalt enthielt. Da er jedoch, wie wir sehen werden, der bereits vorhandenen Gewalt noch weitere hinzufügte,³⁸ ist ein Vergleich mit dem *Onos* für unser Unternehmen wertvoll, und wir werden immer wieder einen Blick auf den griechischen Text werfen und feststellen, was Apuleius ergänzt oder verändert hat. Der augenfälligste Unterschied zum *Onos* besteht im elften Buch, dem sogenannten Isis-Buch, das die Atmosphäre im *Goldenen Esel* kippen lässt und wichtige Implikationen für die Inten-

33 Für eine kurze Übersicht zur Verwendung des Motivs des Esel-Menschen s. van Mal-Maeder 1997, 91.

34 «[...] insgesamt jedoch ist der durch Streichungen entstandene Verlust verhältnismässig gering und weitgehend auf das Romangeschehen vor der Verwandlung des Helden in einen Esel (Lukios 1–10 ~ Apul. Met. 1,1–3,12) beschränkt; der grösste Teil der eingeschalteten Novellen – darunter auch <Amor und Psyche> – sowie die meisten der im Lukios fehlenden Episoden der Rahmenhandlung dürfen mithin als Zutat des Apuleius gelten.» Brandt/Ehlers 2012, 550; vgl. Costantini 2021, 5–7; Holzberg 2006, 96 f.; Winkler 1985, 252–256; Perry 1926, 405 f.

35 Frangoulidis 2008, 13.

36 «It seems to me, under the circumstances, methodologically unsound to ascribe to the *Metamorphoseis* anything more than what we can prove with reasonable certainty; this produces a *Metamorphoseis* much closer in content and dimensions to the *Onos* than to the Golden Ass.» Mason 1978, 4.

37 Holzberg 2006, 100. Zur Zuschreibung des *Onos* s. Costantini 2021, 5 mit Literatur.

38 «[...] the misery, too, that the ass has to go through in the *Met.* is much greater than in the *Onos.*» Hijmans et al. 1985, 220.

tion des Romans hat, während die griechische Vorlage ausschliesslich Unterhaltungsliteratur gewesen zu sein scheint.³⁹

Im *Goldenen Esel* lassen sich Einflüsse vieler literarischer Genera identifizieren. Apuleius macht Anleihen beim griechischen Liebesroman, beim Mythos, beim Drama, bei Kurzgeschichten und bei den Fabeln des Aisopos, ausserdem bei der Komödie, dem Mimus und der *Declamatio*.⁴⁰ Im ersten Satz gibt der Erzähler an, im Stil der Milesischen Geschichten von Aristeides zu schreiben, von denen wir vermuten, dass sie kürzere Geschichten mit häufig erotischem Inhalt darstellten.⁴¹ Wenn Apuleius schreibt: *sermone isto Milesio varias fabulas conseram*,⁴² so mag er sich auf den schlüpfrigen Inhalt derselben oder auf das Konzept der in eine Rahmenhandlung eingebundenen Binnengeschichten beziehen – oder auf beides.⁴³

Wie in den meisten antiken Texten lässt sich auch im *Goldenen Esel* ein bunter Strauss an intertextuellen Verweisen pflücken, und wo es für unseren Gegenstand Gewinn bringt, werde ich auf sie eingehen. Für den Ansatz, den diese Arbeit verfolgt, sind vor allem weitere Texte von Apuleius interessant: die *Apologia*, *De deo Socratis*, *De Platone et eius dogmate* und die *Florida*, deren Inhalte uns mehrfach begegnen werden.⁴⁴

39 «Als ebenso spannende wie amüsante Erzählung voller Kuriositäten und Obszönitäten dürfte der griechische «Eselroman» von seinem Autor in erster Linie für die Unterhaltung und Erheiterung der Leser bestimmt gewesen sein.» Holzberg 2006, 100.

40 Für eine ausführliche Besprechung s. Mason 1978, 7–12, bei dem jedoch die Komödie, der Mimus und die *Declamatio* fehlen. Für Spuren der *Declamatio* im *Goldenen Esel* s. Harrison 2000, 224; für Aisopos s. Frangoulidis 2008, 167f. Costantini 2021, 57f. bespricht Parallelen einzelner Szenen zum griechischen Roman.

41 Vgl. Harrison 2013, 58: «These were plainly pornographic and sensationalist stories, probably with an amusing twist in the tail.» Vgl. Carver 2007, 16: «Sex, brigandage, and the supernatural may supply the subject matter, but the key feature of *Milesiae* appears to be the «twist in the tail» which delights the reader by defeating his or her expectations.» Perry 1926, 418 dagegen votiert für ein breites Verständnis des Genres: «On the contrary, it seems very likely that by the time of Apuleius «Milesian» was broad enough to include almost any kind of popular tale, provided that it was written in the style of the realistic novella, or that it came from Miletus.» Vgl. auch Slater 2001, 217 und Frangoulidis 2008, 16.

42 «Ich will dir in milesischem Stil Geschichten zusammenflechten.» *Apul. Met.* 1,1,1.

43 «The *Metamorphoses* is Milesian in its structure, in its use of a narrative framework interspersed with inserted tales.» Harrison 2013, 66. Vgl. Tilg 2014, 38–40 und Frangoulidis 2008, 13: «Though the Latin novel also belongs to the Milesian tradition, it clearly goes beyond the bounds of the genre in placing greater emphasis on Lucius' sufferings as a result of his involvement with Photis and witchcraft [...].»

44 Für Parallelen zwischen dem *Goldenen Esel* und der *Apologia* s. Tilg 2014, 100–105.

1.2 Lesarten des *Goldenen Esels*

Nachdem der *Goldene Esel* im Mittelalter wohl kaum gelesen wurde, erschienen 1469 die *Editio princeps* von Giovanni Andrea de' Bussi und 1500 der ausführliche Kommentar von Filippo Beroaldo.⁴⁵ Damit setzte ein erneutes Ringen um die Deutung des Romans ein: War die Geschichte autobiografisch zu lesen?⁴⁶ Wollte sie als Komödie verstanden werden oder als Allegorie mit Moral? Welche Rolle spielte das elfte Buch? War Apuleius bestrebt, seine Leserschaft zum Isiskult zu bekehren? Oder parodierte er vielmehr religiöse Kulte? Diese Diskussion kann auf die «apuleianische Frage»⁴⁷ heruntergebrochen werden: Ist der Roman Scherz oder Ernst? Daraus folgen zwei grundsätzlich verschiedene Interpretationsansätze: Die literarisch-komische Lesart, die den Roman als pure Unterhaltung sieht, und die ernsthaft-moralische, die eine (wie auch immer geartete) Botschaft im Text erkennen will.

Schon in der Spätantike bestand Uneinigkeit darüber, was für eine Art Text der *Goldene Esel* darstellte. Macrobius rechnete ihn zusammen mit Petronius' *Satyrica* und Menanders Komödien zum *fabularum genus, quod solas aurium delicias profitetur*, zu einem Genre, das sich als blosser Hörgenuss verstehe und in dem man vergeblich Weisheit suche.⁴⁸ Fulgentius dagegen erkannte in der Geschichte von Psyche und Cupido das Potenzial einer christlichen Allegorie über die Seele.⁴⁹ Auch Beroaldo zeigte sich um die tausend Jahre später überzeugt, dass im *Goldenen Esel* eine Botschaft zu entdecken sei: *Lectio Asini Apuleiani nimirum speculum est rerum humanarum, istoque involucro efficti nostri mores expressaque imago vitae quotidianae conspicitur, cuius finis et summa beatitas est religio cultusque divinae maiestatis una cum eruditione copulata connexaque.*⁵⁰

⁴⁵ Ausführlich dazu Krautter 1971, 37–40.

⁴⁶ Davon ging noch Beroaldo aus, s. Krautter 1971, 56 f.; im 19. Jh. wird diese Interpretation zusehends hinterfragt, vgl. Hildebrand 1842, xix: «Itaque certum est Apuleium tum demum suas ipsius res significasse, quum Lucius humanam in formam restituitur [...], ut quae in ultimo Metamorphosis libro leguntur pro veris eius vitae indicibus queant haberi. Igitur temere factum esse nego, ut ille Lucius Madaurensis sibi cognomen tribuat, quum hac ipsa voce transitionem ad suas res parari satis indicet [...]. Nullus igitur est Theseus pater, nulla Salvia, nulla Byrrhaena, nec aliter ceterarum qua in Metamorphosi commemorantur personarum nomina ut Demeae, Milonis, Pamphilae, Fotidis mere ficticia sunt; omnia ad fabulam debent referri.»

⁴⁷ Egelhaaf-Gaiser 2000, 30.

⁴⁸ Macr. *In Somn.* 1,2,8. Vgl. Tilg 2014, 90: «It would not be surprising if Macrobius was insensitive to the then little established tradition of the philosophical novel and did not understand Apuleius' idiosyncratic mix of high and low elements.»

⁴⁹ Fulg. *Myth.* 3,6.

⁵⁰ «Die Lektüre von Apuleius' *Esels* ist ohne Zweifel ein Spiegel der menschlichen Angelegenheiten, und in dieser Hülle erkennen wir unsere Lebensweise nachgezeichnet und ein Bild des Alltags geschildert, dessen Ziel und höchstes Glück es ist, Ehrfurcht und Verehrung der göttlichen Majestät mit Bildung zu verbinden und zu vereinen.» Beroaldo, *Commentarii in Asi-*

Die offene Formulierung der *divina maiestas* ist sicher bewusst gewählt und weist in die Richtung einer Interpretation, die Apuleius' platonischem Hintergrund Rechnung trägt und die für einen Christen wie Beroaldo attraktiv bleibt. Auch die Betonung der *eruditio* zeigt, dass der Text hier aus philosophischer Perspektive betrachtet wird.⁵¹

Innerhalb der Interpretationen, die dem *Goldenen Esel* eine ernstgemeinte Botschaft attestieren, finden wir am einen Ende des Spektrums die Überzeugung, dass der Roman konkrete Werbung sei für den Isiskult: Apuleius, selbst Eingeweihter, stelle seine literarische Begabung in den Dienst der Gottheit. Diese Haltung vertritt André-Jean Festugière, wenn er in Apuleius' Anklage wegen Magie ein Schlüsselerlebnis erkennt, das den Autor zum Verfassen des Romans motivierte. Die Leiden des Esels stehen demnach für Apuleius' verbotenen Flirt mit magischen Praktiken, Lucius' Erlösung durch Isis für den Freispruch des Autors.⁵² John M. Dillon geht zumindest davon aus, dass Apuleius in die Isis-Mysterien eingeweiht war, weswegen er das elfte Buch des *Goldenen Esels* für «partly autobiographical» hält.⁵³ Ulrike Egelhaaf-Gaiser, die die archäologischen Zeugnisse der Isisverehrung mit den Angaben im Roman vergleicht, kommt dagegen zum Schluss, dass es Apuleius nicht unbedingt um Isis als konkrete Gottheit gehe, sondern darum, grundsätzlich Wege zur Wahrheit aufzuzeigen, wenn auch der Isiskult der von Apuleius präferierte Weg sei.⁵⁴ Für Nancy Shumate ist der *Goldene Esel* ein «confession narrative», das religiöse Erfahrung gleichzeitig hinterfrage: «[...] the Latin novel is simultaneously an invocation and a critique of

num Aureum Lucii Apuleii, Bologna 1500, fol. 280v; zitiert nach Gaisser 2008, 214. Vgl. Krautter 1971, 64–68.

51 «For Beroaldo, Lucius' transformation is not a necessary purgatory from which he can be rescued only by divine grace but a consequence of foolish human conduct that can be remedied by human effort, that is, by the acquisition of knowledge.» Gaisser 2008, 219.

52 «The work, in its entirety, becomes a human document. Lucius was punished for having tried to practice magic. For the same reason Apuleius underwent a very serious prosecution, which might have cost him his life. [...] Is it absurd to think that the memory of this experience still obsessed him when he wrote the *Metamorphoses* [...]? [...] We now understand the impassioned tenderness which Lucius feels toward Isis.» Festugière 1954, 77.

53 Dillon 1977, 307.

54 «Für den Platoniker Apuleius dürfte dabei der Isiskult – anders als für den Isispriester Lucius – kaum den einzigen, wohl aber den Königsweg zur Gottesschau und persönlichen Glückseligkeit darstellen. Für die *Metamorphosen* ergibt sich daraus eine einheitlich ernsthafte Lesung als philosophischer Text und spirituelle Biographie. Angesprochen ist hiermit in erster Linie nicht der exklusive Kreis der eingeweihten Isisanhänger, sondern eine breite, literarisch wie philosophisch gebildete und interessierte Leserschaft, die der Autor argumentativ von seiner Lehre zu überzeugen sucht.» Egelhaaf-Gaiser 2000, 478.

religious experience; this dual identity alone can account for its seriocomic tone.»⁵⁵

Obschon Apuleius' philosophische Überzeugungen nie in Zweifel gezogen wurden, mochten viele Forschende im *Goldenen Esel* dennoch keine Werbung für den Platonismus erkennen. Den Ausschlag dazu gab vor allem anderen der scherzhafte Ton des Romans. Victor Bétolaud rät grundsätzlich von Spekulationen über die Intention des Autors ab⁵⁶ und betont, dass der *Goldene Esel* keine Erfindung von Apuleius sei. Vor allem mag ihn die Behauptung, in diesem Roman sei eine sublime Gesinnung zu erkennen, nicht zu überzeugen: «Quoi! à la composition d'une œuvre aussi indigeste, aussi peu raisonnée, aussi peu critique, aurait présidé une pensée philosophique, religieuse, morale!»⁵⁷ Eine radikale Absage erteilt auch Jean-Claude Fredouille der Gleichsetzung von Autor und Protagonist, Isiskult und platonischer Lehre.⁵⁸ Die Verweise auf Philosophie und Religion seien einfach zu verspielt, meint Stephen Harrison, es handle sich beim *Goldenen Esel* um «entertainment, not enlightenment»,⁵⁹ und auch das ominöse elfte Buch dränge den Leser zu einer «parodic interpretation». ⁶⁰ Ben E. Perry vermutet gar, das elfte Buch habe nur als Feigenblatt für den frivolen Inhalt der vorangehenden zehn Bücher gedient.⁶¹ Auch für Arthur Heiserman ist das elfte Buch weder Allegorie noch Moral noch Werbung für den Isiskult, sondern «a comic marvel» und der gesamte Text eine Komödie, wenn auch «one of the most bitter and profound of comedies.»⁶²

Weniger eindeutig festlegen will sich Graham Anderson, der im *Goldenen Esel* «whimsical wit and Platonic *jeu d'esprit*»⁶³ erkennt und vor allem die Unbe-

55 Shumate 1996, 327.

56 «[...] nous croyons que le meilleur moyen d'honorer un auteur, est de ne pas s'abuser sur les intentions qui lui ont fait prendre la plume.» Bétolaud 1835, xciv.

57 Bétolaud 1835, xciv.

58 «[...] il [i. e. Apuleius] ne se confond pas pour autant avec lui [i. e. Lucius], pas plus que la religion isiaque n'est, en réalité, la «religion» du philosophe platonicien de Madaure. En cela, il n'y a rien, du reste, que de très conforme aux processus habituels de la création littéraire.» Fredouille 1975, 30.

59 «Though Apuleius proclaimed himself a Platonic philosopher, and might have been an Isiac initiate, the treatments of Platonic ideas and of Isiac cult in his novel are fundamentally playful, filtered as they are through the amusingly foolish narrator Lucius and his entertaining and sensational experiences.» Harrison 2000, 259.

60 Harrison 2000, 244.

61 «The real purpose [...] was to redeem his book from the appearance of complete frivolity.» Perry 1967, 244.

62 Heiserman 1977, 165 f. Für weitere Forschungsmeinungen für und gegen eine ernstgemeinte Botschaft s. Drews 2012, 110–118.

63 Anderson 1982, 81.

rechenbarkeit des Autors betont.⁶⁴ Auch James Tatum findet, sich ausschliessende Lesarten als «Scherz» oder «Ernst» seien «far too simplistic alternatives».⁶⁵ John J. Winkler prägt mit seiner These des «hermeneutic entertainment» eine komplexe Interpretation, die am plötzlichen Auftritt der Isis in Buch 11 ein Spiel des Autors mit der Leserin festmacht.⁶⁶ Carl C. Schlam hinterfragt die Einheit des Romans⁶⁷ und erkennt komische und ernste Stimmen: «The *Metamorphoses* is a novel of rhetorical and comic brilliance, but these qualities do not nullify a level of seriousness in the pleasure and entertainment it offers.»⁶⁸ Auch Luca Graverini rät davon ab, die komische und die ernste Lesart als komplementär zu verstehen und betont die Unzulänglichkeit beider, den Text umfassend zu deuten: «Ma soprattutto occorre sottolineare che ambedue queste esegesi risultano parallelelemente parziali ed incomplete.»⁶⁹ Maaike Zimmerman weist auf das im symposiastischen Kontext verbreitete Konzept des *Spoudaiogeloion*, also die absichtliche Vermischung von Ernstem mit Witzigem, hin.⁷⁰ Für Geoffrey C. Benson ist der Roman «a complex and multifarious narrative that must not be reduced to a single tone.»⁷¹

Während Alexander Kirichenko von «[a] mildly subversive use of philosophy for a humorous purpose»⁷² spricht, betont Maeve C. O'Brien die Ernsthaftigkeit der philosophischen Aspekte: «[...] even though Apuleius' references to Plato are often amusing and entertaining, Apuleius is quite serious about the purpose of Platonism.»⁷³ Claudio Moreschini formuliert noch entschlossener: «[...] Apuleius wished to present a program with a definite Platonic orientation, the passage from the chaos of the sensible world to a gratifying knowledge of the divine, while avoiding the elitist preaching of an explicit philosophical creed.»⁷⁴ Byron MacDougall schliesslich versteht den *Goldenen Esel* als «philosophical black comedy»: «Lucius is the butt of the joke, but in so describing him I do not thereby mean that the *Met.*'s philosophy is any less serious.»⁷⁵

64 «The author maintains his ingenious and more or less perverse relationship with Platonic holy writ, and still remains unpredictable to the last.» Anderson 1982, 84.

65 Tatum 1979, 103.

66 Winkler 1985, 11–14; *passim*.

67 «It is misguided to exaggerate the unity of the *Metamorphoses*, for the work is loosely organized and has room for many voices.» Schlam 1992, 3.

68 Schlam 1992, 5.

69 Graverini 2007, 133.

70 Zimmerman 2008, 136–138.

71 Benson 2019, 3.

72 Kirichenko 2008, 95.

73 O'Brien 2002, 92.

74 Moreschini 2015, 72 f.

75 MacDougall 2016, 252.

Nur schon angesichts dieser weit auseinandergehenden Interpretationen wird klar, dass der *Goldene Esel* ein schillernder Text ist, der sich bewusst einem eindimensionalen Verständnis entzieht und damit auch Gattungskritik übt. Aufgrund der Prävalenz von Gewalt erkenne ich in ihm auf jeden Fall mehr als nur Unterhaltung. Die explizite Darstellung von Folter, sexueller Gewalt und Mord ist eine Provokation, die nicht mit einem Schulterzucken abgetan werden kann, gerade weil diese Gewalt häufig an Personen verübt wird, für die das Narrativ Empathie einfordert. In ihrer zentralen Rolle, die sie im *Goldenen Esel* spielt, will Gewalt ernstgenommen werden. Eine ausgewogene Position, die dem Roman ernsthafte Aussagen zubilligt, ohne seine komischen Facetten zu verleugnen, besteht darin, ihn als philosophische «serio-comedy»⁷⁶ zu lesen. Dieser von John J. Winkler geprägte Ansatz scheint mir für unser Unternehmen grundsätzlich vielversprechend, ich möchte ihn im Folgenden jedoch um eine entscheidende Dimension erweitern.

1.3 Der *Goldene Esel* als philosophischer Roman

Dass der *Goldene Esel* als philosophischer Roman gelesen werden kann, sollte nicht überraschen, inszeniert sich Apuleius in der *Apologia* doch in erster Linie als platonischen Philosophen.⁷⁷ Auch seine übrigen Werke enthalten viele entsprechende Hinweise oder haben sogar ein dezidiert philosophisches Thema: «The fact that Apuleius was known as a philosopher should have some consequences for how we look at the *Metamorphoses*.»⁷⁸ Richard Fletcher spricht vom Platonismus als einer «constant presence» in Apuleius' Werken.⁷⁹ Der *Goldene Esel* ist indes keine philosophische Abhandlung. Er erzählt eine Geschichte – viele Geschichten, die dem, der sie aus philosophischer Perspektive liest, eine Botschaft vermitteln. Doch passen all die Posen, die explizite Erotik, die komische Darstellung einzelner Figuren zu einem philosophischen Text? Gewiss: Aisopos' Fabeln sind gleichzeitig witzig und lehrreich, auch in der Komödie finden sich ernsthafte Beobachtungen des menschlichen Zusammenlebens und in der Satire sowieso. Für Horaz, der es wissen muss, ist ein Text gerade dann gelungen, wenn er Ermahnung und Unterhaltung vereint: *Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci / lectorem delectando pariterque monendo*.⁸⁰ Stefan Tilg formuliert prä-

⁷⁶ Tilg 2014, 98–105.

⁷⁷ Namentliche Nennungen finden sich in *Apul. Apol.* 10,6; 22,7; 64,3. Vgl. id. *Flor.* 15,26.

⁷⁸ Tilg 2014, 68.

⁷⁹ Fletcher 2014, vii.

⁸⁰ «Jede Stimme erhält, wer das Nützliche mit dem Süßen vermischt, indem er den Leser unterhält und zugleich belehrt.» Hor. *Ars* 343 f. Übersetzung: Holzberg 2018.

gnant: «For Apuleius, comedy and seriousness are but two sides of the same divine and Platonic coin.»⁸¹

Die Vielfalt, die philosophische Unterweisung annehmen kann, skizziert Apuleius in den *Florida*: Sie kann im Gewand von Gedichten, Dialogen, Hymnen, Komödien, Geschichtsschreibung oder Satiren daherkommen – er schätzt sie alle gleichermaßen.⁸² An anderer Stelle plädiert er für geistige Offenheit gegenüber allem, was einem im Theater entgegengetreten mag, und der Abschnitt liest sich wie eine Einleitung zum *Goldenen Esel*:

*Bono enim studio in theatrum convenistis, ut qui sciatis non locum auctoritatem orationi derogare, sed cum primis hoc spectandum esse, quid in theatro deprehendas. Nam si mimus est, riseris, si funerepus, timueris, si comoedia est, faveris, si philosophus, didiceris.*⁸³

Es ist kein Widerspruch, wenn der Roman an Stellen lustig oder ironisch ist: Wird ein Mimus präsentiert, darf gelacht werden, wenn die Spannung steigt, soll man mitfiebern, und wenn ein Philosoph auftritt, so kann man was lernen. Der Kontext, in dem sie präsentiert wird, nimmt einer wahren Rede nichts von ihrer Aussagekraft, und wir können uns darauf freuen, der platonischen Philosophie in einem ungewohnten Umfeld und einer innovativen Umsetzung zu begegnen: «If we regard the *Metamorphoses* as a *philosophical novel*, however, free and creative adaptations of philosophical elements should not surprise us.»⁸⁴

Der im Esel verborgene Mensch stellt philosophisch hochinteressantes Material dar, und Apuleius erkannte das Potenzial, das dieser Esel hat: Dank ihm erlebt die Leserin die verschiedensten Schicksale, sie hofft und leidet mit Herrin-

⁸¹ Tilg 2014, 105; vgl. *ibid.* 89: «Nor can the prologue's final appeal to 'enjoy' (*laetaberis*) be taken as proof of purely entertaining intentions, since the joy referred to could include religious happiness and the satisfaction drawn from deciphering the serious content of an entertaining story.»

⁸² *Canit enim Empedocles carmina, Plato dialogos, Socrates hymnos, Epicharmus comoedias, Xenophon historias, Crates satiras: Apuleius vester haec omnia novemque Musas pari studio colit [...].* – «Empedokles nämlich singt in Gedichten, Platon in Dialogen, Sokrates in Hymnen, Epicharmos in Komödien, Xenophon in Erzählungen, Krates in Satiren. Euer Apuleius verehrt das alles und dazu die neun Musen mit gleichem Eifer.» Apul. *Flor.* 20,5 f.

⁸³ «Voller Eifer seid ihr im Theater zusammengekommen, da ihr wisst, dass der Ort einer Rede nichts von ihrer Aussagekraft nimmt, sondern dass man vor allem sehen muss, was man im Theater mitnehmen kann. Wenn es nämlich ein Mimus ist, so lachst du, wenn es ein Seiltänzer ist, so bangst du, wenn es eine Komödie ist, hast du dein Vergnügen, wenn es ein Philosoph ist, so lernst du was.» Apul. *Flor.* 5.

⁸⁴ Tilg 2014, 80. Vgl. Fletcher 2014, 266: «[...] these novelists [i.e. Apuleius und Achilleus Tatius] do not merely ask their readers to expect, and find, Platonic allegory and reference in these themes, but to understand how philosophising is at its very basic level a mode of fictionalization.» Vgl. auch Schlam 1992, 7: «Events and experiences are narrated meaningfully in that they are related to a spectrum of ideas, of ethical, religious, and philosophic conceptions deeply rooted in the thought and feelings of the second century.»

nen und Sklaven, Müttern und Söhnen, Ehefrauen und Ehebrechern, Bürgern und Räubern und Bettlern und Tieren. Der schonungslose Einblick in bekannte und unbekanntere Gesellschaftsschichten führt ihr die Gewalt vor Augen, die dort möglich ist, die Gewalt, die alle Sphären des Zusammenlebens durchzieht und jeden treffen kann. Die Gewaltspirale dreht sich schneller und schneller, und die Sehnsucht der Leserin nach Erlösung, nach Gerechtigkeit wächst.⁸⁵ Apuleius' Antwort auf diese Sehnsucht ist das elfte Buch.⁸⁶ Damit wird eines der am häufigsten diskutierten «Probleme» des *Goldenen Esels* gelöst: der scheinbare Widerspruch⁸⁷ zwischen den Büchern 1–10 und dem elften Buch, der in der Rede des Isispriesters Mithras⁸⁸ kristallisiert:

*Nec tibi natales ac ne dignitas quidem vel ipsa, qua flores, usquam doctrina profuit, sed lubrico virentis aetatulae ad serviles delapsus voluptates curiositatis inprosperae sinistrum praemium reportasti.*⁸⁹

Winkler schreibt, erst in der Rede des Isispriesters Mithras werde dem Leser klar, dass die eben gelesenen Bücher ein Problem darstellten, dass sie unter einer falschen Prämisse gelesen worden seien. Seine Aussage zu Lucius' *curiositas* mache eine erneute Lektüre, ein «second reading», nötig, die den Roman in anderem Licht erscheinen lasse.⁹⁰

⁸⁵ Kenny 1974, 191 betont die durch die Lektüre postulierte Empathie der Leserin: «The first thing to recognize is that, as in many horror stories, the reader is involved as a participant in the action. There are several ways by which this is achieved. Firstly, the reader, like the protagonist, is a helpless victim of the events narrated.» Ähnlich auch Fitzgerald 2018, 290: «[...] the reader [is] at the mercy of the author, for as Lucius passes from master to master we must pass from one episode to another, looking for deliverance from the mere sequentiality of a narrative that takes us from bad to worse and refuses to gather into a plot.»

⁸⁶ Vgl. Schlam 1992, 11: «Both in theme and in action the novel puts emphasis on the yearning for salvation, for an escape from misfortunes and the fear of death.»

⁸⁷ So erkennt Finkelpearl 1991, 121 eine «disjunction» zwischen den Büchern 1–10 und dem Buch 11, Panayotakis 2006, 120 spricht von einer «dissonance», Benson 2019, 244 von einer «critical difference». Anders Tatum 1979, 160: «He [i.e. Apuleius] did not find the combination of the ten books of Lucius' adventures with the eleventh Isis book a problem, but rather a great opportunity to display his literary and philosophical talents to their fullest.»

⁸⁸ Berühmt geworden ist Winklers Irritation über den Namen des Isispriesters (Winkler 1985, 245). Weniger Probleme mit dem Namen hat Kirichenko 2010, 104.

⁸⁹ «Nirgends waren dir deine Abkunft, wenigstens dein Stand oder selbst deine prächtige Bildung nütze; sondern in haltlos-unreifem Jugendgestüm bist du in sklavischer Wollust gefallen und hast für unangebrachte Neugier schlimmen Lohn davongetragen.» Apul. *Met.* 11,15,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁹⁰ Winkler 1985, 10. Vgl. *ibid.* 12: «We are revealed to ourselves then as audience members who have (unavoidably, in our good faith) been made to misread the tale before us.» *Ibid.* 208: «[...] none has noticed the critical point, viz., that the very need to supply an interpretation to the text is created by that text.»

Auch ich billige der Rede des Priesters eine zentrale Funktion zu, doch ich glaube nicht, dass sie für die Leserin eine Überraschung ist. Unter dem Aspekt der Gewaltdarstellungen, die diese in den Büchern 1–10 konsumiert hat, ist sie nichts anderes als die dringend erwartete Antwort auf die Frage nach einem Ende der Gewalt. In den meisten der uns erhaltenen antiken Romanen baut sich eine ähnliche Spannung auf, die nach Auflösung drängt: Die Protagonisten erleiden Unrecht um Unrecht, bis endlich eine Retterin, ein Retter erscheint, der alle Missverständnisse ausräumt, die Bösen bestraft, die Guten belohnt und die Protagonisten in ihre rechtmässige und verdiente Stellung – in ihrer wahren Familie, in der Ehe mit dem/der Geliebten – einsetzt. Auch Lucius wird erlöst und wieder zum Menschen, doch Mithras' Rede zeigt, dass die Erlösung darin nicht zum Abschluss kommt: erst kombiniert mit Lucius' Initiation in den Isiskult ist sie vollständig. Das ist eine komplexere Anordnung als im griechischen Liebesroman, wo wir während der Lektüre bereits wissen oder ahnen, worin eine Erlösung der Protagonisten bestehen muss.⁹¹ Im Folgenden werde ich darlegen, warum ich dennoch nicht glaube, dass Mithras' Aussage die Leserinnen und Leser des *Goldenen Esels* überraschte, und warum ich auch kein «second reading» des Romans für nötig halte.

1.3.1 Erleuchtung: Mithras' Rede als Antwort auf die Bücher 1–10

Was den *Goldenen Esel* zu einem so aussergewöhnlichen Roman macht, ist unbestritten der Umstand, dass der grösste Teil der Ereignisse aus der Sicht eines Esels erzählt wird. Natürlich sind Hin- und Rückverwandlung wichtige Elemente des geschilderten Abenteuers, und Lucius' verzweifertes Ringen um die Wiederherstellung seiner menschlichen Gestalt trägt zur Spannung bei. Doch die Wahl des Tiers an sich hat weitere narratologische Konsequenzen.⁹²

Dass Lucius, ein junger Mann aus gutem Haus, der auf ein Leben in einer der oberen Gesellschaftsschichten hoffen darf, ausgerechnet in einen Esel verwandelt wird, erschliesst ihm eine Welt, die er sonst höchstens vom Hörensagen gekannt hätte. Gezwungenermassen steigt er ab in die Niederungen der Gesellschaft, lebt unter einfachen, manchmal bitterarmen Frauen und Männern. Die Wahl der Spezies hat es in sich: Im Gegensatz zur Mehrheit der Tierarten werden Esel von Menschen gehalten, doch sie werden normalerweise nicht getötet, weil man sie weder essen noch opfern will. Gleichzeitig sind sie klassische Ausnutztie-

⁹¹ Gleichwohl wurden auch im griechischen Roman Bezüge auf und Auseinandersetzungen mit philosophischen Gedanken identifiziert: «In philosophical terms one might describe the Greek novels as a series of scenarios in which the souls of various characters are tempted away from the ideals of truth and noble beauty postulated by Plato [...]» Smith 2015, 126.

⁹² Vgl. Frangoulidis 2008, 161–167; 174. Harrison 2015, 14 erkennt bereits im Menschen Lucius viele eselhafte Wesenszüge; die Verwandlung in den Esel mache diese Züge sichtbar.

re: «A donkey's life is for him [i.e. Lucius] mainly tiring, damaging and dangerous – it is to be a suffering body at the mercy of human owners.»⁹³ Esel sind günstig im Unterhalt; sie dienen nicht als teure Statussymbole wie Pferde und werden nicht gehätschelt wie Schosshündchen.⁹⁴ Die Menschen kümmern sich nur um sie, um von ihrer Arbeit zu profitieren; sie kaufen und verkaufen sie für wenig Geld.

Der Erzähler im *Goldenen Esel* weist selbst mehrere Male darauf hin, dass ihm seine Gestalt ermöglichte, Dinge zu erfahren, die ihm sonst verborgen geblieben wären. Einerseits nehmen die Menschen das Tier nicht als Zeuge ihrer Leidenschaften wahr,⁹⁵ andererseits, und das mag durchaus symbolisch gemeint sein, kann der Esel mit seinen langen Ohren fabelhaft hören.⁹⁶ Und so wird Lucius als Esel vielleicht nicht klüger, dafür *multiscius*.⁹⁷ Und was er erfährt, am eige-

⁹³ Korhonen 2020, 83. Vgl. Finkelppearl 2018, 270: «While being a donkey is clearly an undesirable state in the *Met.*, too little attention has been given to Apuleius' invitation to question simplistic human-animal distinctions in favor of viewing animality as Lucius' punishment for indulgence in curiosity or other sins.»

⁹⁴ Vgl. Plin. *Nat.* 18,44: *Quidquid per asellum fieri potest, vilissime constat.* – «Was durch einen Esel verrichtet werden kann, kommt am billigsten.» Übersetzung: König 1995. Auch Robert Louis Stevenson wurde für seine Wanderung durch die Cévennen ein Esel als Weggefährte empfohlen: «Was ich brauchte, war etwas Billiges, Kleines und Zähes mit einem unerschütterlichen und friedlichen Gemüt. Nur ein Esel konnte diese Anforderungen erfüllen.» Stevenson 2017, 30.

⁹⁵ *Nec ullum uspiam cruciabilis vitae solacium aderat, nisi quod ingenita mihi curiositate recreabar, dum praesentiam meam parvi facientes libere, quae volunt, omnes et agunt et loquuntur.* – «Kein bisschen Entschädigung gab es für das qualvolle Leben, ausser dass ich mit meiner angeborenen Neugier auf die Kosten kam, wo alle, ohne meine Anwesenheit zu beachten, frei nach Herzenslust handelten und sprachen.» *Apul. Met.* 9,13,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. Benson 2019, 67–69, der argumentiert, dass Lucius als Esel unsichtbar werde.

⁹⁶ *Isto tamen vel unico solacio aerumnabilis deformitatis meae recreabar, quod auribus grandissimis praeditis cuncta, longule etiam dissita facillime sentiebam.* – «Aber meine lästige Entstellung hatte doch wenigstens den einen angenehmen Trost, dass ich mit gewaltigen Ohren ausgestattet war und daher alles, auch was in weiterer Entfernung hingeworfen wurde, ganz leicht vernahm.» *Apul. Met.* 9,15,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁹⁷ *Nam et ipse gratas gratias asino meo memini, quod me suo celatum tegmine variisque fortunis exercitatum, etsi minus prudentem, multiscium reddidit.* – «Ich weiss nämlich auch selbst meiner Eselhaut herzlichen Dank, dass sie mir, als ich in ihr steckte und mancherlei Abenteuer ausgesetzt war, kaum Zuwachs an Gescheitheit, aber reiche Kenntnisse vermittelt hat.» *Apul. Met.* 9,13,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. Kenny 1974, 197: «After Lucius has been transformed into an ass, the scales drop from his eyes and he sees the world as it really is. However it is no less mysterious and disturbing for all the clarity of his vision. Sadism, lust, desire for power may account for the behaviour of people but only on a surface level; it doesn't explain the deeper question of why human nature has these darker aspects.» Für die Bedeutung des (sonst seltenen) Wortes *multiscius* in Apuleius' Werken s. Lévi 2018 und Adkins 2022, 171 f.

nen Leib, an den Körpern der Menschen um ihn herum und in Geschichten, die er alleweil hört, ist vor allem Gewalt.

Wie oben kurz umrissen, hat Apuleius den Protagonisten, der zum Esel wird, einiges erlebt und sich dann zurückverwandelt, nicht selbst erfunden. Doch er hat sich entschieden, seinen Roman auf der Schablone dieses Kerngedankens aufzubauen. Warum? Welche Vorteile sah der Autor darin? Tilg erkennt die Attraktivität der Vorlage gerade im Eselmenschen: «It is easy to imagine that he [i. e. Apuleius] saw some philosophical potential in the human-animal theme with its ring of metempsychosis [...]; that he seized the opportunity to bring all his diverse interests – literary, rhetorical, philosophical – together; and that he could reasonably hope for a larger readership than ever.»⁹⁸

Die Idee der Metempsychosis verweist auf die platonische Vorstellung der Reinkarnation unserer Seelen; entsprechend ihrer Güte leben sie fort im Körper eines Menschen oder Tieres.⁹⁹ In Platons *Phaidon* werden die Seelen von unphilosophischen Menschen in Eseln reinkarniert.¹⁰⁰ Der Esel, das wird auch im *Goldenen Esel* immer wieder gesagt, rangiert am unteren Ende der tierischen Beliebtheitsskala. Entgegen unserer heutigen Bewertung – die meisten Menschen finden Esel meiner Erfahrung nach süß und liebenswert – galten sie in der Antike als hässlich und dumm, ihr Schrei als eine Zumutung. Bei Plutarchos ist der Esel gar ein Symbol für den Osirismörder Typhon/Seth.¹⁰¹

Ist die Verwandlung von Lucius in einen Esel also eine Strafe, die ihn zur Sühne zwingt?¹⁰² Dann hätte Lucius vor seiner Verwandlung, von Neugier (*curi-*

⁹⁸ Tilg 2014, 58.

⁹⁹ Zu Apuleius' entsprechender Überzeugung s. Apul. *Apol.* 24,5.

¹⁰⁰ Als Gründe für die Reinkarnation in solchem Körper werden genannt Fresssucht, Lüsternheit und Trunksucht (γαστριμαργία, ὕβρις, φιλοποσία) Pl. *Phd.* 81e. Vgl. Kirichenko 2010, 97.

¹⁰¹ Καὶ ὄλως τὸν ὄνον οὐ καθαρὸν ἀλλὰ δαιμονικὸν ἡγοῦνται ζῶον εἶναι διὰ τὴν πρὸς ἐκεῖνον ὁμοιότητα. – «Allgemein gilt der Esel als ein unreines und dämonisches Tier wegen der Ähnlichkeit mit diesem [i. e. Typhon/Seth].» Plut. *De Is. et Os.* 30. Dass Apuleius von diesem Zusammenhang weiss, wird klar, wenn im *Goldenen Esel* Isis zu Lucius sagt, der Esel sei ihr eine *pessima* und *iam dudum detestabilis belua* – «das schlimmste und schon seit Langem verhasste Tier». Apul. *Met.* 11,6,2. Für weitere negative Eigenschaften des Esels (Dummheit, Übermut) s. Plut. *De Is. et Os.* 31; 50. Für eine Besprechung möglicher Bezüge des apuleianischen Esels zur platonischen Interpretation von Typhon/Seth s. De Filippo 1990, 486 f.; vgl. auch Frangoulidis 2008, 169–171 und Kirichenko 2010, 103. Eine Abbildung des eselköpfigen Seth findet sich bei Preisandanz 2001, Bd. 2, Tafel 2, Abb. 11. Für eine kritische Einschätzung der Bezüge auf Plutarchos' *De Iside et Osiride* im *Goldenen Esel* s. Van der Stockt 2012, 175–181.

¹⁰² So Bachtin 2008, 44: «Wir können also sagen, dass die Abenteuerreihe mit ihren Zufälligkeiten im <Goldenen Esel> völlig der sie umgreifenden und mit eigenem Sinn erfüllenden Reihe Schuld – Strafe – Sühne – Glückseligkeit untergeordnet wird.» S. auch Brandt/Ehlers 2012, 564 f.

ositas) getrieben, ein liederliches Leben geführt, und das Eseldasein wäre die Quittung dafür gewesen.

Diese Lesart hat ihre Schwächen. Dass Lucius für seinen Lebensstil bestraft worden sei, ist angesichts des Lebenswandels des grössten Teils des Personeninventars lächerlich. Was soll denn daran liederlich gewesen sein? Der mit Photis in gegenseitigem Einvernehmen praktizierte Liebesgenuss taugt schlecht zur Todsünde. Der Roman selbst lässt eine strenge Sexualmoral vermissen; schliesslich kommen sowohl die Frau, die ihren Mann im Fass betrügt (9,5–7), als auch Philesiterus, Myrmex und Arete (9,17–21) ungeschoren davon. Ausserdem kann man einwenden, dass Lucius auch nach seiner Rückverwandlung nicht von seiner wissbegierigen Disposition geheilt ist; sie richtet sich bloss neu auf die Geheimnisse des Isiskultes.¹⁰³ Und ein weiterer Widerspruch zeichnet sich ab: Die Geschichte, die wir verschlingen, kommt nur zustande dank des Protagonisten unersättlicher Neugier.¹⁰⁴

Mithras' Bewertung ergibt erheblich mehr Sinn, wenn wir sie aus einer platonischen Perspektive lesen.¹⁰⁵ Betrachten wir zuerst den Vorwurf der *curiositas*. Mithras ist nicht der erste, der Lucius der *curiositas* bezichtigt; der Erzähler selbst nennt sich wiederholt *curiosus*, und auch für die Protagonistin der berühmtesten Binnengeschichte, Psyche, spielt die *curiositas* eine wichtige Rolle. Dass diese zu Recht als Leitmotiv des *Goldenen Esels* gilt, zeigt sich überdies im häufigen Auftreten des Wortes: Zwölfmal finden das Substantiv und vierzehnmal das Adjektiv *curiosus* Erwähnung (davon einmal *incuriosus*); vierzehnmal kommt das Adverb *curiose* vor (davon einmal *incuriose*). Und nicht nur die Häufigkeit des Wortfeldes, sondern auch seine Funktion im Text lässt aufmerken: «Yet these words occur not only frequently, but also in ways which make clear that they represent a notion of great interpretive importance.»¹⁰⁶

103 Vgl. Sassi 2021, 49; Leigh 2013, 137: «[...] what appears to be the acquisition of wisdom is made to appear little more than the transference of an uncured psychological drive.» Zimmerman 2008, 172 f.: «Lucius' encounter with Isis does not cure him of his *curiositas* and *serviles voluptates*, but instead provides a new object of addiction, one fostered by the priesthood of Isis.» Für eine Zusammenfassung verschiedener Forschungsmeinungen zu dieser Frage s. Finkelpearl 2012, 194 f. Sie selbst argumentiert, dass, wer vom Erlösten Lucius *prudencia* verlange, falsche Erwartungen habe: «In Book 11, emotion is favored over intellect and Lucius' narrative prefers to leave things irrational and unexplained – but this is not foolishness, this is religion.» Ibid. 195.

104 «For the man himself this [i. e. curiosity] may be regarded as a misfortune; for the narrative as whole it is a blessing.» Leigh 2013, 139.

105 Dazu rät auch Van der Stock 2012, 174: «If we want to understand Lucius, the vocabulary *curiositas* – πολυπραγμοσύνη calls for the tool of Platonic psychology.»

106 De Filippo 1990, 471. Vgl. Leigh 2013, 137: «The *Metamorphoses* of Apuleius are a key text for anyone interested in the ancient understanding of curiosity.»

Reflexartig wird das Substantiv mit «Neugier» übersetzt, das Adjektiv *curiosus* mit «neugierig». In den deutschen Wörtern geht jedoch der Kern des lateinischen Wortes verloren: *Cura* bedeutet in erster Linie «Sorge». ¹⁰⁷ Wer *curiosus* ist, der kümmert sich, der lässt sich eine Sache angelegen sein, der hat Interesse. So reibt Lucius am Anfang des Romans seinem Schimmel sorgfältig, *curiose*, den Schweiß vom Fell ¹⁰⁸ – von Neugier kann hier keine Rede sein. An anderen Stellen jedoch wird aus dem Kontext klar, dass es sich bei der *curiositas* um Wissensdrang handelt. Ist dieser negativ zu beurteilen? Schliesslich sagt Sokrates im *Theaitetos* 155d, sich über etwas zu wundern (τὸ θαυμάζειν) sei der Anfang jedes Philosophierens. Und was ist Philosophie anderes als das Streben nach Erkenntnis? In profaneren Bereichen kann Wissbegier helfen, dass wir nicht jedem Schwindel aufsitzen. So beobachtet Niklas Holzberg, dass das satirische Element des *Goldenen Esels* daran interessiert ist, den Unterschied zwischen Illusion und Realität aufzuzeigen: «[...] die Neugier des Lucius, die ihm ja wirklich ermöglicht, die Diskrepanz zu erkennen, bekommt unter diesem Aspekt sogar den Anstrich einer positiven Charaktereigenschaft.» ¹⁰⁹

Negativ muss Neugier dann bewertet werden, wenn sie bewirkt, dass man sich in böswilliger Absicht in Dinge einmischt, die einen nichts angehen. Dieses Laster beschreibt Plutarchos eingehend in seiner Schrift *Περὶ πολυπραγμοσύνης*, deren Titel auf Lateinisch traditionell mit *De curiositate* wiedergegeben wird, obwohl bereits Aulus Gellius bemerkte, dass es unmöglich sei, den Sinn des griechischen Begriffs in einem einzigen lateinischen Wort wiederzugeben. ¹¹⁰ *Πολυπραγμοσύνη* heisst wörtlich «sich um viele (fremde) Angelegenheiten kümmern». Plutarchos definiert sie folgendermassen:

Οἷον εὐθὺς ἢ πολυπραγμοσύνη φιλομάθειά τις ἐστὶν ἀλλοτρίων κακῶν, οὔτε φθόνου δοκοῦσα καθαρεῦν νόσος οὔτε κακοῦθειας.¹¹¹

Es handelt sich nicht um eine neutrale Wissbegier (φιλομάθεια), sondern diese zielt explizit auf das Unglück anderer (ἀλλότρια κακά), und sie freut sich daran, Dinge ans Licht zu zerren, die andere sorgfältig zu verbergen suchen. ¹¹²

¹⁰⁷ Zur Derivation von *cura* als sekundär gewonnenes Simplex aus *curiosus* von *incuriosus*, das von *incuria* abgeleitet ist, s. de Vaan 2008, s.v. 156 und Leumann 1977, 341.

¹⁰⁸ Apul. *Met.* 1,2,3.

¹⁰⁹ Holzberg 2006, 104.

¹¹⁰ Gell. *NA* 11,16.

¹¹¹ «Ein solches seelisches Leiden stellt gerade die Neugier dar, die das Verlangen danach ist, das Unglück anderer zu erfahren. Von dieser Krankheit nimmt man an, dass sie weder frei ist von Missgunst noch von Böswilligkeit.» Plut. *Mor.* 515d.

¹¹² Οἱ δὲ πολυπράγμονες αὐτὰ ταῦτα καὶ τὰ τούτων ἔτι χεῖρονα ζητοῦσιν, οὐ θεραπεύοντες ἀλλὰ μόνον ἀνακαλύπτοντες. – «Die Neugierigen suchen diese und noch üblere Dinge nicht mit der Absicht, ihre Hilfe anzubieten, sondern einzig und allein, um sie publik zu machen.» Plut. *Mor.* 518e.

Bei Platon hat πολυπραγμοσύνη eine sehr spezifische Bedeutung als Gefährerin der Gerechtigkeit im Staat bzw. in der Seele: Wie jeder Teil der Gesellschaft sich um seine eigenen Aufgaben kümmern und sich nicht in die Angelegenheiten der anderen Stände einmischen soll, so ist darauf zu achten, dass jeder Seelenteil nur um den ihm zugewiesenen Bereich besorgt ist.¹¹³ Könnte der priesterliche Tadel der *curiositas* darauf abzielen? Das ist denkbar, schliesslich ist diese Gefahr allen Seelen inhärent. In dem Fall handelte es sich bei der vom Isispriester getadelten *curiositas* weder, wie bei Plutarchos, um die Sucht, auf der Suche nach Skandalen seine Nase in fremde Angelegenheiten zu stecken, noch um Wissbegier an sich, sondern um mangelnde Ordnung in der eigenen Seele.

Die entscheidende Frage ist, wie denn das Wortfeld um *curiositas* im *Goldenen Esel* verwendet wird.¹¹⁴ Das Adverb *curiose*, das über ein Drittel der Nennungen ausmacht, tritt häufig in Kontexten auf, die eine neutrale Interpretation verlangen im Sinne von «sorgfältig»: Lucius reibt seinem Pferd sorgfältig den Schweiss vom Fell,¹¹⁵ die Eingangshalle von Cupidos Palast ist sorgsam geschmückt,¹¹⁶ Psyche ordnet sorgfältig die Opfertgaben auf Ceres' Altar,¹¹⁷ Cupido entfernt sorgsam den Zauberschlaf aus Psyches Augen,¹¹⁸ die Bauern haben ihre

113 Pl. *Resp.* 433a–434c. Für einen Überblick der unterschiedlichen Verwendungen des Begriffs bei Platon s. Brandt 2017. Als kleinsten Nenner formuliert er: «Polypragmosyne ist somit ein polemischer Begriff und steht im Kontext des Streites darüber, welche Bestrebungen wirklich der ganzen Aufmerksamkeit wert sind und welche nur von den eigentlich wichtigen Dingen ablenken oder diese aktiv gefährden.» (103).

114 Eine Übersicht über die Nennungen von *curiositas* bieten Hijmans et al. 1995, 362–379. Für eine Besprechung dieser Frage s. auch Adkins 2022, 153–156 und Lancel 1961, der zwischen einer «*curiositas des mirabilia*» und einer «*curiosité ubristique*» unterscheidet.

115 [...] *equi sudorem frontem curiose exfrico [...]*. – «Ich reibe meinem Pferd den Schweiss sorgsam von der Stirn» *Apul. Met.* 1,2,3.

116 *Nam summa laquearia citro et ebore curiose cavata subeunt aureae columnae, parietes omnes argenteo caelamine conteguntur bestiis et id genus pecudibus occurrentibus ob os introeuntium.* – «Denn ein hohes Deckengetäfel, das kunstvoll mit Kassetten aus Zitrus und Elfenbein ausgelegt ist, wird von goldenen Säulen getragen, alle Wände sind mit silbernen Reliefs bedeckt von Raubwild und sonstigem Getier, das den Eintretenden unter die Augen springt.» *Apul. Met.* 5,1,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

117 *Haec singula Psyche curiose dividit et discretim semota rite componit [...]*. – «Das legt Psyche sorgfältig Stück für Stück auseinander, räumt es gesondert beiseite und stellt es ordentlich zusammen.» *Apul. Met.* 6,1,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

118 *Sed Cupido [...] Psychen accurrat suam detersoque somno curiose et rursum in pristinam pyxidid sedem recondito Psychen innoxio punctulo sagittae suae suscitavit [...]*. – «Doch Cupido [...] eilt jetzt zu seiner Psyche, wischt den Schlaf sorgfältig von ihr ab und birgt ihn wieder in der Büchse, wo er erst gegessen, weckt dann Psyche mit einem harmlosen Stichlein seines Pfeils.» *Apul. Met.* 6,21,2f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Wachhunde sorgfältig erzogen,¹¹⁹ der fromme Gutsherr übergibt den sich wild gebärdenden Esel einem Diener zur sorgfältigen Bewachung,¹²⁰ Myrmex behauptet bei Barbarus' verfrühter Rückkehr, er habe den Schlüssel zu gut versteckt, sodass er ihn nun nicht finden könne.¹²¹ Auch die eine Nennung des *Negativums incuriose* ist dieser Bedeutung zuzurechnen: Aus mangelnder Umsicht hat der Koch ein Fleischstück zu tief aufgehängt, worauf es sich ein Hund schnappte.¹²² In all diesen Fällen ergibt die Übersetzung «neugierig» keinen Sinn.

Es gibt jedoch auch Situationen, in denen die Lage nicht so eindeutig ist. Es mag durchaus Neugier mitschwingen, wenn Aristomenes am nächsten Morgen den Hals seines vermeintlich ermordeten Freundes heimlich genau bäugt¹²³ oder wenn man Lucius unterstellt, seinen Gastgeber zwecks Beraubung ausspioniert zu haben.¹²⁴ Und wenn sich Lucius in Hypata jede Hausecke genau ansieht

119 [canes rabidi] quos ad tutelae praesidia **curiose** fuerant alumnati [...]. – «Bissige Hunde, die sie als Wachposten sorgfältig aufgezogen hatten.» Apul. *Met.* 8,17,1 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

120 *Qua rerum deformi strage paterfamilias commotus ut importunum atque lascivum me cuidam famulo **curiose** tradit certo aliquo loco clausum cohiberi ne rursus convivium placidum simili petulantia dissiparem.* – «Das scheussliche Durcheinander brachte den Hausvater in Wallung: Als lästigen Tunichtgut übergab er mich umständlich einem Diener mit der Weisung, mich irgendwo an sicherer Stelle unter Verschluss zu halten, damit ich nicht ein zweites Mal mit solcher Frechheit die friedliche Tischgesellschaft sprengen könne.» Apul. *Met.* 9,1,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

121 *At ille repentino malo perturbatus et misera trepidatione ad inopiam consilii deductus, quod solum poterat, nocturnas tenebras sibi causabatur obsistere, quin clavem **curiose** absconditam reperiret.* – «Der sah sich von dem plötzlichen Malheur in Bestürzung und von erbärmlicher Angst in Ratlosigkeit versetzt und gab zur Entschuldigung an – was konnte er sonst tun? –, die Nachtfinsternis sei schuld, dass er den sorgfältig versteckten Schlüssel nicht finde.» Apul. *Met.* 9,20,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

122 *Quod **incuriose** pone culinae fores non altiuscule suspensum canis adaeque venaticus latentem invaserat laetusque praeda prope custodientes oculos evaserat.* – «Das Fleisch war sorglos hinter der Küchentür nicht allzu hoch aufgehängt, sodass ein Hund, gleichfalls vom Jagdfach, es im Moment heimlich erwischte und mit seiner Beute froh und eilig den Aufpasseraugen entwischte.» Apul. *Met.* 8,31,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

123 *Et ego **curiose** sedulo arbitrabar iugulum comitis, qua parte gladium delapsum videram [...].* – «Und ich betrachtete mit emsiger Neugier den Hals meines Begleiters, wo ich das Schwert hatte hinabfahren sehen [...].» Apul. *Met.* 1,18,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

124 [...] *plusculisque ibidem diebus demoratus falsis amoribus ancillae Milonis animum inrens ianuae claustra sedulo exploraverat et ipsa membra, in quis omne patrimonium condi solebat, **curiose** perspexerat.* – «Er hatte daselbst eine ganze Reihe von Tagen verweilt, sich mit geheuchelter Liebe in das Herz der Magd Milos eingeschlichen, so das Schloss der Haustür sorgfältig ausspioniert und gerade die Räume, in denen das ganze Vermögen untergebracht zu werden pflegte, neugierig durchmustert.» Apul. *Met.* 7,1,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

auf der Suche nach Spuren von Zauberei,¹²⁵ wenn Psyche Schwestern sie zu ihrem Ehemann befragen,¹²⁶ wenn Venus ihren Sohn überwacht,¹²⁷ wenn Psyche gewarnt wird, das Döschen mit Proserpinas Schönheit zu öffnen¹²⁸ oder die ganze Stadt herbeiströmt, um Zeuge zu sein, wie der Vater seinen totgeglaubten Sohn aus dem Grab befreit,¹²⁹ dann drängt sich das Verständnis von *curiose* als «neugierig» geradezu auf. Das Adverb wird also ähnlich oft im Sinne von «sorgfältig» wie von «neugierig» gebraucht, was uns zur vorläufigen Feststellung bringt, dass Apuleius das Wort *curiose* in mindestens zwei divergierenden Bedeutungen verwendet, die freilich beide die *cura* als Kern in sich tragen.¹³⁰

Dass der Priester Sorgfalt kritisiert, ist unwahrscheinlich; betrachten wir deshalb nun die Nennungen des Adverbs mit der möglichen Bedeutung von «neugierig» zusammen mit allen Fällen des Substantivs und des Adjektivs, die beide nie in der Bedeutung «Sorgfalt» bzw. «sorgfältig», sondern immer als «Neugier» bzw. «neugierig» auftreten. Uns interessiert, von welcher Qualität diese Neugier ist: Zielt sie im Sinne von Plutarchos' πολυπραγμοσύνη auf Skandale, die sie aus lauter Bösartigkeit an den Tag bringen will, oder steht sie für eine

125 [...] *suspensus alioquin et voto simul et studio, curiose singula considerabam.* – «Ohnehin voll hochgespannter Wünsche ebenso wie voll Wissensdrang, nahm ich neugierig eins nach dem anderen in Augenschein.» Apul. *Met.* 2,1,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

126 *Denique altera earum satis scrupulose curioseque percontari non desinit, quis illarum caelestium rerum dominus, quisve vel qualis ipsius sit maritus.* – «Schliesslich lässt die eine von ihnen nicht ab, ziemlich genau und neugierig nachzuforschen, wer denn der Herr dieses himmlischen Besitzes und wer oder welcher Art schliesslich ihr Gemahl sei.» Apul. *Met.* 5,8,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

127 *Mater autem tu et praeterea cordata mulier filii tui lusus semper explorabis curiose et in eo luxuriam culpabis et amores revinces et tuas artes tuasque delicias in formonso filio reprehendes?* – «Willst du denn als Mutter und ausserdem als Frau, die das Herz am rechten Fleck hat, dem Zeitvertreib deines Sohnes immer genau nachspionieren, ihm seine Abenteuer ankreiden und seine Liebeleien unterdrücken und deine eigenen Künste, deine eigenen Freuden bei deinem hübschen Sohn tadeln?» Apul. *Met.* 5,31,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

128 *Sed inter omnia hoc observandum praecipue tibi censeo, ne velis aperire vel inspicere illam, quam feres, pyxidem vel omnino divinae formonsitatis abditum <arbitrari> curiosius thensaurum.* – «Aber bei allem, wenn ich dir raten soll, musst du besonders darauf achten, dass du die Büchse in deiner Hand nicht zu öffnen begehrt oder hineinzuschauen oder überhaupt den verborgenen Schatz göttlicher Schönheit allzu neugierig zu untersuchen.» Apul. *Met.* 6,19,7. Die Stelle ist korrumpiert: Die Konjekturen sind auch nach *curiosius* denkbar; dann könnte sich das Adverb auf *abditum* beziehen: «recht sorgfältig verborgen». Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

129 *Nemo de curia, de optimatibus nemo ac ne de ipso quidem populo quisquam, qui non illuc curiose confluxerit.* – «Keiner vom Rat, von den Vornehmen keiner, ja nicht einmal aus dem Volk fehlte jemand, als man dort voller Neugier zusammenströmte.» Apul. *Met.* 10,12,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

130 Zum Oszillieren des Adverbs zwischen «neugierig» und «sorgfältig» vgl. Leigh 2013, 142: «All these terms may be said to belong to the category of care, but it is worth noting how Apuleius allows ideas of care and curiosity to bleed into each other.»

aktive Einmischung in fremde Angelegenheiten, wie sie Platon beschreibt? Oder handelt es sich um ein Interesse, das intrinsisch motiviert auf einen Wissenszuwachs aus ist?

Eine frühe Stelle ist für unsere Fragestellung besonders interessant: Als Lucius auf dem Weg nach Hypata den einen Wanderer bittet, ihm seine Geschichte zu erzählen, sagt er von sich:

«*Immo vero*», *inquam*, «*impertite sermones non quidem curiosum, sed qui velim scire vel cuncta vel certe plurima.*»¹³¹

Offenbar ist *curiosus* hier kein Synonym für den Drang, vieles oder gar alles zu wissen.¹³² Die Gesprächssituation – Lucius spricht zu ihm völlig fremden Personen, von denen er sich bald wieder trennen wird – legt nahe, dass er mit der Versicherung, er sei kein *curiosus*, beteuert, er habe nicht vor, sich in des Erzählers Angelegenheiten zu mischen oder ihm durch sein Wissen zu schaden, er wolle bloss eine unterhaltsame Geschichte hören. Lucius attestiert sich hier also zwar den Wunsch, Neues zu erfahren, nimmt aber von der negativen Konnotation der *curiositas* als einer Einmischung im Sinne von Platon oder Plutarchos Abstand.

Betrachten wir nun die übrigen Stellen: Als der Türwächter das Zimmer von Aristomenes und Socrates stürmt, weil er ein Verbrechen vermutet, schimpft ihn Socrates einen *curiosus*, weil er von den nächtlichen Geschehnissen nichts mitbekommen hat und meint, der Mann dringe ohne rechtschaffenen Grund in ihre Privatsphäre ein.¹³³ Das Interesse der Schwestern an Psyche ist von Neid getrieben; sie wollen mehr über ihre Situation herausfinden, um ihr besser schaden zu können. Die Möwe, die Venus von Cupidos Verhältnis mit Psyche berichtet, konzentriert sich genussvoll auf die skandalträchtigen Aspekte der Geschichte.¹³⁴ Die Schwestern und die Möwe weisen also den von Plutarchos kritisierten Charakterzug auf. Dem Türwächter wird bei seinem Eindringen vor allem eine diebi-

131 «Nicht doch! Lasst auch mich an der Unterhaltung teilnehmen, nicht weil ich neugierig wäre, sondern weil ich alles oder wenigstens das meiste wissen möchte.» Apul. *Met.* 1,2,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

132 Vgl. De Filippo 1990, 478; anders Adkins 2022, 93 und Leigh 2013, 139: «In denying his curiosity Lucius finds an indirect way to admit to it.»

133 «*Nam iste curiosus dum inportune irrumpit – credo studio rapiendi aliquid –, clamore vasto marcidum alioquin me altissimo somno excussit.*» – «Hat doch der neugierige Kerl da, wie er so unverschämt daherpoltert – wahrscheinlich um was zu stehlen –, mit seinem wüsten Geschrei mich ohnehin maroden Mann aus dem tiefsten Schlaf geschüttelt!» Apul. *Met.* 1,17,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

134 *Haec illa verbosa et satis curiosa avis in auribus Veneris fili lacerans existimationem ganiebat.* – «Das gackerte der plapperhafte und reichlich klatschsüchtige Vogel der Venus in die Ohren und machte mit dem Ruf ihres Sohnes kein Federlesen.» Apul. *Met.* 5,28,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

sche Absicht (*studio rapiendi*) unterstellt. Auch Venus motiviert nicht Sorge um ihren Sohn, sondern Egoismus und Rachegeleüste; Ceres und Juno machen sie ausserdem darauf aufmerksam, dass Cupido alt genug sei, um sein eigenes Leben zu führen.¹³⁵

Sehr viel häufiger bezeichnen *curiositas* und *curiosus* jedoch ein von böswilligen Absichten freies, ja sogar von guten Wünschen begleitetes Verlangen, bestimmte Sachverhalte zu erfahren. Wenn Aristomenes den Hals seines Freundes begutachtet, so tut er das in der ängstlichen Hoffnung, die Ermordung nur geträumt zu haben. Die Einwohner von Plataiai beklatschen Demochares' Glück, eine weitere Bärin geschenkt zu bekommen;¹³⁶ das Volk, das beim Grab zusammenströmt, freut sich über die Wiedervereinigung einer auseinandergerissenen Familie. Neutral bewerten können wir, dass Thelyphron die Beschwörung seines toten Namensvetters sehen will¹³⁷ und Lucius die Gefangennahme (bzw. die Massakrierung) der Räuber miterleben möchte,¹³⁸ den Kopf nach dem Geschrei auf der Strasse aus dem Fenster streckt, womit er unfreiwillig den Gärtner verriet,¹³⁹ und die Aufführung in der Arena durch den Eingang mitverfolgt.¹⁴⁰ Der Wind, der *curiosulus* den Schleier der Venus-Darstellerin anhebt, um ihren reiz-

135 Apul. *Met.* 5,31,5.

136 *Tunc, ut novitas consuevit ad repentinas visiones animos hominum pellere, multi numero mirabundi bestiam confluebant, quorum satis callenter curiosos aspectus Thrasyleon noster impetu minaci frequenter inhibebat.* – «Wo es etwas Neues gibt, treibt es die Leute gleich zur Besichtigung: So strömte jetzt, das Tier zu bewundern, allerlei Volk zusammen, dessen Gaffen und Schauen unser Thrasyleon schlaue genug war immer wieder durch drohendes Drauflos zu bremsen.» Apul. *Met.* 4,16,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

137 *Immitto me turbae socium et pone ipsum lectulum editiorem quendam lapidem insists cuncta curiosis oculis arbitrar.* – «Ich mische mich als Teilnehmer unter die Menge und stelle mich gerade hinter der Bahre auf einen etwas erhöhten Stein. So konnte ich alles mit neugierigen Augen beobachten.» Apul. *Met.* 2,29,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

138 *Nam et alias curiosus et tunc latronum captivitatis spectator optabam fieri.* – «Ich war ja überhaupt neugierig und wünschte auch jetzt Zuschauer zu werden, wie man die Räuber fing.» Apul. *Met.* 7,13,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

139 *Qua contentione et clamoso strepitu cognito curiosus alioquin et inquieti procacitate praeditus asinus, dum obliquata cervice per quendam fenestrulam, quidnam sibi vellet tumultus ille, prospicere gestio, unus e commilitonibus casu fortuito conlimatis oculis ad umbram meam cunctos testatur incoram.* – «Wie ich den Streit und das lärmende Geschrei vernehme, will ich als immer neugieriger und von Natur unentwegt vorwitziger Esel mit einer Halsdrehung durch eine Luke gucken, was es denn mit diesem Aufruhr für eine Bewandnis habe; da schielt einer von den Kameraden zufällig nach meinem Schatten hin und macht alle zu Augenzeugen.» Apul. *Met.* 9,42,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

140 *[...] libens adfectabam subinde curiosos oculos patente porta spectacula prospectu gratissimo reficiens.* – «Dabei gönnte ich bisweilen meinen neugierigen Augen einen Blick durch das offene Tor auf das allerliebste Schauspiel.» Apul. *Met.* 10,29,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

vollen Körper zu enthüllen, tut sowohl dem Publikum als auch der Schauspielerin einen Gefallen.¹⁴¹ Bei diesen Fällen handelt es sich um nichts Privates, sondern um Geschehnisse, die sich öffentlich abspielen und für die man natürlicherweise ein Interesse entwickeln kann.¹⁴² Unter Rückgriff auf Platons Verständnis der πολυπραγμοσύνη kann jedoch auch diese Neigung kritisiert werden.

Drei Situationen gibt es, wo Personen sorgsam Verborgenes oder Verbotenes erfahren möchten, und sie sind im Roman mit einer Häufung des Leitmotivs markiert. Zum einen ist da Psyche, der Cupido explizit verbietet, hinter seine Identität gelangen zu wollen; später wird sie davor gewarnt, das mysteriöse Döschen zu öffnen. Sowohl bei den Verboten als auch bei den Übertretungen spielen die Wörter *curiositas* und *curiosus* eine prominente Rolle.¹⁴³ Psyches Neugier ist durch keinerlei Missgunst getrieben, womit Plutarchos' Definition nicht auf ihr Verhalten passt. Dennoch lockt die Neugier sie von dem Platz, der ihr zugeteilt ist; sie mischt sich in Angelegenheiten, die ihr zu ihrem eigenen Wohl versagt sind, was uns an Platons πολυπραγμοσύνη erinnert.¹⁴⁴

Und dann sind da zwei Situationen, die Lucius betreffen: In der Mühle provoziert ihn die Müllerin mit ihrer grausamen Behandlung, mehr über ihren Lebenswandel herausfinden zu wollen.¹⁴⁵ Lucius nennt sich hier wiederholt *curiosus* bzw. bekennt sich zur *curiositas*.¹⁴⁶ Die Stelldichein mit ihren Liebhabern will die Frau natürlich geheim halten, und Lucius' Interesse ist zweifellos von Missgunst, ja von Rachedurst getrieben. Was er erfährt, ermöglicht ihm denn auch, das Verhältnis auffliegen zu lassen und die Müllerin zu ruinieren. Damit sind Plutarchos' Kriterien der böswilligen Neugier erfüllt. Lucius' Neugier führt jedoch nicht nur zur Bestrafung der Müllerin und ihres Liebhabers, sondern auch zum Tod des Müllers, dem der Esel eigentlich helfen wollte, ihm mit seiner Einmischung jedoch einen

141 *Quam quidem laciniam curiosulus ventus satis amanter nunc lascivians reflabat, ut dimota pateret flos aetatae, nunc luxurians aspirabat, ut adhaerens pressule membrorum voluptatem graphice liniaret.* – «Ein bisschen neugierig, hob der Wind bald freundlicherweise das Tuch neckisch an, sodass es zur Seite wich und die knospende Jugend sehen liess; bald drückte er es spielerisch mit seinem Hauch hin, sodass es sich eng anschmiegte und die Konturen der verführerischen Glieder andeutete.» Apul. *Met.* 10,31,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

142 Vgl. Charit. 1,12,6: Περιεργον γὰρ ἀνθρώπου φύσις. – «Es liegt in der Natur des Menschen, neugierig zu sein.» Ibid. 8,6,5: Φύσει μὲν γὰρ ὄχλος ἐστὶ περιεργὸν τι χρῆμα [...]. – «Die Menge ist von Natur aus neugierig.»

143 Apul. *Met.* 5,6,6; 5,19,3; 5,23,1; 6,20,5 f.; 6,21,4.

144 Man muss mit Hijmans et al. 1995, 363; 369 jedoch bedenken, dass Psyches Neugier ihre Apotheose nicht verhindert, ja sie letztlich sogar befördert. Vgl. Adkins 2022, 177: «Her apotheosis occurs both because and in spite of her curiosity.»

145 *Quae saevitia multo mihi magis genuinam curiositatem in suos mores ampliaverat.* – «Diese Bosheit hatte meine natürliche Neugierde auf ihre Angewohnheiten um ein Vielfaches gesteigert.» Apul. *Met.* 9,15,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

146 Apul. *Met.* 9,12,2; 9,13,3; 9,15,3; 9,30,2.

Bärendienst erweist. Obwohl Lucius letztlich einen Nutzen aus der Katastrophe zieht – er wird verkauft, was ihm vermutlich das Leben rettet – zeitigt seine Neugier für die *familia* desaströse Folgen, wie das auch Platons πολυπραγμοσύνη tut.

Die zweite Ballung von Lucius' Neugier betrifft seine Suche nach Magie in Hypata und wird eingeleitet durch die Ekphrasis der Actaeon-Gruppe in Byrrhenas Haus: Lucius beschreibt, wie der Jäger neugierig (*curioso optutu*¹⁴⁷) die badende Göttin beobachtet. Nahtlos schliesst sich Byrrhenas Warnung vor Pamphile an, die Lucius aufgrund seiner Neugier umgehend in den Wind schlägt.¹⁴⁸ Bald darauf wird er, wiederum von Neugier getrieben, Photis drängen, ihm die Geheimnisse ihrer Herrin zu enthüllen.¹⁴⁹ Hier handelt es sich zwar ebenfalls um das Forschen nach Verborgenen, doch Lucius' Motiv ist ein anderes: In diesem Fall treibt ihn ein Wissensdrang an, der sich auf staunenswerte Vorgänge richtet. Ihm geht es in keiner Weise darum, Pamphiles Doppelleben publik zu machen: Er möchte selbst Magie erleben. Dennoch können wir auch hier – wie bei Psyche und bei Lucius' Verhalten in der Mühle – beobachten, wie emotionale Impulse die Vernunft übersteuern.¹⁵⁰

Ja, Lucius ist neugierig; wiederholt bekennt er sich freimütig zur *curiositas*. Dieses Wort aber hat viele Schattierungen, und auch Lucius' eigene Disposition ist vielgestaltig.¹⁵¹ Welche Dimension der Neugier kritisiert nun der Isispriester? Alle? Oder bloss eine spezifische?

Der Isiskult reagiert insofern auf unerwünschte *curiositas*, als heilige Texte in einer Geheimschrift notiert sind, um den Inhalt vor der Neugier Uneingeweihter (*curiositas profanorum*) zu schützen.¹⁵² Nach seiner Einweihung wendet sich

147 Apul. *Met.* 2,4,10. Holzberg 2006, 105 bemerkt dazu, dass Byrrhenas Worte *tua sunt cuncta, quae vides* (Apul. *Met.* 2,5,1) neben «Alles ist für dich da, was du siehst.» ebenso gut «Dir gilt alles, was du siehst.» heissen kann.

148 Apul. *Met.* 2,6,1.

149 Apul. *Met.* 3,14,1.

150 «Under the sway of *curiositas* both Lucius and Psyche let rational considerations be overcome by the power of their sensual desires and pleasures, of their desires to do or know things they aren't supposed to do or know and which are somehow bad for them.» De Filippo 1990, 491.

151 «The desire to know can be directed to anything from what goes on in one's neighbor's bedroom to the profound wonders of God and nature. The whole of this range is presented by Apuleius in the *Metamorphoses*. His handling of the theme enlarges the meaning of curiosity.» Schlam 1968, 121.

152 [...] *profert quosdam libros litteris ignorabilibus praenotatos, partim figuris cuiusce modi animalium concepti sermonis compendiosa verba suggerentes, partim nodosis et in modum rotae tortuosius capreolatiqque condensis apicibus a curiositate profanorum lectione munita.* – «Er holt aus den Geheimfächern des Allerheiligsten einige Bücher herbei, die in unverständlichen Schriftzeichen geschrieben waren; die einen stellten mit allen möglichen Tiergestalten abgekürzte Formelworte vor, bei anderen war die Lesung durch verschlungene und radförmig ver-

Lucius direkt an uns und erteilt unserer potenziellen Neugier eine Absage: Wir dürfen nur in groben Zügen erfahren, was er während des Rituals erlebt hat; erzählte er uns mehr, begingen Berichterstatter wie Zuhörer einen Frevel.¹⁵³ Nur wer sich der Göttin verschreibt, wer die strengen Auflagen für die Initiation erfüllt, darf hinter den Vorhang blicken. Wer nicht bereit ist, sein Leben dem Kult zu weihen, muss im Ungewissen bleiben. Wir werden später erkennen, wie sehr im *Goldenen Esel* die Zauberinnen und ihr Können der Göttin Isis und ihrer Macht ähneln.¹⁵⁴ Diese Ähnlichkeit wird noch verstärkt, wenn Meroe Aristomenes für seine *curiositas* bestrafen will, da er ihre magischen Handlungen (notgedrungen) unter dem Bett mitverfolgt, als beobachte er geheime Riten,¹⁵⁵ und auch Photis markiert ihr Entgegenkommen als Einweihung von Lucius in einen Mysterienkult: Sie verlangt von ihrem Geliebten, dass er sich an seine Erfahrungen als Myste erinnere und das, was sie ihm enthüllen werde, ebenso als heiliges Geheimnis bewahre.¹⁵⁶

Der Isispriester versteht die *curiositas* mit dem Attribut *inprospera*. Das Adjektiv wurde in der Antike auf *spes*, «Hoffnung», zurückgeführt, bezeichnete also das Gegenteil von dem, was man erhofft hat.¹⁵⁷ Was Lucius in Pamphiles Schlafzimmer erlebte, war tatsächlich nicht das, was er gehofft hatte: Er wollte zum Vogel werden und fand sich als Esel wieder; er wollte frei sein und wurde zum

schnörkelte oder rankenartig verschränkte Zeichen gegen neugierige Laien gesichert.» Apul. *Met.* 11,22,8. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

153 *Sed parem noxam contraherent <et> aures et lingua, <illicitae intemperantiae ista>, illae temerariae curiositatis.* – «Aber Ohren wie Zunge würden gleichmässig eine Sünde begehen, entweder gottloser Schwatzsucht oder frecher Neugier.» Apul. *Met.* 11,23,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

154 S. Kapitel 4.5. Vgl. Tatum 1979, 43: «The *disciplina* of Pamphile is no mere superstition running counter to the laws of the natural world; it exists as a demonic counterpart to the beneficent power of Isis [...]» Vgl. ausführlicher dazu Leigh 2013, 145 f.

155 Apul. *Met.* 1,12,8; vgl. Kapitel 4.1.1.

156 *Sed melius de te doctrinaque tua praesumo, qui praeter generosam natalium dignitatem, praeter sublime ingenium, sacris pluribus initiatus profecto nosti sanctam silentii fidem. Quaecumque itaque commiseri huius religiosi pectoris tui penentralibus, semper haec intra consaeptum clausa custodias, oro, et simplicitatem relationis meae tenacitate taciturnitatis tuae remunerare.* – «Aber ich setze einiges von dir und deiner Bildung voraus; denn abgesehen von deiner erst-rangigen Herkunft und deinen hohen Gaben bist du in mehrere Geheimkulte eingeweiht und kennst sicher die schuldige Schweigepflicht. Was ich also dem Allerheiligsten deiner getreuen Brust hier anvertraue, das alles bewahre bitte immer unter Riegel und Verschluss und belohne die Aufrichtigkeit meines Berichts damit, dass du dich mucksmäuschenstill verhältst.» Apul. *Met.* 3,15,4 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Dass Photis Lucius ermöglicht, magisches Handeln zu beobachten, kann als eine pervertierte Initiation gelesen werden; vgl. Schlam 1992, 68.

157 *Sperem veteres spem dixerunt; unde et prospere dicitur, hoc est pro spe.* – «Die Alten sagten *sperem* statt *spem*; daher sagt man auch *prospere*, das heisst <entsprechend der Hoffnung.>» Non. 252 L vgl. de Vaan 2008, s.v. 493 und 580.

Sklaventier. Darauf scheint der Priester anzuspieren: Lucius suchte Erkenntnis am falschen Ort, die anschliessenden Leiden waren die Folge dieser Verirrung. Die Zauberinnen stellen eine Konkurrenz dar zu seiner Göttin; es ist denkbar, dass Leute wie Lucius bei der Magie hängenbleiben und so dem Isiskult verloren gehen.¹⁵⁸ Das heisst aber auch, dass der Priester nicht von einer allgemeinen Wissbegier spricht, sondern ausdrücklich die Neugier auf Magie meint und sie deshalb mit dem einschränkenden Attribut *inprospera* versieht.¹⁵⁹ Isis ist dem Streben nach Wissen nämlich nicht abgeneigt, im Gegenteil:

[...] ἦν σὺ θεραπεύεις ἐξαιρέτως σοφὴν καὶ φιλόσοφον οὖσαν, ὡς τοῦνομά γε φράζειν εἴοικε, παντὸς μᾶλλον αὐτῇ τὸ εἰδέναι καὶ τὴν ἐπιστήμην προσήκουσαν.¹⁶⁰

158 «Magic in the opening books of the *Metamorphoses* is thus characterized as an attempt to control the powers which properly belong to the goddess, and Lucius' pursuit of magic can be seen as an unholy curiosity.» Schlam 1968, 122.

159 Vgl. Hijmans et al. 1995, 372. In diesem Zusammenhang ist Heliod. 3,16,3f. interessant, wo der Isispriester Kalasiris zwischen zwei Formen ägyptischer Weisheitslehre unterscheidet: ἡ μὲν γὰρ τις ἐστὶ δημόδης καὶ ὡς ἂν τις εἴποι χαμαὶ ἐρχομένη, εἰδῶλων θεράπαινα καὶ περὶ σώματα νεκρῶν εἰλουμένη, βοτάναις προστετηκυῖα καὶ ἐπωδαῖς ἐπανεχούσα, πρὸς οὐδὲν ἀγαθὸν τέλος οὔτε αὐτῇ προϊούσα οὔτε τοὺς χρωμένους φέρουσα [...]. ἡ δὲ ἑτέρα, τέκνον, ἡ ἀληθῶς σοφία, ἣς αὐτῇ παρωνύμως ἐνοθεύθη, ἦν ἱερεῖς καὶ προφητικὸν γένος ἐκ νέων ἀσκοῦμεν, ἄνω πρὸς τὰ οὐράνια βλέπει, θεῶν συνόμιλος καὶ φύσεως κρειττόνων μέτοχος, ἄστρον κίνησιν ἐρευνῶσα καὶ μελλόντων πρόγνωσιν κερδαίνουσα, τῶν μὲν γῆινων τούτων κακῶν ἀποστατοῦσα πάντα δὲ πρὸς τὸ καλὸν καὶ ὅτι ἀνθρώποις ὠφέλιμον ἐπιτηδεύουσα. – «Es gibt eine, die ist mehr im niederen Volk verbreitet und bewegt sich sozusagen auf der Erde, sie beschäftigt sich mit Gespenstern, gibt sich mit Toten ab, geht in Wunderkräutern auf und hängt an Zauberformeln. Sie führt weder für sich noch für ihre Anhänger zu etwas Gutem und geht meist in die Irre. [...] Die andere dagegen, mein Sohn, die wahrhafte Weisheit, von der die falsche nur den Namen hat und deren Bastardtochter sie ist, die andere, um die wir Priester und Orakeldeuter uns von Jugend an bemühen, blickt zum Himmel empor. Sie ist die Gefährtin der Götter und hat Anteil an der Natur der höheren Wesen. Sie erforscht die Bewegungen der Himmelskörper und erlangt dadurch Kenntnis kommender Ereignisse. Den irdischen Unzulänglichkeiten entrückt, ist sie ganz auf das Gute und das den Menschen Gedeihliche gerichtet.» Übersetzung: Reymer 1990. Vgl. Schlam 1992, 57: «A tradition of religious condemnation of curiosity in connection with magic and the obscene is reflected in Hermetic texts. But the treatment of the theme of curiosity by blending philosophic and religious notions is distinctively Apuleian. This works have come to be seen as influential on later Christian condemnation of curiosity by Tertullian and most amply by Augustine.» Vgl. Aug. *Conf.* 10,35,55.

160 «Der Göttin, die du verehrest und die ausnehmend weise und eine Freundin der Weisheit ist, wie ihr Name wenigstens zu sagen scheint, kommt am ehesten das Wissen und das Verstehen zu.» Plut. *De Is. et Os.* 2. Plutarchos spielt hier auf eine (falsche) Etymologie an, die «Isis» auf εἰδέναι, «wissen», zurückführt; vgl. Finkelppearl 2012, 185f. Schlam 1968, 125 schreibt zum Topos des Strebens nach Wissen im *Goldenen Esel*: «The value of being *multiscius* is not only made explicit in the remarks of the Ass at the mill, but is implicit in the range of human life described in the novel. The religious experience of Book XI is itself presented as in part a satisfaction of the desire for knowledge and wonder.» Vgl. Frangoulidis 2008, 173 f.

Die Interpretation überzeugt, aber ist das alles, was in der gescholtenen *curiositas* steckt? Lucius' Sehnsucht nach arkanem Wissen führt ihn erst zur Magie, die jedoch bloss Karikatur der wahren Erkenntnis ist und ihm statt nachhaltiger Befriedigung die Verwandlung in einen Esel beschert. Doch gelangt er nicht gerade dadurch in letzter Konsequenz nach Cenchreae, wo sich ihm die höchste Gottheit offenbart? Der Priester selbst bemerkt, dass Fortuna ihn trotz allen bösen Absichten zu Isis geleitet habe.¹⁶¹ Hätte Lucius auch ohne seine Neugier zu Isis gefunden? Schliesslich stand er in Hypata nicht vor der Wahl zwischen Pamphile und Isis, sondern zwischen Pamphile und dem Verzicht auf Wissenszuwachs.¹⁶² Was der Priester sagt, mag für ihn selbst die genannte Bedeutung haben – nach der Lektüre des Romans, in dem wir *curiositas* in so vielen verschiedenen Bedeutungen angetroffen haben, befriedigt uns Leserinnen und Leser dieses eindimensionale Verständnis nicht.

Kehren wir zurück zum Aspekt der Gewalt, die sich mehr und mehr verdichtet, sodass am Ende des zehnten Buchs nicht nur der Esel, sondern auch die Leserin genug hat von ihr und sich nicht nur nach einem raschen Ende jeglicher Bedrohung sehnt, sondern sich auch fragen mag, wie man Gewalt als solche verhindert. Kann Mithras' Rede eine Antwort auf die Frage sein, wie Gewalt an ein Ende kommt?

Wenn wir *curiositas* als Platons πολυπραγμοσύνη aus der *Politeia* verstehen, so evoziert sie dessen Konzept der drei Seelenteile, auf das sich auch Apuleius selbst in der *Apologia* bezieht (*animi tris potestates*¹⁶³). Im *Phaidros*, einem der interessantesten Subtexte des *Goldenen Esels*,¹⁶⁴ erzählt Sokrates den Mythos vom Seelenwagen, vor den zwei Pferde gespannt sind, ein tüchtiges und ein widerspenstiges.¹⁶⁵ Das widerspenstige Pferd steht für den Drang, unsere Bedürfnisse und Begierden zu befriedigen; Sokrates nennt es Epithymetikon (τὸ ἐπιθυμητικόν, «das Begierige»). Das tüchtige Pferd dagegen steht für Mut und Eifer und heisst deshalb Thymoeides (τὸ θυμοειδές, «das Temperamentvolle»). Gelenkt wird der Wagen vom Logistikon (τὸ λογιστικόν, «das Vernünftige»), das versucht, die See-

161 Zur Ambiguität von Lucius' Neugier und dafür, dass sie seine Rettung befördert, vgl. Kenny 1974, 206.

162 Kirichenko 2010, 90f. weist darauf hin, dass Sokrates als junger Mann wie Lucius von Neugier getrieben war.

163 Apul. *Apol.* 49,1; vgl. Pl. *Tim.* 81e–86a.

164 Vor allem Elemente der ersten Binnengeschichte, die vom schlimmen Ende eines Mannes namens Sokrates handelt, evozieren die Situation im *Phaidros*. Dazu, dass philosophisch gebildete Leser bestimmt bereits im Prolog an den *Phaidros* dachten, s. Trapp 2001, 41f. und Kirichenko 2008. Zimmerman 2001, 247 weist darauf hin, dass die informelle Anrede ganz am Anfang des *Goldenen Esels* (*At ego ...*) eine Vertrautheit der Leserin mit den *Milesiaka* vorauszusetzen scheint; diese Vertrautheit kann man durchaus auf weitere Subtexte wie den *Phaidros* ausweiten.

165 Pl. *Phaidr.* 246a–b; 253d–254e.

le zum Guten und Schönen zu führen. Das Unternehmen gestaltet sich jedoch mühsam, da vor allem das Epithymetikon nicht dorthin will, wohin das Logistikon lenkt, und nicht nur vernünftigen Bedürfnissen folgt, sondern sich von allerlei Verlockungen fortreißen lässt.¹⁶⁶ Das Thymoeides wiederum ist der natürliche Verbündete des Lenkers,¹⁶⁷ obwohl auch dieser Seelenteil manchmal seine eigene Agenda hat. Ein Mensch aber, dessen Seele derart in Unordnung ist, kann nicht gerecht sein und greift zu Gewalt, wann immer ihm Epithymetikon oder Thymoeides dazu raten. Damit die Seele auf den rechten Weg gelangt, muss das Logistikon mit Unterstützung des Thymoeides das Epithymetikon bezähmen. Nur wenn alle Seelenteile das Ihre beitragen, kann die Fahrt gelingen, nur dann verzichtet der Mensch auf Gewalt.¹⁶⁸

Eine selten beachtete Nebenfigur des Eselromans verstärkt diese Assoziation: Sowohl im *Onos* als auch im *Goldenen Esel* ist Lucius zu Beginn auf einem Pferd unterwegs. Dieses trägt ihn nach Hypata und wird später zusammen mit Lucius von den Räubern entführt. Nach der Vernichtung der Bande verlieren wir

166 Οὐ δὴ ἀλόγως, ἦν δ' ἐγώ, ἀξιόσωμεν αὐτὰ διττὰ τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι, τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορευόντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ᾧ ἐρᾶ τε καὶ πεινῆ καὶ διψῆ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόχται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον. – «Nicht ohne Grund, fuhr ich fort, werden wir also der Meinung sein, dass die beiden zweierlei und voneinander verschieden sind, wobei wir das, wodurch die Seele vernünftig überlegt, als ihr Überlegungsvermögen bezeichnen und das, womit sie liebt und hungert und dürstet oder sonst etwas mit Leidenschaft begehrt, als das Unvernünftige und Begehrungsvermögen, den Freund von Sättigungen und Lüsten.» Pl. *Resp.* 439d. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

167 Οὐκοῦν καὶ ἄλλοθι, ἔφην, πολλαχοῦ αισθανόμεθα, ὅταν βιάζωνται τινα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμίας, λοιδοροῦντά τε αὐτὸν καὶ θυμούμενον τῷ βιαζομένῳ ἐν αὐτῷ, καὶ ὡς περὶ δυοῖν στασιαζόντων σύμμαχον τῷ λόγῳ γινόμενον τὸν θυμὸν τοιοῦτου; – «Und auch sonst, fuhr ich fort, können wir doch immer wieder die Feststellung machen: Wenn jemand wider seine vernünftige Überlegung von den Begierden bezwungen wird, dann schilt er sich selbst und wird unmutig über das, was ihm Zwang antut, und sein Mut stellt sich wie bei einem Bürgerkrieg zwischen zwei Parteien auf die Seite der Vernunft.» Pl. *Resp.* 440a–b; Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019. Vgl. Plut. *Mor.* 13,1008b.

168 Καὶ τοῦτω δὴ οὕτω τραφέντε καὶ ὡς ἀληθῶς τὰ αὐτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε προσθήσεται τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, ὃ δὴ πλείστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστῳ ἐστί καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον, ὃ τηρήσεται μὴ τῷ πίμπλασθαι τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν πολὺ καὶ ἰσχυρὸν γερόμενον οὐκ αὖ τὰ αὐτοῦ πράττει, ἀλλὰ καταδουλώσασθαι καὶ ἄρχειν ἐπιχειρήσῃ ὧν οὐ προσήκον αὐτῷ γένει, καὶ σύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψῃ. – «Sind dann also diese beiden so herangebildet und haben in Wahrheit das Ihre gelernt und sind darin erzogen, dann werden sie über das Begehrende herrschen, das ja wohl in einem jeden der grösste und von Natur unersättlichste Teil der Seele ist. Diesen werden sie behüten, dass er sich nicht mit den körperlichen sogenannten Lüsten anfüllt und dadurch gross und stark wird und dann nicht das Seine tut, sondern versucht, die anderen zu unterwerfen und zu regieren, was ihm nach seinem Stande nicht zukommt und das ganze Leben aller in Unordnung bringt.» Pl. *Resp.* 442a–b. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019. Vgl. Brandt 2017, 112f.

es aus den Augen. Dieses Pferd ist ein Element, das Apuleius gegenüber der Vorlage entscheidend ausbaut. Gleich am Anfang der Geschichte, wo wir Lucius unterwegs antreffen, erfahren wir einiges über sein Aussehen: Es ist ein Schimmel (*peralbus*) und stammt aus Thessalien (*indigena*), das für seine Zucht edler Pferde berühmt war.¹⁶⁹ Die Beschreibung erinnert an das Pferd, das das Thymoeides symbolisiert. Dieses ist ebenfalls weiss (λευκός¹⁷⁰), schön und von edler Abstammung (καλός τε καὶ ἀγαθός καὶ ἐκ τοιούτων¹⁷¹). Einen kleinen Unterschied können wir in der Beschreibung der Farbe feststellen: *Albus* bezeichnet mattes, λευκός dagegen glänzendes Weiss.

Nach seiner Rückverwandlung, doch noch vor der ersten Initiation kündigt ein Traum Lucius das Wiedersehen mit seinem Sklaven namens Candidus an. Lucius erwacht verwirrt, da er nie einen Sklaven dieses Namens besessen hat. Am nächsten Tag treffen seine Diener ein, die von seinem Aufenthalt in Cenchreae gehört haben, und bringen sein Pferd mit, das sie gesucht, gefunden und zurückgekauft haben. Da fällt es Lucius wie Schuppen von den Augen: Mit Candidus war sein Schimmel gemeint.¹⁷² Das Pferd hat offenbar unterdessen die Qualität seines Fells gewechselt und ist nun strahlendweiss (*candidus*), was dem griechischen λευκός entspricht.¹⁷³ Mit Blick auf den Mythos im *Phaedrus* heisst das: Lucius' Gespann ist nun wieder vollzählig, und das Logistikon kann bei seinem Bemühen, die Seele auf Kurs zu bringen, auf die Unterstützung des Thymoeides, des edlen weissen Pferdes zählen.¹⁷⁴

169 Apul. *Met.* 1,2,2f. Vgl. Varro *Rust.* 2,7,6: *Itaque ab hoc nobiles a regionibus dicuntur, in Graecia Thessalici equi a Thessalia [...].* – «Deshalb werden die edlen [Pferde] nach ihren Herkunftsgebieten benannt: in Griechenland die thessalischen Pferde nach Thessalien [...].» Vgl. auch Heliod. 3,3,3, wo die herausragende Qualität thessalischer Pferde betont wird.

170 Pl. *Phaedr.* 253d. Winkle 2014, 94 versteht den *Phaedrus* als wichtigen Subtext nicht nur einzelner Episoden, sondern des gesamten *Goldenen Esels*: «[...] I am suggesting that the novel employs broad and sustained use of the allegorical elements of that text as inspiration and template which certainly have bearing on larger interpretive issues regarding the *Metamorphoses*.»

171 Pl. *Phaedr.* 246b.

172 *Quare sollertiam somni tum mirabar vel maxime, quod praeter congruentiam lucrosae pollicitationis argumento servi Candidi equum reddidisset colore candidum.* – «Demnach staunte ich jetzt gewaltig über den sinnvollen Traum: Stimmt doch das Gewinnversprechen, und hatte er mir doch weiterhin unter dem Symbol des Dieners Candidus mein Pferd zurückerstattet, das ein Schimmel war.» Apul. *Met.* 11, 20,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

173 Allerdings beschreibt schon der Räuber, der berichtet, dass Lucius des Überfalls auf Milos Haus verdächtigt wurde, das Pferd als *candidus* (Apul. *Met.* 7,2,1), was unserer Argumentation jedoch keinen Abbruch tun muss.

174 Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῶ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόω εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου; – «Der vernünftigen Überlegung kommt es aber doch zu, zu regieren, weil sie weise ist und die Sorge für die ganze Seele hat; dem Muthaften aber, ihr Untertan zu sein und beizustehen.» Pl. *Resp.* 441e. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019. Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit Candidus

In dieser Lesart von Mithras' Rede können wir die *voluptates serviles* als die Begierden verstehen, zu denen Lucius' ungezügelt Epithymetikon drängte und dabei das Logistikon und das Thymoeides zu unterjochen trachtete (καταδουλώω¹⁷⁵).¹⁷⁶ Die *curiositas* entspricht der πολυπραγμοσύνη der Seelenteile.¹⁷⁷ Nach Platon lässt ein gerechter Mensch nicht zu, dass seine Seelenteile sich in die Aufgaben der jeweils anderen einmischen (πολυπραγμονέω¹⁷⁸). Später mahnt der Oberpriester, Lucius müsse sich im Hinblick auf seine Initiation vor Begierde und Widerspenstigkeit (*aviditas; contumacia*¹⁷⁹) hüten, und erneut haben wir die Pferde des Seelenwagens vor Augen, von denen vor allem das eine sich gern trotzig gebärdet auf der Jagd nach Erfüllung seiner Begierden. Die platonische Botschaft aus dem Mund des Priesters ist klar: Lucius muss seine Seele ordnen, sein Logistikon muss, zusammen mit dem Thymoeides, das Epithymetikon in den Griff bekommen. Mangelnde Ordnung in den Seelen der Menschen ist die Erklärung dafür, warum die Welt des *Goldenen Esels* voller Gewalt ist.

Doch tatsächlich übt Lucius selbst selten Gewalt aus, viel öfter wird sie ihm angetan. Kann ihn denn eine geordnete Seele auch vor Gewalt bewahren? Falls Lucius ihr Angebot annimmt und ihr Diener wird, stellt Isis ihm ein glückliches

als platonischer Allegorie s. Winkle 2014, 107–125. Für eine abweichende Interpretation des Schimmels als Pegasus s. Drake 1968. Winkle 2015, 86f. erkennt in seiner Rückkehr zu Lucius einen Hinweis auf Epona, die er als eine Art Spiegelung der Isis versteht. Für Greene 2008, 183f. ist das Pferd ein Symbol für Lucius' elitären Sozialstatus.

175 Vgl. Pl. *Resp.* 442a: [...] ὁ τηρήσετον μὴ τῷ πίμπλασθαι τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν πολὺ καὶ ἰσχυρὸν γενόμενον οὐκ αὐτὰ αὐτοῦ πράττει, ἀλλὰ καταδουλώσασθαι καὶ ἄρχειν ἐπιχειρήσει ὧν οὐ προσήκον αὐτῷ γένοι, καὶ σύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψῃ. – «Dieses werden sie dann beobachten, damit es nicht etwa, durch Anfüllung der sogenannten Lust des Leibes gross und stark geworden, unternehme, anstatt das Seinige zu verrichten, vielmehr die andern zu unterjochen und zu beherrschen, was ihm nicht gebührt.» Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

176 Vgl. Tilg 2014, 71 und Kirichenko 2010, 99.

177 Vgl. Plut. *De Is. et Os.* 3: Οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρεύοντα δεισιδαμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντες ὥσπερ ἐν κίστῃ [...] – «Das sind die [wahren Verehrer der Isis, also Philosophen], die in ihrer Seele wie in einer Kiste die heilige Lehre über die Götter tragen, die gereinigt ist von allem Aberglauben und der Einmischung in fremde Angelegenheiten (περιεργία).» Für Plutarchos' Gleichsetzung von περιεργία und πολυπραγμοσύνη s. id. *Mor.* 6,516a; 519c. Vgl. auch Schlam 1992, 57.

178 [...] μὴ ἐάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη. – «Er erlaubt nämlich keinem Teile in sich, Fremdartiges zu tun, noch dass die Teile seiner Seele vielgeschäftig aufeinander übergreifen.» Pl. *Resp.* 443d. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

179 [...] *quippe cum aviditati contumaciaeque summe cavere [...] deberem.* – «Ich müsse mich nämlich vor Begierde und Widerspenstigkeit gründlich in Acht nehmen.» Apul. *Met.* 11,21,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Leben in Aussicht: *Vives autem beatus, vives in mea tutela gloriosus.*¹⁸⁰ Ihr Priester verkündet, auf einen Anhänger der Isis habe der feindliche Zufall keinen Zugriff.¹⁸¹ Sokrates konkretisiert die Bedingung dieses Glücks: Glücklich ist, wer gerecht ist, und wer schön und gut ist, dem kann nichts Schlimmes widerfahren.¹⁸² Schlimm nämlich ergeht es nur dem, der selbst Unrecht tut, weil seine Seele in Unordnung ist. Diese Überzeugung relativiert jede erlittene Gewalt.

Sokrates hegt keinen Zweifel, dass dieses Glück bis ins Jenseits reicht, weil der Richter Rhadamanthys alle Äusserlichkeiten ignoriert und die Seelen ausschliesslich nach ihrer Güte beurteilt. Die Bösen (πονηροί) verurteilt er zum Tartaros; tritt ihm jedoch eine gerechte Seele entgegen, so schickt er sie zu den Inseln der Seligen (ἐς μακάρων νήσους¹⁸³). Und auch Isis beruhigt Lucius hinsichtlich seines Todes: Als ihr Diener werde er im Elysium wohnen.¹⁸⁴

Mit dieser Überzeugung stimmt Apuleius' Beschreibung des Weisen in *De Platone et eius dogmate* überein: Dieser verübt kein Unrecht und erwidert auch keines, das ihm angetan wird; er glaubt nicht, dass ihm solches überhaupt schaden könne (*nihil horum possit nocere sapienti*). Deshalb führt er ein sicheres und

180 «Doch ein Leben voll Glück, ein Leben voll Ruhm wartet auf dich unter meiner Obhut.» Apul. *Met.* 11,6,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. Frangoulidis 2008, 175: «The victory of religion, <true> magic, over witchcraft and other varieties of magic, serves as a guarantee of human success and happiness.»

181 Apul. *Met.* 11,15,2; vgl. Kapitel 4.5.2.

182 Οὐδὲν γὰρ δεινὸν πείσῃ, ἐὰν τῷ ὄντι ἦς καλὸς καγαθός, ἀσκῶν ἀρετῆν. – «Denn nichts Schlimmes wird dir widerfahren, wenn du nur wirklich schön und gut bist und dich in Tugend übst.» Pl. *Gorg.* 527d. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

183 Ἐνίοτε δ' ἄλλην εἰσιδὼν ὀσίως βεβιωκυῖαν καὶ μετ' ἀληθείας, ἀνδρὸς ιδιώτου ἢ ἄλλου τινός, μάλιστα μὲν, ἔγωγέ φημι, ὦ Καλλικλείς, φιλοσόφου τὰ αὐτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ, ἠγάσθη τε καὶ ἐς μακάρων νήσους ἀπέπεμψε. – «Erblickt er aber bisweilen eine andere Seele, die heilig und in der Wahrheit gelebt hat, die eines zurückgezogen lebenden Mannes oder sonst eines, vornehmlich aber meine ich, o Kallikles, eines weisheitliebenden, der das Seinige getan und nicht vielerlei äusserlich betrieben hat: so freut er sich und sendet sie zu den Inseln der Seligen.» Pl. *Gorg.* 526c. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

184 *Et cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirotondo me, quam vides, Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem campos Elysios incolens ipse tibi propitiam frequens adorabis.* – «Und ist einst die Frist deiner Zeitlichkeit abgelaufen und bist du zur Unterwelt hinabgestiegen: Auch dort in der unteren Halbkugel werde ich, wie du mich siehst, der Höllenfinsternis leuchten und dem Totenpalast gebieten, du aber wirst – auch selbst dann Bewohner der elysischen Gefilde – beständig zu mir, deiner Gönnerin, beten.» Apul. *Met.* 11,6,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für die Gleichsetzung von Elysium und den Inseln der Seligen vgl. Lukian. *Verae Hist.* 2,6–14.

gelassenes Leben (*securus et confidens in omni vita*) und fürchtet sich nicht vor dem Tod.¹⁸⁵

Diese Lesart des elften Buchs und speziell der «Final Message»¹⁸⁶ des Priesters zeigt uns Lucius' Erlösung durch Isis und seine Initiationen als Hinwendung zur platonischen Philosophie. Dadurch, dass er ihr sein verbleibendes Leben weiht, hebt er die wankelmütige Fortuna aus: Solange er das Gerechte tut, wird er glücklich sein, sogar wenn er Gewalt erleidet, denn spätestens mit seinem Tod wird er auf einen weisen Richter treffen.

Dürfen wir das elfte Buch aus platonischer Sicht interpretieren? Nun, auch Plutarchos fordert im Hinblick auf religiöse Mysterien, sie müssten aus philosophischer Perspektive analysiert werden.¹⁸⁷ So besehen, zeigt sich der *Goldene Esel* als philosophischer Text, der uns Gewalt in allen banalen und grotesken Spielarten vor Augen führt, um uns am Schluss als Lösung für das Problem des Aus-

185 *Hunc talem non solum inferre sed ne referre quidem oportet iniuriam. Non enim eam contumeliam putat, quam improbus faciat, sed [eam non putat quam] patientia firmiter toleret, quacundo quidem naturae lege in animo eius sculptum sit quod nihil horum possit nocere sapienti, quae opinantur ceteri mala esse. Equidem sapientem illum conscientia sua fretum, securum et confidentem in omni vita dicit futurum, quod et omnia accidentia reputet ad meliores rationes trahens et quod nihil morose vel difficulter excipiat sibi que persuadeat pertinere res suas ad immortales deos. Iam ille diem mortis suae propitius nec invitus exspectat, quod de animae immortalitate confidat [...].* – «Ein solcher Weiser darf nicht nur kein Unrecht tun, sondern nicht einmal ein Unrecht erwidern. Er hält nämlich das Unrecht, das ein übler Mensch ihm antut, nicht für eine Schmach, da ja durch ein Naturgesetz ihm [der Gedanke] eingepägt ist, nichts von dem, was die anderen für schlecht ansehen, könne dem Weisen schaden. Platon lehrt, dass in der Tat der Weise im Vertrauen auf sein Gewissen sein ganzes Leben lang sorgenfrei und zuversichtlich sein werde, weil er nachdenkt und dabei alle Ereignisse auf höhere Gründe zurückführt, weil er nichts ärgerlich oder schwer nimmt und davon überzeugt ist, seine Angelegenheiten lägen in der Hand der unsterblichen Götter. Auch erwartet er den Tag seines Todes froh und nicht unwillig, weil er fest an die Unsterblichkeit der Seele glaubt.» – Apul. *Pl.* 2,20,5–7. Übersetzung: Albert/Siniscalco 1981. Vgl. dazu Dillon 1977, 334 f.

186 Winkler 1985, 210.

187 Διὸ δεῖ μάλιστα πρὸς ταῦτα λόγον ἐκ φιλοσοφίας μυσταγωγὸν ἀναλαβόντας ὁσίως διανοεῖσθαι τῶν λεγομένων καὶ δρωμένων ἕκαστον [...]. – «Deshalb ist es unbedingt nötig, bei solchen Dingen die Denkart der Philosophie als Führerin in diesen Mysterien zu nehmen und respektvoll alles, was gesagt und getan wird, genau zu erwägen.» Plut. *De Is. et Os.* 68. Hier sei kurz auf Van der Stockts Bedenken hingewiesen, Plutarchos' Schriften als Inspiration für Apuleius' Texte zu verstehen: «We have every reason to be most cautious, if not reluctant, to map a route from Plutarch to Apuleius.» Van der Stockt 2012, 175. Dennoch bleibt die Tatsache, dass uns Plutarchos wertvolle Einblicke in zeitgenössische Interpretationen von Platons Lehren gewährt. Auf diese zu verzichten, schiene mir ein zu grosser Verlust. Wenn in dieser Arbeit also oft Plutarchos zitiert wird, so nicht, weil ich behaupte, dass es eine direkte Verbindung zwischen den beiden Autoren gibt, sondern weil ich Plutarchos' Aussagen für einen unverzichtbaren Kontext zu Apuleius' Texten halte.

übens und Erleidens von Gewalt die platonische Ordnung der Seele zu präsentieren.

Nur eine Sache irritiert: Im Prolog wird uns etwas ganz anderes versprochen. *Lector, intende: Laetaberis*. – «Leser, pass auf: Du wirst dein Vergnügen haben»,¹⁸⁸ wird uns da in Aussicht gestellt. Der Prolog ist der Schlüssel zu einer weiteren Interpretationsebene des *Goldenen Esels*.

1.3.2 Entlarvung: Der Leser als Esel

Stephen J. Harrison hat die Diskussion, ob im Prolog Apuleius oder Lucius mit uns spricht, um die dritte Option erweitert, dass es sich beim Sprechenden auch um das Buch selbst handeln könnte.¹⁸⁹ In dem Fall wäre es der Text, der zu uns sagt:

*At ego tibi sermone isto Milesio varias fabulas conseram auresque tuas benivolas lepido susurro permulceam, modo si papyrus Aegyptiam argutia Nilotici calami inscriptam non spreveris inspicere. Figuras fortunasque hominum in alias imagines conversas et in se rursus mutuo nexu reflectas, ut mireris, exordior.*¹⁹⁰

Die *captatio benevolentiae* wirbt mit erfundenen Geschichten (*fabulae*) im Milesischen Stil, mit Verwandlungen von Figuren und Schicksalen und damit, dass die Leserin, der Leser staunen werde. Ist das eine attraktive Eröffnung? Animierte sie zum Weiterlesen? Das kommt darauf an, wer diese Zeilen liest.

Wenn wir davon ausgehen, dass der *Goldene Esel* erst nach Apuleius' Anklage geschrieben wurde und also ein späteres Werk des Autors ist,¹⁹¹ so mussten alle, die ihn und seine literarische Produktion kannten, sich bereits über den Pro-

¹⁸⁸ Apul. *Met.* 1,1,6.

¹⁸⁹ «There is a single candidate which fits the description: the book itself, conceived as a personified physical object.» Harrison 2013, 73; vgl. ausführlich dazu Harrison 1990. Dagegen Benson 2019, 28 f.: «My view is that the prologue speaker cannot be identified and that this voice is accordingly disembodied or acousmatic.» Für die vielen Apostrophen an die Leserin und die Idee eines «Pseudodialogs» s. de Jong 2001 und Dowden 2006 44–48.

¹⁹⁰ «Nein, ich will dir hier in milesischem Stil einen bunten Kranz von Geschichten flechten und deine geneigten Ohren mit hübschem Kling-Klang kitzeln, falls du es nicht verschmähen solltest, einen Blick in die Blätter aus Ägypten zu werfen, die ich mit feinem Nilrohr beschrieben habe. Ich beginne mit dem Was und Wie bei Leuten, die in fremde Gestalten verwandelt und andersherum wieder zu sich selbst zurückgebildet wurden, dass du dich nur so wundern wirst.» Apul. *Met.* 1,1,1 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Ich folge hier der von Harrison 1990, 507 f. vorgeschlagenen Interpunktion und habe die Übersetzung von Brandt/Ehlers entsprechend angepasst.

¹⁹¹ Vgl. Harrison 2013, 84; Bowie 2002, 61; Gwyn Griffiths 1975, 10–14. Dagegen: Dowden 1994, 425 f.

log wundern.¹⁹² Ein Schriftsteller, der bislang Werke mit dezidiert philosophischem Inhalt geschrieben hatte, der sich selbst einen *philosophus Platonicus* nannte, stellte hier *fabulae* in Aussicht?¹⁹³ Apuleius selbst schrieb doch in einem seiner anderen Texte, Platon habe erst eine Dichterkarriere angestrebt, sei aber von Sokrates eines Besseren belehrt worden, sodass er sich darauf um wahren Ruhm (*verae laudis gloria*) bemüht und seine literarische Begabung auf philosophische Themen verwendet habe.¹⁹⁴ Und nun wandte sich derselbe Autor dem niederen Genre des Romans zu und versprach *fabulae*, noch dazu im Stil der *Milesiaka* des Aristeides, was *sex and crime* erwarten liess!¹⁹⁵ Und nicht genug: Er pries diesen Stoff an, statt ihn mit einem Disclaimer zu versehen, wie das Plutarchos bei der Vermittlung problematischer Inhalte empfahl.¹⁹⁶

Der Prolog ist Werbung, Versprechen und gleichzeitig eine Falle für das philosophisch interessierte Publikum. Alle, die nun nämlich das Buch nicht zur Seite legen, sondern weiterlesen, werden Teil der Fiktion: In einer Meta-Metamorphose verwandeln auch sie sich – in einen Esel.

Das geschieht notwendigerweise, weil jede Fiktion eine Mimesis vollzieht, wie auch ihr Konsum mimetisch abläuft: Lucius' Wandlung mitverfolgen kann nur, wer – poetologisch gesprochen – selbst eine Metamorphose durchläuft.¹⁹⁷

192 Für die These, dass die meisten Leserinnen und Leser eine Vorstellung davon hatten, was sie bei einem Buch aus Apuleius' Stilus erwartete, s. Slater 2001, 215: «Rare indeed would be the reader who simply picked up an unknown text in a library or a bookseller's shop.»

193 Kirichenko 2008, 103 weist darauf hin, dass *fabula* wie *μῦθος* auch «edifying fiction» sein konnte; vgl. Plut. *Mor.* 36e. Benson 2019, 254 erinnert daran, dass der Mittelplatonismus Geschichten, die einem guten, d. h. philosophischen, Zweck dienen, positiver beurteilte als Platon. Dafür, dass der Terminus *fabula* im *Goldenen Esel* «unwahre und unwahrscheinliche Erzählung» bezeichnet, s. Tilg 2011, 42 f.

194 *Apul. Pl.* 1,2,4.

195 «It is important to bear in mind that the so-called Milesian tales can be perceived as an embodiment of all the qualities most hostile to philosophical edification.» Kirichenko 2008, 104; vgl. Morgan 2001, 160: «[...] it is going to be funny and dirty [...]». Vgl. zur Irritation, die der Prolog bei philosophisch interessierten Leserinnen auslösen muss, Trapp 2001, 39: «So exclusive an emphasis on entertainment and enjoyment is a notorious problem for those readers of the *Metamorphoses* who wish to find in it, ultimately, an instructive message about individual salvation and the path to true happiness.» Ulrich 2017, 708 erkennt im Prolog eine «embedded choice» zwischen einer homerischen und einer platonischen Lesart des Romans.

196 Ἐν δὲ τῷ προδιαβάλλειν μονοῦ μαρτύρεται καὶ διαγορεύει μῆτε χρῆσθαι μῆτε προσέχειν ὡς οὓσιν ἀτόποις καὶ φαύλοις. – «Indem Homer uns vorwarnt, betont er, dass wir [Agamemnons Verhalten] weder billigen noch es nachahmen sollen, weil es falsch und verdorben ist.» Plut. *Mor.* 19b.

197 Die Ich-Perspektive verstärkt diese Wirkung noch: «There is indeed a relationship between the characters of a fiction and its audience; the first-person invites readers to assimilate the experiences of the characters to their own lives, whereas the third-person of Chariton and

Und dass es sich dabei um die Verwandlung in einen Esel handelt, ist keineswegs zufällig: Wie bereits erwähnt, setzt Plutarchos den Esel in engen Bezug zu Typhon, dem Antagonisten von Isis und Osiris. In der griechischen Mythologie ist Typhon der vielköpfige Gegenspieler des Zeus. Sokrates wiederum erwägt im *Phaidros* die Möglichkeit, dass er selbst ein typhonartiges Wesen sei:

[...] σκοπῶ οὐ τὰυτα ἀλλ' ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὄν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινός καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.¹⁹⁸

Diese Überlegung steht im Kontext von Phaidros' Frage, ob Sokrates den Mythos von Oreithyias Entführung durch Boreas glaube. Sokrates antwortet, solange er sich nicht selbst erkannt habe (γινῶναι ἐμαυτόν), finde er es lächerlich, sich um Dinge zu kümmern, die ihn nicht persönlich betreffen.¹⁹⁹ Τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν ist nichts anderes als eine Umschreibung für πολυπραγμοσύνη, die sich hier auf Mythen, *fabulae*, bezieht. Es ist Sokrates' Überzeugung, dass die Selbsterkenntnis absolute Priorität habe: Die erste Aufgabe eines jeden Menschen ist die Inspektion der eigenen Seele. Hat die Vernunft, das Logistikon, die Überhand? Oder dominiert das Epithymetikon?

In der *Politeia* findet Sokrates ein weiteres Bild für die Seele: Sie ist zusammengefügt aus drei verschiedenen Elementen und besteht aus Mensch, Löwe und einem vielköpfigen Wesen, das an die Chimaira, die Skylla oder den Kerberos erinnert.²⁰⁰ Während der Mensch für das Logistikon und der Löwe für das Thymoeides stehen, symbolisiert das dritte das Epithymetikon. Auch in diesem Bild muss der vernünftige Teil die beiden anderen bezähmen und versöhnen, wenn Gerechtigkeit das Ziel sein soll. Setzen wir das typhonartige Wesen aus dem *Phaidros* mit diesem Symbol des Epithymetikon gleich,²⁰¹ so sagt Sokrates damit, dass er erst für Ordnung in seiner eigenen Seele sorgen wolle, ehe er sich um irgendetwas an-

Xenophon creates a wondering admiration and emotional sympathy for characters far removed from the readers' experience.» Hunter 2008, 267.

198 «Ich denke nicht an diese Dinge, sondern an mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet und ungetümer als Typhon, oder ein milderes und einfacheres Wesen, das sich eines göttlichen und edeln Teiles von Natur erfreut.» Pl. *Phaidr.* 230a. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

199 Γελῶιον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. – «Lächerlich also kommt es mir vor, solange ich hierin noch unwissend bin, an andere Dinge zu denken.» Pl. *Phaidr.* 230a. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

200 Πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ιδεάν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλὰς κύκλω καὶ ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φύειν ἐξ αὐτοῦ πάντα τὰυτα. – «So bilde dir denn *eine* Gestalt eines gar bunten und vielköpfigen Tieres, rundherum Köpfe von zahmen und wilden Tieren habend und imstande, dies alles abzuwerfen und aus sich hervorzubringen.» Pl. *Resp.* 588c. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

201 Moreschini 2015, 80; Ferrari 1987, 11 f.; Griswold 1986, 40 f.

deres kümmere. Im Umkehrschluss ergibt sich die Gefahr einer unkontrollierten Dominanz des Epithymetikon in einem Menschen, der sich um Fremdes, zum Beispiel um Mythen und andere (fiktiven?) Geschichten, kümmert.

Damit wird πολυπραγμοσύνη, *curiositas*, explizit auch mit dem Konsum von Fiktion verknüpft. Mit der Einladung, sich mit den folgenden *variae fabulae* zu beschäftigen, also seiner *curiositas* nachzugeben, führt der *Goldene Esel* den Leser in Versuchung, sich vom Zustand seiner eigenen Seele ablenken zu lassen.²⁰² Gibt dieser ihm nach, so wird das Epithymetikon gestärkt: Einerseits dadurch, dass das Logistikon zerstreut ist, andererseits auch dadurch, dass seiner Begierde auf Neues, Spannendes, Unerhörtes nachgegeben wird. Wer sich verführen lässt, wird nicht nur zum Komplizen des Esels, der froh ist über dessen *curiositas*, der er all diese schlüpfrigen Geschichten verdankt,²⁰³ sondern wird, weil er Lucius' *curiositas* teilt, selbst zum Esel, der auf Erlösung angewiesen ist.²⁰⁴ Mithras' Rede von der *curiositas inprospera* bezieht sich also so sehr auf Lucius wie auf den Leser, die Leserin, die – sofern sie über platonische Bildung verfügt – an diesem Punkt der Lektüre entlarvt wird.²⁰⁵

Das Versprechen von Verwandlungen wird gleich doppelt eingelöst: Nicht nur Lucius und weitere Figuren verwandeln sich im *Goldenen Esel*, sondern der Leser selbst durchläuft zwei Metamorphosen: Die Lektüre macht ihn zum typhonartigen Esel, der seine Neugier mit allerhand unphilosophischen Geschichten befriedigt, die ihn nichts, aber auch gar nichts angehen, die ihn jedoch auch mit schwer erträglicher Gewalt konfrontieren, sodass er, taumelnd zwischen Erregung und Abscheu, sich nach einem Ende des Leidens sehnt. Bezieht er die Enthüllung des Priesters, der Grund für alle erlittenen Übel sei die *curiositas* gewesen, nicht nur auf Lucius, sondern auch auf sich selbst, bietet sich ihm die

202 «*Curiositas* or πολυπραγμοσύνη is not just a narrative 'driver' in novels: novels are the literary manifestation of these 'vices'.» Hunter 2009, 54. Vgl. auch Schlam 1992: «The thirst for entertainment, both the readers' and that of the crowd portrayed in the narrative, is given a diversity of satisfactions. And some credit for becoming more knowing is allowed even to the meddlesome observer, poking about in the wretchedness all around him.»

203 «Apuleius' audience may be quite willing to be seduced by the pleasures of the narrative, but reading the AA is *per se* tinged with guilt.» Winkler 1985, 121.

204 Vgl. Benson 2019, 58: «What is particularly unsettling about the prologue is that it gets readers to behave just like Lucius.»

205 Vgl. Kirichenko 2008, 101, der mit Bezug auf Pl. *Phaidr.* 275b–c aus der Frage *Quis ille?* im Prolog (Apul. *Met.* 1,1,3) folgert: «The attitude that the narrator attributes to him [i. e. der Leser] is that of meddlesome curiosity that, contrary to the Socratic ideal, detracts his attention from the essential to the superficial.» Zimmerman 2001, 255 weist darauf hin, dass *inspicere* ausser im Prolog nur noch in der Ermahnung an Psyche, das Döschen nicht zu öffnen, vorkommt (Apul. *Met.* 6,19,7). Dort wird Psyche vor ihrer eigenen *curiositas* gewarnt, wodurch die Verwendung von *inspicere* auch im Prolog als eine implizite Warnung vor der Neugier der Leserin verstanden werden kann. Vgl. auch Benson 2019, 60.

Chance auf Rückverwandlung und Rückkehr auf den Weg des Philosophen – und dies gleich zweimal: Wer die erste Möglichkeit anlässlich der Rede von Mithras verpasst, weil er dessen Worte nicht auf sich bezieht, den spricht Lucius bald darauf direkt an, wenn er antizipiert, dass der Leser erwartet, auch über die Initiation in den Isis-Kult so detailliert in Kenntnis gesetzt zu werden wie über alles andere, was der Erzähler erlebt hat:

*Quaeras forsitan satis anxie, studioso lector, quid deinde dictum, quid factum.*²⁰⁶

Hier zieht Lucius endlich eine Grenze und erteilt dem Leser eine Absage: Der Uneingeweihte darf nichts Näheres über die Mysterien erfahren. Spätestens diese Weigerung konfrontiert den Leser unmissverständlich mit seiner eigenen hybristischen Neugier.

Beide Wirkungen des *Goldenen Esels* – Erleuchtung und Entlarvung – entfalten sich erst im Akt des Lesens und offenbaren so das performative Moment des Textes.²⁰⁷ Dieser verführt und führt vor, doch nicht ohne den Leser zu warnen: *Lector, intende: Laetaberis* kann auch als autoreferenzielle Aussage des Textes über sich selbst und damit als Aufforderung verstanden werden, wachsam zu bleiben und sich dem literarischen Genuss nicht bedenkenlos hinzugeben.²⁰⁸ Noch zweimal wird *intendere* im *Goldenen Esel* eingesetzt: Der Sklave, der von Charites schlimmem Schicksal berichtet, unterbricht damit seine Erzählung:

*Spectate denique, sed, oro, sollicitis animis intendite, quorsum furiosae libidinis proruperint impetus.*²⁰⁹

Und Isis fordert Lucius auf, ihren Anweisungen genau zu folgen:

206 «Vielleicht magst du, wissbegieriger Leser, in einiger Aufregung fragen, was dann gesprochen, was getan wurde.» Apul. *Met.* 11,23,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

207 Treffend formuliert das Winkler 1985, 244: «The aim is an *Aha-Erlebnis* because any straightforward preaching of the insight in question would misrepresent it as an objective *thing* that could be passed from hand to hand rather than an unreproducibly personal experience.» Er bezieht sich dabei jedoch – entgegen meiner Lesart – auf das von ihm erkannte vorprogrammierte «falsche» erste Lesen des *Goldenen Esels*.

208 «It is not enough for Lucius to reproduce entertaining stories, any more than it is in a Platonic dialogue: the reader must be alert, and aid in the reconstruction of the <true> narrative.» (Dowden 2006, 48) «The reader is free to react to the ingratiating come-on with suspicion as well as with delight. A tale told by a fawning sophist may still turn out to contain more than idle amusement. A character mask created at the outset can be discarded before the end.» (Trapp 2001, 46).

209 «Seht es euch also an, aber bitte merkt genau auf, wohin die Stürme einer rasenden Leidenschaft vorstießen!» Apul. *Met.* 8,3,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

*Ergo igitur imperiis istis meis animum intende sollicitum.*²¹⁰

In beiden Situationen wird den Angesprochenen eine nachfolgende Belehrung in Aussicht gestellt. Auch der *Goldene Esel* in seiner Gesamtheit ist eine Belehrung. Einerseits bietet er Erleuchtung: Die Antwort auf die dargestellte Gewalt und Ungerechtigkeit ist das Streben nach einer geordneten Seele und damit eine Absage an die (platonisch verstandene) *curiositas*. Andererseits wandelt sich der Text lektürepoetologisch in eine Entlarvung: Auch die Leserin selbst hat der *curiositas* und damit ihrem Verlangen nach *guilty pleasures* nachgegeben, indem sie die *fabulae* konsumierte.

Eine weitere Warnung vor der imminenten Verwandlung in einen Angehörigen der Equidae lässt sich im Versprechen erkennen, der Sprecher werde des Lesers Ohren kraulen (*ures tuas permulceam*²¹¹). Als Lucius nämlich kurz darauf Ohren krault, sind es die seines Pferdes.²¹²

Ich erkenne im *Goldenen Esel* die Kippfigur Erleuchtung/Entlarvung,²¹³ doch erschöpft sich die Aussage des Textes nicht darin. In der Rahmenhandlung wie in den Binnengeschichten findet sich auch viel Kritik an konkreten gesellschaftlichen Sachverhalten, der wir in unserer Besprechung der Gewalt und Machtverhältnisse auf den Grund gehen wollen. Gerade die Prävalenz von Gewalt verstärkt noch die Komplizenschaft der Leserin: Schliesslich besteht die von ihr konsumierte Unterhaltung zu grossen Teilen aus Gewaltgenuss.²¹⁴

1.3.3 Zirkularität im *Goldenen Esel*

Der Prolog weist also proleptisch auf das voraus, was die Lektüre mit uns machen wird, und im letzten Buch erinnert uns Mithras' Rede an die Warnung, die am Beginn stand: Anfang und Ende antworten aufeinander, sie sind zirkulär verknüpft. Der Umstand, dass gleich nach dem Prolog die Erzählung in der Vergangenheit und aus der Ich-Perspektive startet, nimmt ebenfalls den Schluss vorweg: Was immer Lucius erleben wird – dass er es uns nun erzählen kann, verrät bereits, dass er alle Abenteuer insofern unbeschadet übersteht, als er in der Lage sein wird, sie uns zu berichten. Wenn sich Lucius in Buch 3 verwandelt, so wis-

210 «Höre also nun und gib wohl acht, was ich dir hier befehle.» Apul. *Met.* 11,5,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

211 Apul. *Met.* 1,1,1.

212 Apul. *Met.* 1,2,3.

213 Angeregt zu diesem Gedanken hat mich Steier 2014, 28; auch die Formulierung stammt von ihm.

214 Plutarchos betont die destruktive Wirkung von Gewaltkonsum auf die Fähigkeit zur Empathie: Οὕτως ἔπονται [...] θεάμασις ἀνημέροις ἀπάθεια πρὸς ἀνθρώπους καὶ ὠμότης. – «So haben grausame Darbietungen Gleichgültigkeit und Verrohung gegenüber den Mitmenschen zur Folge.» Plut. *Mor.* 997c.

sen wir, dass er irgendwann wieder zum Menschen werden muss, denn: Ein Eselhuf hält keinen Stilus.²¹⁵

Auch innerhalb des Romans begegnet uns Zirkularität in verschiedenen Formen. Viele Episoden leben von Repetitionen; so werden Personen durch ihr iteriertes Verhalten charakterisiert: Pamphile und die Müllerin sind Ehebrecherinnen, weil sie immer wieder fremdgehen, die Räuber gehen wiederholt auf Raubzüge, die Priesterinnen repetieren ihre Bettelpraxis. Auch transepisodisch wiederholen sich Erzählelemente wie der Ehebruch, das Gerichtsverfahren, die Verwandlung, die Neugier oder das Wirken der Fortuna. Zudem ist die Binnengeschichte selbst ein wiederkehrendes Phänomen des Romans, und in der längsten und am sorgfältigsten komponierten, der Geschichte von Psyche und Cupido, spielen Iterationen eine prominente Rolle.²¹⁶ Die Wiedergänger Thelyphron, Tlepolemus und der Müller sind gleichsam Allegorien dieser Zirkularität.

Ihre konsequenteste Ausgestaltung erfährt sie jedoch in der nicht enden wollenden Darstellung von Gewalt, die deshalb als Strukturmerkmal des Romans gelten kann. Ihre zuverlässige Wiederholung verleiht dem Text Sinn: Die Welt des *Goldenen Esels* ist ein Ort der Gewalt, eine *mean world*, ein dysfunktionaler Kosmos, aus dem es scheinbar kein Entrinnen gibt. Ein eindrückliches Bild dafür ist die Mühle, an der Tiere, Menschen und auch Lucius im Kreis gehen. Den ganzen Tag, die ganze Nacht laufen sie und gelangen doch nirgends hin; sie sind gezwungen, immer wieder in ihre eigene Spur zu treten. Auch der Roman ist, tropisch gesprochen, eine Mühle, und während wir, die Leserinnen und Leser, sie drehen, treffen wir auf die immer gleichen Spuren und Zeichen. Indem wir uns in der Romanzeit weiterbewegen, dehnen wir den Kreis zur Spirale, doch das ändert nichts daran, dass wir keinen Ausweg finden aus der Zirkularität der Gewalt. Allegorisch steht diese Form für den *Circulus vitiosus*, den Zirkelschluss, der jede logische Argumentation sabotiert und die Suche nach dem Wahren verunmöglicht.

Mit seiner Verwandlung in einen Esel tritt Lucius ein in die Spirale der Gewalt. Es ist Photis' runder Hüftschwung, der ihren Beginn markiert,²¹⁷ und es

215 Vgl. Lucius' Betrübnis darüber, die Geschichte von Psyche und Cupido nicht gleich aufzeichnen zu können (Apul. *Met.* 6,25,1). Obschon er nur klagt, dass er kein Schreibmaterial bei sich habe, drängt sich die Frage auf, wie er denn einen Stilus behändigt hätte.

216 Konkret zu nennen sind die Besuche der Schwestern, Cupidos Warnungen, Psyches Flehen um Hilfe, die von Venus gestellten Aufgaben und die mit ihnen verbundene Unterstützung von unverhoffter Seite (Ameisen, Schilf, Adler und Turm), vereitelte Suizidabsichten und Psyches Neugier.

217 *Ipsa linea tunica mundule amicta et russea fasceola praenitente altiuscule sub ipsas papillas succinctula illud cibarium vasculum floridis palmulis rotabat in circulum et in orbis flexibus crebra succutiens et simul membra sua leniter inlubricans, lumbis sensim vibrantibus spinam mobilem quatiens placide decenter undabat.* – «Sie selbst, adrett in ein Leinenkleid gehüllt und mit rotglänzendem Bändlein reizend knapp direkt unter der Büste mit Schick gegürtet, schwang

braucht die Philosophie, personifiziert in einer *dea ex machina*, um Lucius, um uns nach vielen Umdrehungen daraus zu befreien. Sie hat ihren Auftritt, nachdem die Bedrohung im kreisförmigen Amphitheater von Korinth einen weiteren Höhepunkt erreicht hat. Sie erlöst uns aus der Zirkularität der Gewalt, und wenn sich unter ihrer Ägide Elemente wiederholen, so ermöglichen sie dem Betroffenen Fortschritt, wie Lucius durch die drei Initiationen sich immer inniger mit den beiden rettenden Gottheiten verbindet und in Rom ein erfülltes und friedvolles Leben findet.

1.4 Gewalt

Die Bandbreite der im *Goldenen Esel* ausgeübten Gewalt reicht von alltäglicher, gesellschaftlich akzeptierter Gewalt (wenn zum Beispiel Sklaven und Tiere in der Mühle ausgebeutet werden) über gesellschaftlich geächteten Mord bis zu juristisch legitimierten öffentlichen Hinrichtungen. Menschen und Tiere werden geprügelt, gefoltert, ausgepeitscht, verbrannt, vergewaltigt, vergiftet, verstümmelt, von Raubtieren zerfleischt, durch Magie getötet, in den Selbstmord getrieben. Die Täterinnen und Täter gehören allen erdenklichen sozialen Schichten und ontologischen Kategorien an: Es sind Menschen, Tiere, Göttinnen; Sklaven, Herrinnen, Bürger, Magistraten, Räuber, Soldaten, Hirten, Wahrsager und Zauberinnen.

Gewalt findet nicht im luftleeren Raum statt, «Gewalt ist eine Sozialtechnik.»²¹⁸ Wollen wir die Figuren in ihren Lebensumständen abstrahieren, so müssen wir nach ihren sozialen Positionen fragen und nach den sozialen Feldern, in denen die Gewalt stattfindet. Diese Felder sind durch Machtverhältnisse strukturiert, womit wir zum zweiten Brennpunkt dieser Arbeit kommen: Macht und Gewalt sind im wissenschaftlichen, aber auch im alltäglichen Diskurs verschwimmt, und viel Mühe wurde und wird unternommen, die beiden Phänomene trennscharf zu definieren.²¹⁹ Im Gegensatz zur Gewalt wird Macht im *Goldenen Esel* selten explizit gemacht; wir werden bloss Zeugen ihrer Konsequenzen.²²⁰ Dennoch sind die impliziten Machtverhältnisse im Text greifbar, und wir werden sie als wichtigen Kontext unserer Analysen von Gewalthandlungen aufbereiten. Bevor wir uns aber der Macht zuwenden, soll geklärt werden, was die vorliegende Arbeit unter «Gewalt» versteht.

die Kasserolle in rosigen Patschen rundherum und schüttelte sie fleissig im Kreis mit gelinde schwappelnden Gliedern, leise wiegenden Hüften, behende wackelndem Rücken – ganz sanftgefällige Welle.» Apul. *Met.* 2,7,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

218 Meyer 2016, 26.

219 Vor Kurzem z. B. bei Schotte 2020, 31–34.

220 Vgl. Foucault 1978, 70: «Wir verfügen vor allem über die Aussage, dass die Macht nicht gegeben wird, dass sie weder getauscht noch zurückgenommen wird, sondern dass sie ausgeübt wird und nur in actu existiert.»

Trutz von Trotha nennt Gewalt eine «Jedermanns-Ressource»,²²¹ bei Friedrich Neidhart ist sie eine «Universalsprache», die «kulturell voraussetzungslos» verstanden wird,²²² und Wolfgang Sofsky schreibt in seiner Vision einer mythischen Vergesellschaftung des Menschen: «Denn noch der Schwächste war stark genug, den Stärksten zu verletzen, zu töten, durch eine Hinterlist oder eine Absprache mit einem Dritten.»²²³ Gewalt kann jeder, er braucht dafür grundsätzlich nur seinen eigenen Körper, mit dem er auf einen anderen Körper einwirken kann. Das körperliche Moment wird in dieser Arbeit als *Conditio sine qua non* verstanden, worin sie von Trotha und Reemtsma folgt: «Gewalt ist körperlicher Einsatz, ist physisches Verletzen und körperliches Leid – das ist der unverzichtbare Referenzpunkt aller Gewaltanalyse.»²²⁴

Ergänzt werden muss diese Beschreibung durch die Absicht der Täterin oder des Täters: Die unwillentliche Verletzung eines Lebewesens kann nicht als Gewalt gelten. Halten wir für die vorliegende Arbeit also folgende Definition fest: ««Gewalt» bezeichnet die absichtliche Verletzung der körperlichen Integrität eines Lebewesens.»²²⁵

In der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts erfuhr der Gewaltbegriff bisweilen eine Erweiterung auf nichtkörperliche Sphären: Johan Galtung führte die «strukturelle Gewalt» in den wissenschaftlichen Diskurs ein,²²⁶ und auch «verbale» oder «psychische Gewalt» etablierten sich als terminologische Werkzeuge. Beide Konzepte spielen in der vorliegenden Arbeit durchaus eine Rolle; zum Beispiel wird von Speziesismus und Sexismus die Rede sein, die typische Ausdrucksformen struktureller Gewalt sind. Sie wird jedoch nur insofern berücksichtigt werden, als sie in körperlicher Verletzung resultiert. Eine Ausnahme mache ich dort, wo eine Gewalthandlung detailliert imaginiert und dem po-

221 Trotha 1987, 31.

222 Neidhardt 1986, 134.

223 Sofsky 1996, 7.

224 Trotha 1997, 26; vgl. Reemtsma 2008, 125: «Die durch die Gewalttat vollzogene Reduktion auf den Körper ist der Grund, warum Gewalt stets als primär körperlich aufgefasst werden muss.» Und Sofsky 1996, 31: «Der Körper dient als Werkzeug der Gewalt. Doch umgekehrt ist er es, dem die Gewalt angetan wird. [...] Seine physische Doppelexistenz bestimmt sein Verhältnis zur Gewalt. [...] Er ist zur Gewalt fähig, und er ist der Gewalt ausgeliefert.»

225 Vgl. Schotte 2020, 95: ««Gewalt» bezeichnet die *absichtliche schwere Verletzung der Integrität eines Lebewesens gegen seinen Willen.*» Ich verstehe dagegen auch Verletzungen als Gewalt, die dem Opfer mit dessen Zustimmung beigebracht werden, wie zum Beispiel Selbstmord. Für eine Diskussion dieser Gewaltform s. *ibid.* 86–89.

226 Vgl. die «institutionalisierte Gewalt» bei Schotte 2020, 209: ««Institutionalisierte Gewalt» ist die *schwere absichtliche Verletzung eines oder mehrerer Lebewesen aufgrund der sozialen Positionen der Täter wie der Opfer.*»

tenziellen Opfer in Form einer Drohung kommuniziert, aber schliesslich nicht angewendet wird.²²⁷

Um Gewaltdarstellung kleinteiliger untersuchen zu können, werde ich mit Kategorien arbeiten, die Jan Reemtsmas Arbeiten entlehnt sind. Zuvor sind aber noch einige Bemerkungen angebracht zur zeitlichen und damit kulturellen Distanz zwischen der von Apuleius geschilderten und unserer eigenen Lebenswelt.

Der Anthropologe David Riches warnt vor der unbesehenen Etikettierung von Vorgängen in uns fremden Kulturen als «Gewalt»: «The fact that actions which <we> recognize as violent may be understood rather differently in other cultures, epitomizes the doubts which many have expressed as to whether <violence> can be a sociologically useful category of action.»²²⁸ Und auch Reemtsma mahnt zur Selbstreflexion: «Wir müssen bei jedem Nachdenken und Reden über Gewalt uns bewusst sein, dass wir das zwar transhistorisch und transkulturell tun können, dass unsere Neigung, besondere Aspekte zu problematisieren, ebenso modern ist wie unser Bemühen, Gewalt zu <erklären>.»²²⁹ Auch Svenja Goltermann mahnt: «Eine anthropologisch überzeitliche Bedeutung von Gewalt gibt es nämlich nicht. Gewalt muss historisiert werden, und nicht anders verhält es sich mit den Auswirkungen, die man ihr auf das menschliche Leben zuspricht.»²³⁰

Wenn diese Arbeit dennoch mit einer modernen Definition von Gewalt arbeitet, so tut sie das einerseits, weil sie an einer Phänomenologie der Gewalt im *Goldenen Esel* interessiert ist. Sie fragt absichtlich nicht in erster Linie danach, ob Betroffene oder Ausübende intradiegetisch die Tat als Gewalt klassifizieren. Dies ist notwendig, da viele Betroffene keine (menschliche) Stimme haben und/oder nicht zu Wort kommen (zum Beispiel Sklavinnen und Sklaven). In vielen Fällen werden wir selbst auf die konkreten Auswirkungen der Gewalt schliessen müssen, weil die Verletzung, der Schmerz nicht formuliert werden. Elaine Scarry betont die Unmöglichkeit, Schmerz in Worte zu fassen: «Whatever pain achieves, it achieves in part through its unsharability, and it ensures this unsharability through its resistance to language.»²³¹

– Andererseits ist unsere Definition mit ihrer Beschränkung auf absichtliche körperliche Verletzung so eng gefasst, dass in dieser Hinsicht keine kulturellen Missverständnisse zu befürchten sind.

227 «[...] threats of violence should be seen as an appropriate (and far from arbitrary) symbol of <real> violence [...]» Riches 1986, 22. Vgl. Reemtsma 2008, 126: «Das Wesen der Gewaltdrohung ist die Drohung mit der Reduktion auf den Körper, indem sie das Mögliche schon antizipiert.»

228 Riches 1986, 2.

229 Reemtsma 2008, 188.

230 Goltermann 2018, 213.

231 Scarry 1985, 4. Vgl. auch Bessel 2015, 2: «Attempts to measure violence are as frequent as they are problematical.»

Eine andere Frage ist, wie die Gewaltdarstellungen von zeitgenössischen Leserinnen und Lesern aufgefasst wurden. Waren sie empört? Empfanden sie Mitleid mit den Betroffenen? War diese Empathie auf einzelne Personen oder Kategorien von Lebewesen beschränkt? Oder liess sie die fiktive Gewalt kalt? Das wird ganz unterschiedlich gewesen sein, wie das auch heute ist: Die einen halten Quentin Tarantinos Filme für ästhetische Meisterwerke, andere stösst das viele Blut ab. Ein Hinweis darauf, dass antike Romanautoren durchaus damit rechneten, dass die von ihnen erzählte Gewalt die Nerven der Leser strapazierte, gibt uns Chariton, wenn er am Anfang des achten und letzten Buchs der *Kallirhoe* verspricht, dass es mit dem Schrecken nun ein Ende habe:

Νομίζω δὲ καὶ τὸ τελευταῖον τοῦτο σύγγραμμα τοῖς ἀναγινώσκουσιν ἥδιστον γενήσεσθαι καθάρσιον γὰρ ἐστὶ τῶν ἐν τοῖς πρώτοις σκυθρωπῶν. Οὐκέτι ληστεία καὶ δουλεία καὶ δίκη καὶ μάχη καὶ ἀποκαρτέρησις καὶ πόλεμος καὶ ἄλωσις, ἀλλὰ ἔρωτες δίκαιοι ἐν τούτῳ· καὶ νόμιμοι γάμοι.²³²

1.4.1 Vier Funktionen von Gewalt

Die vorliegende Arbeit unterscheidet vier Funktionen von Gewalt.²³³ Die *raptive Gewalt* bemächtigt sich eines Körpers mit der Intention, ihn sich gefügig zu machen, ihn zu einer Handlung zu zwingen. Das sinnfälligste Beispiel für *raptive Gewalt* ist Vergewaltigung, doch auch die Versklavung eines Lebewesens fällt in diese Kategorie, ebenso das peinliche Verhör. Typischerweise soll das Lebewesen, dem *raptive Gewalt* angetan wird, nicht getötet werden, da der Körper mit seinem Tod wertlos wird. Eine Ausnahme bildet das Töten eines Lebewesens in der Absicht, seinen Körper zu essen.

Die *lozierende Gewalt* zielt auf die Entfernung eines Körpers von einem Ort, sei es mittels Vertreibung oder Tötung.

Die *poenale Gewalt* vollzieht am Körper eine Strafe. Wie wir sehen werden, tritt diese Form im *Goldenen Esel* überraschend häufig auf. Reemtsma streicht bei der Bestrafung einen Unterschied zwischen vormodernen und modernen Gesellschaften heraus: «Die Vorstellung der Strafe als Instrument [...] setzt sich normativ erst in der Moderne durch, und der durch sie instrumentell gewordene Körperbezug ist der Idee nach instrumentell und orientiert sich an der lozieren-

232 «Ich denke, dass dieses letzte Buch für meine Leser das angenehmste sein wird: Es ist nämlich eine Wiedergutmachung für die vorangegangenen Schrecknisse. Keine Räubereien mehr, keine Sklaverei, keine Gerichtsverhandlung, kein Kampf, kein Selbstmord, kein Krieg und keine Gefangenschaft kommen mehr vor, sondern nur noch aufrichtige Liebe und rechtmässige Ehe.» Charit. 8,1,4. Vgl. zu dieser Stelle Tilg 2010, 130–137.

233 Die Funktionen und ihre Bezeichnungen gehen von Reemtsmas Kategorien aus, definieren sie teilweise jedoch anders und ergänzen sie auch um Formen, die bei ihm nicht vorkommen.

den Gewalt. Vormodernes Strafen muss einem anderen Typus von Gewalt zugeordnet werden.»²³⁴ Das trifft auch auf unseren Text zu: Während die Bestrafungen, die heute auf den Körper zielen, ihn räumlich entfernen, indem sie ihn einschliessen,²³⁵ haben alle Strafen, die uns im *Goldenen Esel* begegnen, den leidenden Körper zum Ziel, manchmal – anschliessend ans Leiden – auch den Tod.

Die *autotelische Gewalt* trägt ihren Zweck in sich selbst: Der Schmerz, der einem Körper zugefügt wird, verfolgt kein äusseres Ziel und ist auch keine Bestrafung. Das Verletzen geschieht um des Verletzens willen; im Hinblick auf die Entstehungszeit des *Goldenen Esels* müssen wir von einem Sadismus *avant la lettre* sprechen.

Eines haben alle diese Funktionen von Gewalt gemeinsam: Ihnen haftet das Defizit an, dass es sie überhaupt braucht. Diesem inhärenten Mangel werden wir beim Phänomen der Macht erneut begegnen.²³⁶

1.4.2 Drei Felder, in denen Gewalt stattfindet

Wir werden insgesamt 101 Erwähnungen von Gewalt im *Goldenen Esel* antreffen, die wir alle innerhalb ihres situativen Kontextes betrachten. Diese Kontexte lassen sich drei Feldern zuordnen: Das kleinste ist die *familia*, das nächstgrössere die *civitas*, das umfassendste der Kosmos. Innerhalb dieser Felder werden wir chronologisch vorgehen und einen Fall von Gewalt nach dem anderen besprechen, in der Reihenfolge, in der sie im Roman auftreten. Und jede Gewalttat wird für uns Anlass sein, die dahinterstehenden Machtverhältnisse in Augenschein zu nehmen.

Nicht alle diese Gewalt wird tatsächlich in die Tat umgesetzt, manche findet nur am imaginierten Körper statt. Doch wo immer sie ausführlich genug angedroht wird, werden wir sie besprechen. Über alle Felder gesehen, liegen *poenale* und *lozierende Gewalt* gleichauf (42 bzw. 41 Erwähnungen). Sechszwanzigmal können wir Gewalt als *raptiv* identifizieren; drei Mal liegt *autotelische Gewalt* vor. Zehn Fälle von Gewalt können überdies mehr als einer Kategorie zugeordnet werden.

²³⁴ Reemtsma 2008, 111.

²³⁵ Diese Aussage muss natürlich insofern relativiert werden, als sie nur für Rechtsstaaten gilt, die die Todesstrafe abgeschafft haben und auch sonst keine Körperstrafen wie Auspeitschen o. ä. kennen. Zur Einführung der Haftstrafe am Übergang vom 18. zum 19. Jh. s. Foucault 1994, 295–329.

²³⁶ S. Kapitel 1.6.

1.5 Gewalt im antiken Roman

Die Gewaltdichte und die Intensität ihrer Darstellung im *Goldenen Esel* ist auffällig. Verhält sich das bei den übrigen zeitgenössischen Romanen ebenso? Um diese Frage zu beantworten, werden wir im Folgenden den Gewaltgehalt der sechs (weitgehend) vollständig erhaltenen Romane prüfen, bei denen wir davon ausgehen können, dass sie nicht oder nicht viel später entstanden sind als der *Goldene Esel*. Da Apuleius um 125 geboren wurde, können wir dessen Entstehung in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts verorten. Von den untersuchten Romanen kann keiner genau datiert werden, ihre Entstehung wird heute jedoch im 1. oder 2. Jahrhundert, allerspätestens im 3. oder 4. Jahrhundert vermutet.

Die folgende kurze Analyse versteht sich erstens als Plausibilisierung der These, dass im *Goldenen Esel* ungewohnt viel Gewalt vorkommt, zweitens als Kontext zu den vielen entsprechenden Verweisen, die sich in der Arbeit finden, und drittens als Anregung, die Gewalt in diesen Romanen einer umfassenderen Betrachtung zu unterziehen.

1.5.1 *Satyrica*

In Petronius' *Satyrica* (1./2. Jahrhundert²³⁷) geht es derb zu und her: Die Menschen beschimpfen einander, sie gehen aufeinander los, sie werden zu sexuellen Handlungen genötigt und bedrängen selbst wiederum andere. Die Protagonisten sind einem Wechselbad der Gefühle ausgesetzt: Sie begehren, sind eifersüchtig, verraten einander, und immer wieder droht schlimme Bestrafung oder gar der Tod. Gewalt ist somit oft eine Möglichkeit, wird aber nur selten in die Tat umgesetzt.

Die am häufigsten auftretende Form von Gewalt ist *raptive Gewalt* gegenüber Tieren, und sie tritt fast ausschliesslich implizit auf. Besonders anlässlich des Gastmahls bei Trimalchio wird eine grosse Anzahl von Tieren gegessen, deren Tötung jedoch nicht thematisiert wird. Einzig drei Schweine werden den Gästen vorgeführt, auf dass sie auswählen, welches sterben soll. Das (schliesslich von Trimalchio) bestimmte wird alsdann in die Küche geführt, wo es getötet wird, was die Leserin, die mit Encolpius im Triclinium bleibt, nicht miterlebt.²³⁸ In Trimalchios grosser *familia* wird sonst vor allem *poenale Gewalt* gegenüber Sklaven ausgeübt: Der drastischste Fall betrifft einen gewissen Mithridates, der gekreuzigt worden ist, weil er den Genius seines Herrn geschmäht haben soll. Von dieser

237 Holzberg 2006, 91.

238 Petron. 47,11.

bereits abgeschlossenen Bestrafung erfahren wir in einem einzigen Satz.²³⁹ Am Gastmahl selbst werden zwei Sklaven wegen ihres Verhaltens geschlagen; einem weiteren wird in Aussicht gestellt, lebendig verbrannt zu werden, sollte das Leichengewand Trimalchios von Mäusen angenagt werden. Schliesslich ist über dem Eingang des Hauses zu lesen: *Quisquis servus sine dominico iussu foras exierit, accipiet plagas centum*.²⁴⁰ Im Streit wirft Trimalchio ausserdem seiner Frau Fortunata, die ihn «Hund» geschimpft hat, einen Becher ins Gesicht.

Innerhalb der beiden *ménages à trois* Encolpius, Giton und Ascyltos bzw. Eumolpus ist Eifersucht ein beständiger Grund für Drohungen; tatsächliche Gewalt wird kaum ausgeübt. Am Anfang der uns erhaltenen Geschichte fordert Ascyltos als neuer Tarquinius von Giton mit gezücktem Schwert Sex.²⁴¹ Es bleibt jedoch unklar, ob es wirklich zum Geschlechtsverkehr kommt. Später stiehlt Ascyltos Giton aus Encolpius' Bett; als dieser erwacht und seinen Geliebten im fremden Bett findet, ist er selbst nicht sicher, wie viel Freiwilligkeit von Gitons Seite im Spiel war (*sive non sentiente iniuriam sive dissimulante*²⁴²). Viel später, ganz am Schluss des uns überlieferten Textes, beteuert Giton, ihm sei in jener Nacht keine Gewalt geschehen.²⁴³ Vom eifersüchtigen Encolpius dagegen muss Giton wiederholt Schläge einstecken, die *poenale Gewalt* darstellen: Einmal prügelt er ihn aus Ascyltos' Bett, einmal verpasst er ihm eine Kopfnuss, weil Giton Mitleid mit dem bedrängten Eumolpus zeigt.²⁴⁴

Vier Episoden des Romans scheinen in besonderem Masse von Gewalt geprägt. Da ist zum einen die von Quartilla initiierte Sexorgie, die als Entsühnung dafür dient, dass Encolpius und Ascyltos geheime Rituale zu Ehren des Gottes Priapos gestört haben. Die dreitägige Veranstaltung steht daher vordergründig ganz im Zeichen der Bestrafung und damit der *poenalen Gewalt*, auch wenn es für den Leser schwierig zu entscheiden bleibt, inwiefern es sich bei den einzelnen Vorgängen wirklich um Gewalttaten handelt. Wenn eine Sklavin die beiden

239 *Mithridates servus in crucem actus est, quia Gai nostri genio male dixerat.* – «Der Sklave Mithridates wurde ans Kreuz geschlagen, weil er den Schutzgeist unseres Gaius geschmäht hatte.» Petron. 53,3. Übersetzung: Holzberg 2013.

240 «Jeder Sklave, der ohne Befehl des Herrn nach draussen geht, wird hundert Schläge kriegen.» Petron. 28,7. Übersetzung: Holzberg 2013.

241 Petron. 9,5.

242 «entweder nahm er den Gewaltakt nicht wahr oder gab vor, ihn nicht wahrzunehmen» Petron. 79,9. Übersetzung: Holzberg 2013.

243 *Tetigit puer oculos suos conceptissimisque iuravit verbis sibi ab Ascylto nullam vim factam.* – «Der Knabe berührte seine Augen und schwor mit den feierlichsten Worten, ihm sei von Askylt keine Gewalt angetan worden.» Petron. 133,2. Übersetzung: Holzberg 2013.

244 Petron. 79,11; 96,3.

Männer mit Bändern fesselt,²⁴⁵ fühlt man sich eher an erotische Bondage erinnert, und auch als ein *cinaedus*²⁴⁶ den Penis des sich sträubenden Encolpius (vergeblich) stimuliert, ist unklar, ob hier von Gewalt gesprochen werden kann, auch wenn in diesem Zusammenhang das Wort *vis* genannt wird.²⁴⁷ Die Proteste der Bestraften wirken zu affektiert, als dass man ernstlich in Sorge um sie gerät.

Dagegen wird im Gasthaus, wo Eumolpus den Zorn des Wirtes herausfordert und sich anschliessend eine Schlägerei entwickelt, in die sich Bedienstete und Gäste mischen, ohne Zweifel Gewalt ausgeübt: Die Menschen gehen mit Fäusten, Möbeln und Küchenutensilien aufeinander los; eine alte Frau lässt ihren scharfen Hund von der Leine.²⁴⁸ Es ist unklar, welche Funktion die Gewalt der Gäste und Angestellten hat; während die einen wohl *poenale Gewalt* ausüben, die Eumolpus' Attacke auf den Wirt bestrafen soll, scheint sich der Grossteil in das Handgemenge einzumischen, ohne überhaupt zu wissen, worum es geht. Angesichts der eingesetzten Waffen (unter anderen ein Bratspiess) ist es ein Wunder, dass es keine Toten gibt und sogar Eumolpus, der allein gegen alle kämpft, unverletzt davonkommt.

Ähnlich verhält es sich auch bei einer späten Szene während der Schiffsreise, wo erst Encolpius und Giton ausgepeitscht werden, weil sie die Schutzgöttin des Schiffs beleidigt haben,²⁴⁹ und es kurz darauf ebenfalls zu einer Rauferei kommt, an der die ganze Besatzung teilnimmt. Hier wird nun von Wunden und Blutvergiessen gesprochen; doch wiederum stirbt niemand.²⁵⁰

In der letzten Episode, die von Encolpius' Impotenz handelt, liefert sich der Protagonist der Gewalt dreier Frauen aus: Circe lässt ihm den Hintern versohlen (*catomizari*), weil sie seine Impotenz als Beleidigung auffasst.²⁵¹ Die Bezeichnung der Strafe als *tam gravis iniuria* klingt ironisch; trotzdem trägt Encolpius Strie-

245 *Duas institas ancilla protulit de sinu alteraque pedes nostros alligavit, altera manus.* – «Die Magd holte zwei Bänder aus ihrem Gewandbausch hervor und fesselte uns mit dem einen die Füsse, mit dem anderen die Hände.» Petron. 20,4. Übersetzung: Holzberg 2013.

246 Vgl. Kapitel 3.5.

247 *Mox et super lectum venit atque omni vi detexit recusantem. Super inguina mea diu multumque frustra moluit.* – «Kurz darauf kam er auf mein Sofa und deckte mich mit aller Gewalt auf, obwohl ich mich sträubte. Er, oben über meinem Glied, walkte es lange und intensiv, aber vergeblich.» Petron. 23,4f. Übersetzung: Holzberg 2013.

248 Petron. 95,1–9.

249 Petron. 105,4.

250 *Multi ergo utrimque sine morte labuntur, plures cruenti vulneribus referunt veluti ex proelio pedem, nec tamen cuiusquam ira laxatur.* – «Also fielen viele auf beiden Seiten, ohne gleich zu sterben, noch mehr zogen sich, aus Wunden blutend, wie aus einem Gefecht zurück, und doch liess bei keinem der Zorn nach.» Petron. 108,8f. Übersetzung: Holzberg 2013.

251 Petron. 132,2f.

men davon, die er später zu verbergen sucht.²⁵² In der Hoffnung, seine Impotenz durch magische Mittel zu besiegen, vertraut er sich den Zauberinnen Proselenos und Oenothea an, deren Behandlungen neben allerlei Sprüchen, Kräutern und einer analen Penetration auch Prügel mit einem Stock und von Hand beinhalten.²⁵³ Bei dieser Gelegenheit wird Encolpius überdies von drei Gänsen attackiert, von denen er eine mit einem Tischbein erschlägt.²⁵⁴ Da die Tiere dem Priapos heilig sind, steht auf ihre Ermordung die Kreuzigung; der drohenden Hinrichtung entgeht Encolpius durch eine grosszügige Geldspende an Oenothea.

Vereinzelte kommt es auch ausserhalb der genannten Episoden und Konstellationen zu Gewalttaten, doch gerade drastische Gewalt und die Tötung von Lebewesen werden kaum expliziert. Auffällig ist auch, dass der überwiegende Teil der Gewaltanwendungen entweder in legalem Rahmen stattfindet (*poenale Gewalt* gegenüber Sklaven und *raptive Gewalt* gegenüber Tieren) oder als harmlos markiert wird (so die «Gewalt» anlässlich Quartillas Orgie oder die Schläge, die zwischen Encolpius, Ascylos und Giton ausgeteilt werden). Damit hat Gewalt in den *Satyrice* oft die Funktion, komische und groteske Aspekte der Geschichten zu verstärken: Die übertriebenen (angedrohten) Bestrafungen von Trimalchios Sklaven machen die Megalomanie des Freigelassenen sichtbar genauso wie die schiere Menge an toten Tieren, die den Gästen bis zum Überdruß aufgetischt wird; Encolpius' und Ascylos' eifersüchtiger Schlagabtausch unterstreicht ihre Obsession für Giton; die Prügeleien, die Eumolpus wiederholt auslöst, betonen seine Rolle als komischer Aussenseiter.

Interessant ist schliesslich die enge Verbindung von Gewalt und Sexualität. Beide längeren Episoden mit erotischem Inhalt, Quartillas Orgie und Encolpius' Abenteuer mit Circe, sind, wenn nicht von ernstzunehmender Gewalt, dann doch von Gewaltsymbolik geprägt. Zwei Mal wird unter Androhung von Gewalt Sex gefordert.²⁵⁵ Und Encolpius' und Gitons erotisches Beisammensein wird von

252 [...] *verberum notas arte contexi* [...]. – «[...] ich verbarg geschickt die von den Prügeln herrührenden Striemen [...]» Petron. 132,6. Übersetzung: Holzberg 2013.

253 Petron. 134,3–5.

254 Petron. 136,5.

255 Petron. 8,3 f.: *Per anfractus deinde obscurissimos egressus in hunc locum me perduxit pro-latoque peculio coepit rogare stuprum. Iam pro cella meretrix assem exegerat, iam ille mihi ini-cerat manum, et nisi valentior fuisset, dedissem poenas.* – «Als er dann über stockdunkle Um-wege marschiert war, führte er mich an diesen Ort, zog sein teures Ding raus und fing an, um perversen Sex zu bitten. Schon hatte eine Nutte für ihr Zimmer einen As gefordert, schon hatte er Hand an mich gelegt, und wenn ich nicht stärker gewesen wäre, wäre ich abgestraft worden.» Ibid. 9,4: *Tuus [...] iste frater seu comes paulo ante in conductum accucurrit coepitque mihi velle pudorem extorquere.* – «Dein Brüderchen da oder dein Kumpan kam kurz vorher in unsere Unterkunft gelaufen und wollte mir gewaltsam meine Keuschheit rauben.» Übersetzung: Holz-berg 2013.

den wiederholten Auseinandersetzungen mit den Rivalen Ascylos und Eumolpus überschattet.

Zusammenfassend können wir festhalten, dass in den *Satyrica* zwar allerlei Gewalt auftritt, diese jedoch selten im Zentrum des Geschehens steht. Meistens wird sie in Nebenhandlungen ausgeübt, wo sie wichtige Elemente einer Episode unterstreicht. Auffällig bleibt die Engführung von Sexualität und Gewalt.

1.5.2 *Daphnis und Chloe*

Daphnis und Chloe von Longos (Mitte 2. bis frühes 3. Jahrhundert²⁵⁶) wird zu den idealisierenden Romanen gerechnet. Während auf die Menschen und Tiere im *Goldenen Esel* hinter jeder Ecke das Verderben lauert, während die Protagonisten in den *Satyrica* gegen immer neue widrige Umstände kämpfen, präsentiert sich Longos' Lesbos als eine freundliche Welt, in der Gewalt die schockierende Ausnahme bleibt. Sexuelle Gewalt wird bisweilen erwogen, aber nie ausgeführt;²⁵⁷ ein Krieg zwischen Mytilene und Methymna wird, kaum begonnen, schon wieder abgesetzt. Böse Pläne werden von gütigen Menschen vereitelt, und den Bösewichten wird gar vergeben. Menschen und Tiere leben in anrührender Harmonie; die Gottheiten des Ortes, Pan, die Nymphen und Dionysos, wachen zuverlässig über die Männer und Frauen.

Nur selten bricht Gewalt ein in diese Idylle: Der Hirt Dorkon fällt bei einem Piratenangriff *lozierender Gewalt* zum Opfer; dass er seine Rinderherde gegen die Räuber verteidigt, bezahlt er mit dem Leben. Die Piraten wiederum ertrinken, als die Rinderherde ins Meer prescht und ihr Boot zum Kentern bringt.²⁵⁸ Später wird Daphnis von den jungen Leuten aus Methymna verprügelt; bald kommt es zum Handgemenge zwischen Einheimischen und Fremden.²⁵⁹ Chloe wird von den Fremden mit Ruten geschlagen.²⁶⁰ Gegen Ende der Geschichte kommt es zu Handgreiflichkeiten zwischen Lampis' Männern und Sklaven des Gutsbesitzers, als Gnathon Chloe befreit.²⁶¹ Diese *lozierende* und *poenale Gewalt* ist narratologisches Mittel zum Zweck; sie steigert die Spannung oder dient der Charakterisierung von Personen (die Methymnier erscheinen unsympathisch; Dorkons Andenken wird durch sein Martyrium reingewaschen). Es lässt sich überdies beobachten, dass diese Gewalt nicht in der eigenen *familia* oder der eigenen *civi-*

²⁵⁶ Henderson 2009, 4. Holzberg 2006, 123 ist vorsichtiger und will sich auf keine Datierung festlegen.

²⁵⁷ Long. 2,34,2 (Pan und Syrinx); 4,12,2 und 4,17,1 (Gnathon und Daphnis); 4,28,1 (Lampis und Chloe).

²⁵⁸ Long. 1,29f.

²⁵⁹ Long. 2,14,3; 2,17,3.

²⁶⁰ Long. 2,20,3.

²⁶¹ Long. 4,29,2.

tas droht, sondern erst im Zusammentreffen mit dem Fremden (den Piraten, den Methymniern) hervorbricht.

Obschon die Hirtinnen und Hirten ihre Tiere liebevoll behandeln, sie lieber mit den Klängen der Syrinx führen als schlagen und sie auch einmal küssen,²⁶² töten sie bisweilen eines von ihnen; explizit geschieht dies jedoch fast immer im Kontext eines Opfers für die Götter.²⁶³ Die jungen Männer von Methymna gehen ausserdem auf die Jagd und töten verschiedene Vogelarten; auch Daphnis fängt und tötet Vögel.²⁶⁴ Mehrmals wird jedoch Bedauern über den Tod oder das Leiden eines nichtmenschlichen Lebewesens ausgedrückt.²⁶⁵ Das Töten von Tieren geschieht sparsam; wiederholt werden nicht nur die Ziegen und Schafe, sondern sogar eine Zikade respektvoll behandelt.

Die drastischste Form von Gewalt findet in einer Binnenerzählung statt: In seiner Version des Mythos lässt Daphnis rasende Hirten Echo zerreißen.²⁶⁶

Es gibt auch den bewussten Verzicht darauf, jemandem wehzutun: Als Daphnis von Lykainion erfährt, dass der erste Sex für Chloe mit Schmerzen verbunden sei, rückt er von seinem Verlangen ab und begnügt sich fürs Erste mit Küssen.²⁶⁷ Nach ihrer Identifizierung als Kinder reicher Eltern geben sie als ihre Leibspeise Früchte und Milch an, was auf eine weitgehend gewaltfreie Ernährungsform hinweist.²⁶⁸

Gewalt hat bei Longos eine untergeordnete Bedeutung; nie steht sie im Zentrum der Handlung, nie steigert sie sich zum Exzess (ausser beim Echo-Mythos). Dass die Welt dieses Romans eine friedvolle ist, verdanken ihre Bewohnerinnen und Bewohner den Gottheiten, die sie behüten. Darin besteht ein gewichtiger Unterschied zum *Goldenen Esel*: Die Rolle, die bei Apuleius Fortuna spielt, dass sie nämlich den Protagonisten vor sich hertreibt und in immer neue lebensgefährliche Abenteuer stürzt, übernimmt bei Longos Eros selbst: Ἐρωτι, ὦ παῖδες, κατέσπεισθε καὶ Ἐρωτι ὑμῶν μέλει, verkündet Philetas Chloe und Daphnis, «Eros seid ihr geweiht, Kinder, und Eros kümmert sich um euch.»²⁶⁹ Und dieser Eros ist eine überraschend besonnene, wohlmeinende Macht, die die Protagonisten zielsicher zum Happy End geleitet.

262 Long. 4,38,4.

263 Long. 2,30 f.

264 Long. 2,12,4; 3,6,2.

265 Long. 1,12,5 (ein Ziegenbock fällt in eine Grube); 3,10,3 (Daphnis bedauert die von ihm getöteten Vögel); 4,8 (zertrampelte und ausgerissene Blumen werden betrauert).

266 Long. 3,23,3.

267 Long. 3,20,1 f.

268 Long. 4,39,1.

269 Long. 2,6,2; vgl. *ibid.* 2,23,5; 2,27,2; 3,6,5; 4,36,2.

1.5.3 *Anthia und Habrocomes*

Ganz anders erscheint Eros bei Xenophon von Ephesus (nach 65²⁷⁰). Provoziert von Habrocomes' Hybris plant er dessen Unterwerfung: Der junge Mann verliebt sich in die wunderschöne Anthia, darf sie heiraten, wird aber bald von ihr getrennt und muss, Odysseus gleich, viel Schlimmes erdulden, bis er sie endlich wiederfindet. Dass auch Anthia, die sich nie abfällig über Eros geäußert hat, von dieser Bestrafung betroffen ist, mutet ungerecht an, wird von ihr aber nicht hinterfragt. Obwohl Habrocomes, getroffen vom Liebespfeil, umgehend Eros' Macht anerkennt (ὁ πάντων δεσπότης²⁷¹), lässt sich der Gott nicht erweichen und treibt seinen Plan durch alle mühseligen Stufen bis zu einem lange hinausgezögerten glücklichen Ende voran. Die parallele Rolle des Spielmakers, die im *Goldenen Esel* Fortuna und bei Xenophon Eros innehaben, kristallisiert im Bild, dass das Schicksal ihrer Opfer als Denkmal für die siegreiche Macht dient: Νενίκηκας [...] Ἔρως, μέγα σοι **τρόπαιον** ἐγήγερται κατὰ Ἄβροκόμου τοῦ σῶφρονος,²⁷² ruft Habrocomes aus, während Socrates resigniert klagt: *Fruatur diutius tropaeo Fortuna, quod fixit ipsa.*²⁷³

Der Plot weist auch manche Ähnlichkeit mit Apuleius' Psyche und Cupido auf: Wie die Menschen Psyche als Venus verehren, vermuten sie in Habrocomes und Anthia wegen ihrer aussergewöhnlichen Schönheit Gottheiten.²⁷⁴ Die Rache des Gottes wird jedoch nicht dadurch herausgefordert, sondern durch Habrocomes' Fehlverhalten.²⁷⁵ In beiden Geschichten stehen eine zürnende Gottheit und ein unglückverheissendes Orakel am Anfang der Entwicklungen; ein Paar kommt zusammen, wird getrennt und findet sich endlich wieder; die Protagonisten müssen dafür verschiedene leidvolle Prüfungen bestehen.

Das prophezeite Unheil nimmt seinen Anfang, als Anthia und Habrocomes auf ihrer Schiffsreise von Piraten überfallen werden. Fast alle Begleiterinnen und Begleiter des Paares kommen dabei um: Die einen springen ins Meer und ertrinken, weitere werden von den Räubern ermordet, der Rest verbrennt, als das Schiff in Flammen gesetzt wird. Letzteres wird explizit als θέαμα ἐλεεινόν, ein mitleid-erregendes Schauspiel, markiert.²⁷⁶ Diese Menschen erleiden *lozierende Gewalt*: Sie werden getötet, weil die Piraten ihr Hab und Gut rauben wollen. Wie im *Gol-*

270 Bowie 2002, 57. Henderson 2009, 209 f. setzt den Roman vor 50 an; Goold 1995, 2 verortet ihn um das Jahr 125.

271 Xen. Eph. 1,4,4.

272 «Du hast gewonnen, Eros, und ein grosses Denkmal ist dir errichtet worden in Habrocomes, der sich sonst stets zurückhalten konnte.» Xen. Eph. 1,4,4.

273 «Soll sich Fortuna weiter an dem Denkmal weiden, das sie sich selbst errichtet hat!» Apul. *Met.* 1,7,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

274 Xen. Eph. 1,1,3; 1,2,7.

275 Xen. Eph. 1,1,5.

276 Xen. Eph. 1,14,2.

denen Esel Fortuna, stellt auch Eros die Hierarchie auf den Kopf: Die Herrin und der Herr werden nun versklavt, worauf Leukon seine ehemalige Herrschaft ganz ohne Böswilligkeit mit οἰκέται, Sklaven, anspricht.

Mit der Entführung beginnen die parallelen Leidenswege der beiden Protagonisten, während derer beiden wiederholt sexuelle Gewalt droht. Meistens wird sie nur erwogen und nicht in die Tat umgesetzt,²⁷⁷ einmal aber kann sich Anthia einzig retten, indem sie den Aufdringlichen ersticht.²⁷⁸ Trotzdem muss die Bedrohung der sexuellen Integrität als Leitmotiv des Romans gelten. Als Habrocomes sich weigert, mit seiner neuen Herrin Manto zu schlafen, spinnt diese gar eine Intrige à la Phaidra, worauf er von Mantos Vater mit Schlägen, Stricken und Feuer schlimm zugerichtet wird. Sein geschundener Körper wird ebenfalls als θέαμα ἐλεεινόν beschrieben.²⁷⁹

Wiederholt werden Tiere geopfert, wobei die Tötung nie expliziert wird, mit Ausnahme der grausamen Opfermethode, die Hippothoos' Bande praktiziert: Das Opfer – Tier oder Mensch – wird an einen Baum gehängt, und die Räuber versuchen, es mit Lanzen zu treffen. Wem das gelingt, sieht sich von Ares begünstigt.²⁸⁰ Wenig überraschend geht ein grosser Teil der Gewalt auf das Konto dieser Bande, deren Abenteuer ein Erzählstrang begleitet. Rauben sie Reisende oder ein Dorf aus, so metzeln sie die Menschen für gewöhnlich nieder. Nachdem Anthia den einen Räuber, der sie vergewaltigen wollte, getötet hat, denken sie sich eine besonders grauenhafte Strafe für sie aus: Zusammen mit grossen Hunden wird sie in eine Grube gesperrt. Sie überlebt nur, weil der Wächter sich, wie könnte es anders sein, in sie verliebt und die Hunde füttert. Doch auch die Räuber selbst erleben *lozierende Gewalt*, wenn die Staatsmacht gegen sie auszieht und sie vernichtet.²⁸¹

Der Räuberhauptmann Hippothoos hat ausserdem seine eigene tragische Vergangenheit: Nachdem sein Liebhaber von einem reichen Mann entführt worden war, erschlug er den Unhold und floh mit seinem Freund, der jedoch bei einem Schiffsunglück ertrank.²⁸²

Eine von Habrocomes' Herrinnen verliebt sich in ihn und erschlägt ihren Mann, um den Sklaven zu sich ins Bett holen zu können. Als der sich weigert,

277 Xen. *Eph.* 1,15,1: Ein Pirat will sich an Habrocomes vergehen, sieht aber davon ab, weil er fürchtet, dieser könnte sich danach umbringen. Ibid. 2,9: Der Hirte Lampon soll Anthia mit Gewalt zu seiner Frau machen, lässt sich aber von ihr erweichen und verschont sie. Ibid. 3,11: Psammis will Anthia vergewaltigen, glaubt ihr aber die Ausrede, sie sei der Isis geweiht. Ibid. 5,4: Polyidos attackiert Anthia, der aber die Flucht zum Isistempel gelingt.

278 Xen. *Eph.* 4,5.

279 Xen. *Eph.* 2,6,3.

280 Xen. *Eph.* 2,13.

281 Xen. *Eph.* 2,13,4; 5,3,2.

282 Xen. *Eph.* 3,2.

schiebt sie ihm den Mord in die Schuhe.²⁸³ Darauf wird Habrocomes gekreuzigt. Die Hinrichtungsstätte befindet sich am Nil; der Flussgott hat Mitleid mit dem Unschuldigen und befreit ihn, worauf er fliehen kann, aber gleich darauf wieder gefangengenommen wird. Nun wird er zum Feuertod verurteilt, doch der brennende Scheiterhaufen wird vom Nil gelöscht, worauf es den Beamten dämmert, dass sie es mit einem besonderen Gefangenen zu tun haben.²⁸⁴ Nach einer genaueren Untersuchung der Vorfälle wird nun die Herrin gekreuzigt.²⁸⁵

Auch Anthia erlebt ungerechte Behandlung von Seiten ihrer Herrschaft: Weil sich ihr Herr in sie verliebt, bestraft die eifersüchtige Herrin sie, zerreisst ihr die Kleider, verprügelt sie und schneidet ihr das Haar kurz.²⁸⁶ Diese Szene erinnert stark an Venus' Attacke auf Psyche.²⁸⁷

Gewalt kommt in diesem Roman nicht nur oft vor, sondern kann als eine Art Motiv gesehen werden, wo sie Anthia oder Habrocomes trifft: Wiederholt müssen sich die beiden entscheiden, ob sie einander treu bleiben und dafür Gewalt erdulden oder nachgeben. Die Protagonisten trifft ausschliesslich *poenale Gewalt*, die in ihrer Ungerechtigkeit das Leiden der beiden unterstreicht. Damit ist sie unverzichtbarer Bestandteil der Prüfungen, die das Paar durchlaufen muss. Die übrigen Fälle von Gewalt wirken dagegen formelhaft: Die Räuber töten ihre Opfer, die Soldaten töten die Räuber – das ist es eben, was Räuber und Soldaten für gewöhnlich tun.

1.5.4 Kallirhoe

Charitons Erzählung von Kallirhoe, der Tochter des (historischen) syrakusanischen Strategen Hermokrates, ist wohl um 50 entstanden,²⁸⁸ wobei der Roman im 5. Jahrhundert v. Chr. spielt. Wie bei *Anthia und Habrocomes* wird anfangs Eros als Initiator der Handlung genannt: Er liebe es, zu gewinnen (φιλόνηκος²⁸⁹), weswegen er für die wunderschöne Kallirhoe eine unwahrscheinliche Verbindung mit Chaireas, dem Sohn eines politischen Rivalen des Hermokrates plant.²⁹⁰ Auch Tyche wird mehrmals für Entwicklungen verantwortlich gemacht, doch längst nicht nur für negative; so vermuten die Piraten sie hinter Zufällen,

283 Xen. *Eph.* 3,12.

284 Xen. *Eph.* 4,2.

285 Xen. *Eph.* 4,4.

286 Xen. *Eph.* 5,5,4.

287 S. Kapitel 2.3.1.

288 Ausführlich dazu Tilg 2010, 36–79, der eine Entstehung zwischen 41 und 62 vertritt; vgl. Bowie 2002, 57; Holzberg 2006, 60; Goold 1995, 2.

289 Charit. 1,1,4.

290 Ὁ δὲ Ἔρως ζεύγος ἴδιον ἠθέλησε συλλέξαι. – «Eros wollte eine Verbindung stiften, die nach seinem Sinn war.» Charit. 1,1,3.

die für sie gewinnbringend sind.²⁹¹ Kallirhoe dagegen spricht sie wiederholt als Τύχη βάσκαβε, «missgünstige Tyche», an und wirft ihr vor, sie zu Land und zu Wasser zu verfolgen und dabei nicht genug zu bekommen.²⁹² Der Erzähler selbst nennt Tyche ausdrücklich die Spielmacherin.²⁹³ Mehrmals gibt Kallirhoe auch Aphrodite die Schuld an ihrem Unglück.²⁹⁴ Die Protagonistin ist reizender als die Nymphen und die Nereiden; sie ist so schön wie Aphrodite und wird immer wieder mal für die Göttin selbst gehalten.²⁹⁵ Im Gegensatz zur Geschichte von Psyche und Cupido ist jedoch nie die Rede davon, dass Aphrodite ihr deswegen gram wäre. Obwohl die Göttin oft angerufen wird, tritt sie erst spät als handelnde Person auf, als sie die allzu bösen Pläne der Tyche entschärft. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir endlich, dass sie nicht etwa neidisch auf Kallirhoe ist, sondern sich vielmehr an Chaireas' Eifersucht gestört hatte.²⁹⁶ Trotzdem muss die aussergewöhnliche Schönheit der Protagonistin als Leitmotiv gelten: Sie verunmöglicht es Kallirhoe, unbeachtet zu bleiben, und bringt sie in viele unangenehme Situationen, die vor allem darin bestehen, dass sie ihre Treue zu Chaireas gegen liebeshotolle Männer verteidigen muss.²⁹⁷ Damit wird die Schönheit selbst zum Motor der Geschichte.

Der erste Fall von *poenaler Gewalt* stösst die lange Folge von Verwicklungen an, aus der der Roman besteht: Neider überzeugen Chaireas davon, seine Frau Kallirhoe betrüge ihn. Darauf tritt er sie in den Bauch, worauf sie zusammenbricht.²⁹⁸ Als Scheintote wird sie bestattet und kurz darauf, wieder bei Bewusstsein, von Piraten entführt, die das Grab plündern. Der Femizid wird vor dem Hintergrund der Unschuld Kallirhoes als verwerflich markiert, gleichzeitig wird Chaireas entschuldigt, weil er durch eine Intrige zur Eifersucht verleitet worden sei. Chaireas selbst bereut seine Tat so sehr, dass er ebenfalls sterben will. Nicht nur bei dieser Gelegenheit, sondern auch im Fortlauf der Geschichte versucht Chaireas mehrmals, sich das Leben zu nehmen, wird aber immer daran gehindert. Kallirhoe spricht ebenfalls wiederholt von Selbstmord, es bleibt jedoch bei Worten.

Auch staatlich legitimierte Gewalt treffen wir an, und zwar happige: Der Pirat Theron, der Kallirhoe aus ihrem Grab entführte, wird gefoltert und später

291 Charit. 1,9,2; 1,13,4.

292 Charit. 1,14,7; 4,1,12; 5,1,4. Vgl. Lucius' Klage in Apul. *Met.* 8,24,1 (s. Kapitel 4.4.1). Für weitere Erwähnungen Tyches durch Kallirhoe s. Charit. 3,1,3f.

293 Charit. 2,7,3; 8,1,2.

294 Charit. 2,2,6; 7,5,3.

295 Charit. 1,1,2.

296 Charit. 8,1,2f.

297 Kallirhoe verwünscht sie deswegen: Ἦ κάλλος ἐπιβουλον, σύ μοι πάντων κακῶν αἴτιον. – «Trügerische Schönheit, du bist der Grund für all mein Unglück!» Charit. 6,6,3; vgl. *ibid.* 7,5,3.

298 Charit. 1,4,12.

gekreuzigt.²⁹⁹ Auch Mithridates' Sklaven, die ihren Aufseher ermorden und fliehen wollen, werden gekreuzigt; in letzter Sekunde wird Chaireas, der sich unter ihnen befindet, vor der Hinrichtung bewahrt.³⁰⁰ Beide Male sind Angehörige von niedrigen Gesellschaftsschichten von der Gewalt betroffen.

Krieg spielt in der zweiten Hälfte des Romans eine wichtige Rolle, wobei jedoch nur wenige Gewalttaten explizit genannt werden. Bereits vor Kriegsausbruch überfallen die Ionier das Schiff, mit dem Chaireas von Syrakus hergekommen ist, und setzen es in Brand, weil sie meinen, es handle sich um Spione. Dabei kommt ein Teil der Besatzung um, was jedoch nur nebenbei erwähnt wird.³⁰¹ Später löst ein Aufstand in Ägypten einen Krieg zwischen dem neu ernannten Pharao und dem persischen Grosskönig aus. Während bei den meisten Kriegshandlungen die damit einhergehende Gewalt nicht benannt wird,³⁰² erhalten wir einen detaillierteren Bericht der Eroberung von Tyros, der das Blutbad vor der Stadt nicht auslässt und beschreibt, dass die Leichen sich zu solcher Höhe stapeln, dass die Tore nicht mehr geschlossen werden können.³⁰³ Schliesslich werden die aufständischen Ägypter besiegt, und der Pharao tötet sich selbst; sein Kopf wird zum Grosskönig gebracht.³⁰⁴

Chaireas' Misshandlung seiner Frau ist das einzige Mal, dass Kallirhoe Gewalt angetan wird; dieser Fusstritt spielt für die Handlung eine entscheidende Rolle und wird auch zum Schluss des Romans noch einmal aufgenommen, als Hermokrates seinem Schwiegersohn vergibt.³⁰⁵ Chaireas selbst sühnt seine Tat, indem er erst die Syrakusaner auffordert, ihn zu steinigen, dann am Grab seiner Frau Suizid begehen will und ihr schliesslich durch die halbe bekannte Welt folgt, um sie zurückzugewinnen.

Die übrige Gewalt beschränkt sich einerseits auf den Umgang mit Räufern und Sklaven, andererseits auf Kriegshandlungen; sie findet also in einem Rahmen statt, wo Gewalt erwartet werden muss und die Leserin nicht zu schockieren vermag.

299 Charit. 3,4,12; 3,4,18.

300 Charit. 4,2,5–7.

301 Charit. 3,7,3.

302 Z. B. Charit. 7,2,6: [...] ῥαδίως καὶ κύριος ἐγεγόνει τῆς Κοίλης Συρίας ἐξ ἐπιδρομῆς, ὑποχείριος δὲ ἦν αὐτῷ καὶ Φοινίκη πλὴν Τύρου. – «Spielend hatte er [i. e. der Pharao] Koilesyrien überrannt und kontrollierte bereits ganz Phönizien ausser Tyros.» Vgl. *ibid.* 7,5,12.

303 Charit. 7,4,3–9.

304 Charit. 7,5,14.

305 Charit. 8,7,6.

1.5.5 *Leukippe und Kleitophon*

In diesem Roman, der wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts von Achilleus Tatius geschrieben wurde,³⁰⁶ begegnet uns als erster Fall von potenzieller Gewalt die Entführung Kalligones, der Halbschwester und Braut des Protagonisten Kleitophon. Mit Blick auf ein Gesetz, das die Vergewaltigung einer Jungfrau erlaubt, solange der Täter sie danach heiratet,³⁰⁷ verschleppt der Byzantiner Kallisthenes die junge Frau.³⁰⁸ Erst ganz am Ende des Romans erfahren wir, dass der Entführer Kalligone damals doch nicht vergewaltigt, sondern sich ehrlich in sie verliebt und entsprechend um sie geworben hatte, sodass diese schliesslich aus freien Stücken der Ehe zustimmte.

Kleitophon ist über die Entführung seiner Braut vielleicht nicht erfreut, aber doch erleichtert, hat er sich doch in seine Cousine Leukippe verguckt. Unter Anleitung des Sklaven Satyrus beginnt er, sie zu umgarnen, raubt ihr Küsse und drängt auf Sex. Leukippes Mutter überkommt eine Vorahnung, und eines Nachts träumt sie, ihre Tochter werde von einem Mann aufgeschlitzt.³⁰⁹ Als sie kurz darauf einen Unbekannten in Leukippes Zimmer entdeckt und glaubt, ihre Tochter habe mit dem Mann geschlafen, ruft sie aus, es wäre für Leukippe besser gewesen, aufgeschlitzt worden zu sein als ihre Jungfräulichkeit verloren zu haben. Sie schlägt ihre Sklavin Kleio, weil sie den Mann – dass es Kleitophon war, weiss sie nicht – zu Leukippe gelassen hat, und will sie am nächsten Morgen foltern, um die Identität des Eindringlings herauszubekommen. Kleio flieht darauf zusammen mit Leukippe und Kleitophon.³¹⁰ Der Anlass für die Flucht und die anschliessende Odyssee ist also ein an sich harmloser Vorfall, der von der Mutter als Gewalt interpretiert wird. Ihre heftige Reaktion ist es, die ihre Tochter und ihren Neffen aus dem Haus treibt.

Leukippe und Kleitophon schiffen sich ein. Das Wetter schlägt um, und das Schiff gerät in Seenot. Als die Mannschaft sich in ein Beiboot rettet, die Passagiere jedoch nicht mitnehmen will oder kann, folgt ein erbitterter Kampf um einen Platz im Boot.³¹¹ Kleitophon fühlt sich zur banalen Beobachtung bemüssigt, dass in Lebensgefahr jeder nur an sich selbst denke.³¹² Die Protagonisten können sich an Land retten und gelangen nach Pelusium. An dieser Stelle werden uns in einer Ekphrasis zwei Bilder beschrieben, die in der Nähe des Zeustempels zu sehen sind und die beide Gewalt zum Thema haben: Auf dem einen ist Andromeda mit

306 Bowie 2002, 60 f. datiert den Roman vor 164; vgl. Holzberg 2006, 116; Gaselee 1984, ix–x.

307 Ach. Tat. 2,13,3.

308 Ach. Tat. 2,18,4.

309 Ach. Tat. 2,23,5.

310 Ach. Tat. 2,24–26.

311 Ach. Tat. 3,3 f.

312 Οὕτως οἱ μεγάλοι κίνδυνοι καὶ τοὺς τῆς φιλίας λύουσι νόμους. – «So setzen grosse Gefahren sogar die Gesetze der Freundschaft ausser Kraft.» Ach. Tat. 3,3,5.

dem Ungeheuer abgebildet; das andere zeigt den gefesselten Prometheus. Besonders letzteres wird so detailliert beschrieben, dass wir die Qualen des Opfers am eigenen Leib zu spüren meinen: Der Adler bohrt seine Klauen in Prometheus' Oberschenkel und wühlt mit dem Schnabel in der offenen Wunde nach der Leber.³¹³ Gemeinsam haben die Bilder, dass in beiden Situationen der Retter naht: Perseus fliegt herbei, das zweischneidige Schwert in der Hand, und Herakles spannt bereits den Bogen. Die Gewalt wird mit Gewalt besiegt.

Später im Roman folgt die Ekphrasis eines weiteren Bildes, das eine Geschichte voller Gewalt zum Thema hat: Es zeigt verschiedene Interaktionen zwischen Prokne, Philomela und Tereus und verweist als böses Omen auf Leukippes Entführung durch Chaireas.³¹⁴

Erst geht aber die Reise auf dem Nil weiter. Dabei werden sie von räuberischen Hirten (βουκόλοι) überfallen; während Kleitophon später von Soldaten befreit wird, verbleibt Leukippe bei den Banditen, die sie als Sühneopfer töten wollen. Diese Szene ist erschreckend blutig geschildert: Sie wird auf dem Altar festgebunden und längs aufgeschlitzt, sodass Blut und Gedärme herausspritzen.³¹⁵ Dass die Banditen darauf gar die Innereien essen, steigert noch den Ekel und das Entsetzen der Leserin. Später stellt sich jedoch heraus, dass Freunde Leukippe eine Art zweiten Magen unter das Kleid gebunden haben, gefüllt mit den Innereien geschlachteter Tiere, sodass sie bei der Opferung unversehrt blieb und heimlich zu den Soldaten und zu Kleitophon gebracht werden kann.

Darauf kommt es zum Kampf zwischen der Bande und der Armee. Die Räuber locken die Soldaten in eine Falle und können so viele von ihnen töten, indem sie sie mit ihren Lanzen aufspießen.³¹⁶

Bereits vor diesem Gefecht hat der Soldat Gorgias Kleitophons Sklaven bestochen, damit er Leukippe einen Liebestrank (τι φάρμακον ἔρωτος) verabreicht, der sie jedoch nicht verliebt, sondern wahnsinnig macht.³¹⁷ Da Leukippe durch den Trank nicht emotional, sondern körperlich beeinträchtigt wird, können wir hier – im Gegensatz zu den Liebeszaubern im *Goldenen Esel* – von *raptiver Gewalt* sprechen. Gorgias ist im Kampf gefallen, doch sein Sklave kennt zum Glück ein Gegenmittel, sodass Leukippe wieder zur Besinnung kommt. Kleitophon bestraft seinen eigenen treulosen Sklaven mit Faustschlägen.³¹⁸

Später lockt Chaireas, eine Bekanntschaft des Paares, sie nach Pharos, wo er Leukippe entführen lässt; als Kleitophon dies verhindern will, wird er mit einem

313 Ach. Tat. 3,8.

314 Ach. Tat. 5,3,4–8.

315 Ach. Tat. 3,15,4f.

316 Ach. Tat. 4,14,4f.

317 Ach. Tat. 4,9,1.

318 Ach. Tat. 4,15,4–6.

Schwert am Oberschenkel verletzt.³¹⁹ Hier folgt der zweite Schockmoment des Romans: Der Kommandant der Insel folgt den Entführern mit seinen Männern zu Schiff. Um ihre Verfolger abzuhängen, schleppen sie Leukippe aufs Deck, köpfen sie und werfen den Körper ins Meer.³²⁰ Erneut können wir nicht glauben, dass Leukippe nun tot sein soll, wir werden aber lange in diesem Glauben gelassen. Später taucht Leukippe wieder auf – lebendig; doch ihre Enthauptung bleibt ein Rätsel. Erst am Schluss des Romans erfahren wir von der Protagonistin selbst, es habe sich damals um eine andere Frau gehandelt, der man Leukippes Kleider angezogen hatte. Zwar war nicht Leukippe das Opfer, doch anders als bei der Scheinopferung starb in diesem Fall tatsächlich eine Frau.

Zuvor aber lernt Kleitophon die reiche Witwe Melite kennen, die ihn heiraten will und ihn mit nach Ephesus nimmt. Durch einen unglaublichen Zufall hat einer ihrer Aufseher mit Namen Sosthenes unterdessen Leukippe als Sklavin für seine Herrschaft erworben. Als sie sich gegen seine Übergriffe wehrt, peitscht er sie aus; ihr Rücken ist von Striemen gezeichnet (τὰ νότα διαγεγραμμένα³²¹). Später knebelt und fesselt er sie, damit später sein Herr Thersandros sich an ihr vergehen könne.³²² Dazu kommt es nicht, dafür schlägt auch Thersandros sie.³²³ Ebendieser Thersandros ist der totgeglaubte Ehemann Melites. Als er überraschend auftaucht und Kleitophon bei seiner Frau vorfindet, verprügelt er ihn, weil er meint, er sei Melites Liebhaber, was nicht ganz falsch ist.³²⁴ Später attackiert er ihn erneut im Artemistempel, wobei die Schilderung überraschend realistisch ist: Erst trifft er zweimal Kleitophons Nase, worauf diese zu bluten beginnt; beim dritten Schlag zielt er zu tief und verletzt sich die Knöchel an Kleitophons Zähnen.³²⁵

Ähnlich wie bei *Kallirhoe* steht am Anfang der Odyssee der Protagonisten eine Gewalttat – hier wird sie jedoch nur imaginiert: Leukippes Mutter fürchtet die aussereheliche Entjungferung ihrer Tochter mehr als ihre Ermordung. Im Verlauf der Geschichte wird Gewalt häufig dort angewandt, wo sie nicht überrascht: In kriegsähnlichen Auseinandersetzungen und gegenüber Sklaven und Sklavinnen. Da jedoch Leukippe selbst von Sklaverei betroffen ist, erscheint letzterer Kontext weniger harmlos, und die Bedrohung, der eine junge Sklavin durch sexuelle und andere Gewalt ausgesetzt ist, wird eindrücklich dargestellt. Die seltene Gewalt, die den Protagonisten tatsächlich widerfährt, können wir sowohl der *lozierenden* als auch der *poenalen* und der *raptiven Gewalt* zuordnen. Drei Ek-

319 Ach. Tat. 5,7,2.

320 Ach. Tat. 5,7,4. Die Szene evoziert die Zerstückelung ihres Bruders durch Medea.

321 Ach. Tat. 5,17,6.

322 Ach. Tat. 6,4,2.

323 Ach. Tat. 6,20,1.

324 Ach. Tat. 5,23,5.

325 Ach. Tat. 8,1,3 f.

phraseis haben Gewalt zum Thema, und zwei Mal wird drastische Gewalt geschildert. Davon ist jedoch ein Fall nur inszeniert (wenn man von den für die Charade getöteten Tieren absieht), und der zweite Fall entlarvt den Roman als ausschliesslich an seinen Protagonisten interessiert: Dass nicht Leukippe, sondern eine namenlose Prostituierte geköpft worden ist, soll den Leser erleichtert zurücklassen.

Auch in diesem Roman spielt Tyche, die als Daimon verstanden wird, den Protagonisten Streiche³²⁶ und wird ganz am Schluss von Sostratos für den grössten Teil des Abenteuers verantwortlich gemacht.³²⁷ Melite dagegen sieht anlässlich einer (vermeintlich) glücklichen Entwicklung Tyche am Steuer (ἡ Τύχη κυβερνᾷ³²⁸) und spricht an anderer Stelle von den Geschenken der Tyche.³²⁹

Gegen Ende des Romans rückt Artemis als Regisseurin an Tyches Stelle: Sie erscheint den Byzantinern und Leukippes Vater, sodass dieser sich auf den Weg nach Ephesus macht, wo er seine Tochter wiederfindet.³³⁰ Als Kleitophon von Thersandros im Artemistempel attackiert wird, ruft er: Ποῖ φύγωμεν ἔτι τοὺς βιαίους;³³¹ Sogar im Bezirk der Göttin erleidet er Gewalt. Doch diese Szene im Tempel wird zum *turning point* der Geschichte: Ab da bahnt sich die Bestrafung der Bösen und das Happy End für die Guten an, und Artemis wird zur Retterin des Paares.³³²

1.5.6 *Aithiopika*

Die *Aithiopika*, deren Autor sich Heliodoros von Emesa nennt, werden ins 3. Jahrhundert datiert.³³³ Der Roman ist berühmt für seine verschachtelte Erzählweise: Ähnlich der *Odyssee* beginnt die Geschichte mittendrin, und nur durch viele Rückblenden erfahren wir, wie die Protagonisten in diese Lage kamen. Im Zentrum des Geschehens steht Charikleia, die sich später als die ausgesetzte Tochter des äthiopischen Königspaares Persinna und Hydaspes entpuppt. Wie die Heldinnen der bereits besprochenen Romane ist sie von göttlicher Schönheit, so-

³²⁶ Ach. Tat. 4,9,7: παιζέτω πάλιν ἡ Τύχη; *ibid.* 5,2,3: ἄλλο τῆς Τύχης γυμνάσιον; *ibid.* 5,7,9: ἐφθόνησεν ἡ Τύχη; *ibid.* 7,5,2: ἡ Τύχη ἔπαιξε. *Ibid.* 5,11,1 spricht Kleitophon Tyche direkt mit «Daimon» an.

³²⁷ Ach. Tat. 8,4,4.

³²⁸ Ach. Tat. 5,16,5.

³²⁹ Εἰσὶν, ᾧ Κλειτοφῶν, καὶ Τύχης δωρεαί. – «Es gibt, Kleitophon, auch Geschenke der Tyche.» Ach. Tat. 5,26,9.

³³⁰ Ach. Tat. 7,12,4.

³³¹ «Wohin sollen wir noch fliehen vor der Gewalt?» Ach. Tat. 8,2,1.

³³² Ἡ δὲ Ἄρτεμις ἡ μεγάλη θεὸς ἀφοπτέρους ἔσωσε. – «Die grosse Göttin Artemis hat beide gerettet.» Ach. Tat. 8,9,13.

³³³ Holzberg 2006, 136.

dass man sie mit Artemis oder Isis vergleicht,³³⁴ einige Räuber halten sie gar für das lebende Kultbild einer Göttin (ἔμπνοον τὸ ἄγαλμα).³³⁵ Sie ist Priesterin in Delphi, als sie den schönen Theagenes kennenlernt. Beide verlieben sich auf den ersten Blick ineinander. Der Isispriester Kalasiris, den Träume und Orakelsprüche inspirieren, verhilft ihnen zur Flucht und begleitet sie auf dem grössten Teil ihrer Reise.

Gleich zu Beginn wird die Leserin mit einer blutigen Szene konfrontiert: Da liegen mit noch zuckenden Gliedern Tote am ägyptischen Strand; sie wurden niedergestreckt durch Beilhiebe, Steine oder Keulen, sie wurden verbrannt oder von Pfeilen getroffen.³³⁶ Ziemlich genau in der Mitte der Geschichte erfahren wir in einer Retrospektive, dass es sich bei den Toten um Piraten handelte, die das Schiff überfallen hatten, mit dem die Protagonisten unterwegs waren. Der Piratenkapitän Trachinos schonte die Besatzung und entführte nur Kalasiris, Charikleia und Theagenes.³³⁷ Am Strand entspann sich ein (von Kalasiris angestifteter) Streit um Charikleia, worauf sich die Piraten gegenseitig umbrachten.³³⁸ Neben Kalasiris haben als einzige Charikleia und Theagenes überlebt, die nun von anderen Räufern in deren Hauptquartier gebracht werden. Dort lernen sie den Griechen Knemon kennen, der aufgrund einer Intrige seiner Stiefmutter erst vom Vater verprügelt und ausgepeitscht,³³⁹ dann von der Volksversammlung exiliert wurde. Später erfährt er, dass die Ränke der Stiefmutter entdeckt wurden und sie sich in einen Brunnen stürzte.³⁴⁰

Kaum sind Charikleia und Theagenes im Unterschlupf der Räuber angekommen, wird dieser von einer anderen Bande angegriffen, und es folgt ein erbitterter Kampf, bei dem viele Räuber umkommen.³⁴¹ Thyamis, der sich in Charikleia verliebt und um ihre Hand angehalten hat, versteckt die junge Frau in der Schatzhöhle. Als sich eine vernichtende Niederlage abzeichnet, sucht er sie auf und ersticht sie, aus Angst, sie werde den Feinden in die Hände fallen.³⁴² Kurz darauf wird er gefangengenommen. Wie zu erwarten, war es aber nicht Charikleia, die ermordet wurde, sondern Thisbe, eine andere Griechin, die, wie es der Zufall will, in besagte Intrige gegen Knemon verwickelt war und um die niemand eine Träne zu vergiessen braucht.

Während der folgenden Verwicklungen wird Charikleia von Theagenes getrennt, findet dafür aber Kalasiris wieder. In der Nähe von Bessa, wo sie Thea-

334 Heliod. 1,2,6.

335 Heliod. 1,7,2.

336 Heliod. 1,1.

337 Heliod. 5,25,2.

338 Heliod. 5,32.

339 Heliod. 1,11,1.

340 Heliod. 1,17,5.

341 Heliod. 1,30.

342 Heliod. 1,30,7.

genes vermuten, treffen sie auf die Opfer eines Kampfes; der Boden ist übersät mit Leichen. Von der Mutter eines Gefallenen erfahren sie, dass die persischen Besatzer das Dorf überfallen haben, dessen Bewohner oft auf Raubzug gingen.³⁴³ Die auf diesen Konflikt folgende Belagerung der Stadt Memphis durch die Dorfbewohner wird von Arsake, der Frau des Statthalters Oroondates, aufgelöst, indem sie einen Zweikampf der beiden rivalisierenden Brüder Thyamis, der die Dorfbewohner anführt, und Petosiris, dem Isispriester der Stadt, anordnet. Doch sogar dieser kommt zu einem unblutigen Ende, als Kalasiris, der Vater der beiden, im rechten Moment auftaucht und sie versöhnt.³⁴⁴

Parallel zu diesen Auseinandersetzungen zieht Oroondates, der persische Statthalter Ägyptens, in den Krieg gegen Hydaspes, den König von Äthiopien, der sich bald als der edlere von beiden erweist: So besetzt er eine Stadt, ohne der Bevölkerung ein Haar zu krümmen.³⁴⁵ Später kesselt er seinen Gegner in Syene ein und droht mit der Überflutung der Stadt durch den Nil. Darauf ergibt sich die Stadt, und es sieht danach aus, als könne der Konflikt fast ganz ohne Blutvergiessen beigelegt werden. Oroondates hintergeht Hydaspes jedoch und greift ihn mit seiner Armee in einer offenen Feldschlacht an. So kommt es doch zum Blutbad (πολλὸς φόνοσ³⁴⁶), das einige schauerhafte Details für den Leser bereithält: Die Äthiopier schlitzen den gepanzerten Pferden der Perser die Bäuche auf;³⁴⁷ die Bogenschützen schießen den persischen Panzerreitern in die Visiere, sodass die aus den Augen ragenden Pfeile wie Doppelflöten aussehen;³⁴⁸ die Elefanten zertrampeln die Soldaten.³⁴⁹ Sobald aber Hydaspes sich seines Sieges sicher ist, gebietet er dem Morden Einhalt und befiehlt, so viele Gefangene wie möglich zu machen.³⁵⁰ Auch Oroondates wird geschont und darf gar Statthalter von Ägypten bleiben.

Unterdessen hat sich in Memphis Arsake in Theagenes verliebt. Da sich dieser ihren Annäherungsversuchen widersetzt, lässt sie ihn und später auch Charikleia in Fesseln legen und foltern.³⁵¹ Arsakes Amme Kybele will Charikleia vergiften; durch eine Verwechslung der Becher fällt sie ihrem eigenen Anschlag zum Opfer.³⁵² Charikleia wird als Giftmörderin zum Feuertod verurteilt, was das Gericht als milde Strafe betrachtet.³⁵³ Das Feuer aber weigert sich, die junge Frau zu

343 Helioid. 6,12 f.

344 Helioid. 7,4,4; 7,7,3.

345 Helioid. 8,1,4.

346 Helioid. 9,18,3.

347 Helioid. 9,18,2.

348 Helioid. 9,18,6.

349 Helioid. 9,18,7.

350 Helioid. 9,20,2.

351 Helioid. 8,6; 8,9.

352 Helioid. 8,8.

353 Helioid. 8,9,9.

verletzen, es weicht so lange von ihrem Körper zurück, bis das Volk sie auffordert, vom Scheiterhaufen zu springen. Charikleia wird erneut ins Gefängnis zu Theagenes gebracht; in der folgenden Nacht werden beide im Auftrag von Oroondates aus der Stadt geschmuggelt. Da Arsake erkennt, dass ihre MACHENSCHAFTEN entdeckt worden sind, erhängt sie sich.³⁵⁴

Neben Menschen kommen auch viele Tiere um: Wiederholt werden Gottheiten Hekatomben, also hundert Tiere, geopfert; Persinna lässt gar von Rindern, Pferden, Schafen, Gazellen, Greifen und weiteren Tieren je eine Hekatombe opfern – insgesamt mindestens fünfhundert Individuen.³⁵⁵ Gleichzeitig wird Gewalt gegenüber Tieren problematisiert: Der Isispriester Kalasiris, einer der Helden der Geschichte, isst keine Tiere, weil ihm das sein Amt verbietet.³⁵⁶ Und ganz am Schluss der Geschichte sprechen sich die äthiopischen Gymnosophisten nicht nur gegen Menschenopfer, sondern auch gegen das Opfern von Tieren aus: Ὡς εἶθε γέ ἦν καὶ τὰς διὰ τῶν ἄλλων ζώων θυσίας κεκωλύσθαι.³⁵⁷

In den *Aithiopika* beschränkt sich der Grossteil der Gewalt auf wenige Teile der Geschichte, wo sie dafür konzentriert auftritt: bei den Piraten und den Räubern, die vor allem einander Gewalt antun; im Krieg und in Arsakes Palast, wo die verbotene Leidenschaft der Hausherrin wütet. Im Krieg dient das Panorama der Gewalt neben einer realistischen Darstellung der Ereignisse auch dem Kontrast zu Hydaspes' Güte und Menschlichkeit, die er den Besiegten angedeihen lässt. Die Bedrohung durch Piraten und Räuber und die von Arsake angeordnete *raptive Gewalt* in Form von Folter lassen die Tugend des Liebespaares noch heller leuchten. Wie wir das von Anthia und Habrocomes kennen, wird auch hier die Treue der Liebenden zueinander wieder und wieder auf die Probe gestellt, und gerade die Schrecken und Schmerzen, die sie deswegen erdulden, adeln ihre Beziehung.

1.5.7 Gewalt im antiken Roman: Fazit

In allen sechs untersuchten Romanen kommt Gewalt vor, wenn auch in deutlich geringerem Ausmass als im *Goldenen Esel* – das zeigt schon der Umstand, dass wir ihr Vorkommen auf wenigen Seiten besprechen konnten.³⁵⁸ Während in den

354 Heliod. 8,15,2.

355 Heliod. 10,4,1; vgl. *ibid.* 3,1,3; 3,5,2.

356 Ἐντραγόντες οὖν τῶν τε καρῶν καὶ σύκων ἀρτιδρεπῶν τε φοινίκων καὶ ἄλλων δὴ τοιοῦτων ἀφ' ὧν ἐξ ἔθους ὁ πρεσβύτης ἐσιτεῖτο, ψυχῆς γὰρ διὰ βρώσιν οὐδὲ ἔν ἀφηρεῖτο [...]. – «Sie verzehrten Nüsse und Feigen, frische Datteln und andere Früchte, da der Alte niemals ein lebendes Wesen tötete, um davon zu essen.» Heliod. 2,23,5. Übersetzung: Reymer 1990.

357 «Man sollte die Opferung auch anderer Lebewesen unterbinden.» Heliod. 10,9,6. Übersetzung: Reymer 1990.

358 Für eine gleiche Einschätzung s. Fagan 2011, 481 f.

Satyrica Gewalt eine untergeordnete Rolle spielt, ist sie für die idealisierenden Romane wichtig. Sie ist unabdingbarer Bestandteil der vielen Prüfungen, die die Liebespaare durchlaufen müssen; dass sie durch Androhung oder Anwendung von Gewalt nicht von ihren Versprechen abrücken, verleiht der Tapferkeit und Standhaftigkeit der Protagonisten deutliche Konturen.³⁵⁹ Dabei tritt Gewalt mehrheitlich in Kontexten auf, wo sie nicht überrascht: im Krieg, unter Räubern und Piraten, gegenüber Sklavinnen, Sklaven und Tieren. Ein häufiges Element bilden überdies Intrigen, die innerhalb von Familien von eifersüchtigen und/oder verliebten Personen gesponnen werden. Eine wohltuende Ausnahme haben wir mit *Daphnis und Chloe* kennengelernt, wo die ruralen Gottheiten und Eros die Menschen weitgehend vor Gewalt bewahren.

Im *Goldenen Esel* begleiten wir kein Liebespaar, sondern einen alleinstehenden jungen Mann, später einen einsamen Esel. Dem wird viel Gewalt angetan, doch es handelt sich dabei nicht um Prüfungen, die es zu bestehen gilt – Lucius' einziges Ziel ist es, so lange zu überleben, bis er sich zurückverwandeln kann.³⁶⁰ Er gerät unter die Räuber, die in manchen Aspekten den Räubern der anderen antiken Romane ähneln; Krieg wird dagegen nie geführt. In den Binnengeschichten begegnen uns verschiedentlich Intrigen, die zu Mord und Totschlag führen. Darüber hinaus werden wir jedoch viele weitere Fälle von Gewalt antreffen, die oft in erschreckend alltäglichen Situationen stattfinden. Das ist es vielleicht, was den *Goldenen Esel* so bedrohlich macht: Wir befinden uns nicht in einer exotischen, fremden Welt; der Protagonist ist kein ausgesetztes Königskind mit geheimnisvoller Bestimmung. Die meiste Zeit bewegen wir uns in einer vertrauten Umgebung, in die Gewalt unvermittelt einbricht.

1.6 Macht

Gewalt und Macht – das sind zwei Begriffe, die oft zusammen gedacht werden, die beide eine Malaise auslösen, und doch ist intuitiv klar, dass sie nicht gleichzusetzen sind: Wer Gewalt ausübt, ist nicht automatisch mächtig, und wer mächtig ist, greift nicht zwingend zu Gewalt. Jan Reemtsma formuliert die diffizile Bezie-

359 Vgl. auch Futre Pinheiro 2013, 29 zur «sexual symmetry» (David Konstan) der weiblichen und männlichen Protagonisten: «When facing a crisis, when their lives are at risk, they express their feelings in identical fashion, through sighs and moans, tears and suicidal attempts. Also identical are the resources they draw upon to try to overcome the dreadful hardships they face and that represent a test to their sworn love and fidelity.»

360 «Lucius-actor is not presented as an ideal character from the Greek love novels: his characterisation offers a negative and laughable moral example [...]» Costantini 2021, 58. «Lucius the ass is a passive hero who has no goal or desire except survival.» Fitzgerald 2018, 288. «Lucius' travails are endless and in a sense meaningless, because they accomplish nothing and lead nowhere.» Tatum 1979, 89.

hung folgendermassen: «Keine Machtbeziehung, die differenzierter ist als das krude Gegenüber von Über- und Ohnmächtigem, ist [...] nur eine Gewaltbeziehung. Wo Hoffnungen seitens der weniger Mächtigen ins Spiel kommen, wo seitens der Mächtigen Gehorsams- respektive Unterstützungsverhältnisse anerkannt werden müssen, ist mehr als Gewalt im Spiel – so viel mehr, dass man erkennen muss: Gewalt allein hätte die Machtbeziehung so nicht zu konstituieren vermocht.»³⁶¹ Hannah Arendt, die, wie wir weiter unten sehen werden, ein sehr eigenes Verständnis hat von Macht, gesteht den beiden Termini dennoch eine enge Verbundenheit zu: «Obwohl Macht und Gewalt ganz verschiedenartige Phänomene sind, treten sie zumeist zusammen auf.»³⁶²

Vor Kurzem hat sich auch Evelyn Adkins für Macht im *Goldenen Esel* interessiert und soziale Hierarchien und Machtdynamiken untersucht. Leider definiert sie nicht, was sie unter «Macht» versteht, fokussiert in ihrer Arbeit jedoch klar auf sich in Sprache manifestierende Macht: «[...] Apuleius demonstrates a unique sensitivity to the ways in which language may both communicate and fail to communicate identity and power.»³⁶³ Wie wir gleich sehen werden, wird auch in meiner Definition Kommunikation eine zentrale Rolle spielen, obschon ich weit über sprachliche Manifestationen hinausgehen werde.

Um fruchtbare Definitionen von Macht wurde viel gerungen, und die Debatte ist längst nicht abgeschlossen. Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, eine detaillierte Aufstellung über alle existierenden Ansätze zu bieten; es sollen nur die bekanntesten Definitionen versammelt werden, damit schliesslich entschieden werden kann, welches Verständnis die vorliegende Arbeit von «Macht» hat.

Eine gleichsam gegenständliche Vorstellung von Macht tritt uns in Thomas Hobbes' Definition entgegen: «The Power of a Man, (to take it Universally,) is his present means, to obtain some future apparent Good. And is either *Originall* or *Instrumentall*.»³⁶⁴ «Original power» bezieht sich dabei auf angeborene Fähigkeiten wie körperliche Stärke oder Intelligenz; «instrumental power» besteht in äusserlichen Ressourcen wie Reichtum oder vorteilhaften Beziehungen.

Funktionaler erscheint «Macht» bei Max Weber: «Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen.»³⁶⁵ Weber führt damit das Soziale explizit als Referenzrahmen ein. Während er die Betonung auf das Brechen möglichen Widerstandes legt, formuliert Edward Shils vorsichtiger: «A person may be said to have power to the extent that he influences the behavior of others in accordance with his own

³⁶¹ Reemtsma 2008, 146.

³⁶² Arendt 2009, 53.

³⁶³ Adkins 2022, 17.

³⁶⁴ Hobbes 1952, 1,10.

³⁶⁵ Weber 1925 Bd. 1, 16.

intentions.»³⁶⁶ Die Wahl des Verbs *to influence* legt nahe, dass sich Macht auch subtil auswirken kann und von der beeinflussten Person nicht einmal als solche wahrgenommen werden muss.

Pragmatischer definiert wiederum Robert A. Dahl knappe zwanzig Jahre später: «My intuitive idea of power, then, is something like this: A has power over B to the extent that he can get B to do something that B would not otherwise do.»³⁶⁷ Doch immer bleibt nun der Bezugsrahmen die soziale Beziehung.

Bei Arendt erhält «Macht» eine überraschende, neue Dimension: «Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschliessen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur so lange existent, als die Gruppe zusammenhält.»³⁶⁸ Sie verzichtet auf die Nennung der Auswirkungen von Macht, die bei den bisher genannten Definitionen so zentral sind, beharrt aber darauf, dass Macht immer nur von einer Gruppe besessen werden könne. Daher versteht Arendt «Macht» per definitionem als positiv, weil sie nur in legitimem Rahmen auftreten könne. Mit diesem Postulat stürzte sie ihre Interpretinnen und Interpreten in akute Erklärungsnot. War die NSDAP im Dritten Reich etwa nicht im Besitz von Macht? Von der Tyranis sagt Arendt, sie sei «der immer vergebliche Versuch [...], Macht durch Gewalt zu ersetzen».³⁶⁹ Dennoch räumt sie ein, dass Macht und Gewalt oft zusammen auftreten, sagt jedoch auch: «Gewalt aber kann Macht nur zerstören, sie kann sich nicht an ihre Stelle setzen.»³⁷⁰ Aber wie soll dann das Gewaltmonopol des demokratisch legitimierten Staates aufgefasst werden?

Michel Foucault betont, dass Macht eine neutrale Kraft sei, die destruktives und konstruktives Potenzial in sich trage: «Der Grund dafür, dass die Macht herrscht, dass man sie akzeptiert, liegt ganz einfach darin, dass sie nicht nur als neinsagende Gewalt auf uns lastet, sondern in Wirklichkeit die Körper durchdringt, Dinge produziert, Lust verursacht, Wissen hervorbringt, Diskurse produziert; man muss sie als ein produktives Netz auffassen, das den ganzen sozialen Körper überzieht, und nicht so sehr als negative Instanz, deren Funktion in der Unterdrückung besteht.»³⁷¹ Karl Popitz zeigt auf, dass stabile Machtverhältnisse Ordnungs- bzw. Erwartungssicherheit bieten.³⁷² Noch weiter geht Judith Butler,

³⁶⁶ Goldhamer/Shils 1939, 171.

³⁶⁷ Dahl 1957, 202 f.

³⁶⁸ Arendt 2009, 45.

³⁶⁹ Arendt 2003, 257.

³⁷⁰ Arendt 2003, 255; vgl. Arendt 2009, 48: «Auch Macht und Gewalt treten gewöhnlich [...] kombiniert auf und sind nur in extremen Fällen in ihrer reinen Gestalt anzutreffen – woraus man natürlich nicht folgern kann, dass Autorität, Macht und Gewalt alle auf dasselbe hinauslaufen.»

³⁷¹ Foucault 1978, 35.

³⁷² Popitz 2009, 223.

wenn sie, Foucault folgend, beobachtet, wie Subjekte überhaupt erst durch die auf sie ausgeübte Macht in Existenz treten: «Power not only *acts on* a subject but, in a transitive sense, *enacts* the subject into being.»³⁷³

Im Bemühen, Macht in dieser Hinsicht präziser zu definieren, schlägt Katrin Meyer vor, «[...] dass die Unterscheidung von Macht als Wirkfähigkeit (*power to*) und von Macht als Beherrschung (*power over*) als eine Unterscheidung zu qualifizieren ist, die ihre doppelte Perspektive nicht an unterschiedlichen Phänomenen plausibilisieren kann, sondern die dasselbe Phänomen nur unter unterschiedlicher Perspektive in den Blick nimmt».³⁷⁴ Mit *power to* sind somit die «wertneutralen Grundlagen der ontologisch-handlungstheoretischen Macht» gemeint, mit *power over* «jene Machtformen, die normativ rechtfertigungsbedürftig sind, weil sie asymmetrische Interaktionsverhältnisse und Praktiken der Ungleichheit zwischen Menschen betreffen».³⁷⁵

Auch der systemtheoretische Ansatz geht von einem neutralen Verständnis von Macht aus; sie ist bei Niklas Luhmann ein «symbolisch generalisiertes Medium der Kommunikation»³⁷⁶ und damit eine «Zusatzeinrichtung zur Sprache».³⁷⁷ Luhmanns Verständnis von Macht lässt sich in einem einzigen kurzen Satz zusammenfassen: «[Macht] ordnet soziale Situationen mit doppelter Selektivität.»³⁷⁸

Ein soziales System konstituiert sich durch Kommunikation, die aber nicht ohne Weiteres erfolgreich ist; die beiden Kommunikationspartnern zur Auswahl stehenden Selektionsmöglichkeiten verursachen eine «doppelte Kontingenz», die das gegenseitige Verstehen der Kommunizierenden gefährdet. Hier kommt Macht ins Spiel als Chance, «die Wahrscheinlichkeit des Zustandekommens unwahrscheinlicher Selektionszusammenhänge zu steigern.»³⁷⁹ Weiss A, der die Wahl hat zwischen den Handlungen X und Y, dass B im Falle seiner Wahl von X ihm etwas Unangenehmes antun, im Falle seiner Wahl von Y ihn jedoch in Ruhe lassen wird, so beeinflusst dieses Wissen seine Selektion. In Luhmanns Worten: «Macht erbringt ihre Übertragungsleistung dadurch, dass sie die *Selektion* von Handlungen (oder Unterlassungen) angesichts anderer Möglichkeiten zu beeinflussen vermag. Sie ist die grössere Macht, wenn sie sich auch gegenüber attraktiven Alternativen des Handelns oder Unterlassens durchzusetzen vermag.»³⁸⁰

373 Butler 1997, 13.

374 Meyer 2016, 141.

375 Meyer 2016, 136.

376 Luhmann 2012a, 9.

377 Luhmann 2012a, 14.

378 Luhmann 2012a, 15.

379 Luhmann 2012a, 20.

380 Luhmann 2012a, 16.

Dabei kann Gewalt als Vermeidungsalternative, also als die Selektion auftreten, die beide Kommunizierenden lieber vermeiden möchten, wenn auch in unserem Fall, in dem eine Asymmetrie der Machtverhältnisse angenommen wird, A sie dringender vermeiden will als B. Wenn es für B auch weniger nachteilig sein mag als für A, falls aufgrund der getroffenen Selektionen B schliesslich Gewalt gegen A anwendet, so ist damit gleichzeitig Bs Macht zerstört, da sie ja eben nicht zur von B gewünschten Selektion geführt hat.³⁸¹ Darin liegt das Defizitäre in der Ökonomie der Gewalt: Ihr Mangel ist, dass es sie überhaupt braucht.

Systemtheoretisch gesehen ist Macht also konstruktiv, insofern sie erfolgreiche Kommunikation befördert. Wichtig, und darin unterscheidet sich dieses Verständnis von den meisten vorhin genannten Definitionen, ist jedoch, dass die Macht von niemandem besessen wird: Sie existiert im System *zwischen* den Kommunizierenden und organisiert ihre Interaktionen.³⁸² Dennoch sind Machtverhältnisse natürlich häufig asymmetrisch angeordnet, sodass man sagen möchte, eine Person sei mächtiger als die andere (und manchmal werde ich das aus pragmatischen Gründen auch tun). Diese mächtigere Person verfügt jedoch nicht über Macht, als sei sie ihr Besitz, sondern die Macht äussert sich darin, dass ihr Gegenüber eine Handlungsalternative dringender vermeiden will als sie selbst. Dass die weniger mächtige Person trotzdem diese, eigentlich zu vermeidende Handlung (oder Unterlassung) wählen kann, zeigt, dass eben auch sie an der Macht beteiligt und imstande ist, sie zu vernichten – wenn sie dafür vielleicht auch einen hohen Preis zahlen muss. Macht selbst liegt also nicht absolut vor, sondern nur relational.

Da die vorliegende Arbeit sich für Machtverhältnisse in sozialen Beziehungen interessiert, um nachvollziehen zu können, warum Gewalt ausgeübt wird, scheint es mir sinnvoll, Luhmanns Ansatz insofern zu übernehmen, als ich «Macht» nicht als eine Art Besitz verstehe, die eine Person in Bezug auf eine andere hat, sondern als Medium im Wortsinn, das zwischen Lebewesen existieren und ihre Interaktionen beeinflussen kann. Dabei ist gerade im Hinblick auf den *Goldenen Esel* die Formulierung «Lebewesen» zentral; wie wir sehen werden, gibt es bei Apuleius Machtverhältnisse nicht nur zwischen Mensch und Mensch, sondern auch zwischen Tier und Mensch, Tier und Tier, Gottheit und Gottheit, Gottheit und Mensch.

381 «[Macht] bricht zusammen, wenn es zur Verwirklichung der Vermeidungsalternativen kommt.» Luhmann 2012a, 30.

382 «Wer Macht als Besitz denkt, unterstellt Einflusschancen dieser Struktur des Habens, des relativ anstrengungslosen Benutzenkönnens und der Übertragbarkeit.» Luhmann 2012b, 31. Jedoch spricht auch Luhmann selbst an manchen Stellen von «Machthabern». Ähnlich wie Luhmann auch Arendt 2003, 252: «Macht ist immer ein Machtpotential, und nicht etwas Unveränderliches, Messbares, Verlässliches wie Kraft oder Stärke. [...] Macht aber besitzt eigentlich niemand, sie entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen.»

Eine Ausnahme bilden zwei Instanzen, die wir im Feld des Kosmos besprechen werden: Eros-Amor und Fortuna. Beide Phänomene beeinflussen Lebewesen, ohne dass diese vor eine Wahl gestellt werden. Trotzdem werden wir sie unter dem Aspekt der Macht besprechen, wobei diese dort als eine Form von Einflussnahme verstanden werden muss, die nur in eine Richtung fließt: Von Fortuna beziehungsweise Eros-Amor zu den Lebewesen.

2 Gewalt und Macht im Feld der *familia*

Michail Bachtin kam in seiner Untersuchung des griechischen Romans zum Schluss: «Alle Ereignisse dieses Lebens sind *Privatangelegenheit* isolierter Menschen; sie können sich nicht öffentlich, in der Gemeinschaft, im Beisein des *Chores* vollziehen; über sie wird nicht öffentlich auf dem Marktplatz (vor dem ganzen Volk) Rechenschaft abgelegt.»¹ Im *Goldenen Esel* dagegen bewegt sich die Handlung immer wieder aus dem Privaten in den öffentlichen Raum. Deshalb unterscheiden wir die beiden Felder *familia* und *civitas*, um die Fälle von Gewalt besser in ihrem jeweiligen Kontext betrachten zu können.

Die *familia* der Antike umfasst nicht nur Menschen, die miteinander verwandt oder verheiratet sind, sondern auch die ihr in irgendeiner Weise zugehörigen Menschen wie Sklavinnen, Sklaven und Freigelassene.² Auch die Tiere, die sie besitzt, zählen zur *familia*.³ Im Laufe der Geschichte lernen wir viele verschiedene *familiae* kennen: Vor seiner Verwandlung macht Lucius als Gastfreund mit Milos *familia* Bekanntschaft, später, als Esel, wird er Teil von weiteren *familiae*, zum Beispiel der des Müllers. Auch in den Binnengeschichten spielt sich die Handlung oft innerhalb einer *familia* ab. Zwei Gruppen von Menschen betrachten wir in diesem Kapitel, obwohl sie rechtlich gesehen keine *familiae* sind: Die Räuber und die Priesterinnen der Dea Syria. Doch der Umstand, dass sie klar definierte kleine Gruppen bilden, die über Binnenstrukturen und gemeinsame Ziele verfügen, macht sie der *familia* im Sinne eines Subsystems ähnlich. Wir grenzen damit die Fälle von Gewalt, die innerhalb dieser Gruppen auftreten, von denen in der *civitas*, ab.

Ein Faszinosum des *Goldenen Esels* ist die Bühne, die er einfachen und rechtlosen Menschen und Tieren bietet. Fergus Millar schreibt dazu: «It is undeniable that the novel expresses a rare and distinctive level of sympathy with the

1 Bachtin 2008, 48.

2 *Familiae appellatione omnes qui in servitio sunt continentur, etiam liberi homines, qui ei bona fide serviunt, vel alieni: Accipe eos quoque qui in potestate eius sunt.* – «In der Bezeichnung *familia* sind alle enthalten, die in ihrem Dienst stehen, auch die freien Menschen, die ihr gewissenhaft dienen, oder auch fremde: Zähle auch die dazu, die unter ihrer Verfügungsgewalt stehen.» *Dig.* 21,1,25,2.

3 Vgl. *Dig.* 50,16,195,1: *Nam et in res et in personas deducitur [familiae appellatio].* – «Denn die Bezeichnung *familia* wird auf Sachen und Personen bezogen.»

working lives of the poor. But that is all; I am not suggesting that Apuleius was a proto-Engels, writing his *Condition of the Working Class in Greece*.»⁴ Auch wir werden keine anachronistischen Schlüsse aus Apuleius' Beschreibung der inneren Verhältnisse einer *familia* ziehen. Doch wir werden jeden Fall von Gewalt innerhalb ihres Kontextes besprechen und uns dabei immer fragen, welche Machtverhältnisse ihr zugrunde liegen. Dabei werden wir auch alltägliche Gewalt antreffen, die Slavoj Žižek «objective violence» nennt; sie sei unsichtbar, da wir sie als Standard sähen und erst darüberhinausgehende Gewalt als solche wahrnehmen.⁵ Gewalt gegenüber Sklavinnen, Sklaven und Tieren ist in der antiken *familia* an der Tagesordnung, doch dazu gehören nicht nur Prügel und Peitschenhiebe, sondern auch strukturelle Gewalt: «We are talking here of the violence inherent in a system: not only direct physical violence, but also the more subtle forms of coercion that sustains relations of domination and exploitation, including the threat of violence.»⁶

Die legale Macht ist in der *familia* klar geregelt: Dem *pater familias* unterstehen alle übrigen Mitglieder; Sklavinnen, Sklaven und Tiere befinden sich als rechtliche Sachen in der Verfügungsgewalt ihrer Eigentümerinnen und Eigentümer.⁷ Wir werden jedoch sehen, dass die tatsächlichen Machtverhältnisse nicht so eindeutig sind. Einerseits werden wir erleben, wie Menschen, die aufgrund gesellschaftlicher Strukturen ohnmächtig sind, zu Gewalt greifen und damit, wie Arendt sagt, Macht vernichten,⁸ andererseits werden wir Gewalt auch als Indikatoren dafür antreffen, dass vorausgesetzte Macht verloren ist.⁹

2.1 Milos *familia*

In der kleinen *familia*, die aus Milo, seiner Frau Pamphile und der Sklavin Photis besteht, tritt Gewalt in zwei Kontexten auf: Photis gibt Lucius gegenüber an, sie werde von ihrer Herrin regelmässig geschlagen, ausserdem wendet Pamphile Gewalt in Form von Zauberei an. Diese magische Gewalt werden wir nicht hier, sondern im Feld «Kosmos» besprechen.¹⁰ Der *pater familias* Milo hat zwar einige charakterliche Schwächen, übt aber, soweit wir wissen, keine Gewalt aus. Zur *fa-*

4 Millar 1981, 65.

5 «However, objective violence is precisely the violence inherent to this «normal» state of things. Objective violence is invisible since it sustains the very zero-level standard against which we perceive something as subjectively violent.» Žižek 2008, 2.

6 Žižek 2008, 8.

7 Für die Gleichsetzung von menschlichen und nichtmenschlichen Sklaven s. Avila Vasconcelos 2009, 45–48.

8 «Auch die grösste Macht kann durch Gewalt vernichtet werden.» Arendt 2009, 54.

9 «Nackte Gewalt tritt auf, wo Macht verloren ist.» Arendt 2009, 55.

10 S. Kapitel 4.1.1.

milia gehört auch ein Esel, dem später Schlimmes widerfährt – aber da ist er schon nicht mehr bei Milo.

Im *Onos* heissen Milo Hipparchos und Photis Palaistra; Pamphile bleibt namenlos.

2.1.1 Gewalt in Milos familia

Nach dem Schauprozess gegen Lucius, in dem er sich für den vermeintlichen Mord an mehreren Bürgern verantworten musste, die sich jedoch als durch Zauberei belebte Weinschläuche entpuppten, gesteht Photis, dass sie die Schuld an dem Fiasko trage, und erzählt das erste Mal von den Zauberkünsten ihrer Herrin. Sie hatte den Auftrag erhalten, die beim Friseur abgeschnittenen Haare eines von Pamphile begehrten jungen Mannes zu besorgen, auf dass ihre Herrin sie für einen Liebeszauber verwenden konnte.¹¹ Sie wurde jedoch erlappt und davongejagt. So stand sie nun ohne die verlangten Haare da, was sie in nicht geringe Verzweiflung stürzte:

*Quo gesto graviter adfecta mecumque reputans dominae meae mores, quod huius modi repulsa satis acriter commoveri meque verberare saevissime consuevit, iam de fuga consilium tenebam, sed istud quidem tui contemplatione abieci statim.*¹²

Offensichtlich geschah dies alles nicht zum ersten Mal: Sie beschreibt hier die Gewohnheiten (*mores*) ihrer Herrin, und *consuevit* bezieht sich sowohl auf Pamphiles Wutanfall als auch auf die Tracht Prügel (*verberare saevissime*), die zu Hause auf Photis wartete. Die Angst vor den Schlägen liess sie sogar eine Flucht ins Auge fassen. Aus Zuneigung zu Lucius, wie sie sagt, verwarf sie die Idee und hatte zum Glück sogleich eine bessere: Sie packte helles Ziegenhaar ein, das sie als das blonde Haar von Pamphiles Objekt der Begierde ausgeben konnte. Als diese darauf hereinfiel und mit dem Ziegenhaar ihren Liebeszauber wirkte, erwachten die zum Haar gehörigen Weinschläuche aus Ziegenhaut zum Leben, und die Posse nahm ihren Lauf.

Pamphile reagiert auf Rückschläge bei ihren erotischen Abenteuern also regelmässig mit emotionalem Kontrollverlust und lässt ihren Frust an Photis aus, indem sie sie verprügelt. Die Wortwahl *verberare saevissime* hat kein exaktes

11 Für eine interessante Parallele zur Verwendung solcher οὐσία vgl. Copet-Rougier 1986, 55, die von Hexerei bei den Mkako in Kamerun berichtet: «He stole some items of clothing, some nail cuttings and hair from his elder agnate. Then, he caught a chameleon and hung it up with a medicine made from the stolen things.»

12 «Diese Geschichte setzte mir böse zu, und ich bedachte die Art meiner Gnädigen, die ja bei solchem Rückschlag gewöhnlich in ziemlich heftige Aufregung gerät und mich höllisch prügelt, – überlegte also schon, ob ich mich nicht aus dem Staube machen sollte, verwarf das aber im Gedanken an dich sofort.» Apul. *Met.* 3,16,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Vorbild, doch die Verbindung *verbera saeva*, «heftige Schläge» findet sich in Ovids *Heroides*. Dort vergleicht Acontius sich mit Sklaven, die *verbera saeva* fürchten und deshalb unter Tränen ihre Herrin um Gnade anflehen.¹³ Auch er spricht von einem wiederholt auftretenden Vorgang (*solent*). Dass Sklaven geschlagen, ja richtiggehend verprügelt werden, wird sowohl bei Ovid als auch bei Apuleius als etwas Alltägliches beschrieben. Daraus lässt sich jedoch keine Minderung des Schreckens ableiten: Photis will die Prügel um jeden Preis vermeiden.

Interessant ist die Gesprächssituation: Eine Sklavin erzählt einem Freien, der selbst Sklavenhalter ist, von den Übeln, die ihre soziale Stellung ihr beschert. Wie reagiert Lucius? Da Photis nach der oben zitierten Stelle gleich weiterspricht und mit dem Wortspiel endet, er sei kein *homicida*, «Menschenmörder», sondern ein *utricida*, ein «Schläuchemörder», antwortet er nicht direkt darauf. Er sagt bloss, er verzeihe ihr das Malheur unter der Bedingung, dass sie ihm Einblick in Pamphiles Zauberei gewähre. Dass eine ganz andere Reaktion denkbar wäre, zeigt der Beginn der Szene, wo Photis ihm einen Lederriemen reicht mit der Aufforderung, sie zu schlagen.¹⁴

Photis ist es dermassen gewöhnt, dass Verfehlungen ihrerseits mit Schlägen geahndet werden, hat diese Rolle derart internalisiert, dass sie dem potenziellen Täter gleich selbst die Waffe anbietet. Lucius lehnt ab.¹⁵ Zwar weiss er da noch nicht, was Photis angerichtet hat, doch auch später, als er im Bilde ist, greift er

13 *Ante tuos liceat flentes consistere vultus / et liceat lacrimis addere verba suis, / utque solent famuli, cum verbera saeva verentur, / tendere submissas ad tua crura manus!* – «Lass mich unter Tränen doch nur vor dein Angesicht treten, / und gewähre die Gunst, gönne den Tränen ihr Wort, / wie die Sklaven es tun, wenn sie bittere Streiche befürchten: / Demütig strecken die Hand nach deinen Knien sie aus.» Ov. *Epist.* 20,75–78. Übersetzung: Häuptli 2001.

14 *Et cum dicto lorum quempiam sinu suo depromit mihique porrigens «Cape», inquit, «oro te, et de perfida muliere vindictam, immo vero licet maius quodvis supplicium sume.»* – «Mit diesen Worten zieht sie einen Riemen aus ihrer Tasche, reicht ihn mir und sagt: «Nimm bitte und massregele das treulose Weib, nein, martere es meinewegen so schwer du willst!» Apul. *Met.* 3,13,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Der Riemen (*lorus*) hat als Bestrafungsinstrument eine Parallele bei Petron. 11,4, wo Asclytos Encolpius mit dem Riemen seines Rucksacks peitscht, als er ihn mit Giton im Bett erwischt.

15 *Omnium quidem nequissimus audacissimusque lorus iste, quem tibi verberandae destinasti, prius a me concisus atque laceratus interibit ipse quam tuam plumeam lacteamque contingat cutem.* – «Dieser verdammte freche Riemen da, den du zu deiner Peitschung bestimmt hast, soll wahrhaftig eher von mir in ein Nichts zerstückt und zerfetzt werden, als dass er den Flaum deiner weissen Haut berührt!» Apul. *Met.* 3,14,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. May 2019, 213 bemerkt dazu: «When Photis offers Lucius the opportunity to beat her she indicates that she is subjecting her body to Lucius in a way that marks her out as a slave, but Lucius refuses to treat her as such.»

nicht zum Riemen, der ja immer noch zur Hand wäre.¹⁶ Apuleius verwendet hier die seltene maskuline Form *lorus* (statt *lorum*), was im Fortgang der Szene zur Personifikation des Gegenstands beiträgt: Er ist ein *nequissimus audacissimus-que*, den Lucius selbst zerstückeln werde, ehe er der jungen Frau wehtun könne. Falls Photis hier an erotische Züchtigung denkt, so verpasst Lucius die Gelegenheit: Er sieht in solchen Schlägen einzig die Dimension der Gewalt.

Pamphiles Prügeln ist in diesem Zusammenhang am ehesten der *poenalen Gewalt* zuzuordnen; auch wenn die Sklavin nicht immer für die Rückschläge verantwortlich sein mag, findet eine Art Projektion statt, in der die Herrin der Sklavin die Schuld für ihr eigenes Scheitern gibt und sie dafür bestraft.¹⁷

2.1.2 Macht in Milos familia

Die ersten Nachrichten, die wir von dieser *familia* haben, erfahren wir von einer Wirtin, die Lucius den Weg zu Milos Haus erklärt. Sie nennt diesen einen reichen Geizhals:

[...] *exiguo lare inclusus et aerugini semper intentus, cum uxorem etiam calamitatis suae comitem habeat.*¹⁸

Ihr Mann ist reich, doch davon hat Pamphile offensichtlich wenig. Wenn er schon sich selbst wie einen Bettler kleidet (*habitu mendicantis semper incedit*¹⁹), so wird er ihr gegenüber kaum grosszügiger sein. Zudem ist sein Haus stets gut verschlossen, was die Vermutung nahelegt, dass Pamphile nicht nur materiell darbt, sondern auch sozial isoliert ist.

16 Hindermann 2009, 169 erkennt in Lucius' Gewaltverzicht strategisches Denken: «Da er ihre Hilfe in Zukunft noch benötigt, um sein eigentliches Ziel zu erreichen, zeigt er sich bei Photis' erster Fehlleistung von seiner freundlichen und grosszügigen Seite.»

17 Einen ähnlichen Frustrationsreflex schildert Juvenal: *Si nocte maritus / aversus iacuit, perit libraria, ponunt / cosmetae tunicas, tarde venisse Liburnus / dicitur et poenas alieni pendere somni / cogitur; hic frangit ferulas, rubet ille flagello, / hic scutica: sunt quae tortoribus annua praesent.* – «Falls ihr Gatte letzte Nacht mit dem Rücken zu ihr geschlafen hat, ist die Wollarbeiterin dran, und die Friseurin legt ihre Tunika ab. Dann soll der Liburnerklave zu spät gekommen sein und muss die Strafe dafür ertragen, dass ein anderer geschlafen hat. An dem einen zerbrechen die Ruten, ein anderer wird rot unter der Geissel, ein weiterer unter der Peitsche. Es gibt Frauen, die zahlen den Folterknechten gleich ein Jahresgehalt.» Juv. 6,475–480. Übersetzung: Lorenz 2017.

18 «[Er] hält sich in einem winzigen Heim verschlossen und lässt sein Geld rosten, übrigens mit einer Frau als Leidensgefährtin.» Apul. *Met.* 1,21,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für die negativen Implikationen dieser Erkundigung über Milo s. Vander Poppen 2008, 161.

19 «[Er] geht immer wie ein Bettler angezogen.» Apul. *Met.* 1,21,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Mit Lucius' erstem Schritt über Milos Schwelle enthüllen sich weitere Aspekte des Familienlebens:

*Intuli me eumque accubantem exiguo admodu grabattulo et commodum cenare incipientem invenio. Assidebat pedes uxor [...].*²⁰

Die Einrichtung des Esszimmers scheint aus einer schmalen Liege und einem Tisch zu bestehen, was uns nach der Beschreibung der Wirtin nicht überrascht. Da es nur diese eine Liege gibt, sitzt Pamphile zu Milos Füßen. Diese Position ist an sich schon manifestierte Hierarchie.²¹ Als nun der Gastfreund hereintritt, wird sie obendrein aufgefordert, auch noch diesen Platz aufzugeben.²²

Die Hierarchie wird um Lucius erweitert, Pamphile rutscht eine Stufe tiefer und rangiert nun hinter dem Gastfreund. Lucius zögert, diese Position einzunehmen, Milo beharrt und zieht ihn am Gewand zu sich. Die Szene mutet seltsam an, und die folgenden Worte Milos verstärken das Unbehagen:

*«Ego te», inquit, «etiam de ista corporis speciosa habitudine deque hac virginali prorsus verecundia generosa stirpe proditum et recte conicerem.»*²³

Milo lobt seine schöne Erscheinung (*corporis speciosa habitudo*), wobei er wohl nicht nur auf Lucius' wohlgeformten Körper anspielt, sondern auch auf eine gewisse Haltung, die den Sohn aus gutem Hause verrät.²⁴

²⁰ «Ich begab mich hinein und finde ihn auf einem ziemlich winzigen Sofachen zu Tisch liegen und gerade mit dem Essen beginnen. Zu seinen Füßen sass seine Frau [...].» Apul. *Met.* 1,22,6 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²¹ «This position, sitting at the feet of her husband, marks her inferior status, since <ad pedes> is the proper place for people in a submissive role.» Keulen 2007, 400. Im *Onos* sitzt die Frau neben Hipparchos-Milo; es wird keine Hierarchie impliziert: γυνή δὲ αὐτοῦ καθῆστο πλησίον. Lukian. *Asin.* 2.

²² *Et cum dicto iubet uxorem decedere utque in eius locum adsidam iubet meque etiam nunc verecundia cunctantem adrepta lacinia detrahens «Adside», inquit, «istic.»* – «Hiermit heisst er seine Frau beiseiterücken und heisst mich an ihrer Stelle Platz nehmen. Als ich immer noch anstandshalber zögere, fasst er mich am Gewandzipfel, zieht mich nieder und sagt: «Nimm hier Platz!»» Apul. *Met.* 1,23,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²³ «Ich möchte schon aus deiner ansehnlichen Erscheinung und aus dieser direkt mädchenhaften Schüchternheit sicher richtig vermuten, dass du aus gutem Hause stammst.» Apul. *Met.* 1,23,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁴ Vgl. *Dig.* 50,16,100: «*Speciosas personas*» *accipere debemus clarissimas personas utriusque sexus, item eorum, quae ornamentis senatoriis utuntur.* – «Unter <speciosae personae> müssen wir angesehene Personen beiderlei Geschlechts verstehen, auch die, die senatorische Ehrenzeichen tragen.» Dafür, dass sich Milo in dieser Einschätzung irrt, s. Baker 2017, 341 f.

Mit dem Platz seiner Frau auf der Liege weist Milo Lucius auch ihren Platz in der familieninternen Hierarchie zu.²⁵ Dieser Umstand geht Hand in Hand mit der Aussage, Lucius' Zögern sei seiner *virginalis verecundia*, seiner «mädchenhaften Schüchternheit» geschuldet. Einen Mann mit weiblichen Attributen zu versehen, heisst nichts anderes, als ihm seine Männlichkeit und damit seine privilegierte Position in der Geschlechterrangfolge abzusprechen.²⁶ Milo drängt Lucius in eine ihm untergeordnete, passive Rolle, und wir nehmen hier wohl zu Recht einen erotischen Unterton wahr. Dass Lucius sich dicht neben den Hausherrn setzen soll, dass dieser ihn am Gewand zieht und ihm Komplimente zu seinem Äusseren macht, legt die Vermutung nahe, dass Milo in sexueller Hinsicht weniger an seiner Frau interessiert ist als an seinem jungen Gast. Dass fehlender ehelicher Sex im *Goldenen Esel* als Problem wahrgenommen wird, zeigt das Beispiel der einen Schwester von Psyche. Diese beklagt sich mit folgenden Worten über ihren von Gicht geplagten Ehemann:

*Ego vero maritum articulari etiam morbo complicatum curvatumque ac per hoc rarissimo venerem meam recolentem sustineo [...].*²⁷

Sie fühle sich als Krankenschwester, nicht als Ehefrau, und dies nicht nur, weil sie ihren Mann pflegen müsse, sondern eben auch, weil dieser aufgrund seines Leidens äusserst selten mit ihr schlafe.²⁸ Da ihr Mann ein König ist, ist es schwer vorstellbar, dass er sich die schmerzenden Glieder von seiner Frau statt von Bediensteten einreiben lässt. Es scheint, dass die Unzufriedenheit von Psyches Schwester vor allem von der sexuellen Vernachlässigung herrührt. Sie formuliert ihren Mangel ganz konkret: *Venus* in Kombination mit *mea* steht nach meinem

25 «[...] Lucius permits the subtle domination, granting the greater social power to Milo.» Adkins 2022, 98.

26 Eine ebenfalls pejorative Verwendung begegnet uns bei Cicero, der die *virginalis verecundia* dem Gegner seines Mandanten unterstellt: *homo timidus virginali verecundia subito ipse te retinebas.* – «Dann aber hieltest du schüchterner Mensch in mädchenhafter Scheu dich plötzlich selbst zurück.» Cic. *Quinct.* 39. Für weitere Stellen und Lucius' taktisches Vorspiegeln eines zurückhaltenden Wesens s. Keulen 2007, 409 f.

27 «Aber ich muss mir einen Mann gefallen lassen, der obendrein von der Gicht verkrümmt und verkrüppelt ist und deswegen höchst selten mit mir Umgang pflegt [d. h. mit mir schläft].» Apul. *Met.* 5,10,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

28 Dass Gicht die sexuellen Aktivitäten empfindlich beeinträchtigt, lesen wir auch andernorts: *Nam quotiens futuit, totiens ulciscitur ambos: / illam affligit odore, ipse perit podagra.* – «Denn sooft er fickt, bestraft er beide: / Sie macht der Gestank fertig, er kommt vor Podagra um.» Catull. 71,5 f. Übersetzung: Holzberg 2009. *Si cui vero dolere nervi solent, quod in podagra cheiragrave esse consuevit, [...] Venus semper inimica est.* – «Wenn jemand unter chronischen Schmerzen in den Sehnen leidet, was für gewöhnlich bei Gicht im Fuss oder in der Hand auftritt, [...] so ist Sex nie angezeigt.» Celsus, *Med.* 1,9,1 f.

Verständnis hier für die Klitoris und damit für den weiblichen Orgasmus.²⁹ In der *Apologia* erklärt Apuleius, seine jetzige Ehefrau Pudentilla sei vierzehn Jahre lang Witwe gewesen; allmählich sei sie krank geworden – und zwar, weil ihrem Körper der Sex gefehlt habe (*assuetudine coniugis torpens*). Die Ärzte rieten ihr umgehend, sich wieder zu verheiraten.³⁰

Fassen wir fürs Erste zusammen, wie sich Pamphiles Platz in der *familia* gestaltet. Sie ist die *comes calamitatis* eines zwar reichen, aber geizigen Mannes, gezwungen, in einem unnötig kargen Haushalt zu leben. Als Gesellschaft hat sie neben ihrem Mann nur ihre Sklavin. Milo begegnet uns als derber und dominanter Charakter, der seine Ehefrau mit grösster Selbstverständlichkeit als Menschen zweiter Klasse behandelt. Das eheliche Sexualleben scheint inexistent; bezeichnenderweise ist auch von keinen Kindern die Rede. Die patriarchale Gesellschaftsstruktur generiert ein asymmetrisches Machtverhältnis: Pamphile ist auf allen drei genannten Ebenen – materiell, sozial, sexuell – Milos Geiz ausgeliefert.

Doch das Bild der verhärmten Ehefrau täuscht – nicht nur Lucius und die Lesenden, sondern sogar Milo selbst. Am darauffolgenden Abend, als Lucius mit dem Ehepaar zusammensitzt, bemerkt Pamphile nebenbei, am nächsten Tag werde es heftig regnen. Auf Milos Frage, woher sie das wissen wolle, antwortet sie, die Lampe sage es ihr. Dass Milo herzlich über die Vorstellung einer wahrsagenden Lampe lacht, verrät, wie schlecht er seine eigene Frau kennt.³¹ Lucius aber weiss, dass hinter Pamphiles Bemerkung mehr steckt, hat Byrrhaena ihm doch unterdessen verraten, dass es sich bei ihr um eine Zauberin handle.³²

Pamphiles Zauberkräfte erlauben es ihr, zumindest auf der sexuellen Ebene die familiären Machtverhältnisse, in die sie eingebunden ist, zu umgehen: Sie kann begehrte junge Männer zu sich locken oder in Vogelgestalt zu ihnen fliegen. So verschafft sie sich sexuelle Befriedigung. Wie wir das im Kapitel 4.1.1 sehen werden, gelingt dies nur mittels Zwangs: Die Männer verlieben sich nicht aus freien Stücken, sondern stehen unter einem Zauberbann, der sie in die Position von Sklaven versetzt, in der sie Pamphile untergeordnet sind. Diese Tatsache unterstreicht die ohnmächtige Position Pamphiles; der magische Zwang, den sie ausübt, ausüben muss, entspringt genauso ihrer offensichtlich mangelnden Attraktivität wie ihrem fehlenden Handlungsspielraum: Milo hält sie in einer materiell, sozial und sexuell unbefriedigenden Position gefangen. Ihr einziger Ausweg aus dieser Situation führt über Magie und damit über die Anwendung von Gewalt gegenüber den von ihr begehrten Männern.

29 Vgl. Mart. 1,90,7f.: *Inter se geminos audes committere cunnos / mentiturque virum prodigiosa Venus*. – «Du wagst es, zwei Vulven zusammenzubringen, und den Mann imitiert deine unnatürliche Klitoris.»

30 Apul. *Apol.* 69,2f. Vgl. auch Pl. *Tim.* 91c und id. *Leg.* 930c.

31 Zur weissagenden Lampe s. Kapitel 4.2.2.

32 Für eine ausführliche Besprechung von Pamphiles Zauberkräften s. Kapitel 4.1.

Bei Rückschlägen lässt Pamphile ihren Frust an der einzigen Person aus, die im familiären Machtgefüge unter ihr steht: an Photis, die gleichzeitig ihre einzige Vertraute ist.³³ Als Sklavin ist sie den Launen ihrer Herrin grundsätzlich ausgeliefert; trotzdem hat sie eine begrenzte Wahl: Sie könnte sich ihrer Situation durch Flucht entziehen oder sich beim Stadtpräfekten beschweren, um einen Verkauf an eine andere Herrin zu erwirken.³⁴ Letztere Möglichkeit hat den Haken, dass Photis ihre Klage begründen und damit ihr Mittun an magischen Praktiken zugeben müsste. Dass das wohl noch üblere Konsequenzen für sie haben könnte, zeigt die Reaktion des Friseurs auf Photis' Versuch, Haarbüschel des schönen Bötters aufzulesen.³⁵

Sowieso waren Prügel für Haussklavinnen und -sklaven nichts Ungewöhnliches und reichten kaum als Grund für einen Zwangsverkauf. Entschied sich Photis zur Flucht, so musste sie sich einerseits so schnell wie möglich aus Milos Reichweite entfernen, die sich weit erstrecken mochte. Schliesslich war er ein wohlhabender und bekannter Mann, der eine attraktive Belohnung für die Ergreifung der Flüchtigen ausschreiben konnte. Ausserdem unterstützte in der Kaiserzeit zusehends auch der Staat die Eigentümer in ihrer Bemühung, entflozene Sklaven wiederzuerlangen.³⁶ Andererseits musste Photis einen Ort finden, wo sie unterkommen konnte, am liebsten natürlich erneut in einem Haushalt und nicht auf einem Landgut oder gar in einem Bordell, was aber nicht einfach war: «Im allgemeinen wird man sagen dürfen, dass es für einen Haussklaven besonderer Anstrengungen bedurfte, um nach der Flucht ein ‹standesgemässes› Unterkommen zu finden, und es hat den Anschein, dass dieser Umstand in Zeiten, da das System der Sklaverei keiner Bedrohung ausgesetzt war, hemmend auf die Flucht-

33 Die Konstellation aus Zauberin und ihr assistierender Sklavin findet sich ganz ähnlich in Theokritos' zweitem Idyll.

34 Diese Möglichkeit erwähnt Sen. *Ben.* 3,22,2: *Atqui de iniuriis dominorum in servos qui audiat positus est, qui et saevitiam et libidinem et in praebendis ad victum necessariis avaritiam conpescat.* – «Nun ist aber jemand dafür eingesetzt, der sich die Beschwerden der Sklaven über die Ungerechtigkeiten ihrer Herren anhört und vorgeht gegen Grausamkeit, sexuelle Übergriffe und dagegen, dass man aus Geiz den Sklaven das Lebensnotwendige verwehrt.» Vgl. *Dig.* 1,12,1,1 zu den dahingehenden Pflichten des *praefectus urbi*. Bradley 1984, 124 relativiert diese Möglichkeit: «Yet it is questionable how often, from the servile point of view, these procedures were successfully applied. Roman law as a whole favoured the interests of the elite over those of the lower social orders and it might thus be thought unlikely that slave-owning officials would have been genuinely open and impartial to slaves who appeared before them.»

35 *Quod scelus nisi tandem desines, magistratibus te constanter obiciam.* – «Machst du mit diesem Unfug nicht endlich Schluss, so bringe ich dich auf der Stelle zur Polizei!» *Apul. Met.* 3,16,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. Kapitel 3.2.2.

36 Ausführlich dazu Bellen 1971, 10–12.

tendenz in dieser Sklavengruppe gewirkt hat. Es gab eben für Haussklaven kaum «offene Stellen».³⁷

Vor diesem Hintergrund scheint Photis' Begründung, aus Liebe zu Lucius auf eine Flucht verzichtet zu haben, wenig überzeugend. Das Wagnis der Flucht mit seinen unvorhersehbaren Konsequenzen muss für sie verglichen mit dem Verbleib in einer geschützten Situation die vermeidenswerte Alternative darstellen – auch wenn der Dienst bei Pamphile regelmässige Prügel beinhaltet. Daher kann es sich Pamphile erlauben, ihre Frustration an der Sklavin auszulassen.

Im *Onos* ist Hipparchos-Milo ebenfalls reich (ἀργύριον ἰκανὸν ἔχει³⁸) und ein Geizhals (φιλάργυρος³⁹), doch er wird um ein Vielfaches sympathischer gezeichnet. Gegenüber seiner Bekannten Byrrhena-Abroia verteidigt ihn Lukios gar: Μηδαμῶς, εἶπον, ὃ μητρὸς, τοῦτο εἶπης. Λαμπρὸς γὰρ καὶ πολυτελεῖς γέγονεν εἰς ἐμέ, ὥστε καὶ ἐγκαλέσαι ἂν τις τῇ τρυφῇ.⁴⁰ Verglichen mit der Vorlage spitzt Apuleius die soziale Situation Pamphiles zu, sodass ihre Flucht in die Zauberei nachvollziehbar wird. Die Episode mit den Haaren des schönen jungen Mannes scheint Apuleius hinzugefügt zu haben; sie gewährt uns einen Einblick in das Vorgehen der Zauberinnen, bereitet den Boden für die inszenierte Gerichtsverhandlung⁴¹ und wirft ausserdem ein Schlaglicht auf Pamphiles Behandlung ihrer Sklavin.

2.2 Das *collegium* der Räuber

Als eine Räuberbande das Haus seines Gastfreundes Milo plündert, wird auch Lucius – mittlerweile in Eselsgestalt – zusammen mit einem weiteren Esel und seinem eigenen Pferd entführt. Mehrere Tage verbringt er bei den Räubern, die ich hier in diese Kategorie aufnehme, obwohl sie natürlich keine *familia* im eigentlichen Sinn darstellen. Die Bande weist dennoch feste Strukturen auf: Die Räuber fühlen sich einander zugehörig und befolgen die gruppeninternen Regeln. Sie haben einen Hauptmann, der, als Lucius ankommt, jedoch schon tot ist und ersetzt werden muss; ausserdem sorgt eine alte Frau für den Haushalt in ihrem Unterschlupf. Die Räuberbande ist am ehesten mit einer militärischen *centuria* vergleichbar, innerhalb derer die Soldaten eine grosse Loyalität zueinander verbindet; die Räuber selbst sprechen von sich als einem *collegium*. Wie wir sehen

37 Bellen 1971, 142 f.

38 Lukian. *Asin.* 1.

39 Lukian. *Asin.* 4.

40 ««Sage das nicht, meine Mutter», erwiderte ich. «Mich wenigstens hat er so vornehm und köstlich bewirtet, dass man ihn eher beschuldigen könnte, zu viel als zu wenig in diesem Stücke zu tun.» Lukian. *Asin.* 4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

41 S. Kapitel 3.2.2.

werden, kann die Bande aber auch als Gegenentwurf einer städtischen Ordnung verstanden werden.

2.2.1 Gewalt im *collegium* der Räuber

Der Angriff der Räuber rettet Lucius aus einer schlimmen Situation: Beim Versuch, zwecks Rückverwandlung ein Rosenkränzchen zu fressen, das im Stall eine Statue der Epona schmückt, wird er von seinem eigenen Sklaven attackiert und unter dem Vorwurf der Gotteslästerung verprügelt. Der Sklave lässt erst ab von ihm, als die Räuber einfallen.⁴² Doch Lucius gerät vom Regen in die Traufe:

*Tunc opulentiae nimiae nimio ad extremas incitas deducti, nos duos asinos et equum meum productos e stabulo, quantum potest, gravioribus sarcinis onerant et domo iam vacua minantes baculis exigunt [...] [et] nos crebra tudentes per avia montium ducunt concitos.*⁴³

Die Räuber machen reichere Beute, als sie erwartet haben, weshalb die Tiere ihnen beim Schleppen helfen müssen. Mit den schwersten Stücken beladen werden sie unter Schlägen über Stock und Stein (*per avia*) in die Berge getrieben. Damit beginnt der Leidensweg des Esels, und für lange Zeit wird er von Menschen wenig anderes als Grausamkeit erfahren.

Die Gewalt, die den drei Tieren von den Räubern widerfährt, ist grösstenteils *raptive Gewalt*. Sie bemächtigen sich ihrer, damit sie ihre Last tragen, und sie schlagen sie, damit sie rascher laufen. Im Vergleich mit späteren Torturen nimmt sich die Behandlung durch die Räuber geradezu harmlos aus, doch Lucius betont, dass das Gewicht seiner Bürde und die Beschaffenheit und Länge des Wegs ihn an seine physischen Grenzen bringen.⁴⁴ Auch im *Onos* werden die Schläge der Räuber und der schwierige Pfad betont, der dem Esel zu schaffen macht, sodass er sein Ende nahe glaubt (τσαῦτα σκεύη φέρων ἀπωλλύμην).⁴⁵

Lucius ahnt wohl, dass das bloss der Anfang einer prekären Existenz ist, die ihn leicht das Leben kosten kann. Deshalb versucht er sich zu retten, indem er

⁴² Zu dieser Szene s. Kapitel 2.12.1.

⁴³ «Der über-übergrosse Reichtum bringt sie in arge Verlegenheit. Da führen sie uns zwei Esel und mein Pferd aus dem Stall, laden uns möglichst immer noch schwerere Packen auf und treiben uns mit drohend geschwungenen Knüppeln aus dem nunmehr leeren Hause fort [...] und führen uns unter ständigen Schlägen in grosser Eile durch unwegsames Gebirge fort.» Apul. *Met.* 3,28,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴⁴ *Iamque rerum tantarum pondere et montis ardui vertice et prolixo satis itinere nihil a mortuo differebam.* – «Schon war ich jetzt, weil das viele Zeug drückte und der Berg immer steiler wurde und der Weg kein Ende nahm, in nichts mehr von einer Leiche zu unterscheiden.» Apul. *Met.* 3,29,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴⁵ Lukian. *Asin.* 16.

beim nächsten Marktflecken, den sie passieren, den Kaiser anruft; eine tragikomische Situation, da er sich der Konsequenzen, die seine veränderte Gestalt mit sich bringt, noch nicht vollends innegeworden ist: Als Esel kann er sich den Menschen nicht verständlich machen. Die Räuber aber stören sich so sehr an seinem Iahen, dass sie ihn windelweich prügeln:

*Aspernati latrones clamorem absonum meum, caedentes hinc inde miserum corium nec cribris iam idoneum relinquunt.*⁴⁶

Es mag sein, dass die Räuber keine unnötige Aufmerksamkeit auf sich ziehen wollen, wie sie da mit Raubgut beladen daherkommen. Im *Onos* sagen sie das explizit.⁴⁷ Die Formulierung *aspernati clamorem absonum* suggeriert jedoch, dass es nicht das Geschrei des Esels an sich ist, weshalb sie zu den Stöcken greifen, sondern dessen unschöner Klang. Diese negative Selbstqualifikation reiht sich ein in weitere despektierliche Beschreibungen seiner Eselsgestalt durch Lucius selbst, die betonen, wie unwohl er sich in seiner neuen Haut fühlt und wie wenig sie seinem menschlichen Wesen entspricht. In Bezug auf die Räuber entsteht ein komischer Effekt, da ihr ästhetisches Empfinden durch die Kakophonie gestört zu werden scheint; auch diesen Trick wendet Apuleius mehrfach an, wenn er ungebildete Menschen rhetorisch verfeinerte Reden halten oder einen Sinn für Kunst oder Philosophie verraten lässt.⁴⁸

Auf jeden Fall zielen die Schläge darauf ab, dass der Esel still ist, und stellen ebenfalls *raptive Gewalt* dar. Lucius sagt, seine Haut sei dermassen malträtiert worden, dass sie nicht einmal mehr zum Sieb getaugt habe (*nec cribris iam idoneum*). Das Bild ist seltsam: Die Knüppel mochten schmerzhaft Prellungen und Blutergüsse hinterlassen, doch die Haut wurde durch sie gewiss nicht perforiert. Später sagt ein Viehverkäufer über Lucius, er sei nicht mehr als ein *ruderarium cribrum*, ein Schuttsieb.⁴⁹ Der Vergleich geht auf die Folterung Verurteilter zurück: Vor ihrer Hinrichtung wurden diese (ausser sie waren im Besitz des römischen Bürgerrechts) ausgepeitscht.⁵⁰ Die Geißel (*flagellum*) war mit Stacheln,

⁴⁶ «Den Räubern ist mein misstönendes Geschrei zuwider, sie schlagen von allen Seiten auf mich ein, sodass mein armes Leder nicht einmal zu einem Sieb mehr brauchbar bleibt.» Apul. *Met.* 3,29,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴⁷ Ἀλλὰ μὴν καὶ δι' αὐτὸ τοῦτο ἐτυπτόμην ὡς προδιδοὺς αὐτοῦς τῷ ὀγκρημῷ. – «Auch dies zog mir neue Schläge zu, weil ich sie durch mein Schreien, wie sie sagten, verrate.» Lukian. *Asin.* 16. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴⁸ So eröffnet Lucius' Sklave seine Züchtigung des Esels mit den Worten «*Quo usque tandem ...*» (Apul. *Met.* 3,27,5), als sei er Cicero und der Esel Catilina.

⁴⁹ Apul. *Met.* 8,23.

⁵⁰ Vgl. App. *B. Civ.* 2,26,98: [...] ὁ Μάρκελλος ἐφ' ὕβρει τοῦ Καίσαρος ἔξηνε ῥάβδοις ἐφ' ὀτωδῇ, οὐ πασχόντων τοῦτο Ῥωμαίων. – «Marcellus liess diesen [i. e. einen Mann, der das römische Bürgerrecht besass] aus Hochmut gegenüber Caesar auspeitschen, obwohl römische Bürger das nicht erleiden [müssen].» Vgl. Cic. *Verr.* 2,5,161 f.; ausserdem Pl. *Leg.* 872b, wo für

Knochenstücken und Ähnlichem versehen, die die Haut aufrissen. Bei Plautus stellt Grumio seinem Mitsklaven Tranio in Aussicht, bei der Rückkehr ihres Herrn zum *carnuficium cribrum* zu werden, also von den Geisseln der Scharfrichter durchlöchert zu werden.⁵¹ Damit die Leserin nun nicht denke, dass ein Esel ja eine dicke Haut habe und einiges an Schlägen vertragen könne, sagt Lucius an anderer Stelle, dem sei ganz und gar nicht so.⁵²

Die Räuber übernachteten bei Freunden, die offensichtlich über die Natur ihres Einkommens Bescheid wissen. Lucius, der kein Gras fressen mag, entdeckt einen kleinen Gemüsegarten, an dem er sich gütlich tut. Da er sich dabei wie der Elefant im Porzellanladen gebärdet, gerät er alsbald mit dem Gärtner in Konflikt:

[...] *tanto damno cognito cum grandi baculo furens decurrit adreptumque me totum plagis obtundit adusque vitae ipsius periculum, nisi tandem – sapienter alioquin – ipse mihi tulissem auxilium.*⁵³

Der Gärtner ist ob des verwüsteten Gartens ausser sich vor Wut (*furens*) und verprügelt den Esel derart, dass dieser meint, sein letztes Stündlein schlagen zu hören. Die Prügel machen die Pflanzen nicht wieder heil; sie sollen den Vandalen bestrafen und stellen *poenale Gewalt* dar. Obschon er noch nicht lange in dieser Haut steckt, hat Lucius seine neue Anatomie bereits so weit verinnerlicht, dass er sich ganz wie ein richtiger Esel zur Wehr setzt:

*Nam lumbis elevatis in altum, pedum posteriorum calcibus iactatis in eum crebriter iam mulcato graviter atque iacente contra proclive montis attigui fuga me liberavi.*⁵⁴

Er schlägt aus und tritt den Gärtner zu Boden, wo dieser liegenbleibt. Da Lucius sich so gegen den Angriff des Mannes wehrt, liegt *lozierende Gewalt* vor. Die Frau des Gärtners entdeckt ihren verletzten Mann, alles läuft zusammen, man lässt die Hofhunde los, die den Esel nur nicht zerfleischen, weil dieser seine

einen Sklaven, der einen Freien vorsätzlich ermordet hat, der Hinrichtung eine Geisselung vorausgehen soll.

51 Plaut. *Most.* 55.

52 *Nam et illa ipsa praeclara magia tua vultum laboresque tibi tantum asini, verum corium non asini crassum, sed hirudinis tenue membranulum circumdedit.* – «Denn eben deine treffliche Zauberkunst hat dir ja nur Gestalt und Plagen eines Esels, aber keine dicke Eselsschwarte, sondern ein dünnes Egelshäutchen umgehängt.» Apul. *Met.* 6,26,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

53 «Kaum wird er den beträchtlichen Schaden gewahr, so rennt er mit einem grossen Knüttel wütend auf mich los, packt mich und zerwalkt mich von vorn bis hinten mit Schlägen, dass mein Leben an einem Faden hing, hätte ich mir nicht – wirklich vernünftigerweise – schliesslich selbst geholfen.» Apul. *Met.* 4,3,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

54 «Ich lupfte nämlich meine Lenden in die Höhe und schleuderte meine Hinterhufe ausgiebig gegen ihn, und als er jetzt schwer zerbleut liegenblieb, nahm ich gegen den anstossenden Berghang hin Reissaus.» Apul. *Met.* 4,3,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Flucht abbricht und sich in den Stall rettet. Dort wird er erneut mit Knüppeln angegangen, worauf er eine weitere Methode der Selbstverteidigung findet, die er später erneut anwenden wird: Er defäkiert auf die Angreifer, die angeekelt von ihm ablassen.

Nach dieser Aufregung geht die Reise weiter. Am Ende seiner Kräfte⁵⁵ fasst Lucius den Entschluss, sich der Qual durch Verweigerung zu entziehen. Wenn er sich niederlege und einfach nicht mehr von der Stelle rühre, hofft er, werde man ihm die Last abnehmen und ihn für die wilden Tiere liegen lassen. Ehe er seinen Plan in die Tat umsetzen kann, kommt ihm der zweite Esel zuvor, bricht zusammen und lässt sich auch nicht durch Schläge zum Aufstehen bewegen. Das provoziert die Räuber zu erschreckender Grausamkeit:

*Sarcinis eius mihi equoque distributis destricto gladio poplites eius totos amputant, ac paululum a via retractum per altissimum praeceps in vallem proximam etiam nunc spirantem praecipitant.*⁵⁶

Statt das erschöpfte Tier einfach liegenzulassen, verstümmeln sie es und werfen es lebendig (*etiam nunc spirans*) in eine Schlucht. Das Abhacken der Unterschenkel scheint absolut sinnlos, doch es hat sein Vorbild im Epos. Die Kniekehlen (*poplites*) des Gegners zu durchschlagen, steht dort metonymisch für seine Tötung (γούνατ' ἔλυσεν⁵⁷). In der *Aeneis* geht der Schlag zweimal der Tötung durch einen Helden (Turnus bzw. Mezentius) voran.⁵⁸ Ein Krieger, der nicht mehr stehen kann, ist verloren; doch der Schlag hat auch metaphysischen Charakter: Im Knie wohnt die *vitalitas*; wird das Knie durchschlagen, flieht der Lebensgeist, und der Mensch stirbt gerade so, als würde ihm die Kehle durchschnitten. Deshalb, erklärt Plinius, berühren Schutzsuchende das Knie des potenziellen

⁵⁵ *viae spatio defectus et sarcinae pondere depressus ictibusque fustium fatigatus atque etiam unguis extritit iam claudus et titubans* – «vom langen Weg erschöpft, von der Packlast erdrückt, von Knüppelhieben zermürbt, auch mit aufgescheuerten Hufen lahmend und torkelend» Apul. *Met.* 4,4,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁵⁶ «Sie verteilen also sein Gepäck auf mich und das Pferd, schlagen ihm mit gezücktem Säbel sämtliche Kniegelenke entzwei, schleppen ihn ein wenig beiseite und stürzen ihn, während er noch schnauft, ganz von oben kopfüber in die nächste Talschlucht hinunter.» Apul. *Met.* 4,5,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für den Topos der zwei Lasttiere in der Fabel s. Finkelpearl 2018, 264f.

⁵⁷ Zum Beispiel von Diomedes in Hom. *Il.* 5,176; die Formulierung tritt in der *Ilias* häufig auf.

⁵⁸ Verg. *Aen.* 9,762; 10,699f. Bei Petronius ist hingegen von einem Deklamator die Rede, der auf seine (imaginierten) *succisi poplites* zeigt, die ihn als verdienten Veteranen ausweisen (Petron. 1,1).

Beschützenden (Hikesia).⁵⁹ Die Verstümmelung des Esels evoziert das Epos und mit ihm grausige Tötungsszenen im Krieg.

Wie bereits erwähnt, behandeln die Menschen im *Goldenen Esel* Tiere oft insofern als ihresgleichen, als sie ihnen Fehlverhalten als bewussten Ungehorsam auslegen und sie dafür bestrafen, als seien sie moralisch haftbar.⁶⁰ Dieselbe Reaktion kommt hier zum Zug: Die Räuber bestrafen den Esel dafür, dass er nicht weitergeht, mit einem schlimmen Tod und wenden damit *poenale Gewalt* an. Die Strafe dient auch zur Abschreckung der übrigen Tiere – und diese funktioniert: Lucius hatte ja eben vor, einen Zusammenbruch vorzutauschen. Als er sieht, was mit seinem armen Leidensgenossen geschieht, reisst er sich zusammen und trägt tapfer auch die zusätzliche Last, die ihm nun aufgebürdet wird. Im *Onos* ist diese Szene mit all ihren schlimmen Details ebenfalls enthalten.⁶¹

Eine Weile bleibt Lucius bei den Räubern; unterdessen verschleppen diese Charite, der die Geschichte von Psyche und Amor erzählt wird. Ausserdem kehren weitere Mitglieder der Räuberbande in den Unterschlupf zurück und berichten von allerlei schiefgelaufenen Raubzügen, bei denen etliche Männer ums Leben kamen. Der Aufenthalt bei den Räubern scheint der Leserin daher sehr lange zu dauern, doch in Wirklichkeit hält sich Lucius nur knapp drei Tage bei ihnen auf. In dieser Zeit muss er zusammen mit dem Pferd noch einmal Beute für sie schleppen, und wieder gerät das Unternehmen für den Esel zur Tortur:

*Tantaque trepidatione festinabat, ut me plagis multis obtundentes propellentesque super lapidem propter viam positum deicerent, unde crebris aequae ingestis ictibus crure dextero et ungula sinistra me debilitatum aegre ad exurgendum compellunt.*⁶²

Das Bild, das Lucius hier malt, ist herzerreissend: Der Esel wird über steile und schwierige Pfade (*clivi et anfractus*) gehetzt, und als er stürzt, wird er so lange

59 *Hominis genibus quaedam et religio inest observatione gentium, haec supplices attingunt, ad haec manus tendunt, haec ut aras adorant, fortassis quia inest iis vitalitas. Namque in ipsa genus utriusque commissura, dextra laevaue, a priore parte gemina quaedam buccarum inanitas inest, qua perfossa ceu iugulo spiritus fluit.* – «Den Knien des Menschen bringt man nach Ansicht der Völker eine Art frommer Verehrung entgegen. Die Bittenden berühren sie, strecken die Hände nach ihnen aus und beten sie an wie Altäre, vielleicht deshalb, weil ihnen Lebenskraft innewohnt. An der Gelenkverbindung beider Knie befindet sich nämlich am vorderen Teil rechts und links eine doppelte, backenartige Vertiefung; wird diese durchbohrt, so entflieht der Lebensgeist wie beim Durchbohren der Kehle.» Plin. *Nat.* 11,103. Übersetzung: König/Hopp 1990.

60 Auch Pl. *Leg.* 873e nennt ein Tier, das einen Menschen getötet hat, schuldig (τὸ ὀφλόν).

61 Lukian. *Asin.* 19.

62 «Sie hetzten und hasteten dermassen, dass sie mich, den sie mit vielen Schlägen zerwalkten und vorwärts trieben, über einen am Wege liegenden Stein umwarfen. Worauf sie mir im Takt Hiebe über Hiebe versetzen und mich mit verstauchtem rechtem Schenkel und linkem Huf schliesslich zum Aufstehen bringen.» Apul. *Met.* 6,25,4f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

geschlagen, bis er sich hochquält und verletzt weitergeht. Ein Detail lässt hier den Menschen im Tier durchschimmern: Lucius sagt, er habe sein rechtes Bein und seinen linken Huf verstaucht, als sei er kein Vier-, sondern ein Zweibeiner. Er kann kaum mehr gehen, doch er hat das Schicksal des ermordeten Esels noch frisch vor Augen. Die Räuber jedoch wissen seinen Diensteifer nicht zu schätzen. Einer von ihnen überlegt laut, wozu sie den lahmen Esel weiter durchfüttern sollten, ein zweiter findet, der Esel habe ihnen nur Unglück gebracht, weshalb ein dritter dafür plädiert, ihn loszuwerden:

«*Certe ego, cum primum sarcinas istas quanquam invitus pertulerit, protinus eum vulturiis gratissimum pabulum futurum praecipitabo.*»⁶³

Diese Drohung wird schliesslich nie wahrgemacht, doch vor dem Hintergrund der Überlegungen der Räuber hätte es sich dabei nicht um *poenale Gewalt* gehandelt wie bei dem bereits toten Esel, sondern um *lozierende Gewalt*. Die Ermordung wird nicht in einen Bestrafungskontext gestellt, vielmehr wollen die Räuber einerseits Futter sparen, andererseits einen Unglücksbringer loswerden. Dennoch ist auch hier die geplante Tat sinnlos grausam: Um das Tier loszuwerden, könnte man es einfach freilassen; es gibt keinen hinreichenden Grund, es zu töten. In der Behandlung der Tiere, die sich in ihrer Obhut befinden, wird sichtbar, dass die Räuber nichts anderes kennen als Gewalt; sie ist stets ihr erster Reflex. Ähnliche Überlegungen finden wir im *Onos*, wo die Räuber den Esel als Sühneopfer (καθαρισμός) töten wollen.⁶⁴

Am deutlichsten wird dies, als Charite mit dem Esel einen Fluchtversuch unternimmt, der kläglich scheitert. Die beiden Ausreisser werden zurück in den Unterschlupf geschafft, und die Räuber überbieten sich in der Konzipierung grausamer Bestrafungen der jungen Frau:

*Et utpote in coetu turbulento variae fuere sententiae, ut primus **vivam cremari** censeret puellam, secundus **bestiis obici** suaderet, tertius **patibulo suffigi** iuberet, quartus **tormentis exarnificari** praeciperet; certe calculo cunctorum utcumque mors ei fuerat destinata.*⁶⁵

63 «Verlasst euch auf mich: Hat er erst, störrisch meinethwegen, die Lasten an Ort und Stelle getragen, so sollen im Handumdrehen die Geier ein willkommenes Futter haben, wenn ich ihn über den Hang stürze!» Apul. *Met.* 6,26,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

64 Lukian. *Asin.* 22.

65 «Naturgemäss gab es in der wüsten Versammlung verschiedene Vorschläge: Der erste hielt dafür, das Mädchen lebendig zu verbrennen; der zweite empfahl, sie wilden Tieren vorzuwerfen; der dritte verfügte, sie ans Kreuz zu schlagen; der vierte ordnete an, sie zu Tode zu foltern, – auf jeden Fall stimmten alle dafür, dass ihr so oder so der Tod bestimmt war.» Apul. *Met.* 6,31,1 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. Xen. *Eph.* 4,6, wo die Räuber über Anthias Bestrafung beraten: Auch dort werden erst simple Vorschläge gemacht, bis sich der Hauptmann eine besonders grausame Bestrafung ausdenkt. Vgl. auch Charit. 1,10, wo die Grabräuber über Kallirhoes Schicksal beraten; dort geht es jedoch nicht um eine Bestrafung.

Die *crematio*, die *crux* und die *damnatio ad bestias* gehörten zum Standardrepertoire öffentlicher Hinrichtungen, nur jemanden zu Tode zu quälen (*tormentis excarnificare*) war keine offizielle Todesstrafe. Doch einer der Räuber ist von keiner dieser Ideen überzeugt:

«*Nec sectae collegii nec mansuetudini singulorum ac ne meae quidem modestiae congruit pati vos ultra modum delictique saevire terminum nec feras nec cruces nec ignes nec tormenta ac ne mortis quidem maturatae festinas tenebras accersere.*»⁶⁶

Die vorgeschlagenen Strafen entsprächen weder der Menschlichkeit (*mansuetudo*) noch der Zurückhaltung (*modestia*), die unter den Räubern üblich sei, und seien der Straftat nicht angemessen. Wie wir mittlerweile wissen, ist das reiner Sarkasmus. Vermeintlich spricht er sich gar dagegen aus, Charite zu töten, doch die poetische Umschreibung einer Hinrichtung ist proleptisch: *tenebrae festinae mortis maturatae* – das übereilte Dunkel eines verfrühten Todes. Denn sterben soll Charite auch nach seinem Willen, nur eben nicht so schnell – und auch nicht allein. Der Räuber hat nicht vergessen, dass der Tod des Esels bereits zuvor beschlossen worden war; nun kommt zur Rechtfertigung dieses Beschlusses noch die Beihilfe zur Flucht (*virginalis fugae sequester ministerque* – «der Vermittler und Gehilfe der Mädchen-Flucht»⁶⁷). Seine Vision der Hinrichtung ist ausgeklügelt:

*Hunc igitur [sc. asinum] iugulare crastino placeat totisque vacuefacto praecordiis per mediam alvum nudam virginem, quam praetulit nobis, insuere, ut sola facie praeminente ceterum corpus puellae nexu ferino coerceat, tunc super aliquod saxum scruposum insicium et fartilem asinum exponere et solis ardentis vaporibus tradere.*⁶⁸

Dass die imaginierte Hinrichtung der jungen Frau eine Form von *poenaler Gewalt* ist, versteht sich von selbst; nun aber wird auch die Tötung des Esels zu diesem Typ von Gewalt umgedeutet. Durch seine Unterstützung von Charites Flucht verdient er nach Ansicht des Räubers diese Strafe. Im Gegensatz zu Charite soll Lucius schnell sterben: *Iugulare* bedeutet «jemandem die Kehle durch-

⁶⁶ «Weder mit den Grundsätzen der Zunft noch mit der Harmlosigkeit der einzelnen noch schliesslich mit meiner persönlichen Zurückhaltung ist es zu vereinbaren, dass man euch über Mass und Ziel des Vergehens hinaus Gericht halten und zu wilden Tieren und Kreuz und Feuer und Folter oder auch nur zu kurzem Prozess und schneller Liquidierung greifen lässt.» Apul. *Met.* 6,31,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁶⁷ Für die juristische Bedeutung von *sequester* s. Summers 1967, 241.

⁶⁸ «Den [i. e. Esel] also beschliesst morgen abzustechen, sein ganzes Eingeweide auszuräumen und in seinen Bauchschlitz das Fräulein, das er uns vorgezogen hat, nackt einzunähen, sodass nur ihr Gesicht hervorschaut und der Mädchenleib sonst von dem Tier umschlungen und gehalten wird, dann auf irgendeinem gezackten Felsen den Esel, gefüllt und gestopft wie er ist, auszustellen und den brennenden Sonnengluten zu überliefern!» Apul. *Met.* 6,31,5f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

schneiden». Hijmans et al. weisen darauf hin, dass *iugulare* eigentlich nur für das Töten von Menschen benutzt wird, was wiederum die bereits erwähnte Vermenschlichung des delinquenten Tieres unterstreicht.⁶⁹ Auch die Nebenbemerkung, der Esel habe Charite den Räubern vorgezogen (*quam praetulit nobis*), weist auf den moralisierenden Charakter des Urteils hin: Als seien die Räuber beleidigt, dass der Esel nicht lieber bei ihnen blieb statt mit der jungen Frau zu fliehen, sollen die beiden jetzt im Tod vereint sein; der Esel wird sogar zur pseudoaktiven Todesfalle: Er soll mit seinem (toten) Leib die junge Frau an Ort und Stelle festhalten (*nexu ferino coerceat*), bis sie stirbt. Das Wort *nexus* und seine Ableitungen kommen im *Goldenen Esel* insgesamt beinahe zwanzigmal vor; sogar im allerersten Satz des Werks: Dort verspricht uns Lucius die Geschichten von mancherlei Wesen, die sich in andere Formen hin- und *mutuo nexu* wieder rückverwandeln. Es ist nicht leicht, den Ausdruck ins Deutsche zu übertragen; August Rode übersetzt ihn mit «abwechselnd»,⁷⁰ Edward Brandt und William Ehlers übersetzen «andersherum».⁷¹ Die Reduktion auf ein Adverb raubt der Formulierung jedoch ihren reichen Sinn.⁷² Möchten wir näher am Text bleiben, gelingt uns das vielleicht mit einer «wechselseitigen Verstrickung», wodurch wir die Aussage gewinnen, dass beide Formen, die ursprüngliche und die neue, in einer reziproken Beziehung zueinander stehen.⁷³ Bei der imaginierten Hinrichtung wird sich die lebendige Frau durch die Verklammerung mit dem toten Esel in einen Leichnam verwandeln, zusammen werden sie sich durch das Werk von Nekrophagen weiter transformieren.

Das Einnähen in das Innere des Esels hat ausserdem eine (zugegebenermassen abstossende) erotische Komponente: Der Architekt der Tötung verlangt, dass Charite nackt in den Esel müsse; so vereinen sich die beiden Körper aufs Intimste. Als Lucius noch bei Milo weilte und sich, gewarnt von Byrrhena, vornahm, Liebesabenteuer mit Pamphile zu meiden, sprach er von einem *nexus Venerius* und meinte damit die sexuelle Vereinigung.⁷⁴ Charite dagegen soll keine

69 Hijmans et al. 1981, 72. Gegen diese Interpretation spricht allerdings, dass auch die Frau des Kochs in Apul. *Met.* 8,31,4 das Verb *iugulare* auf den Esel anwendet, ohne dass dabei von Vermenschlichung die Rede sein kann.

70 Haupt 2018, 1.

71 Brandt/Ehlers 2012, 7.

72 Wytse Keulen übersetzt die Stelle mit «in mutual reciprocity» und schreibt: «*Mutuo nexu* indicates that both transformations (*figuras fortunasque*) go hand in hand.» Keulen 2007, 72. In Abweichung von Keulen schlage ich hingegen vor, *mutuo nexu* auf die Hin- und Rückverwandlungen und nicht auf *figuras fortunasque* zu beziehen; dies vor allem aufgrund seiner Stellung im Text.

73 Vgl. Winkler 1985, 188–194. Für die verschiedenen Konnotationen (v. a. auch als juristischer Terminus) des Wortes *nexus* s. Summers 1967, 27–33. In *Mund.* 5,1 spricht Apuleius vom *mutuus nexus* der Elemente.

74 Apul. *Met.* 2,6,6.

erotische Umarmung genießen, sondern eine tierische erliden und daran sterben:

*Sic enim cuncta, quae recte statuistis, ambo sustinebunt, et mortem asinus, quam pridem meruit, et illa morsus ferarum, cum vermes membra laniabunt, et ignis flagrantiam, cum sol nimiis caloribus inflamarit uterum, et patibula cruciatum, cum canes et vultures intima protrahent viscera.*⁷⁵

In dieser komplexen Hinrichtung kommen die vier Vorschläge der Räuber alle zusammen: Charite wird insofern *ad bestias* verurteilt, als zu erwarten ist, dass bald wilde Tiere sich über den Eselkadaver und seinen lebenden Inhalt hermachen; sie erleidet die *crematio*, wenn die Sonne das Innere des Esels erhitzt, und sie hängt gleichsam wehrlos am Kreuz, wenn Hunde und Geier sie angreifen. Auch das Foltern bis zum Tod ist enthalten: Charite soll gequält werden durch den Gestank des verwesenden Esels und unstillbaren Hunger, wobei sie sich nicht einmal selbst von ihrem Leiden erlösen kann.⁷⁶

Im *Onos* denken sich die Räuber dieselbe Todesart für Charite und den Esel aus. Auch sie betonen, dass es sich dabei um eine Rache bzw. Strafe handelt: Charite habe sich nämlich als ihre Feindin (πολεμία) entpuppt, da sie nach erfolgreicher Flucht gewiss den Unterschlupf der Räuber verraten hätte, und auch der Esel habe für seine Fluchthilfe den Tod verdient (τὸν ὄνον δεῖ ἀπολέσαι).⁷⁷

Bevor der grauenhafte Plan in die Tat umgesetzt werden kann, schleicht sich Charites Verlobter Tlepolemus inkognito bei den Räubern ein, wird sogleich zum neuen Hauptmann gekürt und überzeugt als erste Amtshandlung die Bande davon, dass die Gefangene besser zu Geld denn zuschanden gemacht werde.⁷⁸ So kommt nicht der Esel um, dafür ein Ziegenbock, den die Räuber zu Ehren ihres neuen Anführers entführen und schlachten:

⁷⁵ «Denn so werden beide all das über sich ergehen lassen, was ihr mit Recht festgesetzt habt, den längstverdienten Tod der Esel, und sie die Bisse von Tieren, wenn Würmer die Glieder zerfetzen, das Brennen des Feuers, wenn die Sonne mit massloser Hitze dem Bauch einheizt, die Qualen am Kreuz, wenn Hund und Geier die Eingeweide von innen hervorzerren.» Apul. *Met.* 6,32,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁷⁶ *Tum faetore nimio nares aestu <cruciante vexabitur> et inediae diutinae letali fame tabescet nec suis saltem liberis manibus mortem sibi fabricare poterit.* – «Ausserdem wird unerträglicher Gestank in der Hitze ihre Nase peinigen, und immer ohne Essen wird sie vor Hunger zum Tode abfallen und nicht einmal die Hände frei haben, um sich ein Ende zu bereiten.» Apul. *Met.* 6,32,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁷⁷ Lukian. *Asin.* 25.

⁷⁸ Tatsächlich spricht sich Tlepolemus nur für den Verkauf Charites aus; über den Esel verliert er kein Wort. Trotzdem nennt Lucius ihn *virginis et asini sospitator egregius* – «den vorzüglichen Retter der jungen Frau und des Esels» Apul. *Met.* 7,10,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

*Unde praelectum grandem hircum annosum et horricomem Marti Secutori Comitique victimant.*⁷⁹

Der Bock gehört zu einer grösseren Gruppe von Tieren, die die Räuber unter Tlepolemus' Kommando aus der Nachbarschaft stehlen, um ein Opfer veranstalten zu können. Hijmans et al. finden die Wahl des Opfertiers befremdlich und vermuten eine ironische Volte;⁸⁰ doch Vergil empfiehlt in ernstem Ton einen *hircus* als Opfer für Bacchus.⁸¹ Gewiss steht Bacchus mit seinem Thiasos von Satyrn der Spezies näher als Mars, doch einen Ziegenbock zu opfern, war per se bestimmt keine Beleidigung für die Gottheit, auch wenn *hircus* bei Horaz ein Synonym ist für unangenehmen Körpergeruch.⁸² Xenophon berichtet von den Spartanern und den Athenern, sie hätten im Zusammenhang mit Kriegshandlungen (weibliche) Ziegen geopfert – wenn auch nicht zu Ehren von Ares, sondern von Artemis.⁸³ Höchstens die Qualifikation des Tiers als *annosus* («bejährt») lassen Zweifel an seiner Eignung als Opfertier aufkommen, denn grundsätzlich schätzt die Gottheit wertvolle Tiere, und Plinius berichtet, Ziegenböcke taugten ab dem vierten Lebensjahr nicht mehr zur Zucht. Dafür ist der Umstand, dass der Bock *horricomis* («zottig») sei, laut Plinius ein Qualitätsmerkmal.⁸⁴ Als Opfer, das den Gott gewogen machen soll und dessen Fleisch von den Opfernden gegessen wird, erleidet das Tier *raptive Gewalt*.

Neben dem Esel und dem Ziegenbock erfährt auch die *anus curvata*, die der Bande den Haushalt führt, Gewalt. Wir lernen sie gleich bei Lucius' Ankunft im Unterschlupf ein erstes Mal kennen, doch richtig in Aktion tritt sie erst, als Lucius ausreissen will. Verschreckt vom Plan der Räuber, ihn bald umzubringen, lauert er auf eine Gelegenheit, die Flucht zu ergreifen. Die ergibt sich, als die Räuber

79 «Daraus [sc. aus einer Viehherde] suchen sie einen mächtigen alten und zotteligen Ziegenbock aus und opfern ihn Mars dem Schützer und Geleiter.» Apul. *Met.* 7,11,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. Hijmans et al. 1981, 152: «The two epithets [...] mark Mars as a subaltern officer.»

80 Hijmans et al. 1981, 151 f.

81 *Ergo rite suum Baccho dicemus honorem / carminibus patriis, lancesque et liba feremus, / et ductus cornu stabit sacer hircus ad aram, / pinguique in veribus torrebimus exta colurnis.* – «Lasst uns drum nach dem Brauch in Liedern der Väter dem Bacchus Ehre erweisen und darbringen Opferschalen und Kuchen, und, geführt am Horn, steht dann vorm Altar der geweihte Bock und an Haselspiessen rösten wir fettes Gekröse.» Verg. *Georg.* 2,393–396. Übersetzung: Holzberg 2016.

82 Zum Beispiel in Hor. *Sat.* 1,2,26f.: *Facetus / pastillos Rufillus olet, Gargonius hircum.* – «Der Lackaffe Rufillus riecht nach duftenden Lutschpastillen, Gargonius nach Ziegenbock.» Übersetzung: Holzberg 2018.

83 Xen. *Hell.* 4,2,20; *An.* 3,2,11 f.

84 *Mares quam maxime simos, longis auribus infractisque, armis quam villosissimis probant.* – «Die Böcke mit möglichst platter Nase, langen herabhängenden Ohren und stark zottiger Vorderseite sind am höchsten geschätzt.» Plin. *Nat.* 8,76. Übersetzung: König/Winkler 2007.

ihn zusammen mit Charite und der alten Frau allein lassen, um den Rest der Beute herbeizuschaffen. Lucius reißt sich los und will auf und davon, doch die alte Frau hat sein Manöver bemerkt, packt den Strick, der um den Hals des Esels gebunden ist, und will ihn zurückhalten. Dieser aber ist wild entschlossen, seiner Ermordung zu entgehen:

*Nec tamen ego memor exitiabilis propositi latronum pietate ulla commoveor, sed incussis in eam posteriorum pedum calcibus protinus adplodo terrae.*⁸⁵

Er schlägt mit seinen Hinterbeinen aus und tritt die alte Frau zu Boden, um sie loszuwerden; es liegt also *lozierende Gewalt* vor. Als Lucius denselben Trick gegenüber dem prügelnden Gärtner angewandt hatte, lag der danach *mulcatus graviter* («übel zugerichtet») und *semianimis* («halbtot») am Boden.⁸⁶ Die alte Frau dagegen ist überraschend hart im Nehmen⁸⁷ und lässt den Strick nicht fahren, sondern schreit Zeter und Mordio, bis Charite herbeiläuft. Die erkennt ihre Chance und, statt der Frau zu helfen, entwindet ihr den Strick, springt auf den Eselsrücken und reitet davon. Die Flucht misslingt, doch das nützt der alten Frau nichts. Als Lucius und Charite im Gewahrsam der Räuber zurückkehren, ist sie nicht mehr am Leben:

*Et ecce de quodam ramo procerae cupressus induta laqueum anus illa pendeat.*⁸⁸

In Antizipation einer Bestrafung durch die Räuber hat sie sich erhängt und dafür eine Zypresse gewählt, wozu Hijmans et al. anmerken: «The cypress may seem a little odd in view of the scant opportunities it provides for hanging.»⁸⁹ Offensichtlich denken sie sich ein Exemplar von *Cupressus sempervirens* var. *stricta*, die den für das Landschaftsbild einiger Mittelmeergebiete (z. B. der Toskana) prägenden säulenförmigen Wuchs aufweist, der dadurch zustande kommt, dass ihre Äste eng an den Stamm gedrängt nach oben weisen. Zur Gattung *Cupressus* gehören jedoch viele Arten, von denen die meisten waagrechte Äste haben, wie die *Cupressus sempervirens* var. *horizontalis*, an denen man sich problemlos erhängen kann. Plinius kennt zwei Formen: Eine kegelförmige (*meta in fastigium convoluta*) und eine in die Breite wachsende.⁹⁰ Es stimmt, dass Lucius die Zypresse mit dem Attribut *procera* versieht, doch *procerus* kann schlicht «hochge-

85 «Ich aber habe den Vorsatz der Räuber mir den Garaus zu machen, nicht vergessen und bleibe von sentimentalen Anwandlungen frei, schleudere vielmehr meine Hinterhufe gegen sie und platsche sie stracks auf die Erde.» Apul. *Met.* 6,27,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

86 Apul. *Met.* 4,3,4.

87 Zur Verteidigung des Gärtners sei angemerkt, dass Lucius ihn mehrmals (*crebriter*) trat.

88 «Schau her, da hing am Ast einer hochragenden Zypresse, eine Schlinge um den Hals, die Alte.» Apul. *Met.* 6,30,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

89 Hijmans et al. 1981, 66 f.

90 Plin. *Nat.* 16,60,141.

wachsen» bedeuten und wird auch auf Bäume wie den Lorbeer, die Eiche oder die Erle bezogen.⁹¹

Die Zypresse steht als immergrüner Baum für ein nach dem Tod andauerndes Leben; Vergil spricht von der *cupressus feralis*, der Totenzypresse,⁹² und Plinius sagt, sie sei dem Dis heilig.⁹³ Die alte Frau suchte sich also einen symbolträchtigen Baum aus für ihren Suizid; dass es ihr dabei vielleicht nicht nur um einen stabilen Galgen ging, werden wir im folgenden Kapitel sehen. Der Suizid ist der *lozierenden Gewalt* zuzurechnen, da die alte Frau einer Bestrafung durch die Räuber entgehen will.

2.2.2 Macht im *collegium* der Räuber

Auch hier betrachten wir nur die Machtverhältnisse innerhalb der Räuberbande und zwischen den Individuen, die sich zeitweilig bei ihnen aufhalten. Die Interaktionen zwischen den Räubern und Aussenstehenden werden im Feld der *civitas* besprochen.

Die Bande hat einen Anführer, der jedoch eben bei einem Raubzug umgekommen ist; während sich Lucius bei ihr aufhält, ist der Posten vakant.⁹⁴ Weitere Hierarchiestufen scheint es nicht zu geben, wie die Beratung über Charites Bestrafung zeigt:

*Et utpote in coetu turbulento variae fuere sententiae, ut primus vivam cremari censeret puellam, secundus bestiis obici suaderet, tertius patibulo suffigi iuberet, quartus tormentis excarnificari praeciperet; certe calculo cunctorum utcumque mors ei fuerat destinata.*⁹⁵

Das Vokabular der Besprechung hat einen juristischen Beiklang: Die Räuber bringen verschiedene *sententiae* vor, wie das Richter in einem Prozess tun;⁹⁶ *censere* ist die Willensäußerung von Senatoren; die Entsprechung für die Volksver-

91 Catull. 64,289; Hor. *Epod.* 15,5; Verg. *Georg.* 6,63.

92 Verg. *Aen.* 6,216; vgl. Petron. 120,75.

93 Plin. *Nat.* 16,60,139.

94 Apul. *Met.* 4,8.

95 «Naturgemäss gab es in der wüsten Versammlung verschiedene Vorschläge: Der erste hielt dafür, das Mädchen lebendig zu verbrennen; der zweite empfahl, sie wilden Tieren vorzuwerfen; der dritte verfügte, sie ans Kreuz zu schlagen; der vierte ordnete an, sie zu Tode zu foltern, – auf jeden Fall stimmten alle dafür, dass ihr so oder so der Tod bestimmt war.» Apul. *Met.* 6,31,1 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

96 Zum Beispiel in Cic. *Cluent.* 59: *deinde legis vi et sententiis iudicum est condemnatus.* – «Darauf wurde er durch die Kraft des Gesetzes und die Schuldsprüche der Richter verurteilt.»

sammlung kann *iubere* heissen.⁹⁷ Der *calculus* bezeichnet hier ein Stimmsteinchen, mit dem in der Volksversammlung über einen Angeklagten entschieden wurde.⁹⁸

In seinem Gegenvorschlag bezeichnet der eine Räuber die Bande als *collegium*, also als Zusammenschluss von Individuen mit gemeinsamen Interessen.⁹⁹ Die *collegia* hatten ganz unterschiedliche Zwecke: die Sicherung einer würdigen Bestattung (*collegium funeraticium*), die Selbstorganisation einer Berufsgruppe (*collegia fabrorum*) oder auch politisches Engagement (z. B. die *collegia compitalia*). Die Räuber verstehen sich demnach als eine Art Berufsverein, der über *sectae* verfügt, über Handlungsgrundsätze. Im Buch 9 wird ein Arzt von der *secta* sprechen, der er sich zugehörig fühlt.¹⁰⁰ Der Begriff tritt auch im juristischen Kontext auf und bezeichnet dann eine bestimmte Auslegung des Gesetzes.¹⁰¹ Die Formulierung *hunc igitur [sc. asinum] iugulare crastino placeat*¹⁰² erinnert an die Wendung *senatui placet*, die Beschlüsse des Senats einleitet. Im Widerspruch zu seiner eigenen Aussage, dass die Vorschläge seiner Kollegen nicht rechtens seien, schliesst der Räuber, ebendiese Strafen, die in seiner Empfehlung kombiniert werden, hätten ihre Berechtigung (*recte statuistis*), und kehrt so zum juristischen Jargon der Besprechung zurück.¹⁰³

Auch die Zustimmung der Räuber wird als Senatssitzung inszeniert:

*Talibus dictis non pedibus, sed totis animis latrones in eius vadunt sententiam.*¹⁰⁴

97 Vgl. Liv. 31,7: *Ite in suffragium bene iuvantibus divis, et quae patres censuerunt, vos iubete.* – «Schreitet zur Abstimmung mit dem Beistand der Götter und ordnet das an, was die Senatoren für gut befunden haben.»

98 *Mos erat antiquus niveis atrisque lapillis, / his damnare reos, illis absolvere culpam; / tunc quoque sic lata est sententia tristis, et omnis / calculus immitem demittitur ater in urnam.* – «Brauch war's seit alters, den, der angeklagt war, mit weissen / Steinchen frei zu sprechen und schuldig zu sprechen mit schwarzen. / Jetzt auch fällte man so das traurige Urteil, und schwarz sind alle / in die grausame Urne geworfenen Steine.» Ov. *Met.* 15,41–44. Übersetzung: Holzberg 2017.

99 Apul. *Met.* 6,31,3. Vgl. Adkins 2022, 56.

100 Apul. *Met.* 10,11,2; vgl. Kapitel 2.10.2.

101 Zu den beiden Juristen C. Ateius Capito und M. Antistius Labeo s. *Dig.* 1,2,2,47.

102 «Den [i. e. den Esel] also beschliesst morgen abzustechen.» Apul. *Met.* 6,31,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

103 Für die Wendung *statuere* in juristischem Kontext s. z. B. Cic. *Rep.* 2,61: [*lex*], *quae de capite civis Romani nisi comitiis centuriatis statui vetaret* – «[das Gesetz], welches vorschrieb, dass über Leben und Tod eines römischen Bürgers nur in den Zenturiatskomitien entschieden werden dürfe». Costantini 2021, 76 mag im hochtrabenden Redestil der Räuber übrigens keine Parodie erkennen: «This approach does not imply an outright parody but simply reflects Apuleius' sophisticated style [...]»

104 «Nach solchen Worten gehen die Räuber statt mit ihren Füßen mit ganzem Herzen auf seinen Antrag ein.» Apul. *Met.* 6,32,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Pedibus in alicuius sententiam ire ist eine umständliche Formel für die Zustimmung der Senatoren und verweist auf die *discessio*. Nachdem der Senatsvorsitzende die Meinungsäußerungen in einen Antrag zusammengefasst hat, den man annehmen oder ablehnen kann, bezeichnet er zwei entgegengesetzte Ecken des Raums und fordert die Versammlung auf: *Qui hoc censetis, illuc transite, qui alia omnia, in hanc partem*.¹⁰⁵ Die Senatoren stimmen ab, indem sie sich physisch in die eine oder andere Ecke begeben.¹⁰⁶ Dass die Räuber nicht *pedibus* sondern *totis animis* zustimmen, erinnert uns daran, dass wir uns eben doch nicht im Senat befinden.

Trotzdem herrschen innerhalb der Räuberbande also nicht nur paritätische Stimmverteilung, sondern scheinbar auch ein gewisses Protokoll; Handlungsgrundsätze des *collegium* werden beschworen. Mit einschlägigem Vokabular werden die Räuber zum Gegenentwurf zu offiziellen politischen und juristischen Gremien aufgebaut.¹⁰⁷ Das sollte nicht erstaunen, denn die Räuber stellen qua Lebensführung Ausgestossene der Gesellschaft dar. Sie übertreten nicht einmal gegen ein Gesetz, wie das ein gewöhnlicher Verbrecher tut, sondern haben den Gesetzesbruch zu ihrer Lebensmaxime erkoren. Auch räumlich halten sie sich ausserhalb der legitimierten Gemeinschaften auf. Deshalb gibt es keine Relation zur Polis; die Bande agiert selbstreferenziell und schafft ihre eigenen Machtstrukturen. Die Räuber nehmen darin die Position gleichgestellter Bürger ein, die souverän über ihre Gefangene verfügen können. Dass die junge Frau in ihrer Polis eine Freie ist, macht dabei keinen Unterschied, was auch Charite selbst begreift:

«*An ego*», inquit, «*misera, tali domo, tanta familia, tam caris vernulis, tam sanctis parentibus desolata et infelicitis rapinae praeda et mancipium effecta inque isto saxeo carcere serviliter clausa [...]*».¹⁰⁸

Erst sei sie zur Beute (*praeda*) und dann zum Eigentum (*mancipium*) geworden, womit Charite auch einen Prozess der Legalisierung beschreibt.¹⁰⁹ Der steinerne Kerker erinnert an ein Ergastulum, in dem sie wie eine Sklavin (*serviliter*) eingesperrt ist. Weil die Räuberbande nach ihrem Selbstverständnis souverän ist, wei-

105 «Wer dem zustimmt, der gehe dort hinüber; wer allem anderen zustimmt, der komme hierhin.» Fest. 314 (Lindsay).

106 Für eine ausführliche Beschreibung der *discessio* s. Timmer 2009, 385.

107 «The bandits use the languages of traditionally masculine Roman institutions such as the army and politics to lay claim to social legitimacy through normative gender identity.» Adkins 2022, 48.

108 «Ich Arme habe ein herrliches Haus, ein grosses Gesinde, die liebsten Zofen, die besten Eltern verloren, bin eines unseligen Raubes Beute, zur Magd gemacht und in dies Kerkergewölbe wie eine Sklavin eingesperrt.» Apul. *Met.* 4,24,4f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

109 Vgl. *Dig.* 1,5,4,3: *Mancipia vero dicta, quod ab hostibus manu capiuntur*. – «Sie werden aber *mancipia* genannt, weil sie mit der Hand von den Feinden gefangen werden.»

sen ihre Entscheidungen auch legalen Charakter auf, wie wir oben gesehen haben.

Vor diesem Hintergrund erhalten die imaginierten Strafen für Charites Flucht eine interessante Dimension: Die *crematio* und die *crux* wurden zu den *summa supplicia*, den schwersten Todesstrafen, gerechnet; zusammen mit der *damnatio ad bestias* waren sie den freien Bürgern niederen Standes (*humiliores*) und Sklaven vorbehalten.¹¹⁰ Auch Folter (*tormentis excarnificare*) stand in engem Bezug zu letzterer Gesellschaftsschicht. Sie war unverzichtbarer Teil des Verhörs von Sklavinnen und Sklaven, und das *Senatus consultum Silanianum* verlangte, dass im Falle der Ermordung eines Römers alle Sklavinnen und Sklaven, die sich zur nämlichen Zeit unter seinem Dach befunden hatten, erst gefoltert und dann hingerichtet wurden.

Im Erwägen dieser Hinrichtungsarten kulminiert die verkehrte Welt, die im Mikrokosmos der Räuberbande herrscht, in einem ironischen Chiasmus: Die Räuber, die wohl zu einem guten Teil entlaufene Sklaven sind,¹¹¹ schwingen sich zu Vollbürgern ihrer selbstgegründeten «Polis» auf und degradieren die Freie der Aussenwelt zur Sklavin. Im *Onos* wird zwar gesagt, dass die Räuber über Charites Schicksal debattieren (*περὶ τῆς κόρης διελέγοντο*¹¹²), es fehlt jedoch weiteres juristisches oder politisches Vokabular.

Dennoch liegt nicht alle Macht bei den Räufern. Sie wollen mit Charite Lösegeld erpressen; deshalb beruhigen sie sie anfänglich, sie brauche sich um ihr Leben und ihre sexuelle Integrität keine Sorgen zu machen.¹¹³ Da sie aus einer reichen Familie stammt, muss den Räufern daran gelegen sein, diesem Plan zu folgen; die Drohung der alten Frau, wenn sie sich nicht beruhige, werde sie le-

110 *Summum supplicium esse videtur ad furcam damnatio. Item vivi crematio.* – «Die schwerste Strafe scheint die Verurteilung zum Kreuz zu sein, ebenso das Verbrennen eines Lebenden.» *Dig.* 48,19,28pr; vgl. *Paul. Sent.* 5,17,2. *Humiliores enim solent vel bestiis subici, altiores vero deportantur in insulam.* – «Verurteilte niederen Standes werden für gewöhnlich gar den wilden Tieren vorgeworfen, die Verurteilten höheren Standes aber werden auf eine Insel deportiert.» *Dig.* 48,8,3,5. Vgl. auch Petron. 115,18.

111 «Wo immer in der Antike Räuber in Massen auftreten, darf ja vermutet werden, dass sich unter ihnen auch entlaufene Sklaven befunden haben.» Bellen 1971, 100; vgl. dazu auch die Rekrutierungsmethode der Räuber: *Nec paucos humili servilique vitae renuntiantes ad instar tyrannicae potestatis sectam suam conferre malle.* – «Nicht wenige würden auf ein Leben in Entbehrung und Knechtschaft verzichten und ihren Beruf lieber der Tyrannenherrlichkeit angleichen.» *Apul. Met.* 7,4,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

112 Lukian. *Asin.* 25.

113 *Tu quidem salutis et pudicitiae securo brevis patientiam nostro compendio tribue [...].* – «Du kannst um Leben und Ehre unbesorgt sein, musst uns aber kurze Geduld für einen Profit zugestehen [...].» *Apul. Met.* 4,23,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

bendig verbrannt,¹¹⁴ ist ganz und gar leer. Aus dieser Gemengelage ergibt sich, dass die Räuber zwar am längeren Hebel sitzen als Charite, für sie aber auch viel auf dem Spiel steht: Kommt sie zu Tode, verliert sie ihr Leben; die Räuber hingegen verlieren eine grosse Summe Geld. An diesen Umstand erinnert sie Haemus alias Tlepolemus, als er von ihrem Racheplan erfährt:

*Nam ego arbitror latrones, quique eorum recte sapiunt, nihil anteferre lucro suo debere ac ne ipsam quidem saepe et alias damnosam ultionem.*¹¹⁵

Diese Argumentation könnte auch von einem echten Räuber stammen; sie bringt die Bande zur Vernunft, sodass sie von Charites Ermordung absehen.

Der Esel dagegen hat massiv schlechtere Karten: Die Räuber sind nicht nur unzufrieden mit seiner Arbeit, sie vermuten in ihm sogar einen Unglücksbringer:

*Et unus «Quo usque», inquit, «ruptum istum asellum nunc etiam claudum frustra pascemus?» Et alius: «Quid quod et pessumo pede domum nostram accessit? Nec quicquam idonei lucri exinde cepimus, sed vulnera et fortissimorum occisiones.»*¹¹⁶

Wenn sie den Esel töten, so verlieren sie nicht nur nichts, sie beseitigen obendrein eine Gefahr für ihr Geschäft. Deshalb kann Lucius auch nicht auf Verschonung hoffen; es ist allein Tlepolemus' Eingreifen, das ihn rettet. Dazu kommt die bereits erwähnte charakteristische Grausamkeit der Räuber; sie werden ihn nicht einfach freilassen, sondern auf mehr oder weniger brutale Weise umbringen.

Einen Spezialfall innerhalb des *collegium* der Räuber stellt die alte Frau dar. Lucius sagt über sie, sie sei für Wohlergehen und Ernährung (*salus et tutela*) der jungen Männer zuständig;¹¹⁷ falls dies so ist, danken sie es ihr schlecht. Als sie von der Plünderung von Milos Haus zurückkommen, beschimpfen sie sie als Erstes:

Etiamne tu, busti cadaver extremum et vitae dedecus primum et Orci fastidium solum, sic nobis otiosa domi residens lusitabis nec nostris tam magnis tamque periculosis laboribus

114 *Quod si pergis ulterius, iam faxo [...] viva exurare.* – «Wenn du so weitermachst, dann Sorge ich schon dafür [...], dass du lebendig verbrannt wirst.» Apul. *Met.* 4,25,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

115 «Ich halte nämlich dafür, dass Räuber, soweit sie vernünftig denken, nichts über ihr Geschäft stellen dürfen, nicht einmal die Vergeltung selbst, die oft ohnehin Schaden bringt.» Apul. *Met.* 7,9,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

116 «Und einer sagte: «Wie lange sollen wir dieses Wrack von einem Esel, der jetzt noch lahmt, für nichts und wieder nichts füttern?» Und ein anderer: «Obendrein, hat er nicht auch mit dem falschen Fuss unser Haus betreten? Nicht die Spur von einem lohnenden Geschäft hat es seither gegeben, nur Verwundete und die Besten tot!» Apul. *Met.* 6,26,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

117 Apul. *Met.* 4,7,1.

*solacium de tam sera refectioe tribues? Quae diebus ac noctibus nil quicquam rei quam merum saevienti ventri tuo soles aviditer ingurgitare.*¹¹⁸

Die drei Schimpfwörter am Anfang der Tirade stehen alle mit Leben und Tod in Verbindung und nehmen ihr späteres Sterben vorweg: Für die Räuber ist sie bereits so gut wie tot. In sinnvoller Verkehrung wird sie erst als Leiche auf dem Scheiterhaufen bezeichnet (*busti cadaver*); das Attribut *extremum* mag heissen, dass die Überreste des Leichnams nach dem Verbrennen gemeint sind.¹¹⁹ In einer Art Rückblick wird sie eines schändlichen Lebenswandels bezichtigt (*vitae dedecus*). Das Attribut *primum* bezeichnet einerseits ein ausserordentliches Mass an Schändlichkeit, kann aber zusammen mit *extremum* zusätzlich als zeitliche Abfolge verstanden werden: Schliesslich wird sie zur Leiche, nachdem sie erst ein ehrloses Leben geführt hat. Worin diese Schändlichkeit bestehe, erklären die Räuber sogleich: Die alte Frau sitze müssig zu Hause (*otiosa*) und betrinke sich (*merum ingurgitare*). Sie sei ein so verabscheuungswürdiges Geschöpf, dass selbst die Unterwelt sich vor ihr ekle (*Orci fastidium*). Dass sie aufgrund dieses Lasters aber die einzige sei, der gegenüber Pluto Ekel empfinde, ist übertrieben: In der lateinischen Literatur ist die saufende Alte nachgerade ein Topos.¹²⁰

Zu dieser bösen Beschimpfung kommt es wohl, weil die Räuber *hangry* sind. Nach ihrem anstrengenden Unternehmen wollen sie nur endlich essen, was die alte Frau antizipiert hat: Ein fettes Mahl steht schon bereit. Die Behandlung der alten Frau durch die Räuber gestaltet sich im *Onos* deutlich freundlicher. Nachdem sie nach dem Essen gefragt haben und die Frau auf das bereitstehende Mahl verwiesen hat, loben sie sie gar (οἱ δὲ τὴν γραῦν ἐπαινέσαντες¹²¹); beschimpft wird sie nicht.

Doch wie kommt die alte Frau überhaupt hierhin? Sie scheint eine überaus undankbare Position innezuhaben: Zur Gesellschaft hat sie nur eine Truppe schlecht erzogener Männer, die sie ganz allein versorgen muss, und zum Dank hagelt es Unflätigkeiten. Naheliegend ist die Erklärung, dass es sich bei ihr um eine entlaufene Sklavin handelt, die bei den Räufern untergekommen ist. Diese These wird gestützt durch ihre Anrede der Räuber mit *fortissimi fidelissimique*

118 «Du potenziertes Rabenaas und prämierte Missgeburt und patentierter Höllenschreck, willst du weiter so faul zu Hause herumsitzen und uns zum Narren halten und, wenn wir so schwere und riskante Arbeit hinter uns haben, uns nicht spät genug mit einem Imbiss Erfrischung schaffen? Und du tust Tag und Nacht nichts anderes als reinen Wein gierig in deinen nimmersatten Bauch hinunterstürzen!» Apul. *Met.* 4,7,2 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

119 *Extremus* kann auch «Innerstes» heissen (z. B. in Catull. 64,196); bei einer Verbrennung auf dem Scheiterhaufen bleiben die Knochen übrig.

120 Auch die böse Müllerin beginnt schon morgens zu trinken (Apul. *Met.* 9,14). Für eine Zusammenstellung von weiteren Belegen s. Hijmans et al. 1977, 66.

121 Lukian. *Asin.* 20.

mei sospitatores iuvenes – «meine starken und treuen jungen Retter». ¹²² Darüber hinaus fühlt sich die alte Frau durchaus dem *collegium* zugehörig. Als Charite mit Weinen gar nicht mehr aufhören will, tadelt sie sie mit den Worten:

«*Nimirum*», inquit, «*tanto compendio tuae redemptionis defraudare iuvenes meos destinās?*» ¹²³

Und doch ist sie weit davon entfernt, ein vollwertiges Mitglied der Räuberbande zu sein. Das äussert sich nicht nur in der besprochenen Beschimpfung, sondern vor allem in ihrer Reaktion auf die Flucht der beiden Gefangenen. Schon aufgrund ihres verzweifelten Bemühens, diese zu verhindern, ahnen wir, welche Konsequenzen sie beim Verlust nur schon des Esels, geschweige denn der Geisel erwartet. Mit vollem Körpereinsatz versucht sie, Lucius zurückzuhalten, und riskiert dabei schwere Verletzungen. Wie ihm und Charite die Flucht (vorläufig) gelingt, erhängt sie sich – zweifelsohne, weil sie Schlimmes von den Räubern befürchtet. Wir wissen nicht, was die Räuber mit ihr angestellt hätten, wäre sie bei ihrer Rückkehr noch am Leben gewesen. Gut möglich, dass sie sie nicht umgebracht hätten, sorgte sie doch allein für ihre *salus* und *tutela* und war somit unentbehrlich. Andererseits sind die Räuber auch blöd genug, Charite töten zu wollen. Welche Bestrafung auch immer sie imaginiert: Die Frau sieht als einzige Alternative den Suizid; eine Flucht kommt offenbar nicht in Frage, was wiederum auf eine entlaufene Sklavin hindeutet. Durch diesen Status hatte sie stets mehr zu verlieren als die Räuber.

Irritierend ist, dass sie den Räubern vor ihrem Suizid noch ein Mahl bereitet. Die alte Frau scheint ihr Unterworfensein derart internalisiert zu haben, dass auf sie Judith Butlers Begriff der Subjektivierung zutrifft: «[...] power that at first appears as external, pressed upon the subject, pressing the subject into subordination, assumes a psychic form that constitutes the subject's self-identity.» ¹²⁴

Auf ihren Tod reagieren die Räuber weder überrascht noch betroffen. Rasch schneiden sie sie vom Baum und werfen sie mitsamt dem Strick in einen Abgrund. ¹²⁵ Dann machen sie sich über das bereitgestellte Essen her. Es ist nicht so, dass die Räuber auf den Tod von Bandenmitgliedern nicht zu reagieren wüssten; ihre Kollegen, die auf Expeditionen umkamen, können sie natürlich nicht bestat-

¹²² Apul. *Met.* 4,7,5.

¹²³ «Ja freilich, du möchtest meine jungen Leute um das gute Geld für deine Auslösung prellen?» Apul. *Met.* 4,25,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹²⁴ Butler 1997, 3.

¹²⁵ *Quam quidem detractam protinus cum suo sibi funiculo devinctam dedere praecipitem.* – «Man riss sie sofort herunter und stürzte sie mitsamt ihrem Strick verschnürt in die Tiefe.» Apul. *Met.* 6,30,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

ten, doch sie gedenken ihrer einigermaßen feierlich.¹²⁶ Die alte Frau dagegen erhält weder Bestattung noch Weinopfer. Gewiss hat sie das geahnt und deshalb die Zypresse als Todesort gewählt. In der *Aeneis* sind bei den Bestattungen des Polydorus und des Misenus Zypressen schmückender Teil des Rituals;¹²⁷ die alte Frau erhängt sich an der Zypresse und verleiht ihrem Tod so einen Hauch von Würde.

Im *Onos* fehlt diese Feinheit: Die alte Frau bringt sich zwar ebenfalls um, wählt dafür jedoch keinen Baum mit passender Symbolik, sondern erhängt sich an Felsen. Die Räuber reagieren zynisch und loben sie für ihre freundliche Voraussicht (εὐγνωμοσύνη), ihnen die Arbeit abgenommen zu haben.¹²⁸ Viele Szenen bei den Räubern hat Apuleius übernommen: Die schlechte Behandlung der Tiere, die Entführung einer jungen Frau und deren Flucht auf dem Esel, die alte Frau und ihren Suizid. Weggelassen hat er dagegen den Überfall auf einen wohlhabenden Reisenden.¹²⁹ Der auffallendste Unterschied ist, dass bei Apuleius die Räuber sich von den Reichen in die Armut und zu einem Leben ausserhalb des geltenden Rechts gedrängt sehen; er baut ihr Selbstverständnis in der Folge zu einer Art Mikro-Polis aus, die souverän Recht spricht über ihre Feinde.¹³⁰

2.3 Venus' familia

Die Geschichte von Psyche, Cupido und Venus erzählt die alte Frau Charite, um sie von ihrem Kummer abzulenken. Sie bezeichnet sie selbst als *narrationes lepidae* und *fabulae aniles*, «hübsche Erzählungen» und «Altweibergeschichten». Damit knüpft sie zum einen an Lucius' einleitendes Versprechen an, die Leserin mit einem *susurrus lepidus* («hübschem Geflüster») zu unterhalten; zum anderen relativiert sie die Verlässlichkeit der folgenden Erzählung.¹³¹ Obwohl die alte Frau

126 [...] *poculis aureis memoriae defunctorum commilitonum vino mero libant*. – «Aus goldenen Pokalen opfern sie mit ungemischtem Wein dem Gedächtnis der toten Kommilitonen.» Apul. *Met.* 4,22,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

127 Verg. *Aen.* 3,62–64; 6,212–217. Vgl. Annequin 1993, 301 f.

128 Lukian. *Asin.* 25.

129 Lukian. *Asin.* 22.

130 Ausführlich dazu Kapitel 3.4.

131 Einen Bericht als *fabula anilis* zu bezeichnen, hiess, ihm jegliche Glaubwürdigkeit abzuspochen; vgl. Cic. *Nat. D.* 3,12: *Nonne mavis illud credere, quod probari potest, [...] quam eos qui semel cremati essent equitare et in acie pugnare potuisse; aut si hoc fieri potuisse dicis, doceas oportet quo modo, nec fabellas aniles proferas*. – «Willst du nicht lieber das glauben, womit man sich einverstanden erklären kann [...], als dass Männer, die irgendwann einmal verbrannt worden sind, noch hätten reiten und in einer Schlacht mitkämpfen können? Oder wenn du dies doch für möglich hältst, dann musst du uns wenigstens zeigen, wie dies geschehen konnte, und du darfst uns hier nicht mit Altweibergeschichten kommen!» Übersetzung: Bayer/Gerlach

offenbar in betrunkenem Zustand erzählt (*delira et temulenta*¹³²), macht sie ihre Sache gut, und Lucius ist ganz hingerissen von der *tam bella fabella*.¹³³

In dieser Binnenerzählung kommen zwei Familien vor, die der Psyche und die der Venus. Da Psyches Eltern und Schwestern zwar allerlei Charakterschwächen aufweisen, aber doch nie Gewalt anwenden, konzentrieren wir uns auf die göttliche Familie.

2.3.1 Gewalt in Venus' *familia*

Der erste Akt von Gewalt, der uns in der Geschichte begegnet, wird für gewöhnlich derart beschönigt, dass er schwer als solcher zu erkennen ist: Cupido vergewaltigt Psyche.¹³⁴ Der Text selbst kleidet den Vorgang in Worte, die den wahren Tathergang verschleiern:

*Iamque aderat ignobilis maritus et torum inscenderat et uxorem sibi Psychen fecerat et ante lucis exortum prope discesserat.*¹³⁵

Psyche war aufgrund eines Orakelspruchs des Apollo im Gebirge ausgesetzt worden, auf dass ein Ungeheuer sich mit ihr vermähle. Doch ein lauer Windstoss trug sie in ein verborgenes Tal, wo ein Palast stand, komfortabel ausgestattet, bewohnt nur von körperlosen Stimmen. Trotz ihrer Verwirrung hat sie sich von diesen ein üppiges Mahl aufzischen und sich danach müde in ein weiches Bett sinken lassen. Mittlerweile ist es Nacht geworden. Erst jetzt betritt der unbekannt Herr des Palastes die Bühne. Unsichtbar in der Finsternis steigt er zu Psyche

1990. In Apul. *Apol.* 25,5 wird der Begriff auf die Argumente von Apuleius' Gegner, die ihn der Magie bezichtigten, verwendet.

132 «verwirrt und betrunken» Apul. *Met.* 6,25,1.

133 Für die Parallelen zwischen dieser Novelle und Platons *Phaidros* s. Holzberg 2006, 107.

134 Auch in Petronius' *Satyricon* kommt eine Frau namens Psyche vor; sie ist eine Sklavin der Matrone Quartilla und macht mit bei der Orgie, in deren Rahmen Encolpius und Ascyltos dafür bestraft werden, Mysterien zu Ehren von Priapos gestört zu haben (Petron. 20–26).

135 «Und schon war der unbekannt Gatte da und hatte das Lager bestiegen und Psyche zu seiner Gattin gemacht und war vor Tagesanbruch eilends entschwunden.» Apul. *Met.* 5,4,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Tatsächlich wurde die Ehe nicht durch Beischlaf rechtskräftig, sondern v. a. durch die Heimführung der Braut ins Haus des Bräutigams. Dafür musste der Bräutigam nicht einmal anwesend sein. Eine «Vollziehung» der Ehe durch sexuellen Verkehr war ebenfalls nicht nötig. Vgl. *Dig.* 23,2,5 und *ibid.* 50,17,30: *Nuptias non concubitus, sed consensus facit.* – «Eine Ehe wird geschlossen nicht durch Beischlaf, sondern durch Übereinkunft.» Jedoch kann der Umstand, dass Psyche von ihrem Vater zur Klippe geleitet wurde, wo sie das Ungeheuer heiraten sollte, und dass sie freiwillig mitging, als ehestiftend verstanden werden. Was jedoch fehlte, und das wird im Fortlauf der Geschichte wichtig, ist die Zustimmung von Cupidos Eltern. Vgl. ausführlich dazu Summers 1967, 185–187 und Papaioannou 1998, 305–307; 314–316.

ins Bett und schläft mit ihr. Als wolle die alte Frau diesen Teil der Geschichte so schnell wie möglich hinter sich haben, erzählt sie hastig, fast stakkatoartig in einer kurzen, polysyndetischen Periode. Ausser dem ersten stehen alle Prädikate im Plusquamperfekt; die Handlungen finden nicht statt, sondern sind bei ihrer Erwähnung immer schon passiert.

Dass dem Akt nichts Romantisches innewohnt, suggeriert neben seiner beschleunigten Durchführung auch Psyches Gemütszustand, als der Unbekannte naht:

*Tunc virginitati suae pro tanta solitudine metuens et pavet et horrescit et quovis malo plus timet, quod ignorat.*¹³⁶

Weshalb fürchtet Psyche um ihre Jungfräulichkeit? Sie sollte ja verheiratet werden; der Zug ins Gebirge war ein – wenn auch trauriger – Hochzeitszug. Dass sie jetzt, in der Hochzeitsnacht, das erste Mal Sex haben würde, hatte schon festgestanden. Sie hat nicht Angst vor dem Verlust der Jungfräulichkeit, sie hat Angst vor dem sexuellen Akt an sich, der das erste Mal für die meisten Frauen nicht nur schmerzhaft ist, sondern auch mit einem unangenehmen Gefühl der Verletzlichkeit einhergehen kann. Der Grund aber, den die alte Frau explizit für Psyches Angst nennt, ist ihre Einsamkeit (*pro tanta solitudine*).

Die antiken Hochzeitsrituale, die sich in Griechenland und Rom nur geringfügig unterschieden, waren vor allem dadurch geprägt, dass die Braut den ganzen Tag eng umgeben war von ihrer Familie, die sie durch die verschiedenen Stufen des Ritus und schliesslich zum Haus des Bräutigams begleitete. Im Thamos war die Braut dann allein mit ihrem Bräutigam, doch die Festgesellschaft blieb über Nacht im Haus. Die innige Umsorgung der Braut durch die Familie, die ihr die Angst vor der Hochzeitsnacht und dem neuen Leben, das sie erwartet, nehmen soll, schildert Charite, als sie der alten Frau erzählt, wie sie aus dem Hochzeitsritual entführt wurde:

*Tunc me gremio suo mater infelix tolerans mundo nuptiali decenter ornabat mellitisque saviis crebriter ingestis iam spem futuram liberorum votis anxiiis propagabat.*¹³⁷

136 «Da bangt sie für ihre Unschuld bei so grosser Einsamkeit und zagt und schaudert und fürchtet mehr als jedes andere Unglück das, was sie nicht kennt.» Apul. *Met.* 5,4,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

137 «Da hielt mich meine unselige Mutter auf ihrem Schoss und legte mir den köstlichen Brautschmuck an, drückte mir immer von neuem die innigsten Küsse auf die Lippen und nährte mit zagen Wünschen schon die Hoffnung auf künftige Kinder.» Apul. *Met.* 4,26,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Die Entjungferung selbst war ein heikler Moment der Transition, den Schadeweisen ausnutzen konnten; deshalb wurden nicht nur der Übertritt der Braut ins Haus des Bräutigams, sondern auch das Hochzeitsgemach bewacht.¹³⁸

Psyche muss ohne alle diese beruhigenden Elemente auskommen; in ihrer Einsamkeit tröstet sie niemand, und niemand ist da, der sie vor lauern den destruktiven Mächten beschützt. Dazu kommt, dass sie ihren Bräutigam nicht kennt – oder vielmehr nur allzu gut weiss, von welcher Art er ist: Das Orakel verlangte ihre Verheiratung mit einem *saevum atque ferum vipereumque malum*.¹³⁹ Der *maritus ignobilis* ist doppelt zu verstehen: Er ist der Braut nicht nur unbekannt, sondern er soll auch von niederstem Schlage sein. Die Reihung der Verben *metuere*, *pavere*, *horrescere* und *timere* lassen uns die verschiedenen Schreckensbilder ahnen, die Psyche durch den Kopf gehen, während sie schutzlos der Dinge harrt, die da kommen mögen.¹⁴⁰

Ganz allein ist Psyche allerdings nicht; der Palast ist ja bewohnt von körperlosen Stimmen:

*Statim voces cubiculo praestolatae novam nuptam interfectae virginitatis curant.*¹⁴¹

Sie übernehmen die Rolle, die sonst Mitglieder der Familie innehaben, und kümmern sich am nächsten Morgen um sie: Wahrscheinlich waschen sie sie und versorgen den schmerzenden Intimbereich. Die alte Frau wählt mit *virginitas interfecta* überraschend heftige Worte, die die Hochzeitsnacht mit Blut und Schmerz assoziieren. Eine ähnliche und sogar noch explizitere Beschreibung der Entjungferung gibt Lykainion Daphnis, damit er nicht erschrecke, wenn er das erste Mal

138 Dies geschieht sogar bei der gespielten «Hochzeit» von Giton und Pannychis, wo die übrigen an der Orgie Teilnehmenden die Schwelle bewachen und dabei voyeuristische Blicke durch den Türspalt werfen: *Itaque cum inclusi iacerent, consedimus ante limen thalami, et in primis Quartilla per rimam improbe diductam applicuerat oculum curiosum lusumque puerilem libidinosa speculabatur diligentia.* – «Als sie nun hinter verschlossener Tür beieinander lagen, setzten wir uns vor die Schwelle des Brautgemachs, und vor allem Quartilla hatte ihr neugieriges Auge durch eine schamlos erweiterte Ritze näher herangebracht und beobachtete das kindliche Liebesspiel mit geiler Aufmerksamkeit.» Petron. 26,4. Übersetzung: Holzberg 2013. Vgl. auch Long. 4,40, wo die Festgesellschaft Chloe und Daphnis zu ihrem Schlafzimmer begleitet, und Xen. Eph. 1,8, wo die Hochzeitsnacht von Anthia und Habrocomes ganz ähnlich gestaltet ist.

139 «ein grimmiges, wildes und schlangenähnliches Übel» Apul. *Met.* 4,33,1.

140 Einen Gegenentwurf stellt Petronius' Pannychis dar, ein knapp (*horribile dictu*) siebenjähriges Mädchen, das im Rahmen einer Sexorgie entjungfert werden soll und davor keine Angst zu haben scheint: [...] *ac ne puella quidem tristis expaverat nuptiarum nomen.* – «[...] und nicht einmal das Mädchen war traurig oder hatte Angst gehabt vor dem Wort «Hochzeit».» Petron. 26,3. Übersetzung: Holzberg 2013.

141 «Sogleich nehmen im Schlafgemach harrende Stimmen sich der Neuvermählten ob der vernichteten Unschuld an.» Apul. *Met.* 5,4,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

mit Chloe schlafe: Sie werde danach aussehen wie eine πεφονευμένη, eine Ermordete;¹⁴² dasselbe Bild wird mit Psyche's *virginitas interfecta* evoziert.

Es bleibt nicht beim ersten Mal; der Unbekannte kommt jeden Abend nach Einbruch der Nacht und – wir müssen es vorerst so sagen – vergewaltigt Psyche. Denn erst mit der Zeit gewöhnt sich Psyche an den Sex:

*Atque ut est natura redditum, novitas per assiduam consuetudinem delectationem ei commendat [...]».*¹⁴³

Der Schmerz, der Ekel, die Angst lassen nach; es gelingt Psyche allmählich, den Geschlechtsverkehr zu geniessen. Das geht so weit, dass sie ihren Sexualpartner, obwohl sie weder weiss, wie er aussieht, noch, wer er ist, aus freien Stücken begehrt, wie sie ihm eines Nachts gesteht:

*«Sed prius», inquit, «centies moriar, quam tuo isto dulcissimo conubio caream».*¹⁴⁴

Doch auch wenn Psyche den Sex mit ihrem Mann endlich als *dulcissimus* bezeichnet und die Entjungferung rückblickend als *punctulum breve*¹⁴⁵ wahrnimmt, musste sie die ersten Male als Gewalt empfunden haben. Sexuelle Gewalt kann als Inbegriff der *raptiven Gewalt* betrachtet werden; man bemächtigt sich dabei eines Körpers, nicht um ihn zu einer externen Handlung zu zwingen, sondern um selbst über ihn zu verfügen.

Eine weitere Art von Gewalt erfährt Psyche später von ihrer unfreiwilligen Schwiegermutter. Venus war es ja, die durch ihre Eifersucht das Unglück der jungen Frau initiiert hatte; dass ihr Sohn, statt sie zu unterstützen, ihre Pläne hintertreibt, reizt sie zur Weissglut. Als sie Psyche's, die mittlerweile von Cupido verlassen worden ist, habhaft wird, verhöhnt sie sie und übergibt sie der Sollicitudo und der Tristities zur Folterung:

*At illae sequentes erile praeceptum Psyche misellam flagellis afflictam et ceteris tormentis excruciatam iterum dominae conspectui reddunt.*¹⁴⁶

142 Χλόη δὲ συμπαιούσα σοι ταύτην τὴν πάλιν καὶ οἰμῶξει καὶ κλαύσεται κὰν αἵματι κείσεται πολλῶ καθάπερ πεφονευμένη. – «Wenn aber Chloe diesen Kampf mit dir kämpft, dann wird sie jammern und weinen und viel Blut verlieren, wie wenn sie ermordet wäre.» Long. 3,19.

143 «Und wie es von der Natur eingerichtet ist, war ihr durch stete Gewöhnung das neue lieb geworden.» Apul. *Met.* 5,4,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

144 «Nein, eher will ich hundertmal sterben als auf die Seligkeit verzichten, an deiner Seite zu ruhen!» Apul. *Met.* 5,6,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

145 «kurzes Stichel» Apul. *Met.* 5,12,2.

146 «Die folgen dem herrschaftlichen Gebot, schlagen die Arme mit Geisseln, peinigen sie mit sonstigen Foltergeräten und führen sie wieder der Herrin vor.» Apul. *Met.* 6,9,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Psyche wird mit *flagella* ausgepeitscht, eine lebensgefährliche Prozedur, bei der grosser Blutverlust zum Tod führen konnte.¹⁴⁷ Weitere Torturen werden unter *cetera tormenta* zusammengefasst, worunter Foltergeräte wie die *rota* und der *eculeus* oder das Verbrennen von Gliedmassen zu verstehen sein könnten.¹⁴⁸ Nach der Folter wird Psyche erneut Venus vorgeführt; die Wendung *conspectui reddere* legt die Betonung darauf, dass die Göttin die Spuren der Folterung inspiert. Obschon im Alltag der Antike verankert, haftet der Folter hier eine surreale Grausamkeit an; ein Mensch, der so schwer verletzt wird, wie die Foltergeräte suggerieren, kann nicht mehr auf zwei Beinen stehen, geschweige denn, die in der Geschichte folgenden Aufträge der Venus erfüllen. Doch wir befinden uns eben mitten in einer *fabula anilis*, und die Gewalt, die Psyche angetan wird, hat symbolischen Charakter, was durch die Foltermägde unterstrichen wird: Als Dienerinnen der Liebesgöttin hätten wir andere Allegorien erwartet als die *Sollicitudo* und die *Tristities*; doch die alte Frau zeigt uns Venus nicht als die strahlende, leichtherzige Verführerin, sondern rückt ihre bittere Seite in den Vordergrund: Wo Liebe scheitert, da breiten sich Traurigkeit und Einsamkeit aus. In der Folter manifestiert sich bloss Psyches aktuelle Verfassung.¹⁴⁹

Als Venus die Maltratierte begutachtet, fällt ihr erst auf, und erfahren auch wir, dass Psyche schwanger ist. Nach römischem Recht waren werdende Mütter jeglicher Gesellschaftsschicht vor Folter und Hinrichtung bis zur Niederkunft geschützt.¹⁵⁰ Das hält Venus aber nicht davon ab, selbst handgreiflich zu werden:

*His editis involat eam vestemque plurifariam diloricat capilloque discisso et capite conquassato graviter affligit.*¹⁵¹

Die Beschreibung der Szene ist nicht ganz eindeutig: *Caput conquassare* kann heissen, dass sie Psyche bloss am Haar zieht und sie hin und her schüttelt; da *affligere* auch in der Bedeutung «zu Boden stossen» auftritt, könnte Venus sie zu

147 Bei Horaz hat Venus ebenfalls ein *flagellum*, mit dem sie – so Horaz' Bitte – die hochmütige Chloe züchtigen soll: *O quae beatam diva tenes Cyprum et / Memphin carentem Sithonia nive, / regina, sublimi flagello / tange Chloen semel arrogantem.* – «O Göttin, die du die glückliche Kyros bewohnst / und Memphis, das sithonischen Schnee nicht kennt, / Königin, mit hochgeschwungener Geissel / rühre noch einmal die stolze Chloë an.» Hor. *Carm.* 3,26. Übersetzung: Holzberg 2018.

148 Vgl. Apul. *Met.* 3,9; 10,10.

149 Bevor Psyche sich zu Venus begibt, irrt sie einsam umher auf der Suche nach Cupido; Pan bestätigt ihre Traurigkeit (*maerentes oculi; pone maerorem* Apul. *Met.* 5,5,5f.).

150 *Praegnantes neque torqueri neque damnari nisi post editum partum possunt.* – «Schwangere dürfen weder gefoltert noch verurteilt werden, sondern erst nach der Geburt.» Paulus *Sent.* 1,12,4.

151 «Nach dieser Erklärung fährt sie auf sie los, reisst ihr das Kleid in lauter Fetzen, zerzaust ihr Haar und schlägt heftig zu, dass ihr Hören und Sehen vergeht.» Apul. *Met.* 6,10,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Boden werfen, wo sie sich den Kopf stösst. Das Verb *involare* und das Adverb *graviter* unterstreichen die Heftigkeit der Attacke. Die Geisselung und Venus' Handgreiflichkeiten sind der *poenalen Gewalt* zuzuordnen: Sie sind eine Bestrafung dafür, dass Psyche statt ihrer selbst verehrt wurde, und auch dafür, dass sie sich ohne Venus' Zustimmung mit Cupido eingelassen hat.

Wie kommt es, dass die Göttin derart die Contenance verliert? Wir werden ihren Hass auf Psyche besser verstehen, wenn wir uns die Machtverhältnisse in ihrer *familia* anschauen.

2.3.2 Macht in Venus' familia

In der Erzählung der alten Frau versteht sich Venus als Mittelpunkt ihrer *familia*. Dieses Selbstverständnis wird hinterfragt, als Psyche ihrer aussergewöhnlichen Schönheit wegen fälschlicherweise für die Inkarnation der Venus gehalten und statt ihrer verehrt wird. In der Folge verfallen die Kultorte in Paphos, Knidos und Kythera, und Venus erklärt der jungen Frau den Krieg. Bald werden weitere Familienmitglieder in die Auseinandersetzung hineingezogen, die immer mehr zur Machtprobe gerät: Göttin gegen Sterbliche.¹⁵² Bei einer so ungerechten Ausgangslage scheint der Ausgang klar zu sein. Welche Chancen soll Psyche schon haben gegen die *prisca parens rerum naturae*, die *origo initialis elementorum*?¹⁵³ Der Reiz der Geschichte besteht zu einem grossen Teil darin, dass gerade diese Erwartung enttäuscht wird. Wie wir sehen werden, ist Venus auf die Hilfe ihrer Familie angewiesen, und eben daran wird sie scheitern.

Ihr Plan gestaltet sich typisch für ihr Aufgabengebiet: Psyche soll sich in den niedersten aller Männer verlieben, der in seiner Verworfenheit niemandem vergleichbar ist.¹⁵⁴ So will sie sie blossstellen, auf dass die Welt erkenne, dass es sich bei ihr um eine gewöhnliche Sterbliche handelt, und sie gleichzeitig für die Hybris bestrafen. Dafür braucht sie natürlich die Hilfe ihres Sohnes. Ihr Anliegen beginnt sie mit einer Gebetsformel:

*Per ego te, inquit, maternae caritatis foedera deprecor [...].*¹⁵⁵

152 Nach platonischem Verständnis ist die Venus des *Goldenen Esels* keine Göttin, sondern bloss ein Daimon; vgl. Kapitel 4.6. Der besseren Lesbarkeit halber bezeichnen wir sie in diesem Kapitel gleichwohl als solche.

153 «altherwürdige Mutter der Natur»; «Urgrund der Elemente» Apul. *Met.* 4,30,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

154 *ut per totum orbem non inveniat miseriae suae comparem* – «dass er auf der ganzen Erde an Jammer nicht seinesgleichen findet» Apul. *Met.* 4,31,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

155 «Beim Band der Mutterliebe flehe ich dich an [...]!» Apul. *Met.* 4,31,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Cupido ist ein mächtiger Gott – manche sagen, der mächtigste, und Venus begibt sich in die Position der Bittstellerin, wie wir sie aus der *Aeneis* kennen, wo sie ihn bittet, Dido in Aeneas verliebt zu machen.¹⁵⁶ Die Formulierung *maternae caritatis foedus* finden Zimmerman et al. «a rather curious combination»,¹⁵⁷ da *foedus* vornehmlich für Ehebündnisse oder erotische Verbindungen gebraucht werde. Tatsächlich steht im *Goldenen Esel* an anderer Stelle *foedus caritatis* für den Ehebund;¹⁵⁸ gleichzeitig kommt das Wort aber auch bei einer nicht-erotischen Beziehung zum Einsatz (*foedus amicitiae*¹⁵⁹). Die *caritas* ist hier immerhin mit dem Attribut *materna* definiert, und trotzdem mutet die Beziehung zwischen Mutter und Sohn spätestens dann seltsam an, als Venus Cupido innig und lange küsst:

*Sic effata et oculis hiantibus filium diu ac pressule saviata proximas oras reflui litoris petit.*¹⁶⁰

Sie küsst ihn mit geöffneten Lippen; einen solchen Kuss nennen wir im Deutschen Zungenkuss und reservieren ihn für erotische Zärtlichkeiten.¹⁶¹ Als Lucius noch selig in Photis' Armen ruhte, war er ihren roten Backen, dem schimmernenden Haar, den duftenden Brüsten und ihren *oscula hiantia* verfallen.¹⁶² Unsere Erzählerin mischt ihrer Geschichte hier eine Prise Skandal bei und lässt die ewig junge Venus mit ihrem schönen Sohn flirten – oder vielleicht kann sie als Göttin der Erotik einfach nicht anders. Auf jeden Fall versucht sie, ihrem Sohn mit der Liebkosung und ihren Worten zu schmeicheln, damit er ihrem Wunsch willfahre.¹⁶³

Cupido aber denkt gar nicht daran, den niederträchtigen Plan seiner Mutter zu unterstützen. Doch um Psyche vor göttlichem Zorn zu schützen, kann er ihr

156 *Nate, meae vires, mea magna potentia, solus, / nate, patris summi qui tela Typhoëa tenuis, / ad te confugio et supplex tua numina posco.* – «Sohn, meine Kraft, meine grosse Macht, der alleine des höchsten / Vaters Juppiter Blitz, der Typhoeus traf, du verachtetest, / Zuflucht such ich bei dir und erbitte flehend dein Wirken.» Verg. *Aen.* 1,664–666. Übersetzung: Holzberg 2015.

157 Zimmerman/Panayotakis/Hunink 2004, 67.

158 Apul. *Met.* 8,8,7.

159 Apul. *Met.* 6,3,1. Vgl. auch Ov. *Trist.* 3,6,1, wo dieselbe Formulierung für die Beziehung zu einem engen Freund steht.

160 «Nachdem sie sich so ausgesprochen und ihrem Sohn mit offenen Lippen lange, innige Küsse gegeben hat, eilt sie zum brandenden Strand des nächsten Gestades.» Apul. *Met.* 4,31,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

161 Vgl. Ach. Tat. 2,37,8: Σὺ δὲ μείζονα ποιεῖς τὴν ἡδονὴν, ἀνοίγων τὰ φιλήματα. – «Du vergrösserst die Lust, wenn du die Lippen beim Kuss öffnest.»

162 Apul. *Met.* 3,19,5.

163 Später wird sie als Belohnung für den, der ihr Psyche bringt, sieben Küsse, davon einen Zungenkuss, ausschreiben (Apul. *Met.* 6,8,3). Für eine psychoanalytische Deutung von Venus' Beziehung zu ihrem Sohn s. Puccini-Delbey 2003, 236.

nur heimlich helfen und muss sie verstecken. So kommt es auch zur unglücklichen Hochzeitsnacht, in der Psyche allein und voller Angst auf ihr erstes Mal wartet. Hätte Psyche Cupido bei Licht gesehen, gewusst, wer er ist – gut möglich, dass sie sich ihn verliebt und ihn begehrt hätte, wie es ja passiert, als sie ihn enttarnt.¹⁶⁴ In dem Fall müsste hinsichtlich ihrer sexuellen Vereinigung auch nicht von Gewalt gesprochen werden.

Als Venus den Ungehorsam ihres Sohns entdeckt, tobt sie:

«Honestā», inquit, «haec et natalibus nostris bonaeque tuae frugi congruentia, ut primum quidem tuae parentis immo dominae praecepta calcas nec sordidis amoribus inimicam meam cruciases, verum etiam hoc aetatis puer tuis licentiosis et immaturis iungeres amplexibus, ut ego nurum scilicet tolerarem inimicam.»¹⁶⁵

In ihrer Tirade nennt sie sich nicht nur Mutter, sondern auch Herrin ihres Sohnes.¹⁶⁶ Dass er ihre Anweisungen mit Füßen trete, vertrage sich weder mit dem Status ihrer Familie noch mit seinem tugendhaften Charakter. Es ist nicht klar, ob beides, keines oder nur eines der Elemente sarkastisch gemeint ist: Wie ehrenvoll Venus' Abstammung ist, darüber lässt sich streiten. In der Geschichte ist sie immerhin Jupiters Tochter, aber doch unehelich gezeugt.¹⁶⁷ Falls sie ernsthaft findet, ihr Sohn verfüge über einen tugendhaften Charakter, so widerspricht sie damit der Einschätzung der alten Frau, die über den Gott der Liebe sagt, er sei unbesonnen (*temerarius*), habe schlechte Manieren (*mali mores*) und richte nur Schaden an (*impune committit tanta flagitia et nihil prorsus boni facit*).¹⁶⁸

Was Venus aber am meisten kränkt, ist die Vorstellung, dass Psyche nun ihre Schwiegertochter werden soll und sie damit nicht nur in ihrem Kult, sondern sogar in ihrer eigenen Familie zu verdrängen droht. Es ist nichts Ungeöhnliches, dass das Verhältnis zwischen Schwiegermutter und -tochter ein

¹⁶⁴ Apul. *Met.* 5,23.

¹⁶⁵ «Eine prächtige Geschichte, die sich für unseren Stand und deine guten Manieren schickt: erstens die Weisungen deiner Mutter, nein, deiner Gebieterin mit Füßen zu treten und meine Feindin nicht mit gemeinen Liebschaften zu peinigen, und zweitens sogar als so ein unreifer Grünschnabel über die Stränge zu schlagen und sie in die Arme zu nehmen, sodass ich mich wohl mit meiner Feindin als Schwiegertochter abfinden soll!» Apul. *Met.* 5,29,2 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹⁶⁶ Vgl. Summers 1967, 201: «[...] Venus is here acting the role of the Roman *paterfamilias* chastening a son *in potestate*.» Ausführlich dazu auch Norden 1912, 129 f.

¹⁶⁷ Jupiter spricht sie in Apul. *Met.* 6,23,4 mit *filia* an; sie selbst nennt Merkur ihren Bruder (ibid. 6,7,3.). Juno wiederum sieht sie als ihre *nurus* (ibid. 6,4,5). Sie bezieht sich dabei auf Venus' Ehe mit ihrem Sohn Vulcanus, obwohl Venus zurzeit mit Mars zusammen ist (ibid. 5,30,1). Die Verhandlungen innerhalb der olympischen Familie sind eben vielfältig.

¹⁶⁸ «Ungestraft begehrt er schlimme Schandtaten und stellt gar nichts Gutes an.» Apul. *Met.* 4,30,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

schwieriges ist.¹⁶⁹ Das hat einfache psychologische Gründe: Die Schwiegertochter zieht für gewöhnlich ins Haus der Schwiegermutter und beansprucht die Aufmerksamkeit des Sohnes nun für sich. Bei einem verfrühten Tod des Sohnes konnte es ausserdem zu finanziellen Streitigkeiten kommen, da die Witwe ihre Mitgift zurückforderte, die die Schwiegermutter vielleicht als Teil des Erbes beanspruchen wollte.¹⁷⁰ Venus begründet ihre Opposition, indem sie Psyche als *ancilla vilis*¹⁷¹ beschimpft und damit ausdrückt, dass die Verbindung nicht standesgemäss sei. Entsprechend kündigt sie an, ihr Kind dereinst nicht als Enkel anzuerkennen, da es keiner legitimen Ehe entspringe, und droht der Schwangeren sogar, die Geburt zu verhindern.¹⁷² Dann erteilt sie ihr insgesamt vier Aufträge, die alle schwierig bis unmöglich zu leisten sind und die Psyche nur erledigen kann, weil sie stets unverhofft Hilfe erhält. Vordergründig will Venus herausfinden, ob sie würdig sei, Cupidos Ehefrau zu werden, und Psyche muss beweisen, dass sie über einzigartige Klugheit (*prudencia singularis*) und Tüchtigkeit (*frux*) verfügt.¹⁷³ Beides sind geringesehene Tugenden einer Ehefrau; Plinius lobt Calpurnias *acumen* und ihre *frugalitas*.¹⁷⁴ Das scheint jedoch bloss Vorwand zu sein: Es liegt Venus vor allem daran, Psyches Stellung als ihre Sklavin festzuschreiben, indem sie ihr niedere Arbeiten und Botengänge aufträgt.

Ihrem Sohn droht sie, ihn seinerseits seines Platzes in der Familie zu entheben und ausserdem seiner Attribute zu berauben:

*Velim ergo scias multo te meliorem filium alium genituram, immo ut contumeliam magis sentias aliquem de meis adoptaturam vernulis, eique donaturam istas pinnas et flammas et arcum et ipsas sagittas et omnem meam supellectilem, quam tibi non ad hos usus dederam.*¹⁷⁵

Die Göttin spricht schneller, als sie denkt, und ändert ihren Entschluss mitten in der Rede: Erst will sie einen weiteren Sohn zur Welt bringen, der Cupido ersetzen soll, dann kommt ihr in den Sinn, dass es für diesen beleidigender wäre,

169 *Omnes socrus oderunt nurus.* – «Alle Schwiegermütter hassen ihre Schwiegertöchter.» Ter. *Hec.* 201. Vgl. Ov. *Fast.* 2,626.

170 Eine solche (fiktive) Situation schildert Quint. *Decl.* 360 (*Lis de dotibus socrus et nurus*). Ab dem 2. Jh. gab es für die Mutter eines Verstorbenen die Möglichkeit, am Erbe beteiligt zu sein; s. Babusiaux 2015, 72–75.

171 Apul. *Met.* 6,9,5.

172 Apul. *Met.* 6,9,6.

173 Apul. *Met.* 6,10,2; 6,13,3.

174 Plin. *Epist.* 4,18.

175 «Also nimm zur Kenntnis: ich werde einen anderen, viel besseren Sohn als dich in die Welt setzen, nein, damit du die Schande besser spürst, eins von meinen Dienstmotorenkindern adoptieren und ihm deine Flügel und Flammen und Bogen samt Pfeilen und all mein Gerät schenken, das ich dir nicht zu diesem Zweck gegeben hatte.» Apul. *Met.* 5,29,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

wenn er seinen Platz an einen von der Mutter adoptierten Sklaven verlöre. Sie denkt dabei an einen *verna*, einen im Haus geborenen Sklaven, und dieses Detail verleiht ihrer Drohung eine zusätzliche Spitze. *Vernae* hatten einerseits den Ruf, besonders aufmüpfig zu sein und sich ihrer Herrschaft gegenüber allerlei herauszunehmen.¹⁷⁶ Andererseits wurden hübsche *vernae* – Mädchen wie Jungen – oft zum Lustobjekt ihrer Herrschaft.¹⁷⁷ Wenn wir an Venus' allzu zärtliche Liebkosung Cupidos zurückdenken, ist diese Assoziation nicht weit hergeholt.

Diesem *vernula* will sie Cupidos Ausrüstung geben, die er ursprünglich von ihr erhalten hatte.¹⁷⁸ Venus begründet diese Entscheidung damit, sie habe ihm Flügel, Fackel, Pfeil und Bogen nicht zu dem Zweck gegeben, zu dem Cupido sie eingesetzt habe. Es ist nicht ganz klar, worauf sie damit anspielt: Weiss sie, dass Psyche sich an Cupidos Pfeil gestochen hat? Oder meint sie, dass ihr Sohn eben gerade nicht auf sie geschossen hat? Ihr Auftrag hatte ja impliziert, Psyche dazu zu bringen, den verachtenswertesten aller Männer zu begehren. Auf alle Fälle wird deutlich, wozu Venus ihm die Ausrüstung gegeben hat: Damit er ihre Aufträge gehorsam ausführe.

Doch Cupido lässt sich nicht beeindrucken; sobald er sich von der Verbrennung durch den Tropfen Öl aus der Lampe erholt hat, fliegt er los und treibt seine Wiedervereinigung mit Psyche voran. Warum verfängt Venus' Drohung nicht?

Erstens hat sie einen entscheidenden Haken: Sklaven konnten zwar grundsätzlich von ihren Herren adoptiert werden, wenn auch nur über den Umweg einer Mancipatio,¹⁷⁹ doch es lag in der Natur des römischen Rechtsverständnisses, dass Frauen niemanden adoptieren konnten.¹⁸⁰ Zweitens schätzt Venus ihre Position in der Familie völlig falsch ein. Das zeigt sich nicht nur in Cupidos Ungehorsam, sondern auch in der Reaktion der Göttinnen Ceres und Juno. Als Venus sie um Unterstützung bittet, lehnen sie höflich ab und legen gar ein gutes Wort für die Liebschaft ihres Sohnes ein:

176 Vgl. Mart. 10,3,1 (*vernaculorum dicta, sordidum dentem* – «Haussklavenzoten, dreckige Witze»); 14,119,1 (*verna moratur* – «der Haussklave trödelt» Übersetzung: Barié/Schindler 2013) und Plaut. *Amph.* 1033 (*Cum cruciatu tuo istaec hodie, verna, verba funditas.* – «Mit diesen Worten handelst du dir noch heute Prügel ein, Sklave!» Übersetzung: Rau 2007).

177 Vgl. Mart. 5,37 (zum Tod einer sechsjährigen (!) *verna* namens Erotion) und Plin. *Nat.* 22,44 (zu einem von Perikles geliebten *verna*).

178 In Lucr. 4,1052 ist es Venus, die mit ihren Waffen Begehren initiiert (*tela Veneris*).

179 Vgl. Schlesinger 1867, 119.

180 *Feminae vero nullo modo adoptare possunt, quia ne quidem naturales liberos in potestate habent.* – «Frauen aber können auf keine Weise jemanden adoptieren, weil sich nicht einmal ihre eigenen Kinder in ihrer Verfügungsgewalt befinden.» Gai. *Inst.* 1,104.

*Sic illae metu sagittarum patrocínio gratioso Cupidini quamvis absentí blandiebantur.*¹⁸¹

Die Göttinnen haben schlicht Angst davor, was Cupido mit seinen Pfeilen so alles anstellen kann. Wozu ein verstimmter Liebesgott fähig ist, hat auch Apollo erfahren. Aus einem ähnlichen Grund schlägt sich auch Jupiter auf Cupidos Seite. Er möchte dessen Bogenkunst zu seinem Vorteil nutzen:

*Dum tamen scias [...], si qua nunc in terris puella praepollet pulchritudine, praesentis beneficii vicem per eam mihi repensare te debere.*¹⁸²

Was er da umständlich und etwas verschämt formuliert, läuft darauf hinaus, dass Cupido das nächste Mal, wenn Jupiter eine Frau begehrt, sie mit seinem Pfeil treffen und ihm so zuführen soll.

Dass die Parteinahmen nur aufgrund solcher eigennützigem Überlegungen erfolgen, zeigt Junos und Ceres' Verhalten gegenüber Psyche. Auf ihrer Suche nach Cupido gelangt sie zufälligerweise zu Tempeln beider Göttinnen. Jede von ihnen bittet sie um Hilfe, beide antworten abschlägig. Ceres sagt:

*Tuis quidem lacrimosis precibus et commoveor et opitulari cupio, sed cognatae meae, cum qua etiam foedus antiquum amicitiae colo, bonae praeterea feminae, malam gratiam subire nequeo.*¹⁸³

Das Schicksal der jungen Frau rühre sie, doch sie wolle es sich mit Venus, ihrer Verwandten und Freundin, nicht verscherzen. Juno gesteht ebenfalls, Psyche zu bedauern, aber:

*Sed contra voluntatem Veneris nurus meae, quam filiae semper dilexi loco, praestare me pudor non sinit. Tunc etiam legibus, quae servos alienos profugos invitis dominis vetant suscipi, prohibeor.*¹⁸⁴

Beide machen vor allem verwandtschaftliche Verpflichtungen geltend, akzeptieren darüber hinaus aber auch Venus' Anspruch auf Psyche und verweisen auf

¹⁸¹ «So setzten sie sich aus Furcht vor seinen Pfeilen gefällig und schmeichelhaft für Cupido ein, obwohl er gar nicht da war.» Apul. *Met.* 5,31,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹⁸² «Nur musst du wissen [...], dass du, wenn es jetzt auf Erden irgendeine besonders einnehmende Schönheit gibt, die Gegenleistung für den augenblicklichen Gunstbeweis durch dieses Mädchen mir erstatten musst.» Apul. *Met.* 6,22,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹⁸³ «Deine tränenreichen Bitten rühren mich, und ich möchte wohl helfen; aber mit meiner Verwandten, die mir auch seit langem freundschaftlich verbunden und im übrigen eine gute Frau ist, kann ich es nicht verderben.» Apul. *Met.* 6,3,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹⁸⁴ «Aber gegen den Willen der Venus, die meine Schwiegertochter ist und mir stets an Kindes Statt lieb war, entgegenzukommen verbietet der Anstand. Und dann bin ich auch durch die Gesetze gebunden, die flüchtige Sklaven anderer wider ihrer Herren Willen aufzunehmen verbieten.» Apul. *Met.* 6,4,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

das Verbot, geflohene Sklaven aufzunehmen.¹⁸⁵ Von Psyche haben beide keinen Schaden zu erwarten, von der intriganten Venus dagegen schon. Deshalb versagen sie der Sterblichen ihre Hilfe, gehen aber dennoch nicht so weit, sie festzusetzen und Venus auszuliefern – das würde ja wiederum Cupido verärgern.

Im Mittelpunkt ihrer Familie steht nicht Venus, sondern Cupido, und das, weil er der Mächtigere ist von beiden. Wer ihm schadet, muss seine Pfeile fürchten, und deshalb tanzen Ceres, Juno und sogar Jupiter nach seiner Pfeife.

Und Psyche? Sie ist komplett auf die Gnade der Gottheiten angewiesen, und das ist ihr auch bewusst. In ihren Überlegungen und Bitten gesteht sie ihr Ausgeliefertsein freimütig: *Miserandae Psyche animae supplicis tuae subsiste*,¹⁸⁶ fleht sie Ceres an; Juno bittet sie, für sie Iuno Sospita zu sein, eine Epiklesis der Juno, die die Römer in äusserster Not anriefen.¹⁸⁷ Als sie den Entscheid fällt, sich Venus zu ergeben, sagt sie bei sich:

*Quin igitur masculum tandem sumis animum et cassae speculae renuntias fortiter et ultra-
neam te dominae tuae reddis et vel sera modestia saevientes impetus eius mitigas?*¹⁸⁸

Sie akzeptiert Venus als ihre Herrin und ist bereit, sich ihr zu unterwerfen und dabei zu hoffen, diese Geste mildere ihren Zorn. Sogar selbst bezeichnet sie nun ihr beschlossenes Verhalten als *sera modestia*, «späten Gehorsam».¹⁸⁹ Doch die erhoffte Milde bleibt aus. Venus, die mittlerweile realisiert haben muss, dass sie ihrem Sohn und seinen Wünschen gegenüber stets den Kürzeren ziehen wird, weil dieser die übrigen Gottheiten auf seiner Seite hat, lässt ihre Frustration an der Sterblichen aus, solange sie es kann. Als Cupido dann den *paterfamilias* Jupi-

185 Ceres sagt: *Decede itaque istis aedibus protinus et quod a me retenta custoditaque non fueris optimi consule*. – «Verlass also umgehend dies Haus, und wenn ich dich nicht dabehalten und eingesperrt habe, so kannst du von grossem Glück reden!» Apul. *Met.* 6,3,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Beide Göttinnen beziehen sich dabei implizit auf die Lex Fabia; s. dazu ausführlich Summers 1967, 207–211.

186 «Steh der erbarmungswürdigen Seele der Psyche, die auf Knien dich anfleht, zur Seite!» Apul. *Met.* 6,2,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

187 S. Zimmerman/Panayotakis/Hunink 2004, 391.

188 «Warum fasst du dir nicht endlich ein mannhaftes Herz, verzichtest tapfer auf das schwache Hoffnungsfünklein, lieferst dich freiwillig deiner Herrin aus und milderst durch Fügsamkeit, komme sie auch spät, ihre Wutausbrüche?» Apul. *Met.* 6,5,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

189 «This degradation to the level of a slave deprives Psyche not only of her freedom but of her legal right, as a free citizen, to consummate a *iustum matrimonium*. Thus, after the revelation of the god's identity, the relationship of the pair became a clear case of *contubernium*, a relationship between the master and the slave [...].» Papaioannou 1998, 321.

ter ins Boot holt und der die Verbindung mit Psyche zur legitimen Ehe erklärt,¹⁹⁰ muss sie den Machtkampf endgültig verloren geben.

2.4 Charites *familia*

Nachdem Tlepolemus, der sich als falscher Hauptmann bei den Räubern eingeschlichen hatte, seine Verlobte befreit und den Verbrechern den Garaus gemacht hat, kommt Lucius zu Charites *familia*. Wie versprochen, übergibt Charite ihren vierfüssigen Verbündeten den Sklaven mit dem Auftrag, ihn gut zu behandeln. Wie wenig diese sich um diesen Befehl scheren, wird im nächsten Kapitel Thema sein. Da Lucius sich nicht bei Charite, sondern ausserhalb der Stadt befindet, erlebt er nicht mit, wie sich deren Schicksalsrad schwingvoll dreht. Erst als die Tragödie an ihr Ende gekommen ist, erfährt er sie von einem Boten, der den Sklaven Bericht erstattet. Die Geschichte von Charite und Tlepolemus weist die typischen Elemente des idealisierenden Romans auf: Zwei junge, schöne Liebende aus gutem Haus werden getrennt und finden nach einer Reihe von leidvollen Erfahrungen wieder zusammen. Die Hochzeit der beiden ist in vollem Gange, als Charite von den Räubern entführt wird. In der Räuberhöhle muss sie um ihr Leben bangen; ein Fluchtversuch misslingt. Da befreit sie ihr unerschrockener Verlobter; endlich wird Hochzeit gefeiert. Wo nun der idealisierende Roman zu seinem Happyend käme, nimmt im *Goldenen Esel* eine Tragödie ihren Anfang, in deren Verlauf das Liebesglück zerbricht.

2.4.1 Gewalt in Charites *familia*

Schon vor ihrer Entführung umwarb Charite ein junger Mann namens Thrasylus. Zwar stammte er aus einer angesehenen Familie, doch aufgrund seines zweifelhaften Lebenswandels kam er als Ehemann nicht in Frage. Der Abgewiesene entwickelt jedoch eine Besessenheit, die ihn nach Charites Rückkehr erneut ihre Nähe suchen lässt. Es gelingt ihm, sich in der Familie einzunisten und Tlepolemus' Vertrauter zu werden. Eines Tages begeben sich die beiden Männer auf die Jagd. Rehe wollen sie jagen, doch die Hündinnen scheuchen ein mächtiges Wildschwein auf (*aper immanis atque invisitatus*¹⁹¹). Die Beschreibung erinnert an den Kalydonischen Eber, den Hygin als *aper immani magnitudine* beschreibt

190 «Thus, Jupiter, after settling the social inequality of the pair and securing the *consensus parentum* for them, has undertaken the role of the official Roman magistrate and validated the union between Cupid and Psyche [...] with the most prestigious ceremonial procedure which Roman Law provided, a *iustum matrimonium* with *confarreatio* [...]» Papaioannou 1998, 322.

191 «ein ungeheurer Keiler, wie man keinen je gesehen» Apul. *Met.* 8,4,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

und der mehrere Jäger tötet.¹⁹² Auf ein Wild von solch mythologischen Dimensionen ist die Jagdgesellschaft nicht vorbereitet, und die Sklaven suchen das Weiße, während der Keiler sich gegen die ihn anfallenden Hündinnen verteidigt:

*E primum quidem canum procaciores, quae comminus contulerant vestigium, genis hac illac iactatis insectas interficit, dein calcata retiola [...] transabiit.*¹⁹³

Wenn Tlepolemus im Sinn hatte, Rehe zu jagen, so waren seine Hündinnen einem Keiler nicht gewachsen. Um ein ausgewachsenes Wildschwein zu überwältigen, braucht es besonders grosse und schwere Hunde, die für diese Situation ausgebildet sind; für die Rehjagd werden kleinere Hunde bevorzugt. Die Hündinnen erkennen die Gefahr nicht, und der Keiler schlitzt sie mit seinen Hauern auf. Er erwehrt sich ihrer, weil sie ihn angreifen, tötet sie also in Selbstverteidigung, die wir der *lozierenden Gewalt* zurechnen. Das Verb *consecare* wird gewöhnlich verwendet, wenn Nahrungsmittel kleingeschnitten werden;¹⁹⁴ bei Ovid steigert es noch das Grauen, als Medea ihren Bruder zerstückelt.¹⁹⁵ In unserem Kontext beschreibt es hyperbolisch das Blutbad, das der Keiler unter den Jagdhündinnen anrichtet und unterstreicht seine Gefährlichkeit.

Thrasyllus wiederum erkennt die Gelegenheit, seinen Konkurrenten aus dem Weg zu räumen. Er stachelt Tlepolemus an, das Tier zu verfolgen, und reitet ihm hinterher. Als sie den Keiler eingeholt und verwundet haben, schlägt Thrasyllus zu:

*At Thrasyllus ferae quidem pepercit, set equi, quo vehebatur Tlepolemus, postremos poplites lancea feriens amputat.*¹⁹⁶

Der falsche Freund zerschlägt dem Pferd des Tlepolemus die Hinterbeine, sodass es einknickt und den Reiter abwirft. *Amputare* ist hier wohl nicht im Sinne von «abschneiden» zu verstehen; eher verletzt Thrasyllus es bloss an den Sprunggelenken, doch das reicht, dass es zu Boden geht. Die Verstümmelung eines Esels

192 Hyg. *Fab.* 172,1. Vgl. auch Ach. *Tat.* 2,34, wo Menelaos erzählt, wie er und sein Geliebter kleinere Tiere jagten und plötzlich einem Eber gegenüberstanden. Menelaos wollte den Eber mit seiner Lanze töten, traf aber seinen Freund.

193 «Zunächst schleudert er die dreiesten Hunde, die zum Nahkampf herangesprungen waren, mit den Backen rechts und links zu Seite, schlitzt sie auf und bringt sie so um, zertrampelt dann das bisschen Netz [...] und tritttrotzt mitten hindurch davon.» Apul. *Met.* 8,4,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

194 So auch in Apul. *Met.* 2,7,2, wo Photis kocht.

195 *Inde Tomis locus hic dictus, quia fertur in illo / membra sui fratris consecuisse soror.* – «Drum heisst Tomis, ›Zerstückelung‹, der Ort, von welchem erzählt wird, / dass ihres Bruders Leib hier eine Schwester zerschnitt.» Ov. *Trist.* 3,9,33 f. Übersetzung: Willige 2011.

196 «Thrasyllus dagegen liess das Wild gehen, – aber dem Pferd, auf dem Tlepolemus ritt, sticht er mit seiner Lanze die hinteren Kniegelenke entzwei!» Apul. *Met.* 8,5,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

durch die Räuber wird mit denselben Worten beschrieben, doch hier liegt eine andere Art von Gewalt vor. Das Pferd wird verletzt, damit sein Reiter zu Fall kommt; es handelt sich also um *raptive Gewalt*. Von dem Pferd ist danach nicht mehr die Rede, doch es versteht sich von selbst, dass es sterben wird, auch wenn die Verletzung nicht tödlich ist. Noch heute werden Pferde, die schwere Beinverletzungen haben, oft getötet, weil eine Heilung schwierig und kostspielig ist.

Das Wildschwein verschont Thrasyllus, doch nur, weil das Tier noch eine Rolle zu spielen hat:

*Nec diu, sed eum furens aper invadit iacentem ac primo lacinias eius, mox ipsum resurgentem multo dente laniavit.*¹⁹⁷

Durch die Verletzungen zur Raserei getrieben, fällt der Keiler über den wehrlos am Boden liegenden Tlepolemus her. Noch immer will er sich seiner Verfolger, die ihm nach dem Leben trachten, entledigen; erneut liegt *lozierende Gewalt* vor. Thrasyllus schaut tatenlos zu, wie sein Freund zerfleischt wird:

[...] *percito atque plagosa crura contegenti suumque auxilium miseriter roganti per femus dexterum dimisit lanceam [...].*¹⁹⁸

Tlepolemus ist schwer verletzt, doch er lebt noch. Da durchbohrt ihm Thrasyllus mit seiner Lanze den Oberschenkel und versetzt ihm damit den Todesstoss (*ad hunc modum definito iuvene*¹⁹⁹). Es ist auffallend, dass die Verletzungen sich auf die Beine (*crura, femus*) konzentrieren, wo doch für den Keiler und für Thrasyllus der Torso ein einfacheres Ziel wäre. Dass das Wildschwein Tlepolemus vor allem an den Beinen verletzt, kann der Dramatik geschuldet sein: Er ist eben noch nicht tot; sein Freund könnte ihm helfen. Noch mehr liegt es vielleicht an der Logik der Szene: Wer am Boden liegt und sich bedroht fühlt, schützt reflexartig seinen Oberkörper, indem er die Beine anzieht. So treffen die Hauer nicht den Torso, sondern die Beine.

Dass Thrasyllus ihm dann aber nicht die Brust, sondern den Schenkel durchbohrt, wirft Fragen auf. Zuerst müssen wir festhalten, dass eine solche Verwundung tatsächlich zum Tod führen kann, wenn die *Arteria femoralis* verletzt

¹⁹⁷ «Nicht lange, so fiel ihn, wie er dalag, der rasende Keiler an und zerfetzte zuerst seine Kleider, dann ihn selbst, als er aufstehen wollte, mit Hieb um Hieb seiner Hauer.» Apul. *Met.* 8,5,9. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹⁹⁸ «Er stach ihm, als er in Todesangst seine zerstoßenen Schenkel zu decken suchte und ihn jämmerlich um Hilfe anflehte, die Lanze durch den rechten Oberschenkel.» Apul. *Met.* 8,5,10. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Nach *crura* ist *vulnera* überliefert, wobei es sich wohl um eine Glosse handelt, die die *plagosa crura* erklären sollte und in den Text gerutscht ist, s. Hijmans et al. 1985, 63 f. Der einfacheren Lesbarkeit halber wurde das Wort hier weggelassen.

¹⁹⁹ «als auf diese Weise dem jungen Mann sein Ende bereitet ist» Apul. *Met.* 8,6,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

wird. Sie gehört zu den grössten Arterien im menschlichen Körper (bei Männern hat sie einen Durchmesser von ca. einem Zentimeter), weshalb eine Ruptur grossen Blutverlust zur Folge hat.²⁰⁰ Da sie auf der Oberseite des Oberschenkels verläuft, muss sich Tlepolemus aus seiner zusammengerollten Haltung lösen, damit die Lanze sie treffen kann. Da er noch nicht realisiert hat, dass ihm Thrasyllus übelwill, fleht er ihn um Hilfe an (*auxilium rogans*). Es ist gut vorstellbar, dass er sich dabei aufrichtet und die Hand nach ihm ausstreckt; in dem Moment sind seine Oberschenkel ungeschützt. Aber weshalb zielt sein Mörder nicht auf die Brust?

Thrasyllus agiert kaltblütig: Der Mord soll wie ein Unfall aussehen, damit er die Witwe trösten kann. Es ist deshalb wichtig, dass die tödliche Wunde stimmt: Sie muss aussehen, als ob sie von den Hauern des Keilers stamme (*ferrī vulnera similia futura prosectu dentium*²⁰¹). Wenn sich die Angriffe des Wildschweins auf Tlepolemus' Beine konzentriert hatten, wäre eine einzelne tödliche Wunde in der Brust verdächtig gewesen. Ihm an den sowieso schon blutigen Beinen die Arteria femoralis zu zerreißen, ist eine geniale Idee.²⁰² Der Mord an Tlepolemus ist der *lozierenden Gewalt* zuzuordnen, da er einzig dazu dient, den störenden Ehemann loszuwerden, damit Thrasyllus freie Bahn hat bei Charite.

Letztes Opfer der Falle ist das Wildschwein:

*Nec non tamen ipsam quoque bestiam facili manu transadigit.*²⁰³

Es wird in einem Nachsatz mit gewandter Hand erledigt. Dass die Tötung des *aper immanis* dann so gar keine Mühe mehr macht, kann natürlich seiner Verwundung durch Tlepolemus' Speer geschuldet sein, der ihn oben am Rücken erwischte hatte. Noch mehr aber wird hier betont, dass Thrasyllus stets Herr der Lage gewesen war und das Tier bewusst als Mittel zum Zweck eingesetzt hatte. Die Jagd auf Tiere gehört zur *raptiven Gewalt*, da es den Jägern für gewöhnlich um ihr Fleisch und/oder ihr Fell geht. Bei unserem Wildschwein ist das umso mehr der Fall, da Thrasyllus es benutzt, um ihm den Mord anzuhängen; sein Tod zum Schluss ist Teil des Plans.

200 In die Filmgeschichte eingegangen ist der Tod von Cpl. James «Jamie» Smith, der bei einem Militäreinsatz in Mogadischu an einer durchtrennten Oberschenkelarterie starb; in Ridley Scotts «Black Hawk Down» wird dieser (historische) Todesfall anschaulich in Szene gesetzt.

201 «die Wunden der Waffe würden einem Schlitz der Hauer ähnlich sein» Apul. *Met.* 8,5,11. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

202 Zum Umstand, dass es der *rechte* Oberschenkel ist, stellen Hijmans et al. 1985, 64 Überlegungen an, die sie selbst nicht allzu überzeugend finden. Interessant ist jedoch eine Stelle in der *Apologia*, wo Apuleius sagt, die rechte Körperhälfte sei stets die stärkere; wenn diese überwunden werde, sei der ganze Körper besiegt sei (Apul. *Apol.* 51,3–5).

203 «Aber dann durchbohrt er auch das Tier selbst mit gewandter Hand.» Apul. *Met.* 8,5,11. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Ebendieser geht erst einmal wunderbar auf: Charite ist am Boden zerstört, und Thrasyllus ist nie fern, will sie trösten, päppelt sie auf, schlägt ihr gar die Heirat mit ihm vor. Da aber wird Charite misstrauisch, und bald erscheint ihr nachts der tote Gatte und setzt sie über die wahren Vorgänge ins Bild.²⁰⁴ Charite ist schockiert, doch sie bewahrt einen kühlen Kopf, gibt sich Thrasyllus gegenüber anschiemig und lockt ihn schliesslich in ihr Schlafgemach. Dort verabreicht ihm die Amme mit Schlafmittel versetzten Wein, sodass der Mann tief und fest schläft und Charite ganz und gar ausgeliefert ist. Diese hält eine kurze Rede und zieht dann eine Nadel aus dem Haar:

*At hunc modum vaticinata mulier acu crinali capite deprompta Thrasylli convulnerat tota lumina [...].*²⁰⁵

Sie tötet ihn nicht, sie zersticht ihm die Augen. Aus ihrer zweiten Rede, die sie später am Grab des Tlepolemus hält, wird klar, dass es sich dabei um *poenale Gewalt* handelt; sie rächt sich (*vindicare*) und bestraft den Mörder (*puniri*).²⁰⁶ Als sich Polymestor bei Euripides daran erinnert, wie ihm Hecuba die Augen austach, nennt er die Tat das πῆμα πῆματος πλέον, «das grösstmögliche Leid».²⁰⁷ Senecas Oedipus will sich erst ins Schwert stürzen, befindet diese Todesart dann aber für zu leicht.²⁰⁸ Um wieder und wieder büssen zu können, sucht er eine Möglichkeit, zu sterben, ohne zu sterben.²⁰⁹ Ähnliche Überlegungen motivieren Charite:

*Vivo tibi morientur oculi nec quicquam videbis nisi dormiens. [...] Sed incertum simulacrum errabis inter Orcum et solem [...].*²¹⁰

204 S. Kapitel 4.2.

205 «So prophezeit die Frau, nimmt eine Haarnadel vom Kopf und sticht dem Thrasyllus die Augen zunichte.» Apul. *Met.* 8,13,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

206 *Vindicavi in mei mariti cruentum peremptorem, punita sum funestum mearum nuptiarum praedonem.* – «Rache nahm ich an meines Gatten blutigem Mörder, Strafe vollzog ich an meiner Ehe grässlichem Räuber.» Apul. *Met.* 8,13,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

207 Τὸ λιοίσθιον δέ, πῆμα πῆματος πλέον, / ἐξειργάσαντο δεινῖ. Ἐμῶν γὰρ ὀμμάτων / πόρπας λαβοῦσαι τὰς ταλαιπώρους κόρας / κεντοῦσιν αἰμάσσουσιν. – «Und schliesslich taten sie die schwerste Tat, / der Taten Untat, stiessen in mein Aug / die Spangen ihrer Kleider, füllten es / mit Strömen von Blut.» Eur. *Hec.* 1170. Übersetzung: Buschor 1972.

208 *Tam magnis breves / poenas sceleribus solvis atque uno omnia / pensabis ictu?* – «Mit einer so kurzen Strafe willst du so grosse Untaten bezahlen und alles mit einem Schlag aufwiegen?» Sen. *Oed.* 936–938.

209 *Quaeratur via / qua nec sepultis mixtus et vivis tamen / exemptus erres.* – «Du sollst einen Weg suchen, auf dem du dich nicht unter die Bestatteten mischst und gleichzeitig für die Lebenden als Toter umherirrst.» Sen. *Oed.* 949–951.

210 «Leben sollst du, nur deine Augen sollen sterben, und nichts sollst du sehen, ausser im Schlaf. [...] Nein, als schwankendes Gespenst wirst du zwischen dem Totenreich und der Welt der Lebenden irren.» Apul. *Met.* 8,12,2f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Die Blendung ist die grössere Strafe, als wenn sie ihn ermorden würde; gleich Oedipus versetzt sie ihn in einen Zustand zwischen Tod und Leben und verdammt ihn zum Umherirren. Mit leeren Augenhöhlen (*exoculatus*) lässt sie ihn zurück, packt ein Schwert, läuft, begleitet von der aufgescheuchten Familie, zum Grab des Tlepolemus und erzählt dort allen von Thrasyllus' Tat und ihrer Rache. Dann stürzt sie sich ins Schwert:

[...] *ferro sub papillam dexteram transadacto corruit et in suo sibi pervolutata sanguine postremo balbutiens incerto sermone efflavit animam virilem.*²¹¹

Indem sie sich das Schwert unter die rechte Brust stösst, verfehlt sie das Herz und wählt einen langsameren Tod. Tut sie das, um sich mimetisch mit Tlepolemus zu vereinigen, der durch eine Wunde im rechten Oberschenkel umkam? Das ist denkbar; in ihrer Rede nahm sie bereits Bezug auf die Todesart ihres Gatten, die sie seinem Mörder versagt:

*Non ego gladio, non ferro petam; absit, ut simili mortis genere cum marito meo coaequeris.*²¹²

Für sich selbst hingegen wählt sie ein *simile mortis genus*, indem sie die rechte Körperhälfte verletzt, und macht sich ihrem Mann ähnlich (*coaequare*). Über ihren unmittelbar bevorstehenden Suizid sagt sie, dass er sie zu Tlepolemus bringen werde;²¹³ wir können also von *lozierender Gewalt* sprechen: Ohne den Geliebten will Charite nicht leben und nimmt sich so aus der Welt, um im Jenseits mit ihm vereint zu sein.

Thrasyllus – und das ist das einzig wirklich Überraschende an der Geschichte – bereut. Er lässt sich zum Grab seines Freundes führen, in dem nun auch Charite liegt, und kündigt den Totengeistern ein Opfer an:

*«Ultronea vobis, infesti manes, en adest victima», saepe clamitans valvis super sese diligenter obseratis inedia statuit elidere sua sententia damnatum spiritum.*²¹⁴

211 «Sie treibt den Stahl unter ihrer rechten Brust hindurch und bricht zusammen. Und in ihrem eigenen Blute sich wälzend, zuletzt noch undeutliche Worte stammelnd, hauchte sie ihre tapfere Seele aus.» Apul. *Met.* 8,14,1 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

212 «Nicht mit dem Schwert, nicht mit dem Stahl will ich kommen, – ferne sei es, dass eine verwandte Todesart dich meinem Gatten gleichstelle!» Apul. *Met.* 8,12,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

213 *Iam tempus est, ut isto gladio deorsus ad meum Tlepolemum viam quaeram.* – «Nun ist's Zeit, dass ich mit diesem Schwert hinab zu meinem Tlepolemus den Weg suche.» Apul. *Met.* 8,13,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

214 «Ein freiwilliges Opfer für euch, zürnende Geister», rief er immer wieder, «hier ist es!» Dann verriegelte er sorgfältig die Tür hinter sich und beschloss, durch Fasten sein Leben auszulöschen, über das er als sein eigener Richter den Stab gebrochen hatte.» Apul. *Met.* 8,14,4 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Er schliesst sich im Grab des Ehepaars ein, um dort zu sterben. Zu dieser Strafe hat er sich selbst verurteilt (*sua sententia damnatus*), weshalb wir seinen Suizid der *poenalen Gewalt* zuordnen. Die Besonderheit des Todes durch *inedia* werden wir im nächsten Kapitel eingehender betrachten.

2.4.2 Macht in *Charites familia*

Thrasyllus hat bei der Brautwerbung den Kürzeren gezogen und befindet sich in einer ohnmächtigen Position: Der Platz an *Charites* Seite ist besetzt; es gibt nichts, was die junge Frau oder ihre Familie von ihm wollen könnte. Zu Recht sieht er keine Möglichkeit, an sie heranzukommen, als nur durch den Tod ihres Gatten. Thrasyllus gibt also den Hausfreund und ist darauf bedacht, stets an *Tlepolemus'* Seite zu sein, immer auf der Lauer, ob sich nicht eine Gelegenheit zum Mord ergebe. Als sie während der Jagd auf das Wildschwein stossen, erkennt Thrasyllus seine Chance. Er provoziert *Tlepolemus*:

*Quid stupore confusi el etiam cassa formidine similes humilitati servorum istorum vel in modum pavoris feminei deiecti tam opimam praedam mediis manibus amittimus?*²¹⁵

Wenn sie das Wildschwein in Ruhe liessen, seien sie nicht besser als Sklaven und Frauen. In einem Satz skizziert er die gesellschaftliche Hierarchie: Zuerst stehen die freien Männer, für die Mut und Draufgängertum charakteristisch sind, darunter die Frauen und die Sklaven. Letztere sind qua *Status humilitati*; für Frauen wiederum seien angstvolle Reaktionen typisch (*pavor femineus*). Wenn sich *Tlepolemus* also gegen eine Verfolgung des Keilers entscheide, so begeben sie sich auf diese unteren Stufen, erniedrige und demütige sich selbst. Mit dieser Argumentation baut Thrasyllus ein Machtgefälle auf: *Tlepolemus* will vermeiden, von seinem Freund für einen Schwächling gehalten zu werden; diese Schmach fürchtet er mehr als den Keiler.

Nachdem er mit dem Tod des Rivalen sein Zwischenziel erreicht hat, versucht Thrasyllus, *Charite* zu umgarnen. Dabei unterschätzt er aber zwei Dinge: erstens *Charites* Trauer und zweitens die Totengeister. Zu früh kommt sein Hochzeitsantrag; er entsetzt die Witwe und lässt sie Thrasyllus plötzlich mit anderen Augen sehen. Schon da ist sie entschlossen, sich seiner irgendwie zu entledigen, schon da ist sein Plan gescheitert, er weiss es nur noch nicht.²¹⁶ Es gibt

²¹⁵ «Sollen wir uns verblüffen und verwirren lassen, sollen wir es gar in blindem Entsetzen dem Knechtspack da nachmachen oder nach Weiberart bange verzagen und eine so prächtige Beute just aus unseren Händen entzwischen lassen?» Apul. *Met.* 8,5,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²¹⁶ *Iam scaenam pessimi Thrasylli perspicens ad limam consilii desiderium petitoris distulit.* – «Da sie nun das Spiel des Schurken Thrasyllus durchschaute, vertröstete sie den Werber, um ihren Plan zu schmieden.» Apul. *Met.* 8,8,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

auch kein Druckmittel, mit dem er sie umstimmen könnte: Charite kann sicher sein, dass ihre Treue zum Toten und ihre Abneigung gegen eine zweite Heirat gesellschaftliche Anerkennung finden. Catullus schreibt, sich mit einem Mann zu begnügen, bringe einer Frau höchstes Lob ein;²¹⁷ eine *univira*, die nur einmal verheiratet gewesen ist, hat höheres gesellschaftliches Ansehen als eine Witwe, die erneut heiratet. Die berühmte Witwe von Ephesos wird von der ganzen Stadt für ihre masslose Trauer um den toten Ehemann gelobt,²¹⁸ und Dido sieht in ihrer – eigentlich legitimen – Leidenschaft für Aeneas einen Verstoß gegen den *pudor*.²¹⁹ Ausserdem stammt Charite aus einer reichen Familie, sodass es auch keine wirtschaftliche Notwendigkeit gibt für eine zweite Heirat.

Doch nun betreten die Totengeister die Bühne, und die Machtverhältnisse verschieben sich weiter zuungunsten von Thrasyllus. Tlepolemus' Schatten entdeckt Charite seine wahren Todesumstände. Da der Mörder nichts davon weiss, lässt er sich nun seinerseits in die Falle locken. Die Witwe hat schon seit dem Tod ihres Mannes nichts mehr zu verlieren, am liebsten möchte sie sterben, um ihn wiederzusehen.²²⁰ Daher hat Charite nichts, Thrasyllus aber alles zu fürchten. Als sie ihn dann wehrlos vor sich hat, beweist sie, wie falsch seine Einschätzung des weiblichen Geschlechts ist:

*Charite masculis animis impetuque diro fremens invadit ac supersistit sicarium.*²²¹

Als habe Tlepolemus' Schatten ihr haargenau berichtet, dass Thrasyllus auf der Jagd vom *pavor femineus* gesprochen hatte, agiert sie nun mit einem *masculus animus*. Dass sie ihre Rache mit einer Haarnadel ausführt, den Mann also mit einem typisch weiblichen Accessoire verstümmelt, treibt den Sarkasmus der Situation auf die Spitze.

217 Catull. 111,1f.

218 *Una igitur in tota civitate fabula erat, solum illud affulsisse verum pudicitiae amorisque exemplum omnis ordinis homines confitebantur.* – «So gab es nur ein einziges Gesprächsthema im ganzen Stadtstaat: Allein sie sei erstrahlt als wahres Vorbild für Sittsamkeit und Liebe, bekannten Menschen jeden Standes.» Petron. 111,5. Übersetzung: Holzberg 2013.

219 *Sed mihi vel tellus optem prius ima dehiscat / vel pater omnipotens adigat me fulmine ad umbras, / pallentis umbras Erebo noctemque profundam, / ante, Pudor, quam te violo aut tua iura resolvo.* – «Eher doch wünscht ich, mir täten sich auf die Tiefen der Erde / oder es schleuderte mich Allvaters Blitz zu den Schatten, / bleichen Schatten im Erebus und in die Tiefe der Nacht, als / dass ich, Pudor, dich kränk oder dein Gesetz übertrete.» Verg. *Aen.* 4,24–27. Übersetzung: Holzberg 2015.

220 *Sed officii inferialibus statim exactis puella protinus festinat ad maritum suum demere cunctasque prorsus pertemptat vias [...].* – «Aber kaum ist die Bestattungsfeier vollbracht, so eilt die junge Frau schon, zu ihrem Gatten hinabzugehen, und prüft alle Wege [...].» Apul. *Met.* 8,7,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

221 «Mutig wie ein Mann fuhr sie mit grässlichem Ungestüm schnaubend auf den Meuchelmörder los und beugte sich über ihn.» Apul. *Met.* 8,11,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Doch warum klagt sie Thrasyllus nicht öffentlich an und bringt ihn vor Gericht? Ein solcher Prozess wäre schwierig zu führen, da die Beweislage mehr als dürrftig ist; da ist schliesslich nur die Aussage von Tlepolemus' Schatten. Überdies hat der Mörder eine vornehme und reiche Familie hinter sich, was eine Verurteilung noch schwieriger macht. Wenn Charite Gerechtigkeit will, muss sie selbst dafür sorgen.

Als Thrasyllus von Charites Suizid erfährt, gesteht er sich seine ultimative Niederlage ein – und er fürchtet den Zorn der Manen. Sie will er mit seinem Opfer versöhnen. Er wird sich aber nicht durchs Schwert töten, sondern dadurch, dass er keine Nahrung mehr zu sich nimmt (*inedia*). Der Mensch verdurstet, lange bevor er verhungert, und zwar innerhalb von drei bis sechs Tagen. Sobald die Nieren ihren Dienst versagen, vergiftet sich der Körper selbst; schliesslich kommt es zum Herzstillstand.²²² Thrasyllus wählt also einen langsamen Tod. Macht er das aus Feigheit oder im Gegenteil aus besonderem Mut? Wir kennen diese Todesart vor allem aus der Tragödie um Antigone: Kreon lässt seine Nichte lebendig einmauern und gibt ihr sogar noch etwas Essen mit, damit ihr Tod nicht auf Theben zurückfalle.²²³ Paradoxerweise gilt das nicht als Tötung; da niemand Hand an die Verurteilte legt und sie umbringt, stirbt sie sozusagen von allein. Jede Tötung hinterlässt ein μίαιμα, eine Befleckung, und muss gesühnt werden, auch eine unabsichtliche und auch ein Suizid. Mit seinem Sterben durch *inedia* unterbricht Thrasyllus die Sühnekette: Sein Opfer sühnt den Tod des Ehepaars; für seinen eigenen Tod dagegen braucht es keine weitere Wiedergutmachung. Er ist die *victima ultronea*, das freiwillige Opfer, das die Stadt nach dem Blutvergiesen entsühnt, wie das auch Oedipus von den Göttern einforderte, nachdem er sich die Augen ausgestochen hatte.²²⁴

Dazu kommt vielleicht die Sorge um sein Andenken. Wenn auch die Bürgerinnen und Bürger der Stadt nie zu Wort kommen, sind sie doch gleich einem Chor ständig präsent. Ein Suizident musste sich aus einem ehrenwerten Motiv umbringen, sonst blieb ihm das Totengedenken versagt. Sich aufgrund eines schlechten Gewissens oder der Angst vor Strafe umzubringen, galt als unehren-

222 Bezeichnenderweise ist die Witwe von Ephesos nach mehreren Tagen im Grab ihres verstorbenen Gatten *abstinentia sicca*, «vom Verzicht ausgetrocknet» (Petron. 111,13).

223 Ἄγων ἐρήμος ἐνθ' ἄν ἡ βροτῶν στιβος / κρύψω πετρώδει ζῶσαν ἐν κατώρυχι, / φορβῆς τοσοῦτον ὅσον ἄγος φεύγειν προθείς, / ὅπως μίαιμα πᾶσ' ὑπεκφύγη πόλις. – «Dort, wo der Pfad des Menschen durch verwaistes Land / hinsäumt, will ich die Lebende in steinernes / Gewölbe mauern, ihr ein schlechtes Sühnemahl / zur Seite geben, dass kein Gräuel unsre Stadt / beflecke.» Soph. *Ant.* 773–776. Übersetzung: Barthel 1926.

224 *Parcite en patriae, precor: / iam iusta feci, debitas poenas tuli.* – «Verschont also die Heimat, ich bitte euch: Schon habe ich Gerechtigkeit geschaffen und die geschuldete Strafe ertragen.» Sen. *Oed.* 975 f.

haft.²²⁵ Wer aber mit seinem Tod die *infesti manes* versöhnen wollte – und diesen Beweggrund ein ums andere Mal laut in die Welt hinausschrie (*saepe clamitans*), rettete damit vielleicht sein ehrendes Andenken.

Auch im *Onos* finden die junge Frau und ihr Ehemann (die beide namenlos bleiben) ein frühes Ende, doch es ist eine Flutwelle, die sie während eines Strandspaziergangs aus dem Leben reisst.²²⁶ Die Tragödie hat Platz in einem einzigen Satz; keine weiteren Menschen sind in ihren Tod involviert. Im *Goldenen Esel* wird mit Thrasyllus eine schillernde Gestalt eingeführt, und auch Charite erhält einen vielschichtigen Charakter. Die Geschichte von dem besessenen Verliebten, der seinen Rivalen heimlich ermordet, dessen Verrat jedoch der Tote selbst entlarvt, der von der geliebten Frau geblendet wird und sich schliesslich selbst richtet, trägt mit insgesamt acht Fällen zur hohen Zahl von Gewalttaten im *Goldenen Esel* bei.

2.5 Charites familia: Die Hirten

Juristisch gesehen bilden die Hirten keine selbstständige Gruppe; als ihre Sklaven gehören sie zu Charites *familia*. Da sie jedoch räumlich getrennt von ihrer Herrschaft leben, betrachten wir sie separat. Wir lernen die Sklavinnen und Sklaven, die für die Tierherden verantwortlich sind, kennen, weil Charite dem Esel ein sorgenfreies Leben versprochen hatte, sollte er sie auf seinem Rücken in die Freiheit tragen. An leckerem Essen werde es ihm nicht mangeln, und arbeiten müsse er sein Leben lang nie mehr.²²⁷

Zwar misslingt der erste Fluchtversuch, doch als Tlepolemus seine Verlobte befreit, da ist es Lucius, der sie nach Hause trägt.²²⁸ Getreu ihrem Versprechen übergibt sie ihn ihrem Herdenaufseher mit dem Auftrag, ihn zu verwöhnen. Der aber denkt gar nicht daran, den Esel besser zu behandeln als die anderen ihm

225 *Non solent autem lugeri, [...] qui manus sibi intulerunt non taedio vitae, sed mala conscientia.* – «Man betrauert aber für gewöhnlich niemanden, der selbst Hand an sich gelegt hat, und zwar nicht deswegen, weil er lebensmüde war, sondern weil er ein schlechtes Gewissen hatte.» *Dig.* 3,2,11,3. Vgl. ähnlich *Pl. Leg.* 873c–d. Für die Bewertung des Suizids als frevelhaft (ἀθέμιτος) s. Heliod. 2,29,5. Vgl. auch die Einschätzung bei Annequin 1993, 299: «Cette mort est pourtant une mort <virile> qui rend à Thrasylle la dignité de sa haute naissance et de sa noble éducation.»

226 Lukian. *Asin.* 34.

227 *Tuque, praesidium meae libertatis meaeque salutis, si me domum pervexeris incolumem parentibusque et formosopro reddideris, quas tibi gratias perhibebo, quos honores habebō, quos cibos exhibebo!* – «Und du, meiner Freiheit und meines Lebens Schirm, wenn du mich wohlbehalten nach Hause bringst und meinen Eltern und dem schönen Freier wiedergibst, wie will ich dir Dank abtragen und Ehren antragen und Speisen hintragen!» *Apul. Met.* 6,28,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

228 *Apul. Met.* 7,12.

anvertrauten Tiere, und Lucius ist erneut konfrontiert mit Misshandlungen, die bislang unerreichte Dimensionen annehmen.

Das Versprechen der jungen Frau, der Esel werde ein sorgenfreies Leben genießen, seine Übergabe an die Hirten und die Misshandlungen, die er dort erfährt, finden wir mit nur kleinen Abweichungen alle auch im *Onos*. Ich werde deshalb nur auf die Unterschiede hinweisen.

2.5.1 Gewalt bei den Hirten

Entgegen Charites Versprechungen muss Lucius doch wieder arbeiten, und zwar lässt ihn die Frau des Herdenaufsehers eine Mühle drehen:

*Nam protinus uxor eius, avara equidem nequissimaque illa mulier, molae machinariae subiugum me dedit frondosoque baculo subinde castigans panem sibi suisque de meo parabat corio.*²²⁹

Damit der Esel im Kreis geht und das Korn mahlt, schlägt sie ihn. Der Stock war einst ein belaubter (*frondosus*) Ast gewesen, dem man die Zweige abgeschnitten, die Stummel aber stehengelassen hat, sodass er nicht glatt ist, sondern über eine Art stumpfe Stacheln verfügt, die sich bei jedem Schlag in die Haut graben.²³⁰ In prägnanter Verkürzung entsteht das Brot, das die Menschen essen, mittels Transsubstantiation aus der malträtierten Eselshaut. Lucius erleidet hier *raptive Gewalt*: Die Schläge sollen ihn dazu veranlassen, die Mühle zu drehen.

Damit nicht genug; die Frau lässt den Esel auch das Korn ihrer Nachbarn mahlen und wirtschafte dabei in die eigene Tasche. Deshalb muss Lucius tagein, tagaus die Mühle drehen – das Gegenteil von dem *otium profundum*²³¹, das ihm Charite versprochen hatte. Wenig überraschend zerschlägt sich auch die Hoffnung auf gute Verpflegung: Die Sklavin verkauft die dem Esel zgedachte frische Gerste und gibt dem Tier schmutzige Kleie.²³² Kleie ist ein Abfallprodukt des

²²⁹ «Denn unbesehen schirrte mich seine Frau, so ein ganz gieriges Weibsluder, unter das Joch einer Drehmühle und begann mich mit einem ästigen Knüppel weidlich zu prügeln, um auf diese Weise für sich und ihre Leute aus meinem Fell Brot zu machen. Ja, es genügte ihr nicht, mich für ihren eigenen Esstisch abzuhetzen: auch für die Nachbarschaft mahlte sie das Korn mit meinen Runden, die sie sich bezahlen liess.» Apul. *Met.* 7,15,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²³⁰ Hijmans et al. 1981, 181 verstehen *frondosus* anders: «The stick has just been cut.» Sie stellen sich offenbar einen Ast vor, an dem noch die Zweige mit ihren Blättern vorhanden sind. Abgesehen davon, dass ein solcher Ast unhandlich wäre, würden die Zweige und Blätter die Schläge abdämpfen, was bestimmt nicht die Absicht der *mulier nequissima* ist.

²³¹ «tiefe Ruhe» Apul. *Met.* 6,29,1.

²³² *furfures increti ac sordidi multoque lapide salebrosi* – «ungesiebte und schmutzige Kleie, in der die Steine nur so knirschten» Apul. *Met.* 7,15,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Kornmahlens; da sie vor allem aus Getreidehülsen besteht, ist sie proteinhaltig, enthält aber auch viel Phytinsäure, die die Aufnahme von Calcium durch den Körper erschwert, was zu Osteoporose führen kann. Bei Pferden, die mit einem Übermass an Kleie gefüttert werden, treten Skeletterkrankungen auf (Müllerpferdekrankheit²³³). Varro empfiehlt, Esel mit einer Mischung aus Dinkel und Gerstenkleie zu füttern.²³⁴ Lucius bleibt zu kurz an diesem Ort, um krank zu werden, doch die Ungerechtigkeit, dass er von der für ihn bestimmten hochwertigen Gerste nur die Kleie bekommt, wird betont:

*Nec mihi misero statuta saltem cibaria pro tantis praestabantur laboribus.*²³⁵

Die *statuta cibaria* beziehen sich auf die Anweisung, die Charite dem Herdenaufseher gegeben hat, doch es schwingt auch die Forderung mit, dass jedem Lebewesen für seine Arbeit im Dienst eines Menschen angemessene Nahrung zusteht.²³⁶ Im *Onos* wird Lucius ebenfalls als Mühletier missbraucht. Es wird nicht erwähnt, dass er dabei geschlagen wird, doch vielleicht versteht sich das von selbst. Im Gegensatz zum *Goldenen Esel* hat die Müllerin einen sprechenden Namen (Μεγαπόλη, «die grosse Dreherin») und verleiht Lucius an ihre Nachbarn, damit er deren Mühlen drehe. Aus der Gerste, die für ihn gedacht ist, backt sie Kuchen, die sie selbst verspeist.²³⁷ Dass Apuleius ihr keinen Namen gibt, macht sie zum Stereotyp: Sie ist eine geizig-gierige Sklavin, die um des Profits willen den Auftrag ihrer Herrschaft missachtet; dazu passt, dass sie die Gerste des Esels verkauft, statt sie – wie im *Onos* – in Kuchenform selbst zu geniessen.

Nach einigen Tagen erinnert sich der Aufseher doch noch an den Auftrag seiner Herrin und lässt Lucius auf die Weide, wo eine Pferdeherde grasst. Die gutgemeinte, aber nicht sonderlich durchdachte Idee von Charite und ihren Freunden war nämlich gewesen, dass der Esel sich mit Pferdeestuten vergnügen und dabei viele Maulesel zeugen solle.²³⁸ Lucius hat – und das ist in Anbetracht seines menschlichen Innenlebens verblüffend – durchaus Lust auf equine Erotik. Doch die Hengste dulden keinen Konkurrenten und wenden *lozierende Gewalt* an, um den Esel zu vertreiben:

Hic elatis in altum vastis pectoribus arduus capite et sublimis vertice primoribus in me pugillatur unguis, ille terga pulposis torulis obesa convertens postremis velitatur calcibus,

233 Meyer/Ohlendorf 1999, 402.

234 *Commode pascuntur farre et furfuribus hordeaceis.* – «Sie können gut mit Dinkel und Gerstenkleie gefüttert werden.» Varro *Rust.* 2,6,4.

235 «Und für die Plackerei wurde mir armem Tropf nicht einmal die vorgeschriebene Essensration zugewiesen!» Apul. *Met.* 7,15,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

236 Vgl. Cato *Agr.* 65; 69.

237 Lukian. *Asin.* 28.

238 Apul. *Met.* 7,14.

*alius hinnitu maligno comminatus, remulsis auribus dentiumque candentium renudatis asceis totum me commorsicat.*²³⁹

Die grossen Hengste treten und beissen den kleinen Esel und setzen ihm derart zu, dass er sich gar nach dem ewigen im Kreis Gehen an der Mühle zurücksehnt. Doch schon wird er zu einer anderen Arbeit abgestellt: Er soll einem jungen Sklaven beim Holztransport helfen. Dieser entpuppt sich rasch als Sadist *avant la lettre*. Schläge sind für Lucius nichts Neues, doch der *puer deterrimus*²⁴⁰ schlägt stets auf dieselbe Stelle an der rechten Hüfte des Esels:

*Coxaeque dexteræ semper ictus incutiens et unum feriendo locum dissipato corio et ulceris latissimi facto foramine, immo fovea vel etiam fenestra nullus tamen desinebat identidem vulnus sanguine delibutum obtundere.*²⁴¹

Die wiederholten Schläge lassen die Haut aufplatzen und hindern die Wunde daran, zu heilen, ja vergrössern sie sogar mehr und mehr, was Lucius mit der klimaktischen Reihung *foramen, fovea, fenestra* illustriert. Während ein *foramen* jede Art von Öffnung sein kann, stellen wir uns unter *fovea* eine Grube vor, in die z. B. ein Mensch fallen kann. Die *fenestra* schliesslich bezeichnet die Öffnung eines Raumes. Die Schläge des Sklaven legen gleichsam das Innere des Esels frei, und obwohl die Wunde blutet, lässt er nicht von ihm ab. Ausserdem hat er keine Ahnung davon, wie die Holzlast zu schnüren und auszubalancieren ist, sodass Lucius wiederholt hinfällt. Dann hilft ihm der Sklave aber nicht auf, sondern schlägt ihn einfach so lange, bis der Esel sich aus schierer Verzweiflung hochquält:

*Nullus quidem defesso mihi ferebat auxilium, sed occipiens a capite, immo vero et ipsis auribus totum me compilabat fusti grandissimo, donec fomenti vice ipsae me plagae suscitarent.*²⁴²

239 «Der eine hebt seinen gewaltigen Bug in die Höhe, stellt den Kopf steil und den Scheitel empor und beginnt mit den Vorderhufen einen Boxkampf gegen mich; der nächste wendet die Fleischwülste seines angefressenen Rückens und plänkelt mit den Hinterhufen; ein anderer droht mit boshafem Gewieher, streicht dann die Ohren zurück, entblösst seine Hackmesser von blanken Zähnen und beisst mich ganz zusammen.» Apul. *Met.* 7,16,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

240 In Lukian. *Asin.* 29 wird der schlimme Charakter des Jungen ebenfalls hervorgehoben (παίδριον ἀκάθαρτον).

241 «Indem er die Hiebe immer auf die rechte Hüfte sausen liess und immer eine Stelle schlug, brachte er meine Haut zum Platzen und machte ein Leck, vielmehr ein Loch oder auch eine Luke von breiter Schwäre, liess aber mitnichten ab, in einem fort auf die bluttriefende Wunde einzuschlagen.» Apul. *Met.* 7,17,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. zu dieser Stelle die Besprechung bei Fitzgerald 2018, 306.

242 «Er leistete mir in meiner Mattigkeit keinerlei Hilfe, sondern angefangen beim Kopf, ja, ausgerechnet bei den Ohren, bläute er mich mit einem riesigen Knüppel ganz zusammen, bis

Er schlägt ihn auf den Kopf und zielt dabei vor allem auf die Ohren. Diese sind nicht nur beim Esel, sondern auch beim Menschen ein überaus empfindliches Organ; ein heftiger Schlag auf das Ohr kann ein Knalltrauma auslösen, das die Haarzellen im Innenohr schädigt und damit das Hörvermögen beeinträchtigt. Dass Lucius besonders Angst hat um seine Ohren, erklärt sich auch dadurch, dass sie das Einzige sind, was ihn an seiner Eselsgestalt ein wenig freut, da sie es ihm ermöglichen, allerlei Gespräche aufzuschnappen.²⁴³ Wie in Bezug auf die angemessene Nahrung für seinen Mahldienst formuliert Lucius auch hier die Behandlung, die der Lastesel erwarten kann: Wenn er fällt, so muss ihm sein Treiber aufhelfen. Doch statt Hilfe gibt es für Lucius Schläge (*fomenti vice plagae*).

Columella schreibt, Esel seien gegen Schläge und schlechte Haltung so unempfindlich, dass ihnen auch ein Hirte zugemutet werden könne, der nicht wisse, wie man mit Tieren umgehen müsse.²⁴⁴ Apuleius' Esel hingegen empfindet den Schmerz der Misshandlung deutlich, und Lucius schildert ihn uns eindringlich. Bislang kann dennoch erst von *raptiver Gewalt* gesprochen werden: Der Hirte wendet sie an, um den Esel anzutreiben oder ihn zum Wiederaufstehen zu bewegen – wenn er dabei auch unnötig grob vorgeht. Bald aber kippt sein Verhalten:

mich statt einer Erleichterung eben die Schläge emportrieben.» Apul. *Met.* 7,18,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Nach *compilabat* steht in den Handschriften *cidit*, das als Glosse interpretiert wird, die das seltene Prädikat erklärt; der Lesbarkeit halber wird es oben nicht abgedruckt. Für die einzigartige Bedeutung von *compilare* hier s. Hijmans et al. 1981, 202.

243 *Isto tamen vel unico solacio aerumnabilis deformitatis meae recreabar, quod auribus grandissimis praeditus cuncta, longule etiam dissita facillime sentiebam.* – «Aber meine lästige Entstellung hatte doch wenigstens den einen angenehmen Trost, dass ich mit gewaltigen Ohren ausgestattet war und daher alles, auch was in weiterer Entfernung hingeworfen wurde, ganz leicht vernahm.» Apul. *Met.* 9,15,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. id. *Plat.* 1,14: *Auditu vero quid homini magnificentius potuit evenire, per quem prudentiam sapientiamque condisceret [...]?* – «Was aber konnte dem Menschen Grösseres zukommen als der Gehörsinn, durch den er Klugheit und Weisheit erlernte [...]?» Übersetzung: Albert/Siniscalco 1981.

244 *Tum imprudentis custodis violentiam neglegentiamque fortissime sustinet plagarum et penuriae tolerantissimus, propter quae tardius deficit quam ullum aliud armentum.* – «Ferner hält er die Grobheit und Nachlässigkeit eines dummen Hirten aufs trefflichste aus, ist unempfindlich gegen Schläge und Entbehrungen und versagt deshalb lange nicht so schnell wie irgendein anderes Arbeitstier.» Colum. *Rust.* 7,1. Übersetzung: Richter 1981. Faith Burden, Direktorin des Donkey Sanctuaries in Devon, England, schreibt dazu: «Commonly held beliefs that donkeys do not feel pain and are stubborn or stupid are almost certainly due to people looking at donkeys and judging them using the wrong behavioral and physical scales, most notably those of the horse.» Burden/Thiemann 2015, 376.

*Idem mihi talem etiam excogitavit perniciem: Spinis acerrumas et punctu venenato viridas in fascem tortili nodo constrictas caudae meae pensilem deligavit cruciatum, ut incesso meo commotae incitataeque funestis aculeis infeste me convulnerarent.*²⁴⁵

Der Hirte befestigt ein Bündel dorniger Zweige am Eselsschwanz, die hin und herschwingen, wenn Lucius sich bewegt, und ihm die Beine zerstechen. Lucius spricht vom giftigen Stich der Dornen (*punctus venenatus*), wobei nicht klar ist, ob das wörtlich zu verstehen ist. Wenn ja, so könnte es sich um Blätter der Stechpalme (*Ilex aquifolium*) oder des Stechenden Mäusedorns (*Ruscus aculeatus*) handeln. Beide Sträucher sind zwar giftig, ihr Gift bewirkt aber keine Hautreizungen. Das würde bedeuten, dass Lucius die Pflanze erkennt und weiss, dass sie giftig ist, dass ihre Dornen deswegen aber nicht mehr schmerzen. Pflanzen, deren Gift die Haut reizt, wie zum Beispiel Brennnesselgewächse (*Urticaceae*), haben keine eigentlichen Dornen, sondern Brennhaare. Vielleicht ist das Attribut *venenatus* daher übertragen zu verstehen im Sinne von «verletzend».²⁴⁶

Die Konstruktion ist ausgefeilt, und der Hirte hat sich viel dabei überlegt (*excogitavit perniciem*): Damit die Dornen ihn nicht verletzen, versucht Lucius, sich so langsam wie möglich zu bewegen. Dann aber prügelt ihn der Hirte, sodass er losläuft, weg von den Hieben – und das Dornenbündel desto heftiger gegen seine Beine schwingt. Diese Gewalt dient keinem äusseren Zweck, sie ist allein dazu da, den Esel zu plagen. Deshalb sprechen wir von *autotelischer Gewalt*; die Gewalt geschieht um ihrer selbst willen. Der Hirte erklärt gegenüber dem Esel, dass es sein Ziel sei, ihn fertigzumachen,²⁴⁷ was in höchstem Masse irrational ist, denn was sollte es dem Sklaven nützen, sein Lasttier zu töten?

Zu sinnloser Grausamkeit schreibt Wolfgang Sofsky: «Grausamkeit wirkt wie eine Sucht, sie benötigt immer stärkere Dosierungen. Sie fordert geradezu die Innovation, die kreative Abwechslung, um die drohende Langeweile zu vertreiben.»²⁴⁸ Dieser Gefahr der gesteigerten sadistischen Kreativität ist sich Lucius be-

245 «Dieser Kerl dachte sich auch noch folgenden bösen Streich für mich aus: Nadelspitze Dornen, deren giftiger Stich es in sich hatte, band er mit einer geknoteten Schnur zu einem Bündel zusammen und befestigte sie als hängende Folter an meinem Schwanz. Ging ich jetzt, gerieten sie in Bewegung und Schwung und verwundeten mich böse mit ihren tödlichen Stacheln.» Apul. *Met.* 7,18,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

246 Vgl. Ov. *Trist.* 2,566: *Nulla venenato littera mixta ioco est.* – «Keines meiner Gedichte ist mit giftigem Witz gemischt.»

247 *Nec quicquam videbatur aliud excogitare puer ille nequissimus quam ut me quoquo modo perditum iret, idque iurans etiam non numquam comminabatur.* – «Nichts anderes schien sich dieser niederträchtige Bursche auszudenken, als wie er mich so oder so zum Verrecken brächte, und das schwor und drohte er denn auch mehr als einmal.» Apul. *Met.* 7,19,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

248 Sofsky 1996, 55.

wusst,²⁴⁹ und die Gelegenheit zu *peiores conatus* bietet sich, als er sich doch einmal wehrt und gegen seinen Peiniger ausschlägt. Der Hirte denkt sich darauf eine besonders originelle Strafe aus:

*Stippae sarcina me satis onustum probeque funiculis constrictum producit in viam deque proxima villula spirantem carbunculum furatus oneris in ipso meditullio reponit.*²⁵⁰

Er belädt ihn mit Werg, also mit Pflanzenfasern, die sehr leicht Feuer fangen, befestigt das Bündel fest am Eselskörper und steckt dann ein glühendes Kohlestück hinein. Die Absicht ist klar: Der Esel soll ein Feuer auf dem Rücken tragen und daran sterben oder zumindest schwer verletzt werden. Wenn diese geplante Verbrennung von ihrem grausamen Charakter her auch Elemente von *autotelischer Gewalt* aufweist, so ist sie von ihrem Kontext her doch eine Form von *poenaler Gewalt*, da sie als Reaktion auf Lucius' Ausschlagen gegen den Hirten dargestellt wird (*nam [...] calces in eum validas extuleram*²⁵¹). Dieser Huftritt wiederum war *lozierende Gewalt*, da Lucius seinen Peiniger von sich fernhalten wollte, der den Bogen überspannt hatte (*nimia insolentia*).

Lucius entgeht der Todesgefahr, indem er sich in einer Regenpfütze wälzt. Der Hirte ist offenbar trotzdem vorläufig befriedigt und tut dem Esel keine eigenhändige Gewalt mehr an. Dafür verleumdet er ihn bei den Hirten: Wiederholt habe er sich losgerissen, sei auf Menschen losgestürzt und habe Anstalten gemacht, sie zu besteigen.²⁵² Die Hirten glauben seine drastischen Schilderungen von jungen Frauen, die um ein Haar von dem riesigen Eselspenis penetriert worden seien:

*«Quin igitur publicum istum maritum», inquit, «immo communem omnium adulterum illis suis monstruosis nuptiis condignam victimamus hostiam?»*²⁵³

²⁴⁹ *Et plane fuit, quod eius detestabilem malitiam ad peiores conatus stimulet.* – «Und wirklich gab sich ein Anlass, der seine abscheuliche Bosheit zu noch schlimmerem Beginnen trieb.» Apul. *Met.* 7,19,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁵⁰ «Er belädt mich reichlich mit einem Pack Werg, schnürt mich tüchtig mit Seilen ein und führt mich so auf den Weg hinaus; jetzt stiehlt er aus dem nächsten Bauernhaus eine glühende Kohle und legt sie genau mitten in die Last.» Apul. *Met.* 7,19,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁵¹ «Denn ich hatte mit meinen Hufen kräftig gegen ihn ausgeschlagen.» Apul. *Met.* 7,19,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁵² Apul. *Met.* 7,21.

²⁵³ «Nun, wollen wir doch den Allerwelthochzeiter da oder vielmehr den allgemeinen Schänder, wie es seinem widernatürlichen Verkehr geziemt, als Opfertier schlachten!» Apul. *Met.* 7,22,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Hostia bezeichnet gewöhnlich das Tier, das als Sühneopfer geschlachtet wird;²⁵⁴ Lucius soll also die (erlogenen) Belästigungen mit seinem Tod sühnen. Laut Ovid werden dem Gott Priapus Esel geopfert, weil Silens Reittier diesen einst an der Vergewaltigung von Lotis gehindert hatte, indem er laut iahte und die schlafende Nymphe weckte.²⁵⁵ In der Lügengeschichte übernimmt der Esel selbst Priapus' Rolle und ist daher ein würdiges (*condignus*) Opfertier, um diese Perversion zu sühnen. Dass es sich nur um die Parodie eines Opfers handeln würde, verrät die Anweisung, das Eingeweide, das für die Gottheit auf dem Altar verbrannt werden musste, den Hunden zu geben.²⁵⁶

Ein anderer Hirte hält dagegen, den schönen Esel (*tam bellus asinus*; eine der einzigen Stellen, wo Lucius' Gestalt gelobt wird) zu töten und auf seine Arbeitskraft zu verzichten, sei unsinnig. Er schlägt vor, den Esel zu kastrieren (*genitalia exsecare; emasculare*), denn so könne er in Zukunft niemanden mehr belästigen. Es ist nicht klar, ob Lucius nur die Hoden oder auch der Penis abgetrennt werden sollen; das *genitale* kann sich auf beides beziehen.²⁵⁷ Werden nur die Hoden entfernt, so wirkt sich das mildernd auf den Sexualtrieb aus, verhindert jedoch eine Erektion nicht komplett. Ein bereits geschlechtsreifer Eselhengst kann sogar noch bis zwei Monate nach der Kastration Nachkommen zeugen.²⁵⁸ Die Argumentation des Hirten, nach der Kastration könne der Esel niemanden mehr besteigen (*possit neque in venerem nullo modo surgere*²⁵⁹), weist deshalb eher in die Richtung einer Penektomie, die als symbolisch aufgeladene Strafe durchaus denkbar ist. Dagegen spricht jedoch der professionelle Ton des Sprechers. Er tritt auf als Pragmatiker, dem es nicht darum geht, den Esel zu bestrafen, sondern ihn als Arbeitstier nützlicher zu machen. Dass es ihm um das Entfernen der Hoden geht, legt das Wort *detestatio* nahe, das eigentlich «Verwünschung» bedeutet, sich hier aber als Hapax legomenon auf die *testes*, die Hoden bezieht, und wörtlich als «Enthodung», also Kastration, verstanden werden muss. Lucius' Reaktion auf dieses Vorhaben streut hingegen wieder einige Unsicherheit: Aus Angst vor dem Verlust seiner *pars novissima* spielt er mit dem Gedanken, sich in den Tod zu stürzen, um wenigstens mit allen Körperteilen zu sterben.²⁶⁰ Der «hinterste Teil» des Esels ist sein Schwanz, und wie auch im Deutschen kann *cauda* für den Penis stehen. Tatsächlich erzählt Horaz von einem Ehebrecher, dem zur

254 «*Victima* acquista gradatamente la sua personalità definitiva di fronte a *hostia*: Arriva a indicare i sacrifici bovini di fronte a quelli ovini, quelli di ringraziamento in confronto di quelli espiatori.» Devoto 1964, 416.

255 Ov. *Fast.* 1,421–440.

256 *intestinalis quidem canibus nostris iacta* – «wirf das Eingeweide unseren Hunden vor» Apul. *Met.* 7,22,3.

257 In Apul. *Met.* 10,22,1 bezieht sich das *vastum genitale* eindeutig auf den Penis des Esels.

258 Stoll 2014, 19.

259 Apul. *Met.* 7,23,2.

260 Apul. *Met.* 7,24,2.

Strafe Hoden und Penis (*testes caudaque*) abgetrennt wurden.²⁶¹ Was auch immer die Hirten genau vorhaben, Lucius fürchtet um seinen Penis.

Der erste Vorschlag, den Esel zu töten, impliziert einerseits *raptive Gewalt*, da sein Fleisch gegessen werden soll,²⁶² andererseits klingt auch *poenale Gewalt* an, wenn der sadistische Hirtenjunge *calcis illius admonitus*²⁶³ das Messer wetzt. Schliesslich ist auch *lozierende Gewalt* mit ihm Spiel, da die Hirten den Esel loswerden wollen, der ihnen eine Klage einbringen könnte.²⁶⁴ Die geplante Kastration hingegen soll den wilden Esel gefügiger machen und gehört damit zur *raptiven Gewalt*. Fitzgerald betont den Gewaltcharakter dieses Plans: «Violent punishment gives way to a cruel instrumentalization, which entails an equally complete alienation of the body, its urges negated so that it can be used more efficiently.»²⁶⁵

Da der Kastrator erst seine Instrumente holen muss, wird die Operation auf einen späteren Zeitpunkt festgelegt. Am nächsten Tag nimmt der Hirtenjunge den Esel wie gewohnt mit in die Berge. Während er Holz schlägt, taucht eine Bärin auf. Lucius reisst sich in Panik los und flieht. Er hat sich noch nicht weit entfernt, da fängt ihn ein Reisender ein und macht ihn zu seinem Reittier. Dabei treibt er ihn mit einem Stock an, doch Lucius macht sich nicht viel aus dieser *raptiven Gewalt*, da er die Schläge mittlerweile gewohnt ist:

*Ceterum plagis non magnopere commovebar quippe consuetus ex forma concidi fustibus.*²⁶⁶

Der Reisende war zu Fuss unterwegs und hatte wohl einen Wanderstock dabei, der harmloser war als das *baculum frondosum* der Sklavin, geschweige denn die Quälereien von Seiten des Hirtenjungen. Auf seinem Weg reitet der Fremde nun aber den Hirten in die Arme, die Lucius erkennen, den Reisenden vom Esel reisen, mit Fäusten und Füßen auf ihn losgehen und wissen wollen, was er mit dem Treiber angestellt habe:

261 *Quin etiam illud / accidit, ut cuidam testes caudamque salacem / demeterent ferro.* – «Ja, sogar das passierte, dass man einem die Eier und den geilten Schwanz mit einem Schwert abmähte.» Hor. *Sat.* 1,2,44–46. Übersetzung: Holzberg 2018.

262 [...] *ceteram vero carnem omnem operariorum cenae reserva.* – «Hebe alles Fleisch sonst für eine Mahlzeit der Arbeiter auf!» Apul. *Met.* 7,22,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

263 «in Erinnerung an jenen Huftritt» Apul. *Met.* 7,22,4.

264 *Quae res nobis non mediocres lites atque iurgia, immo forsitan et crimina pariet.* – «Die Geschichte wird uns erhebliche Auseinandersetzungen und Streitereien einbringen, ja vielleicht werden wir gar verklagt.» Apul. *Met.* 7,21,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

265 Fitzgerald 2018, 301.

266 «Im Übrigen machte ich mir nicht viel aus den Schlägen, war ich es doch gewohnt, exemplarisch mit Knüppeln verhauen zu werden.» Apul. *Met.* 7,25,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

*Et ilico detractus ad terram pugnisque pulsatus et calcibus contusus infit deierans nullum semet vidisse ductorem [...].*²⁶⁷

Dieses Prügeln und Treten ist wohl eine Mischung aus *raptiver* und *poenaler Gewalt*: Sie wollen ihn zum Reden bringen; gleichzeitig sind sie sich bereits sicher, dass er den Esel gestohlen und dem Jungen etwas angetan hat, wofür sie ihn bestrafen.²⁶⁸ Sie zwingen ihn, sie zu dem Ort zu begleiten, wo der Junge Holz schlagen wollte. Zum grossen Unglück des Reisenden finden sie dort blutige Überreste – die Bärin hat den Sklaven zerfleischt, doch das weiss nur Lucius.²⁶⁹ Die Tötung des Jungen durch das Tier stellt *raptive Gewalt* dar, falls die Bärin Hunger hatte und ihn fressen wollte. Wahrscheinlicher ist, dass der Hirte ihr (und ihren Jungen?) zu nahe kam und sie sich bedroht fühlte; dann handelt es sich um *lozierende Gewalt*.

Des vermeintlichen Mordes überführt, wird der Gefangene eingesperrt, um am nächsten Tag den Magistraten übergeben zu werden.²⁷⁰

Auch Lucius wartet angstvoll auf den Morgen, denn unterdessen ist der Kastrator mit seinem Werkzeug zurückgekehrt. Da stürzt die Mutter des Toten ausser sich vor Trauer in den Stall und hält eine lange Rede, in der sie den Esel der unterlassenen Hilfeleistung beschuldigt: Er hätte ihren Sohn gegen den Räuber verteidigen müssen. Dafür soll er jetzt bestraft werden:

*Et pertica, qua stabuli fores affirmari solebant, adrepta non prius me desiit obtundere quam victis fessisque viribus suoapte pondere degravatus manibus eius justis esset elapsus.*²⁷¹

²⁶⁷ «Und auf der Stelle wird er zu Boden gerissen, mit Fäusten geschlagen und mit Füßen getreten, bis er anhebt und schwört, er habe keinen Treiber gesehen [...].» Apul. *Met.* 7,25,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁶⁸ *Quin potius effaris, ubi puerum eiusdem agasonem necatum scilicet occultaris?* – «Gesteh lieber gleich, wo du den Burschen, der eben diesen Esel treibt – natürlich hast du ihn umgebracht –, versteckt hast!» Apul. *Met.* 7,25,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁶⁹ Es kam gewiss nicht oft vor, dass ein Mensch von einem Bären gefressen wurde; dennoch ist auch in Petron. 66,6 die Rede davon: *Et si, inquam, ursus homuncionem comest, quanto magis homuncio debet ursum comesse?* – «Und wenn, sage ich, ein Bär ein Menschlein verschlingt, wie viel mehr muss ein Menschlein einen Bären verschlingen?» Übersetzung: Holzberg 2013. Vgl. Benson 2019, 158, der mit Blick auf den Sadismus des Jungen schreibt: «This description is gruesome but, at the same time, strangely reassuring.»

²⁷⁰ Summers 1970, 524 betont, dass der Reisende vor dem Gesetz tatsächlich ganz unschuldig ist, da Lucius zum Zeitpunkt, als er ihn antraf, eine *res nullius* war.

²⁷¹ «Dann raffte sie die Stange auf, mit der die Stalltür verrammelt zu werden pflegte, und liess nicht eher ab mit Zuschlagen, als bis ihre Kräfte erledigt und erschöpft waren und der Knüppel unter der Last seines eigenen Gewichtes ihren Händen entglitt.» Apul. *Met.* 7,28,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Eine *pertica* ist eine lange Stange, die für viele verschiedene Dinge zum Einsatz kam; bei Plinius dient sie (unter anderem) zum Korndreschen.²⁷² Da ihre Kraft erschöpft ist, ehe der Esel zusammenbricht oder sie sich Genugtuung verschafft hat, greift die Frau zu einer effizienteren Waffe:

[...] *procurrit ad focum ardentemque titionem gerens mediis inguinibus obtrudit [...]*.²⁷³

Mit einem glühenden Scheit fährt sie dem Esel zwischen die Hinterbeine. Mit den *inguina* können die Genitalien gemeint sein, das heisst vor allem das Skrotum, das die Frau, beim Hinterteil des Esels stehend, gut erreichen kann. Dann würde *obtrudere* hier «dagegen schlagen» bedeuten. Bei Plautus heisst das Verb hingegen «sich etwas in den Mund stopfen».²⁷⁴ In dieser Bedeutung würde die Hirtin dem Esel das Scheit in den After stossen, was natürlich nur bei einem Holz von geringem Durchmesser möglich wäre. Wir werden im folgenden Kapitel sehen, welche interessanten Implikationen die zweite Variante hat. Hijmans et al. halten lakonisch fest: «This woman is just as sadistic as her son, so both interpretations are conceivable.»²⁷⁵ Trotz der eskalierenden Grausamkeit handelt es sich hier um *poenale Gewalt*, da die Sklavin sie mit ihrer Vorrede selbst als Strafe markiert.

Lucius, dessen Hinterbeine die Frau vorsorglich gefesselt hat, rettet sich aus unmittelbarer Lebensgefahr, indem er einen Strahl flüssigen Kots herausschiessen lässt, der die Frau in die Augen trifft, worauf sie geblendet von ihm ablässt.

Der letzte Fall von Gewalt fehlt uns noch, und er kommt seltsam isoliert daher. Auf der Flucht aus ihrem Dienstverhältnis begegnen die Hirten einem alten Mann, der in Tränen aufgelöst sie um Hilfe bittet: Sein kleiner Enkel sei unweit von hier in eine Grube gefallen; er lebe noch, doch er, der Grossvater, sei zu gebrechlich, um ihn herauszuziehen. Bereitwillig begleitet ihn einer der jungen Hirten zu der Stelle, während die übrigen Rast machen. Als die Zeit vergeht und der Mann nicht wiederkehrt, macht sich jemand auf, ihn zu suchen. Schreckensbleich kommt er zurück:

272 Plin. *Nat.* 18,72,298. Zur Diskussion, was *affirmari* hier bedeutet, s. Hijmans et al. 1981, 270 f.

273 «Sie läuft zum Herd hin, kommt mit einem glühenden Scheit und stösst es mir genau in die Weichen.» Apul. *Met.* 7,28,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

274 Plaut. *Stich.* 592. Vgl. dazu Fest. 208–210 (Lindsay): «*Obstrudant, obsatullent*», *ab avide trudendo in gulam, non sumendo cibum*. – «*Obstrudant, obsatullent*» bedeutet, sich gierig etwas in den Mund stopfen, nicht richtig essen.»

275 Hijmans et al. 1981, 272.

*Conspicatum se quippe supinato illi et iam ex maxima parte consumpto immanem draconem mandentem insistere nec ullum usquam miserinum senem comparere illum.*²⁷⁶

So verstörend sein Bericht ist, so einfach scheint die Erklärung: Der alte Mann war gar keiner, sondern ein Ungeheuer, das den jungen Mann mit seiner mitleid-erregenden Geschichte in die Falle lockte und umgehend auffrass. In unserer Klassifikation handelt es sich dabei um *raptive Gewalt*: Das Wesen hatte schlicht Hunger.

Ein Grossteil von Lucius' Qualen übernimmt Apuleius aus dem *Onos*: Der Dienst an der Mühle, die Verfolgung durch die Hengste, die Quälereien durch den Hirtenjungen und die drohende Kastration werden alle sehr ähnlich wiedergegeben. Während der Esel bange darauf wartet, dass der Kastrator mit seinem Gerät zurückkehrt, gelangt im *Onos* bereits die Nachricht vom Tod der Herrschaft zu den Hirten, worauf diese die Flucht beschliessen. Im *Goldenen Esel* werden vier weitere Episoden eingeschoben: Der sadistische Hirtenjunge wird von der Bärin getötet; der Reisende fängt Lucius zu seinem eigenen Verderben ein; die Mutter des Hirtenjungen bestraft den Esel; ein Hirte wird von dem Drachen gefressen. Dass der bössartige Hirtenjunge zu Tode kommt, stellt eine Art ausgleichender Gerechtigkeit dar, die im *Onos* fehlt. Das Malheur des Reisenden zeigt erneut, wie rasch sich das Schicksal eines Menschen zum Schlimmsten wenden kann; die Attacke der Mutter des toten Jungen erweitert unsere Sammlung um einen weiteren Fall irrationaler *poenaler Gewalt* gegenüber einem Tier. Die Falle des unheimlichen Drachen schliesslich fügt sich nahtlos ein in die *mean world* des *Goldenen Esels*, wo das Grauen hinter jeder Ecke lauert und das Unglück aus dem Nichts zuschlägt.

2.5.2 Macht bei den Hirten

Die Hirten gehören Charite und Tlepolemus; für sie hüten sie Pferde, Schafe und Rinder.²⁷⁷ Da sie jedoch abseits der Stadt (*procul a civitate*²⁷⁸) leben, sind sie der herrschaftlichen Kontrolle weitgehend entzogen, und die Leserin erhält den Eindruck, dass sie tun und lassen können, was sie wollen. Der Befehl, den Esel gut zu behandeln, wird fast vollständig ignoriert, und die Sklavin zweckentfremdet sein Futter, um sich ein eigenes Einkommen zu schaffen. Trotzdem ist den Hirten bewusst, dass sie Rechenschaft für den Esel ablegen müssen. Wenigstens einmal lässt der Aufseher Lucius auf die Weide und ist wohl froh, als das Treffen mit den

²⁷⁶ «Er sei Augenzeuge geworden, wie der Mann auf dem Rücken lag und schon grösstenteils aufgeffressen war und ein ungeheurer Drache kauend auf ihm hockte, – aber von dem Jammergreis sei nirgends eine Spur zu sehen!» Apul. *Met.* 8,21,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁷⁷ Apul. *Met.* 8,1.

²⁷⁸ Apul. *Met.* 7,15,3.

Pferdestuten für den Esel so enttäuschend verläuft. So kann er später sagen, er habe versucht, dem Auftrag Charites nachzukommen, doch es habe nicht funktioniert. Auch als sie des Esels Ermordung planen, berechnen sie die Reaktion der Herrschaft ein:

*Nam corium adfirmatum cineris inspersu dominis referemus eiusque mortem de lupo facile mentiemur.*²⁷⁹

Holzasche vermischt mit Wasser bildet eine alkalische Lösung, die Fett- und Fleischreste zersetzt.²⁸⁰ So wollen sie das Fell des toten Esels haltbar machen, um es Charite als Beweis vorzulegen für die Lüge, Lucius sei von einem Wolf angefallen und getötet worden.

All die Zeit, die Lucius bei ihnen verbringt, kommen weder Herrin noch Herr vorbei, um nach dem Rechten zu schauen und sicherzustellen, dass es dem formidablen Esel gut geht. Zugegeben, sie haben andere Probleme, wie wir wissen: Tlepolemus kommt bei der Jagd um, und schliesslich versinkt das ganze Haus in Tod und Trauer. Trotzdem macht die Herrschaft einen allzu vertrauensseligen Eindruck, und die Sklavinnen und Sklaven scheinen nicht damit zu rechnen, dass sie genauer hinsehen. Columella äussert sich zu den Gefahren, die ein Grundbesitzer läuft, der sein Landgut nur selten besucht, und empfiehlt, abgelegene Güter lieber zu verpachten, statt von eigenen Sklaven bewirtschaften zu lassen.²⁸¹

Dass die Hirten trotzdem nicht ihre eigenen Herren sind, zeigt sich erst in aller Deutlichkeit, als Charite stirbt. Sie sind erschüttert ob der Unglücksnachricht, hinzu kommt die Sorge um die eigene Zukunft:

*Tunc illi mutati domini novitatem metuentes et infortunium domus erilis altius miserantes fugere comparant.*²⁸²

Da Charite und Tlepolemus noch keine Kinder haben, wird ihr Besitz in neue Hände kommen – inklusive Sklavinnen und Sklaven. In der Möglichkeit, weiter-

²⁷⁹ «Das Fell, das wollen wir mit Asche bestreuen und haltbar machen und der Herrschaft bringen; es wird ein Leichtes sein, seinen Tod durch einen Wolf vorzugeben.» Apul. *Met.* 7,22,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁸⁰ Vgl. Apul. *Met.* 4,14, wo die Räuber so eine Bärenhaut präparieren.

²⁸¹ *In longinquis tamen fundis, in quos non est facilis excursus patris familiae, cum omne genus agri tolerabilius sit sub liberis colonis quam sub vilicis servis habere.* – «Dagegen ist es in entfernten Gegenden, die dem Besitzer nicht leicht die Möglichkeit zu Besuchen geben, bei jeder Art von Grundbesitz erträglicher, freien Pächtern die Leitung zu übertragen als Verwalter-sklaven.» Colum. 1,7,6. Übersetzung: Richter 1981.

²⁸² «Die fürchten jetzt vom Besitzwechsel Neuerungen, nehmen sich auch das Unglück des herrschaftlichen Hauses allzu sehr zu Herzen und treffen Anstalten zur Flucht.» Apul. *Met.* 8,15,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

verkauft zu werden, manifestiert sich der rechtliche Status der Sklavin, des Sklaven als *res*. Natürlich ist es sinnvoll, die mit dem Landgut vertrauten Hirten ebendort zu belassen, dennoch können sie nicht sicher sein, dass sie alle beisammenbleiben werden. Wir wissen von mindestens einer Kernfamilie, die aus Mutter und Kind bestand, und da sind noch weitere, kleine Kinder (*infantuli*). Ein Erlass Konstantins des Grossen verbietet, dass bei der Aufteilung von Landgütern Sklavenfamilien auseinandergerissen werden; ein unzweifelhafter Indikator dafür, dass das immer wieder geschah.²⁸³ Darüber hinaus mussten die Hirten fürchten, dass der gewohnte Schlendrian ein Ende haben würde; neue Besitzer würden die Arbeit der Sklavinnen und Sklaven genauer kontrollieren, vielleicht auch die Tauglichkeit des Aufsehers in Frage stellen, wie das Columella empfiehlt.²⁸⁴

Der Grund für die Flucht ist aber nicht nur diese Angst vor neuen Besitzern, sondern auch die Bestürzung über das Schicksal von Charite und Tlepolemus. Dieses Motiv wird nicht ausgeführt, doch es scheint, als hätten die Hirten Angst, ebenfalls vom *infortunium* ihrer Herrschaften befallen zu werden.

Wir haben im Kapitel 2.1.2 besprochen, welche Risiken Photis bei einer Flucht gewärtigen musste; die Hirten sind jedoch eine Gruppe, die sich bis zu einem Grad selbst schützen kann. Um sie festzusetzen und ihrer (neuen) Herrschaft zuzuführen, ist ein beachtlicher Aufwand, vielleicht sogar der Einsatz von Soldaten nötig. Zudem können sie damit rechnen, dass es eine Weile dauert, bis ihr Verschwinden bemerkt wird; in dieser Zeit mag es ihnen gelingen, in eine andere Region zu gelangen. Dennoch verfügen sie über keine guten Karten: Mit dem Verlassen des Landguts verlieren sie ihre Lebensgrundlage, und obschon sie die Tiere mitnehmen, wird es für sie nicht einfach sein, neu anzufangen und dabei nicht in die Kriminalität abzurutschen.²⁸⁵ Dass sie diese, eigentlich vermeidenswerte, Option wählen, zeigt, wie gross ihre Angst vor dem Besitzwechsel ist.

Auch innerhalb der Gruppe gibt es ein Machtgefälle. Die Sklaven mögen ihren Herren ausgeliefert sein; die Tiere wiederum sind es den Sklaven. Während die Sklavin Lucius die in einer Mühle üblichen Schläge verabreicht,²⁸⁶ liegt in der *autotelischen Gewalt* des Hirtenjungen vielleicht eine Reaktion auf seine eigene soziale und rechtliche Situation: Er gehört nicht sich selbst und kann jederzeit verkauft werden. Der Esel ist das einzige Lebewesen, über das er vorübergehend

283 *Oportuit sic possessionum fieri divisiones, ut integra apud possessorem unumquemque servorum agnatio permaneret. Quis enim ferat, liberos a parentibus, a fratribus sorores, a viris coniuges segregari?* – «Besitzaufteilungen mussten so vonstatten gehen, dass bei jedem [neuen] Besitzer die Familie der Sklaven beisammenblieb. Wer könnte nämlich ertragen, dass Kinder von ihren Eltern, Brüder von den Schwestern, Frauen von ihren Männern getrennt werden?» CTh. 2,25,1. Der Erlass betrifft Sardinien, wo es offenbar zu solchen Trennungen gekommen war.

284 Colum. 1,7,5.

285 Für die «Affinität zwischen Hirten- und Räubertum» s. Riess 2001, 58–62.

286 Vgl. Kapitel 2.8.1.

voll und ganz verfügen kann. Er kann es quälen, ohne dass er dafür belangt wird, mit einer passenden Ausrede kann er es sogar töten.²⁸⁷ Bei einer entsprechenden Disposition mag das für die fehlende Selbstverfügbarkeit entschädigen.

Der Reisende, der Lucius einfängt und sich damit sein eigenes Grab schaufelt, wird zwar zusammengeschlagen, dann aber nicht umgebracht, sondern für die Justiz aufbewahrt.²⁸⁸ Diese Aktion ist bei genauerer Betrachtung bemerkenswert: Die Hirten verstehen sich offenbar als Teil des Rechtssystems und sehen von Lynchjustiz ab. Und sie agieren eigenständig; nirgends heisst es, dass sie Charite informieren, obwohl rechtlich gesehen ihr ein Schaden entstanden ist. Dies verstärkt noch den Eindruck, dass sie sich wenig um die Hirten kümmerte. Notabene machen sich diese Sorgen darüber, was Charite zum Tod des Esels sagen würde – aber den Tod ihres Sklaven erachten sie keiner Meldung würdig.

Was die Behandlung des Esels betrifft, können wir hier ein Phänomen beobachten, das wir bereits andernorts angetroffen haben: Die ironische Anthropomorphisierung des Esels rechtfertigt die Gewalt ihm gegenüber.²⁸⁹ In der Reaktion der Hirten auf die erfundene Geschichte vom lüsternen Esel wird Lucius als *publicus maritus* und *communis omnium adulter* bezeichnet, beides Begriffe, die nur in der menschlichen Sphäre Sinn ergeben. Das vermeintliche Verhalten des Tiers wird damit moralisch aufgeladen und gemäss menschlichen Massstäben verurteilt.

Die Mutter des toten Jungen wendet denselben semantischen Trick an. Sie weiss nicht, wohin mit ihrem Schmerz; am liebsten würde sie ihn wohl an dem vermeintlichen Mörder auslassen, doch der ist weggesperrt und ausser Reichweite. Deshalb attackiert sie den Esel, den einzigen Involvierten, über den sie verfügen kann, und stilisiert ihn in ihrer Rede zum Schuldigen:

*An ignoras eos etiam, qui morituris auxilium salutare denegarint, quod contra bonos mores id ipsum fecerint, solere puniri? Sed non diutius meis cladibus laetaberis, homicida!*²⁹⁰

Sie kennt Esel gut genug, um zu wissen, dass sie recht wehrhaft sind und im Notfall mit ihren Hufen und Zähnen gegen Feinde kämpfen; im Gegensatz zu Pfer-

287 Nachdem Lucius fast verbrannt wäre, behauptet der Treiber, der Esel sei von selbst neben einer Feuerstelle ausgerutscht und hätte Feuer gefangen (Apul. *Met.* 7,20).

288 Für die Rechtslage s. Summers 1967, 259 f.

289 Vgl. Kapitel 2.2.1.

290 «Oder weisst du nicht, dass auch, wer bei Lebensgefahr Hilfe und Rettung verweigert, weil er eben damit gegen die guten Sitten verstösst, bestraft zu werden pflegt? Aber nicht länger sollst du dich über all mein Unglück freuen, Mörder!» Apul. *Met.* 7,27,8. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Summers 1967, 261–263 zeigt, dass die Mutter Lucius wie einen Sklaven anspricht, der es unterlassen hat, seinem Herrn in Gefahr beizustehen, wozu er nach dem *Senatus consultum Silanianum* verpflichtet ist. Vgl. Summers 1970, 525: «The actions of the mother are legally proper, if morally repulsive, and the novelist again shows how little considerations of humanity matter.» Für eine kurze Übersicht über das *Senatus consultum* s. Harries 2007, 118–121.

den sind sie keine reinen Fluchttiere. Aufgrund der unterlassenen Hilfeleistung bezeichnet sie Lucius deshalb gar als Mörder (*homicida*). Sie wirft ihm nicht nur vor, kein Mitleid mit ihr zu haben (*nec aerumnae meae miseretur*²⁹¹), sondern unterstellt ihm sogar Schadenfreude und Verachtung gegenüber der trauernden Mutter:

*Sed scilicet senectam infirmitatemque meam contemnit ac despicit et impune se laturum tantum scelus credit.*²⁹²

Nur schon die Vorstellung, dass ein Tier, das ja bei aller Intelligenz und Sensibilität nicht das Wertesystem des *Homo sapiens* teilt, ein Verbrechen begehen könne, ist abwegig. Indem die Sklavin dem Esel diese menschlichen Emotionen andichtet, rechtfertigt sie die Schläge, die nun folgen. Das ist ein überaus interessanter Vorgang: Das Tier wird in der bestehenden Hierarchie hochgestuft, um rechtmässig bestraft zu werden. Damit werden ihm vorübergehend mehr Wahlmöglichkeiten zugesprochen, als es tatsächlich hat: Es wird suggeriert, der Esel erkenne moralisch angezeigtes Verhalten und könne sich dafür oder dagegen entscheiden und damit als gleichberechtigter Partner am Machtspiel teilnehmen.

Gleichzeitig evoziert ein solches Verhalten gegenüber dem Esel den Eindruck einer *mise en abyme*: Die Menschen scheinen unbewusst im Tier ihren Artgenossen wahrzunehmen. Diese hermeneutische Ahnung expliziert Charite, wenn sie auf der Flucht zu Lucius sagt, mit Blick auf den Europa-Mythos sei es denkbar, dass auch im Esel ein Mensch oder Gott stecke.²⁹³

Der vermeintliche Mörder wurde gefasst, und ihn müsste die Mutter bestrafen. Dass sie sich stattdessen den Esel vornimmt, legt nahe, dass der Mann ihrem Zugriff entzogen ist, wohl weil er für die Justiz aufgehoben wird und die Hirten die Frau daran hindern, zu ihm zu gehen. Aufgrund dieser Ohnmacht hält sie sich an den einzigen Beteiligten, zu dem sie Zugang hat. Wenn wir uns bei ihrem Hantieren mit dem glühenden Scheit vorstellen, dass sie es dem Esel in den Anus stossen will, so ist diese Penetration nicht bloss eine schmerzhafteste Bestrafung, sondern auch eine Aufwertung ihrer eigenen Position: Indem sie penetriert, eignet sie sich ein Attribut an, das für Männer reserviert ist und einen wichtigen Ausdruck von deren übergeordneter Stellung darstellt.

²⁹¹ Apul. *Met.* 7,27,3.

²⁹² «Aber natürlich hat er für mich schwache Alte nur Spott und Verachtung und meint mit so einem Verbrechen ungestraft davonzukommen.» Apul. *Met.* 7,27,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁹³ *Quodsi vere Iuppiter mugivit in bovem, potest in asino meo latere aliqui vel vultus hominis vel facies deorum.* – «Ist es wahr, dass Jupiter wie ein Rind muhte, so kann auch in meinem Esel ein Menschengesicht oder Götterantlitz verborgen sein.» Apul. *Met.* 6,29,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Durch ihre Flucht reissen die Hirten – nicht *de iure*, aber *de facto* – die *potestas*, die ihre Herrschaft über sie hatte, an sich und gerieren sich, als seien sie *sui iuris*. Sie nehmen so viel Gerätschaften und Tiere mit wie möglich und behandeln sie fortan als ihr Eigentum. Als sie schliesslich in eine Stadt gelangen, wo sie unterzukommen hoffen, verkaufen sie den Esel.²⁹⁴ Der Verkauf beendet das Machtverhältnis zwischen den Hirten und Lucius und ist gleichzeitig die finale Demonstration von dessen Asymmetrie – derselben Asymmetrie, der sie einst selbst unterworfen waren.

2.6 Die *familia* des Gutsverwalters

Auf ihrer Flucht kommen die Hirten zu einem Landgut, wo sie übernachten. Es scheint, dass sie erst am Morgen den Baum entdecken, von dem die blanken Knochen eines menschlichen Skeletts hängen – sonst hätten sie schwerlich so gut geschlafen (*totam perquiescimus noctem*²⁹⁵). Die damit verbundene Geschichte, die im *Onos* fehlt, beginnt recht harmlos mit einem verliebten Sklaven, wächst sich aber flugs zur Gewaltorgie aus. Fitzgerald nennt sie «perhaps the cruelest passage in this cruel work»²⁹⁶, und Henry Ebel schreibt: «It is, for one thing, not a tale at all but a synopsis of catastrophe: brief, relentless, and mechanical.»²⁹⁷

2.6.1 Gewalt in der *familia* des Gutsverwalters

Das Landgut ist von seinem Eigentümer einem Sklaven zur Verwaltung übergeben worden. Dieser ist mit einer Sklavin desselben Herrn zusammen, begehrt jedoch eine andere. Seine Frau reagiert heftig: Sie verbrennt die gesamte Buchhaltung des Landguts (*rationes*) und zündet die Scheune an, in der das Getreide lagert. Dann stürzt sie sich mit einer Schlinge um den Hals in einen Brunnen; den gemeinsamen Sohn reisst sie mit in den Tod. Lucius packt die Tragödie in einen einzigen langen Satz:

²⁹⁴ *Triduo denique iumentorum refectis corporibus, quo vendibiliores videremur, ad mercatum producimur.* – «Als sonach drei Tage lang die Packtiere aufgefüttert waren, damit wir recht verlockend aussähen, werden wir auf den Markt geführt.» Apul. *Met.* 8,23,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁹⁵ Apul. *Met.* 8,22,1.

²⁹⁶ Fitzgerald 2018, 291.

²⁹⁷ Ebel 1970, 166.

*Nec tali damno tori sui contumeliam vindicasse contenta, iam contra sua saeviens viscera laqueum sibi nectit, infantulumque, quem de eodem marito iam dudum susceperat, eodem funiculo nectit seque per altissimum puteum adpendicem parvulum trahens praecipitat.*²⁹⁸

Erneut markiert *vindicare* den *poenalen* Charakter einer Gewalthandlung: Die Vernichtung der Vorräte und der Buchhaltung zielen unmittelbar auf ihren Mann, da er Rechenschaft für den Verlust ablegen muss. Doch das genügt ihr nicht; sie steigert die Zerstörung zur Gewalt *contra sua viscera*, gegen ihr eigenes Fleisch. Die Formulierung bezieht sich gleichermassen auf ihren eigenen Körper und auf dessen Extension in Form des Kindes. Obwohl Lucius wie gewohnt detailgetreu erzählt, wird nicht klar, woran die beiden sterben, ob an Genickbruch oder Ersticken durch den Strick oder durch Ertrinken im Brunnen. Das Arrangement mutet seltsam an und ist in der lateinischen Literatur einzigartig. In einen Brunnen stürzen sich manche, um zu sterben, doch sie erhängen sich nicht gleichzeitig. Es scheint fast, als habe die Sklavin auf Nummer sicher gehen wollen: Falls der Strick riss, so kam sie im Brunnen, dessen aussergewöhnliche Tiefe mit dem Attribut *altissimus* betont wird, dennoch zu Tode, genau wie ihr Kind. Im ersten Buch des *Goldenen Esels* misslingt der Selbstmord des Aristomenes, weil das Seil, mit dem er sich erhängen will, reisst.²⁹⁹ Zwei Aspekte dieser Gewalttat verdienen Interesse: Einerseits die Redundanz in der Ausführung, andererseits der Kindesmord. Und für beide Aspekte gibt es eine berühmte literarische Vorlage, die zwar nicht passgenau ist, uns aber dennoch sofort in den Sinn kommt.

Den bekanntesten Suizid aus Liebeskummer begeht zweifellos Vergils Dido, und auch sie orchestriert einen aufwendigen Tod, der in gewisser Weise redundant ist: Sie ersticht sich auf dem Scheiterhaufen, der danach ihren Körper verbrennen wird. Der Scheiterhaufen dient zwar nicht dem Suizid, dennoch ist es bemerkenswert, dass sie sich für ihr Sterben bereits an den Ort begibt, an dem ihr Körper später vollständig vernichtet wird.³⁰⁰

²⁹⁸ «Aber der angerichtete Schaden ist ihr nicht Rache genug für die Schmach ihres Ehebetts: jetzt wütet sie gegen ihr eigenes Fleisch und Blut, knüpft sich einen Strick, knüpft das Kind, das sie von eben diesem Gatten ehemals empfangen hatte, mit derselben Schnur fest und stürzt sich in einen ganz tiefen Brunnen, indem sie den Kleinen als Anhängsel nach sich zieht.» Apul. *Met.* 8,22,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁹⁹ Apul. *Met.* 1,16.

³⁰⁰ Dass diese Inszenierung ihres Todes fest zur Geschichte von Dido gehört und nicht erst von Vergil erfunden wurde, zeigt auch die ältere Variante bei Pompeius Trogus bzw. in der Epitome des Justinus: Auch dort lässt Dido einen Scheiterhaufen bauen – angeblich, um Opfer für die Hochzeit mit Iarbas (Hiarbas) zu bringen; später erklimmt sie ihn und ersticht sich dort (Iust. 18,6,6). Für einen Überblick über frühere Versionen des Dido-Mythos s. Finkelppearl 1998, 131–134.

Ausgehend von dieser Parallele lassen sich noch weitere Aspekte finden, die von der Sklavin im *Goldenen Esel* nach Karthago weisen. Beide Dramen werden durch enttäuschte Liebe ausgelöst: Dido kann Aeneas' Abreise nicht verwinden. Bei der Sklavin ist die Sache etwas komplizierter; aus Lucius' Erzählung wird nicht klar, ob ihr Mann wirklich fremdgegangen ist. Es heisst nur, er habe sich in eine andere Frau verliebt (*flagrabat cupidine*). Wie die Sache sich auch verhält, die Verbindung zwischen dem Gutsverwalter und seiner Frau hat irreparablen Schaden genommen (*damnum tori*); der *torus* steht metonymisch für ihre Beziehung, was in der lateinischen Literatur recht häufig vorkommt. Der *torus* spielt auch bei Didos Tod eine wichtige Rolle; er steht symbolisch für die glückliche Verbindung mit Aeneas. Als Dido Anna die Anweisung gibt, den Scheiterhaufen im Palast zu bauen, bittet sie sie, zuoberst das Bett zu platzieren, in dem sie mit ihrem Geliebten schlief.³⁰¹ Es wird einmal *lectus* und einmal *torus* genannt; in der Sterbeszene selbst kommt *torus* zweimal vor, als Didos letzte Handlungen beschrieben werden.³⁰²

In ihrer Klagerede spielt Dido alternative Reaktionen auf Aeneas' Abschied durch:

*Faces in castra tulissem / implessemque foros flammis natumque patremque / cum genere exstinxem, memet super ipsa dedissem.*³⁰³

Der Amoklauf bleibt bei Vergil eine düstere Fantasie; bei Apuleius wird er ausgeführt: Die Sklavin legt Feuer (*faces, flammae*), sie tötet den Sohn und – indirekt – auch den Vater (*natum patremque exstinxem*) und bringt auch sich um (*memet super ipsa dedissem*).

Dido hatte sich einen Sohn von Aeneas gewünscht:

*Saltem si qua mihi de te suscepta fuisset / ante fugam suboles, si quis mihi parvulus aula / luderet Aeneas, qui te tamen ore referret, / non equidem omnino capta ac deserta viderer.*³⁰⁴

³⁰¹ Verg. *Aen.* 4,500 f.; 4,507 f.

³⁰² [...] *paulum lacrimis et mente morata / incubuitque toro dixitque novissima verba.* – «[Da] hielt in Gedanken sie und unter Tränen kurz inne / und warf dann sich aufs Bett, wo die letzten Worte sie sagte.» Verg. *Aen.* 4,649 f. *Dixit, et os impressa toro* «*Moriemur inultae, / sed moriamur*» *ait.* – «Sprach's und presste aufs Kissen ihr Antlitz: «Ich sterb ohne Rache, / will aber sterben.»» *Ibid.* 4,659 f. Übersetzungen: Holzberg 2015.

³⁰³ «In Brand hätt / Lager und Schiffsraum ich setzen sollen, vernichten die ganze / Brut, Sohn, Vater, dann mich selbst werfen oben aufs Feuer.» Verg. *Aen.* 4,604–606. Übersetzung: Holzberg 2015.

³⁰⁴ «Hätte ich wenigstens einen Sohn von dir noch empfangen / vor deiner Flucht und spielte doch hier bei mir im Palast ein / kleiner Aeneas, der dein Ebenbild wenigstens wäre, / ja, dann käm ich nicht gänzlich betrogen mir vor und verlassen.» Verg. *Aen.* 6,327–330. Übersetzung: Holzberg 2015.

Die Sklavin dagegen hatte einen kleinen Sohn von ihrem Mann. Didos Wunsch bei Vergil und die Wirklichkeit bei Apuleius werden mit denselben Wörtern benannt (*suscepta – susceperat; parvulus*). Und wie wir weiter unten sehen werden, trifft Didos Fluch, Aeneas solle unbestattet bleiben, auch den Gutsverwalter.³⁰⁵

Mit diesem Hypotext im Hinterkopf lässt sich in der Tragödie der Sklavenfamilie eine Parodie des Epos erkennen. Im *Goldenen Esel* wird die Rachephantasie des Epos grausige Realität; und während ein *Aeneas parvulus* Dido besänftigt hätte, reißt die Sklavin ihren *parvulus* mit in den Tod.

Die prototypische Kindsmörderin ist Medea, und bei Ovid und Seneca geht auch ihrer Bluttat Feuer voraus.³⁰⁶ Der Königspalast in Korinth fängt Feuer, als Iasons neue Braut durch das vergiftete Kleid verbrennt:

*Sed postquam Colchis arsit nova nupta venenis / flagrantemque domum regis mare vidit
utrumque, / sanguine natorum perfunditur inpius ensis / ultaque se male mater Iasonis
effugit arma.*³⁰⁷

Medeas Motiv für den Mord an ihren Kindern variiert je nach Erzähler: Bei Euripides will sie sie vor Vergeltung schützen, bei Ovid (*ulta*) und Seneca dient er der ultimativen Rache an Iason.³⁰⁸ Auch im *Goldenen Esel* kann der Tod des gemeinsamen Sohnes als Teil der Rache, also als *poenale Gewalt*, gelesen werden oder aber als *lozierende Gewalt*, wenn die Sklavin das Kind vor dem Schicksal eines Sklavenwaisen bewahren will. Medeas Geschichte lässt den Selbstmord der Sklavin unter dem Aspekt der Flucht erscheinen: Als Iason von dem Mord an seinen Kindern hört, will er Medea töten; sie jedoch entflieht auf dem Drachenwagen. Der Sklavin stehen keine vergleichbaren Ressourcen zur Verfügung; der drohenden Bestrafung durch ihren Herrn kann sie sich nur durch Suizid entziehen. Damit liegt – wie bei der Räubermutter – *lozierende Gewalt* vor.³⁰⁹

305 [...] *sed cadat ante diem mediaque inhumatus harena*. – «[...] sondern vorzeitig sterben [soll er], nicht beigesetzt liegen im Sande.» Verg. *Aen.* 4,620. Übersetzung: Holzberg 2015.

306 Im *Goldenen Esel* wird eine Zauberin explizit mit Medea verglichen; auch dort steht die Feuersbrunst im Zentrum: *ut illa Medea unius dieculae a Creone impetratis indutiis totam eius domum filiamque cum ipso sene flammis coronalibus deusserat* – «und wie Medea für einen einzigen kurzen Tag von Kreon Aufschub erwirkt und dann sein ganzes Haus und die Tochter samt dem Alten selbst mit einem brennenden Stirnreif in Asche gelegt hatte» Apul. *Met.* 1,10,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

307 «Doch als die Jungvermählte verbrannte durch Gifte aus Kolchis / und den Palast in Flammen die beiden Meere erblickten, / wurde vom Blut der Söhne benetzt das ruchlose Schwert, und, / übel gerächt, entflohen den Waffen Jasons die Mutter.» Ov. *Met.* 7,394–397. Übersetzung: Holzberg 2017. Vgl. Sen. *Med.* 35 f.

308 Eur. *Med.* 1059–1061; Sen. *Med.* 897–899.

309 Hierzu finden wir noch im selben Buch eine überraschende Parallele. Dem Koch eines anderen Herrn kommt durch Unachtsamkeit ein Stück Fleisch abhanden, das für das Essen gedacht war. Seine Angst vor der Reaktion seines Herrn ist so gross, dass er seinen Suizid vor-

Der Eigentümer des Landguts ist ausser sich vor Wut – und zwar nicht einmal ob seines materiellen Verlusts, sondern ob der menschlichen Tragödie.³¹⁰ Den Schuldigen macht er auch gleich aus: Mit seinem unvorsichtig leidenschaftlichen Verhalten (*luxuries sua*) habe der Verwalter die Wahnsinnstat provoziert. Die Bestrafung gestaltet sich so aufwendig wie grauenvoll:

*Adreptum servulum [...] nudum ac totum melle perlitum firmiter alligavit arbori ficulneae, cuius in ipso carioso stipite inhabitantium formicarum † nidifici abhorrebant † et ultro citro commeabant multiiuga scaturrigine.*³¹¹

Der Sklave, der vom Verwalter zum *servulus* tief gefallen ist, wird nackt ausgezogen, mit Honig bestrichen und an einen Feigenbaum gebunden, in dessen Stamm Ameisen nisten. Bald entdecken die Tierchen den Leckerbissen und nagen in langwieriger Arbeit dem Sklaven das süsse Fleisch von den Knochen.³¹² Dass die-

bereitet: *Quo damno cognito suaque reprehensa negligentia cocus diu lamentatus lacrimis inefficacibus iamiamque domino cenam flagitante maerens et utcumque metuens altius, filio suo parvulo consalutato adreptoque funiculo, mortem sibi nexu laquei comparabat.* – «Als der Koch des Schadens gewahr wurde, machte er sich über seine Nachlässigkeit Vorwürfe und lamentierte lange, ohne dass seine Tränen hätten helfen können. Und als der Herr ungeduldig auf der Mahlzeit bestand, packten ihn Gram und sinnlos tiefe Angst, dass er von seinem kleinen Sohn Abschied nahm, einen Strick ergriff und mit einer Schlinge seinem Leben ein Ende machen wollte.» Apul. *Met.* 8,31,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Die Stelle teilt viele Wörter, die zum Teil zwar in anderem Kontext vorkommen (*damnum, altius, adreptus*), die beiden Passagen aber dennoch zusammenrücken lassen. Das Motiv für den Suizid ist dasselbe: Der Koch fürchtet eine schlimme Bestrafung durch den Herrn, der er sich mittels Gewalt gegen sich selbst entziehen will.

310 *Quam mortem dominus eorum aegerrime sustinens [...].* – «Über diesen Tod geriet der Herr der beiden in schweren Zorn [...].» Apul. *Met.* 8,22,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. Fitzgerald 2018, 294f.

311 «Er liess den Sklaven [...] ergreifen und nackt und von oben bis unten mit Honig bestrichen fest an einen Feigenbaum anbinden. In dessen morschem Stamm wimmelten Nester von Ameisen, die hier siedelten und in viel verzweigtem Geriesel [besser: Strom] hin und her pendelten.» Apul. *Met.* 8,22,5f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Der Einsatz des seltenen Wortes *scaturrigo* in *Mund.* 34,3 verrät, wie sich Apuleius die Bewegung der Ameisen vorstellte: Dort werden damit Naturereignisse wie Erdbeben und Lavaströme beschrieben, die ganze Landstriche verwüsten.

312 *Quae simul dulcem ac mellitum corporis nidorem persentiscunt, parvis quidem, sed numerosis et continuis morsiunculis penitus inhaerentes per longi temporis cruciatum ita carnibus atque ipsis visceribus adesis homine consumpto membra nudarunt, ut ossa tantum viduata pulpis nitore nimio candentia funestae cohaerent arbori.* – «Sobald sie den süssen Honigduft des Leibes wahrnahmen, hängten sie sich mit freilich winzigen, aber zahlreichen und hartnäckigen Zwickerchen über und über an ihn nagten so in langwährender Marter erst das Fleisch und dann die Eingeweide an und frassen den Mann mit Haut und Haaren auf, dass vom Fleisch geschieden und blank wie der Schnee nur die Knochen an dem Todesbaum hängenblieben.» Apul. *Met.* 8,22,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

se Hinrichtung der *poenalen Gewalt* zuzuordnen ist, zeigt die Engführung der Reaktion des Herrn mit dem Übergriff auf den Sklaven (*dominus eorum aegerime sustinens adreptum servulum [...] alligavit*), die auf jeden Fall kausal verstanden werden muss.

Perlinere kommt noch an zwei weiteren Stellen vor im *Goldenen Esel*: Als Lucius vermeintlich drei Bürger niedergemetzelt hat, die bekanntlich behexte Weinschläuche waren, sagt er von sich, er sei *trinae caedis cruore perlitus*, mit dem Blut eines dreifachen Mordes befleckt.³¹³ Später schmiert sich Pamphile mit ihrer Uhpaste von Kopf bis Fuss ein (*sese totam adusque summos capillos perlini*³¹⁴). Der Honig, der ja so wohlschmeckend ist, dass er metaphorisch stehen kann für alles Süsse und Begehrenswerte, wird in der Strafe pervertiert: Er kommt an dieselbe Stelle zu stehen wie zuvor Blut und Zauberpaste und wird entfremdet vom Genussmittel zum Mordinstrument.

Dasselbe geschieht mit dem Feigenbaum, der mit Sexualität und Reproduktion assoziiert ist und hier zum Todesbaum wird (*arbor funesta*). Schauen wir uns jedoch mit der achten Satire von Horaz einen einschlägigen Beleg für diese Verbindung genauer an, entdecken wir Überraschendes: Dort wird aus dem Holz eines Feigenbaums eine Priapus-Statue geschnitzt.³¹⁵ Und wo kommt die Statue zu stehen? Auf einem Grundstück auf dem Esquilin, das erst kürzlich zum Park umfunktioniert worden war und zuvor als Armenfriedhof gedient hatte. Damals ragten dort weisse Knochen (*ossa alba*) aus der Erde, und auch jetzt noch kommen nachts Magierinnen, sammeln Knochen (*ossa legant*), töten Tiere und beschwören die Totengeister für ihren Liebeszauber. Hier kommen Sexualität und Tod dicht beieinander zu liegen, wie auch in der Geschichte vom Gutsverwalter. Ob es ein Zufall ist, dass von ihm schliesslich nur blendendweisse Knochen (*ossa nitore nimio candentia*) übrigbleiben?

Die Tötung überlässt der Herr den Ameisen, deren Gewusel den Baumstamm entlang Lucius einprägsam schildert. Gerade diese Stelle bereitet den Editorinnen und Editoren Probleme; die beiden unklaren Wörter sind oben mit Cruces markiert.³¹⁶ Ein Hapax legomenon *abhorrebant* wird von Hijmans et al. verworfen, obwohl es inhaltlich interessant ist: Als Ableitung von *horreum* würde das Verb so etwas bedeuten wie «wegtragen, um einen Vorrat anzulegen». Und das ist es ja, was Ameisen den grössten Teil ihres Lebens tun und wofür sie berühmt sind. Die Strafe, die sich der Herr für seinen fehlbaren Sklaven ausdenkt,

313 Apul. *Met.* 3,1,3.

314 Apul. *Met.* 3,21,4.

315 *Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum, / cum faber, incertus scamnum faceretne Priapum, / maluit esse deum.* – «Einst war ich der Klotz eines Feigenbaums, unnützes Holz, als ein Tischler, unsicher, ob er eine Fussbank oder einen Priap aus mir machen sollte, lieber wollte, dass ich ein Gott würde.» Hor. *Sat.* 1,8,1–3. Übersetzung: Holzberg 2018.

316 Vgl. Hijmans et al. 1985, 191 f.

würde dadurch zur Talion, waren doch durch dessen Schuld die Speicher des Landguts vernichtet worden:

*Quo dolore paelicatus uxor eius instricta cunctas mariti rationes et quicquid horreo reconditum continebatur admoto combussit igne.*³¹⁷

Nun diene sein eigener Körper zum Füllen der Speicher des Ameisenstaates.

2.6.2 Macht in der familia des Gutsverwalters

Ein Grossgrundbesitzer führte seine Landgüter nicht persönlich, sondern setzte Verwalter (*vilici*) ein, die vor Ort die Produktion überwachten. Ein solches Arrangement beschreibt Lucius am Anfang der vorliegenden Episode:

*Servus quidam, cui cunctam familiae tutelam dominus permiserat suus quique possessionem maximam illam, in quam deverteramus, vilicabat, habens ex eodem famulatio conservam coniugam liberae cuiusdam extrariaeque mulieris flagrabat cupidine.*³¹⁸

Der Eigentümer hatte dem Sklaven die Verantwortung für das Gut und die dazugehörigen Menschen und Tiere übertragen (*cuncta familiae tutela*). Es versteht sich von selbst, dass der Verwalter mit äusserster Sorgfalt ausgewählt werden musste. Columella äussert sich denn auch ausführlich zu den Qualitäten, die für diesen anspruchsvollen Posten nötig waren: Der Sklave soll weder zu alt noch zu jung sein, begabt und klug und nicht allzu hübsch. Er darf kein Herumtreiber (*ambulator*) sein und muss sich, soweit möglich, stets innerhalb der Grenzen des Besitzes aufhalten.³¹⁹ Eine grosse Gefahr sieht Columella in erotischen Eskapaden, da solche Leidenschaften den Geist in Beschlag nehmen und von den eigentlichen Pflichten ablenken; ein guter Verwalter ist daher für solche Verlockungen unempfindlich (*a veneriis amoribus aversus*).³²⁰

317 «Der Schmerz über diesen Ehebruch schnitt seiner Frau ins Herz, sie legte Feuer und verbrannte sämtliche Nachweise ihres Mannes mit allem, was an Vorräten im Speicher gelagert war.» Apul. *Met.* 8,22,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

318 «Ein Knecht, dem sein Herr die gesamte Aufsicht über das Gesinde überlassen hatte und der jenes grosse Besitztum bewirtschaftete, wo wir eingekehrt waren, hatte aus derselben Dienerschaft eine Mitsklavin zur Frau, entbrannte aber in Begierde zu einer freien, nicht zum Hause gehörigen Frau.» Apul. *Met.* 8,22,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

319 «*Vilicus*» enim, quod ait Cato, «ambulator esse non debet» nec egredi terminos [...]. – «Der Verwalter darf eben, wie Cato sagt, «kein Spaziergänger sein» und seinen Bereich nicht verlassen [...].» Colum. 1,8,7. Übersetzung: Richter 1981.

320 *Tum etiam sit a veneriis amoribus aversus; quibus si se dederit, non aliud quicquam possit cogitare quam illud, quod diligit. Nam vitiis eiusmodi pellectus animus nec praemium iucundius quam fructum libidinis nec supplicium gravius quam frustrationem cupiditatis existimat.* – «Ferner sei der Verwalter amourösen Abenteuerern abgeneigt; gibt er sich ihnen hin, dann

Folgerichtig rät Columella, dem *vilicus* eine Frau zuzuweisen, die dessen sexuelle Bedürfnisse befriedigen (*continere*) und ihm auch sonst zur Hand gehen muss.³²¹

Cato betont in diesem Zusammenhang, dass der Verwalter sich mit dieser Frau zufriedenzugeben habe; schliesslich liegt der Zweck dieser Verbindung ja gerade darin, dass er keine Energie für erotische Abenteuer aufwendet.³²²

Der Eigentümer des Landguts, auf dem Lucius übernachtet, war diesen Ratschlägen gefolgt und hatte seinem Verwalter eine Sklavin zur *coniuga* gegeben. Doch das nützte nichts: Dieser verliebte sich in eine andere Frau, und erst noch in eine auswärtige freie (*libera quaedam extraria*).³²³ Dadurch hatte er vermutlich gleich doppelt die Anweisungen seines Herrn missachtet und hätte auch ohne die destruktive Reaktion seiner *coniuga* Konsequenzen zu gewärtigen gehabt. Der *vilicus* ist um ein Vielfaches wertvoller für seinen Eigentümer als die übrigen Sklaven. Er ist sein bester Mann, und dem Herrn kann eigentlich nicht daran gelegen sein, ihn zu verlieren. Und doch tötet er ihn, richtet ihn auf eine besonders schreckliche Art und Weise hin und verwehrt ihm sogar die Bestattung. Sein Fleisch fressen die Ameisen, seine Knochen bleicht die Sonne. Das ist eine zusätzliche Strafe, wie Sofsky beobachtet: «Der Hingerichtete gelangt nicht ins Totenreich [...]. Am Ende des Rituals ist das Opfer aus der Welt, aus jeder Welt.»³²⁴ Die Form der Hinrichtung zielt auf Abschreckung; wie ein Sklave am Kreuz stirbt der Verwalter langsam und vor aller Augen. In ihrer maximalen Grausamkeit spiegelt sie das maximale Vertrauen, das der Sklave durch seine Unzuverlässigkeit verraten hat.

Wir haben oben bereits festgestellt, dass es sich hier um *poenale Gewalt* handelt. Die Frage ist, wofür der Verwalter genau bestraft wird. Indirekt ist es seine Schuld, dass die Buchhaltung und die Vorräte vernichtet werden. Lucius sagt jedoch nicht, dass sich der Herr darüber ärgert, sondern es ist der Tod der Sklavin und ihres Kindes, der ihn so aus der Fassung bringt, und vielleicht weniger deren Tod als die Todesart: Der Brunnen, in den sie sich stürzt, wird durch die Tat

kann er an nichts anderes denken als an das, was ihn lockt. Ein Geist, der durch solche schlechten Neigungen verführt wird, kennt ja keinen höheren Preis als den Genuss der Liebe und keine höhere Pein als die Nichterfüllung seiner Begierde.» Colum. 11,1,14. Übersetzung: Richter 1981.

321 *Sed qualicumque vilico contubernalis mulier adsignanda est, quae et contineat eum et in quibusdam rebus tamen adiuvet [...].* – «Jedem Verwalter ist eine Frau zum Zusammenleben zuzuweisen, die auf ihn aufpasst [besser: ihn im Zaum hält] und ihm auch wiederum in manchem behilflich ist.» Colum. 1,8,5. Übersetzung: Richter 1981.

322 *Si eam [sc. vilicam] tibi dederit dominus uxorem, ea esto contentus.* – «Wenn sie der Herr dir zur Frau gegeben hat, sollst du mit ihr zufrieden sein.» Cato Agr. 143.

323 Für die möglichen juristischen Komplikationen für den Sklaven und die Freie s. Summers 1967, 275 f.

324 Sofsky 1996, 133.

verunreinigt, so wie der Baum, an dem der Verwalter stirbt, zur *arbor funesta* wird. Wenn der Brunnen jedoch nicht mehr benutzt werden kann,³²⁵ bringt das den Hof in Bedrängnis. Der Umstand, dass der Brunnen aussergewöhnlich tief ist, weist darauf hin, dass es sich um eine trockene Gegend handelt, in der der Grundwasserspiegel tief liegt. Einen neuen Brunnen zu graben, ist demnach so dringend wie aufwendig. Zusammen mit der Zerstörung der Rechnungen und der Vorräte ist der Verwalter somit verantwortlich für einen Schaden, der das ihm anvertraute Landgut in existenzielle Not bringt und folglich die ultimative Vernachlässigung der ihm übertragenen *tutela* darstellt.

Tatsächlich hat er sich – entgegen der Einschätzung seines Herrn – als völlig wertlos, sogar als schädlich herausgestellt; er taugt nicht zum *vilicus*, sondern ist ein blosser *servulus*. Und so kippt das Machtverhältnis: Wenn der Herr ihn tötet, verliert er nichts, sondern gewinnt die Möglichkeit, den übrigen Sklavinnen und Sklaven nachdrücklich vor Augen zu führen, was mit dem geschieht, der das Vertrauen des Herrn enttäuscht.³²⁶

Die Sklavin, die der Herr dem Verwalter zugeteilt hatte, musste diesem sexuell zu Diensten sein. Das brachte ihr jedoch auch Vorteile ein: Die offizielle Verbindung mit einem *conservus* wurde nur wenigen Sklavinnen gewährt.³²⁷ Wurde sie Mutter, bestand die Aussicht auf Arbeitsbefreiung und – bei vielen Kindern – sogar auf Freilassung.³²⁸ Ausserdem erhielt sie durch die Beziehung zum Verwalter eine herausragende Stellung innerhalb der *familia*; Cato spricht in seinen Inventarlisten für Landgüter denn auch vom *vilicus* und der *vilica*.³²⁹ Lucius berichtet, dass der Schmerz über den *paelicatus* die Frau zu ihrer Wahn-

325 Dass aus einem Brunnen, in dem sich jemand umgebracht hatte, kein Wasser mehr geschöpft wurde, erwähnt Hyginus in seiner Erzählung von Erigone und Ikarios: *Nonnulli enim hunc in puteum se deiecisse dixerunt Anigrum nomine; quare postea neminem ex eo puteo bibisse memoriae tradiderunt.* – «Einige sagen nämlich, sie [i. e. Erigone] habe sich in den Brunnen gestürzt, aus dem der Anigros quillt; deshalb erzählt man auch, dass darauf niemand mehr aus diesem Brunnen getrunken habe.» Hyg. *Astr.* 2,4.

326 Kaiser Hadrian verbot die Selbstjustiz an Sklaven und ordnete an, sie vor Gericht zu stellen (HA, *Hadr.* 18); dieser Umstand scheint hier keine Rolle zu spielen.

327 «Eheähnliche Gemeinschaften, die Zeugung von Kindern und das Zusammenleben in familialen Gemeinschaften waren nur wenigen Sklaven und Sklavinnen erlaubt. Die Zahl der während der Sklaverei geborenen Kinder war offenbar gering; hausgeborene Sklaven sind relativ selten bezeugt.» Schmitz/Winfried: *Alltag* (Griechenland), in HAS Bd. 1, 81.

328 So handhabte es Columella: *Feminis quoque fecundioribus, quarum in subole certus numerus honorari debet, otium, non numquam et libertatem dedimus, cum complures natos educassent. Nam cui tres erant filii, vacatio, cui plus, libertas quoque contingebat.* – «Kinderreicheren weiblichen Sklaven, bei denen ja eine bestimmte Kinderzahl einer Ehrung würdig ist, habe ich die Arbeit erlassen, ja manchmal die Freiheit geschenkt, wenn sie mehrere Kinder aufgezogen haben. Hatte nämlich eine Sklavin drei Kinder, dann erhielt sie Arbeitsbefreiung, hatte sie mehr, dann auch die persönliche Freiheit.» Colum. 1,8,19. Übersetzung: Richter 1981.

329 Cato *Agr.* 12; 13.

sinnstat getrieben habe.³³⁰ Sie mochte eifersüchtig sein auf die Konkurrentin, vor allem aber musste sie befürchten, durch die ausserehelichen Gelüste ihres Mannes ihre Privilegien einzubüssen: Fiel der Verwalter wegen seiner Eskapaden beim Herrn in Ungnade, so verlor auch sie ihre Position als Managerin des Landguts. In Columellas Ratschlag, dem Verwalter eine Sklavin zuzuweisen, die ihn im Zaum hielt und ihn unterstützte (*quae et contineat eum et in quibusdam rebus tamen adiuvet*), zeigt der Konjunktiv der beiden Nebensatzprädikate, dass es sich hier um einen Befehl an die Sklavin handelt. Es war ihre Aufgabe, ihren Mann sexuell zu befriedigen, sodass er nicht auf die Idee kam, anderen Frauen oder Männern nachzulaufen. Aus der Perspektive ihres Herrn hatte die Sklavin versagt. Was hinderte ihn daran, ihr nicht nur ihren Status als *vilica* abzuerkennen, sondern sie und/oder ihren Sohn zu verkaufen?³³¹ Die eheähnliche Verbindung mit dem Verwalter hatte sie für ihren Herrn speziell wertvoll gemacht und vor diesen schlimmen Möglichkeiten geschützt. Dieser Schutz fiel nun weg.

Als Sklavin hatte sie keine Möglichkeit, eine rechtsgültige Ehe zu schließen,³³² und hier trifft sich ihre Geschichte erneut mit den Schicksalen von Dido und Medea: Bei beiden dieser berühmten Frauen spielt die Frage der Rechtsgültigkeit der Ehe eine entscheidende Rolle. Während Dido aus Aeneas' Verhalten ihr gegenüber einen eheähnlichen Anspruch ableitet,³³³ beschwört Senecas Medea die Schutzgottheiten des Ehebettes,³³⁴ damit sie sie in ihrem Racheplan unterstützen. Auch bei der Sklavin steht am Anfang des Dramas, dass die Verbindung zu ihrem Mann infrage gestellt wird (*tale damnum tori sui*).

Neben der emotionalen Komponente, die für uns schwer greifbar ist, steht im Zentrum aller drei Tragödien die Schutzlosigkeit, denen die Frauen aus Mangel an ehelicher Verbindlichkeit ausgeliefert sind: Dido ist tatsächlich nicht verheiratet mit Aeneas; und es wird oft übersehen, dass sie sich nicht nur aus Liebeskummer umbringt: Dadurch, dass sie sich mit Aeneas einliess, provozierte sie Iarbas. Solange die Trojaner in Karthago weilten, war das kein Problem, doch als Aeneas sie im Stich lässt, muss sie einen Angriff der Gaetuler fürchten.³³⁵ Medea ist zwar verheiratet, doch in Korinth gilt ihre Ehe plötzlich nichts mehr; Iason heiratet Creusa, während König Kreon Medea den Tod androht, sollte sie die

330 Apul. *Met.* 8,22,3.

331 «Selbst wenn der Eigentümer dieser Beziehung zugestimmt hat, braucht er sie nicht weiterhin zu respektieren.» Chiusi/Filip-Fröschl/Rainer 2010, 4.

332 Wenn ein solches *contubernium* von seinem Umfeld auch als eine Art Ehe betrachtet werden mochte, war es juristisch eben doch keine; vgl. Chiusi/Filip-Fröschl/Rainer 2010, 4.

333 Verg. *Aen.* 4,170; 316; 338 f.

334 *di coniugales tuque genialis tori, Lucina Sen. Med.* 1 f.

335 *Quid moror? An mea Pygmalion dum moenia frater / destruat aut captam ducat Gaetulus Iarbas?* – «Worauf warte ich? Dass Pygmalion, mein Bruder, die Mauern / einreißt oder gefangen mich nimmt der Gätuler Iarbas?» Verg. *Aen.* 4,325 f. Übersetzung: Holzberg 2015.

Stadt nicht bis zum nächsten Morgen verlassen haben. Ihre Söhne sollen in Korinth bleiben.³³⁶

Die Sklavin hat aufgrund ihres sozialen Status keinerlei Rechtsanspruch. Dass sie schliesslich bis zum Äussersten geht, zeigt, dass die oben skizzierten Folgen für sie eine reale Bedrohung darstellen. Sie sieht sich vor die Wahl gestellt: Verlust von Status und Sicherheit oder selbstbestimmter Suizid inklusive Rache an dem Mann, der sie verraten hat. Monströser Rachedurst betrogener Frauen ist ein Topos der antiken Literatur,³³⁷ doch dass sie ihr Kind mit in den Tod reisst, ist vielleicht so sehr dem Wunsch nach Vergeltung geschuldet wie der Absicht, ihrem Kind ein Leben als Sklavenwaise zu ersparen.

Die Sklavin verweigert sich ihrem vorgezeichneten Schicksal. Als hätte sie Seneca gelesen, der schreibt, dass Sklavinnen und Sklaven sich Gefühle der Empörung nur zum Preis noch grösserer Unterdrückung leisten können,³³⁸ wählt sie den für sie einzig möglichen Ausweg:

*Vides illud mare, illud flumen, illum puteum? Libertas illic in imo sedet.*³³⁹

2.7 Die Gemeinschaft der Priesterinnen der Dea Syria

Als die Hirten an einen Ort kommen, wo sie glauben, sich gefahrlos niederlassen zu können, verkaufen sie die Tiere, die sie Charite gestohlen haben, auf dem Viehmarkt. Nachdem die übrigen Tiere ihre Käufer gefunden haben, ist nur noch Lucius übrig. Ihn will niemand. Der Grund ist weniger sein Aussehen, das der

³³⁶ Sen. *Med.* 143–146; 297–300; 541–545.

³³⁷ Ach. *Tat.* 5,5,7 unterstellt betrogenen Frauen ein übertrieben destruktives Verhalten, das selbst vor ihren eigenen Kindern nicht Halt mache: Οὕτως αἱ τῆς ζηλοτυπίας ὠδίνες νικῶσι καὶ τὴν γαστέρα. Μόνον γὰρ ἐρώσαι γυναῖκες ἀνιάσαι τὸν τὴν εὐνήν λελυπηκότα, κὰν πάσχωσιν ἐν οἷς ποιοῦσιν οὐχ ἦττον κακόν, τὴν τοῦ πάσχειν λογιζόνται συμφορὰν τῆ τοῦ ποιεῖν ἡδονῆ. – «So bezwingen die Qualen der Eifersucht selbst den Bauch [sc. in dem das Kind herangewachsen ist]. Frauen sind einzig daran interessiert, sich an dem zu rächen, der sie betrogen hat, auch wenn sie dabei nicht weniger Schlimmes erdulden, als sie diesem zufügen: Sie rechnen den Schmerz des Erleidens gegen die Befriedigung des Tuns auf.» Diese (männliche!) Einschätzung steht im Zusammenhang mit der Geschichte von Prokne und Tereus.

³³⁸ *Perniciosa est [sc. ira] servientibus; omnis enim indignatio in tormentum suum proficit et imperia graviora sentit quo contumacius patitur.* – «Verderblich ist er [i. e. der Zorn] für Untergeordnete. Jedes Aufbegehren löst Druck aus, und man empfindet Befehle als desto härter, je widerwilliger man sich fügt.» Sen. *Dial.* 3,15.

³³⁹ «Du siehst jenes Meer, jenen Fluss, jenen Brunnenschacht? Die Freiheit ist dort, auf dem Grund, daheim.» Sen. *Dial.* 3,15.

Ausrufer, ein Witzbold, übertrieben schlechtmacht,³⁴⁰ nur um ihn darauf einem potenziellen Käufer als *satis forticulus*, «stark genug», anzupreisen. Vielmehr mag es Lucius nicht leiden, dass Kaufinteressenten sein Gebiss und sein Zahnfleisch abtasten. Einen Mann mit besonders ekelregenden Fingern beisst er deshalb kräftig in die Hand. Dies hat Philebus,³⁴¹ die ihn schliesslich kauft, offenbar nicht mitbekommen, sonst würde sie dem Ausrufer nicht glauben, der Esel sei weder bissig, noch schlage er aus.³⁴²

Philebus ist eine Priesterin der Dea Syria, und Lucius findet es ganz schrecklich, von ihr erworben zu werden; für ihn ist Philebus «einer aus dem gemeinen Abschaum des Volkes».³⁴³ Lucius' emphatisch vorgetragene Abneigung gegen die Priesterinnen der Dea Syria ist auffällig; sie sind bei Weitem nicht die übelsten Kerle, denen er begegnet. Ihre Bettelpraxis verachtet er;³⁴⁴ vor allem aber irritiert ihn, dass sie, die biologische Männer sind, sich als Frauen verstehen und präsentieren. Mit diesen Vorurteilen ist Lucius nicht allein; im Kapitel 3.5 betrachten wir ihr Verhältnis zur *civitas*. Wie die Räuber stellen die Priesterinnen keine *familia* dar, weisen aber dennoch einen gruppeninternen, privaten Raum auf, den wir hier besprechen.

Im *Onos* reagiert Lukios mit derselben Abneigung auf seinen neuen Besitzer (δεσπότης, οἶον οὐκ ἂν εὐξάμην³⁴⁵), und Apuleius übernimmt auch sonst die meisten Elemente dieser Episode.

2.7.1 Gewalt bei den Priesterinnen der Dea Syria

Verglichen mit den bisherigen Erfahrungen, die Lucius als Esel gemacht hat, hält sich die Gewalt, die er bei den Priesterinnen als Zeuge oder als Opfer erfährt, in Grenzen. Kaum bei Philebus zu Hause angekommen, lernt er den Sexsklaven der Gruppe kennen. Der junge Mann ist ein begabter Flötenspieler (*choraula doctis-*

340 *cantherius et vetulus et debilis et deformis* – «ein alter, schwacher und hässlicher Gaul» Apul. *Met.* 8,23,6. Vgl. *Vit. Aesop.* 21, wo Aisopos auf dem Sklavenmarkt ausgelacht wird, weil er so unansehnlich ist.

341 Philebus scheint ein biologischer Mann zu sein, sieht sich selbst jedoch als Frau; so bezeichnet sie sich in Apul. *Met.* 8,25,4 als *miseria*. Auch ihre Kolleginnen spricht sie mit *puellae* an. Ich übernehme das von ihr gewählte feminine Gender für alle Priesterinnen, bleibe jedoch entsprechend dem lateinischen Text beim Maskulinum, wo Lucius über sie spricht. Zur Selbst- und Fremdwahrnehmung der Priesterinnen s. Kapitel 3.5.

342 *non mordax nec calcitro* Apul. *Met.* 8,25,1.

343 *unus de triviali popularium faece* Apul. *Met.* 8,24,2.

344 *Ad istum modum palantes omnem illam depraedabantur regionem.* – «Auf diese Weise schweiften sie umher und plünderten die ganze Gegend aus.» Apul. *Met.* 8,29,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

345 «ein Herr, wie ich mir am wenigsten einen gewünscht hätte» Lukian. *Asin.* 35. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

simus) und wird bei den öffentlichen Auftritten als Musiker eingesetzt. Dafür wurde er wohl auch in erster Linie gekauft.³⁴⁶ Daheim aber wird er als Sexpartner missbraucht.³⁴⁷ Als Philebus Lucius nach Hause bringt, meinen ihre Kolleginnen erst, sie habe einen menschlichen Sklaven erworben; als sie den Esel sehen, witzeln sie, sie habe sich einen *maritus* geholt.³⁴⁸ Und auch der Flötenspieler glaubt, dies sei der Zweck, wozu das Tier gekauft worden sei, und begrüsst Lucius erleichtert:

*Venisti tamen miserrimi laboris vicarius. Sed diu vivas et dominis placeas et meis defectis iam lateribus consulas.*³⁴⁹

Der Sklave bezeichnet seine Rolle als Sexpartner als mühevollere Arbeit, die ihn erschöpfe. Auch wenn er den aktiven Part übernimmt, worauf die Darstellung der Priesterinnen als verweiblichte Kastraten hinweist, und es dafür eine gewisse Erregung von Seiten des Penetrierenden braucht, handelt es sich trotzdem um einen sexuellen Übergriff und damit um *raptive Gewalt*, da der junge Mann als Sklave dazu gezwungen ist, den Wünschen seiner Herrinnen zu willfahren.³⁵⁰ Lucius wird entgegen seiner Befürchtung von den Priesterinnen nie für sexuelle Dienste herangezogen, und auch der Flötenspieler kommt nicht mehr vor, obwohl er ja jeweils mit auf Betteltour geht. Dieser Sklave fehlt im *Onos*; Apuleius unterstreicht hier die einschlägigen sexuellen Neigungen der Priesterinnen.

346 Hijmans et al. 1985, 230 werfen den Priesterinnen in diesem Zusammenhang die Zweckentfremdung von Almosen vor; sie tragen aber dem Umstand zu wenig Rechnung, dass der Sklave als *choraula* durchaus dem Kult der Göttin dient.

347 *Erat quidam iuvenis satis corpulentus, choraula doctissimus, conlaticia stipe de mensa paratus, qui foris quidem circumgestantibus deam cornu canens adambulabat, domi vero promiscuis operis partiaris agebat concubinus.* – «Es gab da einen ziemlich drallen Burschen, einen Flötenvirtuosen, den man mit einer Sammelspende auf dem Markt angeschafft hatte; wenn sie auf den Gassen die Göttin umherschaukelten, ging er mit und blies das Horn, zu Hause aber machte er den allen zur Verfügung stehenden Beischläfer.» Apul. *Met.* 8,26,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

348 *Non enim servum, sed maritum illum scilicet sibi perduxisse.* – «Er habe sich da keinen Diener, sondern natürlich einen Hochzeiter ins Haus genommen.» Apul. *Met.* 8,26,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

349 «Endlich bist du da, um mich in der elendigen Arbeit abzulösen! Mögest du lange leben, den Herrschaften zusagen und meinen allmählich erschöpften Lenden einen Gefallen tun!» Apul. *Met.* 8,26,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

350 «Thus slaves' bodies were entirely at their masters' disposal, and from the earliest of times it seems to have been understood that among the services that a Roman man might expect their slaves to perform was the satisfaction of their sexual desires.» Williams 1999, 30. Das hiess jedoch nicht, dass der Sklave stets die passive Rolle übernahm, wie wir bei Sen. *Ep.* 47,7 von einem halbwüchsigen Mundschenk lesen: *In cubiculo vir, in convivio puer est.* – «Im Schlafzimmer ist er ein Mann, beim Gelage ein Junge.»

Die erste Gewalthandlung, deren Zeuge Lucius wird, ist die Selbstverletzung der Priesterinnen bei ihrem öffentlichen Auftritt. In ihrer (gespielten?) Ekstase beissen und schneiden sie sich in die eigenen Arme. Eine von ihnen geisselt sich selbst:

*Arrepto denique flagro, quod semiviris illis proprium gestamen est contortis taeniis lanosivelleris proluxe fimbriatum et multiugis talis ovium tesseractum, indidem sese multinodis commulcat ictibus mire contra plagarum dolores praesumptione munitus.*³⁵¹

Die Geissel, die Lucius anschaulich beschreibt, wird er später selbst zu spüren bekommen. Bei diesen Selbstverletzungen handelt es sich um die Inszenierung *poenaler Gewalt*: Die Flagellantin verkündet laut, sie habe gegen die Göttin gesündigt. Mit der Zeit verdichtet sich jedoch der Eindruck, dass das alles nur Show ist, die die Zuschauer anlocken und zu grosszügigen Spenden motivieren soll.

Als Nächstes erbitten die Priesterinnen von einem Bauern als Sühneopfer einen Widder:

*A quodam colono fictae vaticinationis mendacio pinguisimum deposcunt arietem, qui deam Syriam esurientem suo satiaret sacrificio.*³⁵²

Lucius ist sich sicher, dass die Priesterinnen bloss auf eine leckere *cenula* aus sind und die Göttin vorschieben. Tatsächlich setzt die Behauptung, die Dea Syria habe Hunger (*esuriens*), die Vorstellung von der Gottheit als Gast beim Opfer allzu wörtlich um und fügt sich ein in eine seltsame Verkehrung der Machtverhältnisse zwischen der Göttin und ihren Dienerinnen – dazu aber später mehr. Gleichgültig, ob das Opfer ernst gemeint oder bloss Vorwand ist, dem Widder wird *raptive Gewalt* angetan. In der für die antike Opferpraxis typischen Auslagerung der Verantwortung setzt die Formulierung *suo satiaret sacrificio* den Widder als Agens, der sich freiwillig hingibt.³⁵³ So wird die Gewalt, die ihm angetan wird, verschleiert. Wenn das Opfer gar keins ist, so wird auch die Zustimmung des Widders überflüssig, und er stirbt allein zum Zweck, den fröhlichen Schmaus (*dapes gaudiales*) mit seinem Fleisch zu ergänzen.

351 «Alsbald ergreift er eine Geissel, die für diese Halb Männer ein bezeichnendes Zubehör ist, mit Kordelschnüren aus wolligem Fell lang bequastet und mit zackigen Schafsknöchlein wie mit Steinchen belastet: die lässt er mit ihren Knotenhieben auf sich hereinprasseln und feilt sich gegen die Wundschmerzen mit erstaunlicher Willenskraft.» Apul. *Met.* 8,28,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

352 «Einem Bauern fordern sie unter Vorspiegelung einer angeblichen Prophezeiung einen besonders fetten Widder ab, der geopfert werden und die hungrige Syrische Göttin sättigen sollte.» Apul. *Met.* 8,29,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

353 Das Postulat, dass das Tier nicht gegen seinen Willen getötet wird, manifestiert sich in dem erforderlichen Einverständnis des Tiers durch Kopfschütteln vor dem Altar; vgl. Aristoph. *Pax* 960.

Um das bevorstehende Festmahl zu krönen, bringen die Priesterinnen aus den Thermen einen Prostituierten mit und vergnügen sich mit ihm in der von ihnen bewohnten Unterkunft.³⁵⁴ Lucius, der die Orgie miterlebt, gerät derart aus dem Häuschen, dass er laut zu iahen beginnt. Aufgrund eines unglaublichen Zufalls sind draussen eben Leute unterwegs, die einen entlaufenen Esel suchen. Als sie das Geschrei hören, dringen sie ins Haus ein und ertappen die Priesterinnen in flagranti. Weil sie sich in der Öffentlichkeit stets enthaltsam geben, ist das ein grosses Problem: Ihr Ruf in dieser Gegend, in der es gerade so gut lief, ist ruiniert.³⁵⁵ Des Nachts machen sie sich heimlich davon.

Sie haben aber nicht vergessen, wem sie ihre Blossstellung verdanken:

*Deaque vehiculo meo sublata et humi reposita cunctis stramentis me renudatum ac de quadam quercu destinatum flagro illo pecuinis ossibus catenato verberantes paene ad extremam confecerant mortem; fuit unus, qui poplites meos enervare secure sua comminaretur, quod de pudore illo candido scilicet suo tam deformiter triumphassem.*³⁵⁶

Die Geissel, mit der Lucius geschlagen wird, wurde im Text bereits beschrieben: Sie hat mehrere Riemen, an denen Knochenstücke befestigt sind, die die Haut aufreissen, dass sie blutet.³⁵⁷ Die Verwendung dieses eigentlich für den rituellen Gebrauch reservierten Instruments betont erneut, wie wenig ernst es ihnen ist mit ihrem Kult. Fitzgerald ruft ausserdem in Erinnerung, dass die Geissel selbst ein Produkt der Gewalt ist: «The whip is not only an instrument but also the residue of another animal's death, which remains resolutely in the background as we attend to the danger threatening Lucius.»³⁵⁸ Eine macht gar Anstalten, dem Esel die Sehnen an den Kniegelenken zu durchtrennen, und das Beil, das sie dafür verwenden will (*securis*), ist möglicherweise die zweischneidige Waffe (*ferum anceps*), mit der sich die Priesterinnen während ihrer öffentlichen Selbstverstümmelung in die Arme schneiden.³⁵⁹ Ihre Kolleginnen halten sie davon ab; doch in dem Satz wird klar, falls denn überhaupt noch Unsicherheit bestand, dass es sich bei den Prügeln um *poenale Gewalt* handelt. Die Priesterin will sich am Esel dafür rächen, dass dieser ihre leuchtende Enthaltamsamkeit (*pudor candidus*) als Lüge entlarvt hat.

354 S. Kapitel 3.5.1.

355 S. Kapitel 3.5.2.

356 «Sie nahmen die Göttin von mir, ihrem Transportmittel, herunter und legten sie auf den Boden, entblössen mich dann von allen Decken, banden mich an einen Eichbaum fest und peitschten mich mit jener Geissel, die wie eine Kette mit Schafknochen gegliedert war, bis sie mich beinahe bis zum letzten Atemzug fertiggemacht hätten. Da war einer, der meine Kniekehlen mit seiner Axt mattzusetzen drohte, natürlich weil ich über seine Engelsunschuld so unpassend triumphiert hatte.» Apul. *Met.* 8,30,2f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

357 Apul. *Met.* 8,28.

358 Fitzgerald 2018, 302.

359 Ein *securis anceps* kommt in Plaut. *Men.* 858 vor.

Die Priesterinnen binden den Esel an eine Eiche, den Baum, der vor allen anderen als tiefverwurzelt und stark gilt,³⁶⁰ als würde die Strafe, die sie im Sinn haben, einen schwächeren Baum entwurzeln. Im Prolog zu *De deo Socratis* erzählt Apuleius die Geschichte vom Raben und der Füchsin, die um einen Bissen Essen wetteifern. Der Rabe ist dank seiner Flügel schneller, schnappt sich das Stückchen und flüchtet auf eine Eiche.³⁶¹ Welch Unterschied zwischen dem Raben und dem Esel! Beide haben gesiegt (*triumphare; victoria laetus*), doch während der Vogel sich in den Wipfel der Eiche retten kann und dort sicher ist, wird der Vierbeiner an derselben angebunden und für seinen Sieg über den Menschen ausgepeitscht.

Auf der Weiterreise gerät Lucius ohne Zutun der Priesterinnen in Lebensgefahr, als die Gruppe einkehrt bei einem gottesfürchtigen, wohlhabenden Mann. Dessen Koch ist eben eine Hirschkeule von einem Hund gestohlen worden. Da das Fleisch vom Herrn für das Essen vorgesehen war, ist der Koch verzweifelt und will sich das Leben nehmen. Seine Frau hält ihn davon ab mit Verweis auf den Esel:

*Advenam istum asinum remoto quodam loco deductum iugula femusque eius ad similitudinem perditii detractum et accuratius in protrimentis sapidissime percoctum adpone domino cervini vicem.*³⁶²

Gut gewürzt werde der Herr keinen Unterschied zwischen Hirsch- und Esel- fleisch bemerken, und auch die Form des Schenkels komme einigermassen hin; der Koch müsse den Esel nur im Geheimen töten und entsprechend präparieren. Das ist das zweite Mal, dass dem Esel *raptive Gewalt* droht, weil man ihn essen will – ein ähnliches Szenario hat er auch anlässlich der blutigen Darbietung der Priesterinnen befürchtet.³⁶³

³⁶⁰ Ἔστασαν ὡς ὅτε τε δρῦες οὖρεσιν ὑψικάρηνοι, / αἱ τ' ἄνεμον μίμνουσι καὶ ὑετὸν ἤματα πάντα / ῥίζησιν μεγάλῃσι διηνεκέεσσ' ἀραρυῖαι. – «Gleich den Eichen der Berge mit hochgewachsenen Wipfeln [standen sie], / welche dem Wind und Wetter trotzen an jeglichem Tage, / festgehalten von grossen und weithinlangenden Wurzeln.» Hom. *Il.* 12,132–134. Übersetzung: Rupé 2013.

³⁶¹ [...] *ita praeda simul et victoria laetus sublime evectus in quadam proxima quercu in summo eius cacumine tutus sedit.* – «Voller Freude über die Beute wie über seinen Sieg war er hoch auf eine benachbarte Eiche geflogen und sass sicher ganz oben im Wipfel.» Apul. *Socr.* prolog. 4,3. Vgl. Finkelppearl 2018, 255–257.

³⁶² «Führe den zugelaufenen Esel da an einen entlegenen Ort, stich ihn ab und nimm ihm einen Schenkel so heraus, dass er dem verlorenen ähnlich sieht, koche den dann mit aller Sorgfalt in leckerer Würze gar und setze ihn dem Herrn anstelle der Hirschkeule vor!» Apul. *Met.* 8,30,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

³⁶³ *Quae res incutiebat mihi non parvam sollicitudinem videnti tot vulneribus largiter profusum cruorem, ne quo casu deae peregrinae stomachus, ut quorundam hominum lactem, sic illa sanguinem concupisceret asininum.* – «Ich geriet dadurch in einige Besorgnis, als ich aus so

Natürlich ist der Koch begeistert von der Idee seiner Frau:

*Nequissimo verberoni sua placuit salus de mea morte.*³⁶⁴

Wenn wir uns an die Frau von Charites Herdenaufseher erinnern, die den Esel an die Mühle zwang, so kommt uns Lucius' Darstellung dieses Sachverhaltes hier bekannt vor. Während die Hirtin aus der Eselshaut Brot machte (*panem sibi suisque de meo parabat corio*³⁶⁵), will der Koch sein Leben durch den Tod des Esels retten. Beide Male wird eine Art Transsubstantiation beschrieben: Dort wird aus der Qual Nahrung, hier soll aus dem Tod Leben werden. Auf diese simple Formel kann der Grossteil *raptiver Gewalt*, die von Menschen an Tieren verübt wird, gebracht werden.

Lucius durchkreuzt den Plan des Kochs, indem er in die Wohnräume des Anwesens flüchtet. Da man fürchtet, er sei tollwütig, wird er in einem Schlafzimmer eingeschlossen, wo er sich seit Langem wieder einmal so richtig ausschlafen kann. Dann geht es weiter auf Betteltour mit den Priesterinnen, bis diese wegen Diebstahls verhaftet werden und der Esel erneut den Besitzer wechselt.

2.7.2 Macht bei den Priesterinnen der Dea Syria

Die Machtverhältnisse zwischen Göttin, Priesterinnen und Esel sind nicht so klar, wie man annehmen möchte. Gegenüber potenziellen Gönnern betonen die Priesterinnen die Macht der Dea Syria: Mit einer erfundenen Wahrsagung ergattern sie den Widder, und der vornehme Mann, dessen Koch Lucius nach dem Leben trachtet, beherbergt in erster Linie die Göttin; die Priesterinnen nimmt er als ihre Dienerinnen auf.³⁶⁶ Tatsächlich aber dienen nicht die Menschen der Gottheit, sondern umgekehrt. Die Priesterinnen sind es, die die Göttin zum Betteln nötigen:

*[...] per plateas et oppida cymbalis et crotalis personantes deamque Syriam circumferentes mendicare compellunt.*³⁶⁷

vielen Wunden reichlich Blut fließen sah: Es könnte irgend der Fall eintreten, dass der Magen der fremden Göttin, wie bei gewissen Menschen nach Eselmilch so in ihrem Falle nach Eselstblut verlangte!» Apul. *Met.* 8,28,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

³⁶⁴ «Der verdammte Galgenstrick war einverstanden, sein Leben mit meinem Tod zu retten.» Apul. *Met.* 8,30,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

³⁶⁵ Apul. *Met.* 7,15,3.

³⁶⁶ S. Kapitel 3.5.2.

³⁶⁷ «[...] sie schleppen mit lärmenden Zymbeln und Kastagnetten die Syrische Göttin von Strasse zu Strasse und Ort zu Ort und zwingen sie zum Betteln.» Apul. *Met.* 8,24,2. Diese Passage ist fast wörtlich dem *Onos* entnommen: Κίναιδος γὰρ καὶ γέρων ἦν τούτων εἰς τῶν τὴν θεὸν τὴν Συρίαν εἰς τὰς κώμας καὶ τοὺς ἀγροὺς περιφερόντων καὶ τὴν θεὸν ἐπαιτεῖν ἀναγκαζόντων.

In Verdrehung des Kults sammeln nicht die Priesterinnen Almosen als Dienst an der Göttin, sondern die Göttin muss dafür herhalten, dass diese ihren Lebensunterhalt bestreiten können. Die *omnipotens et omniparens dea*³⁶⁸ ist nicht nur ihren Priesterinnen hilflos ausgeliefert, sondern gar von der Kooperation des Esels abhängig, der sie leicht in den Dreck werfen kann, was nicht einer gewissen Komik entbehrt. Als Philebus sich vorstellt, wie der Esel das Kultbild abwirft, sagt sie:

*An me putas, inepte, iumento fero posse deam committere, ut turbatum repente divinum deiciat simulacrum egoque misera cogar crinibus solutis discurrere et deae meae humi icenti aliquem medicum quaerere?*³⁶⁹

Als sei die Göttin ein Mensch, bräuchte sie dann einen Arzt, den Philebus herbeiholen müsste. Diese Hilflosigkeit erreicht ihren Höhepunkt, als Bauern aus der Umgebung die Truppe des Tempelraubs verdächtigen. Sie durchsuchen ihre Sachen:

*Nec defuit qui manu super dorsum meum iniecta in ipso deae, quam gerebam, gremio scrutatus reperiret atque incoram omnium aureum depromeret cantharum.*³⁷⁰

Weder der Bauer noch die Priesterinnen zeigen den geringsten Respekt vor dem Kultbild: Letztere haben das Diebesgut im Schoß der Göttin versteckt, und der Bauer findet es, während er in ihm herumwühlt. Dass der Schoß einer Muttergöttin wie der Dea Syria derart missbraucht werden kann, offenbart ihre Machtlosigkeit. Natürlich ist ein Kultbild immer nur ein Ding, das von Menschen entweiht werden kann. Doch hinter dem Bild steht die Gottheit, die solchen Frevel bestraft. Obwohl Philebus dem frechen Tierverkäufer den Zorn der Göttin androht,³⁷¹ rechnet sie selbst nicht mit ihm, was die Göttin ihrer angeblichen Macht beraubt.

Während die Dea Syria also gegen aussen als mächtig dargestellt wird, innerhalb der Gruppe jedoch völlig machtlos ist, weil sie nicht als *numen* wahrge-

– «Es war ein schon ziemlich bejahrter Sünder, einer von denen, die mit der syrischen Göttin in den Dörfern und Meierhöfen herumziehen und die Göttin betteln zu gehen zwingen.» Lukian. *Asin.* 35. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

368 «die allmächtige und allgebärende Göttin» *Apul. Met.* 8,25,3.

369 «Oder meinst du Dummkopf, ich könne die Göttin einem Wildfang von Packtier anvertrauen, dass es plötzlich das heilige Götterbild rüttelt und hinschmeisst, und ich Arme gezwungen bin, mit aufgelösten Haaren umherzulaufen und für meine Göttin, wie sie auf der Nase liegt, irgendeinen Arzt zu suchen?» *Apul. Met.* 8,25,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

370 «Einer war sogar dabei, der mir die Hand auf den Rücken legte, mitten im Schoß der mir aufgeladenen Göttin herumsuchte, den goldenen Humpen fand und vor aller Augen ans Licht zog.» *Apul. Met.* 9,10,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

371 *Apul. Met.* 8,25; s. Kapitel 3.5.2.

nommen wird, sind die Priesterinnen darauf bedacht, dem Esel einen Gesundheitszustand zu erhalten, in dem er weiterhin das Kultbild tragen kann. Als die eine Priesterin ihm die Beine zerschlagen will, halten sie die übrigen auf:

*Sed ceteri non meae salutis, sed simulacri iacentis contemplatione in vita me retinendum censuere.*³⁷²

Es ist keineswegs Mitgefühl mit dem Esel (*mea salus*), das sie zurückhält, sondern Eigeninteresse: Wenn sie das Packtier töten, wer soll dann das Götterbild tragen? Philebus hat Lucius ja eben für diese Aufgabe erworben. Zwar war der Esel ein Schnäppchen,³⁷³ doch die Priesterinnen leben prekär, von der Hand in den Mund, und können es sich nicht erlauben, das Transportmittel für die Göttin zu verlieren. Mit Blick auf das am Boden liegende Kultbild muss der Esel am Leben bleiben, da im Gegensatz zu den Räufern (und zum Müller im nächsten Kapitel) seine Eigentümerinnen auf das Tier angewiesen sind, was dessen Überleben sichert.

Göttin und Esel sind für die Priesterinnen Mittel zum Zweck, gleichzeitig jedoch unentbehrlich, was Lucius zwar nicht vor frustrierten Schlägen, aber doch vor dem Tod bewahrt. Die Göttin erscheint als blosse Materie, der um der Almosen willen göttliche Macht angedichtet wird, an die die Priesterinnen selbst nicht glauben und die daher gruppenintern auch keine Wirkung entfaltet. Der Nimbus der Priesterinnen als ergebene Dienerinnen der Gottheit zerbricht endgültig, als sie des Tempelraubes bezichtigt und ins Gefängnis verbracht werden.

2.8 Die *familia* des Müllers

Nachdem die Priesterinnen im Gefängnis und damit von der Bildfläche verschwunden sind, kommt Lucius zu einem Müller. Neben diesem und seiner Frau ist da auch eine Tochter, die jedoch erst ganz zum Schluss auftritt und nicht mehr bei ihren Eltern lebt. Zur *familia* gehören zudem mehrere Sklaven und Tiere.

Lucius erhält bald einen Eindruck von seinem neuen Zuhause, das vor allem aus den Mühlen besteht, die von Sklaven und Tieren betrieben werden und von denen ab dem zweiten Tag auch er eine drehen muss. Über den Müller und seine Frau sagt er:

372 «Aber die anderen meinten – nicht im Hinblick auf mein Wohl, sondern auf das daliegende Götterbild –, man solle mich am Leben erhalten.» Apul. *Met.* 8,30,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

373 Apul. *Met.* 8,25,6; vgl. Hijmans et al. 1985, 220.

*Pistor ille, qui me pretio suum fecerat, bonus alioquin vir et adprime modestus, pessimam et ante cunctas mulieres longe deterrimam sortitus coniugam poenas extremas tori larisque sustinebat [...].*³⁷⁴

Das *alioquin*, «im Übrigen», referiert offensichtlich auf die unmenschlichen Bedingungen, unter denen Tiere und Menschen beim Müller schufteten. Abgesehen davon sei er ein guter, anständiger Mann, jedoch mit einer verdorbenen Ehefrau geschlagen. Im *Onos* gerät Lukios' Aufenthalt beim Müller sehr viel kürzer. Wir erleben bloss, wie er an die Mühle geschirrt und geschlagen wird, damit er im Kreis geht. Offenbar ist die Behandlung jedoch schlecht genug, dass er abmagert und schwach wird (λεπτός οὖν πάνυ γίνομαι καὶ ἀσθενῆς τῷ σώματι³⁷⁵). Darauf verkauft ihn der Müller weiter.

2.8.1 Gewalt in der *familia* des Müllers

Gewalt erfahren zuallererst die Sklaven und Tiere, die für den Müller arbeiten müssen. Da sind die Mühlensklaven, deren Körper so ausgezehrt sind, dass Lucius sie *homunculi* nennt:

*Dii boni, quales illic homunculi: vibicibus lividis totam cutem depicti dorsumque plagosum scissili centunculo magis inumbrati quam obtecti, nonnulli exiguo tegili tantum modo pubem iniecti, cuncti tamen sic tunicati ut essent per pannulos manifesti, frontes litterati et capillum semirasi et pedes anulati, tum lurore deformes et fumosis tenebris vaporosae caliginis palpebras adesi atque adeo male luminati et in modum pugilum, qui pulvisculo perspersi dimicant, farinulenta cinere sordide candidati.*³⁷⁶

Ihre Haut ist übersät mit Blutergüssen, sodass sie aussieht wie blau bemalt (*depictus*). Der Bezug des Adjektivs *plagosus* auf das Objekt der Schläge (hier die Rücken) ist überraschend; bei Horaz wird damit der schlagwütige Grammatik-

³⁷⁴ «Jener Müller, der mich um Geld erworben hatte, war sonst ein guter und ausgesprochen anständiger Mann, hatte aber eine Frau erwischt, die sehr böse und mit Abstand vor allen anderen ein Schandweib war; Tag und Nacht hatte er so unglaublich zu leiden [...].» Apul. *Met.* 9,14,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

³⁷⁵ Lukian. *Asin.* 43.

³⁷⁶ «Guter Gott, was gab es da für Kreaturen! Die ganze Haut mit blauen Striemen gezeichnet, den verprügelten Rücken mit ein paar verschlissenen Fetzen mehr betupft als bedeckt, einige nur mit einem winzigen Lendenschurz, – alle jedenfalls so angezogen, dass die Knochen durch die Lumpen zu sehen waren! Die Stirn gezeichnet, der Kopf halbrasiert, die Füsse beringt; weiter, von Geisterblässe entstellt, die Lider vom Qualm und Dunst in der Stockfinsternis entzündet bis zur Trübung des Augenlichts; und wie Boxer, die sich zum Kampf mit einer Sandkruste pudern, alle vom Mehlstaub schmutzigweiss!» Apul. *Met.* 9,12,3 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

lehrer Orbilius bezeichnet.³⁷⁷ Die Glieder der Sklaven werden so häufig geschlagen, dass das Geprügeltwerden als Attribut auf sie übergeht. Abgesehen von den blauen Flecken ist ihr Teint ungesund; Lucius kombiniert einigermaßen überraschend *luror* und *deformes*, als ob die Sklaven durch ihre Blässe entstellt würden. Wenn wir andere Erwähnungen von *luror* im *Goldenen Esel* betrachten, so wird das Wort zweimal in direktem Zusammenhang mit *macies*, «Magerkeit» genannt, und auch dort wird eine Form von *deformis* eingesetzt.³⁷⁸ Wir können uns deshalb auch hier denken, dass die Sklaven nicht nur bleich, sondern eben auch abgemagert und ausgezehrt sind. Diese Lesart stützt ihre Benennung als *homunculi*: Die Sklaven sind nur noch Haut und Knochen und damit vom Volumen her keine «ganzen» Menschen mehr.

Lucius beschreibt auch die Kleidung und weitere Aspekte ihrer Erscheinung; auf sie werden wir im folgenden Kapitel zu sprechen kommen, wenn wir die Machtverhältnisse in dieser *familia* betrachten.

Zum Schluss kommt Lucius auf die schlechte Luftqualität in der Mühle zu sprechen: Die Luft ist voller Mehlstaub, sodass man das Gefühl hat, sie sei rauchgeschwängert; wenn da Lampen sind, so erhellen sie den Raum kaum (*fumosae tenebrae vaporosae caliginis*). Die Augenlider der Sklaven sind vom Mehlstaub geschwollen und stark entzündet; Lucius sagt wörtlich, ihre Lider seien angefressen (*palpebras adesi*). Unbehandelte, chronische Lidrandentzündungen (Blepharitis) können zu einer Trübung der Hornhaut und damit zu einer gravierenden Herabsetzung der Sehkraft führen, was bei einigen Sklaven offenbar der Fall ist (*adeo male luminati*).³⁷⁹

Die einzige direkte Gewalt, die an den Sklaven ausgeübt wird, besteht in den Schlägen, die sie wohl zu effizienterem Arbeiten antreiben sollen; wir sprechen von *raptiver Gewalt*. Die Augenentzündungen sind auf ihren Arbeitsplatz in der Mühle zurückzuführen und gehen indirekt aus ihrer sozialen Stellung hervor, wie auch ihre Magerkeit und Leichenblässe, die von der ungenügenden Versorgung durch ihren Besitzer herrühren. Ausserhalb unserer Nomenklatur lässt sich hier auch strukturelle Gewalt erkennen.³⁸⁰

Der Müller beutet aber nicht nur Menschen aus; auch Tiere müssen in seiner Produktion arbeiten, und ihnen geht es deutlich schlechter als den Sklaven. Alte Maulesel (*muli senes*) und ausgezehnte Wallache (*cantherii debiles*) drehen

377 Hor. *Epist.* 2,1,68–70. Dieselbe Anwendung des Adjektivs auf das Objekt findet sich in Apul. *Met.* 8,5,10; s. Kapitel 2.4.1.

378 Apul. *Met.* 1,6,1; 9,30,3.

379 Für diesen Hinweis danke ich Frau Dr. med. Langenauer, Zürich.

380 «Für die antike Sklaverei kann insoweit von einer strukturellen Gewalt gesprochen werden, als in überproportional hoher Zahl Angehörige der sogenannten Randvölker durch Kriege, Beutezüge und Menschenhandel in die Sklaverei gezwungen wurden, wohingegen Bürger griechischer Städte und vor allem die des Römischen Reiches in weit höherem Masse davor geschützt waren.» Schmitz/Winfried: Gewalt, in HAS Bd. 2, 1188.

Tag und Nacht die Mühlen;³⁸¹ zu fressen kriegen sie minderwertiges Getreide (*moles palarum*, «Spreu»), und ihr Gesundheitszustand ist katastrophal:

[...] *cervices cariosa vulnerum putredine follicantes, nares languidas adsiduo pulsu tusse-
dinis hiulci, pectora copulae sparteae tritura continua exulcerati, costas perpetua castiga-
tione ossium tenuis renudati, ungulas multivia circumcursione in enorme vestigium por-
recti totumque corium veterno atque scabiosa macie exasperati.*³⁸²

Die Haut an den Hälsen ist so entzündet, dass sie Blasen wirft (*follicantes*),³⁸³ die Wunden eitern. Die Nüstern sind ausgeleiert und rissig; dass der Grund dafür das häufige Husten (*adsiduos pulsus tusse-
dinis*) der Tiere sei, wie Lucius erklärt, will nicht recht einleuchten, schliesslich husten auch Huftiere nicht durch die Nase; diese Körperfunktion nennt man «niesen». Und vielleicht ist eben dies die Lösung zu diesem in den Kommentaren³⁸⁴ diskutierten Problem: *Tussedo* ist ein Hapax legomenon. Wie das sonst gebräuchliche *tussis* kommt es vom Verb *tundere*, «stossen». Sowohl beim Husten als auch beim Niesen werden kleine Fremdkörper stossartig aus dem Körper getrieben. Wenn wir uns die Mühle bildlich vorstellen, so sehen wir dort eine Menge Mehlpartikel stieben. Tier und Mensch atmen da intuitiv durch die Nase und nicht durch den Mund, damit die Luft gefiltert wird, und niesen daher alle paar Minuten. Das lateinische Wort für «niesen» lautet *sternuere*; das Substantiv dazu ist *sternutamentum* und *sternutatio*. Sie treten in der Literatur selten auf,³⁸⁵ viel häufiger sind *tussire* und *tussis*. Husten ist das typische Symptom ernstzunehmender Krankheiten wie Bronchitis

381 *Ibi complurium iumentorum multivii circuitus intorquebant molas ambage varia nec die tantum verum perperi etiam nocte prorsus instabili machinarum vertigine lucubrabant pervigilem farinam.* – «Dort liessen zahlreiche Arbeitstiere auf lauter runden Bahnen vielerlei Mühlenkarussells rotieren, und das nicht nur bei Tage, sondern ohne dass die Kreisel der Mahlmaschinen überhaupt zum Stillstand kamen, schufteten sie auch die ganze Nacht hindurch, um die Mehlproduktion nicht einschlafen zu lassen.» Apul. *Met.* 9,11,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

382 «Die Nacken von eiternder Wundfäule geschwollen, die schlaffen Nüstern von dauernden Hustenstössen [besser: Niesen?] geweitet, die Brust voller Schwären von dem unablässig reibenden Gurtband, die Rippen von lauter Prügeln bis auf die Knochen entblösst, die Hufe vom endlosen Herumrennen ungeheuerlich verklumpt und das ganze Fell starrend von Schmutzkruste, Räude und Dürre!» Apul. *Met.* 9,13,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

383 *Follicare* ist das Verb zu *follicis*, dem Blasebalg, und bedeutet eigentlich «Luft ansaugen und wieder ausstossen». Hijmans et al. 1995, 127 verstehen das Wort als «lose herabhängen»: «[...] it seems best to take *follicantes* in the same way and in that case also to prefer the picture of the deflated rather than that of the inflated bag.» Wenn wir uns jedoch Haut vorstellen, die entzündet ist und eitert, so müssen wir die geschwollene, also geblähte Haut vorziehen.

384 Hijmans et al. 1995, 128.

385 In Apul. *Met.* 9,24,3 und 9,25,1 kommt *sternutatio* vor, wo der Ehebrecher beim Walker zu Hause wegen der Schwefeldämpfe niesen muss; dort stellt sich wiederum die Frage, ob man nicht eher ein Husten erwarten würde.

und Lungenentzündung, während ein Niesen kaum auf eine angeschlagene Gesundheit hindeutet und daher weniger Erwähnung findet. *Sternuere* tritt manchmal auch in übertragenem Sinn auf und hat dann eine glückbringende Bedeutung.³⁸⁶ Gut möglich, dass Apuleius hier mit *tussedo* eher ein Niesen denn ein Husten meint und dieses Wort verwendet, weil es eher mit Krankheit und nie mit Glück assoziiert wird. Wenn wir uns die mehlstaubgeschwängerte Luft in der Mühle vor Augen führen, können wir uns lebhaft vorstellen, dass die Nasen und Nüstern von Mensch und Tier sich dabei mit Feuchtigkeit und Staub verkleben, die Haut austrocknet und rissig wird. Ob wir *tussedo* nun als Husten oder Niesen verstehen: Die Arbeitsbedingungen in der Mühle und die daraus folgenden Beschwerden stehen uns deutlich vor Augen.

Beim Drehen der Mühle spannt sich ein rauer Riemen über die Brust der Tiere, der über keinerlei Polsterung zu verfügen scheint und beständig über das Fell schabt, bis die Haut darunter wundgescheuert ist. *Tritura* wird für gewöhnlich in Bezug auf das Dreschen von Getreide verwendet; sein Einsatz hier betont die schwere Verletzung. Ohne Unterlass werden die Tiere geschlagen; darüber fallen ihnen die Haare aus, sodass man durch die Haut ihre Rippen schimmern sieht.

Die Hufe der Mühltiere sind durch das ewige im Kreis Gehen (*multivia circumcursio*) verformt und krankhaft vergrößert. Hufe sind sensible Organe, die gerade bei Tieren, die zur Arbeit gezwungen werden, oft kontrolliert werden müssen, sollen sie gesund bleiben. Das von Lucius beschriebene Phänomen ist vielleicht ein Plathuf, bei dem sich die Zehenwand verflacht und sich gegen den Boden verbreitert. Auslöser dafür kann eine Entzündung der Huflederhaut (Laminitis) sein, in unserem Fall wohl verursacht durch zu langes Gehen auf hartem Grund.³⁸⁷ Dabei bildet sich Flüssigkeit, die nicht abfließen kann, was für das betroffene Tier äusserst schmerzhaft ist. Wird die Laminitis nicht behandelt, resultiert sie in der Auflösung des Hufs.

Das Fell der Tiere ist verreckt, trocken und von Krätze befallen. Die Milben, die die Krätze verursachen, bohren sich in die Epidermis, legen dort ihre Eier und sondern Kot ab. Die Haut wird dadurch erheblich geschädigt; sie juckt, und durch das Aufkratzen können offene Wunden entstehen.

386 *Hoc ut dixit, ut ante Amor sinistra / dextra sternuit approbationem.* – «Sobald er dies gesagt hatte, hat Amor – wie vorher von links – von rechts Zustimmung geniest.» Catull. 45,8 f. Übersetzung: Holzberg 2009. *Non tibi nascenti primis, mea vita, diebus / candidus argutum sternuit omen Amor?* – «Hat, du mein Leben, dir einst, gleich anfangs, als du geboren, / Amor Verheissung geniest, strahlend mit Geist dich erfüllt?» Prop. 2,3,23 f. Übersetzung: Willige 2014.

387 Es gab Mühlen, bei denen der Rundweg um den Stein gepflastert war; solche finden sich auch in Pompeji; s. Moritz 1958, Tafel 10a.

Welche Gewalttypen liegen hier vor? Einerseits werden die Tiere geschlagen; Lucius spricht von einer *perpetua castigatio*. Das Verb *castigare* kommt für gewöhnlich als Strafe zum Einsatz; später wird es auf die Bestrafung eines Ehebrechers angewendet. Da es den Schlagenden aber darum geht, die Tiere zum Weitergehen zu zwingen, liegt eher *raptive Gewalt* vor.³⁸⁸ Der miserable Gesundheitszustand der Tiere wiederum ist keine Gewalt an sich, doch er ist die Folge von *raptiver Gewalt*. Die Tiere werden in die Mühle gezwungen und an den Schwengel geschirrt. Dort müssen sie in schlechter Luft und auf hartem Boden viele Stunden den schweren Mühlstein bewegen; auf die Folgeschäden dieser Arbeit sind wir oben eingegangen. Auch die Krätze kann als Folgekrankheit verstanden werden, da Tiere bei guter Gesundheit die Milben mithilfe ihres Immunsystems abwehren können.

Ein weiterer, subtilerer Aspekt von *raptiver Gewalt* besteht im Umstand, dass die Pferde kastriert sind. Das Entfernen der Hoden, in denen Androgene wie Testosteron produziert werden, war – in präanästhetischen Zeiten – nicht nur mit grossen Schmerzen verbunden, sondern führt ausserdem zu einem Wesenswandel: Die Tiere verlieren ihr natürliches Verhalten innerhalb ihres Territoriums und ihrer Herde.

Insgesamt ist der Zustand der Tiere derart erschreckend, dass ihr baldiger Tod niemanden überraschen dürfte. Lucius kann sich ausrechnen, dass er nach einigen Wochen in der Mühle nicht mehr von den Mauleseln und Wallachen zu unterscheiden sein wird;³⁸⁹ auch eine Kastration ist wahrscheinlich (und wird ihm an anderer Stelle auch angedroht³⁹⁰). Er sieht den Tod gleichsam in die traurigen Gestalten eingeschrieben (*funestum exemplum*) und spürt, dass er sich hier erneut in Lebensgefahr (*ad ultimam salutis metam*) befindet.³⁹¹

Als er dann selbst an eine der Mühlen geschirrt wird, geht es auch schon los mit den Prügeln:

³⁸⁸ Wie allgegenwärtig die Peitsche in der Mühle war, zeigt ein Sarkophag im Museum Chiaramonti, auf dem über einem an die Mühle geschirrten Esel eine Peitsche drohend in der Luft schwebt. Eine Abbildung findet sich bei Blümner 1912, 42, Fig. a.

³⁸⁹ *Talis familiae funestum mihi etiam metuens exemplum veterisque Lucii fortunam recordatus et ad ultimam salutis metam detrusus summisso capite maerebam.* – «Da ich das traurige Beispiel dieser Gesellschaft auch für mich fürchtete, an mein früheres Glück als Lucius dachte und mich an den Rand des Verderbens gestossen sah, liess ich trübsinnig den Kopf hängen.» Apul. *Met.* 9,13,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

³⁹⁰ S. Kapitel 2.5.1.

³⁹¹ Dem Buch 9 gehen mehrere Szenen voran, in denen der Esel beinahe umkam. Die Qualen, denen Tiere in der Mühle ausgesetzt waren, nennt auch Plautus: *Nam iam calcari quadrupedo agitabo advorsum clivom, / postea ad pistores dabo, ut ibi cruciere currens.* – «Denn gleich jäg ich dich im Galopp mit Sporen auf den Hügel; / Drauf geb ich dich zur Mühle, dass du dort im Lauf dich marterst.» Plaut. *Asin.* 708f. Übersetzung: Rau 2007.

*Complures enim protinus baculis armati me circumsteterunt atque [...] repente signo dato et clamore conserto plagas ingerentes acervatim adeo me strepitu turbulentant [...].*³⁹²

Diese *raptive Gewalt* bringt den Esel, der sich dumm stellt, um vielleicht der Arbeit zu entgehen, umgehend dazu, zu spüren.

Zusätzlich nimmt ihn die Müllerin aufs Korn.³⁹³ Aus unerklärlichem Hass (*miro odio*) sorgt sie dafür, dass er besonders hart schufte und erst spät in die Fresspause geschickt wird; allmorgendlich lässt sie ihm in ihrem Beisein grundlos eine Tracht Prügel verpassen:

*[...] et statim, ut cubiculo primum processerat, insistens iubebat incoram sui plagas mihi quam plurimas irrogari [...].*³⁹⁴

Kaum aufgestanden, marschiert die Müllerin zur Mühle, um das Prügeln des Esels anzuordnen und zu überwachen. Dabei betont Lucius ihre Anwesenheit während der Misshandlung (*incoram sui*); vielleicht ist auch *insistens* in die Richtung zu deuten, dass sie so lange direkt neben ihm steht, wie die Sklaven ihn schlagen. Ob der limitierende Faktor für die Anzahl der Schläge (*plagae quam plurimae*) in der Ausdauer der Sklaven oder des Esels besteht, wird nicht klar; so oder so können wir vor einer längeren Tortur ausgehen.³⁹⁵

Es besteht Uneinigkeit darüber, ob Apuleius *irrogari* oder *inurgeri* schrieb; Hijmans et al. präferieren *inurgeri* vor allem mit Verweis auf Lucretius, wo ein junges Rind mit seinen Hörnern auf Kontrahenten losgeht.³⁹⁶ *Irrogare* dagegen

392 «Denn sofort umringten mich eine Reihe Kerls mit Stöcken in der Hand [...] und versetzten mir auf ein plötzliches Zeichen unter allgemeinem Gebrüll eine Tracht Prügel und bringen mich mit ihrem Getöse derart durcheinander [...].» Apul. *Met.* 9,11,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

393 *Talis illa mulier miro me persequabatur odio. Nam et antelucio recubans adhuc subiungi machinae novicium clamabat asinum [...] et cum tempestivo prandio laxarentur iumenta cetera, longe tardius applicari praesepio iubebat.* – «Eben dies Weib war mit eigenartigem Hass hinter mir her: Schon vor Sonnenaufgang, wenn sie noch im Bett lag, rief sie, man solle den neu angekommenen Esel an die Maschine schirren; [...] und wenn es zum Frühstück an der Zeit war und die übrigen Arbeitstiere ausgespannt wurden, hiess es bei mir: «Nur nicht so schnell an die Krippe binden!» Apul. *Met.* 9,15,1 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

394 «[...] kaum war sie aus ihrem Zimmer erschienen, so fuhr sie los und liess mir in ihrer Gegenwart möglichst viele Schläge verabreichen [...].» Apul. *Met.* 9,15,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

395 In Apul. *Met.* 7,28,2 wird der Esel so lange geschlagen, bis die Schlägerin erschöpft ist; s. Kapitel 2.5.1.

396 Hijmans et al. 1995, 144; vgl. Lucr. 5,1034f.: *Cornua nata prius vitulo quam frontibus extent, / illis iratus petit atque infestus inurget.* – «Ehe dem Kalbe die Hörner noch sind aus der Stirne erwachsen, / greift es mit ihnen im Zorn schon an und stösst nach dem Gegner.» Übersetzung: Diels 2014.

tritt für gewöhnlich im Kontext mit Strafe und Busse auf.³⁹⁷ Wie wir bereits an anderen Stellen gesehen haben, spricht Lucius immer wieder vom Bestrafen von Tieren, wo es uns irritiert, da wir in diesen Zusammenhängen nicht von Strafe sprechen würden, weil das (bewusste) Vergehen fehlt. Und gerade hier, wo die Müllerin aus unerfindlichen Gründen eine persönliche Abneigung gegen den Esel zu hegen und deshalb eine Befriedigung aus seinem Leiden zu ziehen scheint, passt der strafende Aspekt gut. Der Esel muss für etwas, was ihm und uns rätselhaft bleibt, büßen – daher die Schläge. *Irrogare* verleiht dem Akt sogar etwas Offizielles, Legitimes. Da das Schlagen keinerlei äusseren Zweck verfolgt, können wir hier von *autotelischer Gewalt* sprechen.

Nach diesen einleitenden Beobachtungen und Erfahrungen folgt die Binenerzählung von Aretes Ehebruch, der in dieser Arbeit ein gesondertes Kapitel gewidmet ist. Eine Kupplerin arrangiert für die Müllerin ein Stelldichein mit Philesitherus, dem zielstrebigem und agilen Helden jener Anekdote. Das Schäferstündchen, das mit einem opulenten Essen eröffnet wird, stört prompt der Müller, der eher als erwartet vom Abendessen bei einem Freund zurückkehrt, sodass die Müllerin ihren – nun doch nicht so trickreichen – Gast unter einem Trog versteckt. Der Müller setzt sich nichtsahnend gleich daneben an den gedeckten Tisch, der sich offensichtlich unter freiem Himmel befindet. Denn Lucius, der mit seinen Leidensgenossen eben zur Tränke unterwegs ist, erkennt seine Chance, an der bösen Müllerin Rache zu nehmen:

[...] *digitos [...] obliquata atque infesta ungula compressos usque ad summam minutiem contero [...].*³⁹⁸

Lucius tritt dem Ehebrecher auf die Zehen,³⁹⁹ die unter dem Trog hervorragen, und zermalmt sie zu Brei. Hijmans et al. meinen, «this <crushing> seems to do no permanent damage.»⁴⁰⁰ Dafür gibt es keinerlei Hinweis. Zarte Gliedmassen wie Finger oder Zehen, die unter den voll belasteten Huf eines Esels geraten, dürften dies kaum unbeschadet überstehen. Lucius wendet hier *poenale Gewalt* an, wie er selbst sagt, wenn er von einer *optatissima vindictae occasio*, «einer hocher-

³⁹⁷ Zum Beispiel in Plaut. *Capt.* 494f.: *Is diem dicam, irrogabo multam, ut mihi cenas decem / meo arbitratu dent, quom cara annona sit.* – «Die verklag ich und verlang als Strafe, dass nach meiner Wahl / sie zehn Essen mir bei Teuerung geben.» Übersetzung: Bardt 1907. Und in Hor. *Sat.* 1,3,117f.: *Adsit / regula, peccatis quae poenas irroget aequas [...].* – «Es muss einen Massstab geben, der Verfehlungen mit angemessener Strafe belegt [...].» Übersetzung: Holzberg 2018.

³⁹⁸ «Unvermerkt tat ich einen Seitentritt und stellte und stemmte einen meiner Hufe mit solcher Gewalt auf die hervorstehenden Spitzen, dass ich sie völlig zermalmtete [...].» Apul. *Met.* 9,27,2. Übersetzung: Haupt 2018.

³⁹⁹ Auch in Apul. *Met.* 9,37,1 bezeichnen die *digiti* nicht Finger, sondern Zehen.

⁴⁰⁰ Hijmans et al. 1995, 235.

wünschten Gelegenheit zur Rache», spricht. Die Strafe zielt dabei gar nicht auf den armen Philesitherus, sondern auf die Müllerin, die er via ihren Liebhaber treffen kann. Lucius beruft sich gar auf die *caelestis providentia*, die himmlische Vorsehung, als deren ausführendes Organ er sich versteht.⁴⁰¹

Philesitherus kann sich nicht beherrschen, heult und springt auf, was weitere Gewaltanwendungen zur Folge hat. Der Müller bleibt überraschend gelassen, sperrt seine Ehefrau ein, führt den ungebetenen Gast in sein Schlafzimmer und vergewaltigt ihn:

*Et pudicissima illa uxore alterorsus disclusa solus ipse cum puero cubans gratissima corruptarum nuptiarum vindicta perfruebatur.*⁴⁰²

Obwohl Philesitherus keinen Widerstand leistet und dem Müller ohne Gewaltanwendung ins Schlafzimmer folgt (*sequens*), handelt es sich dennoch um eine Vergewaltigung, denn der junge Mann gehorcht gegen seinen Willen (*nolens*).⁴⁰³ Warum er das tut, werden wir im folgenden Kapitel betrachten.

Ob der unfreiwillige Koitus die ganze Nacht dauert bzw. wiederholt wird, ist nicht klar; auf jeden Fall ist Philesitherus am Morgen noch da und erleidet nun der Strafe zweiten Teil. Der Müller lässt ihn von zwei starken Sklaven auf ergonomische Höhe anheben und verprügelt ihm nach Schulmeisterart den Hintern. Der Ehebrecher erleidet also zweifache Gewalt hinsichtlich seines Gesässes: einmal durch anale Penetration bei Nacht, einmal durch äusserlich zugefügte Schläge bei Tag:

*At ille adulterorum omnium fortissimus insperata potitus salute, tamen nates candidas illas noctu diuque dirruptus maerens profugit.*⁴⁰⁴

Dirruptus bezieht sich einerseits auf die Verwundung der Haut und des darunterliegenden Fleisches. Der Müller verwendet eine *ferula*, einen Stock, womit milde Prügelstrafen ausgeführt wurden.⁴⁰⁵ Im Gegensatz zur Auspeitschung mit dem *flagellum* wird die Haut dabei nicht unbedingt aufgerissen, und die Verletzung kann sich auf – nichtsdestotrotz schmerzhaft – Prellungen beschränken. Lucius

401 Für eine satirische Lesart dieser Szene s. Greene 2008, 180.

402 «Jetzt sperrte er das Muster einer keuschen Frau anderswohin aus, legte sich selbst allein zu dem Knaben und genoss die schönste Entschädigung für seine verdorbene Ehe.» Apul. *Met.* 9,28,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

403 Apul. *Met.* 9,28,1.

404 «So kam der Herzenbrecher unverhofft davon, hatte man ihm auch in der Nacht und bei Tage den blanken Hintern gesprengt; kleinlaut machte er sich aus dem Staube.» Apul. *Met.* 9,28,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

405 Vgl. Hor. *Sat.* 1,3,120f.: *Nam ut ferula caedas meritum maiora subire / verbera non vereror.* – «Denn dass du jemanden, der schlimmere Prügel verdient, mit dem Stock schlägst, befürchte ich nicht.» Übersetzung: Holzberg 2018.

betont aber, dass der Müller sein Opfer *adfatum*, «bis zur (eigenen) Erschöpfung», schlug. Andererseits beschreibt *dirruptus* die Verletzungen, die Philesitherus von dem Analverkehr davongetragen haben mag, zum Beispiel eine Analfissur.

Dass der Ehebrecher seinerseits passiven Sex erleiden muss, nennt auch Horaz warnend eine übliche Strafe; allerdings überlässt bei ihm der betrogene Ehemann den Ehebrecher seinen Sklaven.⁴⁰⁶ Bei Valerius Maximus wird ein Ehebrecher mit dem lebensgefährlichen *flagellum* ausgepeitscht; ein anderer wird ebenfalls von Sklaven der *familia* vergewaltigt.⁴⁰⁷

Auch hier liegt *poenale Gewalt* vor: Der Müller rächt sich für die zerstörte Ehe, und wie Lucius seinen Huftritt genießt er die Vergeltung (*gratissima vindicta*).⁴⁰⁸ Obwohl sich *gratissima* durchaus auch auf die sexuelle Befriedigung des Müllers beziehen mag, sind die Vergewaltigung wie auch die Tracht Prügel dennoch klar als Bestrafungen markiert.⁴⁰⁹

Sogleich wirft der Müller auch seine Frau aus dem Haus, doch diese will die Scheidung nicht hinnehmen und versucht, mithilfe einer Zauberin die Liebe ihres Ex-Mannes zurückzugewinnen. Der Müller zeigt sich jedoch unempfänglich für den Liebeszauber, sodass ihm die Zauberin ein Gespenst schickt, das ihn dazu treibt, sich zu erhängen.⁴¹⁰ Zur tödlichen Eskalation des Unternehmens kann man mit Hannah Arendt sagen: «[...] der Zweck, der die Mittel bestimmt, die zu seiner Erreichung notwendig sind und sie daher rechtfertigt, wird von den Mitteln überwältigt.»⁴¹¹

406 *Hic [sc. adulter] se praecipitem tecto dedit, ille flagellis / ad mortem caesus, fugiens hic decidit acrem / praedonum in turbam, dedit hic pro corpore nummos, / hunc perminxerunt calones; quin etiam illud / accidit, ut cuidam testes caudamque salacem / demeterent ferro.* «Iure» omnes. – «Kopfüber hat sich der vom Dach gestürzt, den peitschte man fast zu Tode, der floh und fiel einer grimmigen Bande von Räubern in die Hände, ein anderer zahlte Geld für Leib und Leben, den haben Stallknechte durchgefickt; ja, sogar das passierte, dass man einem die Eier und den geilen Schwanz mit einem Schwert abmähte. <Recht so!>, meinten alle Leute.» Hor. Sat. 1,2,41–46. Übersetzung: Holzberg 2018.

407 *Sempronius Musca C. Gellium deprehensum in adulterio flagellis cecidit [...], Cn. etiam Furium Brocchum qui deprehenderat familiae stuprandum obiecit.* – «Sempronius Musca liess C. Gellius, den er beim Ehebruch ertappt hatte, auspeitschen [...]; [der Ehemann,] der Cn. Furius Brocchus erwischt hatte, übergab ihn seinen Sklaven, damit sie ihn vergewaltigten.» Val. Max. 6,1,13.

408 «Once again, violence is the consequence of a crisis in representation, both individual and social. [...] violence is a means of resolving this crisis because it acts to reconfirm the nature of a masculinity otherwise denied.» Moore 1994, 154; Kontext ist häusliche Gewalt in den peruanischen Anden.

409 *castigatum forinsecus abicit.* – «Er warf ihn gezüchtigt hinaus.» Apul. Met. 9,28,4.

410 S. Kapitel 4.1.1.

411 Arendt 2009, 8.

Die Ermordung des Müllers werden wir im Kapitel 4.1.1 als *poenale Gewalt* klassifizieren. Seine Ex-Frau hat davon nichts ausser Genugtuung; das Erbe des Müllers nämlich geht an seine Tochter, die den gesamten Besitz – inklusive Lucius – versteigert.

2.8.2 Macht in der familia des Müllers

Die Machtverhältnisse innerhalb dieser *familia* lassen sich in verschiedene Felder aufteilen, die zum Teil zeitlich stabil sind, zum Teil nur kurz andauern. Betrachten wir zuerst das Feld der Mühle als Produktionsstätte.

Die Menschen und Tiere, die hier zur Arbeit gezwungen werden, sind rechtlich Eigentum des Müllers, und als Inhaber der *dominica potestas* kann er grundsätzlich mit ihnen verfahren, wie ihm beliebt.⁴¹² Dennoch muss das Machtverhältnis nicht völlig asymmetrisch sein. Je wertvoller ein Sklave ist, desto vermeidenswerter ist auch für den Herrn die Handlungsalternative, den Sklaven zu schlagen oder gar zu töten. Betrachten wir die Situation daher genauer, beginnend mit den menschlichen Sklaven. Die folgende Passage haben wir schon oben besprochen, setzen hier aber neue Schwerpunkte:

*Dii boni, quales illic homunculi: vibicibus lividis totam cutem depicti dorsumque plagosum scissili centunculo magis inumbrati quam obtecti, nonnulli exiguo tegili tantum modo pubem iniecti, cuncti tamen sic tunicati ut essent per pannulos manifesti, frontes litterati et capillum semirasi et pedes anulati, tum lurore deformes et fumosis tenebris vaporosae caliginis palpebras adesi atque adeo male luminati et in modum pugilum, qui pulvisculo perspersi dimicant, farinulenta cinere sordide candidati.*⁴¹³

⁴¹² *In potestate itaque sunt servi dominorum. Quae quidem potestas iuris gentium est: Nam apud omnes peraeque gentes animadvertere possumus dominis in servos vitae necisque potestatem esse.* – «Deshalb stehen die Sklaven unter der Verfügungsgewalt ihrer Herren. Diese Verfügungsgewalt ist ja Teil des Völkerrechts: Denn bei sämtlichen Völkern können wir ausnahmslos beobachten, dass die Herren Gewalt über Leben und Tod ihrer Sklaven haben.» Gai. *Inst.* 1,52. Gaius mahnt jedoch, dass diese grundsätzliche Verfügungsgewalt ihre Grenzen habe: *Sed hoc tempore neque civibus Romanis nec ullis aliis hominibus, qui sub imperio populi Romani sunt, licet supra modum et sine causa in servos suos saevire.* – «Zu unserer Zeit ist es jedoch weder römischen Bürgern noch irgendwelchen anderen Menschen, die unter der Herrschaft des römischen Volkes stehen, erlaubt, ihre Sklaven über das Mass hinaus und ohne Grund grausam zu behandeln.» *Ibid.* 1,53.

⁴¹³ «Guter Gott, was gab es da für Kreaturen! Die ganze Haut mit blauen Striemen gezeichnet, den verprügelten Rücken mit ein paar verschlissenen Fetzen mehr betupft als bedeckt, einige nur mit einem winzigen Lendenschurz, – alle jedenfalls so angezogen, dass die Knochen durch die Lumpen zu sehen waren! Die Stirn gezeichnet, der Kopf halbrasiert, die Füße be-ringt; weiter, von Geisterblässe entstellt, die Lider vom Qualm und Dunst in der Stockfinsternis entzündet bis zur Trübung des Augenlichts; und wie Boxer, die sich zum Kampf mit einer

Die Männer sind kaum bekleidet; bei einigen sind gerade eben die Genitalien bedeckt. So sind zwischen ihren Lumpen die nackten Körper zu erkennen (*manifesti*⁴¹⁴). Kleider bewahren einen Körper nicht nur bis zu einem gewissen Grad vor mechanischer Verletzung durch Reibung oder Anstossen und halten ihn warm oder schützen ihn vor der Sonneneinstrahlung. Sie entziehen ihn auch dem fremden Blick und schützen ihn so vor Spott oder Begehrlichkeit. Columella empfiehlt für Sklavinnen und Sklaven gewiss keine teure, aber dennoch robuste Kleidung, die vor Wind und Wetter schützt.⁴¹⁵ Dass die Mühlensklaven sich nur ungenügend bedecken können, macht ihre Situation auf physischer wie psychischer Ebene zusätzlich prekär und versinnbildlicht ihr Ausgeliefertsein.

Zusätzlich sind ihre Stirnen mit Buchstaben gekennzeichnet (*litterati*). Das heisst, dass die Mühlensklaven bereits einmal geflüchtet waren, denn so wurden entflozene Sklaven in der Kaiserzeit markiert.⁴¹⁶ Ihr Haar ist deswegen an der Vorderseite des Kopfes rasiert (*semirasi*), damit nicht in die Stirn hängende Haarsträhnen die Markierung verdecken. Dies erklärt auch den Umstand, dass sie Fussfesseln tragen (*pedes anulati*), weil ein erneuter Fluchtversuch wahrscheinlich ist. Solche Sklaven galten als minderwertig, weil renitent, und waren daher günstiger zu haben.⁴¹⁷ Gut möglich, dass der Müller bewusst billige Sklaven

Sandkruste pudern, alle vom Mehlstaub schmutzigweiss!» Apul. *Met.* 9,12,3f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴¹⁴ Zur eigenartigen Verwendung des Wortes hier und für weitere Bedeutungsvorschläge s. Hijmans et al. 1995, 122.

⁴¹⁵ *Cultam vestitamque familiam magis utiliter quam delicate habeat munitamque diligenter a vento, frigore pluviaque, quae cuncta prohibentur pellibus manicatis, centonibus confectis vel sagis cucullis.* – «In Kleidung und Ausstattung soll er die Sklavenschaft weniger fein als zweckmässig ausstatten und sie sorgfältig gegen Wind, Kälte und Regen schützen. Vor alledem schützen langärmelige Lederhemden, geschneiderte Wolltuchjacken oder Kapuzenumhänge.» Colum. 1,8,9. Übersetzung: Richter 2014.

⁴¹⁶ «Les esclaves fugitifs que l'on rattrapait subissaient les conséquences de leur fuite: [...] Ils étaient en outre sans doute – mais pas systématiquement – tatoués, c'est-à-dire, au sens propre, *stigmatisés*.» Andreau 2006, 226. Vgl. Colum. 10,125 und Petron. 103, wo Eumolpus Encolpius und Giton als seine geflohenen Sklaven ausgeben will: *Implevit Eumolpus frontes utriusque ingentibus litteris et notum fugitivorum epigramma per totam faciem liberali manu duxit.* – «Eumolp malte uns beiden die Stirn mit riesigen Buchstaben voll und zog uns mit frei ausgreifender Hand die bei entlaufenen Sklaven geläufige Aufschrift über das ganze Gesicht.» Übersetzung: Holzberg 2013. Dass entlaufenen Sklaven offenbar mit einem Brenneisen Verletzungen beigebracht wurden, in die man dann Farbe goss, die so in der Haut haften blieb, beschreibt Petron. 106,1.

⁴¹⁷ Ein vorausgegangener Fluchtversuch, der in der Fesselung eines Sklaven resultierte, wirkte sich wertmindernd aus: *Qui mancipia vendunt certiores faciant emptores, quid morbi vitiiue cuique sit, quis fugitivus errove sit noxave solutus non sit.* – «Die Ädilen sagen: «Diejenigen, die Sklaven verkaufen, müssen die Käufer darüber aufklären, was jeder Sklave an Krankheiten oder

erwarb, weil sie seinen Betrieb rentabler machten und er auch keinen allzu grossen finanziellen Verlust erlitt, wenn sie ihm wegstarben. Die Arbeit in einer Mühle war zwar hart, aber von überschaubarer Komplexität.

Der Umstand, dass dem Müller offensichtlich nicht am Überleben seiner Sklaven gelegen ist, verschiebt das Verhältnis der Macht ins Extrem: Wenn der *dominus* einen Sklaven zur Arbeit bewegen will, ist es für diesen um ein Vielfaches vorteilhafter, die Alternativen (geschlagen zu werden, getötet zu werden) zu vermeiden, als es das für den Müller ist. Dabei spielt die mindere «Qualität» der Sklaven eine entscheidende Rolle: Wären sie wertvoller, trüge er ihnen mehr Sorge, weil ihn ihr Verlust schmerzte – und sei es bloss in finanzieller Hinsicht. Nebenbei bemerkt: Hier ist nur von den Mühlensklaven die Rede; zur *familia* gehören auch besser gestellte Sklaven (zum Beispiel die *validissimi*, die beim Verprügeln von Philesitherus assistieren), die entsprechend gesünder sind.⁴¹⁸

Dieselben nachteiligen Machtverhältnisse bestehen für die Tiere. Auch sie sind zu billige Arbeitskräfte (*muli senes; cantherii debiles*),⁴¹⁹ als dass sie auf eine nachhaltige Behandlung hoffen könnten. Wie schon bei den Mühlensklaven betont Lucius das Ausgeliefertsein der Tiere; hier manifestiert es sich in der Art

Mängeln hat, wer zur Flucht neigt oder ein Herumtreiber ist oder von einer Schadenstat nicht befreit ist.» *Dig.* 21,1,1,1. Vgl. Bellen 1971, 20.

418 Die Beschreibung der Mühlensklaven mag ihr Vorbild in Diodorus' Erzählung vom grausamen Sklavenhalter Damophilos haben, der seine Sklaven brandmarkt, sie ankettet und ihnen keine rechte Kleidung gibt: Ἀγοράζων γὰρ οἰκετῶν πλῆθος ὕβριστικῶς αὐτοῖς προσεφέρετο, στίγμασι σιδήρου χαράττων τὰ σώματα τῶν ἐλευθέρων μὲν ἐν ταῖς πατρίσι γεγενημένων, αἰχμαλωσίας δὲ καὶ δουλικῆς τύχης πεπειραμένων. Καὶ τούτων τοὺς μὲν πέδας δεσμεύων εἰς τὰς συνεργασίας ἐνέβαλλε, τοὺς δὲ νομεῖς ἀποδεικνύων οὐτ' ἐσθῆτας οὔτε τροφὰς ἐχορήγει τὰς ἀρμοττούσας. – «Er kaufte eine Menge Sklaven zusammen, behandelte diese aber brutal und brannte mit eisernen Werkzeugen seine Marke in ihre Körper ein, ihnen, die in ihrer Heimat frei gewesen waren, dann aber die Gefangenschaft oder aber das Schicksal der Versklavung hatten erleiden müssen. Von ihnen legte er den einen Fussfesseln an und steckte sie in seine Werkstätten, andere machte er zu Hirten, ohne ihnen freilich ausreichende Kleidung oder Nahrung zukommen zu lassen.» *Diod.* 34/35,2,36. Übersetzung: Wirth 2008. Mit dieser unmenschlichen Behandlung erklärt Diodorus die anschliessenden Gräueltaten während des Sklavenaufstands.

419 *Apul. Met.* 9,13,1. Auch Lucius kostete den Müller nicht viel, auch wenn er mehr zahlte als zuvor Philebus. Für die Preise, die für den Esel bezahlt werden, s. Hijmans et al. 1985, 220. Vgl. *Juv.* 8, 65–67, wo Pferde, die nicht für die Rennbahn taugen, billig an Fuhrmänner verkauft werden, aber genauso gut an Mühlen abgegeben werden könnten: *Dominos pretiis mutare iubentur / exiguis, trito et ducunt epiraedia collo / segnipedes dignique molam versare nepotes.* – «Für einen dürftigen Preis lässt man sie ihre Besitzer wechseln, und mit abgescheuertem Hals ziehen sie Karren – diese lahmhufigen Nachfahren, die geeignet wären, eine Mühle zu drehen.» Übersetzung: Lorenz 2017. Duncan-Jones 1974, 294 weist darauf hin, dass die Preise, zu denen Lucius gehandelt wird, aussergewöhnlich niedrig veranschlagt seien, und vermutet, dass Apuleius an dem daraus resultierenden komischen Effekt gelegen sei. Vgl. auch Winkler 1985, 119 f.

und Weise, wie sie ihre Arbeit ausführen müssen. Lucius erzählt von seiner eigenen Erfahrung:

[...] *et ilico velata facie propellor ad incurva spatia flexuosi canalis, ut in orbe termini circumfluentis recipro gressu mea recalans vestigia vagarer errore certo.*⁴²⁰

Dem Esel werden die Augen verbunden, damit er brav vor sich hin trottet auf seinem Weg, der ihn nirgendwohin führt. Die Tiere an den Mühlen sind gezwungen, stets in ihre eigenen Hufstapfen zu treten und doch nicht vom Fleck zu kommen; sie irren im Kreis, ohne sich je zu verirren. Diese Vergeblichkeit erinnert an die Bestrafung des Sisyphos, der ja genau dadurch bestraft wird, dass er denselben Weg bergauf wieder und wieder geht und doch nie an ein Ende kommt. Und Sisyphos geistert auch auf der Wortebene durch den Text. So ist von Lucilius ein Versfragment zu Sisyphos überliefert, das folgendermassen lautet:

*Sisyphus versat / saxum sudans nitendo neque proficit hilum.*⁴²¹

Unter Schlägen gibt Lucius seine Sturheit auf und stemmt sich mit ganzer Kraft ins Geschirr (*totus innixus*⁴²²) – ganz wie Sisyphos bei Lucilius. Nach Hygin ist Sisyphos der Grossvater des Bellerophon und – Gerüchten zufolge – der Vater des Odysseus, die beide prototypisch für das Umherirren stehen.⁴²³

Der endlose Rundweg um die Mühle findet ausserdem eine Vorlage in Apuleius' Beschreibung des Alls. Wie die Mühlen des Müllers Tag und Nacht in Betrieb sind (*nec die tantum verum perpeti etiam nocte*⁴²⁴), so bewegt sich der Himmel über uns pausenlos (*fertur per orbem diernum noctiumque*⁴²⁵) und dreht sich doch an Ort und Stelle (*reciproco volumine*⁴²⁶), so wie die Tiere wieder und

420 «Umgehend wird mir der Kopf verummt, ich werde auf die rundherum laufende Rinne getrieben, soll im Kreis des Aussenkanals immer von neuem und immer wieder in meine eigenen Fussstapfen treten und in bestimmter Richtung ohne Ziel herumlaufen.» Apul. *Met.* 9,11,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

421 «Sisyphus wälzt – schweissüberströmt von der Arbeit – den Fels: Nicht ein bisschen bringt es ihn weiter.» Lucil. 1399. Übersetzung: Krenkel 1970. Der Vers wird in Cic. *Tusc.* 1,10 zitiert. Für die umstrittene Zuschreibung an Lucilius s. Krenkel 1970, 735.

422 Apul. *Met.* 9,11,6.

423 Hyg. *Astr.* 2,21 (Sisyphos als Grossvater des Bellerophon); id. *Fab.* 201,4; Eur. *Iph.* 524 (Sisyphos als Vater des Odysseus). Vgl. Cic. *Tusc.* 3,63: *Ut ait Homerus de Bellerophonte: «Qui miser in campis maerens errabat Aleis / ipse suum cor edens, hominum vestigia vitans.»* – «Wie ein Homer von Bellerophon sagt: «Trauernd irrte der Unselige in den Aleischen Feldern, selbst sein eigenes Herz aufzehend, die Spuren der Menschen meidend.» Übersetzung: Gigon 2013.

424 Apul. *Met.* 9,11,1.

425 Apul. *Mund.* 1,3.

426 Apul. *Mund.* 1,4.

wieder auf dieselbe Stelle treten (*reciproco gressu*). Sie irren im Kreis, verirren sich dabei jedoch nie (*vagari errore certo*); mit ähnlichen Worten beschreibt Apuleius die Sterne (*stellae, quae [...] nullis creduntur erroribus vagae*⁴²⁷).

Der Subtext wirft die Tiere hinaus ins All, in die ewige Dunkelheit (*velata facies*),⁴²⁸ auf einen Weg ohne Ziel, verdammt zu einer Arbeit, die nie fertig wird. Natürlich mahlen sie in der Mühle durch ihr Gehen das Korn, doch für sie ist ihre tägliche Qual so sinnlos wie die des Sisyphos. Die Asymmetrie der Macht erhält hier existenzielle Dimensionen; die Tiere sind dem Müller ausgeliefert wie die Himmelskörper den Gesetzen des Alls, wie Sisyphos dem ewigen Fatum.

Wenden wir uns nun der Kernfamilie zu, die aus dem Müller und seiner Frau besteht. Über seine (zu diesem Zeitpunkt bereits an ihr Ende gekommene) Ehe sagt der Müller zu Philesitherus, einmütig (*concorditer*) habe er mit seiner Frau zusammengelebt und ihre Vorlieben geteilt, ihre Ehe sei gar auf philosophischen Prinzipien (*secta prudentium*) gegründet gewesen. Die Gleichheit (*aequitas*) der Eheleute tritt als eine Art Schutzpatronin auf, und der Müller zeigt sich bemüht um eine paritätische Verteilung der Entscheidungsgewalt (*auctoritas*).⁴²⁹

Wenn wir die Ehe des Müllers vergleichen mit der Situation in Milos Familie, so fällt gleich auf, dass die Müllerin einen grösseren Handlungsspielraum hat als Pamphile. Der Müller schliesst seine Frau weder zu Hause ein noch überwacht er sie; er scheint grundsätzlich abwesend zu sein, sodass sie einen Liebhaber unterhalten kann, der ungehindert kommt und geht (*plane commean*).⁴³⁰ Auch in dieser Ehe bleiben Partnerin und Partner sexuell unbefriedigt, doch im

427 Apul. *Mund.* 2,2.

428 Darüber, dass er wegen der Augenbinde im Dunkeln arbeiten müsse, beklagt sich auch der Esel in der *Anthologia Graeca* 9,301: Τίπτε τὸν ὀγκιστὴν βραδύπου ὄνον ἄμμιγ' ἐν ἵπποις / γυρὸν ἀλωειναῖς ἐξελάατε δρόμον; / οὐχ ἄλις, ὅτι μύλοιο περίδρομον ἄχθος ἀνάγκης / σπειρηδὸν σκοτόεις κυκλοδιώκτος ἔχω; / ἀλλ' ἔτι καὶ πῶλοισιν ἐρίζομεν. ἢ ῥ' ἔτι λουπὸν / νῦν μοι τὴν σκολιὴν ἀυχένη γαῖαν ἄροῦν. – «Warum treibt ihr mich kleinen, iahenden Esel mit raschen / Pferden zusammen im Rund rings um die Tenne herum? / Dass ich verhüllten Gesichtes im Kreise muss gehen, den runden, / mächtigen Mühlstein zu drehn, habt ihr genug nicht daran? / Muss ich mit Pferden noch rennen? Jetzt bleibt mir nur übrig, ich ziehe / über das holprige Feld noch mit dem Nacken den Pflug.» Übersetzung: Beckby 1965.

429 *Nam et ipse semper cum mea coniuge tam concorditer vixi, ut ex secta prudentium eadem nobis ambobus placerent. Sed nec aequitas ipsa patitur habere plus auctoritatis uxorem quam maritum.* – «Ich habe nämlich ohnehin stets mit meiner Frau so harmonisch gelebt, dass wir, wie es die Gelehrten vorschreiben, beide denselben Geschmack hatten. Aber es ist auch nicht einmal recht und billig, dass die Frau mehr zu bestimmen hat als der Mann.» Apul. *Met.* 9,27,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

430 *Nam et adsiduo plane commeanem in eius cubiculum quandam sentiebam iuvenem [...].* – «So merkte ich, wie ganz ungeniert ein junger Mann in ihrem Zimmer aus- und einging [...].» Apul. *Met.* 9,15,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Gegensatz zu Pamphile muss die Müllerin nicht zu Zauberei greifen, um ihrem ehelichen Gefängnis zu entkommen.⁴³¹

Obwohl dieses Arrangement eine vermeintliche Stabilität in die Ehe bringt, wird bald klar, dass das Machtverhältnis zwischen Ehemann, Ehefrau und Liebhaber doch asymmetrisch ist. Den Liebhaber plagt nämlich ständige Furcht vor dem Müller:

[*Piger et formidulosus familiaris iste,*] *qui insuavis et odiosi mariti tui caperratum supercilium ignaviter perhorrescit [...].*⁴³²

Die Sprache erinnert an die plautinische Komödie⁴³³ und spielt mit Übertreibung, doch der Ehebrecher fürchtet sich zu Recht: Ein in flagranti erwischter Ehebrecher lief Gefahr, vom betrogenen Ehemann attackiert, vielleicht sogar getötet zu werden.⁴³⁴ Die romaninterne Rechtslage scheint einen Totschlag des Ehebrechers nicht zu tolerieren; als der Walker den ertappten Ehebrecher mit dem Schwert erschlagen will, hält der Müller ihn davon ab und bringt ihn dazu, den bereits angeschlagenen Mann sich selbst zu überlassen:

431 Dass die Mühle Schauplatz nicht nur von *crime*, sondern auch von viel *sex* ist, kommt wohl nicht von ungefähr: In Petron. 23,5 wird mit *molere* die Stimulation von Encolpius' Penis beschrieben; Hor. *Sat.* 1,2,34f. spricht derb von *uxores alienas permolere* – «fremde Ehefrauen durchrammeln» übersetzt Holzberg 2018, doch passender wäre hier «durchficken», da «ficken» im Mittelhochdeutschen «reiben» bedeutet und in der Schweizer Mundart im Verb «dureffige» noch immer (ohne vulgären Beigeschmack) beschreibt, wie z.B. ein Stoff durch beständiges Reiben fadenscheinig wird. Zusätzlich wurde der untere Teil der Rotationsmühle manchmal als *asellus* bezeichnet; Moritz 1958, 16 vermutet, dass damit nicht eigentlich das Tier, sondern sein Phallus gemeint war. An Eseln wurden offenbar weniger die langen Ohren als ihr langes Glied bemerkt; auch im *Goldenen Esel* kommt das zur Sprache (*tam vastum genitale* – «ein so gewaltiges Glied») *Apul. Met.* 10,22,1). In Petron. 24,7 benutzt Quartilla *asellus* für den menschlichen Penis: *Mox manum etiam demisit in sinum et pertractato vasculo tam rudi* «Haec», *inquit*, «*belle cras in promulside libidinis nostrae militabit; hodie enim post asellum diaria non sumo.*» – «Kurz darauf steckte sie auch noch ihre Hand unten in sein Gewand, befinferte sein noch so unausgereiftes Giesskännchen [d.h. seinen Penis] und sagte: «Dies wird morgen als Vorspeise für meine Lust schön seinen Dienst tun; denn heute will ich nach einem Eselsbraten (*asellus*) keine einfache Kost.» Übersetzung: Holzberg 2013.

432 «Ein langsamer und ängstlicher Hausfreund, der feige zusammenfährt, wenn dein unausstehliches Ekel von Mann mit der Wimper zuckt [...].» *Apul. Met.* 9,16,1; vgl. *ibid.* 9,23. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

433 Vgl. Plaut. *Epid.* 609: *Quid illuc est, quod illi caperrat frons severitudine?* – «Was runzelt er die Stirne finster wie ein Bock?»

434 Treggiari 1991, 270–273. Berühmt geworden ist Lysias' Verteidigungsrede für einen Mann, der einen Ehebrecher, den er, wie er behauptete, in seinem Schlafzimmer ertappt hatte, erschlug. Aus der Rede wird deutlich, dass zu dieser Zeit in Athen ein Gesetz diesen Totschlag erlaubte: Ἐγὼ δ' εἶπον ὅτι «οὐκ ἐγὼ σε ἀποκτενῶ, ἀλλ' ὁ τῆς πόλεως νόμος.» – «Ich sagte: «Nicht ich werde dich töten, sondern das Gesetz unserer Stadt.» Lys. 1,26.

[...] *inflammatusque indignatione contumeliae gladium flagitans iugulare moriturum gestiebat, ni respecto communi periculo vix eum ab impetu furioso cohibuissem* [...].⁴³⁵

Das *commune periculum* bestand wohl in einem Gerichtsverfahren, das die Familie des Getöteten nicht nur gegen den Walker, sondern auch gegen den Müller als dessen Komplizen angestrengt hätte.⁴³⁶

Doch nicht nur ihr Liebhaber, auch die Ehefrau selbst musste im Falle einer Entdeckung um ihr Leben fürchten. Im Zorn ging der Ehemann wohl kaum nur auf den Fremden los. Obwohl unter Augusteischem Gesetz die Tötung der Ehefrau wahrscheinlich nicht erlaubt war, wird aus den einschlägigen Texten klar, dass ein Mann, der seine Frau bei Ehebruch ertappte und erschlug, mit Verständnis rechnen konnte: «The regulations of the Augustan Law suggest a society in which it was accepted as natural that either a woman's father or her husband might attempt to kill her in the heat of the moment.»⁴³⁷ So rät der Müller der Frau des Walkers, für eine Zeit lang bei einer Freundin unterzukommen, bis der Zorn des Betrogenen verraucht sei, weil er befürchtet, dieser könnte ihr und (als Folge davon?) sich selbst etwas antun.⁴³⁸ Die Müllerin scheint während all ihrer Eskapaden jedoch nichts dergleichen zu befürchten, und der Fortgang der Ge-

435 «In flammender Entrüstung über die Schmach rief er nach einem Schwert und wollte den Todeskandidaten erstechen; mit Mühe und Not konnte ich ihn – mir stand die Gefahr für alle vor Augen – von seinem rasenden Beginnen abbringen [...].» Apul. *Met.* 9,25,2 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

436 Was Treggiari 1991, 275 über die späte Republik schreibt, mag auch in der Kaiserzeit gegolten haben: «A husband who killed his wife in the late Republic would probably have to answer to her kinsmen and defend himself on a murder charge. Adultery might not be easy to prove unless he could display the adulterer's corpse, which might involve him in further enmities.»

437 Treggiari 1991, 274. Sie bezieht sich dabei auf Gell. *NA* 10,23,5: *In adulterio uxorem tuam siprehendisses, sine iudicio impune necares.* – «Wenn du deine Ehefrau beim Ehebruch ertappst, darfst du sie ungestraft ohne Gerichtsprozess töten.»

438 *Tum uxorem eius tacite suasi ac denique persuasi, secederet paululum atque ultra limen tabernae ad quampiam tantisper <deverteret> familiarem sibi mulierem, quoad spatio fervens mariti sedaretur animus, qui tanto calore tantaque rabie percussus non erat dubius aliquid etiam de se suaque coniuge tristius profecto cogitare.* – «Da habe ich leise seine Frau beredet und schliesslich überredet ein bisschen fortzugehen und weit weg von der Schwelle des Ladens bei irgend einer ihr befreundeten Frau so lange unterzuschlüpfen, bis sich mit der Zeit der kochende Zorn ihres Mannes beruhigte; der würde in seinem hitzigen Wutanfall, daran liess er keinen Zweifel, auch bei sich und seiner Frau bestimmt etwas Unangenehmes im Sinne haben.» Apul. *Met.* 9,25,5 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. In den *Declamationes minores* Quintilians wird der (theoretische) Fall eines Mannes verhandelt, der seine untreue Ehefrau tötete, während sich der Ehebrecher retten konnte, und der nun selbst sterben will: *Mori volo quia uxorem meam occidi qualemcumque. Licuit, scio, sed non semper ad animum pertinent iura.* – «Sterben will ich, weil ich meine Frau getötet habe, was für eine Frau sie auch war. Es war erlaubt, ich weiss, aber nicht immer reichen die Gesetze bis zum Herzen.» Quint. *Decl.* 335.

schichte gibt ihr Recht; der Müller beschränkt seine Tätlichkeiten offenbar auf Philesitherus. In seiner Reaktion auf die Entdeckung des Ehebrechers in seinem eigenen Haus verweist der Müller selbst auf das Gesetz:

*Nihil triste de me tibi, fili, metuas. Non sum barbarus nec agresti morum squalore praeditus nec ad exemplum naccinae truculentiae sulphuris te letali fumo necabo ac ne iuris quidem severitate lege de adulteriis ad discrimen vocabo capitis tam venustum tamque pulchellum puellum, sed plane cum uxore mea partiario tractabo.*⁴³⁹

Der Müller bezieht sich in seinem Monolog auf die *Lex Iulia de adulteriis coercentis*, die einen Ehebruch weitgehend der Selbstjustiz entzog und aus ihm eine öffentliche *quaestio* machte.⁴⁴⁰ Den Liebhaber durfte der Ehemann nur unter bestimmten Umständen töten, die Ehefrau gar nicht.⁴⁴¹ Dass sich der Müller der Rechtslage offensichtlich bewusst ist, verschiebt die Machtverhältnisse nur unmerklich zugunsten des Liebhabers. Die unmittelbare Todesgefahr ist zwar gebannt, aber der Müller kann ihn vor Gericht bringen. Weil das Exil sein soziales Leben zerstört hätte, sieht er sich gezwungen, auf das implizite Angebot einzugehen, das ihm der Müller macht. Deshalb folgt er – wenn auch widerstrebend – dem Müller ins Schlafzimmer:

*Talis sermonis blanditie cavillatum deducebat ad torum nolentem puerum, sequentem tamen.*⁴⁴²

Für den Müller ist es nicht einerlei, ob er sich an Philesitherus vergeht oder ihn anklagt; Letzteres bringt Arbeit und öffentliches Aufsehen mit sich, Ersteres se-

⁴³⁹ «Du brauchst von mir nichts Schlimmes für dich zu fürchten, Kleiner! Ich bin kein Barbar, bin von ländlich-rauhen Sitten frei, will dich auch nicht wie der grimmige Walker mit giftigem Schwefeldampf ermorden. Ich will dich nicht einmal nach strengem Recht auf Grund des Paragraphen über Ehebruch vor Gericht zitieren, so ein nettes und adrettes Kerlchen, sondern will einfach mit meiner Frau bei dir halbpant machen.» Apul. *Met.* 9,27,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für den Beginn dieser Rede vgl. Babr. 116, wo ein betrogener Ehemann dieselben Worte gegenüber dem Ehebrecher gebraucht (μηδὲν ἐκπλήσσου). Die Forderung, einen Sexualpartner zu teilen, taucht auch in Petron. 11,4 auf, wo Ascylltos Encolpius auffordert, Giton mit ihm zu teilen (*dividere*). Für die vielen juristischen Metaphern in dieser Rede s. Summers 1967, 302–305.

⁴⁴⁰ «By making adultery into a matter of public prosecution, he [i. e. Augustus] shifted the issue from the family domain to the public realm of criminal courts.» Benke 2012, 289.

⁴⁴¹ *Ideo autem patri, non marito mulierem et omnem adulterum remissum est occidere [...].* – «Deshalb wird es zwar dem Vater, aber nicht dem Ehemann nachgesehen, wenn er die Frau und jeden, mit dem sie Ehebruch begangen hat, tötet.» *Dig.* 48,5,23,4. Für weitere, abweichende rechtliche Bestimmungen s. Summers 1967, 298 f.

⁴⁴² «Mit solchen Artigkeiten verhöhnte er den Buben und führte ihn dann zum Bett; der wollte nicht, ging aber doch hinterdrein.» Apul. *Met.* 9,28,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

xuelle Befriedigung.⁴⁴³ Er hat ein deshalb ein Interesse daran, dass Philesitherus auf den Deal eingeht, doch für diesen ist die Alternative, verbannt zu werden, um ein Vielfaches vermeidenswerter als die auf eine Nacht begrenzte Vergewaltigung.⁴⁴⁴ Wie wir wissen, bleibt es jedoch nicht bei diesem Übergriff; am Morgen rundet der Müller die Bestrafung mit einer Tracht Prügel ab. Dafür verwendet er eine *ferula*, eine Rute, die bei Martial in der Schule zum Einsatz kommt (*ferulaeque tristes, sceptrapaedagogorum*⁴⁴⁵). Die Assoziation, die das Hochheben des Ehebrechers durch starke Sklaven (*validissimi*), die Art und Weise, wie der Müller Philesitherus anspricht (*mollis ac tener et admodum puer*), und die Wahl der Waffe auslösen, beschliesst die Dekonstruktion des Frauenhelden Philesitherus: Dieser ist nur mehr ein Schuljunge, dem vom Lehrer eine Lektion erteilt wird; er

443 Valerius Maximus sagt, dass Ehemänner, die ertappte Ehebrecher mit Auspeitschen oder Vergewaltigung bestrafen, nicht belangt wurden: *Quibus irae suae indulsisse fraudi non fuit.* – «Keinem von ihnen gereichte es zum Nachteil, dass sie ihrem Zorn nachgegeben hatten.» Val. Max. 6,1,13. Zwar wird nach *Dig.* 47,11,1,2 mit dem Tod bestraft, wer sich an einem Jungen vergeht: *Qui puero stuprum abducto ab eo vel corrupto comite persuaserit aut mulierem puellamve interpellaverit quidve impudicitiae gratia fecerit, domum praebuerit pretiumve, quo is persuadeat, dederit: Perfecto flagitio punitur capite [...].* – «Wer einen Jungen entführt oder von einem Komplizen entführen lässt und ihn zu Sex überredet oder eine Frau oder ein Mädchen sexuell bedrängt oder sonst etwas um unzüchtiger Lust willen tut, ein Haus zur Verfügung stellt oder sie mit Geld kauft: Wenn das Vergehen vollendet wurde, wird er mit dem Tod bestraft [...].» Vgl. auch *Dig.* 48,6,3,4; für die Definition von *stuprum* s. *Dig.* 48,5,35,1. Von einer Entführung kann in dieser Situation jedoch nicht gesprochen werden; der Ehebrecher hat sich selbst in die Illegalität begeben, wo er der Willkür des Ehemanns ausgeliefert ist. Dass die Bestrafung des Ehebrechers für den Betrogenen ein Vergnügen sein kann, thematisiert Mart. 2,49 auf ironische Weise: *Uxorem nolo Telesinam ducere: Quare? / Moecha est. Sed puerum dat Telesina. Volo.* – «Heiraten will ich Telesina nicht.» Warum? / «Sie hat Liebhaber.» – Doch Telesina treibt's mit Knaben. – «Ja, dann will ich.» Übersetzung: Barié/Schindler 2013. Vgl. auch Catull. 56. Hindermann 2009, 78 erkennt im Müller einen Schüler Ovids: «Er beweist vielmehr *cultus* und *ingenium*, indem er sich, statt Ehefrau und Ehebrecher im Affekt zu töten, überlegt, wie er von der Situation sexuell am meisten profitieren könnte.» – Pl. *Leg.* 841d verbietet dagegen Ehebruch und Sex zwischen Männern.

444 Dass eine Vergewaltigung zu den milderen Strafen zählte, scheint auch in einem Epigramm von Martial auf, wo ein Ehebrecher gewarnt wird, der Ehemann werde sich nicht mit einer blossen Vergewaltigung Genugtuung verschaffen. Implizit wird damit gesagt, dass der ertappte Ehebrecher mit einer schlimmeren Strafe rechnen müsse: *Subdola famosae moneo fuge retia moechae, / levior o conchis, Galle, Cytheriacis. / confidis natibus? non est pedico maritus: / Quae faciat duo sunt: Irrumat aut futuit.* – «Ich mahne dich: Meide die listigen Netze der verrufenen Ehebrecherin, / Gallus, glatter als Kytheras Muscheln. / Du verlässt dich auf deine Hinterbacken? Ihr Mann ist kein Päderast: / Er kennt zwei Methoden nur: Er benutzt Mund oder Möse.» Mart. 2,47. Übersetzung: Barié/Schindler 2013. Vgl. auch Mart. 2,60.

445 Mart. 10,62,10.

ist nur ein *puer*, dem das *supplicium puerile*, der passive Analverkehr, gut ansteht.⁴⁴⁶

Wie bereits erwähnt, schien die Müllerin von ihrem Mann zwar keine gegen sie selbst gerichteten Tätlichkeiten zu fürchten, doch im Falle, dass sie ertappt wurde, musste sie mit der Scheidung rechnen. Von Gesetzes wegen war der Müller sogar verpflichtet, sich von seiner untreuen Ehefrau scheiden lassen.⁴⁴⁷ Und genau das tat der Betrogene umgehend.⁴⁴⁸

Die Folgen waren für die Müllerin existenziell; sie verlor nicht nur ihre Mitgift, sondern auch ihren sozialen Status als Herrin der Mühle.⁴⁴⁹ Damit ergibt sich ein asymmetrisches Machtverhältnis in Bezug auf die Trennung der Eheleute: Der Müller behält seinen Lebensmittelpunkt und erhält zusätzlich die Mitgift seiner Ex-Frau. Diese dagegen steht vor dem Nichts. Um der Schande, verstossen und mittellos zu ihrer eigenen Familie zurückzukehren, zu entgehen, engagiert sie die Zauberin, die den Müller umstimmen soll, auf dass er sich mit ihr versöhne und sie wieder bei sich aufnehme.⁴⁵⁰ Die Doppelmoral, die das römische Ehe-

446 Vgl. Schmidt 1989, 71: «Wenn also der *pistor* den Knaben zum Objekt der *pedicatio* macht, drückt er ihm damit ausser dem Stempel der Unreife auch den des niedrigen sozialen Status auf.»

447 Behielt er seine Ehefrau bei sich, machte er sich der Kuppelei (*lenocinium*) schuldig: *Lenocinii quidem crimen lege Iulia de adulteriis praescriptum est, cum sit in eum maritum poena statuta, qui de adulterio uxoris suae quid ceperit, item in eum, qui in adulterio deprehensam retinuerit.* – «Das Verbrechen der Kuppelei ist im Julischen Gesetz über Ehebruch beschrieben, weil nämlich der Ehemann bestraft wird, der einen Vorteil aus dem Ehebruch seiner Ehefrau zieht, und ebenso der, der seine Ehefrau, obwohl er sie beim Ehebruch ertappt hat, behält.» *Dig.* 48,5,2,2.

448 *Nec setius pistor ille nuntium remisit uxori eamque protinus de sua proturbavit domo.* – «Gleichzeitig schickte der Müller seiner Frau den Scheidebrief und jagte sie holterdiepolter aus seinem Haus.» *Apul. Met.* 9,28,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für die Wortwahl *proturbare* vgl. Treggiari 1991, 438: «*Dimittere* is the proper and neutral word [...]. The comic writers naturally use more picturesque words to describe the husband throwing the wife out of doors. Prose writers also use them for melodramatic effect.»

449 «[...] unless they had been living in a dotal house, she would usually have to leave a house to which she had become accustomed. Her position as mistress of a household which centered on the social life of a man would disappear. A pattern of existence would be disrupted.» Treggiari 1991, 466 f. Für die Mitgift vgl. *Ulp. Reg.* 6,9: *Retentiones ex dote fiunt aut propter liberos aut propter mores aut propter impensas aut propter res donatas aut propter res amotas.* – «Die Mitgift kann zurückbehalten werden entweder wegen der Kinder, wegen des Lebenswandels [der Ehefrau], wegen Aufwänden, oder weil Besitztümer verschenkt oder weggeschafft worden sind.» Vgl. *Ach. Tat.* 8,8,13, wo Thersandros ausführlich erklärt, was die Folgen von Melites Ehebruch sind: Seine Frau verliere ihre Mitgift an ihn, und ihr Liebhaber müsse zum Tod verurteilt werden.

450 Es wäre wohl denkbar gewesen, dass der Müller seine von ihm geschiedene Frau erneut geheiratet hätte: «Roman law required formal legal procedures neither for getting married nor

recht kennzeichnet, erklärt Barbara Feichtinger mit dem herrschenden Patriarchat: «Die biologische Vaterschaft wird durch eine absolute aussereheliche Keuschheitsnorm für die Frau abgesichert. Die harten Sanktionen für Ehebruch von Seiten der Frau weisen auf die Bedeutung dieser Norm für das Funktionieren des Patriarchats und zugleich auf deren Labilität.»⁴⁵¹

In und um die Mühle entspringt Gewalt vor allem asymmetrischen Machtverhältnissen: Da die menschlichen und tierischen Sklaven für den Müller wenig Wert besitzen, wird ihnen *raptive Gewalt* angetan, die für sie lebensgefährliche Ausmasse annimmt. Da der Müller gegenüber dem ertappten Ehebrecher am längeren Hebel sitzt, kann er ihn vergewaltigen und verprügeln. Und da aus der Asymmetrie der gesetzlichen Bestimmungen der Müllerin im Zuge der Scheidung existenzielle Nöte erwachsen, engagiert sie eine Zauberin, durch deren Werk der Müller schliesslich zu Tode kommt.

2.9 Barbarus' familia

Von Barbarus, seiner Frau Arete und ihrem Sklaven Myrmex⁴⁵² erzählt die beste Freundin der Müllerin. Philesitherus, den vierten Protagonisten, trifft Lucius auch persönlich; wie wir im vorhergehenden Kapitel gesehen haben, hat er jedoch wenig Ähnlichkeit mit dem schneidigen Liebhaber aus der Binnengeschichte. Während im *Onos* Lucius ebenfalls einige Zeit bei einem Müller verbringt, fehlt dort diese Episode.

In Barbarus' *familia* wird keine Gewalt ausgeübt, soweit wir es erfahren; sie wird nur angedroht. Diese potenzielle Gewalt wollen wir dennoch besprechen und die mit ihr verbundenen Machtverhältnisse diskutieren.

2.9.1 Gewalt in Barbarus' familia

Barbarus ist ein *decurio* der Stadt, zu der auch das *castellum* zu rechnen ist, in dem die Müllerin lebt. Als Angehöriger der lokalen Aristokratie⁴⁵³ ist er standesgemäss verheiratet: Seine Frau Arete stammt aus einer angesehenen Familie und

for getting divorced. Only the issues concerning the dowry were discussed in court, primarily in the procedures of *actio rei uxoriae*.» Benke 2012, 291.

⁴⁵¹ Feichtinger 2010, 3.

⁴⁵² Zu den ovidianischen Konnotationen, die die Namen in dieser Episode hervorrufen mögen, s. Hindermann 2009, 70–75.

⁴⁵³ «A *decurio* [...] is a local senator in a municipium under Roman administration; this quite distinguished position is usually filled by members of local aristocratic families.» Hijmans et al. 1995, 158.

ist ausserdem von auffälliger Schönheit (*eximia formositate praedita*⁴⁵⁴). Wie ein Schatz wird sie zu Hause eingeschlossen und bewacht. Als Barbarus eine Reise unternehmen muss, fürchtet er, jemand könnte seine Abwesenheit ausnutzen und seine Frau zum Ehebruch verleiten. Er befiehlt daher seinem vertrauenswürdigsten Sklaven, Arete zu bewachen:

*Servulum suum Myrmecem fidelitate praecipua cognitum secreto commonet suaeque dominae custodelam omnem permittit, carcerem et perpetua vincula, mortem denique violentam defamem comminatur, si quisquam hominum vel in transitu digito tenus eam contigisset, idque deierans etiam confirmat per omnia divina numina.*⁴⁵⁵

Trotz dessen *fidelitas praecipua* vertraut Barbarus Myrmex nicht recht und ergänzt seinen Auftrag mit Drohungen. Als Magistrat verfügt Barbarus über die Kompetenz, Myrmex einsperren zu lassen.⁴⁵⁶ Der *carcer*, das öffentliche Gefängnis, diente eigentlich nicht der Strafe, sondern dem Festhalten einer beschuldigten Person, bis sie verurteilt wurde. Callistratus spricht jedoch von der Möglichkeit, jemanden für längere Zeit (*in tempus damnatus*) oder gar lebenslänglich (*in perpetuum damnatus*) einzusperren.⁴⁵⁷ Vielleicht weisen die *perpetua vincula* auf ebendiese Strafe hin.

Was mit der *mors violenta defamis* gemeint ist, bleibt offen; die an Sklaven und Sklavinnen vollzogenen Hinrichtungsarten waren bereits in ihrer Abgrenzung zu Todesstrafen, die für Freie in Frage kamen, *infamis* bzw. *defamis*. Das Attribut soll Myrmex vielleicht schlicht an diesen Umstand erinnern. Natürlich denkt der Leser intuitiv an die Kreuzigung, die schlimmste Hinrichtungsart für Sklaven. Als Philesitherus prompt mit einem unmoralischen Angebot an Myrmex herantritt, erwägt dieser folgende Alternativen:

*Illic fides, hic lucrum, illic cruciatus, hic voluptas.*⁴⁵⁸

454 Apul. *Met.* 9,17,1.

455 «Er nahm seinen als besonders treu bewährten jungen Diener Myrmex auf ein ernstes Wort beiseite und befahl ihm die eigene Herrin in volle Obhut. Er droht mit Kerker und ewigen Ketten, schliesslich noch mit einem gewaltsamen, ehrlosen Tod, wenn jemand auf der Welt sie auch nur im Vorübergehen mit der Fingerspitze berühre, und bekräftigt das mit einem Schwur bei allen Himmelsmächten.» Apul. *Met.* 9,17,3 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. In der Frage, ob Apuleius *mortem denique violentiam de fame* oder *mortem denique violentiam defamem* geschrieben hat, folge ich Hijmans et al. 1995, 163 und gebe der zweiten Variante den Vorzug; vor allem überzeugt die Möglichkeit des Wortspiels, dass in *defamis* (= *infamis*) auch die Bedeutung *de fame* («vor Hunger») anklingt.

456 Vgl. *Dig.* 2,4,2.

457 *Dig.* 48,19,28,14.

458 «Dort Zuverlässigkeit, hier Gewinn, dort Folter, hier Vergnügen.» Apul. *Met.* 9,19,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Das Wort *cruciatius* stammt zwar von der *crux*, bezeichnet aber allgemein Folter oder eine qualvolle Tötung; darüber hinaus kann es auch metaphorisch für Seelenqualen stehen. So bittet Philesitherus Myrmex, ihm eine *medella cruciatui*,⁴⁵⁹ ein Heilmittel für seine Liebesqualen, zu verschaffen und ihn Arete zu empfehlen. Der Sklave dagegen fürchtet wohl weniger Gewissensbisse als tatsächliche Marter.⁴⁶⁰ Die angedrohte Gewalt stellte, falls ausgeführt, *poenale Gewalt* dar, da sie als Bestrafung für die Missachtung des Auftrags diente.

Myrmex unterliegt seiner Geldgier und arrangiert ein Treffen zwischen seiner Herrin und dem jungen Mann. Der Hausherr kehrt – natürlich – verfrüht zurück, und Philesitherus nimmt die Beine in die Hand, während Myrmex Barbarus an der verschlossenen Haustür hinhält. In der Eile vergisst der Ehebrecher jedoch seine Schuhe.

Als Barbarus die fremden Sandalen unter dem Bett vorfindet, lässt er Myrmex gefesselt zum Forum schleppen.⁴⁶¹ Bei der anstehenden Verhandlung geht es aber nicht um den fehlbaren Sklaven, sondern um eine Anklage gegen den Ehebrecher, der Barbarus noch unbekannt ist. Um ihn zu überführen, hat er nicht nur die liegengebliebenen Sandalen eingesteckt, sondern bringt Myrmex als Zeugen mit, der als Sklave zwingend unter Folter aussagen muss.⁴⁶² Käme es zur Gerichtsverhandlung, würde es sich dabei um *raptive Gewalt* handeln.

Da Philesitherus ihnen über den Weg läuft, den Sachverhalt erkennt und geistesgegenwärtig einen Schuhdiebstahl im Bad vorschützt, löst sich die Situation für alle Beteiligten in Wohlgefallen auf, und die Bestrafung des Sklaven erübrigt sich.

2.9.2 Macht in Barbarus' familia

Das Kernelement dieser Geschichte ist das Einschliessen der Ehefrau. In ihm manifestiert sich Macht und Ohnmacht des *pater familias*; und nicht von ungefähr setzt die Freundin der Müllerin diesen Umstand an den Anfang ihrer Erzählung:

459 Apul. *Met.* 9,18,2.

460 Für mögliche Torturen vgl. Xen. Eph. 2,4,4: Ἀπειλείω νῦν, εἰ θέλει, Μαντῶ ξίφη καὶ βρόχους καὶ πῦρ καὶ πάντα ὅσα δύναται σῶμα ἀναγκάσαι οἰκέτου – «Soll Manto, wenn sie will, mir doch das Schwert, Schlingen, Feuer und alles androhen, was den Körper eines Sklaven zwingen kann.»

461 [...] *iusso tantum Myrmece per conservos vincto forum versus adtrahi* [...]. – «Dann gibt er Anweisung Myrmex solle von seinen Mitsklaven gefesselt und vor Gericht geschleppt werden [...]» Apul. *Met.* 9,21,2.

462 S. Summers 1967, 294f.

*Hic uxorem generosam et eximia formositate praeditam mira custodela munitam domi suae quam cautissime cohibebat.*⁴⁶³

Barbarus macht von seinem Recht Gebrauch, Aretes Wirkungskreis auf das Innere seines Hauses zu beschränken. In der griechischen Gesellschaft wurde von einer respektablen Ehefrau ohnehin erwartet, dass sie grundsätzlich zu Hause anzutreffen war, was aber nicht hiess, dass das Haus zur Festung werden musste.⁴⁶⁴ So zeigt sich der betrogene Antiheld der Geschichte vom Fass angenehm überrascht, als er bei seiner Heimkehr das Haus sorgsam verriegelt vorfindet:

*Iamque clausis et obseratis foribus uxoris laudata continentia ianuam pulsat sibilo etiam praesentiam suam denuntiante.*⁴⁶⁵

Der freiwillige Rückzug ins Innere des Hauses beweist das anständige Verhalten (*continentia*) der *matrona*, das in dieser Geschichte natürlich ironisch verkehrt wird, da die Frau nicht ihre Keuschheit schützt, sondern ungestört ausserehelichen Sex geniessen will. Barbarus dagegen scheint aus der aussergewöhnlichen Schönheit seiner Frau ein aussergewöhnlich hohes Risiko der Untreue abzuleiten. Deshalb schliesst er sie ein und lässt sie übertrieben scharf bewachen (*mira custodela, quam cautissime*).

Wir haben bereits gesehen, dass auch Pamphile zu Hause eingeschlossen war, doch das geschah nicht aus Sorge um eheliche Treue, sondern wegen Milos Reichtum, den er sicher verwahrt wissen wollte.⁴⁶⁶ Die eine Schwester von Psyche klagt über eine ähnliche Situation:

*At ego misera primum patre meo seniore[m] maritum sortita sum, dein cucurbita calviorem et quovis puero pusillio[rum], cunctam domum seris et catenis obditam custodientem.*⁴⁶⁷

⁴⁶³ «Der hielt seine Frau, die aus guter Familie und von ausnehmender Schönheit war, unter dem Schutz einer ungewöhnlich scharfen Aufsicht daheim auf das sorglichste eingesperrt.» Apul. *Met.* 9,17,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴⁶⁴ Vgl. das berühmte Lob auf die verstorbene Ehefrau Claudia: *Domum servavit, lanam fecit.* CIL 1,1211.

⁴⁶⁵ «Er findet den Eingang jetzt verschlossen und verrammelt, lobt die häusliche Frau und klopft an die Tür, meldet auch mit einem Pfiff seine Gegenwart an.» Apul. *Met.* 9,5,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴⁶⁶ *Inibi iste Milo deversatur ampliter nummatus et longe opulentus [...] exiguo lare inclusus et aerugini semper intentus, cum uxorem etiam calamitatis suae comitem habeat.* – «Dadrinnen logiert dieser Milo, ein dicker Geldsack und steinreicher Mann [...], er hält sich in einem winzigen Heim verschlossen und lässt sein Geld rosten, übrigens mit einer Frau als Leidensgefährtin.» Apul. *Met.* 1,21,5 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴⁶⁷ «Aber ich Arme habe einen Gatten erwischt, der erstens älter ist als mein Vater, zweitens kahler als ein Kürbis und knirpsiger als jedes Kind und der das ganze Haus mit Riegeln und Ketten unter Verschluss hält.» Apul. *Met.* 5,9,8. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Auch hier ist es nicht in erster Linie die Frau, die eingeschlossen wird, sondern der Mann, der sich – mit seiner Frau zusammen – zu Hause isoliert. Ausserdem zeichnen die häufigen Reisen zu Psyche ein anderes Bild der Lebensumstände der Schwester. Psyche dagegen zeigt sich überrascht, dass der Palast ihres Mannes mit all seinen Schätzen ganz und gar unbewacht ist.⁴⁶⁸

Auch innerhalb des *Goldenen Esels* ist Aretes Bewachung also die Ausnahme. Wie sie sich genau gestaltet, erfahren wir nicht, wir wissen nur von ihrer Intensivierung anlässlich der Reise des Barbarus. Damit kein Mann näheren Kontakt zu Arete aufnehmen kann, soll Myrmex nicht von ihrer Seite weichen, was der Sklave aus Angst vor der angedrohten Strafe auch gewissenhaft in die Tat umsetzt.⁴⁶⁹ Tagsüber darf Arete nicht ausgehen, und zu Hause sitzt Myrmex neben ihr, wenn sie die Wolle spinnt, wie sich das Tibullus von einer *anus sedula* wünscht, die bei Delia sitzen soll, solange er abwesend ist.⁴⁷⁰ Abends darf Arete doch hinaus, und zwar ins Bad. Doch auch dorthin begleitet sie Myrmex und hält sogar einen Zipfel ihres Kleides fest, um sie ja nicht aus den Augen zu verlieren.

Die Machtverhältnisse scheinen klar zu sein: Barbarus kann als *pater familias* und *dominus* seinen Willen innerhalb der *familia* durchsetzen, indem er Myrmex schlimme Strafe androht und ihn zugleich mit Macht über seine *domina* ausstatten: Der Sklave kann ihr den Ausgang verbieten; sollte sie den Anweisungen des Sklaven nicht Folge leisten, droht ihr Ungemach von ihrem Ehemann. Dass die *domina* nun dem Sklaven gehorchen muss und damit an den Fuss der Hierarchie rutscht, ist eine beachtliche Verlagerung der Machtverhältnisse zuungunsten der Frau.

Doch auf den Schürzenjäger Philesitherus, der längst auf die schöne Arete aufmerksam geworden ist, haben die Vorsichtsmassnahmen die gegenteilige Wir-

468 *Sed praeter ceteram tantarum divitiarum admirationem hoc erat praecipue mirificum, quod nullo vinculo, nullo claustro, nullo custode totius orbis thesaurus ille muniebatur.* – «Aber soviel auch all der Reichtum staunen machte, besonders erstaunlich war, dass kein Schloss, kein Riegel, kein Wächter diese Schatzkammer der ganzen Welt hütete.» Apul. *Met.* 5,2,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

469 *Tunc obstinato animo vehementer anxius Myrmex nec usquam dominam suam progredi sinebat et lanificio domestico districtam inseparabilis adsidebat ac tantum necessario vespertini lavacri progressu adfixus atque conglutinatus extremas manu prendens lacinias mira sagacitate commissae provinciae fidem tuebatur.* – «Jetzt liess Myrmex in seiner Todesangst starsinnig seine Herrin nirgendwohin ausgehen, und wenn sie mit häuslicher Wollarbeit beschäftigt war, sass er unzertrennlich bei ihr, und bei dem unvermeidlichen Abendausgang zum Bad blieb er mit ihrem Gewandzipfel in der Hand klettengleich an ihrer Seite. So wurde er mit erstaunlichem Geschick der ihm übertragenen Aufgabe gerecht.» Apul. *Met.* 9,17,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

470 *At tu casta, precor, maneat, sanctique pudoris / assideat custos sedula semper anus.* – «Doch du sollst, ich bitte dich, treu bleiben, und als Hüterin unverletzlicher Sittsamkeit sitze ständig die emsige Alte bei dir.» Tib. 1,3,83 f. Übersetzung: Holzberg 2011.

kung; er fühlt sich von der Herausforderung nur noch mehr angezogen. Und er kennt den Hebel, der die Machtverhältnisse umstürzen kann:

*Certusque fragilitatis humanae fidei et quod pecuniae cunctae sint difficultates perviae auroque soleant adamantinae etiam perfringi fores, opportune nactus Myrmecis solitatem ei amorem suum aperit [...].*⁴⁷¹

Es ist das Geld, das jede Schwierigkeit überwindet und noch die stärkste Befestigung sprengt. Um diese Superkraft des Goldes weiss bei Horaz auch Jupiter, der zur eingesperrten Danae gelangen will.⁴⁷² Dass sich der Gott in Geld verwandelt (*conversus in pretium deus*⁴⁷³) ist ein treffendes Symbol für die Schlagkraft von Bestechung, und ebendieses Bild ist in Philesitherus' Überlegung präsent.

In unserer Geschichte tritt das Geld an gegen die Treue des Sklaven, viel mehr aber noch gegen seine Angst vor einer allfälligen Bestrafung. Um seine Macht zu entfalten, muss die Alternative, das Geld zu nehmen und das Risiko einzugehen, erlappt und bestraft zu werden, attraktiver sein als Zuverlässigkeit zu beweisen und keine Bestrafung zu riskieren. Ein wichtiger Faktor bei dieser Entscheidung ist natürlich die Höhe der Bestechung: Zehn Goldstücke will Philesitherus Myrmex für seinen Dienst geben. Das genügt, und zwar reichlich:

*Tenet nummos aureos manus Myrmecis, quae nec aereos norat.*⁴⁷⁴

Das Gefälle reicht aus; für Myrmex ist der potenzielle Gewinn so gross, dass ihm das damit verbundene Risiko vernachlässigbar scheint. Dass sein Sklave offenbar gar kein Geld sein Eigen nennt, ist der grosse Fehler des Barbarus. Für Myrmex bedeutet eigenes Geld nicht nur Vergnügen, sondern vielleicht sogar die Hoffnung, sich einmal freikaufen zu können. Und so kippt die Waage der Macht:

471 «Er ist überzeugt von dem Wankelmut des menschlichen Charakters und davon, dass Geld durch alle Schwierigkeiten führt und dass man mit Gold selbst Stahltüren sprengt. Als er also in einem günstigen Augenblick Myrmex allein antrifft, eröffnet er ihm seine Liebe [...].» Apul. *Met.* 9,18,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

472 *Aurum per medios ire satellites / et perrumpere amat saxa potentius / ictu fulmineo.* – «Gold neigt dazu, zwischen Leibwächtern hindurchzugehen / und Mauern zu durchbrechen, stärker / als ein Blitzschlag.» Hor. *Carm.* 3,16,9–11. Übersetzung: Holzberg 2018. Vgl. auch Petron. 137,9,1–4: *Quisquis habet nummos, securo navigat aura / fortunamque suo temperat arbitrio. / Uxorem ducat Danaen ipsumque licebit / Acrisium iubeat credere quod Danaen.* – «Jeder, der Geld hat, segelt mit sicherer Brise / und lenkt sein Glück nach seinem Willen. / Danaë darf er heiraten und selbst / Acrisius darf er glauben machen, was er Danaë glauben machte.» Übersetzung: Holzberg 2013.

473 Hor. *Carm.* 3,16,8.

474 «Da hält nun Myrmex Goldstücke in der Hand und hatte bisher keine Kupferpfennige gekannt!» Apul. *Met.* 9,19,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

*Ad postremum tamen formidinem mortis vicit aurum.*⁴⁷⁵

Während der Kampf von Myrmex' Loyalität und Angst mit der Verlockung des Geldes ausführlich geschildert wird, muss Arete offenbar keine inneren Widerstände überwinden, als der Sklave ihr in Philesitherus' Auftrag zwanzig Goldstücke für ein Schäferstündchen bietet:

*Nec a genuina levitate descivit mulier, sed execrando metallo pudicitiam suam protinus auctorata est.*⁴⁷⁶

Sie sagt sofort zu. Die Freundin der Müllerin schreibt diesen Umstand der ihr angeborenen Unbeständigkeit (*levitas*) zu. In Anbetracht der Tatsache, dass diese Geschichte als Werbung für eine aussereheliche Liaison erzählt wird, überrascht die negative Wertung von Aretes Verhalten im Allgemeinen und des vereinbarten Preises (*execrandum metallum*) im Speziellen. Über ihre persönlichen Vermögensverhältnisse wissen wir, dass sie aus einer angesehenen und vermutlich wohlhabenden Familie stammt; ihre Mitgift dürfte entsprechend gross gewesen sein. Diese ist zurzeit natürlich im Vermögen des *pater familias* gebunden, trotzdem muss das Geld nicht der alleinige Grund für Aretes Einwilligung darstellen. Aus dem Fortgang der Geschichte wissen wir, dass Philesitherus noch jung ist; Barbarus dagegen dürfte deutlich älter und daher auch unattraktiver sein. Die Beschreibung der sexuellen Vereinigung von Arete und Philesitherus erinnert an das Stelldichein von Photis und Lucius:

*Commodum novis amplexibus Amori rudi litabant, commodum prima stipendia Veneri militabant nudi milites [...].*⁴⁷⁷

Die *novi amplexus*, die das Paar Amor opfert, erwecken den Eindruck, dass das Vergnügen beidseitig und vielleicht vor allem für Arete ungewohnt genussvoll ist. Es ist durchaus plausibel, dass es nicht die zwanzig Goldmünzen sind, die die junge Frau umgestimmt haben, sondern die Aussicht auf erfüllenden Sex. Das grosszügige Geschenk ist dabei als Wertschätzung der aussergewöhnlichen Schönheit Aretes zu verstehen.⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ «Aber zu guter Letzt siegte das Gold über die Todesangst.» Apul. *Met.* 9,19,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴⁷⁶ «Und die Frau blieb der Leichtfertigkeit ihres Geschlechts treu und verkaufte ohne Aufheben ihre Keuschheit um schnöden Mammon!» Apul. *Met.* 9,19,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴⁷⁷ «Eben kosteten sie mit der ersten Umarmung ungekannte Liebesfreuden, eben gingen sie zum ersten Mal als nackte Kämpfer für Venus ins Gefecht.» Apul. *Met.* 9,20,2; vgl. *ibid.* 2,17. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴⁷⁸ Dass solche Geschenke nicht als eigentliche Bezahlung im Sinne eines «Kauf» wie bei Prostituierten zu verstehen sind, legt Catull. 110,1f. nahe: *Aufilena, bonae semper laudantur amicae: / accipiunt pretium, quae facere instituunt.* – «Aufilena, die guten Freundinnen werden

Doch fürchtet Arete nicht die Entdeckung durch ihren Ehemann, der ja wegen seines Charakters Skorpion genannt wird?⁴⁷⁹ Da wir so wenig über ihre Motivation erfahren und keinen Einblick in ihre Überlegungen erhalten, können wir nur mutmassen, dass sie sich sicher fühlt, da Myrmex ihr Komplize ist: Er muss schlimmere Strafe fürchten als sie und wird sie nicht nur nicht verraten, sondern auch mit aller Macht vor einer Entdeckung zu bewahren suchen. Die Entwicklung der Geschichte gibt ihr recht: Als Barbarus sich betrogen glaubt, richtet sich seine Aggression gegen den unbekanntenen Ehebrecher, nicht gegen Arete. Natürlich müsste früher oder später die Scheidung folgen, doch als Tochter aus reichem Haus wäre das für sie keine Katastrophe. Jung, schön und reich wie sie ist, könnte sie erneut heiraten. Barbarus scheint sich dieser Umstände bewusst gewesen zu sein, als er nicht seiner Ehefrau, sondern seinem Sklaven drohte, zu dem ein ungleich grösseres Machtgefälle bestand.

Die Moral der Geschichte ist denkwürdig: Der *pater familias*, *dominus* und *decurio* Barbarus, genannt *scorpio*, unterliegt im Machtkampf, wenn auch unwissentlich, einer Handvoll Goldmünzen. Die drei Antihelden der Geschichte, der Sklave, der Ehebrecher und die junge Ehefrau, bekommen alle, was sie wollen – und in gewisser Weise sogar der gehörnte Ehemann, dem sein Verlust ja verborgen bleibt. Letzteres ist entscheidend für das Ausbleiben der Gewalt: Neben der Geschichte vom Fass ist dies die einzige Episode im *Goldenen Esel*, bei der die Wechselfälle der Macht keine Gewalt generieren.

2.10 Die *familia* der Stiefmutter

Als die Tochter des Müllers den Besitz ihres Vaters verkauft, wird Lucius von einem Gärtner⁴⁸⁰ erworben, bald aber schon von einem Soldaten requiriert, der ihn in ein weiteres Städtchen mitnimmt, wo er ihn zwei Sklaven abtritt. Dieser Ort wird Schauplatz eines abscheulichen Verbrechens, das Lucius zwar nicht miterlebt, von dem er aber hört und das er seinen Leserinnen und Lesern nicht vorenthalten will. Auch diese Binnengeschichte scheint Apuleius der Vorlage hinzugefügt zu haben.

Die Tragödie entwickelt sich in der *familia* eines Mannes, der nur *dominus aedium* («Hausbesitzer») genannt wird; im Verlauf der Geschichte erfahren wir ausserdem, dass er Ländereien besitzt und schon älter ist. Er ist der Vater eines Sohnes, dessen Mutter verstorben ist. Mit seiner zweiten Frau hat er einen weite-

immer gelobt. / Sie empfangen Lohn für das, was sie zu tun bereit sind.» Übersetzung: Holzberg 2009.

⁴⁷⁹ *prae morum acritudine* – «wegen seines stechenden Wesens» Apul. *Met.* 9,17,1.

⁴⁸⁰ Der Gärtner hat in der vorliegenden Arbeit seinen Auftritt im Fels der *civitas*, im Kapitel 3.7.

ren Jungen, der zwölf Jahre alt ist. Das Epizentrum des Geschehens ist ebendiese zweite Frau, die Lucius eine böse Stiefmutter *par excellence* nennt.⁴⁸¹

2.10.1 Gewalt in der *familia* der Stiefmutter

Das Unheil nimmt seinen Anfang, als die Stiefmutter ein Auge auf ihren Stiefsohn wirft. Ob sie von Natur aus schamlos ist (*naturaliter impudica*) oder das Verhängnis sie zu diesem Frevel treibt (*fato impulsa*), lässt Lucius offen. Bald wird sie von verbotener Leidenschaft verzehrt, und Cupido treibt sein grausames Spiel mit ihr.⁴⁸² Schliesslich entdeckt sie dem Stiefsohn ihre Sehnsucht. Dieser ist entsetzt, heuchelt jedoch Zustimmung und versucht, sie hinzuhalten. Als die Stiefmutter einsieht, dass das Objekt ihrer Begierde unerreichbar bleibt, schlägt ihre Liebe in Hass um:

*Nec quicquam melius videtur quam vita miserum privare iuvenem.*⁴⁸³

Zusammen mit einem ihrer Sklaven plant sie die Ermordung des jungen Mannes. Über ihre Motivation erfahren wir bloss, dass ein Hass sie antreibt, der weit intensiver ist, als es ihre Liebe war (*longe deterius odium*). Bei dem geplanten Mord kann es sich um *poenale Gewalt* handeln, die die Zurückweisung rächen soll.⁴⁸⁴ Denkbar ist auch *lozierende Gewalt*, die den Mitwisser ihrer verbotenen Begierde beseitigt: Erzählte der Stiefsohn seinem Vater von der Sache, wäre das für die Stiefmutter überaus unangenehm.

⁴⁸¹ *malitiae novercalis exemplar unicum* Apul. *Met.* 10,5,3. Der Topos der bösen Stiefmutter ist alt; schon Hesiod benutzt das Wort «Stiefmutter» pejorativ im selben Sinne, wie wir im Deutschen «stiefmütterlich» benutzen: Ἄλλοτε μητρὸν ἔπειν ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ. – «Stiefmutter ist uns der eine Tag, der andere Mutter.» Hes. *Erg.* 824. Übersetzung: Schirnding 2012. Der Umstand, dass die lateinische Bezeichnung für Stiefmutter, *noverca*, vom Adjektiv *novus*, «neu», abgeleitet ist, färbt sie negativ; schliesslich war die römische Gesellschaft Neuem gegenüber grundsätzlich skeptisch eingestellt. Watson 1995, 152 erklärt den in der griechischen und lateinischen Literatur weitverbreiteten Topos mit realen Ängsten: «[...] the image of the *saeva noverca* may be viewed as an embodiment of fears for the welfare of children in the event of their father's remarrying.» Pl. *Leg.* 930b rät Witvern ab, erneut zu heiraten, um seinen Kindern eine Stiefmutter zu ersparen. Vgl. auch Charit. 1,12,9 und 8,4,5, wo das Hinzustossen einer Stiefmutter zur Familie ebenfalls negativ bewertet wird.

⁴⁸² Cupidos Macht wird im Kapitel 4.3 besprochen. Zur Wahrnehmung unerfüllter Liebe als Krankheit vgl. Theokr. 2,82–92; Watson 2019, 30f.

⁴⁸³ «Nichts Besseres fällt ihr ein, als dem armen Jungen das Leben zu nehmen!» Apul. *Met.* 10,4,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴⁸⁴ Vgl. Ach. Tat. 6,19,7: Ἀτιμία γὰρ ἔρωτος σύμμαχος ἔστι θυμός. – «Wut ist die Verbündete einer verschmähten Liebe.»

Ein Sklave besorgt in ihrem Auftrag ein starkes Gift, das einem Becher Wein beigemischt wird.⁴⁸⁵ Noch ehe der Stiefsohn nach Hause kommt, findet der durstige jüngere Sohn den bereitgestellten Becher und trinkt ihn aus:

*Atque ubi fratri suo paratam mortem ebibit, exanimis terrae procumbit.*⁴⁸⁶

Erst viel später, nachdem der Sohn bestattet und sein älterer Bruder von der Stiefmutter des Mordes bezichtigt worden ist, realisiert die Leserin, dass *exanimis* hier nicht als «tot», sondern als «bewusstlos» gelesen werden muss. Während des Prozesses gegen den Bruder meldet sich nämlich der Arzt, der dem Sklaven das Gift verkauft hat, überraschend zu Wort und deckt auf, dass es sich dabei nicht um Gift, sondern um ein starkes Betäubungsmittel gehandelt habe.

Und wirklich: Den bereits Bestatteten findet man lebendig in der Gruft, wo er eben aufgewacht ist. Der Arzt hat dem Jungen nicht nur das Leben gerettet, sondern kann dank eines Tricks sogar beweisen, dass der Komplize der Stiefmutter das angebliche Gift erworben hatte, worauf dieser hingerichtet, seine Herrin aber verbannt wird.

Ähnlich wie im vorhergehenden Kapitel wird innerhalb der *familia* der Stiefmutter schliesslich keine Gewalt ausgeübt. Sie wird zwar geplant, aber nur vermeintlich ausgeführt; der Mord entpuppt sich als Täuschung. Tatsächliche Gewalt wird schliesslich im Feld der *civitas* angewendet, im Rahmen des Prozesses und der Bestrafung der Übeltäterin und ihres Gehilfen; diese Vorgänge betrachten wir im Kapitel 3.8.

2.10.2 Macht in der *familia* der Stiefmutter

Der *pater familias*, bei dem wir die höchste Machtkonzentration erwarten, tritt nicht eher auf, als bis der erste Teil der Tragödie bereits vorüber ist. Mit seinem Auftauchen beginnt der zweite Teil, der von dem drohenden Justizmord am älteren Sohn dominiert wird. Lucius berichtet, in der *familia* habe die Stiefmutter den Ton angegeben, und zwar weniger aufgrund ihres Charakters als ihrer

⁴⁸⁵ In der lateinischen Literatur mordet die Stiefmutter bevorzugt mit Gift: *Media fert tristis sucos tardumque saporem / felicitatis mali, quo non praesentius ullum, / pocula si quando saevae infecere novercae / auxilium venit ac membris agit atra venena.* – «Medien liefert den sauren Saft und den Nachgeschmack seines / heilsamen Apfels; wenn einmal grausame Stiefmütter einen / Gifttrank gemischt haben – kein Antidotum kommt dann mit besserer / Wirkung zu Hilfe und treibt das schwarze Gift aus den Gliedern.» Verg. *Georg.* 2,124–130. Übersetzung: Holzberg 2016. *Lurida terribiles miscent aconita novercae.* – «Schreckliche Stiefmütter mixen das Gift, das bleich macht.» Ov. *Met.* 1,147. Übersetzung: Holzberg 2017.

⁴⁸⁶ «Und kaum hat er den für seinen Bruder bestimmten Tod getrunken, stürzt er auch schon entseelt zu Boden.» Apul. *Met.* 10,5,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Schönheit.⁴⁸⁷ Das ist eine überraschende Beschreibung, die darauf hindeutet, dass der Ehemann ihr wegen ihrer Schönheit ergeben, vielleicht sogar hörig war.⁴⁸⁸

Tatsache ist, dass der Stiefsohn Angst hat vor seiner Stiefmutter. Als sie ihm ihre Liebe gesteht, reagiert er vorsichtig:

*Repentino malo perturbatus adolescens, quanquam tale facinus protinus exhorruisset, non tamen negationis intempestiva severitate putavit exasperandum, sed cautae promissionis dilatione leniendum.*⁴⁸⁹

Die Beichte bricht wie ein plötzliches Übel (*repentinum malum*) über ihn herein. Keinen Augenblick scheint er in Versuchung zu geraten, obwohl seine Stiefmutter gewiss nicht viel älter und, wie wir wissen, schön ist.⁴⁹⁰ Dass ihn die Vorstellung, mit ihr intim zu werden, anekelt (*exhorrere*), harmoniert mit der Rechtslage: Die (verwitwete) Stiefmutter durfte ihren Stiefsohn nicht heiraten.⁴⁹¹ Er fürchtet jedoch, ein deutliches Nein könnte die üble Situation verschlimmern (*exasperare*). Als gebildeter junger Mann⁴⁹² erkennt er sich in der Rolle des Hippolytos, der mit seiner harschen Zurückweisung Phaedras den eigenen Tod besiegelte. Er will die gefährliche Situation durch vage Versprechungen entschärfen (*lenire*) und Zeit gewinnen. Die literarische Vorlage verleiht der Stiefmutter ungeahnte Macht: Sie muss nicht drohen – Phaedra droht.⁴⁹³

Doch der Stiefsohn gibt trotz seiner Angst nicht nach, sondern holt sich Rat bei einem ehemaligen Erzieher. Auch der *educator senex* hat seinen Seneca gelesen und fürchtet das Schlimmste:

487 *Sed noverca forma magis quam moribus in domo mariti praepollens [...] oculos ad privignum adiecit.* – «Aber die Stiefmutter, die mehr auf Grund ihrer Schönheit als ihres Wesens im Hause ihres Mannes das Regiment führte, vergaffte sich in den Stiefsohn.» Apul. *Met.* 10,2,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

488 Vgl. Knemons Stiefmutter in Heliod. 1,9, die ihren Ehemann ebenfalls völlig beherrscht.

489 «Durch den unvermuteten Schlag war der junge Mann aus der Fassung gebracht; freilich verabscheute er aus innerster Seele eine solche Tat, aber dann meinte er doch, die Sache nicht durch eine jetzt unangebrachte strikte Ablehnung verschlimmern, sondern durch Hinhalten und vorsichtige Zusage mildern zu sollen.» Apul. *Met.* 10,4,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

490 Es war wohl oft der Fall, dass die Stiefmutter ähnlich alt war wie die Stiefkinder, s. Watson 1995, 136 f.

491 *Item amitam et materteram uxorem ducere non licet. Item eam, quae mihi quondam sorcus aut nurus aut privigna aut noverca fuit.* – «Ebenso ist es nicht erlaubt, eine Tante zu heiraten, weder mütterlicher- noch väterlicherseits. Ebenso wenig eine Frau, die für mich Schwiegermutter, Schwiegertochter, Stieftochter oder Stiefmutter gewesen ist.» Gai. *Inst.* 1,63.

492 Lucius nennt ihn *probe litteratus*; Apul. *Met.* 10,2,1.

493 Für die Parallelen zum Phaedra-Mythos s. ausführlich Finkelpearl 1998, 167–176. Watson 1995, 107 beobachtet, dass in der Geschichte nicht nur die Tragödie steckt: «Although the tale is ostensibly based on the Phaedra myth as it appears in Tragedy, in many ways this stepmother resembles the stock character of the declamation, especially in her use of poison, as well as her anonymity.»

*Nec quicquam diutina deliberatione tam salubre visum quam fuga celeri procellam Fortunaevae saevientis evadere.*⁴⁹⁴

Er sieht einen Sturm aufziehen, entfacht von der tobenden Fortuna. Das Einzige, was da übrigbleibt, ist die Flucht. Doch ehe der Stiefsohn den Rat in die Tat umsetzen kann, überschlagen sich die Ereignisse: Die Stiefmutter überzeugt ihren Mann mit erstaunlicher Überredungskunst (*miris artibus*) von der Notwendigkeit einer längeren Reise, die sofort anzutreten sei. Schon ist er weg, und die Frau fordert die Einlösung der Versprechen. Als sich der Stiefsohn windet, geht ihr auf, dass er sie nur hatte hinhalten wollen. Und so rastet die literarische Vorlage endgültig ein: Auch diese Stiefmutter trachtet nun danach, ihren Stiefsohn zu verderben – mit dem entscheidenden Unterschied, dass sie zu überleben gedenkt.

Für ihren Plan benötigt sie Unterstützung und weihet ihren Sklaven ein.⁴⁹⁵ In seiner Beschreibung lässt Lucius kein gutes Haar an dem Komplizen. Er sei ein ausgemachter Nichtsnutz (*nequissimus*) und ein *furcifer*, also ein Sklave, der es verdient hat, die Gabel (*furca*) auf dem Nacken zu tragen.⁴⁹⁶ Darüber hinaus sei er *ad omne facinus emancipatus*, für jede Schandtat zu haben.⁴⁹⁷ Für die Stiefmutter dagegen ist er ein wertvoller Gehilfe; er gehört zu ihrer Mitgift (*dotalis*), sie hat ihn also aus ihrem Elternhaus mitgebracht. Lucius stellt ihn als eifertigen Spiessgesellen dar, den keinerlei Skrupel plagen. Jedoch hat er kaum Alternativen. Sollte er seine Herrin verraten? Für ihren Plan hat er (noch) keine Beweise. Und seit Theseus wissen wir, dass im Zweifelsfall der *pater familias* eher der Gattin glaubt.

Der Sklave sucht also einen Arzt auf, gibt vor, das Gift für einen Todkranken zu benötigen, der des Lebens müde sei, und mischt das erworbene Mittel in den Wein mit dem bekannten Ergebnis, dass nicht der Stief-, sondern der leibliche Sohn der Frau zu Tode kommt.

⁴⁹⁴ «Nach langer Beratung schien nichts zu helfen als durch rasche Flucht dem wütenden Schicksalssturm auszuweichen.» Apul. *Met.* 10,4,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴⁹⁵ *Et adsumpto statim nequissimo et ad omne facinus emancipato quodam dotali servulo perfidiae suae consilia communicat. [...] Ergo missus continuo furcifer venenum praesentarium comparat idque vino diligenter dilutum insontis privigni praeparat exitio.* – «Sofort zieht sie einen bübischen und zu jeder Schandtat bereiten Sklaven, der zu ihrem Heiratsgut gehörte, ins Vertrauen und teilt ihm ihre tückischen Pläne mit. [...] Also wird der Schuft gleich ausgeschickt, und besorgt ein augenblicklich wirkendes Gift, löst es sorgsam in Wein auf und hält es bereit, um den unschuldigen Stiefsohn umzubringen.» Apul. *Met.* 10,4,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴⁹⁶ Die *furca* war ein gabelförmiger Block, unter den der Nacken des zu Bestrafenden gezwungen und so fixiert wurde.

⁴⁹⁷ Für die Bedeutung des Terminus *emancipare* s. Zimmerman 2000, 105 und Summers 1967, 317f.

Als der Fall darauf vor Gericht verhandelt wird, dient der Sklave als Zeuge für die Behauptung seiner Herrin, ihr Stiefsohn habe seinen Halbbruder ermordet.⁴⁹⁸ Die Intrige ist erneut Phaedras Rache an Hippolytos entliehen: In Vernehmung der Tatsachen soll der junge Mann seiner Stiefmutter nachgestellt haben (*probrosa libido*); der Tod des Halbbruders sei die Rache für ihre Keuschheit gewesen. Die böse Vorahnung des jungen Mannes, die Begehrlichkeiten seiner Stiefmutter könnten den Untergang des ganzen Hauses (*tam magna clades domus*⁴⁹⁹) bedeuten, scheint sich zu bewahrheiten: Bald wird die Frau beide Söhne ins Grab gebracht haben.

Die Erklärung des Sklaven, warum er das Komplott nicht verraten habe, ist in ihrer Essenz nicht weit von der Wahrheit entfernt:

[...] *quod promississet grande silentii praemium, quod recusanti mortem sit comminatus [...]*.⁵⁰⁰

Der Stiefsohn habe ihm mit dem Tod gedroht, wenn er nicht mitmache, ihm dagegen eine Belohnung in Aussicht gestellt, falls er stillhalte. Muss zwischen Belohnung und Tod gewählt werden, sind die Machtverhältnisse derart asymmetrisch, dass der Machtunterworfenen einer moralischen Verurteilung enthoben scheint. Der Sklave wird tatsächlich keine realistische Alternative gehabt haben: Seine intrigante Herrin hätte gewiss einen Weg gefunden, ihn zu Tode zu bringen.

Den Arzt wiederum dünkt die Erklärung des Sklaven, das Gift für einen Sterbewilligen zu brauchen, unglaublich; so oder so will er keine Hand bieten zur Tötung eines Menschen. Es scheint ihm unvereinbar mit seiner Berufung (*mea secta*), da ein Arzt das Heil, nicht das Verderben der Menschen zu fördern habe.⁵⁰¹ Keine unwesentliche Rolle im Entscheidungsprozess des Arztes mag auch die *Lex Cornelia de sicariis et veneficis* gespielt haben, nach der nicht nur

498 [...] *fratrem iuniorem fingeat ideo privigni scelere peremptum, quod eius probrosae libidini, qua se comprimere temptaverat, noluisse succumbere.* – «Sie gab an, ihr Stiefsohn habe deshalb seinen jüngeren Bruder verbrecherisch getötet, weil sie sich geweigert habe, seiner schändlichen Lust nachzugeben, mit der er sie vergewaltigen wollte.» Apul. *Met.* 10,5,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

499 Apul. *Met.* 10,4,3.

500 «[...] er habe ihm eine hohe Belohnung für sein Schweigen versprochen; falls er sich aber weigerte, mit dem Tode gedroht [...]» Apul. *Met.* 10,7,8. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

501 [...] *nec meae sectae crederem convenire causas ulli praebere mortis nec exitio, sed saluti hominum medicinam quaesitam esse didicissem [...]*. – «Ich hielt es für unvereinbar mit meiner Berufsehre, jemandem zum Tode zu verhelfen; denn ich hatte ja gelernt, dass die Heilkunde nicht zum Verderben, sondern zum Wohle der Menschheit erfunden ist.» Apul. *Met.* 10,11,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Giftmörderinnen, sondern auch Giftmischer hart bestraft werden.⁵⁰² Gerade deswegen war das Verkaufen von Gift ein lukratives Geschäft: Hundert Goldmünzen bezahlt der Sklave für den Trunk. Einerseits lockt eine grosse Summe Geld, andererseits warnen Berufsethos und Gesetzeslage vor der Transaktion. Trägt auch hier das Gold, wie im Kapitel 2.9, den Sieg über Moral und Angst davon?

Der schlaue Mann nimmt das Geld, gibt dem Sklaven dafür aber kein Gift, sondern ein Betäubungsmittel und stellt ihm gleichzeitig eine Falle.⁵⁰³ Der Sklave lässt sich dazu überreden, den Geldbeutel mit seinem Ring zu versiegeln. Über ihn erfahren wir nichts weiter, doch es muss sich um einen Ring handeln, der den Träger als Bevollmächtigten seiner Herrin ausweist.⁵⁰⁴ Mit dieser unbedachten Handlung liefert der Sklave letzten Endes sich und seine Herrin der Justiz aus.

Der Arzt mag sich denken, dass er die hundert Goldstücke auf jeden Fall behalten könne: Der Käufer wird ihn auf keinen Fall wegen Betrugs verklagen. Zudem hat er den Sklaven und seine Auftraggeberin in der Hand: Wofür hätte jemand so viel Geld gezahlt, wenn nicht für Gift? Dass er die ganze Sache vor Gericht aufdeckt, steigert seinen Vorteil noch um die öffentliche Anerkennung seiner Ehrlichkeit: Alle sind sich einig, dass er als Dank das viele Geld behalten dürfe.⁵⁰⁵ Dank seiner Klugheit und des Sklaven Dummheit hebelt der Arzt die Machtkonstellation aus und sichert sich maximalen Profit bei minimalem Risiko.

2.11 Die *familia* der Giftmörderin

Von der Frau, die aus Eifersucht und weiteren niederen Motiven zur Giftmörderin geworden ist, erfährt Lucius, weil er in ihre Hinrichtung involviert werden soll. Nachdem sein aktueller Besitzer, der reiche und gut vernetzte Thiasus, näm-

502 *Eiusdem legis Corneliae de sicariis et veneficis capite quinto, qui venenum necandi hominis causa fecerit vel vendiderit vel habuerit, plectitur.* – «Nach dem fünften Kapitel derselben Lex Cornelia über Mörder und Giftmischer wird der bestraft, der Gift herstellte, um einen Menschen zu töten, es verkaufte oder besass.» *Dig.* 48,8,3 pr.

503 *«Istorum, quos offers, aureorum nequam vel adulter repperiatur, in hoc ipso sacculo conditos eos anulo tuo praenota, donec altera die nummulario praesente comprobentur.»* – «Damit sich nicht vielleicht eines von den Goldstücken, die du bietest, als minderwertig oder falsch erweist, lass sie gleich in diesem Säckchen und versiegle es mit deinem Ring, bis sie am anderen Tag in Gegenwart eines Bankiers geprüft werden!» *Apul. Met.* 10,9,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

504 Vgl. Hübner 1866, 138f. Von einem solchen Ring ist auch in *Apul. Met.* 10,24 die Rede, wo die zukünftige Giftmörderin den Ring ihres Mannes entwendet, um mit dessen Hilfe ihre Schwägerin auf ein Landgut zu locken, wo sie sie umbringt; vgl. Kapitel 2.11.

505 *Et omnium consensu bono medico sinuntur aurei, opportuni somni pretium.* – «Dem guten Arzt werden mit allgemeiner Zustimmung die Goldstücke, der Preis für den rettenden Schlaf, belassen.» *Apul. Met.* 10,12,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

lich eingeweiht worden ist in das erotische Beisammensein von Esel und vornehmer Dame,⁵⁰⁶ zeigt er sich begeistert und will Lucius den Trick öffentlich vorführen lassen. Dafür kommt besagte Dame natürlich nicht in Frage. Da zu der Zeit eine verurteilte Mörderin hingerichtet werden soll, verfällt man auf die Idee, diese, bevor sie von wilden Tieren zerrissen wird, von einem Esel vergewaltigen zu lassen. In diesem Zusammenhang erzählt uns Lucius, wie die Ehefrau und Mutter ihre gesamte Familie auslöschte. Zur öffentlichen Kopulation kommt es schliesslich nicht, da Lucius aus Grauen vor näherem Kontakt mit der Verbrecherin und auch aus Angst, ebenfalls den wilden Tieren zum Opfer zu fallen, ein letztes Mal ausreisst.

Obschon auch im *Onos* Lukios mit einer verurteilten Mörderin kopulieren soll, erfahren wir dort keine Hintergründe zu deren Verbrechen, sodass auch diese Binnengeschichte als Ergänzung des Apuleius gelten kann.

2.11.1 Gewalt in der *familia* der Giftmörderin

Dass es zur ersten, krassen Gewalttat kommt, ist einer verworrenen familiären Situation geschuldet: Der Ehemann der späteren Mörderin hat eine Schwester, von der niemand weiss, weil sie nach der Geburt hätte getötet werden sollen. Stattdessen gab ihre Mutter sie einer Nachbarsfamilie, bei der sie aufwuchs. Als sie das heiratsfähige Alter erreicht hat, weiht die Mutter ihren Sohn ein, und dieser arrangiert die Ehe mit einem Freund und sorgt für die Mitgift. Bei all dem verrät er niemandem ihre Verwandtschaft. Die Ehefrau des Bruders, eben die spätere Giftmörderin, beobachtet derweil voller Eifersucht, wie ihr Mann sich um die junge Frau bemüht, vermutet eine Liebesaffäre und beschliesst endlich den Tod der vermeintlichen Nebenbuhlerin. Um ihrer habhaft zu werden, entwendet sie den Ring ihres Mannes und lockt sie damit auf ein abgelegenes Landgut. Dort fällt sie über die Ahnungslose her:

*Sed ubi fraudis extremae lapsa decipulo laqueos insidiarum accessit, tunc illa uxor egregia sororem mariti libidinosae Furiae stimulis efferata primum quidem nudam flagris ultime verberat [...].*⁵⁰⁷

Die Schwägerin der jungen Frau wird hier *uxor egregia* genannt, was an die *Aeneis* erinnert, wo Deiphobos mit dieser Bezeichnung Helena meint. Er erzählt Aeneas anlässlich dessen Katabasis, wie Helena (die nach Paris' Tod mit Deipho-

⁵⁰⁶ Apul. *Met.* 11,19–22.

⁵⁰⁷ «Als sie aber der unerhörten Tücke in die Falle gegangen war und schon in den Schlingen des Anschlags steckte, wurde die treffliche Gattin von zügelloser Wut gestachelt und liess sich zum Äussersten treiben: zuerst reisst sie der Schwester ihres Mannes die Kleider vom Leibe und peitscht sie bis aufs Blut.» Apul. *Met.* 10,24,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für die (von der Edition abweichenden) Grossschreibung von *Furiae* s. weiter unten.

bos verheiratet worden war) Menelaos und Odysseus in sein Zimmer geführt habe, wo diese den Schlafenden ermordeten und verstümmelten.⁵⁰⁸ Helenas Handeln steht hier ganz im Zeichen der Täuschung: Während die Trojaner sich einer verfehlten Erleichterung hingeben (*falsa gaudia*), täuscht Helena selbst Freude über den vermeintlichen Sieg vor (*chorum simulans*), gibt den Griechen mit einer Fackel das Zeichen, entfernt dann alle Waffen aus dem Haus ihres Gatten und führt die Feinde schliesslich direkt in dessen Schlafzimmer. Auch bei Apuleius wird das Verbrechen erst durch Täuschung möglich: Die Synonymie *decipulum fraudis* unterstreicht diesen Aspekt, und das Attribut *extremae* betont die Perfidie der Falle, wie auch die Versinnbildlichung des Hinterhalts durch die *laquei*, «Schlingen». Diese begegnen der Leserin schon früher in der Geschichte, wo die Frau mit *laquei mortis*, «tödlichen Schlingen», ihrer eingebildeten Konkurrentin auflauert.⁵⁰⁹ Die Gewalt, die nun folgt, ist schrecklich genug, doch die Heimtücke, mit der die Verbrecherin vorgeht, markiert die Tat als umso verwerflicher.

Sie reisst der jungen Frau die Kleider vom Leib und geht mit der Geissel auf sie los. Wie im Kapitel 2.2.1 besprochen, ist ein *flagrum* eine lebensgefährliche Waffe, die gewöhnlich für die Bestrafung von Sklaven verwendet wurde, häufig auch vor einer Hinrichtung oder für die peinliche Befragung.⁵¹⁰ In der *Aeneis* tragen zwei weibliche Figuren ein *flagellum*: Bellona, die in epischer Manier zusammen mit der *Discordia* am Kampf teilnimmt,⁵¹¹ und *Tisiphone*, eine der drei *Furien*.⁵¹² Auf die Rachegöttinnen verweist auch der *Impetus* der Mörderin: Als sie zur Geissel greift, ist sie *libidinosae Furiae stimulis efferata*: «angestachelt von der zügellosen Furie». *Furia* wird an dieser Stelle für gewöhnlich kleingeschrieben und als metonymische «Raserei» verstanden. In der lateinischen Literatur existiert aber auch die Vorstellung der *Furien* als Anstifterinnen zu schlimmen

508 Verg. *Aen.* 6,523–529.

509 Apul. *Met.* 10,24,2. Zimmerman 2000, 307 nennt *laqueus* sinnreich ein «catchword» dieser Binnengeschichte.

510 Amphitryon droht dem falschen *Sosias* mit dem *flagrum*: *Quem pol ego hodie ob istaec dicta faciam ferventem flagris.* – «Bei Pollux, ich werde dich wegen dieser Worte noch heute peitschen, dass du brennst!» Plaut. *Amph.* 1030. Vor seiner Kreuzigung wird Christus ausgepeitscht: [*Pontius Pilatus*] *Iesum autem flagellatum tradidit eis ut crucifigeretur.* – «[*Pontius Pilatus*] übergab ihnen Jesus, nachdem er ausgepeitscht worden war, damit sie ihn kreuzigten.» Matth. 27,26. Vgl. auch Apul. *Met.* 3,9,1, wo als Folterwerkzeuge neben Feuer und Rad auch *flagra* erwähnt werden (Kapitel 3.2.2).

511 [...] *scissa gaudens vadit Discordia palla, / quam cum sanguineo sequitur Bellona flagello.* – «Freudig schreitet einher mit zerschlossenem Mantel die *Zwietracht*, / der dann *Bellona* nachfolgt mit ihrer blutigen Peitsche.» Verg. *Aen.* 8,702f. Übersetzung: Holzberg 2015.

512 *Continuo sontis ultrix accincta flagello / Tisiphone quatit insultans [...].* – «Über die Schuldigen fällt gleich drauf, mit der Peitsche bewaffnet, / rächend *Tisiphone* her und schlägt sie [...].» Verg. *Aen.* 6,570–572. Übersetzung: Holzberg 2015.

Handlungen.⁵¹³ Am Anfang unserer Tragödie stehen zudem bereits zwei Personifikationen: Fortuna will Verderben säen und schickt die Rivalitas zum Haus der betroffenen Familie.⁵¹⁴ Lesen wir auch die *Furia* als Personifikation, so sehen wir vor unserem inneren Auge, wie die Rachegöttin der eifersüchtigen Frau sozusagen ihre Geißel in die Hand drückt, auf dass sie ihrem Wahn nachgebe.⁵¹⁵

Sie peitscht sie bis zum Äussersten (*ultime*), was wohl heisst, dass die junge Frau kurz vor dem Verbluten steht. Sie hat mittlerweile verstanden, was ihr vorgeworfen wird und versucht, ihre Schwägerin vom tatsächlichen Sachverhalt zu überzeugen. Damit steigert sie deren Wut aber nur noch:

[...] *dehinc quod res erat, clamantem quodque frustra paelicatus indignatione bulliret fratrisque nomen saepius iterantem velut mentitam atque cuncta fingentem titione candenti inter media femina detruso crudelissime necavit.*⁵¹⁶

Sie stösst der vom Blutverlust bereits stark geschwächten Frau ein glühendes Scheit zwischen die Beine. Obwohl es nicht expliziert wird, müssen wir davon ausgehen, dass sie ihr das Scheit in die Vagina stösst, wie wir auch oben geschlossen haben, dass die Frau des vom Bären getöteten Hirtenjungen dem Esel das Scheit in den Anus stossen wollte.⁵¹⁷ Lucius konnte sich damals wehren und entging dem Tod, doch die junge Frau ist ihrer Peinigerin hilflos ausgeliefert. Im Gegensatz zu jener Szene scheint die Handlung hier einen zynischen Zusammenhang mit dem vermeintlichen Vergehen des Opfers zu haben: Da die Mörderin glaubt, die Frau habe mit ihrem Mann geschlafen, tötet sie sie nun mittels Penetration. Die inneren Verletzungen, die diese Tortur zur Folge hat, können zusammen mit dem Blutverlust durch die Geißelung als Todesursache gelten.

Dass die Mörderin das Scheit aus dem Feuer zieht, dass es noch glüht, ist eigentlich eine unnötige Dramatisierung; die junge Frau wäre auch gestorben, hätte sie irgendeinen Stock verwendet. Dass es aber aus dem Feuer gezogen wird,

513 So zum Beispiel Tisiphone in *Ov. Met.* 4,473–478.

514 *Sed haec bene atque optime plenaque cum sanctimonia disposita feralem Fortunae nutum latere non potuerunt, cuius instinctu domum iuvenis protinus se direxit saeva Rivalitas.* – «Aber diese Vorkehrungen, die gut, ja aufs beste in aller Unschuld getroffen waren, konnten dem bösen Walten des Schicksals nicht entgehen: Auf sein Betreiben machte sich die wilde Eifersucht sogleich auf den Weg zum Hause des jungen Mannes.» *Apul. Met.* 10,24,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

515 Dieses Bild finden wir auch in *Apul. Met.* 9,36,3, wo der Wutanfall des reichen Mannes damit verglichen wird, dass man einer Furie eine Geißel reicht; s. Kapitel 3.6.1.

516 «Als diese dann die Wahrheit hinaus schrie und beteuerte, die andere rege sich ohne Grund über einen vermeintlichen Ehebruch auf, auch das Wort «Bruder» öfter wiederholte, stiess sie ihr, als ob sie lüge und alles erfände, mit einem glühenden Holzsplitter mitten zwischen die Beine und brachte sie so auf die grausamste Weise um.» *Apul. Met.* 10,24,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

517 Vgl. Puccini-Delbey 2003, 57.

erinnert sofort an Althaia, obwohl die Situation dort deutlich anders ist: Indem Althaia das Scheit aus dem Feuer zieht, bewahrt sie ihren Sohn vor dem Tod. Erst als sie es Jahre später erneut ins Feuer wirft, stirbt Meleager. Das Scheit ist keine Waffe, sondern eine Lebensversicherung. Bereits bei seiner unglücklichen Begegnung mit der trauernden Hirtin deutet Lucius die Funktion des glühenden Scheits um, indem er sagt: *Ceterum titione delirantis Althaeae Meleager asinus interisset.*⁵¹⁸ In dem Moment, in dem Althaia ihren Sohn tot sehen will, wandelt sich das Scheit von der Lebensversicherung zur Waffe. Diese Umdeutung klingt später auch bei Claudius Aelianus an, der in seiner Geschichte vom kriminellen Dionysospriester Makareus erzählt, wie dessen Frau ihren Sohn, der eben seinen Bruder am Altar geschlachtet hat, mit einem halbverbrannten Holzscheid (σχίζα ἡμικαυτός) erschlägt.⁵¹⁹ Das Motiv der Kindsmörderin weist in unserer Binnengeschichte proleptisch auf den Mord an der Tochter.

Die Ermordung der jungen Frau ist insofern *poenale Gewalt*, als sie für einen Ehebruch, den sie nicht begangen hat, bestraft wird. So, wie Lucius die Vorgänge schildert, scheint die tatsächliche Tötung eine direkte Reaktion auf die Unschuldsbeteuerungen und damit eine Strafe für vermeintliche Lügen zu sein (*velut mentitam atque cuncta fingentem [...] necavit*). Grundsätzlich ist auch *lozierende Gewalt* im Spiel, da die Frau durch den Mord ihre Nebenbuhlerin loswird; in Lucius' Schilderung tritt aber die *poenale Gewalt* in den Vordergrund.

Doch damit ist das Ende der Gewalt noch lange nicht erreicht; die Gewaltorgie hebt erst an: Das nächste Opfer wird der Bruder der Ermordeten sein, der Mann der Mörderin selbst. Mit ihrem Kommentar an dieser Stelle angelangt, schreibt Maaïke Zimmerman: «At this point the story takes an odd, illogical turn: after she has committed the first murder out of jealousy, thus removing her supposed rival, the woman is now planning to murder her own husband, for whose sake she committed the earlier murder in the first place.»⁵²⁰ Unlogisch ist aber bereits der Umstand, dass die Verwandten die Tote finden, ihren ungerechten Tod beklagen, sie bestatten – und bei all dem nie die Frage auftaucht, wer für ihren Tod verantwortlich ist. Dass sie ermordet wurde, darüber kann kein Zweifel bestehen. Hat die Mörderin die Leiche irgendwo hingeschafft und ihre Spuren verwischt? Davon ist mit keiner Silbe die Rede. Und falls die Verwandten wissen, wer sie getötet hat, warum bringen sie die Frau nicht vor Gericht? Mit Blick auf den Fortgang der Geschichte müssen wir davon ausgehen, dass niemand in der Familie ahnt, wer die Mörderin ist. Doch wie diese das anstellte, darüber werden wir im Unklaren gelassen.

518 «Sonst hätte das Scheit der rasenden Althäa Meleager, den Esel, umgebracht!» Apul. *Met.* 7,28,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. S. Kapitel 2.5.1.

519 Ael. *Var.* 13,2.

520 Zimmerman 2000, 318.

Der Bruder des Opfers verfällt in tiefe Trauer; es geht ihm zusehends schlechter, sodass sich seiner Ehefrau die Gelegenheit für ihren zweiten Mord bietet. Bei einem zwielichtigen Arzt ersteht sie ein Gift, das, dem Mann als Arznei gegen den Überschuss an Galle angepriesen, diesen umbringen soll. Mit diesem geplanten Mord ist eng ein dritter verknüpft; die Frau ist mittlerweile in der Wandlung zur kühl berechnenden Serienmörderin begriffen. Als der Arzt nämlich dem Kranken im Kreise seiner Verwandten den Trunk reichen will, hält sie ihn zurück:

«Non prius», inquit, «medicorum optime, non prius carissimo mihi marito trades istam potionem, quam de ea bonam partem hauseris ipse.»⁵²¹

Als sei sie auf das Wohl ihres Mannes bedacht und fürchte eine Vergiftung, zwingt sie den Arzt, selbst einen tüchtigen Schluck des Gebräus zu nehmen als Beweis dafür, dass es harmlos sei. Der Arzt findet sich in einer unmöglichen Position wieder: Er muss das Gift trinken, und er tut es in der Hoffnung, gleich danach heimzueilen, wo er ein Gegengift aufbewahrt. Doch die Frau ahnt diese Möglichkeit und besteht darauf, dass der Trank erst verdaut werden müsse.⁵²² Schliesslich lässt sie ihn ziehen, doch es ist zu spät: Der Arzt gelangt zwar nach Hause und kann seiner Frau alles berichten, doch dann bricht er zusammen und stirbt. Die Gewalt, die die Frau hier indirekt anwendet, markiert Lucius selbst als *lozierende Gewalt*: Das Motiv der Mörderin besteht einerseits darin, den Mitwisser loszuwerden, andererseits in dem finanziellen Gewinn, da sie dem Toten die vereinbarte hohe Summe nicht wird bezahlen müssen (*ut simul et conscium sceleris amoliretur et, quam desponderat, pecuniam lucraretur*⁵²³).

Da der Arzt nicht gezögert hatte, die Arznei vorzukosten, hat auch der junge Mann sie getrunken; sein Tod wird nur in einer kurzen Rückschau erwähnt:

521 «Nicht eher, trefflichster aller Ärzte, nicht eher sollst du meinem lieben Mann diesen Trank eingeben, als bis du selbst einen guten Teil davon getrunken hast!» Apul. *Met.* 10,26,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

522 *Nec eum obstinatione sacrilega, qua semel coeperat, truculenta mulier ungue latius a se discedere passa est – «Priusquam», inquit, «digesta potione medicinae proventus appareat.»* – «Aber mit der verwünschten Hartnäckigkeit, mit der sie einmal begonnen hatte, lässt das furchtbare Weib ihn keinen Finger breit von ihrer Seite weichen und sagt: «Nicht, ehe der Trank verdaut ist und die Wirkung des Mittels sich zeigt!» Apul. *Met.* 10,26,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Dabei muss sie jedoch genau den richtigen Zeitpunkt abpassen: Der Arzt muss sich irreversibel vergiften, zugleich aber noch keine Symptome zeigen, da sie ja will, dass ihr Mann das Gift trinkt.

523 «um zugleich den Mitwisser des Verbrechens zu beseitigen und die versprochene Summe einzustreichen» Apul. *Met.* 10,26,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

*Nec ille tamen iuvenis diutius vitam tenuerat, sed inter fictas mentitasque lacrimas uxoris pari casu mortis fuerat extinctus.*⁵²⁴

Das Motiv für diesen Mord bleibt im Dunkeln. Wollte sich die Frau für den vermuteten Ehebruch rächen? Dann handelte es sich um *poenale Gewalt*. Oder ging es ihr bereits zu diesem Zeitpunkt um das Vermögen ihres Ehemannes? Dann müssten wir von *lozierender Gewalt* sprechen. So oder so ist der Mord für die innere Logik der Geschichte vonnöten, ist er doch die Bedingung für die nächsten Verbrechen.

Nachdem der junge Mann bestattet worden ist, wird die Witwe des Arztes bei der Mörderin vorstellig und verlangt für ihr Schweigen in dieser Angelegenheit die versprochene Summe. Die Mörderin willigt ein, bittet aber um eine weitere kleine Menge des Giftes, da ihr Unternehmen noch nicht vollendet sei (*ad incepti negotii persecutionem*). Hierbei spricht sie die Wahrheit, denn nachdem ihr Gatte verstorben ist, rückt ihre kleine Tochter in den Fokus ihrer Überlegungen. Sie weiss, dass diese das ganze Vermögen ihres Vaters erben wird; sie selbst wird leer ausgehen.⁵²⁵

Die Arztwitwe ahnt nicht, dass sie Teil des erwähnten *negotium* ist, holt den Rest des Giftes und übergibt ihn der Kundin. In grenzenloser und recht unglaublich anmutender Naivität lässt sie sich bei dieser Gelegenheit spontan zum Frühstück einladen:

*[...] prandioque commento pro tempore et uxorem medici simul et suam filiam veneno eodem percutit.*⁵²⁶

Die Mörderin versetzt das Frühstück mit der eben erhaltenen Substanz und vergiftet gleichzeitig die Arztwitwe und ihre kleine Tochter. Während die Tochter,

524 «Aber auch der junge Mann war nicht länger am Leben geblieben, sondern hatte unter den Krokodilstränen seiner Gattin auf die gleiche Art den Tod gefunden.» Apul. *Met.* 10,27,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

525 *Huic infantulae quod leges necessariam patris successionem deferrent, sustinebat aegerrime inhiansque toto filiae patrimonio imminebat et capiti.* – «Dass die Gesetze diesem Mädchen zwangsläufig die väterliche Erbschaft zusprachen, war ihr ein Gräuel; und weil sie das ganze Erbgut ihrer Tochter wollte, trachtete sie ihr auch nach dem Leben.» Apul. *Met.* 10,27,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Diese Einschätzung stimmt mit der juristischen Praxis überein: «Although it was normal practice in wills for wives either to be made coheir with the testator's children or, more commonly, to receive a legacy of some kind, the evidence indicates that the wife, whether heir or legatee, customarily received a smaller portion than the children. If, on the other hand, there was no surviving child [...] a wife might be made sole heir.» Watson 1995, 147 f. Vgl. Summers 1967, 340 f.

526 «[Sie richtete] scheinbar ein Frühstück und brachte zugleich die Arztfrau und ihre eigene Tochter mit demselben Gift um.» Apul. *Met.* 10,28,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

die noch ein Kind ist, auf der Stelle stirbt, schafft es die Arztwitwe, zum Statthalter zu laufen und ihm die Mordserie zu entdecken.⁵²⁷ Dann verstirbt auch sie.

Der Mord an der Arztwitwe hat dasselbe Ziel wie der am Arzt selbst: Die Mörderin will Geld sparen und die Mitwisserin zum Schweigen bringen. Das Motiv für den Mord an der eigenen Tochter ist Geldgier; sie will ihr Erbe einstreichen (*inhians toto filiae patrimonio*). Beide Taten stellen damit *lozierende Gewalt* dar.

Während zu Beginn der Tragödie die Frau Opfer destruktiver Emotionen ist, die von der Rivalitas ausgelöst werden, wandelt sie sich im Verlauf der Geschichte zur kaltblütigen Serienmörderin, die konsequent jede und jeden umbringt, der ihr gefährlich oder lästig werden könnte. Diese Entwicklung spiegeln die Funktionen der von ihr ausgeübten Gewalt: Die emotional motivierte *poenale Gewalt* wird bald abgelöst von einer berechnenden *lozierenden Gewalt*. Damit verliert die Mörderin jede Empathie von Seiten der Leserinnen und mutiert endgültig zum Ungeheuer.⁵²⁸ In ihr erkennen wir Platons Beschreibung einer durch Geldgier verwilderten Seele wieder, in der das Epithymetikon hemmungslos wütet:

Τὸ μὲν δὴ μέγιστον ἐπιθυμία κρατοῦσα ψυχῆς ἐξηγριωμένης ὑπὸ πάθων· τοῦτο δ' ἐστὶν μάλιστα ἐνταῦθα οὐ πλείστος τε καὶ ἰσχυρότατος ἵμερος ὧν τυγχάνει τοῖς πολλοῖς, ἢ τῶν χρημάτων τῆς ἀπλήστου καὶ ἀπείρου κτήσεως ἔρωτας μυρίου ἐντίκτουσα δύναμις διὰ φύσιν τε καὶ ἀπαιδευσίαν τὴν κακὴν.⁵²⁹

Wiewohl die Aktionen der Mörderin innerhalb der Episode vorübergehend ein nachvollziehbares Motiv vermissen lassen, ist die Mordserie auf der Metaebene des Romans sinnvoll: Sie setzt das iterative Moment der Gewalt in Szene, indem sie sie auf engstem Raum wiederholt.

2.11.2 Macht in der *familia* der Giftmörderin

Der initiale Grund für den fünffachen Mord liegt eine halbe Generation zurück in der Vergangenheit: Als die künftige Schwiegermutter der Mörderin mit ihrem zweiten Kind schwanger war, begab sich ihr Ehemann auf eine Reise. Da er wuss-

527 Die Folgen dieser Entdeckung werden im Kapitel 3.9 besprochen.

528 Vgl. Juv. 6,651 f.: *Illam ego non tulerim, quae computat et scelus ingens / sana facit.* – «Ich kann die nicht ertragen, die nachrechnet und ein ungeheures Verbrechen mit klarem Kopf begeht.» Übersetzung: Lorenz 2017.

529 «Am ärgsten ist es, wenn die Begierde über die durch Gelüste verwilderte Seele herrscht. Das findet vorzüglich da statt, wo bei der Menge das häufigste und heftigste Verlangen etwa vorwaltet, die Gewalt unersättlicher und grenzenloser Geldgier, welche in ihnen, der angeborenen Neigung und ihrer verderblichen Unwissenheit zufolge, tausendfältige Wünsche erzeugt.» Pl. *Leg.* 870a. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

te, dass das Kind während seiner Abwesenheit zur Welt kommen würde, erliess er genaue Anweisungen:

[...] *ut, si sexus sequioris edidisset fetum, protinus quod esset editum necaretur.*⁵³⁰

Er befiehlt ausdrücklich, das Neugeborene, falls es ein Mädchen sei, zu töten; von einer Aussetzung, die ein Überleben des Kindes möglich gemacht hätte, ist keine Rede.⁵³¹ Über seine Beweggründe erfahren wir nichts. Mädchen wurden wohl häufiger ausgesetzt als Jungen, weil man ihnen bei einer Verheiratung eine Mitgift zahlen musste; mehrere Töchter konnten daher eine finanzielle Belastung darstellen, die man zu vermeiden suchte.⁵³² Die *familia*, die im Zentrum dieser Geschichte steht, macht jedoch einen wohlhabenden Eindruck. Nur schon der Umstand, dass der Vater offenbar auswärtig Geschäfte tätigt (*peregre proficiscens*⁵³³), also in irgendeiner Weise Handel treibt, deutet auf einen gewissen Wohlstand hin; später in der Geschichte ist sein Sohn in der Lage, seiner Schwester eine grosszügige Mitgift zu geben (*largitus de proprio dotem liberalissime*⁵³⁴), und das Erbe, das der Ehemann hinterlässt, ist so gross, dass dafür der Mord an der eigenen Tochter lohnenswert scheint. Auch die Arztwitwe nimmt die Mörderin als *locuples femina*⁵³⁵ wahr. Da wir auch von keinen weiteren Geschwistern erfahren, können wir höchstens spekulieren, dass der Vater ein stark überzeichneter Geizkragen ist, wie er in der Komödie auftritt.⁵³⁶ Als *pater familias* scheint

530 «Er trug ihr auf, falls sie ein Kind des schwachen Geschlechts zur Welt brächte, solle sie das Neugeborene sofort töten.» Apul. *Met.* 10,23,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. *Fetus* wird selten für menschlichen Nachwuchs verwendet; vielleicht schwingt in der Wortwahl die Abwertung eines Mädchens mit, das hier einem nichtmenschlichen Tier gleichgestellt wird.

531 Diese Unterscheidung hinterfragt Dig. 25,3,4: *Necare videtur non tantum is qui partum praefocat, sed et is qui abicit et qui alimonia denegat et is qui publicis locis misericordiae causa exponit, quam ipse non habet.* – «Es scheint nicht nur ein Neugeborenes zu töten, wer es erst erstickt, sondern auch wer es verstösst, wer ihm Nahrung verweigert und wer es an einem öffentlichen Platz aussetzt in der Hoffnung auf das Mitleid, das er selbst nicht hat.»

532 Zu ökonomischen Motiven für die Kindsaussetzung oder -tötung s. Tuor-Kurth 2010, 70–73.

533 Apul. *Met.* 10,23,3.

534 Apul. *Met.* 10,23,6. Unter welchen Umständen der Bruder dazu in der Lage war, erklärt Summers 1967, 337.

535 Apul. *Met.* 10,27,3.

536 Zur Ähnlichkeit des Anfangs der Binnengeschichte mit der Komödie vgl. Zimmerman 2000, 303: «The initial situation presented here is an ingredient in the plots of several comedies by Plautus and Terence. It lends itself to comic complications and dénouements (scenes of recognition).»

ihm die Macht über Leben und Tod seiner Kinder (*patria potestas*) zuzukommen.⁵³⁷

Da sie tatsächlich ein Mädchen gebiert, bleibt der Mutter, die das Kind nicht töten mag, nichts anderes übrig, als es wegzugeben und ihren Ehemann zu belügen.⁵³⁸ Dass niemand (ausser später ihr Sohn) von der wahren Identität der jungen Frau weiss, ist die Bedingung für die kommenden Geschehnisse. Befänden wir uns in einer Komödie, folgte auf witzige Verwirrungen schliesslich ein Happy End – im *Goldenen Esel* jedoch wird der Boden bereitet für eine Mordserie.

Die spätere Mörderin vermutet aufgrund des innigen Verhältnisses ihres Mannes mit dem jungen Mädchen eine aussereheliche Beziehung; bald kippt ihr Verdacht in Hass, und sie schmiedet einen Plan, sich der vermeintlichen *aemula tori*, ihrer Konkurrentin im Ehebett, zu entledigen. Will sie die Situation nicht einfach erdulden, bleiben ihr tatsächlich wenig Alternativen. Während das Gesetz der Ehefrau das Fremdgehen verbot, war es dem Ehemann grundsätzlich erlaubt.⁵³⁹ Natürlich hat sie die Möglichkeit, sich scheiden zu lassen. Da aber offensichtlich die Familie ihres Mannes die wohlhabendere ist (sonst würde sie später wohl kaum ihre kleine Tochter ermorden), würde sie damit auf finanzielle Privilegien verzichten. Wir treffen hier also erneut auf eine ohnmächtige Person, die sich mit Gewalt Genugtuung verschafft.

So oder so steht sie zu diesem Zeitpunkt unter dem destruktiven Einfluss der Rivalitas, die Fortuna selbst geschickt hat; Fortuna aber ist eine Macht,⁵⁴⁰ gegen die vernünftige Überlegungen nichts ausrichten können. Wie die Frau es anstellt, dass sie später nicht der Tat verdächtigt wird, wissen wir, wie oben besprochen, nicht. Es bleibt auch unklar, was sie mit dem Mord an der jungen Frau auf

537 Brent Shaw hinterfragt in seiner Analyse der Quellen von väterlicher *potestas vitae necisque* diese Vorstellung; er erkennt in dem Konzept weniger ein Abbild der Realität als «a powerful rhetorical image with which one could conceive, think about, and affirm sweeping and extensive authority. The words were ones that could be used formally to assert the extent of powers desired by Roman fathers, given the constant threats to familial material goods and family authority which they faced.» Shaw 2001, 72. Auf jeden Fall hob Konstantin der Grosse dieses (vielleicht selten ausgeübte) Vorrecht auf; wer im 4. Jh. eines seiner Kinder tötete, galt nun als *parricida*: CTh 9,15,1. Vgl. Tuor-Kurth 2010, 40 f.

538 *Regressoque iam marito natam necatamque nuntiavit.* – «Dann meldete sie dem Gatten nach seiner Rückkehr, es sei ein Mädchen geboren und getötet worden.» Apul. *Met.* 10,23,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Im Gleichklang der Partizipien *natam necatamque* unterscheiden sich Geburt und Tod nur durch zwei Buchstaben.

539 Gellius betont diese Ungleichbehandlung deutlich: *In adulterio uxorem tuam siprehendisses, sine iudicio impune necares. Illa te, si adulterares sive tu adulterarere, digito non auderet contingere, neque ius est.* – «Wenn du deine Ehefrau beim Ehebruch ertappst, darfst du sie ungestraft ohne Gerichtsprozess töten. Sie dagegen, wenn du mit einer Frau oder einem Mann schläfst, darf es nicht wagen, dich auch nur mit dem Finger anzutippen; dies erlaubt auch das Gesetz nicht.» Gell. *NA* 10,23,5. Vgl. Williams 1999, 51.

540 S. Kapitel 4.4.1.

längere Sicht hinaus bezweckt: Ihren Mann zurückzugewinnen, kann nicht ihr Ziel sein, da sie ihn bald darauf ebenfalls umbringt. Wahrscheinlicher ist, dass sie von Anfang an beide Personen, von denen sie sich hintergangen fühlt, bestrafen will; später kommt das Motiv der Geldgier hinzu.

Auch gegenüber ihrer eingebildeten Konkurrentin verfügt die Frau über keinerlei Macht; sie muss sie daher mit List in die Falle locken, was ihr mithilfe des Ringes ihres Mannes gelingt.

Den Arzt überlistet sie ebenfalls: Indem sie ihn vor Zeugen auffordert, zur Sicherheit den Trank vorzukosten, stürzt sie ihn in ein Dilemma. Entweder er weigert sich und entlarvt sich selbst als Giftmischer, oder aber er trinkt das Gift. Dazu kommt das Überraschungsmoment: Er hat schlicht keine Zeit, lange zu überlegen (*ob angustiam temporis spatio cogitandi privatus*⁵⁴¹); jedes Zögern würde ihn verdächtig machen.

Die Frau hat grosses Interesse daran, dass er die zweite Variante wählt; denn gäbe er sich als Giftmischer zu erkennen, würde er sie mit Bestimmtheit ebenfalls auffliegen lassen. Tatsächlich ist auch für den Arzt die zweite Variante attraktiver, da er zu Hause ein Gegengift besitzt. Doch auch dies ahnt die Frau, weswegen sie seinen raschen Abgang verhindert. Die Vermutung, der Arzt verfüge über ein Gegengift, stärkt sogar ihre Machtposition insofern, als sie davon ausgehen kann, dass er sich für die zweite, auch von ihr präferierte Handlungsvariante entscheidet.

Gegenüber ihrer Tochter hat sie de facto alle Macht: Sie ist noch ein Kind und ihrer Mutter ganz und gar ausgeliefert. Die Arztwitwe wiederum stolpert über ihre eigene Geldgier – und über ihre grenzenlose Naivität. Bei ihr hat die Mörderin ein leichtes Spiel, da sie ihre Schwäche schon dadurch verrät, dass sie bereit ist, gegen Geld den Mord an ihrem Mann zu vertuschen.⁵⁴² Als sie die Arztwitwe um eine weitere Menge des Giftes bittet, hat diese zwei Möglichkeiten: Der Mörderin zu willfahren oder sie anzuzeigen. In letzterem Fall wäre ihr einziger Profit, dass ihrem Mann eine Art Gerechtigkeit widerführe. Die erste Variante ist daher, unter der Bedingung ihres grotesken Zutrauens zur Mörderin, deutlich attraktiver für sie.

Im Kapitel 3.9 werden wir besprechen, warum die Waage der Macht zwischen der Arztwitwe und der Mörderin doch noch auf die andere Seite sinkt; fürs Erste aber geht die vermeintlich betrogene Ehefrau als Siegerin hervor: Sie kann sich dazu gratulieren, ihre Konkurrentin und den treulosen Ehemann bestraft,

541 «weil aber aus Zeitmangel kein Raum zum Überlegen blieb» Apul. *Met.* 10,26,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

542 *Uxor medici pretium geminae mortis petens aderat.* – «Die Frau des Arztes war zur Stelle und verlangte den Preis für den Tod der beiden.» Apul. *Met.* 10,27,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

ein grosses Vermögen gewonnen und sich der beiden Mitwisser entledigt zu haben.

2.12 Lucius' familia

Lucius verrät uns zwar ein paar versprengte Informationen über seine Herkunft,⁵⁴³ und später lernen wir mit Byrrhena eine Verwandte von ihm kennen.⁵⁴⁴ Unser Interesse an den Mitgliedern seiner *familia* beschränkt sich jedoch auf die Sklaven und das Pferd, die ihn auf seiner Geschäftsreise begleiten. Mit Byrrhena werden wir uns im Teil zur *civitas* beschäftigen, wo sie uns als *Patrona* begegnen wird.

2.12.1 Gewalt in Lucius' familia

Für Leonardo Costantini ist Lucius ein «anti-hero», der seine Pflichten vernachlässigt und wegen seiner Neugier auf Abwege gerät: «Lucius' aims are rather low and his behaviour is unrestrained: in addition to his curiosity and desire to plunge into the depths of magic, he drinks excessively. [...] he is seemingly a Don Juan who has no scruples about seducing his host's slave-girl in order to get her to reveal her mistress' magic to him. In sum, one may even say that Lucius' attitude and actions in books I–III earn him his asinine body.»⁵⁴⁵ Was auch immer von seinem Alkoholkonsum oder Sexualleben zu halten ist: Gegenüber der Masse gewaltbereiter Individuen stellt Lucius eine wohlthuende Ausnahme dar. Obschon er Herr von Pferd und Sklaven ist, übt nicht er Gewalt an ihnen aus, sondern – und in dieser Nusschale kristallisieren die Auswirkungen der verkehrten Verhältnisse auf engstem Raum – sie tun ihrem Herrn Gewalt an.

Als Lucius als frischverwandelter Esel von Photis in den Stall geführt wird, hofft er auf gütige Aufnahme durch sein Pferd und Milos Esel, die beide dort untergebracht sind. Doch denen ist er keineswegs willkommen:

543 *Thessaliam – nam et illic originis maternae nostrae fundamenta a Plutarcho illo inclito ac mox Sexto philo- sopho nepote eius prodita gloriam nobis faciunt – eam Thessaliam ex negotio petebam.* – «Thessalien – denn auch dort hat unser Geschlecht mütterlicherseits mit dem berühmten Plutarch und dann dem Philosophen Sextus, seinem Neffen, einen Grund gelegt, der uns Ehre macht –, Thessalien war es, das ich in Geschäften aufsuchte.» *Apul. Met.* 1,2,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für eine kurze Diskussion dieser Angabe s. Van der Stockt 2012 169–171.

544 *Apul. Met.* 2,3.

545 Costantini 2021, 7; zur Idee, dass Lucius bereits vor seiner Verwandlung «an ass in waiting» sei, s. auch Harrison 2015, 14.

*Praeclarus ille vector meus cum asino capita conferunt in meamque perniciem ilico consentiunt et verentes scilicet cibariis suis vix me praesepio videre proximantem, deiectis auribus iam furentes infestis calcibus insecuntur.*⁵⁴⁶

In stiller Übereinkunft (*consentire*) gehen sie mit ihren Hufen auf den Neuankömmling los.⁵⁴⁷ Selbiges wird Lucius erneut widerfahren, als er nach geglückter Flucht zu Charites Pferden auf die Weide gebracht wird.⁵⁴⁸ Doch auch er selbst lernt, diese Waffe der Equidae einzusetzen: Mit seinen Hinterhufen wehrt er sich gegen den Gärtner, der ihn für die Verwüstung seines Gartens prügelt,⁵⁴⁹ und befreit sich aus dem Griff der alten Frau bei den Räufern.⁵⁵⁰

Lucius erkennt die Motivation des Angriffs: Die beiden Tiere fürchten um ihr Futter, weshalb sie *lozierende Gewalt* gegen den potenziellen Parasiten ausüben. Dabei handelt es sich um ein Missverständnis, denn Lucius hat gar nicht im Sinn, sie um ihre Gerste zu bringen. Später, bei den Räufern, überlässt er dem Pferd freiwillig seine eigene Portion Getreide, da er sich noch nicht an diese Art Nahrung gewöhnt hat.⁵⁵¹ Im Gegensatz zum *Goldenen Esel* bringen sich im *Onos* die Stallbewohner bloss drohend in Stellung, sodass Lucius den Rückzug antritt.

Aus dem Winkel, in den sich Lucius vor den aggressiven Tieren zurückgezogen hat, erspäht er an einem Pfeiler ein Bildnis der Epona, das mit Rosenkränzen geschmückt ist.⁵⁵² Da Photis ihm erklärt hat, er brauche nur Rosen zu fressen, um sich zurück in einen Menschen zu verwandeln, versucht er, an die Kränze heranzukommen. Seine Bemühungen, die Apuleius in eindrucklicher Lebensnähe schildert,⁵⁵³ werden jäh unterbrochen, als sein eigener Sklave, der sich zur selben

546 «Mein treffliches Reittier und der Esel stecken die Köpfe zusammen und kommen sofort überein, mir den Garaus zu machen. Natürlich fürchten sie für ihr Futter, sehen mich also kaum der Krippe nahen, als sie mit zurückgelegten Ohren und gereckten Hufen wie verrückt auf mich losfahren.» Apul. *Met.* 3,26,6f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

547 Für die juristische Formel *consentiunt* vgl. Summers 1967, 156: «What we have here is a case of the two beasts metaphorically entering a consensual contract.»

548 Apul. *Met.* 7,16; s. Kapitel 2.5.1.

549 Apul. *Met.* 4,3.

550 Apul. *Met.* 6,27.

551 Apul. *Met.* 4,22.

552 Epona ist eine ursprünglich keltische Gottheit, die als Beschützerin der Pferde, Maulesel und Esel galt. Es ist einigermaßen überraschend, dass sich im Stall ein Miniaturtempel der Epona befindet, da Milo, getreu seinem ärmlichen Lebensstil, nur einen einzigen Esel zu besitzen scheint. Für die Interpretation der Epona als Hinweis auf Isis' Erscheinung im elften Buch s. Winkle 2015.

553 *Denique agnito salutari praesidio pronus spei, quantum extensis prioribus pedibus adniti poteram insurgo valide, et cervice proluxa nimiumque porrectis labiis, quanto maxime nisu poteram corollas adpetebam.* – «Endlich erkenne ich Hilfe in der Not! In jäher Hoffnung steige ich, soweit ich mich mit ausgestreckten Vorderbeinen hochstemmen konnte, kräftig auf und suche

Zeit im Stall befindet, um nach dem Pferd zu sehen, ihn entdeckt, wie er sich am Pfeiler hochstemmt und nach den Blüten reckt.

*Et statim telum aliquod quaeritans temere fascem lignorum positum offendit, rimatusque frondosum fustem cunctis vastiorem, non prius miserum me tundere desiit quam, sonitu vehementi et largo strepitu percussis ianuis, trepido etiam rumore vicinia conclamatis latronibus profugit territus.*⁵⁵⁴

Der Sklave greift zu dem dicksten Ast, den er im Stall finden kann (*cunctis vastior*), und verprügelt das Tier. Wie schon im Kapitel 2.5.1 besprochen, wo das Adjektiv *frondosus* ebenfalls auf einen Ast bezogen wird,⁵⁵⁵ sollten wir uns auch dieses Holz mit stehengelassenen Astanfängen vorstellen.

Der Sklave selbst nennt den Grund für die Gewalt:

*«Quo usque tandem», inquit, «cantherium patiemur istum paulo ante cibariis iumentorum, nunc etiam simulacris deorum infestum? Quin iam ego istum sacrilegum debilem claudumque reddam.»*⁵⁵⁶

Er will das Tier bestrafen dafür, dass es erst der Futterkrippe zu nahe gekommen sei und danach versucht habe, den Schmuck des Epona-Bildes zu fressen. Die Prügel werden damit als *poenale Gewalt* charakterisiert. Wegen des Versuchs, den Blumenschmuck zu fressen, erkennt der Sklave in ihm gar einen *sacrilegus*, einen Frevler. Indem er in seiner Tirade den Beginn von Ciceros erster Rede gegen Catilina evoziert, rückt er ihn in die Nähe eines Menschen, der das Gemeinwohl gefährdet. Wie Catilina eine *infesta pestis* ist für Rom,⁵⁵⁷ stellt der Esel eine Bedrohung dar für die Futterkrippe und das Götterbild.

2.12.2 Macht in Lucius' familia

Dass Lucius auf seiner Reise von Sklaven begleitet wird, erfahren wir erst spät; als er unterwegs nach Hypata zwei Wanderer antrifft, gesellt er sich als dritter zu

mit vorgerecktem Hals und ganz gespitzten Lippen, so angestrengt ich irgend konnte, die Kränzlein zu erreichen.» Apul. *Met.* 3,27,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁵⁵⁴ «Dann sah er sich gleich nach einem Prügel um, stieß von ungefähr auf ein herumliegendes Holzbündel, klaubte einen ästigen Knüppel heraus, der wuchtiger war als alle anderen, und stand nicht eher ab, auf mich armen Kerl loszudreschen, bis – stürmisches Getöse und gewaltiger Lärm an die Türen dröhnte, die Nachbarschaft dazu in wildem Durcheinander ›Räuber!‹ schrie und er erschrocken davonlief.» Apul. *Met.* 3,27,6f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁵⁵⁵ *frondosum baculum* Apul. *Met.* 7,15,3.

⁵⁵⁶ «Wie lange noch sollen wir denn den Klepper da dulden, der es vorhin erst auf das Futter der Lasttiere absah und jetzt sogar auf die Götterbilder? Soll ich diesen Tempelschänder nicht krumm und lahm schlagen?» Apul. *Met.* 3,27,5f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁵⁵⁷ Cic. *Catilin.* 1,11.

ihnen,⁵⁵⁸ wodurch wir den Eindruck erhalten, er sei alleine mit seinem Pferd unterwegs. Erst als er schon die zweite Nacht in Milos Haus zubringt, werden seine *pueri* erwähnt:

*Nam et pueris extra limen, credo ut arbitrio nocturni gannitus ablegarentur, humi quam procul distratum fuerat.*⁵⁵⁹

Die Sklaven – wie viele es sind, wissen wir nicht⁵⁶⁰ – schlafen offenbar vor Lucius' Kammer auf dem Boden. Da Photis und Lucius eine gemeinsame Nacht planen, ist ihr Lager so weit weg wie möglich bereitet. In dieser Anordnung manifestiert sich die überlegene Position des Herrn: Während er im eigenen Zimmer in einem Bett schläft und in besagter Nacht erotisches Vergnügen genießt, liegen die Sklaven im Gang auf dem Boden. Lucius hat von Byrrhena einen Korb Leckerereien erhalten, den er mit seiner Sexualpartnerin teilt; die Sklaven gehen leer aus.⁵⁶¹ Und wenn wir das Schweigen bis zu diesem Zeitpunkt als Ausdruck mangelnder Wichtigkeit werten, so wird klar, dass Lucius' Pferd, das nicht nur erwähnt, sondern dessen Aussehen und Verhalten genau beschrieben werden, dem Herrn mehr bedeutet als seine menschlichen Untergebenen. Gegen Ende des Romans wird er sogar von ihm träumen.⁵⁶²

Wie wir bereits beim Hirtenjungen beobachtet haben, der den ihm ausgelieferten Esel sinnlos quält,⁵⁶³ scheint auch der Sklave, der sich um das Pferd kümmern muss, die Gelegenheit zu nutzen, seinerseits Gewalt an einem ihm untergeordneten Lebewesen auszuüben. Sein Verhalten ist nicht nur unnötig brutal, es ist auch nicht rechtens: Da Photis den Esel in den Stall bringt, muss er davon ausgehen, dass das Tier Milo gehört. Er vergreift sich also an fremdem Eigentum. Seine Entrüstung über das Verhalten des Esels scheint umso mehr vorgeschützt, als es sich weder um seinen Stall noch um sein Götterbild handelt. Doch in Ab-

558 [...] *duobus comitum, qui forte paululum processerant, tertium me facio.* – «Ich geselle mich als dritter zu zwei Gefährten, die gerade ein wenig vorausgezogen waren.» Apul. *Met.* 1,2,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

559 «Meinen Burschen war nämlich ausserhalb der Schwelle, vermutlich um sie als Zuhörer beim nächtlichen Geschäcker fernzuhalten, möglichst weit weg am Boden ihr Lager gerichtet.» Apul. *Met.* 2,15,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

560 «They are both invisible and omnipresent, and their capacity to observe leads to certain anxieties on the part of the observed. It is also notable that the singular slave becomes plural here; rather than reading this as an inconsistency, it seems better to see the plural as reflecting a generalized anxiety about slave knowledge of private affairs.» Sabnis 2018, 112.

561 [...] *grabattulum meum adstitit mensula cenae totius honestas reliquias tolerans [...].* – «Bei meinem Pritschlein stand ein kleiner Tisch, beladen mit Kostproben von allen Gängen, die sich sehen lassen konnten.» Apul. *Met.* 2,15,5 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Im *Onos* fehlt dieses Gastgeschenk; Palaistra-Photis stellt nur Wein bereit; Lukian. *Asin.* 7.

562 Apul. *Met.* 11,20. Vgl. Sabnis 2018, 106.

563 S. Kapitel 5.2.1.

wesenheit menschlicher Zeugen kann er einen möglichen Frust über seine eigene Situation an einem Lebewesen auslassen, das in der gesellschaftlichen Rangordnung noch unter ihm steht. Dadurch, dass er in Tat und Wahrheit keinen Esel, sondern seinen eigenen Herrn schlägt, stürzt er diese Hierarchie um – freilich ohne sich dessen bewusst zu sein.

Im *Onos* sieht sich Lukios ebenfalls bedroht von Pferd und Esel, die um ihr Futter fürchten,⁵⁶⁴ es fehlen jedoch sein Sklave und das mit Rosen geschmückte Bild der *Epona*. Indem er Lucius' Erlebnisse in Milos Stall um diese Elemente erweitert, spitzt Apuleius die Perversion der Hierarchie zwischen Herrn, Sklaven und Tier zu.⁵⁶⁵ Wie wir im Feld der *civitas* sehen werden, wird ein Sklave von Lucius – ob es derselbe ist, wissen wir nicht – bald selbst Gewalt erfahren, bloss von anderer Seite.

Auch Lucius' Verhältnis zu seinem Pferd wird auf den Kopf gestellt. Es vertreibt ihn von der Futterkrippe, und Lucius zieht sich vor seinen Hufen in den hintersten Winkel des Stalls zurück:

*Et abigor quam procul ab hordeo, quod adposueram vesperi meis manibus illi gratissimo famulo.*⁵⁶⁶

Obwohl Lucius kein Interesse an der Krippe hat, erbittert es ihn doch, dass das Tier ihn mit Gewalt von dem Futter fernhält, das er selbst ihm gegeben hat. Wie bereits angesprochen, erfährt das Pferd entschieden mehr Erwähnung als die Sklaven, es ist sogar Teil der ersten Szene des Romans:

*Postquam ardua montium et lubrica vallium et roscida cespitum et glebosa camporum emersi, equo indigena peralbo vehens, iam eo quoque admodum fesso, ut ipse etiam fatigatione sedentarium incessus vegetatione discuterem, in pedes desilio, equi sudorem frontem curiose exfrico, auris remulceo, frenos detraho, in gradum lenem sensim proveho [...].*⁵⁶⁷

⁵⁶⁴ Lukian. *Asin.* 15.

⁵⁶⁵ Vgl. dazu Paschalis 2019, 231 f.

⁵⁶⁶ «Dabei werde ich so weit wie möglich von der Gerste weggedrängt, die ich am Abend mit meinen eigenen Händen diesem Muster eines dankbaren Untergebenen vorgeschüttet hatte.» Apul. *Met.* 3,26,8. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁵⁶⁷ «Nachdem ich mich aus Bergstürzen und Talmooren und Wiesentau und Heideschollen hinaufgewunden hatte und das einheimische, schneeweisse Pferd, auf dem ich ritt, gleichfalls schon recht matt war, wollte ich mir auch selbst, um die Sitzmüdigkeit abzuschütteln, die Füße vertreten; ich springe also herunter, reibe meinem Pferd den Schweiß sorgsam von der Stirn, streichle seine Ohren, mache ihm das Zaumzeug los und führe es in gemächlichem Schritt langsam weiter [...].» Apul. *Met.* 1,2,2f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Hier folge ich dem lateinischen Text von Keulen und habe die Übersetzung entsprechend angepasst; zu den umstrittenen Wörtern (*emersi/emersimus; fronte/fronde*) s. Keulen 2007, 99–102.

Lucius behandelt seinen Schimmel sorgfältig, ja liebevoll. Wie in der Einführung besprochen, erinnert uns dieses Pferd an Platons *Phaedrus*.⁵⁶⁸ Hier wollen wir die Szene jedoch wörtlich lesen: Lucius, selbst müde vom Ritt, spürt auch die Erschöpfung seines Pferdes und sitzt ab. Er reibt die schweissnasse Stirn des Tiers trocken, streichelt seine Ohren und nimmt ihm das Zaumzeug ab.⁵⁶⁹

Auch später, als er bei Milo ankommt, lehnt er das Angebot ab, sich von Photis zum Bad begleiten zu lassen, und bittet sie stattdessen, Heu und Gerste für sein Pferd zu kaufen.⁵⁷⁰ Er lobt die Leistung des Tiers (*qui me strenue pervexit*) und betont, wie wichtig es ihm ist, dass das Pferd als Erstes versorgt wird (*quod est mihi summe praecipuum*). Von allen Menschen, denen im *Goldenen Esel* ein Tier anvertraut wird, ist Lucius einer der ganz wenigen,⁵⁷¹ der seine Position nicht dazu nutzt, dieses auszubeuten, es zu schlagen oder zu quälen. Es stimmt, ein Pferd war viel wertvoller als ein Esel, und Lucius' Schimmel stammte noch dazu aus Thessalien (*indigena*), das für seine Pferdezucht berühmt war. Die Gesundheit des Tiers lag also im ureigenen Interesse des Besitzers. Und doch ist es ihm unterworfen, muss ihn tragen und ist auf seine Güte angewiesen.

Natürlich weiss das Pferd ebenso wenig wie der Sklave, dass im Esel, der in den Stall geführt wird, sein Herr steckt, und trotzdem wird auch hier deutlich, dass, sobald Lucius seiner Privilegien als Mensch und Mitglied der führenden Gesellschaftsschicht beraubt ist, er selbst Opfer dieser gnadenlosen Hierarchie wird, in der mit wenigen Ausnahmen der Stärkere den Schwächeren unterdrückt.

2.13 Gewalt und Macht im Feld der *familia*: Fazit

Während die *familiae* von Hipparchos-Milo, Charite (inklusive ihrer Hirten) und dem Müller, die Räuberbande und die Gemeinschaft der Priesterinnen auch im *Onos* vorkommen, fügt Apuleius die *familiae* des Gutsverwalters, des Barbarus, der Stiefmutter und der Giftmörderin hinzu, ausserdem auch die göttliche

568 S. Kapitel 1.3.1. Die Emphase *praeclarus ille vector* (Apul. *Met.* 3,26,6) mag die Assoziati-on mit Sokrates' weissem Pferd noch unterstreichen.

569 Vgl. die Worte der syrischen Wirtin in der *Copa* 25f. der Appendix Vergiliana: *Lassus iam sudat asellus; / parce illi: Vestae delictum est asinus.* – «Schon schwitzt das müde Eselchen; / verschone es, Vestas Liebling ist der Esel.» Übersetzung: Zogg 2020.

570 *Plane, quod est mihi summe praecipuum, equo, qui me strenue pervexit, faenum atque hordeum acceptis istis nummulis tu, Photis, emito.* – «Allerdings, was mir viel wichtiger ist: für das Pferd, das mich so wacker hergetragen hat, Photis, könntest du Heu und Gerste kaufen, da hast du ein paar Heller.» Apul. *Met.* 1,24,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

571 Zu nennen sind hier der Koch und der Konditor, die den Esel mehrheitlich in Ruhe lassen und, als sie entdecken, dass er sich an ihren Vorräten götlich tut, ihn nicht bestrafen, sondern als Sensation ihrem Herrn Thiasus vorführen; ausserdem ebendieser Herr und sein Freigelas-sener, der sich eine Weile um Lucius kümmert (Apul. *Met.* 10,13–18).

Familie der Venus. Charites *familia* und die des Müllers, die im *Onos* nur beiläufig erwähnt werden, erhalten mehr Raum und eine eigene, tragische Geschichte. Dabei bleiben vor allem in den ergänzten *familiae* viele Personen namenlos, was darauf hindeutet, dass Apuleius hier nicht an fiktiven Einzelschicksalen interessiert ist, sondern mit Stereotypen arbeitet.⁵⁷²

Mit Ausnahme der Räuber, der Hirten und der Priesterinnen, in deren Gruppen auch im *Onos* Gewalt auftritt, gestaltet Apuleius die aus der Vorlage übernommenen *familiae* deutlich gewaltvoller: Pamphile verprügelt ihre Sklavin; Charite blendet den Freund der Familie, der sich als Mörder ihres Mannes entpuppte, und tötet sich dann selbst. In der Mühle wird die schlimme Behandlung von Sklaven und Tieren in den Vordergrund gerückt; der Müller vergewaltigt den jungen Mann, mit dem ihn seine Ehefrau betrogen hat, und wird schliesslich indirekt von seiner Ex-Frau umgebracht. Während sich im *Onos* Gewalt bei den Menschen häuft, die ausserhalb gesellschaftlich legitimierter *familiae* zusammenleben, also bei den Räubern und den Priesterinnen, oder bei Sklavinnen und Sklaven, die weit von ihrer Herrschaft entfernt wohnen, verlegt Apuleius Gewalt auch in die Mitte der Kernfamilie.

Hannah Arendt beobachtet: «Macht gehört in der Tat zum Wesen aller staatlichen Gemeinwesen, ja aller irgendwie organisierten Gruppen, Gewalt jedoch nicht.»⁵⁷³ Wie die *civitas* soll die *familia* eigentlich vor Gewalt schützen, doch gerade diesem Feld lässt sich die Gewalt im *Goldenen Esel* am häufigsten zuordnen: Wir haben 59 Erwähnungen besprochen, wovon mehrere eine Art Sammelfall darstellen: Wenn die Tiere in der Mühle geschlagen werden, so geschieht das natürlich oft, obwohl wir es als einzelnen Fall gezählt haben. Dass er selbst geprügelt wird, erwähnt Lucius dagegen mehrmals, auch wenn es dieselben Täter sind (zum Beispiel die Räuber).

Wir haben gesehen, dass die *poenale Gewalt* überwiegt: Dreiundzwanzig Fälle von Gewalt gehören in diese Kategorie, wobei am häufigsten Menschen ihresgleichen bestrafen (vierzehn Fälle, wobei mit Venus einmal eine Göttin Täterin ist); immerhin achtmal bestrafen Menschen Tiere, während nur einmal der Esel Lucius einen Menschen bestraft. Tiere bestrafen einander nie. Das Konzept der Bestrafung ist ein genuin menschliches, und wir haben irritiert beobachtet, wie Tiere für Taten oder Unterlassungen verantwortlich gemacht werden, als verfügten sie über denselben moralischen Kompass wie *Homo sapiens*. So bestrafen die Räuber den Esel dafür, dass er Charites Flucht unterstützt hat, der Hirtenjunge rächt sich grausam für einen verdienten Huftritt, die Hirtin macht den Esel

572 «When characters are not named, the stories in which they appear seem more generic, less individual.» Finkelppearl 1998, 158. Vgl. Schlam 1992, 10: «The characters and incidents [in the *Metamorphoses*] are largely generalized types, defined by a single or small number of features, close to the tradition of Roman comedy and satire.»

573 Arendt 2009, 52.

dafür verantwortlich, dass er ihren Sohn nicht verteidigt habe, die Priesterinnen der Dea Syria betrafen ihn, weil er ihre Orgie auffliegen liess. Durch diese Anthropomorphisierung eines Tiers rechtfertigen die Täterinnen und Täter die Gewalt, die sie ihm antun. Bei den meisten dieser Fälle ist in Lucius' Bericht eine Ironie greifbar, die die Absurdität der Rechtfertigung unterstreicht.

Poenale Gewalt, die Menschen und eine Göttin Menschen zufügen, wird im *Goldenen Esel* unterschiedlich bewertet. Die meisten Fälle stehen jedoch im Kontext schreiender Ungerechtigkeit: Wenn Pamphile Photis für missglückte Zauberei verantwortlich macht, Venus Psyche foltert, die Stiefmutter ihren Stiefsohn aus Rache ermorden will oder die Giftmörderin ihre Schwägerin umbringt, so wird schon durch die Rahmenbedingungen klar, dass diese Gewalt ungerecht ist. Nur zwei Situationen rechtfertigen *poenale Gewalt*: Charites Rache an Thrasyllus und sein darauffolgender Suizid, ausserdem Philesitherus' Bestrafung durch den Müller. Weniger klar präsentiert sich die Lage in der Geschichte um den Gutsverwalter. Lucius enthält sich einer expliziten Bewertung der Reaktionen der *vilica* und des Gutsbesitzers. Die krassen Formen, die *poenale Gewalt* hier annimmt, sind jedoch so schockierend, dass man kaum von gerechtfertigter Gewalt sprechen kann: Eine Bestrafung des fehlbaren Sklaven ist angebracht, doch gewiss nicht eine so grausame, und dadurch, dass die *vilica* ihr eigenes Kind tötet, schießt sie weit über ein verständliches Mass an Vergeltung hinaus.

Wenn wir *poenale Gewalt* auch als Ventil für heftige Gemütsregungen verstehen, so können wir die Dominanz dieser Funktion in diesem Feld vielleicht damit erklären, dass die *familia* in ihrer Abgeschlossenheit bis zu einem gewissen Grad einen rechtsfreien Raum darstellt: Hier können Individuen Zorn, Frustration, Kränkungen und Unsicherheit an Schwächeren abreagieren, ohne dass die Öffentlichkeit davon erfährt.

Auf die *poenale* folgt die *raptive Gewalt* (zwanzig Fälle). Fünfzehnmal⁵⁷⁴ verüben Menschen sie an Tieren, viermal Menschen an Menschen. Wenn die Bärrin den Hirtenjungen aus Hunger anfällt, wäre dies der einzige Fall, in dem ein Tier an einem Menschen *raptive Gewalt* ausübt; dazu kommt die Attacke des Drachen, der nicht als normales Tier gelten kann, sondern eher eine Art Wandelwesen ist. Viele dieser Fälle werden aus der Perspektive des malträtierten Esels erzählt, was nach Empathie für das gequälte Lebewesen verlangt und darüber hinaus grundsätzlich die menschliche Praxis, Tiere auszubeuten, problematisiert. Dass mit Lucius ein Mensch in Tiergestalt betroffen ist, weitet unseren Blick auf menschliche und nichtmenschliche Tiere: Wir fühlen mit dem Menschen Lucius und mit dem Esel Lucius. Gerade in der Mühle sehen wir uns dazu gedrängt, die Nutzung von menschlichen und nichtmenschlichen Sklaven kritisch zu betrach-

574 Einer dieser Fälle, das Sterben der Bärrinnen des Demochares, wird nicht in diesem Teil, sondern im Feld der *civitas* besprochen, s. Kapitel 3.4.1.

ten. Die *familia* erscheint vor diesem Hintergrund als Ort der Ausbeutung und des Ausgeliefertseins.

Neunzehn Fälle können als *lozierende Gewalt* gelten, wobei elfmal Menschen Täter und Opfer sind; in dieser Zahl sind vier Suizide enthalten. Dies ist die einzige Kategorie, in der auch Tiere mehrmals Täter sind: Fünffmal wollen sie sich Menschen, dreimal Tiere entledigen. Diese Funktion von Gewalt weist im *Goldenen Esel* eine grosse Bandbreite auf: Das eine Extrem stellt berechnete Selbstverteidigung dar, das andere ist kaltblütiger Mord. Entsprechend unterschiedlich werden die einzelnen Fälle bewertet. Wenn wir die *familia* als Ort verstehen, den die wenigsten Mitglieder ausgewählt haben (weder Kinder noch Sklaven noch Tiere) und in dem ein Individuum dem anderen ausgesetzt ist, so lässt sich nachvollziehen, weshalb auch *lozierende Gewalt* häufig auftritt.

Zwei Erwähnungen haben wir als *autotelische Gewalt* klassifiziert. Sie wird im Feld der *familia* ausschliesslich von Menschen an Tieren verübt und stellt eine Form von Gewalt dar, die den Täter beziehungsweise die Täterin als besonders niederträchtige Charaktere markiert: Der Hirtenjunge und die Müllerin gehören denn auch zu den am negativsten gezeichneten Personen im *Goldenen Esel*.

Die *familia* als geschlossener Zirkel ist der Ort, wo Menschen und Tiere einander ausgeliefert sind; viel kann geschehen, von dem die naturgemäss exkludierte Öffentlichkeit nicht oder (zu) spät erfährt. Die rechtliche Stellung der Sklavinnen, Sklaven und – in besonderem Masse – der Tiere bietet wenig bis keinen Schutz vor Übergriffen von Seiten der Menschen, die in der familieninternen Hierarchie über ihnen stehen. Garret G. Fagan erkennt gerade in der Ausübung von Gewalt eine Aussage über die Position eines Individuums in dieser Ordnung: «Meting out and incurring violence appears as a sort of status marker: those higher up in the hierarchy feel free to cuff, beat, and otherwise maltreat those beneath them.»⁵⁷⁵ Wer in der Familienhierarchie noch jemanden unter sich hat, die oder der kann weitgehend ungestraft Gewalt ausüben – und gerade darin zeigt sich die Qualität seines Charakters, wie in Platons *Nomoi* der Athener erklärt: Wer wahrhaft die Gerechtigkeit liebt und das Ungerechte hasst, der behandle auch die Gerechtigen, die er mit Leichtigkeit ungerecht behandeln könnte.⁵⁷⁶ Ein solches Verhalten empfiehlt der Athener sowohl dem Privatmann als auch einem Herrscher, da beide so Tugend (*ἀρετή*) in ihren Untergebenen hervorbrächten. Dieses Prinzip gelte für jeden, der Macht über Schwächere ausübe:

⁵⁷⁵ Fagan 2011, 481.

⁵⁷⁶ Διάδηλος γὰρ ὁ φύσει καὶ μὴ πλαστῶς σέβων τὴν δίκην, μισῶν δὲ ὄντως τὸ ἄδικον, ἐν τοῦτοις τῶν ἀνθρώπων ἐν οἷς αὐτῶ ῥάδιον ἀδικεῖν. – «Denn derjenige, welcher seiner Natur nach und nicht zum Scheine das Recht ehrt und wahrhaft das Unrecht hasst, gibt unter solchen Menschen, gegen die es ihm leicht ist, ungerecht zu verfahren, sich kund.» Pl. *Leg.* 777d. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

[...] ταῦτόν δ' ἔστ' εἰπεῖν τοῦτο ὀρθῶς ἅμα λέγοντα ἐπὶ τε δεσπότη καὶ τυράννῳ καὶ πᾶσαν δυναστείαν δυναστεύοντι πρὸς ἀσθενέστερον ἑαυτοῦ.⁵⁷⁷

Und gerade gegenüber Sklavinnen und Sklaven sei besondere Gerechtigkeit geboten; man dürfe sich ihnen gegenüber nicht übermütig verhalten (τινὰ ὑβριν ὑβρίζειν), sondern solle sie gar sorgfältiger behandeln als Gleichgestellte.⁵⁷⁸

Betrachten wir die Täter und Täterinnen im *Goldenen Esel* aus platonischer Warte, so ist der Grund für die ausgeübte Gewalt grösstenteils in einer mangelnden Ordnung ihrer Seelen zu suchen: Wenn von den drei Seelenteilen nicht jeder seine zugewiesene Aufgabe erfüllt, sondern einer sich in fremde Bereiche einmischt und sich gegen die Herrschaft des Logistikon auflehnt (πολυπραγμοσύνη καὶ ἀλλοτριπραγμοσύνη καὶ ἐπανάστασις), so generiert das eine Unordnung (ταραχή) in der Seele, die sich in der Ungerechtigkeit und Unbeherrschtheit (ἀδικία καὶ ἀκολασία) des Menschen äussert.⁵⁷⁹ Eine solche Disposition fördert naturgemäss die Gewalt.

Bei vielen Täterinnen und Tätern lässt sich ein unbeherrschtes Epithymetikon diagnostizieren, das sein Begehren, sei es sexueller oder finanzieller Natur, erfüllen will. Häufig aber scheint auch das Thymoeides, das eigentlich das Logistikon bei der Kontrolle des Epithymetikons unterstützen sollte, eigene Ziele zu verfolgen: Wann immer eine Person sich rächen oder jemanden bestrafen will, treibt ihn dieser Seelenteil an.⁵⁸⁰ Obwohl Platon gerechtes Strafen kennt, begeg-

577 «Eben dasselbe lässt sich mit Recht auch von dem Herrn, dem Gewaltherrscher und von jedem sagen, der eine gewisse Gewalt ausübt über einen, der schwächer ist als er selbst.» Pl. *Leg.* 777e. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

578 Ἡ δὲ τροφή τῶν τοιούτων μήτε τινα ὑβριν ὑβρίζειν εἰς τοὺς οἰκέτας, ἤττον δέ, εἰ δυνατόν, ἀδικεῖν ἢ τοὺς ἐξ ἴσου. – «Die richtige Behandlung solcher Menschen besteht darin, dass man nicht irgendwie übermütig gegen seine Sklaven verfähre, sondern ihnen womöglich noch weniger als den Gleichgestellten ein Unrecht zufüge.» Pl. *Leg.* 777d. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

579 Οὐκοῦν στάσις τινα αὐτῶν τριῶν ὄντων τούτων δεῖ αὐτὴν εἶναι καὶ πολυπραγμοσύνην καὶ ἀλλοτριπραγμοσύνην καὶ ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῶ ὅλῳ τῆς ψυχῆς, ἴν' ἄρχῃ ἐν αὐτῇ οὐ προσῆκον, ἀλλὰ τοιούτου ὄντος φύσει οἴου πρέπειν αὐτῷ δουλεύειν, τῷ τοῦ ἀρχικοῦ γένους ὄντι; τοιαῦτ' ἄττα, οἶμαι, φήσομεν καὶ τὴν τούτων ταραχὴν καὶ πλάνην εἶναι τὴν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν καὶ δειλίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ συλλήβδην πᾶσαν κακίαν. – «Muss diese nicht ein Zerwürfnis unter jenen drei Teilen sein, eine Vielgeschäftigkeit, ein Sichabgeben mit wesensfremden Dingen und ein Sichauflehnen des einen Teiles gegen das Ganze der Seele, um sich zum Regenten in ihr zu machen, trotzdem ihm das nicht zukommt, sondern er seiner Natur nach so beschaffen ist, dass er jenem Teil dienen sollte, der zum Regieren befähigt ist? Das etwa, glaube ich, und die Unordnung und Verwirrung in diesen Dingen werden wir als Ungerechtigkeit und Zuchtlosigkeit und Feigheit und Unwissenheit – mit einem Wort als Schlechtigkeit bezeichnen.» Pl. *Resp.* 444b. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

580 [...] οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ ἀνθρώπου τὸ θυμοειδὲς οὐκ ἀκράτως παθητικὸν ἐστὶν ἀλλὰ φαντασίαν καλοῦ πολλάκις ἔχει μεμιγμένην ἀλόγῳ τῇ τῆς τιμωρίας ὀρέξει. – «So ist in der

net uns im Feld der *familia* keine Bestrafung, von der wir den Eindruck hätten, dass sie vom Logistikon orchestriert sei: Oft ist Strafe objektiv gesehen fehl am Platz, zum Beispiel dann, wenn Tiere bestraft werden oder wenn der Bezugsrahmen im Vornherein illegal ist, wie bei den Räubern. An anderen Stellen ist unnötige Grausamkeit oder zumindest ein hoher Grad von Impulsivität involviert, die die Besonnenheit des Logistikon gänzlich vermissen lassen.

Bei all dem illustriert der *Goldene Esel* eindrücklich, wie unglücklich ungerichte Menschen sind: Von den meisten Gewaltausübenden wissen wir, dass ihre Taten sie nicht erlösen oder nachhaltig befriedigen, sondern tiefer hinunterreisen in einen Strudel von Begierde, Zorn und Leid, wie das Sokrates paradigmatisch formuliert:

Τὸν μὲν γὰρ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ γυναῖκα εὐδαίμονα εἶναι φημι, τὸν δὲ ἄδικον καὶ πονηρὸν ἄθλιον.⁵⁸¹

menschlichen Seele das Thymoeides nicht ausschliesslich emotional, sondern oft hat es eine Vorstellung vom Schönen, die vermischt ist mit einem unvernünftigen Rachedurst.» Plut. *Mor.* 13,1008c. Die platonische Vorstellung von der Seele spielt auch im griechischen Roman eine Rolle, wie Repath 2007, 81 beobachtet: «The increasing influence of Plato during the period in which the novelists were writing, and the contemporary interest in all things Platonic, including the division of the soul, enabled the use of this device to convey psychological turmoil in an effective and powerful way [...]»

581 «Denn wer rechtschaffen und gut ist, der, behaupte ich, ist glücklich, sei es Mann oder Frau; wer aber ungerecht und böse, ist elend.» Pl. *Gorg.* 470e. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

3 Gewalt und Macht im Feld der *civitas*

Viele Personen im *Goldenen Esel* interagieren innerhalb ihrer *familiae*, haben aber auch Berührungspunkte mit der Öffentlichkeit. Auch die Räuber und die Priesterinnen sind auf den Kontakt mit der Aussenwelt angewiesen: Erstere, weil sie Bürger und Bürgerinnen ausrauben oder es zumindest versuchen, Letztere, weil sie ihren Lebensunterhalt mit Betteln verdienen. Die Ereignisse in den *familiae* der Stiefmutter und der Giftmörderin werden nach aussen getragen, weil sie Gegenstand einer gerichtlichen Untersuchung werden. Andere Personen erleben wir nur in der Öffentlichkeit; ihre *familiae* spielen keine Rolle.

Was die geografische Verortung der Handlung betrifft, ist der *Goldene Esel* seltsam inkonsistent: Manche Orte werden beim Namen genannt, dann wieder ist Lucius in Gegenden unterwegs, die nicht näher bezeichnet werden. Seine Reise, soweit wir sie begleiten, beginnt in Hypata und endet in Korinth; später reist er nach Rom, diese letzte Station werden wir jedoch nicht besprechen. Weitere Städte, die genannt werden, sind Larissa, Theben und Plataiai. Sowohl in der Rahmenhandlung als auch in den Binnenerzählungen befinden wir uns grösstenteils in Thessalien mit Schwerpunkt Hypata, wo nicht nur Lucius einiges erlebt, sondern auch die Räuber ihr Unwesen treiben und ausserdem Aristomenes' Geschichte von Socrates und Meroe spielt.¹

Dass mehrere reale Städte Schauplatz der Handlung sind, würzt die Fiktion mit einer Prise Wirklichkeit; dieser *effet de réel*² suggeriert, dass wohl die Ereignisse an sich erdacht, ihr Kontext jedoch, die Bedingungen, unter denen sie sich abspielen, realistisch seien.³ Einzelne Parameter, wie die politische Organisation

1 Zu Hypatas Geschichte und Rolle in der Region äussert sich recht ausführlich Summers 1967, 41–44.

2 Barthes 1986, 88. Roland Barthes verwendet diesen Terminus explizit auf die «œuvres courantes de la modernité» und im Kontrast zur antiken Literatur; der Effekt, den er beschreibt, ist jedoch *mutatis mutandis* mit dem vergleichbar, den die genannten Städte und Landschaften im *Goldenen Esel* haben: Sie erheben in einer fiktiven Erzählung den Anspruch, real zu sein, und produzieren so eine «illusion référentielle».

3 «While, therefore, Apuleius did not invent the story, the setting he constructed will have been immediately recognizable to his contemporaries as their world and not, by way of contrast, the more timeless or chronologically remote settings of Greek romance.» Bradley 1998, 320; vgl. Millar 1981, 63: «Indeed I am going to suggest that the realism of tone in the novel may extend beyond purely physical descriptions, to realistic images of social and economic relations, the

einer Stadt, lassen sich teilweise überprüfen; vieles bleibt aber Spekulation, vor allem da, wo wir die Städte verlassen und ins thessalische Hinterland tauchen.⁴ Uns dagegen interessiert mehr die roman-immanente Logik als die Frage, inwieweit die gesellschaftlichen Realitäten in der griechischen Provinz den Schilderungen im *Goldenen Esel* entsprachen. Trotzdem werden wir auch in diesem Feld die Quellen des Römischen Rechts beiziehen, um Vorgänge und ihre Konsequenzen besser zu verstehen.

Die *civitas* bietet einen Raum für alle möglichen Interaktionen ihrer Bürgerinnen und Bürger, die hier Handel treiben, heiraten, aber auch streiten und Gerichtsprozesse führen. Wie die *familia* ist sie ein gesellschaftliches Konstrukt, das Schutz vor Gewalt bieten will; in ihr soll der Schwache vor dem Starken sicher sein. Wie die *familia* schliesst sie als exklusiver Zirkel Individuen ein und aus, und auch ihr gelingt es nie, Gewalt völlig zu verhindern, ja sie selbst übt Gewalt aus, wenn sie Delinquenten bestraft. Vielleicht bildet die *civitas* sogar den Hintergrund für einen Kreislauf der Gewalt, wie Sofsky sagt: «Gewalt schafft Chaos, und Ordnung schafft Gewalt.»⁵ Zu Recht stellt sich die Frage nach der Legitimität staatlicher Gewalt: «Was also unterscheidet das konsensuelle Handeln einer Verbrecherbande von jenem einer demokratischen Gemeinschaft?»⁶ Obschon die *civitas* Gewalt unter ihren Bürgerinnen und Bürgern verhindern oder zumindest ahnden will, stellt gerade Gewalt eines ihrer wichtigsten Instrumente für diesen Zweck dar: «Sie [d. h. die Kultur] wird mit Gewalt durchgesetzt und aufrechterhalten; und sie stellt den Menschen die Mittel der Zerstörung zur Verfügung.»⁷

Die legitime und illegitime Gewaltausübung der *civitas* hat ihren Brennpunkt im Gerichtsverfahren, wo sich entscheidet, ob die Bürgerinnen und Bürger Gerechtigkeit erfahren. In der *Apologia* zeigt sich Apuleius zuversichtlich, dass der Rechtsstaat funktioniert: *Quippe insimulari quivis innocens potest, revinci nisi nocens non potest.*⁸ Im *Goldenen Esel* zeigt sich uns ein komplexeres Bild: Die Macht, die Beamte über Einwohnerinnen und Fremde ausüben, und die Gewalt, die Gerichte anordnen, werden wiederholt problematisiert. Noch öfter aber ist nicht der Staat an sich das Problem, sondern seine Abwesenheit, die einen rechtsfreien Raum schafft, wo sich Gewalt potenziert.

framework of communal life in a Roman province and even, here and there, to the wider context of what it meant to be a subject of the Roman Empire.» Vorsichtiger äussert sich Summers 1967, 41.

4 «But when he [i. e. Apuleius] describes in the novel the world of the small towns of central and northern Greece, I cannot say whether he is using personal knowledge or imposing his conceptions.» Millar 1981, 65.

5 Sofsky 1996, 10.

6 Meyer 2016, 22. Zum konsensuellen Machtbegriff s. Arendt 2003, 33–38.

7 Sofsky 1996, 217.

8 «Beschuldigt werden kann ja jeder beliebige Unschuldige, überführt werden kann nur ein Schuldiger.» Apul. *Apol.* 1,2.

3.1 Hypata: Meroe

Auf seiner Reise nach Thessalien⁹ trifft Lucius zwei Wanderer, die in ein Gespräch vertieft sind. Der eine wirft dem anderen vor, Unsinn zu schwatzen, worauf Lucius sich einmischt und den Beschuldigten bittet, das Erzählte zu wiederholen. Aristomenes, so heisst der Reisende, schwört, er sage nichts als die Wahrheit,¹⁰ und beginnt nochmals von vorn. Die Geschichte spielt in Hypata, also in eben der Stadt, in die Lucius unterwegs ist. So hören wir von Aristomenes' altem Freund Socrates¹¹ und dessen Geliebter Meroe, einer Gastwirtin, die sich alsbald als Zauberin entpuppt.¹² Ihre Fähigkeiten zeitigen nicht nur für Socrates, sondern auch für die Einwohnerinnen und Einwohner Hypatas und sogar für Aristomenes selbst destruktive Folgen. In dieser Episode kristallisiert die Interaktion zwischen einer einzelnen Person und einer ganzen *civitas* in den beiden Extremfällen, von denen Hannah Arendt im Zusammenhang mit Macht und Gewalt spricht: «Der Extremfall der Macht ist gegeben in der Konstellation: Alle gegen Einen, der Extremfall der Gewalt in der Konstellation: Einer gegen Alle. Und das letztere ist ohne Werkzeuge, d. h. ohne *Gewaltmittel* niemals möglich.»¹³ Meroes Waffe ist die Zauberei, weshalb wir sie im Kapitel 4.1 erneut antreffen werden. Hier besprechen wir ihre Interaktion mit der *civitas*.

Im *Onos* fehlt diese Episode. Lukios trifft zwar ebenfalls auf Wanderer, die aus der Gegend stammen, doch diese erklären ihm bloss, wer Hipparchos-Milo ist und wo er wohnt.¹⁴

3.1.1 Gewalt in Meroes Hypata

Meroe begegnet uns als alleinstehende Frau ohne Kinder, die dafür ein eigenes Geschäft führt. Dass Gastwirtinnen erotischen Abenteuern nicht abgeneigt sind,

⁹ Kirichenko 2008, 95 schlägt vor, Thessalien «in terms of purely literary geography» zu verstehen, und weist auf die enge Konnotation der Landschaft mit Magie hin; vgl. Kapitel 4.1.

¹⁰ *Sed tibi prius deierabo Solem istum <omni>videntem deum me vera comperta memorare.* – «Aber erst will ich dir schwören – bei der Sonne da, dem allsehenden Gott –, dass ich aus eigenem Erlebnis die Wahrheit berichte.» Apul. *Met.* 1,5,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹¹ Zu Socrates' Namen s. Dowden 2006, 48–50; 53 f. mit weiteren Referenzen.

¹² Ihr Name ist vielleicht der Pflanze Merois nachgebildet, von der Plinius sagt, man glaube, sie könne auf magische Weise Sümpfe trockenlegen: *Siccantur hodie Meroide Pomptinae paludes tantumque agri suburbanae reddatur Italiae!* – «Austrocknen möge man doch heute mit dem [Kraut] Merois die pontinischen Sümpfe und dem vor der Stadt liegenden Teil Italiens soviel Ackerland wieder zurückgeben!» Plin. *Nat.* 26,9,19. Übersetzung: König/Winkler 2007. Meroe heisst aber auch eine Stadt am Nil, in der ein Isis-Heiligtum stand; vgl. Juv. 6,526–529; Heliod. 10,5,1; Gwyn Griffiths 1978, 143.

¹³ Arendt 2009, 43.

¹⁴ Lukian. *Asin.* 1.

ist ein Topos der lateinischen Literatur,¹⁵ und auch Meroe hat verschiedene Geliebte. Von denen erwartet sie gleichwohl Treue, und als einer von ihnen einer anderen Frau nachstellt, folgt die Strafe auf dem Fuss:

*Amatorem suum, quod in aliam temerasset, unico verbo mutavit in feram castorem, quod ea bestia captivitatis metuens ab insequentibus se praecisione genitalium liberat, ut illi quodque simile proveniret.*¹⁶

Das Verb *temerare* wird in der lateinischen Literatur für die Entweiheung von Sakralem, wie Tempeln oder Gräbern, verwendet.¹⁷ Für Meroe ist die Verbindung zu ihren Geliebten etwas Heiliges, das nicht ungestraft entweiht wird. Eine Parallele dazu finden wir bei Ovid, wo ein geteiltes Bett durch Untreue entehrt werden soll. Der Dichter warnt seine Geliebte hier vor den Intrigen der Kupplerin Dipsas, die ausserdem eine Zauberin ist und ganz ähnliche Kräfte hat wie Meroe.¹⁸

Ein einziges Zauberwort genügt, und der Liebhaber wird zum Biber. Die Verwandlung ist sinnreich: Der Biber, so Meroes Annahme, beisse sich die Hoden ab, um der Verfolgung durch Menschen zu entgehen, die es auf das Bibergeil, ein der Fellpflege und Reviermarkierung dienendes Sekret abgesehen haben. Das Bibergeil kam in der antiken Medizin als Universalheilmittel zum Einsatz.¹⁹ Als gehe ein Biber davon aus, dass er nur deswegen gejagt werde, entledige er sich

15 Vgl. Ps. Verg. *Cop.* 1–4: *Copa Surisca, caput Graeca redimita mitella, / crispum sub crotalo docta movere latus, / ebria fumosa saltat lasciva taberna, / ad cubitum raucos excutiens calamos.* – «Die Wirtin Surisca, die ein griechisches Bändchen um ihren Kopf gebunden hat, / ist gelehrt, ihre Hüfte schwingvoll zur Kastagnette zu bewegen, / betrunken und verführerisch tanzt sie in der dampfenden Spelunke, / ihren Ellbogen zu lauten Rohrpfifen heftig hin und her schwingend.» Übersetzung: Zogg 2020. Das extreme Hyperbaton im vierten Vers, wo eigentlich *ad* zu *raucos calamos* gehört, formt kurzzeitig als anderes Präpositionalgefüge *ad cubitum*, wobei die Leserin, beeinflusst durch die Darstellung Suriscas als Prostituierte, wohl erst statt dem «Ellenbogen» «zum Sex» hört. Vgl. auch Suet. *Nero* 27,3.

16 «Einen ihrer Liebhaber verwandelte sie, weil er sich mit einer anderen vergessen hatte, mit einem einzigen Wort in ein Vieh, einen Biber; denn wenn dies Tier von Verfolgern gefangen zu werden fürchtet, sucht es sich durch Abbeissen der Hoden zu befreien, – und ihm sollte es ähnlich ergehen.» Apul. *Met.* 1,9,1 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Der überlieferte Einschub *quod venerem habuit in aliam* ist wohl eine Glosse, die die ungewöhnliche Formulierung *quod in aliam temerasset* erklärt; vgl. Keulen 2007, 215. Der einfacheren Lesbarkeit halber habe ich ihn weggelassen.

17 Vgl. Verg. *Aen.* 6,840: *templa temerata Minervae* – «die entweihten Tempel der Minerva»; Liv. 26,13,13: *Arae, foci, deum delubra, sepulcra maiorum temerata ac violata* – «Altäre, Opferstellen, Tempel von Göttern und Ahnengräber entweiht und geschändet». Übersetzung: Holzberg 2015.

18 *Haec sibi proposuit thalamos temerare pudicos, / nec tamen eloquio lingua nocente caret.* – «Die hat vor, unsres reinen Bettes Bund zu beschmutzen; / schaden durch Redetalent kann ihre Zunge durchaus.» Ov. *Am.* 1,8,19 f. Übersetzung: Holzberg 2014.

19 Plin. *Nat.* 32,28–31.

seiner Hoden, um selbst frei zu bleiben. Tatsächlich wird das Bibergeil nicht in den Hoden, sondern in separaten Drüsensäcken gebildet, über die auch die Weibchen verfügen. Dies wusste bereits Plinius der Ältere,²⁰ aber die falsche Vorstellung wird nicht nur bei Apuleius, sondern auch bei Juvenal²¹ und Cicero²² in Vergleichen tradiert, sei es, dass die falsche Etymologie *castor a castrando*²³ zu verlockend war, sei es, dass sich die Mär einfach zu gut als Metapher dafür eignete, dass jemand sein Liebstes hergab, um sein Leben zu retten. In Socrates' Erzählung soll die Metapher nun Realität werden: Die Verwandlung zielt darauf ab, dass Meroes ehemaliger Liebhaber sich früher oder später selbst kastriert. Sie ist damit der *poenalen Gewalt* zuzuordnen, weil sie den Geliebten für seine Untreue bestraft, indem sie ihn für zukünftige Liebschaften untauglich macht. Meroes Zauberei stellt eine einzigartige Form von Gewalt dar: Sie verletzt einen Körper in seiner Integrität, indem sie ihn in einen anderen Körper verwandelt. Beim Biber kommt mit der antizipierten Selbstkastration eine beabsichtigte indirekte Verletzung hinzu. Doch auch die folgenden Verwandlungen stellen nach unserer Definition Gewalt dar, wenn auch eine Gewalt *sui generis*.

Als die schwangere Ehefrau eines Liebhabers sich abfällig über Meroe äußert, verhindert sie die Geburt des Kindes – und zwar dauerhaft:

*Eadem amatoris sui uxorem, quod in eam dicacule probrum dixerat, iam in sarcina praegnationis obsepto utero et repigrato fetu perpetua praegnatione damnavit et, ut cuncti numerant, iam octo annorum onere misella illa velut elephantum paritura distenditur.*²⁴

Socrates berichtet, die Frau sei nun schon das achte Jahr schwanger, und da das Kind in ihrem Leib stets gewachsen sei, sehe sie mittlerweile aus, als wolle sie

20 *Amputari hos ab ipsis, cum capiantur, negat Sextius diligentissimus medicinae, quin immo parvos esse substrictosque et adhaerentes spinae, nec adimi sine vita animalis posse.* – «Dass diese [i. e. die Hoden] von ihnen selbst [i. e. den Bibern], wenn man sie fängt, abgebissen werden, stellt Sextius, ein in der Heilkunde sehr genauer Mann, in Abrede, denn sie seien ja klein und eingezogen und am Rückgrat hängend und man könne sie nur wegnehmen, wenn man das Tier töte.» Plin. *Nat.* 32,26. Übersetzung: König et al. 1995.

21 *[...] imitatus castora, qui se / eunuchum ipse facit cupiens evadere damno / testiculi: Adeo medicatum intellegit inguen.* – «Dabei folgte er dem Vorbild des Bibers, der sich selbst zum Eunuchen macht, weil er durch den Verlust seiner Hoden zu entkommen wünscht. So sehr versteht er, dass sein Penis [besser: seine Geschlechtsteile] eine heilsame Wirkung besitzt.» Juv. 12,34–36. Übersetzung: Lorenz 2017.

22 Cic. *Scaur.* 2,7.

23 Vgl. Serv. *Georg.* 1,58.

24 «Auch hat sie die Frau eines Liebhabers, die etwas Beleidigendes über sie geklatscht hatte, als sie schon schwanger ging, durch Verschluss des Mutterleibs und Aufschub der Geburt zu beständiger Schwangerschaft verdammt; und jetzt wird die Ärmste durch eine nunmehr achtjährige Last – so zählt man allgemein – so aufgetrieben, als sollte sie einen Elefanten gebären.» Apul. *Met.* 1,9,5f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

einen Elefanten gebären.²⁵ Damit verwandelt Meroe die Frau gleichsam selbst in einen Elefanten und ihr ungeborenes Kind in ein Elefantenkalb; *fetus* wird denn auch meistens für nichtmenschliche Tiere verwendet.²⁶ In diesem Zustand fortwährender Schwangerschaft kann sie keine weiteren Nachkommen zeugen und wird so für ihren Ehemann in gewisser Hinsicht nutzlos. Auch diese magische Handlung stellt *poenale Gewalt* dar, die auch ihren Liebhaber trifft, der offenbar nicht nur mit ihr, sondern auch mit seiner Ehefrau schlief.

Einen Anwalt, der in einem nicht näher beschriebenen Prozess gegen sie aufgetreten ist, verwandelt sie in einen Widder:

*Alium de foro, quod adversus eam locutus esset, in arietem deformavit et nunc aries ille causas agit.*²⁷

Dies scheint ihn jedoch nicht davon abzuhalten, weiter vor Gericht aufzutreten; die Hörner werden ihm vielleicht sogar von Nutzen sein: *Arietes truces nos erimus, iam in vos incurtabimus*, sagt Nicobolus in Plautus' *Bacchides*.²⁸ Dennoch wird er als Schaf nur mehr blöken, also Unsinn reden können: Meroes *poenale Gewalt* bestraft den Mann dafür, dass er seine Redekunst gegen sie eingesetzt hat.²⁹

Anders verhält es sich bei einem Konkurrenten, einem Gastwirt, den sie in einen Frosch verwandelt:

25 Keulen 2007, 220 weist auf Plin. *Nat.* 8,10,28 hin, wo nach dem Volksglauben Elefanten eine Tragezeit von zehn Jahren haben; in der vorliegenden Passage scheint mir mit *distenditur* der Fokus jedoch eher auf dem gewaltigen Umfang des schwangeren Bauchs der Frau zu liegen. Zur zehnjährigen Tragezeit von Elefantenkühen vgl. Ach. *Tat.* 4,4,2.

26 Vgl. Kapitel 2.11.2.

27 «Ein anderer, vom Gerichtshof, hatte gegen sie gesprochen; er wurde zu einem Schafbock verunstaltet und führt jetzt als Schafbock Plädoyers.» Apul. *Met.* 1,9,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

28 «Wir werden uns in grimmige Widder verwandeln und gegen euch anrennen.» Pl. *Bacch.* 1146.

29 Lucius gebraucht das onomatopoetische Wort für «blöken» (*blaterare*) an mehreren Stellen in diesem Sinne: Apul. *Met.* 4,24,1; 8,26,5; 9,10,4; 10,9,2; vgl. auch Apul. *Apol.* 3,7; 34,2. Norden 1912, 17 schreibt dazu: «Ein Schafbock als Rechtsanwalt! ausgerechnet ein Schafbock! Man wird sich fragen dürfen, ob die Sympathie und Hochachtung, die Apulejus den <Schöpfen des Forums> gegenüber an den Tag zu legen hat, auf die Wahl des Wesens, in das Meroë den Ärmsten zu verwandeln für gut befand, nicht doch ein wenig bestimmend eingewirkt habe.» Vgl. dazu die Invektive gegen die Gerichte in Apul. *Met.* 10,33,1, wo von den *forensia pecora* die Rede ist.

*Cauponem quoque vicinum atque ob id aemulum deformavit in ranam et nunc senex ille dolio innatans vini sui adventores pristinos in faece submissus officiosis roncis raucus appellat.*³⁰

Die Gaststube dieses Mannes befindet sich offenbar so nahe bei ihrer eigenen, dass sie ihn als Konkurrenz wahrnimmt; sie will ihn aus dem Geschäft drängen, und ihre Reaktion muss als *lozierende Gewalt* gelten, obschon der *caupo* auch noch als Frosch versucht, Kundschaft anzulocken. Dass er dabei mit heiserer Stimme quakt (*roncis raucus*) klingt vielleicht an die *rauci calami* an, zu denen die *copa* Surisca tanzt.³¹

Meroe setzt ihre Zauberkraft also dafür ein, sich missliebiger Personen zu entledigen oder sie zu bestrafen für ein Verhalten, das ihr schadet oder sie beleidigt. Laut Socrates stellen diese vier Anekdoten eine bloße Auswahl dar; viele sind es, die Meroes Zorn zu spüren bekommen – zu viele. Endlich verschwören sich Hypatas Einwohnerinnen und Einwohner gegen sie:

*Quae cum subinde ac multi nocerentur, publicitus indignatio precrebuit statutumque, ut in eam die altera severissime saxorum iaculationibus vindicaretur.*³²

Sie planen, Meroe zu überfallen und zu steinigen. Der Archaismus *publicitus* weist bereits auf den archaischen Charakter der Lynchjustiz voraus;³³ diese kommt ohne das zivilisierte Procedere von Anklage, Verhandlung und eventueller Verurteilung aus, das im *Goldenen Esel* an vielen Stellen Erwähnung findet. Gewiss fürchten die Einwohner, einem fairen Prozess würde sich die Zauberin durch Tricks entziehen. Mit ihrem Überraschungsangriff hoffen sie, die gefährliche Frau zu überrumpeln. Die Steinigung hat einen weiteren Vorteil: Viele Leute sind involviert, es ist schwierig zu sagen, wer den tödlichen Stein geschleudert hat, wer die Mörderin ist. Die Erinnyen werden nicht wissen, wen sie verfolgen sollen. Es kann auch sein, dass die *civitas* Meroe nicht unbedingt töten, sondern vor allem aus der Stadt jagen will.³⁴ Auf jeden Fall will man sie aus der *civitas* entfernen.

30 «Einem Gastwirt weiter, der ihr Nachbar und daher Konkurrent war, gab sie die Missgestalt eines Frosches, und jetzt schwimmt der alte Kerl im eigenen Weinfass, verneigt sich in der Hefe vor seinen einstigen Gästen und ruft sie rau mit dienerndem Quaken an.» Apul. *Met.* 1,9,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

31 Ps. Verg. *Cop.* 1–4.

32 «Als dies reihum ging und viele zu Schaden kamen, nahm der Unwille in der Öffentlichkeit überhand, und man beschloss, andern Tags mit Steinwürfen auf das strengste gegen sie zu verfahren.» Apul. *Met.* 1,10,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

33 «The phenomenon appeared to be associated rather with the distant mythic past [...] and was therefore probably recognised as a typical element of fiction.» Keulen 2007, 223 f.

34 «Aber nicht nur in diesen Fällen, sondern ganz allgemein liegt der Sinn der Steinigung in der Affektentladung, im Wutaustoben, oft in der Demonstration. Das zeigt sich besonders da-

Doch diese geplante *lozierende Gewalt* wird nicht in die Tat umgesetzt, da Meroe der Attacke zuvorkommt und sie abwendet.

3.1.2 Macht in Meroes Hypata

Meroe ist auf den ersten Blick eine ganz gewöhnliche Frau, «nicht mehr jung, aber noch recht ansehnlich»³⁵. Soweit wir wissen, hat sie keine Familie; als *caupona* sorgt sie allein für ihr Auskommen, das bescheiden ausfallen dürfte. Ihre Existenz ist prekär: Stösst ihr etwas zu, wird sie zum Beispiel krank, gibt es kein soziales Netz, das sie auffängt. Als unverheiratete Frau, die für ihre Liebschaften bekannt ist, verfügt sie auch über keinerlei gesellschaftliches Kapital; andere Mitglieder der *civitas* können sie scheinbar gefahrlos ausgrenzen und schikanieren, falls ihnen danach ist.

Doch täuscht dieser Eindruck, wie Socrates Aristomenes eindringlich erklärt; sie sei eine *femina divina* und eine *saga*, die Macht habe über Göttliches (*divini potens*).³⁶ Socrates beschreibt ihre Macht als allumfassend. Wie wir das schon bei Pamphile bemerkt haben und im Kapitel 4.1 noch eingehender betrachten werden, setzt auch Meroe ihr gewaltiges Potenzial für einigermaßen triviale Zwecke ein, die vor allem um die Erfüllung basaler Bedürfnisse kreisen. Wer ihr in die Quere kommt oder sich ihrem Griff entwinden will, den weist sie mit Magie in die Schranken. Auch die Verschwörung der *civitas* gegen sie führt nicht zum Ziel, denn zu wissen, wenn jemand ihr schaden will, gehört zu Meroes übernatürlichen Fähigkeiten: Auf wundersame Weise erlangt die Zauberin Kenntnis vom Vorhaben des Mobs und kann Gegenmassnahmen ergreifen.³⁷

Unter Einbezug von Totengeistern wirkt sie auf dem Friedhof einen Zauber (*devotionibus sepulchralibus in scrobem procuratis*), mit dem sie alle Häuser in Hypata verschliesst. Als die Verschwörer am nächsten Morgen zur Tat schreiten wollen, finden sie sich eingeschlossen; weder Türen noch Fenster lassen sich öff-

ran, dass der Zweck bemerkenswert oft nicht klar ist, namentlich ob man wirklich töten will.» Fehling 1974, 73.

³⁵ *anus sed admodum scitula* Apul. *Met.* 1,7,7.

³⁶ Apul. *Met.* 1,8,4; vgl. Kapitel 4.1.

³⁷ *Quod consilium virtutibus cantionum antevortit et [...] sic haec devotionibus sepulchralibus in scrobem procuratis [...] cunctos in suis sibi domibus tacita numinum violentia clausit, ut toto biduo non claustra perfringi, non fores evelli, non denique parietes ipsi quiverint perforari [...].* – «Diesen Plan wendete sie durch kräftige Zaubersprüche im voraus ab, und [...] so bannte diese Person unter Totenzauber, den sie an einer Gruft vornahm [...], durch stumme Geistergewalt alle in ihren eigenen Häusern fest, sodass volle zwei Tage hindurch weder die Schlösser gesprengt noch die Türen ausgehoben, schliesslich nicht einmal die Wände aufgebrochen werden konnten.» Apul. *Met.* 1,10,2 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

nen. Als sie in ihrer Verzweigung versuchen, Löcher in die Wände zu schlagen, widerstehen ihnen selbst die Mauern.

Zwei Tage lang versuchen die Menschen in Hypata, sich zu befreien, dann kapitulieren sie vor der stummen Geistergewalt (*tacita numinum violentia*).³⁸ Sie haben schon verstanden, dass Meroe sie erpresst, und geben endlich nach:

[...] *quoad mutua hortatione consone clamitarent quam sanctissime deierantes sese neque ei manus admolituos et, si quis aliud cogitarit, salutare laturos subsidium. Et sic illa propitiata totam civitatem absolvit.*³⁹

Die Zauberin zwingt die Menschen zum Eid, der ihr Schutz in der Gemeinschaft und eigentliche Narrenfreiheit verspricht. Sobald sie ihre Position in der *civitas* gesichert sieht, erlöst sie ihre ehemaligen Widersacher.

Socrates zieht eine Parallele zwischen Meroes Selbstverteidigung und Medeas Attacke auf Kreon und seine Tochter:

[...] *ut illa Medea unius dieculae a Creone impetratis indutiis totam eius domum filiamque cum ipso sene flammis coronalibus deusserat [...].*⁴⁰

Auf den ersten Blick scheint der Vergleich unpassend: Weder brennt Meroe die Stadt nieder, noch kommt bei ihrer Aktion jemand ums Leben. Die Gemeinsamkeit liegt vielmehr in der Situation, in der sich beide Frauen befinden: Wie Medea als Fremde vermeintlich schutzlos dem König ausgeliefert ist und auch von den Bewohnerinnen und Bewohnern Korinths keine Sympathie erfährt, so sieht sich Meroe einem mordlustigen Mob gegenüber. Doch beide sind nicht so hilflos, wie sie scheinen. Dank ihrer magischen Kräfte gelingt es ihnen, sich ihrer Gegner zu erwehren.

Exemplarisch zeigt sich diese Umkehr der Machtverhältnisse in der Bestrafung des Anstifters durch Meroe:

*At vero coetus illius auctorem nocte intempesta cum tota domo, id est parietibus et ipso solo et omni fundamento, ut erat clausa, ad centesimum lapidem in aliam civitatem summo vertice montis exasperati sitam et ob id ad aquas sterilem transtulit.*⁴¹

38 Auch wenn hier wortwörtlich von Gewalt die Rede ist (*violentia*), erfüllt das Wirken der Geister unsere Definition von Gewalt nicht.

39 «Endlich verständigte man sich, schrie mit einer Stimme und schwor die heiligsten Eide, ihr kein Haar zu krümmen und vielmehr, falls es jemand anders im Sinne habe, Leib und Leben zu schützen. So liess sie sich wieder versöhnen und erlöste die gesamte Bürgerschaft.» Apul. *Met.* 1,10,4f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

40 «[...] und wie Medea für einen einzigen kurzen Tag von Kreon Aufschub erwirkt und dann sein ganzes Haus und die Tochter samt dem Alten selbst mit einem brennenden Stirnreif in Asche gelegt hatte [...].» Apul. *Met.* 1,10,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

41 «Den Mann dagegen, der jene Zusammenrottung angeregt hatte, versetzte sie in stockfinsterer Nacht mit seinem gesamten Haus, d. h. mit den Wänden und sogar dem Estrich und

In einer Aktion, die die Methode moderner Superhelden vorwegnimmt, hebt sie sein Haus samt Fundament aus dem Boden, trägt es durch die Lüfte und setzt es weit weg bei einer anderen Stadt wieder ab. Die Tatsache, dass es sich bei dem Ort, wo das Haus neu steht, um eine Stadt auf einer kargen Bergspitze handelt, die unter Wasserarmut leidet (*ad aquas sterilis*) ist eine zusätzliche Bestrafung. Doch damit nicht genug:

*Et quoniam densa inhabitantium aedificia locum novo hospiti non dabant, ante portam proiecta domo discessit.*⁴²

In der Stadt auf dem Berggipfel stehen die Gebäude zu dicht, als dass ein weiteres Platz fände. Meroe wirft das Haus des Anstifters deshalb vor die Stadtmauer. Diese Wohnlage hat hohen symbolischen Gehalt: Er, der in Hypata Meroe aus der Gemeinschaft drängen und vielleicht gar töten wollte, erleidet ebendieses Schicksal: «He suffers a social death metaphorically depicted as a true death for he is now forced to dwell outside the city walls, where the necropolis of the town would be.»⁴³

Im neunten Buch der *Politeia* diskutieren Sokrates und Glaukon über die Machtfülle, die ein Sklavenhalter hat: Warum muss der Herr seine vielen Sklaven nicht fürchten? Weil er in einem Sozialverband von Sklavenhaltern lebt, die sich gegenseitig schützen (ὄτι γε πᾶσα ἡ πόλις ἐνὶ ἐκάστῳ βοηθεῖ τῶν ἰδιωτῶν⁴⁴). Und was wäre, fragt Sokrates, wenn einer dieser Herren mitsamt seiner *familia* von einem Gott in die Einsamkeit transportiert würde? Müsste er sich dann nicht ganz anders verhalten seinen Sklavinnen und Sklaven gegenüber, da ihm der Schutz der Gemeinschaft fehlte? Wie dieser imaginierte Gott reisst Meroe den Anstifter aus seinem schützenden Umfeld und beraubt ihn so seiner Macht.

Da Meroe als Einzelgängerin ohne schützende Familie oder Patrona/Patronus in der *civitas* eine ohnmächtige Position innehat, muss sie sich mit Zauberei behelfen, die sich oft in Gewalt manifestiert. Mit ihrer Hilfe hebelt sie die Machtkonstellation aus, wo sie Konkurrenten in Tiere verwandelt, und manipuliert sie, wo die Gemeinschaft sich dazu gedrängt sieht, lieber Meroes Sicherheit zu garantieren als weiter in ihren Häusern eingeschlossen zu bleiben.

dem ganzen Unterbau, verschlossen wie es war, hundert Meilen entfernt in eine andere Stadt, die oben auf dem Gipfel eines schroffen Berges lag und deswegen keinen Tropfen Wasser hatte.» Apul. *Met.* 1,10,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Zur Position des Kommas bei *ut erat clausa* s. Keulen 2007, 232.

⁴² «Und weil das Häusergedränge bei den Bewohnern dem neuen Gast keinen Raum bot, schmiss sie das Haus vor dem Stadttor hin und verschwand.» Apul. *Met.* 1,10,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴³ Baker 2012, 358.

⁴⁴ «weil nämlich die ganze Stadt jedem einzelnen dieser Privatleute Beistand leistet» Pl. *Resp.* 578d. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

3.2 Hypata: Lucius

Lucius' Hypata ist ein anderes als das von Aristomenes geschilderte, das von Meroe dominiert wird und in dem an jeder Ecke durch Zauberkunst verwandelte Gestalten anzutreffen sind. Zwar geht Lucius mit entsprechender Erwartungshaltung durch die Strassen: Er misstraut den Erscheinungen, glaubt, in jedem Ding stecke ein verzaubertes Wesen.⁴⁵ Anzeichen für Magie zu erkennen, würde ihn über alle Massen freuen, und eifrig hält er Ausschau nach Verdächtigem.⁴⁶ Doch vorerst wird er enttäuscht: Hypata tritt ihm als ganz normale griechische Stadt entgegen, und bald lernt er verschiedene Bewohnerinnen und Bewohner der Stadt kennen. Die einen sind alte Bekannte und Verwandte, andere sind ihm fremd. Schon am ersten Tag läuft Lucius Pythias, einem alten Studienfreund, über den Weg; am zweiten Tag trifft er zufälligerweise eine Verwandte, Byrrhena. Die Frau ist recht begütert und bittet ihn gleich zu sich nach Hause; am liebsten hätte sie es, er zöge bei Milo aus und bei ihr ein. Da er seinen Gastfreund nicht vor den Kopf stossen will, schlägt Lucius das Angebot aus, besucht Byrrhena jedoch ein zweites Mal anlässlich eines Festes. Dort erzählt Thelyphron, ein anderer Gast, von einer gruseligen Begebenheit, die sein Leben nachhaltig veränderte.

Bei seiner Rückkehr von Byrrhena wird Lucius endlich Zeuge von Zauberei – allerdings ohne es zu merken: Die Räuber, die er couragiert niedermetzelt, sind belebte Weinschläuche. Am nächsten Morgen wird er prompt von den Magistraten abgeholt.

3.2.1 Gewalt in Lucius' Hypata

Lucius selbst erlebt in Hypata nur die Androhung von Gewalt; wir besprechen diese Passagen im nächsten Kapitel. Er hört jedoch bei verschiedenen Gelegen-

⁴⁵ *Nec fuit in illa civitate quod aspiciens id esse crederem, quod esset, sed omnia prorsus ferali murmure in aliam effigiem translata, ut et lapides, quos offenderem, de homine duratos et aves, quas audirem, indidem plumatas et arbores, quae pomerium ambirent, similiter foliatis et fontanos latices de corporibus humanis fluxos crederem.* – «Wirklich gab es nichts in der Stadt, dessen Anblick mich hätte glauben machen, es wäre das, was es war: Einfach alles schien mir durch Hexengezischel in andere Form verwandelt, und ich vermeinte also, auch die Kiesel, an die ich stiess, seien aus Menschen versteinert, die Vögel, die ich hörte, hätten ebendaher Flügel bekommen, die Bäume, die den Anger umzogen, seien ähnlich zu Blättern und das Brunnenwasser aus Menschenleibern ins Fliessen gekommen.» Apul. *Met.* 2,1,3 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁴⁶ *Sic attonitus, immo vero cruciabili desiderio stupidus, nullo quidem initio vel omnino vestigio cupidinis meae reperto cuncta circumibam tamen.* – «So durcheinander, nein, von Sucht bis zur Tollheit gemartert, ging ich, freilich ohne für mein Verlangen einen Ansatzpunkt oder überhaupt eine Spur zu entdecken, dennoch überall herum.» Apul. *Met.* 2,2,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

heiten von Gewalt, die an anderen Menschen verübt wird. Beide besprochenen Passagen fehlen im *Onos*.

Als sich Lucius von Photis verabschiedet, um zu Byrrhenas Fest zu gehen, warnt diese ihn vor einer *factio*, die des Nachts die Stadt terrorisiere:

«*Sed heus tu*», inquit, «*cave regrediare cena maturius. Nam vesana factio nobilissimum iuvenum pacem publicam infestat; passim trucidatos per medias plateas videbis iacere [...]*»⁴⁷

Es ist unklar, ob es sich bei dieser Schlägertruppe tatsächlich um junge Adlige (*nobilissimi*) handelt oder ob Photis das Adjektiv ironisch verwendet. Danielle van Mal-Maeder fragt sich, ob diese *factio* nicht von Photis erfunden wird, um Lucius zu einer frühen Heimkehr zu motivieren: «Du moins, l'emphase dramatique de son discours sert sans aucun doute ses propres intérêts.»⁴⁸ Doch auch Juvenal kennt den Typus des *inprobus annis atque mero fervens*,⁴⁹ der in den dunklen Strassen Händel sucht, und Sueton berichtet von ähnlichen Eskapaden des jungen Nero.⁵⁰ Photis' Darstellung ist wohl dahingehend übertrieben, dass überall auf den Strassen Tote liegen sollen: Lucius selbst trifft während seines Aufenthalts in Hypata nie auf eine Leiche. Laut Photis handelt es sich um eine durchgedrehte Truppe (*vesana factio*), die Krawall macht (*pacem publicam infestat*) und grundlos Unbeteiligte anfällt. Da das Ziel der jungen Leute offenbar die Gewalt an sich ist, können wir von *autotelischer Gewalt* sprechen: Sie mag ihnen als Kick dienen oder als Ventil für tagsüber unterdrückte Aggression.

Viel später, als er schon in Eselsgestalt bei den Räubern ist, erfährt Lucius durch einen Kundschafter vom schlimmen Schicksal eines seiner Sklaven.⁵¹ Nach dem Überfall von Milos Haus geriet dessen Gast in Verdacht. Da Lucius unauffindbar war, wurde einer seiner Sklaven verhaftet und einem Verhör unterzogen:

47 «Denn eine verrückte Bande der vornehmsten jungen Leute beunruhigt den Bürgerfrieden, allenthalben wirst du Ermordete mitten auf der Strasse liegen sehen.» Apul. *Met.* 2,18,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

48 van Mal-Maeder 2001, 278 f.

49 Juv. 3,282 f.

50 *Post crepusculum statim adrepto pileo vel galero popinas inibat circumque vicus vagabatur ludibundus nec sine pernicie tamen, siquidem redeuntis a cena verberare ac repugnantes vulnerare cloacisque demergere assuerat [...]*. – «Gerade war es dunkel geworden, da zog er sich schon eine Mütze oder Kappe über und ging in Kneipen, trieb sich in allen Vierteln herum und trieb seine Spässe, doch dabei hatten regelmässig andere das Nachsehen. So hatte er es sich zur Gewohnheit gemacht, Leute, die von einem Essen kamen, zu verprügeln und sie, wenn sie sich zur Wehr setzten, zu verwunden und in die Kloaken zu werfen.» Suet. *Nero* 26,1. Übersetzung: Martinet 2000. Für weitere Stellen s. May 2006, 202–204.

51 Aufgrund verschiedener Inkonsistenzen bezüglich Anzahl und Aufenthaltsort von Lucius' Sklaven wurde in Betracht gezogen, dass der Räuber seinen Bericht erfindet: «The unscrupulous robber invents the larger part of his story.» Hijmans et al. 1981, 88. Vgl. Kapitel 2.12.

*Plane servum eius ibidem in hospitio repertum scelerum consiliorumque eriliium futurum indicem per magistratus in publicam custodiam receptum et altera die tormentis vexatum pluribus ac paene ad ultimam mortem excarnificatum nil quicquam rerum talium esse confessum.*⁵²

Bei der Befragung von Sklavinnen und Sklaven kam die *quaestio per tormenta*, das peinliche Verhör, zum Einsatz.⁵³ Mittels Folter sollten sie zu einem Geständnis gezwungen werden, wobei *raptive Gewalt* vorliegt. Sklaven durften mit wenigen Ausnahmen jedoch nicht zu einer Aussage gegen ihre Herrin oder ihren Herrn gezwungen werden.⁵⁴ Hijmans et al. mutmassen: «By leaving his slave in Milo's hands Lucius would have forfeited his ownership. In that case the magistrate can order the slave to be sold: a slave may not bear witness against his own master [...], but after this public sale he is free to do so.»⁵⁵ Summers dagegen bezweifelt, dass Lucius überhaupt das römische Bürgerrecht besitzt; dass ihm anlässlich des inszenierten Mordprozesses Folter angedroht wird, scheint dagegen zu sprechen.⁵⁶ Costantini weist darauf hin, dass Folter bei Mordprozessen in Griechenland gut belegt sei und auch im griechischen Roman eine Rolle spiele,

52 «Allerdings habe sein Knecht, der ebendasselbst im Logis gefunden, zur Angabe der Verbrechen und Pläne seines Herrn von der Polizei in öffentliche Haft genommen, am anderen Tage mit vielerlei Foltern gepeinigt und beinahe bis zum letzten Atemzug abgemartert worden sei, nicht das geringste von solchen Dingen gestanden.» Apul. *Met.* 7,2,2f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

53 *Ad tormenta servorum ita demum veniri oportet, cum suspectus est reus et aliis argumentis ita probationi admovetur, ut sola confessio servorum deesse videatur.* – «Man soll dann zur Folter von Sklaven schreiten, wenn ein konkreter Verdacht vorliegt und durch andere Hinweise der Sachverhalt so weit bewiesen ist, dass nur noch das Geständnis der Sklaven zu fehlen scheint.» *Dig.* 48,18,1,1. Vgl. Ach. Tat. 7,11,1, wo Thersandros vor Gericht sagt, die Sachlage sei so klar, dass man nicht einmal mehr die Sklaven zu foltern brauche. Harries 2007, 33 betont die Relevanz des sozialen Status in dieser Praxis: «The starting point of the Roman willingness to torture slaves for evidence was the fact that the victims were slaves, a form of property, and therefore not eligible for the rights accorded to free people.» Zur Befragung unter Folter vgl. Scarry 1985, 29: «For the torturers, the sheer and simple fact of human agony is made invisible, and the moral fact of inflicting that agony is made neutral by the feigned urgency and significance of the question. For the prisoner, the sheer, simple, overwhelming fact of his agony will make neutral and invisible the significance of any question as well as the significance of the world to which the question refers. Intense pain is world-destroying.»

54 *Divus Antoninus, et divus Hadrianus Sennio Sabino rescripserunt [...] [servos] non esse de domino interrogandos: ne quidem, si ultro aliquid dixerint, obesse hoc domino.* – «Der göttliche Antoninus und der göttliche Hadrian schrieben Sennius Sabinus zurück, dass Sklaven nicht über ihren Herrn befragt werden dürfen: Nicht einmal dann, wenn sie freiwillig etwas gesagt haben, dürfe das dem Herrn zur Last gelegt werden.» *Dig.* 48,18,1,5.

55 Hijmans et al. 1981, 88. Vgl. Summers 1967, 245–248.

56 Summers 1967, 132; 135; Summers 1970, 519f. Dafür, dass Lucius das römische Bürgerrecht besitzt, sprechen sich Adkins 2022, 76 f.; Costantini 2021, 137 und Harrison 2000, 216 aus.

und fragt: «So is Apuleius entirely inventing this scene and carefully adapting it to Greek customs, or is he possibly looking back to a declamatory (or novelistic) model?»⁵⁷ Leonhard Schumacher schliesst aus einer Stelle bei Macrobius, dass das Verbot, Sklaven durch Folter zu einer Aussage gegen ihre Herrschaft zu nötigen, in erster Linie für Bürgerinnen und Bürger galt.⁵⁸ So oder so gesteht der Sklave nichts, da es ja nichts zu gestehen gibt, wird auf der Folter jedoch fast umgebracht (*paene ad ultimam mortem excarnificatus*).

Weil uns Lucius im Unklaren darüber lässt, wie viele Sklaven er auf seine Geschäftsreise mitgenommen hat, und er sowieso nie Genaueres zu ihnen sagt, wissen wir nicht, ob das Folteropfer ganz am Schluss bei Lucius' Wiedersehen mit seinen Sklaven und seinem Schimmel dabei ist⁵⁹ und wie es ihm nach der Tortur körperlich und psychisch geht.

3.2.2 Macht in Lucius' Hypata

Machtverhältnisse in Hypata treten uns vor allem im Zusammenhang mit Amtsgewalt und in einer Patrona-Klient-Beziehung entgegen. Bezeichnenderweise besteht letztere unabhängig von Gewalt, während das Verhältnis des Staates zu Macht und Gewalt ein kompliziertes ist. Die Repräsentanten des Staates treten in diesem Kapitel durchwegs in negativen Rollen auf. Sie sind entweder unfähig oder nicht willens, ihre Aufgaben zu erfüllen, oder aber sie missbrauchen ihre *potestas*, indem sie sie willkürlich anwenden.

Obwohl er in Milo einen Gastfreund und damit Schutzherrn hat, erweist sich Lucius' Existenz in Hypata bald als prekär; als Fremder ist er verschiedenen Gefahren in erhöhtem Mass ausgeliefert. So warnt ihn Photis, die erwähnte *factio nobilissimorum* könnte es besonders auf ihn als Auswärtigen abgesehen haben (*contemptus peregrinationis*).⁶⁰

Als wohlhabender junger Mann mag Lucius auf der Strasse auffallen; doch auch sein Status als Fremder gefährdet ihn, ein Umstand, den wir später noch akzentuierter antreffen werden.

Photis erklärt ausserdem, dass die Staatsgewalt gegen die *factio* machtlos sei; die Truppen des Provinzgouverneurs seien zu weit entfernt, um gegen die Bedro-

⁵⁷ Costantini 2021, 137.

⁵⁸ «In Bezug auf Peregrine dürfte die Anwendung der Sklavenfolter gegen den Herrn rechtlich unproblematisch gewesen sein, da diese nicht im Schutze der *civitas Romana* standen [...]» Schumacher 1982, 116. Die Überlegung bezieht sich auf *Macr. Sat.* 1,11,17.

⁵⁹ Vgl. *Apul. Met.* 11,20 und Kapitel 2.12.2.

⁶⁰ *Tibi vero fortunae splendor insidias, contemptus etiam peregrinationis poterit adferre.* – «Und du musst bei deiner Wohlsituiertheit mit Nachstellungen rechnen, auch macht man mit einem Fremden nicht viel Federlesens.» *Apul. Met.* 2,18,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

hung vorzugehen.⁶¹ Obwohl es natürlich stimmte, dass dieser grundsätzlich abwesend war und normalerweise nur einmal im Jahr die grösseren Städte der Provinz besuchte,⁶² ist diese Erklärung dennoch unbefriedigend, war es doch gerade die Aufgabe des *praeses*, für Frieden in den Provinzstädten zu sorgen.⁶³ Es war auch klar, wie er mit den Delinquenten umzugehen hatte: Sie mussten gezüchtigt (*fustibus caesi*) und von den Spielen ausgeschlossen werden. Wurden sie erneut auffällig, drohte ihnen Exil oder sogar die Hinrichtung.⁶⁴ Im Kapitel 3.4.2 wird sich dieser Eindruck des laschen Provinzverwalters weiter verdichten.

Lucius steht offiziell unter Milos Schutz, aber schon am ersten Tag trifft er einen alten Freund aus Studientagen, der ihm ebenfalls seine Unterstützung zusagt. Auf diese könnte Lucius aber gern verzichten, wie wir gleich sehen werden.

Da sich die Rede von Milos Geiz bestätigt hat (*mensa vacua posita*⁶⁵), will Lucius sich sein eigenes Mahl besorgen und geht dafür auf den Naschmarkt. Dort sieht er bei einem alten Mann ein paar schöne Fische in der Auslage. Der Verkäufer will hundert Münzen (*centum nummi*) für sie. Viel später wird der Esel einmal für fünfzig *nummi* von einem Gärtner erworben;⁶⁶ der Fischhändler versucht also, seine Ware für den doppelten Preis eines robusten Arbeitstiers zu verkaufen. Lucius handelt ihn auf 20 *denarii* herunter, was 80 Sesterzen entspricht. Falls mit *nummus* ein Sesterz gemeint ist, bezahlt er also immer noch 80 % des ursprünglichen Preises. Richard Duncan-Jones hält diesen für übertrieben hoch,⁶⁷ doch die von Lucius bezahlte Summe ist gar nicht so unrealistisch. Dass Lucius Fische kauft, ist nämlich ein Statement für sich: «By heading straight to the fish-stalls, Lucius exposes not only his own class and wealth [...], but also shows his propensity to give in to his passions, since the fishmarket is traditional-

61 [...] *nec praesidis auxilia longinqua levare civitatem tanta clade possunt*. – «[...] und die weit entfernten Bereitschaftstruppen des Gouverneurs können die Stadt nicht von der schlimmen Plage befreien.» *Apul. Met.* 2,18,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

62 «But in most places the governor was not present (obviously enough); and nor – which is perhaps not so obvious – were any forces, officials or representatives sent by him. The cities ran themselves. Or rather – and this is one of the most vivid impressions left by the novel – they were run by a network of local aristocratic families, whose doings, public and private, were the subject of intense observer participation – approbation, curiosity, indignation, incipient violence – on the part of the lower classes of the town.» Millar 1981, 69.

63 *Congruit bono et gravi praesidi curare, ut pacata atque quieta provincia sit quam regit*. – «Es ist die Aufgabe eines guten und strengen Gouverneurs, dafür zu sorgen, dass die Provinz, die er verwaltet, friedlich und ruhig ist.» *Dig.* 1,18,13 pr.

64 *Dig.* 48,19,28,3.

65 *Apul. Met.* 1,22,7.

66 *Apul. Met.* 9,31.

67 «Once again the author evidently chose a figure for the sake of effect, pitching it high in order to add to the hero's discomfiture at losing his supper through his friend's intervention.» Duncan-Jones 1974, 250.

ly a locus of seduction [...]»⁶⁸ Frische, ganze Fische konnten sich nur die Reichen leisten; sie waren daher ein Symbol für unnötigen Luxus. So behauptet Trimalchio, unter dem Sternzeichen der Fische würden *obsonatores* geboren, die Delikatesseneinkäufer reicher Leute, die wüssten, was ihrer Herrschaft munde.⁶⁹ Juvenal geißelt den Freigelassenen Crispinus wegen seines verdorbenen Charakters, der sich unter anderem darin zeigt, dass er eine Meerbarbe (*mullus*) für sechstausend Sesterze kaufte,⁷⁰ und spottet, der Fischer wäre wohl günstiger gewesen als der Fisch;⁷¹ bei Longos beeilen sich Fischer, ihren frischen Fang rasch zu einem reichen Mann in der Stadt zu bringen.⁷²

Gleich darauf trifft Lucius auf Pythias, einen alten Studienfreund, der es zum Beamten gebracht hat.⁷³ Den Magistraten erkennt Lucius an seinen Begleitern (*lixae*), die Ruten (*virgae*) tragen, und an seiner äusseren Erscheinung (*habitus*). Er sei Aedil, bestätigt Pythias, und kümmere sich um die Getreideversorgung der Stadt. Um seinem Auftritt mehr Gewicht zu verleihen, umgibt er sich mit Dienern, die wohl die Liktores, auf die ein Ädil kein Anrecht hat, imitieren sollen. Zur Einschüchterung der Bürgerinnen und Bürger tragen diese Ruten bei sich. Aus den vielen Pflichten eines Ädils greift Pythias in seinem Selbstporträt die Getreideversorgung heraus (*annonam curamus*).⁷⁴ Unter Augustus wurde eine Präfektur für die *cura annonae* der Stadt Rom geschaffen, die zu den presti-

68 Keulen 2007, 430. Für die vielschichtigen Implikationen, die das *forum cuppedinis* und der Konsum von Fischen in der zeitgenössischen Leserin evozieren mussten, s. *ibid.* 427–429. Dass, wer Fische kauft, suspekt ist, wird auch in der *Apologia* thematisiert; einmal wird darauf verwiesen, dass Fische als Luxus gelten (Apul. *Apol.* 27,6); vor allem aber antwortet Apuleius ausführlich auf die Insinuation, er habe die Fische für magische Praktiken benötigt (*ibid.* 29–42); vgl. Costantini 2019, 83–87. Abschliessend konstatiert er, dass es sich für einen Philosophen eher gehöre, einen Fisch zu untersuchen, als zu essen (*maius crimen est philosopho comese piscis quam inspicere* *ibid.* 41,2).

69 Petron. 39,13; vgl. Sen. *Ep.* 47,8.

70 Juv. 4,15.

71 *potuit fortasse minoris / piscator quam piscis emi* Juv. 4,25 f.

72 Long. 3,21,1.

73 «*Nam et lixae et virgae et habitum prorsus magistratui congruentem in te video.*» «*Annonam curamus*», ait, «*et aedilem gerimus et siquid obsonare cupis, utique commodabimus.*» – «Da sehe ich dich mit Bütteln und Knütteln und genau der Kluft, die einer Amtsperson zusteht.» «Ich bin beim Wirtschaftsamt», tönte er, «und bei der Polizei. Und wenn du auf etwas Appetit hast, will ich dir gern gefällig sein.» Apul. *Met.* 1,24,7 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Zu Pythias' Namen s. Krabbe 2003, 14 f.

74 Dies ist Teil der Aufgaben eines Ädils: *Suntoque aediles curatores urbis annonae ludorumque sollemnium, [...]*. – «Und die Ädilen sollen die Aufsicht über die Stadtverwaltung, die Getreideversorgung und die feierlichen Spiele haben [...].» Cic. *Leg.* 3,7. Übersetzung: Nickel 2002. Für eine ausführliche Beschreibung der Pflichten s. Summers 1967, 90–92.

geträchtigtsten Ämtern gehörte, die ein Ritter übernehmen konnte.⁷⁵ Wahrscheinlich versucht Pythias, seine Aufgabe grossartiger zu machen, als sie ist, indem er auf dieses Amt anspielt.

Seinen alten Freund Lucius will er von diesem neuen Status profitieren lassen: Worauf auch immer dieser Lust habe, er werde es ihm beschaffen (*siquid obsonare cupis, utique commodabimus*). *Obsonare* übersetzt das griechische ὀψω-*vévō*, das «Fisch oder Leckereien kaufen» bedeutet.⁷⁶ Als dieser ablehnt, da er bereits eingekauft hat, will Pythias wissen, wie viel er bezahlt habe: *At has quisquili-as quanti parasti?*⁷⁷

Die kostspieligen Fische bezeichnet er dabei als Abfall oder Krimskrams.⁷⁸ Dabei kann es ihm nicht darum gehen, dass Fische verachtenswerter Luxus seien; schliesslich hat er Lucius eben angeboten, ihm bei der Befriedigung kulinarischer Gelüste behilflich zu sein. Pythias scheint vielmehr zu stören, dass Lucius seine Unterstützung nicht in Anspruch nehmen will. Prompt reagiert er empört auf den genannten Preis und lässt sich den Fischhändler, ein altes Männchen (*seniculus*), zeigen:

Quem confestim pro aedilitatis imperio voce asperrima increpans: «Iam iam», inquit, «nec amicis quidem nostris vel omnino ullis hospitibus parcitis, quod tam magnis pretiis pisces frivolos indicatis et florem Thessalicae regionis ad instar solitudinis et scopuli edulium caritate deducitis? Sed non impune. Iam enim faxo scias, quem ad modum sub meo magisterio mali debeant coherceri.»⁷⁹

In Lucius' Wiedergabe tritt die Irritation über Pythias' Verhalten klar zu Tage: Dem *imperium* seines Amtes angemessen, geht er auf den Fischhändler los – nur

75 Vgl. Pavis d'Escurac 1976, 31, die die *cura annonis* eine Aufgabe nennt, «dont dépendait non seulement la vie des Romains mais aussi la sécurité impériale, car il était bien évident qu'en cas de crise annonaire ce serait toujours le régime impérial qui pâtirait.»

76 Vgl. Keulen 2007, 439.

77 «Na, was hast du für diesen Schund gezahlt?» Apul. *Met.* 1,24,9. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

78 Vgl. Petron. 75,8: *Corcillum est quod homines facit, cetera quisquilia omnia*. – «Das Herzchen ist es, was den Mann macht; alles andere ist Krimskrams.» Übersetzung: Holzberg 2013. In Apul. *Apol.* 34,7 wird das Wort auch für Tiere und Dinge aus dem Meer verwendet (*quisquiliae litoralis*). Callebat 1968, 75 spricht von der «valeur dépréciative».

79 «Den fuhr er sofort, der Befehlsgewalt der Ädilität angemessen, mit schneidender Stimme an: ›Ja, jetzt respektiert ihr nicht einmal unsere Freunde oder überhaupt einen Fremden, dass ihr so hohe Preise für einen Schmarren von Fischen angebt und dem Kleinod im Land Thessalien das Ansehen einer Wüste und Wildnis gebt durch Lebensmittelteuerung! Aber nicht ungestraft: Sofort werde ich dir beibringen, wie den Brüdern [eigentlich: den Schlechten] das Handwerk gelegt werden soll, solange ich etwas zu sagen habe.›» Apul. *Met.* 1,25,2–4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

hat er als Ädil überhaupt kein *imperium*.⁸⁰ Auch die folgende Drohung soll mit der archaisierenden Futurform *faxo* (anstelle des klassischen *faciam*) die Würde des Sprechers unterstreichen.⁸¹ Solange Pythias die Marktaufsicht innehat, werden Betrüger bestraft. Er wirft dem alten Mann sogar vor, das Image Hypatas zu schädigen: Wegen seiner überrissenen Preise erscheine die Blume Thessaliens gleichsam als Wüste und kahler Felsen, die niemand freiwillig besuche. Was nun aber folgt, ist nicht etwa die Bestrafung des Fischhändlers: Pythias schmeisst die eben erworbene Fische auf den Boden und befiehlt einem seiner Begleiter, sie zu zertreten. Die Absurdität seiner Handlung entgeht ihm vollständig; ja er zeigt sich zufrieden mit der strengen Massregelung des Händlers. Dieser kommt mit der Rüge davon; offensichtlich kann er Lucius' Geld behalten, während sein Kunde des teuren Einkaufs verlustig geht.⁸²

Wie wir aus Plautus' *Rudens* wissen, hatten die Marktaufseher die Gewohnheit, schlechte oder überteuerte Ware von Verkaufsständen zu zerstören.⁸³ Dass Pythias dagegen die bereits von Lucius bezahlten Fische vernichten lässt, setzt seinem grotesken Auftritt die Krone auf. Die Szene ist überaus komisch, und zur Abwechslung kommt für einmal niemand ernsthaft zu Schaden; der reiche Lucius wird den Verlust verschmerzen können. Gleichzeitig wird jedoch auf den Machtmissbrauch eines Magistraten fokussiert, der seine *potestas* nicht dafür einsetzt, für Recht und Ordnung zu sorgen, sondern sich auf Kosten anderer als starken Mann zu inszenieren: «It seems that the original image of the market-

80 Summers 1967, 92 f. überlegt, ob Pythias als Provinzmagistrat eine Form von Amtsmacht innehatte, die als *imperium* bezeichnet werden könnte – oder ob Apuleius hier ein Fehler unterlaufen sei. Später anerkennt er jedoch die offensichtliche Ironie der Passage: «Lucius speaks to us of this aedile's *imperium*, and, of course, this chief magisterial power of Rome is not suited to the office. It is suited to the overbearing Pythias, however, and consequently Lucius is the victim of this at once Roman and at the same time provincial magistrate whose friend he supposedly was. The satiric point is obvious.» Summers 1970, 521 f.

81 Vgl. die Drohung der alten Frau, Charite lebendig verbrennen zu lassen (Apul. *Met.* 4,25,6) und Venus' Drohung an die Adresse von Psyche und Cupido (ibid. 4,30,3; 5,30,2).

82 *Et profusa in medium sportula iubet officialem suum insuper pisces inscendere ac pedibus suis totos obterere. Qua contentus morum severitudine meus Pythias ac mihi ut abirem suadens: «Sufficit mihi, o Luci», inquit, «seniculi tanta haec contumelia.»* – «Er schüttet das Körbchen auf den offenen Platz hin und heisst obendrein einen seiner Amtsdienner auf die Fische steigen und sie vollständig zertreten. Von seiner strengen Haltung befriedigt, riet mir mein Pythias fortzugehen und sagte: «Mir genügt es, Lucius, das alte Männlein so zu massregeln.» Apul. *Met.* 1,25,4 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für die Konnotation, die das Zertreten von Fischen im Isiskult hat, s. Schlam 1992, 33; Gwyn Griffiths 1978, 155; vgl. Krabbe 2003, 159.

83 *Quamvis fastidiosus / aedilis est [Neptunus]: Si quae improbae sunt merces, iactat omnis.* – «Neptun ist ein gar heikler Ädil: Wenn eine Ware schlecht ist, wirft er die ganze fort.» Plaut. *Rud.* 372 f.

inspector as an endorser of equity and law [...] has been distorted into an image of utter unfairness and lawlessness in Apuleius.»⁸⁴

Bei all dieser Willkür erhebt Pythias sogar den Anspruch, milde zu sein: Er könnte noch ganz anders, wenn er wollte, lässt er gegenüber Lucius durchblicken; doch die verbale Erniedrigung des alten Verkäufers genüge ihm (*sufficit mihi seniculi tanta haec contumelia*).

Wenden wir unser Verständnis von Macht auf Pythias' Gebaren an, so zeigt sich, dass der Ädil sich zwar mit Insignien der Macht umgibt (*lixae, officiales, virgae*) und über sich als mächtigen Mann spricht (*aedilem gerimus, sub meo magisterio*), dass er aber gar keine Macht ausübt. Dem Fischhändler kann sein Schimpfen herzlich egal sein, macht ihm der Ädil doch weder seinen Erlös noch seine Ware streitig. Geschädigt wird allein Lucius, der von den Ereignissen so überrumpelt ist, dass er keine Widerrede erwägt. Doch nicht der Beamtenstatus seines alten Freundes hindert ihn daran, sich zu wehren; für eine Reaktion ist er schlicht zu erstaunt (*consternatus ac prorsus obstupidus*).⁸⁵ Pythias' Verhalten läuft also in jeder Hinsicht ins Leere. Ashli J. E. Baker erkennt in seiner Person eine Kritik des römischen Beamten an sich: «In this scene from the market, Apuleius undermines the signification of Roman magisterial costume and, in doing so, politicizes his concerns about identity.»⁸⁶

Mehr Gewicht erhalten die Magistraten in Photis' Erzählung. Wie sie in Pamphiles Auftrag heimlich abgeschnittenes Haar des schönen Bötters aufammelt, wird sie vom Friseur ertappt. Der weiss sofort, was Photis im Schilde führt, und geht auf sie los:

«*Tune, ultima, non cessas subinde lectorum iuvenum capillamenta surripere? Quod scelus nisi tandem desines, magistratibus te constanter obiciam.*» *Et verbum facto secutus, immissa manu scrutatus e mediis papillis meis iam capillos absconditos iratus abripit.*⁸⁷

In Hypata sind die Friseure offenbar vertraut mit magischen Praktiken, für die man Haar der Zielperson benötigt; wenn es in dieser Stadt derart von Zauberinnen wimmelt, so wird Photis nicht die erste sein, die beim Friseur Haar stehlen

⁸⁴ Keulen 2007, 448.

⁸⁵ *His actis consternatus ac prorsus obstupidus ad balneas me refero prudentis condiscipuli valido consilio et nummis simul privatus et cena [...].* – «Ich bin von diesem Vorfall bestürzt und wie vor den Kopf geschlagen und begeben mich ins Bad, nachdem mich mein pfiffiger Schulkamerad mit seinem forschen Einfall um Geld und Essen zugleich gebracht hat.» Apul. *Met.* 1,25,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁸⁶ Baker 2017, 357.

⁸⁷ «Du Luder, hörst du nicht gleich auf, jungen Männern, auf die du es abgesehen hast, Haarschnipsel zu stibitzen? Machst du mit diesem Unfug nicht endlich Schluss, so bringe ich dich auf der Stelle zur Polizei! Dem Wort lässt er die Tat folgen, schiebt seine Hand ein, wühlt herum und reisst mir mitten zwischen den Brüsten wütend die Haare weg, die ich da versteckt hatte.» Apul. *Met.* 3,16,5 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

will. Daher durchschaut er sofort, was Photis vorhat und droht ihr, sie wegen Zauberei, die als Verbrechen (*scelus*) gilt, anzuzeigen. Seit Augustus waren magische Praktiken Gegenstand von juristischen Prozessen; Hieronymus berichtet, im Jahr 28 habe der Kaiser den Pythagoreer und Magier Anaxilaos aus Rom und Italien verbannt.⁸⁸ Bindezauber (*defixiones*) waren berüchtigte Praktiken; Plinius der Ältere sagt, es gebe niemanden, der sich nicht vor ihnen fürchte.⁸⁹ Während Marcianus festhält, dass Liebeszauber (*amatoria*) nur als Tatbestand gelten können, wenn sie zur Ermordung einer Person dienen,⁹⁰ führt Paulus Magie unter der Lex Cornelia *de sicariis et veneficis* mit entsprechend harten Strafen auf, was dafür spricht, dass Zauberei mit der Zeit wie Giftmorde behandelt wurde.⁹¹ Dafür, dass Personen allein wegen Zauberei angeklagt wurden, gibt es dennoch keine Belege; magische Praxeis waren jedoch manchmal Bestandteil von Anklagen, wie Apuleius' *Apologia* zeigt.⁹² Bei dieser Gelegenheit weist Apuleius darauf hin, dass es nicht leicht ist, Zauberei zu beweisen;⁹³ in unserer Szene wird Photis jedoch bei einer eindeutigen Handlung ertappt.

88 *Anaxilaus Larisaeus Pythagoricus et magus ab Augusto urbe Italiaque pellitur.* – «Der Pythagoreer und Magier Anaxilaus aus Larisa wird von Augustus aus Rom und Italien verbannt.» Hier. *Chron.* ad annum 28 (163 f. Helm).

89 *Defigi quidem diris deprecationibus nemo non metuit.* – «Es gibt in der Tat niemand, der nicht fürchtet, durch furchtbare Verwünschungen gebannt zu werden.» Plin. *Nat.* 28,4,19. Übersetzung: König/Winkler 1988.

90 [...] *id quod amatorium appellatur: Sed hoc solum notatur in ea lege [sc. Cornelia de sicariis et veneficis], quod hominis necandi causa habet.* – «[...] das, was Liebeszauber genannt wird: Doch solches fällt nur unter dieses Gesetz, wenn es die Tötung eines Menschen zum Ziel hat.» Dig. 48,8,3,2; vgl. dazu Lamberti 2002, 338–341.

91 *Magicae artis conscios summo supplicio adfici placuit, id est bestiis obici aut cruci suffigi. Ipsi autem magi vivi exuruntur.* – «Mitwisser von magischen Praktiken werden zu den schwersten Strafen verurteilt, das heisst, sie werden den Tieren vorgeworfen oder ans Kreuz geschlagen. Die Zauberer selbst aber werden lebendig verbrannt.» Paul. *Sent.* 5,23,17. Einschränkung dazu Taylor 2011, 154: «However, there are good reasons for believing that the harsh penalties applied to a *magus* and to those conscious of magical arts found in the *Pauli Sententiae*, in particular the aggravated forms of the death penalty such as being burned alive, were a post-classical, and therefore post-Apuleian, development.» Vgl. Garnsey 1970, 110: «The earlier evidence, such as it is, shows only that recourse to magic and the practice of magic were punished by death when linked with potential or actual conspiracy against the Emperor.» Humbert 2019, 85f. vermutet die rechtliche Basis in der Lex Cornelia *de sicariis et veneficis*: «La répression décevinaire de la magie criminelle (*malum carmen incantare*) ne se distingue pas de la répression de l'empoisonnement (*malum venenum*). Associés dans la même répression, l'empoisonnement et le sortilège mortifère entament une histoire commune.» Vgl. dazu Baillot 2019, 185–188. Für die Strafen, die das Zwölftafelgesetz für Schadenszauber vorsah, s. *ibid.* 176–180.

92 Für die detaillierte Besprechung einer der Anklagepunkte (magische Handlungen mit Fischen) s. Bradley 2017, 7–12.

93 [*calumnia magiae*,] *quae facilius infamatur quam probatur* – «Die Verleumdung wegen Magie ist einfacher zu unterstellen als zu beweisen.» Apul. *Apol.* 2,2.

Die Formulierung des Friseurs, er werde Photis den Beamten vorwerfen (*magistratibus obicere*), zeichnet diese als wilde Tiere, die sich über etwas Essbares hermachen.⁹⁴ Die *magistratus* treten im Goldenen Esel wiederholt als nicht näher bestimmte Exponenten der Staatsgewalt auf. Hier stehen sie offensichtlich im Zusammenhang mit dem Gericht. Als ihr die Haarbüschel, die sie sich in den Ausschnitt gestopft hat, entrissen werden, wehrt sich Photis nicht und zieht unverrichteter Dinge ab. Die Drohung wirkt: Für die Sklavin ist es offensichtlich keine Option, wegen Zauberei vor Gericht gestellt zu werden. In dieser Szene erscheinen die *magistratus* als furchteinflößende Beamte.

Nach der absurden Begegnung mit dem Magistraten Pythias wird Lucius selbst Bekanntschaft machen mit (vermeintlich) ernstzunehmenden Beamten; doch hier unterbrechen wir unsere Besprechung der Staatsgewalt, um einen kurzen Blick auf die Machtverhältnisse in der Beziehung Byrrhenas zu ihren Klienten zu werfen. Wie Pythias trägt auch Byrrhena einen Habitus zur Schau, der jede und jeden über ihren gesellschaftlichen Status informiert:

[...] *ecce mulierem quampiam frequenti stipatam famulitione ibidem gradientem adcelerato vestigio comprehendo; aurum in gemmis et in tunicis, ibi inflexum, hic intextum, matronam profecto confitebatur.*⁹⁵

Die vielen Bediensteten, die sie umschwärmen, kostbare Gewänder und wertvoller Schmuck (*aurum in gemmis et in tunicis*) verraten die *matrona*, und wie sie so würdevoll über das Forum wandelt (*gradiens*), erinnert sie an Dido, die von ihrem Volk umringt zum Juno-Tempel schreitet und dabei Diana gleicht.⁹⁶ Als

94 Vgl. Plaut. *Rud.* 769f.: *Hercle ego te continuo barba arripiam, in ignem coniciam / teque ambustulatum obiciam magnis avibus pabulum.* – «Beim Herkules! Auf der Stelle reisse ich dir den Bart aus, schmeisse dich ins Feuer und werfe dich dann gut gebraten grossen Vögeln zum Frass vor.» Eine Parallele zur Stelle bei Apuleius besteht nicht nur im Verb *obicere*, sondern auch bei *arripere/abripere*.

95 «Schau, da spaziert in einem dichten Dienerschwarm eine Frau einher, die ich mit schnelleren Schritten einhole. Gold an Broschen und Gewändern, dort als Fassung, hier als Muster, liess zuverlässig die Dame erkennen.» Apul. *Met.* 2,2,3f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

96 [...] *regina ad templum, forma pulcherrima Dido, / incessit magna iuvenum stipante caetera.* – «Da nahte dem Tempel sich Dido, die Königin, strahlend vor Schönheit; / eine grosse Schar von jungen Menschen umgab sie.» Verg. *Aen.* 1,496f.; *Illa pharetram / fert umero gradiensque deas supereminet omnis.* – «Den Köcher geschultert, / geht sie einher, und hoch überragt sie die Göttinnen alle.» Ibid. 1,500f. Übersetzung: Holzberg 2015. Der ThLL schreibt zu *gradi-or*: «Subest color quidam sollemnitatis, qui tamen, ut videtur, evanescere incipit.» Das zweite Mal, als Apuleius eine Form von *gradi-or* im *Goldenen Esel* einsetzt, beschreibt sie das traumwandlerische Schreiten Thelyphrons zur verschlossenen Tür, wo die Zauberinnen warten.

Byrrhena Lucius erkennt, lädt sie ihn zu sich nach Hause ein.⁹⁷ Sie bietet sich ihm als Gastfreundin und damit als Schutzherrin an, doch schweren Herzens lehnt er ab, da er Milo nicht vor den Kopf stossen will.⁹⁸ Im *Onos* heisst Byrrhena Abroia, und ihr Auftritt wird ähnlich geschildert: Sie ist kostbar gekleidet, von einer grossen Schar Bediensteter umgeben und insgesamt eine Frau, der man ihren Reichtum ansieht (εὐπορουμένη⁹⁹). Sie lädt Lukios ebenfalls ein, bei ihr zu logieren, und warnt ihn vor der Frau seines Gastfreunds Hipparchos-Milo.

Byrrhena akzeptiert, dass Lucius bei Milo wohnen bleibt; bei anderer Gelegenheit zeigt sie sich jedoch nicht mehr so nachgiebig. Einige Tage später lädt sie Lucius zu einem Fest ein. Dieser möchte lieber gemütlich bei Photis bleiben und will absagen:

*Forte quadam die de me magno opere Byrrhena contendit, apud eam cenulae vel interestem, et cum impendio excusarem, negavit veniam.*¹⁰⁰

Byrrhena weigert sich, seine Entschuldigung zu akzeptieren, also geht Lucius hin – sehr zu seinem Schaden, wie wir sehen werden. Warum versetzt er seine Verwandte nicht? Daran, sie zu verärgern, kann ihm nicht gelegen sein, hat sie sich doch als gewinnbringende Bekanntschaft erwiesen: Zum einen hat sie ihm verraten, dass Pamphile eine Zauberin ist,¹⁰¹ zum andern hat sie ihm einen Korb Leckereien geschickt, was ihm als Gast des geizigen Milo sehr willkommen war.¹⁰² Wer weiss, wann Lucius ihre Hilfe erneut gebrauchen kann?

Auch während des Abendessens erleben wir sie als Patrona, die von ihren Klienten Gehorsam erwartet. Irgendwann kommt die Sprache auf einen der Gäste, Thelyphron, der eine denkwürdige Begegnung mit Zauberinnen hatte. Man kennt die Geschichte, alles lacht, und verärgert (*indigna murmurabundus*) will Thelyphron sich entfernen. Doch Byrrhena besteht darauf, dass er sein Erlebnis

⁹⁷ *Accede itaque hospitium fiducia, immo vero iam tuum proprium larem.* – «Komm also ungeniert zu mir ins Logis, nein, nunmehr in deine eigenen vier Wände.» Apul. *Met.* 2,3,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁹⁸ *Absit, [...] ut Milonem hospitem sine ulla querela deseram.* – «Ich will meinen Gastgeber Milo nicht ohne allen Grund zur Klage verlassen.» Apul. *Met.* 2,3,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. dazu Vander Poppen 2008, 165 f.

⁹⁹ Lukian. *Asin.* 4.

¹⁰⁰ «Von ungefähr setzte mir eines Tages Byrrhena zu, ich möchte bei ihr an einem bescheidenen Essen teilnehmen, und als ich angelegentlich bat, mich zu entschuldigen, weigerte sie sich, das zu akzeptieren.» Apul. *Met.* 2,18,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹⁰¹ Apul. *Met.* 2,5; vgl. Kapitel 2.1.1.

¹⁰² *Commodum meridiem accesserat, et mittit mihi Byrrhena xeniola: porcum opimum et quinque gallinulas et vini cadum in aetate pretiosi.* – «Eben war der Mittag gekommen, da schickt mir Byrrhena Gastgeschenke: ein feistes Ferkel und fünf Hühnchen und einen Krug Wein von Alterswert.» Apul. *Met.* 2,11,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

erneut erzählt, damit auch Lucius es höre.¹⁰³ Sie schmeichelt ihm mit seinem angeblich feinen Witz (*urbanitas*) und seiner fröhlichen Art zu erzählen (*lepidi sermonis comitas*). Beides ist im Zusammenhang mit Thelyphrons Trauma wenig angebracht, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, und der Gast ziert sich:

*At ille «Tu quidem, domina», ait, «in officio manes sanctae tuae bonitatis, sed ferenda non est quorundam insolentia.» Sic ille commotus.*¹⁰⁴

Die ausgelassene Reaktion der Gäste verletzt ihn, und es ist offensichtlich, dass er die Geschichte nicht noch einmal erzählen will. Doch er ist der typische Parasit, der seine Patrona nicht verstimmen darf; deshalb nimmt er sie von seiner Schelte aus, obwohl ja sie es ist, die ihn zum Erzählen drängt, und lobt stattdessen ihre *sancta bonitas*. Die Konstellation erinnert erneut an die *Aeneis*. Bereits bei ihrem Auftritt auf dem Forum evozierte Byrrhena die punische Königin, und wie Dido gegenüber Aeneas beginnt Byrrhena ihre Aufforderung an Thelyphron, von seinen Leiden zu erzählen, mit *immo*.¹⁰⁵ Und wie der trojanische Prinz gibt auch Thelyphron nach.¹⁰⁶

Widerwillig (*ingratis*), dann aber doch mit Schwung erzählt er, wie er als junger Mann nach Larissa kam und aus Geldnot einen folgenschweren Auftrag übernahm, der ihn zum Krüppel machte. Unter welchen Umständen er später nach Hypata gelangte, wissen wir nicht, doch als Fremder und körperlich Beein-

103 *«Immo, mi Thelyphron», Byrrhena inquit, «et subsiste paulisper et more tuae urbanitatis fabulam illam tuam remetire, ut et filius meus iste Lucius lepidi sermonis tui perfruatur comitate.»* – «Aber Byrrhena sagte: «Nicht doch, mein lieber Thelyphron, bleib noch ein Weilchen und nimm, nett wie du bist, deine Geschichte noch einmal durch, damit auch mein junger Freund Lucius hier das Vergnügen hat, deine hübsche Erzählung zu hören!»» Apul. *Met.* 2,20,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

104 *««Gnädigste, du bleibst wirklich deiner verehrungswürdigen Güte treu, aber die Unverschämtheit gewisser Leute ist unausstehlich!» So der Mann in Erregung.»* Apul. *Met.* 2,20,8f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

105 Vgl. Verg. *Aen.* 1,753–755: *«Immo age et a prima dic, hospes, origine nobis / insidias», inquit, «Danaum casusque tuorum / erroresque tuos.»* – ««Nun aber weiter, mein Gast», sprach sie, «und erzähl von Beginn an / von der Tücke der Danaer, von dem Verderben der Deinen, / von deiner Irrfahrt.»» Übersetzung: Holzberg 2015. Eine weitere Parallele ist, dass beide, Aeneas und Thelyphron von ihrem *torus* («Polster») aus erzählen: *Inde toro pater Aeneas sic orsus ab alto.* – «Da begann auf dem hohen Polstersitz Vater Aeneas.» Verg. *Aen.* 2,2. Übersetzung: Holzberg 2015. *Ac sic aggeratis in cumulum stragulis et effultus in cubitum suberectusque in torum [...] inquit Thelyphron.* – «Nachdem also Thelyphron seine Decken zu einem Haufen gestürmt, sich auf den Ellenbogen gestützt und auf seinem Lager halb aufgerichtet hat, [...] beginnt er zu reden.» Apul. *Met.* 2,21,1f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

106 *Sed instantia Byrrhena, quae eum adiuratione suae salutis ingratis cogeant effari, perfecit ut vellet.* – «Aber Byrrhena nötigte ihn durch einen Schwur bei ihrem Leben, wider Willen zu reden, und ihr Drängen brachte es zustande, dass er zusagte.» Apul. *Met.* 2,20,9. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

trächtigter ist er auf Schutz angewiesen, den ihm Byrrhena bietet. Deshalb kann sie ihn auch dazu zwingen, seine Schauergeschichte zu erzählen, wann immer es ihr passt. Unter ihren Gästen ist er ein Aussenseiter; bevor er ins Zentrum der Aufmerksamkeit gezerrt wird, verbirgt er sich in einem Winkel (*angulo secubans*). Die übrigen Anwesenden wissen um seinen niederen Status und amüsieren sich auf seine Kosten.¹⁰⁷ Thelyphrons Geschichte ist Gegenstand des nächsten Kapitels.

Als reiche Frau, von der ihre Klienten abhängen, kann Byrrhena erwarten, dass man ihr willfahrt, sei es, dass man, obwohl man Besseres zu tun hat, zum Abendessen antrabt, sei es, dass man ein traumatisches Erlebnis zwecks Belustigung der Gäste zum Besten gibt. Bevor Lucius Byrrhenas Haus verlässt, kündigt sie ein weiteres Fest an, das bereits am nächsten Abend stattfinden soll, und zwar zu Ehren des Gottes Risus («Lachen»). Lucius erhält den Auftrag, dafür etwas vorzubereiten:

*Atque utinam aliquid de proprio lepore laetificum honorando deo comminiscaris, quo magis pleniusque tanto numini litemus.*¹⁰⁸

Auch diesem Wunsch verspricht Lucius nachzukommen (*fiet, ut iubes*). Was er dabei empfindet, wissen wir nicht; später wird er mit Schrecken an das Abendessen bei Byrrhena zurückdenken.¹⁰⁹ Vielleicht geht ihm Byrrhenas morbider Humor ab, der Thelyphrons Schicksal als *lepidus sermo* versteht, vielleicht geht ihm der unheimliche Zusammenhang auf, den Byrrhenas abschliessende Bitte um *aliquid laetificum* mit den folgenden, für Lucius aufwühlenden Ereignissen

¹⁰⁷ *Inter haec convivium totum in licentiosos cachinnos effunditur omniumque ora et optutus in unum quempiam angulo secubantem conferuntur.* – «Hier bricht die ganze Gesellschaft in schallendes Gelächter aus, und aller Gesichter und Blicke richten sich auf jemanden, der in einem Winkel abseits lagerte.» Apul. *Met.* 2,20,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Thelyphron fehlt die Gelassenheit eines Niceros, der feinsinnig unterscheidet, ob man wegen ihm oder über ihn lacht: *Quid enim mihi aufert qui ridet? Satius est rideri quam derideri.* – «Denn was nimmt mir einer weg, der lacht? Es ist besser, andere lachen über einen, als dass man ausgelacht wird.» Petron. 61,4. Übersetzung: Holzberg 2013. Vgl. Adkins 2022, 66f.: «This laughter, as well as Thelyphron's spatial isolation in a corner of the room, exclude him from their company despite Byrrhena's flattering introduction of him as a good speaker, sophisticated, elegant, and charming.»

¹⁰⁸ «Bitte, sinne auf irgend etwas Lustiges aus eigenem Witz zu Ehren des Gottes, damit wir um so besser und reichlicher dem grossen Geist opfern können!» Apul. *Met.* 2,31,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹⁰⁹ *Ad haec ego, formidans et procul perhorrescens etiam ipsam domum eius [...].* – «Denn mir war angst, und es überlief mich beim blossen Gedanken an ihr Haus.» Apul. *Met.* 3,12,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

haben mochte – über die sich die Patrona wohl ebenfalls köstlich amüsierte.¹¹⁰ Denn obwohl Byrrhena nicht ahnen konnte, ausser sie ist selbst eine Zauberin, was ihrem Gast auf dem Heimweg widerfahren würde, stellt sein Zusammentreffen mit den Weinschläuchen die Hauptattraktion für das Fest des Risus am kommenden Tag dar.

Im Glauben, drei Menschen niedergemetzelt zu haben,¹¹¹ erwacht Lucius am nächsten Morgen voll böser Vorahnung. Obschon er des Nachts überzeugt war, es handle sich um Räuber, fürchtet er sich nun vor einer Anklage wegen Mordes.¹¹² Vor seinem inneren Auge läuft das gesamte Gerichtsprocedere ab: Erst die öffentliche Anklage (*forum*), dann die Gerichtsverhandlung (*iudicia*), der Schuldspruch (*sententia*) und schliesslich die Hinrichtung durch den Henker (*carnifex*). Plötzlich ist er sich sicher, er habe nicht Verbrecher, sondern Bürger ermordet, deren Verwandte ihn nun anzeigen werden; gut möglich, dass er dabei an Photis' Rede von der *factio nobilissimorum* denkt.¹¹³

Und tatsächlich klopft es bald energisch an Milos Haustür, und wir lernen die *magistratus* kennen, vor denen Photis so grossen Respekt hat.

*Nec mora cum, magna inruptione patefactis aedibus, magistratibus eorumque ministris et turbae miscellaneae <coetu> cuncta completa, statimque lictores duo de iussu magistratum immissa manu trahere me sane non renitentem occipiunt.*¹¹⁴

Die lange und verwickelte Periode, mit der Lucius das Geschehen schildert, spiegelt das Durcheinander, das über Milos Haushalt hereinbricht. Da sind die *magistratus* (wohl die Prätores), ihre Liktores und weitere Gehilfen. Die Liktores packen Lucius und schleppen ihn, der keinerlei Gegenwehr leistet, aus dem Haus.

110 Frangoulidis 2001, 62 vermutet, dass Lucius nicht in Byrrhenas Haus zurückkehren will, weil er fürchtet, dort wegen seiner Rolle beim Risus-Fest ausgelacht zu werden: «Since he cannot bear to be the victim of a joke, Lucius refuses the offer of integration into the Hypatan community and their <fellowship of laughter>, a refusal which is echoed in his ensuing alienation from the community.»

111 Vgl. Kapitel 4.1.1.

112 *Aestus invadit animum vesperti recordatione facinoris. [...] ubertim flebam, iam forum et iudicia, iam sententiam, ipsum denique carnificem imaginabundus.* – «Heiss wird mir zumut, wie ich an die Tat von gestern Abend denke. [...] ich weinte Ströme; denn mir standen schon Markt und Gericht, schon das Urteil, schliesslich gar der Henker vor Augen.» Apul. *Met.* 3,1,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

113 Solange es sich nämlich um Räuber handelte, war ihre Ermordung kein Verbrechen: *Si nox furtum faxsit, si im occisit, iure caesus esto.* – «Wenn einer des Nachts einen Diebstahl begeht und dabei getötet wird, soll er rechtmässig zu Tode gekommen sein.» Lex XII tab. 8,12.

114 «Nicht lange, so wälzt sich ein Strom ins geöffnete Haus, mit Beamten und ihren Dienern und einer bunt durcheinandergewürfelten Menge füllt sich alles. Und gleich legen zwei Büttel auf amtlichen Befehl Hand an mich und beginnen mich, freilich ohne Gegenwehr, fortzuzerren.» Apul. *Met.* 3,2,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Die Mission ist erfüllt: Der Verdächtige wurde gefunden und in Gewahrsam genommen.

Doch der Auftritt der Staatsgewalt hinterlässt ein schales Gefühl; und tatsächlich findet er später eine Parallele beim Einbruch der Räuber in Milos Haus,¹¹⁵ der zum Teil mit identischen Wörtern beschrieben wird (*nec mora; aedibus patefactis*). Sowohl bei den Beamten als auch bei den Räufern geht das Eindringen ins Haus mit Getöse einher (*frequens clamor; cum magna inruptione – sonitus vehemens et largus strepitus*), und eine grosse Menge von Menschen füllt die Räume (*turba miscellanea – globus latronum*). Die Bewohnerinnen und Bewohner sind dem Ansturm hilflos ausgeliefert, seien es nun Räuber oder Beamte.

Lucius wird nicht auf direktem Weg zum Forum gebracht, sondern zuvor noch kreuz und quer durch Hypata geführt, was die ganze Stadt in Aufruhr versetzt; alles strömt zusammen, um den Angeklagten zu sehen. Deshalb wird die Verhandlung auch vom Forum ins Theater verlegt, wo mehr Publikum Platz hat.¹¹⁶ Lucius fühlt sich wie ein Opfertier (*victima*), das zur Entsöhnung der *civitas* erst durch die Stadt geführt und nachher in einem öffentlichen Ritual getötet wird. Man postiert ihn mitten in der Orchestra, also dem Platz vor der Bühne, auf dem im griechischen Theater der Chor tanzte. Der Austragungsort sollte Lucius zu denken geben wie auch der Umstand, dass das Volk sich kaum halten kann vor Lachen. Doch bereits beginnt die Verhandlung; der Vorsteher der Nachtwächter (*praefectus*)¹¹⁷ erklärt die Sachlage und beschuldigt Lucius des dreifachen Mordes:

*Habetis itaque reum tot caedibus impiatum, reum coram deprensus, reum peregrinum.*¹¹⁸

Mit schwindenden Gliedern führt das Trikolon zur Klimax: Lucius hat sich mit Mord befleckt (*impiatus*), er wurde auf frischer Tat ertappt (*deprensus*) – und er ist ein Fremder (*peregrinus*). Während die ersten beiden Glieder mit Adverbialia erklärt werden müssen (*tot caedibus; coram*), steht die Tatsache, dass Lucius ein

¹¹⁵ *Nec mora cum vi patefactis aedibus globus latronum invadit omnia, et singula domus membra cingit armata factio [...].* – «Im Nu wird das Haus aufgebrochen, und eine Rotte von Räufern fällt über alles her.» Apul. *Met.* 3,28,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹¹⁶ *Tunc me per proscaenium medium velut quandam victimam publica ministeria producent et orchestrae mediae sistunt.* – «Dann führen mich die Offizianten wie ein Opfertier mitten durch den Vorraum der Bühne und postieren mich im Zentrum der Orchestra.» Apul. *Met.* 3,2,9. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für einen ausführlichen Kommentar zu den juristischen Aspekten der Gerichtsverhandlung s. Summers 1967, 131–149.

¹¹⁷ Zum Titel *nocturnae custodiae praefectus* s. Summers 1967, 137–139.

¹¹⁸ «Der Angeklagte vor euch hat eine Serie von Morden auf dem Gewissen, der Angeklagte ist auf frischer Tat ertappt, der Angeklagte ist ein Fremder.» Apul. *Met.* 3,3,9. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für eine ausführliche Analyse der Anklage- und Verteidigungsrede und den Vergleich mit Ciceros *Pro Milone* s. La Bua 2013.

Auswärtiger ist, für sich allein. Dieses letzte, schlagende Argument ist dem Zeugen wichtig, weshalb er es wiederholt:

*Constanter itaque in hominem alienum ferte sententias de eo crimine quod etiam in vestrum civem severiter vindicaretis.*¹¹⁹

Die Richter sollen gegenüber einem Fremden (*homo alienus*) auf keinen Fall milder verfahren, als sie es mit einem Bürger täten.¹²⁰ In seiner Verteidigungsrede bemüht sich Lucius, sein Fremdsein abzuschwächen und gibt Milo als seinen Gastfreund an:

*Ad bonum autem Milonem civem vestrum devorto.*¹²¹

Er verweist darauf, dass er unter dem Schutz eines Bürgers von Hypata steht: «Lucius appeals to the ritual contract of *hospitium*, a ceremony employed to change his status from stranger and outsider into one of a guest, thereby disarming himself of any harmful intent upon his host or host community.»¹²² Mehr noch, als guter Gastfreund wollte er mit seiner Tat Frieden und Sicherheit für Milos Haus und für die ganze Stadt wiederherstellen:

*Sic pace vindicata domoque hospitum ac salute communi protecta, non tantum impunem me, verum etiam laudabilem publice credebam fore [...].*¹²³

Dafür, argumentiert Lucius, habe er nicht nur Straffreiheit, sondern gar öffentliches Lob verdient.¹²⁴ Mit diesen Worten appelliert er auch an seinen *hospes*, sich seiner Pflichten gegenüber dem Gast zu erinnern. Doch ein kurzer Blick zum Publikum zeigt Milo völlig unbeeindruckt von der Unbill, die Lucius droht: Wie alle übrigen lacht er sich halbtot (*risu maximo dissolutus*¹²⁵). Nun verkündet der Prä-

119 «Ohne Wanken also fällt euren Spruch gegen eine zugereiste Person für ein Verbrechen, das ihr auch an jedem eurer Mitbürger streng ahnden würdet!» Apul. *Met.* 3,3,9. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

120 Die Ungleichbehandlung von Bürgern und Fremden setzt auch Pl. *Leg.* 764b voraus.

121 «Ich logiere doch bei dem trefflichen Milo, eurem Mitbürger.» Apul. *Met.* 3,5,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

122 Vander Poppen 2008, 167.

123 «Als so die Ruhe hergestellt und für das Haus meiner Gastgeber wie für die öffentliche Sicherheit gesorgt war, glaubte ich nicht nur straffrei auszugehen, sondern als vollends von Staats wegen belobigt zu werden.» Apul. *Met.* 3,6,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012; geringfügig verändert.

124 Wir fühlen uns an Sokrates erinnert, der für sich statt einer Strafe eine öffentliche Verköstigung im Prytaneion beantragt (Pl. *Apol.* 36d).

125 Apul. *Met.* 3,7,3. Lucius hat seiner Meinung nach die Pflichten erfüllt, die eigentlich dem Gouverneur oblagen, vgl. oben. La Bua 2013, 696 bemerkt zum komischen Effekt von Lucius' Verteidigungsrede: «It is, then, the contrast between the alleged plausibility of Lucius'

tor, um allfällige Komplizen ausfindig zu machen, müsse Folter zur Anwendung kommen.¹²⁶ Schon werden Feuer, Rad und verschiedene Geisseln (*flagra*) herbeigebracht, und angesichts dieser Instrumente macht sich Lucius auf die Tortur gefasst¹²⁷ – da endlich muss er sich die Ermordeten ansehen, erkennt er sie als Weinschläuche, wird die Charade beendet.

Zufrieden verlässt das Publikum das Theater, doch Lucius ist nicht zum Lachen.¹²⁸

Lucius ist tief erschüttert (*maestus, trepidus*), er kann gar nicht aufhören, zu weinen (*lacrimis promicantibus crebra singultiens*). Milo erinnert sich endlich an seine Pflichten und redet dem Gast gut zu, während er ihn nach Hause bringt. Doch Lucius lässt sich nicht trösten; zu sehr empfindet er, dass ihm Unrecht

oratorical-theatrical performance and the fictionality of the trial that evokes collective laughter. Because of the fictional stage, Lucius' story is expected to be disbelieved. It is only thanks to the fictionalized orator drama that the accused is eventually acquitted. Formally, Lucius fails, actually, he wins.»

126 *Prohinc tormentis veritas eruenda. Nam [...] res ad hoc deducta est ut per quaestionem sceleris sui participes indicet, ut tam dirae factionis funditus formido perematur.* – «Demgemäss ist der Tatbestand durch Foltergerät auszufinden. Denn [...] die Sache hat den Punkt erreicht, wo er in peinlichem Verhör die Spiessgesellen seiner Tat anzugeben hat, damit die Angst vor diesem Bandenwesen ein für allemal ein Ende nimmt.» Apul. *Met.* 3,8,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für die Beschränkung von Folter bei Gerichtsverhandlungen auf Sklavinnen, Sklaven und *humiliores* s. Summers 1967, 144 f.

127 Das Zeigen der Instrumente spielt eine zentrale Rolle in der Folter: «As an actual physical fact, a weapon is an object that goes into the body and produces pain. As a perceptual fact, it lifts the pain out of the body and makes it visible or, more precisely, it acts as a bridge or mechanism across which some of pain's attributes – its incontestable reality, its totality, its ability to eclipse all else, its power of dramatic alteration and world dissolution – can be lifted away from their source, can be separated from the sufferer and referred to power, broken off from the body and attached instead to the regime.» Scarry 1985, 56. Zur Funktion öffentlicher Gewaltanwendung schreibt Adkins 2022, 78: «Physical assault and slavery were both linked with sexual penetration in Roman thought, which means this is also a literal blow to Lucius' masculinity according to Roman ideologies of gender and sexuality.»

128 *Nec prius ab inferis emersi quam Milo hospes accessit, et iniecta manu me renitentem lacrimisque rursus promicantibus crebra singultientem clementi violentia secum adtraxit. Et observatis viae solitudinibus per quosdam anfractus domum suam perduxit, maestumque me atque etiam tunc trepidum variis solatur affatibus. Nec tamen indignationem iniuriae, quae inhaeserat altius meo pectori, ullo modo permulcere quivit.* – «Und ich fand mich erst ins Leben zurück, als mein Wirt Milo herantrat, seine Hand auf mich legte und mich – mochte ich auch widerstreben, von neuem in Tränen ausbrechen und schluchzen und schluchzen – mit sanfter Gewalt mit sich zog. Sorglich führte er mich durch einsame Strassen auf einigen Umwegen heim und begann mich – denn ich war niedergeschlagen und zitterte immer noch – durch allerlei Zuspruch zu trösten. Doch konnte er meine Empörung über das Unrecht, die mir tief in der Seele sass, auf keine Weise beschwichtigen.» Apul. *Met.* 3,10,3–5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Zur Formulierung *iniecta manu* s. Adkins 2022, 99.

(*iniuria*) angetan wurde, und dies zu Recht: Das öffentliche Lächerlichmachen einer Person ist alles andere als harmlos: «Derision in Roman society affords a prime cause of social stillness; it is debilitating to the affected individual.»¹²⁹ Auch ein späterer Besuch der Prätores versöhnt ihn nicht. Bei dieser Gelegenheit erfährt Lucius, dass Hypatas Bürger dieses Spielchen jedes Jahr aufs Neue treiben¹³⁰ – wohl stets mit einem Fremden, denn lustig ist es ja nur, wenn der Betroffene nichts von den Hintergründen ahnt. Sei es, dass sie damit wirklich den – sonst unbekannt¹³¹ – Gott Risus verehren, sei es, dass dieser ihnen nur als Vorwand dient: Die *civitas* nutzt ihre Machtstellung gegenüber Fremden aus, um ein geschmackloses Spektakel inklusive Scheinhinrichtung zu veranstalten.¹³²

Vielleicht hat Apuleius bei dieser Episode an die erste Satire aus Horaz' zweitem Buch gedacht:

«*Sed bona [carmina] si quis / iudice condiderit laudatus Caesare? Si quis / opprobriis dignum latraverit, integer ipse?» / «Solventur risu tabulae, tu missus abibis.»*¹³³

Wie in Horaz' imaginiertes Gerichtsverhandlung über satirische Verse, in der sich der zu Recht Geschmähte selbst entlarvt und der Dichter freigesprochen wird, weil er selbst unbescholten (*integer*) ist, entlarven sich Hypatas Bürger in diesem Prozess selbst: Alle sind sie unfähig zur Empathie; der Gastfreund Milo¹³⁴ und die Patrona Byrrhena versagen gegenüber ihrem Schutzbefohlenen auf ganzer Linie, und die Beamten taugen bloss zur leeren Selbstinszenierung, nicht aber, wenn es um echte Probleme der Stadt geht: Gegen die *factio nobilissimorum* sind sie machtlos, dem späteren Überfall auf Milos Haus haben sie nichts entgegenzusetzen, ja sie verdächtigen sogleich den Falschen, nämlich Lucius, und foltern sei-

129 Lateiner 2001, 220.

130 *Nam lusus iste, quem publice gratissimo deo Risui per annua reverticula sollemniter celebramus, semper commenti novitate florescit.* – «Denn dieses Spiel, das wir von Staats wegen Seiner Gnaden dem Gott des Lachens alle Jahre aufs Neue festlich begehen, treibt an Einfällen immer neue Blüten.» Apul. *Met.* 3,11,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

131 Für eine Übersicht über mögliche Quellen s. Adkins 2022, 71 f.; Costantini 2021, 16 und May 2006, 187–190.

132 Vgl. den Kommentar bei Summers 1967, 125: «This trial is a fantasia, a nightmare in which Lucius has been wrongly sought out by the furies of Roman justice. It is a ghastly experience which turns out to be unreal, a sadistic tribute to Laughter [...].» Ähnlich auch Summers 1970, 521: «It is the Roman system and not Lucius that we see as the object of the satire.»

133 ««Aber wenn jemand gute [Gedichte] schreibt und von Caesar als seinem Richter Lob erntet? Wenn jemand jemanden anbellt, der Tadel verdient, selbst aber frei von Schuld ist?» – «Dann werden die Gesetzestafeln unter Gelächter annulliert, du wirst entlassen und kannst davongehen.» Hor. S. 2,1,83–86. Übersetzung: Holzberg 2018.

134 «The entire episode of the Festival of Laughter serves to demonstrate the inadequacy of Milo's patronage.» Vander Poppen 2008, 169.

nen Sklaven umsonst fast zu Tode.¹³⁵ Wenn wir Aristomenes' Erzählung miteinbeziehen, so konnten sie auch nicht verhindern, dass eine einzige Zauberin ganz Hypata als Geisel nahm. Lucius, der angesichts der Foltergeräte bedauerte, nicht wenigstens mit heilen Gliedern sterben zu dürfen (*integro mori*¹³⁶), kommt schliesslich mit dem Schrecken, aber unversehrt (*integer*) wie Horaz' angeklagter Dichter davon.

Im *Onos* begegnet uns zwar Abroia-Byrrhena, doch ihr Auftritt beschränkt sich auf die Einladung, Lucius könne bei ihr wohnen, und ihre Warnung vor Hipparchos-Milos Frau. Weder findet ein Abendessen bei ihr statt, an dem sie als Patrona auftritt, noch begegnet Lucius auf dem Heimweg wildgewordenen Weinschläuchen.¹³⁷ In der Folge findet auch keine inszenierte Gerichtsverhandlung statt. Der Umstand, dass Lukios aufgrund seiner Fremdheit in Hypata besonders gefährdet ist, wird gleichwohl erwähnt. Abroia-Byrrhena meint, dass Lukios sich besonders vor seiner Gastgeberin in Acht nehmen müsse, da er nicht nur schön, sondern auch fremd (ξένος) sei und damit ein πράγμα εὐκαταφρόνητον, «eine Sache, die man schlecht behandeln könne».

3.3 Larissa: Thelyphron

Beim Essen am Vorabend des Risus-Festes nötigt Byrrhena ihren Klienten Thelyphron, zum Amusement der Gäste seine Lebensgeschichte zu erzählen. Widerwillig gehorcht dieser und berichtet, wie es ihn vor Jahren nach Larissa verschlug, wo er für Geld einen Job übernahm, den er bitter bereuen sollte. Da im *Onos* kein Gastmahl bei Abroia-Byrrhena stattfindet, gibt es dort auch keinen Thelyphron und keine Horrorgeschichte.

3.3.1 Gewalt in Larissa

Als er in den Strassen Larissas einen Ausrufer hört, der einen Totenwächter sucht, wundert sich Thelyphron laut, ob in dieser Stadt die Toten die Angewohnheit hätten, davonzulaufen. Ein Passant klärt ihn auf: In Thessalien lauerten Zauberinnen darauf, sich Leichenteile für ihre unheimlichen Praktiken zu beschaffen.¹³⁸ Thelyphron, der dringend Geld braucht, meldet sich für die Wache, obwohl man ihn warnt vor den vielen Tricks der Leichenräuberinnen, die auch

¹³⁵ Vgl. Apul. *Met.* 3,28,1, wo von *auxilia* die Rede ist, die zum Schutz des Hauses herbeieilen. Die Räuber machen trotzdem fette Beute.

¹³⁶ Apul. *Met.* 3,9,2.

¹³⁷ Zum Motiv der ermordeten Weinschläuche, s. Costantini 2021, 16.

¹³⁸ Diese Form von Gewalt wird im Kapitel 4.1.1 ausführlicher besprochen.

einmal die Form von Tieren annähmen. Zusammen mit dem Toten wird er eingeschlossen.

Obschon er sich die grösste Mühe gibt, wachzubleiben, nickt Thelyphron irgendwann ein. Als er bei Tagesanbruch aufschreckt, überprüft er voller Angst die Leiche – doch die ist unversehrt. Erleichtert nimmt er von der Witwe den versprochenen Lohn entgegen und empfiehlt sich ihr: Wann immer sie ihn brauchen könne, werde er zur Stelle sein.¹³⁹ Auf dieses zweideutige Angebot reagieren die Haussklaven mit Handgreiflichkeiten; sie prügeln ihn aus dem Haus:

*Pugnis ille malas offendere, scapulas alius cubitis inpingere, palmis infestis hic latera suffodere, calcibus insultare, capillos distrahere, vestem discindere, sic in modum superbi iuvenis Aoni vel musici vatis Piplei laceratus atque discerptus domo proturbor.*¹⁴⁰

Die Prügel beschreibt Thelyphron detailliert und evoziert damit Prügel Szenen aus der Komödie,¹⁴¹ rückt sich aber auch in die Nähe von Pentheus (*iuvenis Aonius*) und Orpheus (*musicus vates Pipleus*). Mit diesen beiden tragischen Figuren vergleicht die Zauberin Panthia Aristomenes;¹⁴² auch hier handelt es sich um *poenale Gewalt*, die verdient zu haben, Thelyphron später selbst einsieht. Im Gegensatz zur Szene im Gasthaus zu Hypata passt der Vergleich hier ungleich schlechter, da wir davon ausgehen müssen, dass es männliche Sklaven sind, die Thelyphron zerzausen.

Kurz darauf zieht der Leichenzug durch Larissa. Da es sich bei dem Toten um einen bekannten Bürger handelt, gibt die ganze Stadt ihm das letzte Geleit.

139 S. Winkler 1985, 111 und Frangoulidis 2001, 44.

140 «Mit Fäusten boxt der eine die Kinnladen, die Schultern stösst ein anderer mit Ellbogen, wütende Hände gräbt der dritte in die Seiten, man tritt mit Füßen, zerrauft mein Haar, zerreisst mein Gewand. So wie der rebellische Thebanerkönig oder der pierische Sänger zerfetzt und zerpfückt, werde ich aus dem Haus geworfen.» Apul. *Met.* 2,26,7f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

141 Bei Plautus und Terenz werden Prügel oft detailliert angedroht oder beschrieben; die von Thelyphron genannten Körperteile betreffen z. B. Plaut. *Cas.* 407; Ter. *Ad.* 171 (*mala*); Ter. *Phorm.* 76 (*scapulae*). Vgl. Adkins 2022, 68: «His inadvertently humorous one-liners and the beating he receives in the end – from the widow’s slaves, no less! – put him in the role of the *stupidus* or buffoon from mime [...].»

142 S. Kapitel 3.1.1. Dass Thelyphron hier auf Pentheus und Orpheus, die beide zerrissen werden, anspielt, scheint durch die Partizipien *laceratus* und *discerptus* klar zu sein (vgl. Ov. *Met.* 3,722; Verg. *Georg.* 4,520–522). Die Umschreibung von Pentheus mit *iuvenis Aonius* ist jedoch irritierend; das Adjektiv *Aonius* wird in der lateinischen Literatur fast ausschliesslich für Personen, Orte oder Instrumente verwendet, die mit den Musen in Beziehung stehen, da diese mit der Landschaft Böotien, deren Ureinwohner Aones genannt werden, assoziiert sind. Pentheus war ein König Thebens, das ebenfalls in Böotien liegt; die Bezeichnung ist somit durchaus korrekt, auch wenn Ovid mit dem *iuvenis Aonius* Hippomenes meint, dem es gelingt, die schnelle Atalante zu gewinnen (Ov. *Met.* 10,589). Vielleicht soll mit der ungewohnten Umschreibung die mangelnde Bildung Thelyphrons anschaulich gemacht werden.

Auf einmal läuft ein alter Mann herbei, drängt sich zum Leichnam durch und bezichtigt die Witwe lauthals des Mordes an ihrem Mann:

*Haec enim nec ullus alius miserum adulescentem, sororis meae filium, in adulteri gratiam et ob praedam hereditariam extinxit veneno.*¹⁴³

Sein Neffe, behauptet der Alte, sei von seiner Frau vergiftet worden, weil diese für ihren Geliebten frei sein und gleichzeitig über das Erbe verfügen wollte.¹⁴⁴ Falls die Anschuldigung stimmt, hat die Frau sich ihres Mannes mit *lozierender Gewalt* entledigt.

Der Vorwurf erzürnt die versammelte Menge; die Stimmung wird sofort feindselig:

*Saevire vulgus interdum et facti verisimilitudine ad criminis credulitatem impelli. Conclamant ignem, requirunt saxa, parvulos ad exitium mulieris hortantur.*¹⁴⁵

Die Anschuldigung scheint dem Volk glaubhaft genug, und man will die Verdächtige an Ort und Stelle bestrafen, indem man sie entweder verbrennt (*ignis*) oder steinigt (*saxa*). Die *Lex Cornelia de sicariis et veneficis* sieht für Mörderinnen aus der Oberschicht (*altiores*) nicht die Todesstrafe vor, sondern den Verlust des Vermögens und das Exil.¹⁴⁶ Wie schon im Kapitel 2.2.2 besprochen, galt das

143 «Denn die und niemand sonst hat den armen jungen Mann, den Sohn meiner Schwester, einem Ehebrecher zuliebe und aus Erbschleicherei mit Gift umgebracht!» Apul. *Met.* 2,27,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

144 Die Anklage wegen Ehebruchs war dem Ehemann oder dessen Vater vorbehalten; starb der Ehemann jedoch innerhalb der ersten drei Monate nach dem Ehebruch, konnte jedermann Anklage erheben. Da der Onkel mit dem Toten verwandt war, mochten durchaus finanzielle Überlegungen eine Rolle spielen, da er bei einer Verurteilung der Witwe möglicherweise mit einer Erbschaft rechnen konnte. Vgl. dazu und für die das Erbe betreffende rechtliche Situation Summers 1967, 120–122. Summers 1970, 522 f. erklärt, dass die Frau offensichtlich die rechtliche Lage nicht kannte: «The wife, however, has been ignorant of the law she hopes to use, because the uncle (mother's brother) would precede the wife on the praetor's list as a *cognatus* in the third degree and therefore she has gained nothing for her efforts.»

145 «Inzwischen tobte das Volk und liess sich, wahrscheinlich wie die Tat war, leicht von der Schuld überzeugen. Man ruft nach Feuer, sucht um Steine, ermuntert die Jüngsten, das Weib totzuschlagen.» Apul. *Met.* 2,27,6 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

146 *Legis Corneliae de sicariis et veneficis poena insulae deportatio est et omnium bonorum ademptio. Sed solent hodie capite puniri, nisi honestiore loco positi fuerint, ut poenam legis sustineant.* – «Die Strafe der *Lex Cornelia de sicariis et veneficis* ist die Deportation auf eine Insel und die Entziehung des gesamten Vermögens. Doch heute pflegen sie hingerichtet zu werden, ausser sie haben eine zu hohe gesellschaftliche Stellung inne, als dass sie die Strafe des Gesetzes ertragen könnten.» Dig. 48,8,3,5. Dafür, dass diese *Lex* zu Apuleius' Zeiten noch Geltung hatte, s. Summers 1967, 73 f. Für die Ungleichbehandlung der verschiedenen Stände s. *ibid.* 76 f. Für eine kurze allgemeine Übersicht über die *Lex* s. Harries 2007, 118–121.

Verbrennen bei lebendigem Leib als eine der schwersten Strafen, die den minderen Gesellschaftsschichten vorbehalten war; die Steinigung dagegen figuriert im Römischen Recht nicht als Strafe und ist typischer Ausdruck des Volkzorns.¹⁴⁷ Dass die Erwachsenen selbst die Kinder (*parvuli*) dazu auffordern, die Witwe (mit Steinen?) anzugreifen, zeigt das Ausmass des Tumults; die Menge ist drauf und dran, mittels *poenaler Gewalt* Selbstjustiz zu üben.

Die Witwe aber streitet die Tat unter Tränen ab, und der Onkel bittet einen Wahrsager, den Toten wiederzubeleben, was auch prompt geschieht. Und so legt der widerwillig aus der Unterwelt zurückgekehrte Mann Zeugnis ab:

*Malis novae nuptae peremptus artibus et addictus noxio poculo torum tepentem adultero mancipavi.*¹⁴⁸

Er bestätigt den Verdacht seines Onkels. Von der Erbschaft ist hier nicht die Rede, doch der Liebhaber (*adulter*) wird genannt, was unsere vorherige Einordnung der Tat als *lozierende Gewalt* rechtfertigt.

Die Witwe gibt jedoch nicht klein bei, sondern bezichtigt den Toten der Lüge. Das Volk kann sich nicht entscheiden, wem es eher glauben soll: der Lebenden oder dem Toten. Um zu beweisen, dass er vertrauenswürdig sei, entdeckt der Leichnam ein Ereignis, von dem nur er wissen kann, und erzählt, was sich während der Totenwache in der vergangenen Nacht zugetragen hat. Ob dieses Zeugnis die Menge vollends gegen die Witwe aufbringt, erfahren wir nicht mehr, da Thelyphrons Bericht damit abbricht, dass er gewahr wird, was in der vergangenen Nacht tatsächlich mit ihm passiert ist, worauf er Hals über Kopf davonläuft.¹⁴⁹

147 «Diese sogenannte tumultuarische Steinigung kann zwar eindeutig den Charakter einer Hinrichtung haben, doch geht sie vielfach über einerseits in blosser Wutäusserungen, die oft nicht mehr bezwecken als ein momentanes Verjagen des Opfers [...], andererseits in ein einfach zweckmässig eingesetztes Mittel der Gewaltanwendung, als Mordwaffe oder zur Einschüchterung und vor allem im Kampf wie bei spontanen Volkserhebungen, bei denen alles, was bereit liegt, zur Waffe wird – ein stehender Topos in der Beschreibung solcher Ereignisse.» Fehling 1974, 62.

148 «Schlimme Künste meiner jungen Gemahlin haben mich umgebracht: Zum Giftbecher war ich verurteilt und musste das warme Bett einem Nebenbuhler überlassen.» Apul. *Met.* 2,29,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

149 Diesen verstörenden Teil der Geschichte besprechen wir im Kapitel 4.1.1.

3.3.2 Macht in Larissa

Dass Thelyphron sich überhaupt der Gefahr aussetzt, seine körperliche Unversehrtheit einzubüssen, liegt in seiner Situation begründet.¹⁵⁰ Er stammt aus Milet, ist noch nicht erwachsen (*pupillus*¹⁵¹) und nicht eben begütert. Da er die Olympischen Spiele besuchen will, reist er durch Griechenland und macht dabei an vielen Orten Halt, bis sein Reisegeld aufgezehrt ist (*tenuatum admodum viaticum; paupertas*). Dass er von Milet aus nicht eine Schifffspassage zur Peloponnes nimmt, bestätigt seine Armut. Der Landweg über Thrakien und Mazedonien ist günstiger, aber auch ungleich länger und beschwerlicher. Die Gelegenheit, mit der Bewachung eines Toten Geld zu verdienen, kommt Thelyphron daher sehr gelegen. Den für den Dienst gebotenen Lohn beurteilen Thelyphron und der Einwohner von Larissa, der ihm die Hintergründe erklärt, jedoch ganz verschieden. Während Thelyphron kaum glauben kann, dass er mit nur einer Nacht Aufwand vier bis sechs *aurei* verdienen soll, findet der andere, das sei zu wenig in Anbetracht der Gefährlichkeit der Aufgabe.¹⁵² Sechs *aurei* entsprechen 600 Sesterzen, was schon viel Geld ist (wir erinnern uns, dass der Esel einmal für 50 Sesterze verkauft wird), doch der Ausrufer selbst verspricht gar tausend Sesterze.¹⁵³ Tatsächlich hat die Sache ihren Haken: Falls am Morgen der Leiche irgendein Teil

150 *Pupillus ego Mileto profectus ad spectaculum Olympicum, cum haec etiam loca provinciae famigerabilis adire cuperem, peragrata cuncta Thessalia fuscis avibus Larissam accessi, ac dum singula pererrans tenuato admodum viatico paupertati meae fomenta conquirō, conspicor medio foro procerum quendam senem.* – «Als Waisenknabe reiste ich von Milet zu den Olympischen Spielen, und da ich auch diese Gegenden der viel gerühmten Provinz besuchen wollte, so durchwanderte ich ganz Thessalien und gelangte, weil es mein Pech so wollte, nach Larissa. Und wie mein Zehrgeld schon ziemlich mager geworden ist und ich alle Gassen durchirre, um für meine Armut Pflaster aufzutreiben, erblicke ich mitten auf dem Markt einen hochgewachsenen Alten.» Apul. *Met.* 2,21,3f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für die Beliebtheit von Sportfesten vgl. Cic. *Tusc.* 5,9: *Pythagoram autem respondisse similem sibi videri vitam hominum et mercatum eum qui haberetur maximo ludorum apparatu totius Graeciae celebritate.* – «Pythagoras habe geantwortet, das Leben der Menschen schein ihm gleich zu sein wie jener Markt, der im ganzen Glanz der Spiele und in der Anwesenheit ganz Griechenlands abgehalten zu werden pflege.» Übersetzung: Gigon 2013.

151 *Pupillus* bezeichnet einen Jungen, der noch nicht mündig ist und deshalb unter Vormundschaft (*tutela*) steht: *Pupillus est, qui, cum impubes est, desit in patris potestate esse aut morte aut emancipatione.* – «Ein Mündel ist jemand, der noch nicht mündig ist, aber nicht mehr in der Gewalt des Vaters ist, entweder weil dieser gestorben ist oder weil er ihn aus seiner Gewalt entlassen hat.» Dig. 50,16,239 pr. Für eine Erläuterung des Begriffs s. Summers 1967 110f.

152 *Nec tamen huius tam exitiabilis operae merces amplior quam quaterni vel seni ferme offeruntur aurei.* – «Und als Lohn für eine so lebensgefährliche Mühe werden nicht mehr als etwa vier oder sechs Goldstücke geboten.» Apul. *Met.* 2,22,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers (2012).

153 «*Mille*», *inquit*, «*nummum deponentur tibi.*» – «Tausend Münzen wird man dir hinterlegen», sprach er.» Apul. *Met.* 2,23,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

fehle, erklärt sein Gewährsmann, müsse der Wächter dieses von seinem eigenen Körper ersetzen.¹⁵⁴ Diese Bedingung vermag Thelyphron allerdings nicht abzuschrecken; das Gerede von leichenfressenden Frauen hält er für Blödsinn:

«*Ineptias*», inquam, «*mihī narras et nugas meras. Vides hominem ferreum et insomnem, certe perspicaciorem ipso Lynceo vel Argo et oculos totum.*»¹⁵⁵

Als Fremder (*peregrinus*¹⁵⁶) unterschätzt er die Gefahr und überschätzt gleichzeitig sich selbst: Er sei ein noch besserer Wächter als der luchsäugige Lynkeus oder Argos πανόπτης, der allessehende Bewacher der Io, versichert Thelyphron dem Ausrufer. Wie Catullus' Fabullus¹⁵⁷ ganz Nase, werde er ganz Auge sein. Der Vergleich mit Argos stellt sich als treffender heraus, als Thelyphron lieb sein kann: Auch er kann dem magischen Schlaf nicht widerstehen.

Dass er auf den verderblichen Deal eingeht, liegt also einerseits an seiner finanziellen Situation, die den Lohn überaus attraktiv erscheinen lässt, andererseits an seinem Fremdsein, aufgrund dessen er das Risiko völlig falsch einschätzt. Für die Familie des Toten spielt es dagegen gar keine Rolle, ob der Wächter zuverlässig ist oder nicht: Die Leiche wird auf jeden Fall vollständig bestattet werden können. Diese Garantie erkaufen sich die Hinterbliebenen mit den tausend Sesterzen – sie brauchen nur jemanden, der naiv genug ist, auf den Handel einzugehen, am besten einen mittellosen, unwissenden *peregrinus*. Und tatsächlich ersetzt Thelyphron der Familie die von den Zauberinnen geraubten Körperteile; nur tut er das auf eine unmittelbarere Art und Weise, als das jemand vermutet hätte.

Als der Leichnam endlich glücklich auf dem Weg zur Bestattung ist, schlägt die Geschichte eine erste Volte: Der Onkel des Toten behauptet, dieser sei keines natürlichen Todes gestorben, sondern von seiner Frau ermordet worden. Im Folgenden entspinnt sich ein Machtkampf: Wer wird die Menge überzeugen können? Der Onkel spricht direkt zu den Anwesenden:

154 *Ehem et, quod paene praeterieram, siqui non integrum corpus mane restituerit, quidquid inde decerptum deminutumque fuerit, id omne de facie sua desecto sarcire compellitur.* – Ach ja, und was ich beinahe vergessen hätte: Wenn einer den Leichnam in der Frühe nicht unversehrt wieder übergibt – was davon abgezwickelt und abgeknipst ist, das alles muss er mit Schnitzeln vom eigenen Gesicht flicken. Apul. *Met.* 2,22,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

155 ««Einen Schmarren erzählst du mir da», sagte ich, «und reine Possen! Du hast einen Mann von Stahl vor dir, der ohne Schlaf auskommt und bestimmt schärfere Luchsaugen hat als selbst Lynkeus oder Argus, – ganz Auge.» Apul. *Met.* 2,23,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

156 Apul. *Met.* 2,21,7.

157 Catull. 13,13 f.

«*Per fidem vestram*», inquit, «*Quirites, per pietatem publicam perempto civi subsistite et extremum facinus in nefariam scelestamque istam feminam severiter vindiccate.*»¹⁵⁸

Er adressiert die Anwesenden mit *Quirites* und spricht sie damit als Mitglieder der *civitas* an;¹⁵⁹ den Verstorbenen nennt er *civis*, während die Beschuldigte für ihn nur eine *femina* ist, eine unsägliche und verbrecherische noch dazu. Er appelliert an die *pietas publica*, die die Gemeinde verpflichtet, ihren Mitbürger zu rächen (*subsistere, vindicare*). Der Menge scheint der Vorwurf plausibel, wahrscheinlich deswegen, weil die Witwe jung und offenbar kinderlos ist.¹⁶⁰

Angesichts des aufbrandenden Volkzorns schwört die Witwe bei allen Gottheiten, ein so schreckliches Verbrechen liege ihr fern.¹⁶¹ Da Thelyphron retrospektiv berichtet, erfahren wir bereits hier, dass ihre Tränen geheuchelt sind (*fletus emeditati*). Das Volk kann das nicht wissen, doch der Onkel hat einen weiteren Pfeil im Köcher. Göttliche Vorsehung soll die Wahrheit ans Licht zu bringen: Schon im Vorfeld hat der Onkel dem ägyptischen Wahrsager gegen viel Geld (*grande praemium*) das Versprechen abgenommen, seine Anklage mit einem Spezialeffekt zu stützen: Zatchlas soll den Leichnam wiederbeleben, auf dass dieser Bericht darüber ablege, wie er zu Tode gekommen sei.¹⁶²

Der Ägypter legt dem Leichnam nun Kräuter auf Mund und Brust, wirft sich in Positur und betet gen Osten. Alles wartet gespannt – und wirklich! Der Körper regt sich, der Tote kehrt ins Leben zurück und beschuldigt die Witwe des Ehebruchs und des Mordes an ihm.

Diese wiederum ist kaltblütig genug, dem Leichnam zu widersprechen, worauf das Volk sich unentschieden zeigt:

158 «Bei eurem Gerechtigkeitsinn, Quiriten, beim Geist der Gemeinschaft, steht einem ermordeten Bürger zur Seite und ahndet streng eine beispiellose Tat an der nichtswürdigen Verbrecherin da!» Apul. *Met.* 2,27,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

159 Da es höchst unwahrscheinlich ist, dass in einer griechischen Stadt alle Anwesenden das römische Bürgerrecht hatten, wird mit dieser technisch nicht korrekten Bezeichnung eine Bürgergemeinde apostrophiert, die so nicht existierte; vgl. Summers 1967, 119.

160 Apul. *Met.* 2,29; dass sie kinderlos ist, ergibt sich aus dem Motiv der Erbschaft: Hätte sie Kinder, erbe sie beim Tod ihres Gatten nur wenig bis nichts, vgl. Kapitel 2.11.1.

161 *Emeditatis ad haec illa fletibus quamque sanctissime poterat adiurans cuncta numina tantum scelus abnuebat.* – «Sie jetzt schwor mit erkünstelten Tränen bei Gott und der Welt die heiligsten Eide und leugnete ein derartiges Verbrechen ab.» Apul. *Met.* 2,27,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

162 *Zatchlas adest Aegyptius propheta primarius, qui mecum iam dudum grandi praemio pepigit reducere paulisper ab inferis spiritum corpusque istud postliminio mortis animare.* – «Die Wahrheit zu entscheiden, wollen wir der göttlichen Vorsehung überlassen. Hier ist der Ägypter Zatchlas, ein Prophet erster Klasse, der mit mir schon vordem gegen gute Bezahlung abgemacht hat, für ein Weilchen den Geist aus der Unterwelt zurückzuholen und diesen Leichnam als Heimkehrer vom Tod lebendig zu machen.» Apul. *Met.* 2,28,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

*Populus aestuat diversa tendentes hi pessimam feminam viventem statim cum corpore mariti sepeliendam, alii mendacio cadaveris fidem non habendam.*¹⁶³

Zatchlas' Zauber überzeugt längst nicht alle; viele halten die wiederbelebte Leiche für unglaublich, während andere die Witwe gleich lebendigen Leibes mitbestatten wollen. Der Tote sieht sich gezwungen, seine Redlichkeit unter Beweis zu stellen, und enthüllt die Einschläferungsaktion der Zauberinnen, worauf der Fokus der Erzählung zurück zu Thelyphron springt, der erst jetzt merkt, dass seine Nase und seine Ohren nicht mehr aus Fleisch, sondern aus Wachs gebildet sind.¹⁶⁴

Die Umstehenden drehen sich nach ihm um und brechen, wie er da vom Donner gerührt die Wachsteile anstarrt, in Lachen aus. Schweißgebadet ergreift Thelyphron die Flucht, weswegen wir nie erfahren, zu welchem Urteil die *civitas* von Larissa kam, ob sie die Frau entgegen der Aussage des Zombie-Zeugen freisprach oder ob die gesammelten Steine doch noch ihr Ziel fanden. Der Abbruch der Erzählung kommt zur Unzeit: Der Vorhang fällt in einem Moment, wo noch alles offen ist. Rhetorisch korrekt findet die Aposiopese dort Einsatz, wo das Publikum aus dem bereits Gesagten sicher auf das Ungesagte schliessen kann. Hier aber ist sie dysfunktional: Wir, das Publikum, haben keine Ahnung, wie der Streit enden und wer, Onkel oder Witwe, den Machtkampf gewinnen wird.

Ähnlich irritierend ist die totale Abwesenheit der Staatsgewalt: Der Onkel klagt die Witwe nicht ordentlich an, er fordert kein Gerichtsverfahren, sondern versucht, die Menge zur Selbstjustiz anzustacheln, indem er an ihre Verpflichtung gegenüber dem toten Mitbürger appelliert. Um seine Anschuldigung glaubhaft zu machen, führt er keine menschlichen Zeugen an, sondern vertraut auf die

163 «In der Menge gibt es ein Hin und Her: Uneins fordern die einen, das verworfene Weib auf der Stelle mit der Leiche des Mannes lebendig zu begraben, andere, der Erfindung eines Leichnams keinen Glauben zu schenken.» Apul. *Met.* 2,29,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

164 *Ac dum directis digitis et detortis nutibus praesentium denotor, dum risus ebullit, inter pedes circumstantium frigido sudore defluens evado.* – «Und wie die Anwesenden mit ausgestreckten Fingern und Gezwinker über die Schultern auf mich weisen, wie ein Gelächter aufprustet, renne ich in kalten Schweiß gebadet zwischen den Füßen der Umstehenden davon.» Apul. *Met.* 2,30,8. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Dass die Zauberinnen Wachs verwenden, um Thelyphrons Nase und Ohren nachzubilden, mag der leichten Formbarkeit des Materials geschuldet sein. Wir wissen jedoch auch von Fällen, in denen der Leichnam des Verstorbenen aus Wachs nachgebildet und auf einer Bahre durch die Stadt getragen wurde, während sich der echte Leichnam unsichtbar in einem darunter angebrachten Behältnis befand. Eine eindrückliche Darstellung davon findet sich auf dem Relief von Amiternum, ein Foto davon zeigt Schrupf 2006, 51. Falls wir beim Leichenzug des toten Thelyphron an eine ähnliche Prozession denken sollen, so hätte der lebende Thelyphron eine weitere Gemeinsamkeit mit seinem Namensvetter.

Hilfe eines Wahrsagers, der den Toten beschwört und mithilfe seiner Macht über die Kräfte der Unterwelt zur Aussage zwingt.¹⁶⁵

Thelyphron selbst kehrt nie mehr nach Kleinasien zurück:

*Nec postea debilis ac sic ridiculus Lari me patrio reddere potui.*¹⁶⁶

Er wurde Opfer einer extrem asymmetrischen Machtkonstellation: Die Verlockung eines hohen Lohns kombiniert mit seiner auf mangelnder Erfahrung gründenden Fehleinschätzung gaukelte ihm in der Annahme des Mandats eine attraktive Wahl vor. Die folgende Verstümmelung gibt ihn der Lächerlichkeit preis, und er sieht sich ausserstande, in diesem Zustand nach Hause zurückzukehren. Er bleibt in Thessalien und landet schliesslich in Hypata, wo wir ihn bei seiner Patrona Byrrhena antreffen. Wie Deiphobos in der Unterwelt¹⁶⁷ versucht auch er, seine Wunden zu verbergen:

*Sed capillis hinc inde laterum deiectis aurium vulnera celavi, nasi vero dedecus linteolo isto pressim adglutinato decenter obtexi.*¹⁶⁸

Doch sein Defekt ist ein offenes Geheimnis; alle Klienten Byrrhenas kennen seine Geschichte, und auch ein Neankömmling wie Lucius wird sofort eingeweiht. So bleibt Thelyphron in der Fremde ein prekär lebender Aussenseiter, Hofnarr seiner Patrona, der dauerhaft unter der Gewalt von Larissas Zauberinnen leidet, der er sich aus Geldnot und Unwissenheit ausgesetzt hat.

3.4 Hypata, Plataiai, Theben: Die Räuber

Im Kapitel 2.2. haben wir die Interaktionen der Räuber innerhalb ihrer Gemeinschaft betrachtet und diskutiert, wie sie mit Ihresgleichen, ihren Gefangenen und mit der alten Frau umgehen. Aufgrund ihrer Profession kommen die Räuber aber auch regelmässig mit Aussenstehenden in Kontakt, und die Menschen, die sie überfallen, gehören im *Goldenen Esel* immer zu einer *civitas*. Niemanden wird überraschen, dass diese Zusammentreffen von Gewalt geprägt sind; doch auch

¹⁶⁵ Vgl. dazu Kapitel 4.2.1.

¹⁶⁶ «Auch später brachte ich es nicht über mich, verstümmelt und lächerlich wie ich war, wieder in meine Heimat zu gehen.» Apul. *Met.* 2,30,9. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹⁶⁷ *Vix adeo agnovit pavitantem ac dira tegentem / supplicia, et notis compellat vocibus ultro.* – «Kaum erkannte er da den sich Fürchtenden, welcher die üblen / Wunden bedeckte, begrüssst ihn mit Worten, die ihm vertraut sind.» Verg. *Aen.* 6,498 f. Übersetzung: Holzberg 2015.

¹⁶⁸ «Vielmehr kämpte ich beiderseits die Haare herunter, um meine wunden Ohren zu verbergen, und bedeckte die verschandelte Nase anstandshalber mit dem fest angeklebten Leinenläppchen da.» Apul. *Met.* 2,30,9. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

die Frage nach den Machtverhältnissen wird interessante Erkenntnisse ans Licht bringen.

Wir haben bereits besprochen, dass die Räuber sich als klar definierte Gruppe mit gemeinsamen Interessen verstehen (*collegium*).¹⁶⁹ Charite erklären sie, weshalb sie überhaupt Räuber wurden:

[Nos], quos ad istam sectam paupertatis necessitas adegit.¹⁷⁰

Ihre Armut zwingt sie zum Räuberdasein.¹⁷¹ Auch die Bande des berühmten Räubers Bulla Felix, der am Anfang des 3. Jahrhunderts in Italien sein Unwesen trieb, bestand vor allem aus ehemaligen Sklaven, die zuvor sehr wenig oder gar nichts verdient hatten. Deshalb lässt der Hauptmann den reichen Sklavenbesitzern ausrichten: Ἄγγελλε τοῖς δεσπόταις σου ὅτι τοὺς δούλους ὑμῶν τρέφετε, ἵνα μὴ ληστεύωσι.¹⁷² Das Rauben ist für die Räuber im *Goldenen Esel* bloss eine von vielen Arten, den Lebensunterhalt zu verdienen (*secta*); ähnlich sieht das Bulla Felix: Als der Präfekt ihn fragt, warum er Räuber geworden sei, antwortet er ihm mit der Gegenfrage: Διὰ τί σὺ ἔπαρχος εἶ; – «Warum bist du Präfekt?»¹⁷³ Damit stellt er seinen «Beruf» auf eine Stufe mit einem politischen Amt in einer *civitas*.

169 S. Kapitel 2.2.2.

170 «Wir, die uns Armut und Not zu diesem Beruf getrieben haben.» Apul. *Met.* 4,23,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. den Räuberhauptmann Thyamis in Heliod. 1,19,2: Οὐ παντάπασι βάρβαρον εἶναι τὰ ἦθη τὸν λήσταρχον ἐγγυώμενος, ἀλλ' ἔχειν τι καὶ ἡμερον γένος τε ὄντα τῶν ἐπὶ δόξης καὶ πρὸς ἀνάγκης τὸν παρόντα βίον ἐλόμενον. – «Der Anführer, betonte er, sei kein wirklicher Barbar. Vielmehr habe er eine gewisse Gesittung, sei aus guter Familie und habe seinen jetzigen Beruf nur aus Not ergriffen.» Zur Armut als Grund, dass jemand zum Räuber wurde, s. Riess 2001, 63–67; 253.

171 Zur Schwierigkeit, «Räuber» zu definieren, schreibt Blumell 2008, 4: «For example, people who were part of urban gangs or who participated in urban street crime were commonly referred to as <bandits>, and Pirates who roamed on the open seas were commonly described as practising <banditry>. Those who acted in violent opposition to the state and whom we might regard as <revolutionaries> proper, were often branded as <bandits> [...]. Even in political discourse when one wished to malign their opponents or enemies they would employ the term <bandit> to describe them.»

172 «Richte deinen Herren aus, dass ihr euren Sklaven zu essen geben sollt, damit sie keine Räuber werden.» Cass. Dio 76,10,5. Zur Darstellung von Bulla Felix bei Cassius Dio schreibt Grünewald 1999, 173: «Ihre Funktion ist es, die Äusserlichkeit und Relativität staatlicher Organe und gesellschaftlicher Schranken vor Augen zu führen: Schon die richtige Verkleidung und das richtige Auftreten können den Outsider zum Insider machen; die Sicherheit des Staates und der Gesellschaft, als deren Garanten der Herrscher und seine Ordnungsorgane gesehen werden wollen, ist stets prekär; und bisweilen ist der Herrscher selbst nicht besser als der Räuber.» In der zitierten Stelle tritt uns jedoch eher Kritik an den sozialen Verhältnissen entgegen.

173 Cass. Dio 76,10,7.

Durch soziale Ungleichheit bringt die Gesellschaft ihre eigenen Räuber hervor; und schliesslich können reiche Leute wie Charites Eltern doch wohl etwas von ihrem Überfluss abgeben:

*Parentes autem tui de tanto suarum divitiarum cumulo, quamquam satis cupidi, tamen sine mora parabunt scilicet idoneam sui sanguinis redemptionem.*¹⁷⁴

Hier schwingt die Soziale Frage *avant la lettre* mit: Ist es nicht nur gerecht, wenn Bürger, die im Geld schwimmen oder, um mit den Räubern zu sprechen, ihr Geld zu Bergen auf türmen, den Armen etwas abgeben? Die alte Frau, die bei den Räubern den Haushalt macht, wirft Charite gar vor, sie missgönne ihnen das Lösegeld:

«*Nimirum*», inquit, «*tanto compendio tuae redemptionis defraudare iuvenes meos destinas?*»¹⁷⁵

In ihrer Darstellung haben die Räuber durch die mühevoll geführte Entführung das Lösegeld verdient (*compendium*); Charite dagegen will mit ihrem Streben nach Freiheit sie um diesen Verdienst bringen (*defraudare*).

In einem zentralen Punkt unterscheidet sich jedoch das Räubersein von anderen Berufen: Es ist gesellschaftlich geächtet; die Räuber stehen ausserhalb jeder *civitas*, sie sind per definitionem deren Feinde. Durch diese Aussenseiterrolle fehlt ihnen die Möglichkeit, am Gemeinwesen und seinen Vorzügen zu partizipieren.¹⁷⁶ Ihre Gewaltbereitschaft beeinflusst das Machtverhältnis zwischen ihnen und der *civitas*; doch auch sie haben etwas zu verlieren: ihr Leben.

3.4.1 Gewalt und die Räuber

Im Gegensatz zu allen anderen Beziehungen, die diese Arbeit untersucht, ist im Kontakt zwischen der Räuberbande und ihrer Umwelt Gewalt vorprogrammiert. Wie wir sehen werden, geht dabei die Gewalt nicht immer von den Räubern aus; auch die Überfallenen setzen sich zur Wehr, und das oft erfolgreich. In diesem unkontrollierten Aufeinanderprallen von Angriff und Verteidigung findet eine von Hannah Arendts Beobachtungen Bestätigung: «Zu diesem Unsicherheitsfak-

174 «Deine Eltern werden uns ja von dem Berg ihres Reichtums, wenn sie auch ziemlich darauf aus sind, ohne Säumen ein bestimmt genügendes Lösegeld für ihr eigen Blut hinlegen.» Apul. *Met.* 4,23,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

175 «Ja freilich, du möchtest meine jungen Leute um das gute Geld für deine Auslösung prellen?» Apul. *Met.* 4,25,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

176 «Wer sich, etwa mangels Geld und jeglicher anderen sozialen Alimentierung, nicht ernähren sowie keine öffentlichen Einrichtungen benutzen kann, ist wahrhaft ohnmächtig.» Remetsma 2008, 163.

tor, der dem Handeln ohnehin innewohnt, fügt die Gewalthandlung noch ein nur ihr eigentümliches Element des rein Zufälligen hinzu. [...] Nirgends spielt Fortuna, spielen Glück und Pech eine entscheidendere Rolle als auf dem Schlachtfeld.»¹⁷⁷ Tatsächlich sind Glück und Pech – vor allem Letzteres – in den folgenden Ereignissen oft ausschlaggebend, und auch wenn wir uns nicht auf dem Schlachtfeld befinden, so hat das Auftreten der Räuber in Hypata durchaus etwas Martialisches:

*Nec mora cum vi patefactis aedibus globus latronum invadit omnia, et singula domus membra cingit armata factio, et auxiliis hinc inde convolantibus obsistit discursus hostilis. Cuncti gladii et facibus instructi noctem illuminant: coruscat in modum ortivi solis ignis et mucro.*¹⁷⁸

Die Räuber brechen die Tür auf, dringen als kompakte Schar (*globus*) bewaffnet (*armata factio*) in Milos Haus ein und besetzen sofort alle Zimmer. Abgesehen von Photis gibt es dort ja keine Sklaven; Pamphile ist eben wortwörtlich ausgeflogen, was vielleicht darauf schliessen lässt, dass auch Milo ausser Haus ist.¹⁷⁹ Lucius' Sklave nimmt Reissaus, sobald er den Lärm an der Haustür hört, und innerhalb des Hauses scheinen die Räuber auf keine Gegenwehr zu stossen. Doch von draussen eilt Hilfe herbei (*auxilia convolantia*). Das folgende Gefecht wird mit dem Attribut *hostilis* markiert; die Räuber werden damit als Feinde (*hostes*) der *civitas* Hypata gewertet. Im letzten zitierten Satz verleihen die im Dunkeln der Nacht lodernden Fackeln und aufblitzende Klingen der Szene einen epischen

¹⁷⁷ Arendt 2009, 8.

¹⁷⁸ «Im Nu wird das Haus aufgebrochen, und eine Rotte von Räufern fällt über alles her. In Waffen umzingelt die Bande Zug um Zug das ganze Gebäude, und da man von hier und dort zu Hilfe eilt, schwärmt der Feind dagegen auseinander. Sämtlich mit Schwertern und Fackeln ausgerüstet, erhellen sie die Nacht; wie Sonnenaufgang schimmern Feuer und Klinge.» Apul. *Met.* 3,28,1 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹⁷⁹ Apul. *Met.* 3,21.

Beiklang.¹⁸⁰ Hier ist eine Schlacht im Gange, eine feindliche Invasion,¹⁸¹ und die Verteidigung ist allem Anschein nach vergeblich: Die Räuber lassen sich nicht daran hindern, Milos Schatz zu plündern.¹⁸² Das Gefecht, das sich die Räuber mit den Herbeieilenden liefern, ist *lozierende Gewalt*: Die staatlichen Truppen (oder die Bürger?) wollen die Räuber verjagen, die Räuber wollen sich die Verteidiger vom Leib halten.

Für die Räuber ist die Expedition ein voller Erfolg: Sie können sich vollzählig und mit grosser Beute in ihren Schlupfwinkel zurückziehen; einen Mann lassen sie zurück, um in Erfahrung zu bringen, wie die *civitas* auf den Überfall reagiert. Wie wir wissen, wird man als Drahtzieher den Fremden Lucius verdächtigen.¹⁸³

Die Räuberbande ist gross, und nur ein Teil war in Hypata dabei; ein anderer Trupp suchte unterdessen Theben heim. Wie aus der gezielten Attacke auf Milos Haus ersichtlich ist, werden potenzielle Opfer erst sorgfältig ausgekundschaftet. Obwohl Milo sich alle Mühe gab, seinen Wohlstand zu verbergen, brachten die Räuber nicht nur in Erfahrung, dass er reich war, sondern kannten sogar den Ort, wo sein Tresor versteckt war. Ebenso geschickt gehen sie in Theben vor. Dort wohnt der reiche Geldwechsler Chryseros, dessen ärmlicher Lebensstil die Räuber nicht zu täuschen vermag.

180 Das erinnert ein wenig an Turnus, der Aeneas' Trugbild mit blankem Schwert verfolgt: *Talia vociferans sequitur strictumque coruscat / mucronem nec ferre videt sua gaudia ventos.* – «Ruft's und verfolgt ihn, lässt das gezückte Schwert blitzen, aber / nimmt nicht wahr, dass ihm seine Freude die Winde entführen.» Verg. *Aen.* 10,651 f. Übersetzung: Holzberg 2015. Und auch an die Massilier bei Lucanus: *Ultero acies inferre parant armisque coruscas / nocturni texere faces audaxque iuventus / erupit.* – «Jetzt gingen sie selbst zum Angriff über, und mit lodernen Fackeln, die hinter Schilden versteckt wurden, machte nachts die Mannschaft verwegen einen Ausfall.» Lucan. 3,498–500. Übersetzung: Ehlers 1978. Für eine weitere Passage, die dem Epos nachgebildet ist, s. Apul. *Met.* 4,18,3 und vgl. Verg. *Aen.* 2,268 f. Für das episch-militärische Auftreten der Räuber s. auch Adkins 2022, 54; Graverini 2015, 91 f. und Riess 2001, 267–271. Im *Onos* mangelt es der Szene an Dramatik; es ist jedoch die Rede von vielen Räufern, die allesamt bewaffnet sind (Lukian. *Asin.* 16).

181 Die Wahrnehmung von Räufern und Feinden glich sich so sehr, dass sich Pomponius zu einer Abgrenzung gedrängt sieht: «*Hostes*» *hi sunt, qui nobis aut quibus nos publice bellum decrevimus. Ceteri «latrones» aut «praedones» sunt.* – «Feinde» sind die, die uns oder denen wir öffentlich den Krieg erklären. Die übrigen sind «Räuber» oder «Plünderer.» *Dig.* 50,16,118. Vgl. auch Apul. *Met.* 4,8,6, wo die Räuber berichten, sie hätten Milos Haus erobert (*expugnativus*).

182 *Tunc horreum quoddam satis validis claustris obsaeptum obseratumque, quod mediis aedibus constitutum gazis Milonis fuerat refertum, securibus validis adgressi diffindunt.* – «Dann wird ein Magazin, das sich, mit hinreichend starken Schlössern verrammelt und verriegelt, mitten im Hause befand und mit Milos Schätzen vollgestopft war, mit starken Beilen angefallen, dass es splittert.» Apul. *Met.* 3,28,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

183 S. Kapitel 3.2.1.

Diesmal brechen sie nicht mit Getöse die Tür auf, sondern versuchen, leise das Schloss zu knacken. Lamachus, der Anführer des Trupps,¹⁸⁴ greift ins Schlüsselloch und will den Mechanismus herausreißen – doch auf der anderen Seite der Tür schleicht unbemerkt der Hausherr heran:

*Sed dudum scilicet omnium bipedum nequissimus Chryseros vigilans et singula rerum sentiens lenem gradum et obnixum silentium tolerans paulatim adrepat, grandique clavo manum ducis nostri repente nisu fortissimo ad ostii tabulam offigit et exitiabili nexu patibulum relinquens gurgustoli sui tectum ascendit [...].*¹⁸⁵

Als Chryseros die Hand des Räubers sieht, wie sie nach dem Schloss tastet, greift er zum Hammer und nagelt die Hand flugs an die Tür. Lamachus wird zum *patibulatus*, zu einem, der ans *patibulum* genagelt ist.¹⁸⁶ Dies war ein hölzernes Strafwerkzeug, das den Oberkörper des Verurteilten mit ausgestreckten Armen fixierte; seine Hände wurden an den Enden angebunden oder angenagelt. So wurde er an einem vertikalen Pfahl hochgezogen, mit dem das *patibulum* schliesslich das Kreuz bildete. Gefasste Räuber wurden oft gekreuzigt, und Callistratus erklärt, das geschehe nicht nur um der Abschreckung willen, sondern auch, um den Angehörigen der von den Räubern Getöteten Genugtuung zu verschaffen.¹⁸⁷ Chryseros' Tat ist – gerade mit Blick auf die besprochene Assoziation – einerseits *poenale Gewalt*: Lamachus wird dafür bestraft, dass er einbrechen wollte. Andererseits beabsichtigt Chryseros gewiss auch, die übrigen Räuber zu verjagen; in dieser Hinsicht handelt es sich um indirekt *lozierende Gewalt*.

Jetzt stecken Lamachus' Kumpane in der Klemme. Entweder lassen sie ihren Hauptmann im Stich oder sie stellen sich den Nachbarn. Da kommt ihnen die rettende Idee, die auch Lamachus befürwortet:

184 Zu Name und Figur des Lamachus s. Adkins 2022, 52 f.

185 «Aber Chryseros, dieser Ausbund von einem nichtsnutzigen Zweibeiner, ist natürlich schon eine Weile wach und verfolgt alle einzelnen Vorgänge, schleicht sich auf leisen Sohlen und mucksmäuschenstill allmählich heran und schlägt mit einem grossen Nagel die Hand unseres Hauptmanns plötzlich mit aller Wucht an das Türbrett fest; lässt ihn in tödlicher Klammer am Marterholz haften und besteigt das Dach seiner Kate.» Apul. *Met.* 4,10,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

186 Vgl. Pl. *Most.* 56. *Patibulum* ist statt des überlieferten *patibulum* konjiziert; eine Diskussion findet sich bei Hijmans et al. 1977, 83 f.

187 *Famosos latrones in his locis, ubi grassati sunt, furca figendos compluribus placuit, ut et conspectu deterreantur alii ab isdem facinoribus et solacio sit cognatis et adfinibus interemptorum eodem loco poena reddita, in quo latrones homicidia fecissent.* – «Manche beschlossen, berühmte Räuber an den Orten, wo sie ihr Unwesen trieben, ans Kreuz zu nageln, damit andere durch den Anblick von gleichen Untaten abgeschreckt würden und es den Verwandten und Angehörigen der Getöteten zum Trost gereichte, dass die Strafe am selben Ort vollstreckt wurde, wo die Räuber gemordet hatten.» Dig. 48,19,28,15. Vgl. auch die Geschichte der Witwe von Ephesos (Petron. 111,5).

*Antesignani nostri partem, qua manus umerum subit, ictu per articulum medium temperato prorsus abscidimus atque ibi brachio relieto, multis laciniis offulto vulnere, ne stillae sanguinis vestigium proderent, ceterum Lamachus raptim reportamus.*¹⁸⁸

Diese erbetene Verstümmelung entspricht am ehesten *lozierender Gewalt*, da der Arm, der den Räuber an die Tür fesselt, entfernt wird. Dass wir diese Verletzung nur mit Mühe einordnen können, liegt daran, dass sich die Gewalt nicht gegen Lamachus, sondern nur gegen dessen Arm richtet; der zugehörige Mensch soll durch die Tat gerettet werden. Doch Lamachus ist zu schwer verletzt, als dass er das Tempo mithalten könnte. Bald hält er an und bittet seine Kumpane, ihn lieber zu töten als ihn den Bürgern zu überlassen:

*Multis nos adfatibus multisque precibus querens adhortatur per dexteram Martis, per fidem sacramenti, bonum commilitonem cruciatu simul et captivitate liberaremus. Cur enim manui, quae rapere et iugulare sola posset, fortem latronem supervivere? Sat se beatum, qui manu socia volens occumberet.*¹⁸⁹

Er weiss, was ihm blüht, sollte er der *civitas* in die Hände fallen: Er wird gefangen genommen und später grausam hingerichtet werden (*captivitas; cruciatus*). Mit nur der linken Hand, argumentiert er weiter, gebe es als Räuber sowieso kein Auskommen. Lieber falle er durch die Hand seiner Kollegen. Als diese sich nicht zur Tat durchringen können, stürzt er sich ins eigene Schwert. Da ihn der Selbstmord vor einer qualvollen Hinrichtung oder vor einem elenden Leben bewahren soll, liegt *lozierende Gewalt* vor.

Zur selben Zeit dringt der Räuber Alcimus ins Zimmer eines alten Mütterchens. Dieses erwacht erst, als Alcimus es aus dem Bett wälzt, weil er auch die Matratze rauben will. Der Einfachheit halber wirft er die gesamte Beute zum Fenster hinaus. Da jammert die Frau, es sei doch ungerecht, ihr Hab und Gut zu den reichen Nachbarn hinunterzuwerfen. Beim Wort *dives* spitzt Alcimus die Ohren und lehnt sich aus dem Fenster, um zu sehen, wo sich dieses lohnende

¹⁸⁸ «Da wo der Arm zur Schulter hinaufgeht, schlagen wir unserem Hauptmann das Stück mit einem wohlgezielten Hieb ins Mittelgelenk glatt ab, lassen den Arm an Ort und Stelle, verstopfen die Wunde mit lauter Lappen, damit keine Blutstropfen die Spur verrieten, und schleppen den Torso von Lamachus hastig davon.» Apul. *Met.* 4,11,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹⁸⁹ «Da beschwört uns der hochgemute und beispiellos tapfere Mann mit immer neuem Zureden und Bitten und Klagen bei der Rechten des Mars, beim heiligen Eid, einen guten Kameraden von Marter und Gefangenschaft mit eins zu befreien. Warum als tapferer Räuber die Hand überleben, ohne die es nicht Raub und Mord gebe? Glückes genug für ihn, auf eigenen Wunsch von Kumpelshand zu sterben!» Apul. *Met.* 4,11,4f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für die Formulierung *per fidem sacramenti*, die aus dem militärischen Kontext stammt, s. Summers 1967, 166.

Ziel eines weiteren Überfalls befinde. Darauf hat das alte Mütterchen nur gewartet:

*Quod eum strenue quidem, set satis improvide conantem senile illud facinus quanquam invalido, repentino tamen et inopinato pulsu nutantem ac pendulum et in prospectu alioquin attonitum praeceps inegit.*¹⁹⁰

Mit schwachem, aber gezieltem Stoss bringt sie ihn aus dem Gleichgewicht, so dass Alcimus kopfüber zu Tode stürzt. Hier haben wir es zweifelsohne mit *lozierender Gewalt* zu tun.

Überraschenderweise kommen die Räuber in Theben gar nicht dazu, einem Mitglied der *civitas* Gewalt anzutun – die vermeintlichen Opfer sind schneller. Das sehen auch sie selbst ein und räumen das Feld. Ihr nächstes Ziel ist Plataiai, wo sie von einem reichen Mann namens Demochares gehört haben. Der will in Kürze prächtige Spiele ausrichten, in denen Bärinnen auftreten sollen, die er seit einer Weile sammelt. Nun kennt sich Demochares in artgerechter Haltung nicht aus, die Tiere werden krank und sterben eins nach dem anderen. Niemand fügt ihnen aktiv Schaden zu, dennoch liegt hier *raptive Gewalt* vor.¹⁹¹ Wie die Tiere in der *familia* des Müllers (neben Schlägen) unter Vernachlässigung litten und darob krank wurden, sterben auch die Bärinnen, weil sie gezwungen werden, in Verhältnissen zu leben, die für sie lebensgefährlich sind.

Ihre Kadaver verrotten auf den Strassen; manche werden von hungrigen Menschen gegessen. Das bringt die Räuber auf eine Idee, die in einem so komplizierten wie waghalsigen Plan resultiert. Sie häuten einen Kadaver und präparieren das Fell so, dass es zum Kostüm taugt. Einer der Räuber, Thrasyleon, soll darin die Bärin mimen.¹⁹²

Demochares, dem die Bärinnen ausgehen, ist hocheifrig, als man ihm ein prächtiges Exemplar schenkt. Damit es gewiss gesund bleibt, darf es in einem kühlen Innenhof seines Hauses bleiben. Als es Nacht wird, tritt die Bärin in Aktion:

¹⁹⁰ «Als er sich nun eifrig, aber ziemlich unvorsichtig darum bemühte, gab ihm das alte Schandweib einen wengleich schwachen, so doch plötzlichen und unversehenen Stoss, dass er aus der Kippe und Balance, ins Ausschauhalten vertieft wie er war, kopfüber hinunterstürzte.» Apul. *Met.* 4,12,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹⁹¹ Eigentlich gehört das Sterben der Bärinnen nicht ins Feld der *civitas*, da die Tiere zur Familie des Demochares gehören. Da wir aber sonst kaum etwas über seine Familie erfahren, besprechen wir die Bärinnen hier.

¹⁹² Die Geschichte hat viel Ähnlichkeit mit Dorkons Streich in Long. 1,20f., der aber glimpflicher ausgeht.

*Nec setius Thrasyleon examussim capto noctis latrocinali momento proreperit cavea statimque custodes, qui propter sopiti quiescebant, omnes ad unum, mox etiam ianitorem ipsum gladio conficit, clavique subtracta fores ianuae repandit [...].*¹⁹³

In seinem Bärenkostüm tappt Thrasyleon durchs Haus und ermordet alle Sklaven, die Wache halten. Diese *lozierende Gewalt* ermöglicht es ihm, seine Kumpane hereinzulassen. Während sie Demochares' Schätze zu ihrem temporären Unterschlupf tragen, kommt unbemerkt ein Sklave herbei, sieht die frei herumlaufende Bärin und schleicht ohne einen Mucks davon, um die übrigen Sklaven zu Hilfe zu holen. Mit Knüppeln, Speeren und blanken Schwertern versehen, blockieren sie den Ausgang und hetzen Jagdhunde, die im Haushalt eines reichen Grundbesitzers natürlich nicht fehlen dürfen, auf Thrasyleon. Die Sklaven wollen die Bärin offenbar daran hindern, ins Freie zu gelangen; abgesehen davon ist ihre Absicht aber unklar: Da ihrem Herrn viel an den Bären liegt, sollten sie eigentlich darum bemüht sein, das Tier am Leben zu lassen. Da sich die Bärin jedoch wild gebärdet, sehen sie wohl keine andere Möglichkeit, als sie zu töten. Thrasyleon gelingt es trotzdem, aus dem Haus zu kommen, doch auf der Strasse wird er von einer weiteren Hundemeute angefallen:

*Miserum funestumque spectamen aspexi, Thrasyleonem nostrum catervis canum saevientium cinctum atque obsessum multisque numero morsibus laniatum.*¹⁹⁴

Die Jagdhunde sind darauf trainiert, dem grossen Tier viele Verwundungen beizubringen, damit es durch den Blutverlust geschwächt wird. Wenn auf ein Tier Jagd gemacht wird, handelt es sich gewöhnlich um *raptive Gewalt*; hier liegt jedoch *lozierende Gewalt* vor, da es den Sklaven darum geht, die Gefahr, die von der wildgewordenen Bärin ausgeht, zu bannen. Der Kampf dauert an, Thrasyleon schlägt sich wacker, doch da läuft ein grosser, starker Mann aus dem Haus und schleudert seine Lanze. Diese durchbohrt die Bärin, und nun verlieren die Umstehenden ihre Angst und rücken ihr mit den Schwertern zu Leibe. So haucht Thrasyleon unerkant sein Leben aus: «He dies as an animal, the literal embodiment of the bandit as uncivilized Other.»¹⁹⁵ Erst am nächsten Tag wird der Bärin Kern entdeckt. Auch dieses Abenteuer geht zuungunsten der Räuber aus; doch

193 «Nicht minder haargenau nimmt Thrasyleon die nächtliche Räuberstunde wahr, kriecht aus seinem Käfig hervor, tut auf der Stelle die Wächter, die in der Nähe schnarchten, bis auf den letzten Mann und dann auch noch den Pförtner mit seinem Säbel ab, entwendet jetzt den Schlüssel und sperrt die Torflügel weit auf.» Apul. *Met.* 4,18,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

194 «Es war ein jammervoll-grässliches Schauspiel, das sich meinen Augen bot: unser Thrasyleon von Haufen rasender Hunde eingekreist und belagert und von vielen, vielen Bissen zerfleischt!» Apul. *Met.* 4,20,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

195 Adkins 2022, 54.

während auf ihrer Seite nur Thrasyleon stirbt, verlieren mehrere von Demochares' Sklaven ihr Leben.

Der letzte Überfall, von dem wir erfahren, gilt Charites Haus. Wiederum scheinen die Räuber bestens informiert: Diesmal haben sie es nicht auf Wertgegenstände abgesehen, sondern auf die Tochter des Hauses. Angesichts der reichen Familie dürfen die Räuber mit einem grosszügigen Lösegeld rechnen. Zielsicher stürmen sie das Zimmer, in dem Charite eben für die Hochzeit feingemacht wird. Die Sklaven greifen nicht ein, und die junge Frau selbst fällt beinahe in Ohnmacht, sodass die Räuber sie ohne Gewaltanwendung verschleppen.¹⁹⁶

Charites Verlobter Tlepolemus gelingt es, den Schlupfwinkel der Räuber ausfindig zu machen; als falscher Räuberhauptmann Haemus schleicht er sich ein und wird von ihnen, die mit Lamachus ihren Anführer verloren haben, prompt zum neuen Chef gewählt. Zur Feier des Tages wird geschlemmt und getrunken; Tlepolemus stellt sicher, dass alle gut trinken. Sobald die Bande schläft, fesselt er jeden einzelnen und macht sich dann zusammen mit seiner Verlobten und Lucius in seine *civitas* auf. Jubelnd werden sie empfangen; Charite fällt ihren Eltern in die Arme. Sofort jedoch brechen Tlepolemus und seine Mitbürger wieder auf zur Räuberhöhle. Die Verbrecher sind noch immer komatös (*vino sepulti*) und den Männern wehrlos ausgeliefert:

*Totis ergo prolatis erutisque rebus et nobis auro argentoque et ceteris onustis ipsos partim constrictos, uti fuerant, provolutosque in proximas rupinas praecipites dedere, alios vero suis sibi gladiis obruncatos reliquere.*¹⁹⁷

Die einen Räuber werden in die Schlucht gestürzt, wo schon die Leiche der alten Frau liegt, die anderen werden mit ihren eigenen Schwertern getötet und für die Krähen liegengelassen. Die Massakrierung der Räuberbande ist eine Kombination aus *poenaler* und *lozierender Gewalt*: Man will das Gesindel ein für alle Mal los sein; gleichzeitig haben sie für ihre Verbrechen die Todesstrafe verdient. Ein ordentliches Verfahren wird nicht diskutiert: Die *civitas* ist sich über die Schuld der Räuber einig und vollstreckt das Urteil ohne Prozess.¹⁹⁸ Als die Bürger mit

196 Für die Parodie der *domum deductio*, die diese Szene enthält, s. Papaioannou 1998, 311.

197 «Nachdem man nun die ganzen Bestände zu Tage gefördert und herausgeschafft und uns mit Gold und Silber und so weiter beladen hatte, wälzte man die Kerle teils gebunden, wie sie waren, hinaus und stürzte sie kopfüber auf die nächsten Klippen, andere köpfte man mit ihren eigenen Säbeln und liess sie liegen.» Apul. *Met.* 7,13,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

198 Vgl. Millar 1981, 74: «I suggest that we should not believe for a moment that in the real world the execution of justice on local murderers or robbers was dutifully left to the governor's discretion.» Im Jahr 403 wurde die Selbstjustiz gegenüber Räubern ausdrücklich erlaubt; wir können davon ausgehen, dass sie schon zuvor akzeptiert war: *Cuncti etenim adversus latrones publicos desertoresque militiae ius sibi sciant pro quiete communi exercendae publicae ultionis indultum.* – «Alle sollen nämlich wissen, dass ihnen gegenüber Räubern und Deserteuren das

der sichergestellten Beute in die Stadt zurückkehren, herrscht eitel Freude; die Gemeinschaft ist hochzufrieden mit der Strafe (*vindicta*), die die Räuber ereilt hat.¹⁹⁹

Fast immer erfahren die Räuber erbitterten Widerstand, entweder unmittelbar von den Menschen, die sie überfallen, oder verzögert von den Angehörigen der entführten Charite. Die Gewalt, die dabei angewendet wird, unterscheidet sich in ihrer Grausamkeit kaum vom Vorgehen der Räuber. Die Menschen verzichten dabei auf ordentliche Gerichtsprozesse und nehmen das Gesetz in die eigene Hand; oft erzwingt die Situation sofortiges Handeln.²⁰⁰ Einen Sonderfall bildet Thrasyleons Schicksal: Er wird nicht als Räuber getötet, sondern als wildgewordene Bärin.

Im *Onos* überfallen die Räuber das Haus von Hipparchos-Milo; die Expeditionen nach Theben und Plataiai fehlen dagegen.²⁰¹ Der Bande wird schliesslich ebenfalls der Garaus gemacht, wobei der Bräutigam der entführten jungen Frau mit von der Partie ist. Wie er ihr Versteck ausfindig gemacht hat, erfahren wir jedoch nicht. Im Gegensatz zum *Goldenen Esel* werden die Räuber nicht an Ort und Stelle massakriert, sondern verhaftet und zum Gouverneur abgeführt (ἐπι τὸν τῆς χώρας ἡγεμόνα²⁰²).

3.4.2 Macht und die Räuber

Das Auskundschaften der Vermögensverhältnisse in einer *civitas* steht am Anfang jeder ihrer Unternehmungen, wie die Räuber selbst sagen:

Recht gewährt wird, für den allgemeinen Frieden öffentlich Strafen zu vollstrecken.» *Cod. Iust.* 3,27,2. Für die rechtliche Situation s. auch Summers 1967, 252 f.

¹⁹⁹ *Tali vindicta laeti et gaudentes civitatem revenimus.* – «Froh und befriedigt von der gründlichen Justiz kehrten wir in die Stadt zurück.» *Apul. Met.* 4,13,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁰⁰ Gegenüber Räubern heisst auch *Pl. Leg.* 874c Selbstverteidigung gut: Νύκτωρ φώρα εἰς οἰκίαν εισιόντα ἐπὶ κλοπῇ χρημάτων ἐὰν ἐλὼν κτείνῃ, καθαρὸς ἔστω. – «Wenn jemand den, der zur Nachtzeit, seiner Habe ihn zu berauben, in sein Haus dringt, fasst und tötet, dann sei er rein.» Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

²⁰¹ Riess 2001, 290 findet, dass Apuleius' Räuber grausamer seien als die im *Onos*. Das stimmt nicht unbedingt. So überfallen und töten im *Onos* 22 die Räuber einen Reisenden und seine Begleiter – eine Episode, die im *Goldenen Esel* fehlt, wo im Zusammenhang mit den Räubern zwar viel Gewalt vorkommt, deren Opfer aber wiederholt sie selbst sind.

²⁰² Lukian. *Asin.* 26.

*Quod est huic disciplinae primarium studium, sedum sedulo fortunas inquirebamus popularium.*²⁰³

Das Wissen, wo sich die *fortunae* einer *civitas* befinden, erlaubt es ihnen, gezielt zuzuschlagen und bei minimalem Risiko maximalen Profit zu generieren.²⁰⁴ Dieses Vorgehen bleibt den Bewohnern nicht verborgen; Milo mag ein Geizkragen sein, die ärmliche Ausstattung seines Hauses erklärt er jedoch anders:

*Nam prae metu latronum nulla sessibula ac ne sufficientem supellectilem parare nobis licet.*²⁰⁵

Es ist aus Angst vor den Räubern, dass er nicht einmal einen vollständigen Hausrat besitzt. So versucht er allfällige Kundschafter zu täuschen – vergeblich, wie wir wissen: Sein Reichtum ist stadtbekannt und kommt auch den Räubern zu Ohren. Auch der reiche Chryseros in Theben versucht, seinen Wohlstand zu verbergen:

*Nec nos denique latuit Chryseros quidam nummularius copiosae pecuniae dominus, qui metu officiorum ac munerum publicorum magnis artibus magnam dissimulabat opulentiam.*²⁰⁶

Dies geschieht in erster Linie aus Angst vor gesellschaftlichen Verpflichtungen, denen sich reiche Bürger ausgesetzt sehen, weil von ihnen erwartet wird, dass sie die *civitas* an ihrem Überfluss teilhaben lassen.²⁰⁷ Die Parallele zu Milo ist trotzdem unübersehbar, und wir können den beiden Geizhalsen wohl dieselben Motive unterstellen. So gleicht Chryseros' Lebensstil dem von Lucius' Gastfreund:

*Denique solus ac solitarius parva, sed satis munita domuncula contentus, pannosus alioquin ac sordidus, aureos folles incubabat.*²⁰⁸

203 «Wir stellten, was bei unserem Beruf die erste Sorge ist, eifrige Erhebungen über die Vermögensverhältnisse in den Häusern der Bevölkerung an.» Apul. *Met.* 4,9,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

204 Zur historischen Realität dieses Auskundschaftens s. Riess 2001, 271 f.

205 «Aus Furcht vor Räubern dürfen wir uns nämlich keine Sitzgelegenheiten und überhaupt keine komplette Einrichtung anschaffen.» Apul. *Met.* 1,23,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

206 «Schliesslich kam uns ein gewisser Chryseros nicht aus, ein Geldwechsler und steinreicher Mann, der aus Furcht vor Verpflichtungen und öffentlichen Leistungen raffiniert seinen bedeutenden Wohlstand geheimhielt.» Apul. *Met.* 4,9,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

207 Vgl. dazu Summers 1967, 164 f., wobei zu beachten ist, dass der Autor auf S. 165 fälschlicherweise von Tunis, statt von Turrus (Libyssonis = Porto Torres in Sardinien) spricht.

208 «Sonach blieb er mutterseelenallein, gab sich mit einem kleinen, aber hinreichend festen Häuschen zufrieden, ging in verschlissenen Lumpen und hockte dabei auf Goldsäcken.» Apul. *Met.* 4,9,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Ganz ähnlich beschreibt die Frau, die Lucius den Weg weist, ihren Mitbürger Milo.²⁰⁹ Auch er lebt in einem winzigen Haus (*exiguo lare inclusus – parva domuncula*), kleidet sich in Lumpen (*habitu mendicantis incedit – pannosus ac sordidus*) und lebt (fast) allein (*unica ancillula – solus ac solitarius*). Beider Behausung wird einmal als *gurgustiolum* bezeichnet, was am besten als «Loch» übersetzt wird.²¹⁰

Die Räuber üben allein durch ihre Existenz Macht aus über die Bewohner der *civitates*: Diese müssen sich entscheiden zwischen dem opulenten Lebensstil, den sie sich eigentlich leisten könnten, der aber die Räuber (und andere Bittsteller) anlocken würde, und einem kargen Dasein. Sowohl Milo als auch Chryseros entscheiden sich für Letzteres.

Wenn die Räuber nun aber die schäbige Fassade durchschauen und trotzdem angreifen: Wie können die Opfer sich ihrer erwehren? Im vorherigen Kapitel haben wir zwei Fälle von beehrter Selbsthilfe besprochen; doch gegen eine ganze Bande kann eine Person allein wenig ausrichten. Auch für die Räuber ist es entscheidend, mit wie vielen Gegnern sie rechnen müssen:

*Tunc solus ignoras longe faciliores ad expugnandum domus esse maiores? Quippe quod, licet numerosa familia latis deversetur aedibus, tamen quisque magis suae salutis quam domini consulat opibus. Frugi autem et solitarii homines fortunam parvam vel certe satis amplam dissimulanter obtectam protegunt acrius et sanguinis sui periculo muniunt.*²¹¹

Grosse Häuser seien einfacher zu überfallen als kleine, erklärt einer der Räuber; denn obwohl dort mehr Sklaven zu finden seien, kümmern sich diese eher um ihre eigene Haut (*sua salus*) als um den Reichtum ihrer Herrschaft und stellten somit keine Gefahr dar. Bei Charites *familia* trifft diese Einschätzung ins Schwarze: Bitter erinnert sie sich, dass keiner ihrer Sklaven Widerstand leistete, als die Räuber sie vom Schoss ihrer Mutter entführten.²¹²

209 Apul. *Met.* 1,21.

210 *Gurgustiolum* ist der Deminutiv von *gurgustium*, das von *gurgus* abgeleitet ist, was «Strudel, Abgrund» heisst. Es wird ausschliesslich für elende Behausungen verwendet; vgl. Cic. *Nat. deor.* 1,22; id. *Pis.* 13.

211 «Bist du der einzige, der nicht weiss, dass man grössere Häuser erheblich leichter nehmen kann? Denn zugegeben, dass es in einem weitläufigen Anwesen ein starkes Personal hat; aber jeder ist doch mehr auf sein eigenes Leben bedacht als auf das Vermögen seines Herrn. Wackere alleinstehende Leute dagegen schützen ihr bisschen Habe – oder auch wohl eine recht umfangreiche, die sie listig versteckt haben – zäher und verteidigen sie unter Einsatz ihres Lebens.» Apul. *Met.* 4,9,1–3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

212 *Nec ullo de familiaribus nostris repugnante ac ne tantillum quidem resistente miseram, anxanem saevo pavore, trepido de medio matris gremio rapuere.* – «Da keiner von unseren Dienern Gegenwehr oder auch nur ein bisschen Widerstand leistet, so reissen sie mich Arme, Ohnmächtige, grässlich Angstbebende gerade vom Schoss der Mutter hinweg.» Apul. *Met.* 4,26,8. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Auch Lucius' Sklave nimmt sofort Reissaus, als die Räuber ins Haus einbrechen.²¹³ Anders reagiert Demochares' *familia*, die jedoch nicht gegen einen Räuber, sondern gegen eine wildgewordene Bärin zu kämpfen glaubt. Bei Personen dagegen, die allein für sich sorgten, so die weitere Überlegung der Räuber, müsse man mit zähem Widerstand rechnen, da diese ihre bescheidene Habe mit ihrem Leben verteidigten (*sanguinis sui periculo*). Doch was ist mit den Mitbürgern? Können die Überfallenen nicht mit ihrer Unterstützung rechnen? Schliesslich stellen die Räuber eine Bedrohung für die gesamte *civitas* dar.

Als die Räuber Milo überfallen, eilt man ihm denn auch zu Hilfe (*auxilia convolantia*), und das, obwohl er ausserhalb der Stadtmauern wohnt.²¹⁴ Es bleibt aber unklar, aus wem diese *auxilia* bestehen: Sind es wirklich Nachbarn, die dem so unbeliebten Milo helfen? Oder doch eher staatliche Truppen?

In Theben befürchten die Räuber, dass nächtlicher Lärm die Nachbarn alarmieren könnte, und versuchen daher, unbemerkt ins Haus zu gelangen:

*Nec mora, cum noctis initio foribus eius praestolamur, quas neque sublevare neque dimovere ac ne perfringere quidem nobis videbatur, ne valvarum sonus cunctam viciniam nostro suscitaret exitio.*²¹⁵

Dieser Plan schlägt bekanntlich fehl, und während Lamachus an die Tür geheftet festhängt, trommelt Chryseros die Nachbarschaft zusammen:

*[Chryseros] gurgustioli sui tectum ascendit atque inde contentissima voce clamitans rogansque vicinos et unum quemque proprio nomine ciens et salutis communis admonens diffamat incendio repentino domum suam possideri. Sic unus quisque proximi periculi confinio territus suppetiatum decurrunt anxii.*²¹⁶

Chryseros nennt die einzelnen Nachbarn beim Namen und gibt einen falschen Grund an: Bei ihm zu Hause sei ein Feuer ausgebrochen, ruft er, und bedrohe die gesamte Nachbarschaft (*communis salus*). Daraus schliessen wir, dass ihm niemand geholfen hätte, nur weil sein Haus von Räubern überfallen wurde. Sie hätten sich wohl gedacht, dass der reiche Geizhals ruhig Federn lassen könne. Da sie

213 Apul. *Met.* 3,27,7.

214 *Milo, qui extra pomerium et urbem totam colit* – «Milo, der ausserhalb der Mauer und der ganzen Stadt wohnt» Apul. *Met.* 1,21,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

215 «Gesagt, getan: Zu Beginn der Nacht stehen wir an seinem Tor bereit, das wir weder ausheben noch abbauen noch aufbrechen zu sollen meinten, damit nicht auf das Krachen der Türflügel die ganze Nachbarschaft wach würde und uns den Garaus machte.» Apul. *Met.* 4,10,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

216 «[Chryseros] besteigt das Dach seiner Käte und schreit von da, so laut er kann, die Nachbarn herbei, ruft einen jeden beim Namen, dringt in sie, es gehe alle an, und verbreitet die Version, sein Haus sei von plötzlicher Feuersbrunst erfasst. So kommen sie alle miteinander, weil die Gefahr zum Greifen nahe scheint, in Angst und Schrecken zu Hilfe herbeigelaufen.» Apul. *Met.* 4,10,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

aber meinen, eine Feuersbrunst bedrohe unmittelbar ihre eigenen Häuser (*proximi periculi confinium*), eilen sie ihm zu Hilfe.

Wie wir gesehen haben, ist die Waage der Macht kipplig: Unversehens neigt sie sich einmal zugunsten, einmal zuungunsten der Räuber. Durch ihre reine Existenz üben sie Macht aus über den Lebensstil reicher Bürger; in der Aktion des Überfalls aber können diese Bürger zur tödlichen Gefahr werden, wenn sie sich weniger vor der Gewalt der Räuber fürchten als vor dem Verlust ihres Besitzes. In Lamachus schliesslich zeigt sich exemplarisch, dass auch die *civitas* Macht ausübt: Aus Angst vor der Gefangennahme nimmt sich der Räuberhauptmann selbst das Leben.

Die Bande wird auffällig häufig mit militärischen Termini beschrieben; sie treten als feindliche Armee auf, die eine *civitas* bedroht. Paradoxerweise glänzt gleichzeitig die Staatsgewalt durch Abwesenheit – mit einer Ausnahme: In einem Exkurs erfahren wir das Schicksal der von Haemus angeführten Räuberbande. Nachdem diese Thrakien heimgesucht hatte, beschloss der Kaiser auf Bitten eines Opfers, ihrem Wüten ein Ende zu bereiten. Die Armee rottete darauf die gesamte Truppe aus:

*Tota denique factione militarium vexillationum indagata confecta atque concisa [...].*²¹⁷

Der einzige Haken daran: Haemus, der diese Begebenheit erzählt, gibt es gar nicht; er ist Tlepolemus' Alias, und folglich hat auch dieses entschlossene Vorgehen des Kaisers gegen die Räuber nie stattgefunden.²¹⁸

Dass sich die Bürgerinnen und Bürger der *civitates* selbst helfen müssen, macht das Versagen der Beamten sichtbar, die mit dem Schutz der Menschen betraut sind und deren Aufgaben klar formuliert sind:

*Congruit bono et gravi praesidi curare, ut pacata atque quieta provincia sit quam regit. Quod non difficile optinebit, si sollicitè agat, ut malis hominibus provincia careat eosque conquirit: Nam et sacrilegos latrones plagarios fures conquirere debet et prout quisque deliquerit in eum animadvertere, receptoresque eorum coercere, sine quibus latro diutius latere non potest.*²¹⁹

217 «Die ganze Bande wurde also von militärischen Abteilungen umstellt, niedergemacht und zusammengehauen.» Apul. *Met.* 7,7,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

218 Es ist denkbar, dass sich Tlepolemus auf tatsächliche Begebenheiten bezieht, von denen er gehört hat: Der Tatenbericht des M. Valerius Maximianus erwähnt einen (wohl erfolgreichen) Feldzug gegen Räuber in Makedonien, s. L'Année épigraphique 1956, 40 (Nr. 124). Doch der Umstand, dass dieses angebliche Eingreifen durch den Kaiser im Kontext einer Lügengeschichte wiedergegeben wird, versieht die Effektivität der Staatsmacht mit einem grossen Fragezeichen. Blumell 2008, 12–15 bietet eine kompakte Übersicht über staatliche Massnahmen gegen Räuber und die damit verbundenen Schwierigkeiten.

219 «Es ist die Aufgabe eines guten und strengen Gouverneurs, dafür zu sorgen, dass die Provinz, die er verwaltet, friedlich und ruhig ist. Das wird er leicht erreichen, wenn er dafür sorgt,

Unsere Räuberbande kann lange Zeit unbehelligt agieren; auch verfügt sie über Verbündete, die ihr Unterschlupf gewähren (*receptores*²²⁰). Bei Rückschlägen verliert sie einzelne Mitglieder, doch erst die private Initiative von Tlepolemus macht ihrem Treiben schliesslich ein Ende.

Die Bewohnerinnen und Bewohner der *civitates* im *Goldenen Esel* sind es gewohnt, ihre Sicherheit selbst zu gewährleisten. Auch auf die Solidarität ihrer Mitbürger können sie nicht unbedingt zählen. Bei ihrer Selbstverteidigung schiessen sie schon mal übers Ziel hinaus, zum Beispiel dann, wenn Bauern auf einem Hof, an dem Charites geflohene Hirten ohne jede böse Absicht vorbeiziehen, diese mit Steinen angreifen, ihre Hunde auf sie hetzen und sie so mit *lozierender Gewalt* zu vertreiben suchen, weil sie sie für Räuber halten.²²¹

3.5 Die Priesterinnen der Dea Syria im Feld der *civitas*

Nachdem Lucius von Philebus gekauft worden ist, verbringt er einige Zeit mit den Priesterinnen der Dea Syria und zieht mit ihnen durch die Region. Seine Einstellung ihnen gegenüber ist von Anfang an ausgesprochen negativ; es genügt ihm, Philebus anzusehen, um sich ein Urteil über sie zu bilden. Das bedeutet, dass sich in Lucius' Einschätzung die *communis opinio* der Gesellschaft spiegelt:

*Scitote qualem: Cinaedum et senem cinaedum, calvum quidem, sed cincinnis semicanis et pendulis capillatum, unum de triviali popularium faece, qui per plateas et oppida cymbalis et crotalis personantes deamque Syriam circumferentes mendicare compellunt.*²²²

Im ersten Teil der zitierten Beschreibung steht Philebus' Äusseres im Zentrum, im zweiten die Art und Weise, wie die Priesterinnen ihren Lebensunterhalt verdienen.²²³

dass die Provinz frei ist von üblen Menschen und diese aufspürt: Er muss nämlich Tempelräuber, Wegelagerer, Entführer und Diebe aufspüren und jeden, der das Gesetz übertreten hat, bestrafen, ausserdem auch die, die ihm Unterschlupf gewähren und ohne die sich ein Räuber nicht lange verstecken kann.» *Dig.* 1,18,13 pr.

²²⁰ *Apul. Met.* 4,1.

²²¹ *Apul. Met.* 8,17,1–4.

²²² «Ich will euch wissen lassen, was für einen: einen *cinaedus* und zwar einen alten *cinaedus*, einen Kahlkopf mit melierten Hängelöckchen als Haarschopf, einen aus der Gosse und dem Abschaum der Leute, die mit lärmenden Zymbeln und Kastagnetten die Syrische Göttin von Strasse zu Strasse und Ort zu Ort herumschleppen und zum Betteln zwingen.» *Apul. Met.* 8,24,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012; geringfügig verändert (*cinaedus* statt «Lüstling»).

²²³ In Platons idealem Staat ist Betteln verboten, da dieser so eingerichtet ist, dass es niemandem unverschuldet am Nötigsten mangelt: Πτωχὸς μηδεὶς ἤμῃν ἐν τῇ πόλει γιγνέσθω, τοιοῦτον δ' ἂν τις ἐπιχειρῆ δρᾶν, εὐχαῖς βίον ἀνηνύτοις συλλεγόμενος, ἐκ μὲν ἀγορᾶς ἀγορανομοί

Das Wichtigste aber scheint Lucius der Umstand zu sein, dass es sich bei Philebus um einen *cinaedus* handelt, weshalb er das Wort an den Anfang setzt und wiederholt. Es ist die latinisierte Form des griechischen κίταιδος, das vielleicht von κινέω, «bewegen», abgeleitet zuerst «Tänzer» bedeutete.²²⁴ In der antiken Literatur werden damit einerseits freie, erwachsene Männer bezeichnet, die beim Sex mit einem Mann den passiven Part übernehmen und deshalb als unmännlich gelten, andererseits Kastrierte, wobei natürlich beides in einem zusammenfallen konnte.²²⁵ Lucius und der Tierverkäufer erfassen auf den ersten Blick, dass es sich bei Philebus um einen *cinaedus* handelt; vielleicht, weil sie früh kastriert wurde: Jungen, die vor der Pubertät kastriert werden, durchlaufen keinen Stimmwechsel und entwickeln eine «weibliche» Figur mit mehr Fettgewebe an Hüften und Gesäss. Oder, was noch wahrscheinlicher ist, sie erkennen ihre von der Heteronormativität abweichende Identität an ihrem Habitus.

Ein kastrierter Mann verwirrt: War das nun noch ein Mann oder schon eine Frau? Valerius Maximus erzählt von dem Freigelassenen Genucius, dem es verwehrt wurde, eine Erbschaft anzutreten, weil er weder Mann noch Frau sei (*neque virorum neque mulierum numero haberi*), hatte er sich doch als Anhänger der Magna Mater (*gallus*) freiwillig kastrieren lassen.²²⁶ Die antike Gesellschaft tat sich schwer damit, Menschen, die nicht in das binäre Schema «weib-

ἐξειργόντων αὐτόν, ἐκ δὲ τοῦ ἄστεος ἢ τῶν ἀστυνόμων ἀρχῆ, ἀγρονόμοι δὲ ἐκ τῆς ἄλλης χώρας εἰς τὴν ὑπερορίαν ἐκπεμπόντων, ὅπως ἡ χώρα τοῦ τοιούτου ζῶου καθαρὰ γίγνηται τὸ παράπαν. – «In unserem Staate entschliesse sich keiner zu betteln; sollte aber einer so durch unablässige Bitten seinen Lebensunterhalt zusammenzubringen versuchen, dann mögen die Marktaufseher ihn vom Markte wegweisen, die Obrigkeit der Stadtaufseher aus der Stadt, die Flurheger aber über die Grenzen des Landes jagen, damit das Land ganz von solch einem Geschöpfe gereinigt werde.» Pl. *Leg.* 936c. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

224 Vgl. die Volksetymologie bei Non. 9 L: *Cinaedi dicti sunt apud veteres saltatores vel pantomimi*, ἀπὸ τοῦ κινεῖν σῶμα. – «Bei den Alten wurden Tänzer und Pantomimen *cinaedi* genannt, weil sie ihren Körper bewegen.» Für eine Übersicht der Entwicklung des Begriffs s. RE 11,1,459–462; Adkins 2022, 34 f.

225 Vgl. Mart. 9,2,13 f.: *I nunc et miseris, Cybele, praecide cinaedos: / haec erat, haec cultris mentula digna tuis.* – «Geh nur, Kybele, und kastriere weiterhin *cinaedi*: / Dieser Schwanz da, ja der hätte dein Messer verdient.» Übersetzung: Barié/Schindler 2013; geringfügig verändert (*cinaedi* statt «elende Schwule»). Vgl. Gell. NA 3,5,2: *Nam cum vocem eius infractam capillumque arte compositum et oculos ludibundos atque inlecebrae voluptatisque plenos videret [Arcesilaus]: «Nihil interest», inquit, «quibus membris cinaedi sitis, posterioribus an prioribus.»* – «Als er nämlich seine ungebrochene Stimme hörte und sein kunstvoll frisiertes Haar sah, und den koketten Blick voller Verlockung und Lust, sagte Archosilaos: «Es gibt keinen Unterschied zwischen den Körperteilen eines *cinaedus*, ob sie sich nun vorn oder hinten befinden.» Die Stelle zitiert Plut. *Mor.* 2,126a. Blood 2019, 167 umschreibt sie als «males who showed insufficient masculinity and same-sex proclivities»; vgl. *ibid.* 172–174.

226 Val. Max. 7,7,6. Vgl. Gardner, J. 1998, 145 und Adkins 2022, 36–39.

lich/männlich» passten, zu akzeptieren.²²⁷ So bezeichnet in den *Satyrica* Encolpius einen kastrierten Mann als *homo omnium insulsissimus*, «den abgeschmacktesten Menschen von allen».²²⁸ Vor allem aber sagte man Kastraten eine übersteigerte Sexualität nach.²²⁹ Im *Onos* will Lukios in kastriertem Zustand nicht weiterleben.²³⁰

Anhänger der Dea Syria waren nicht immer, aber oft kastriert. Dass es sich bei diesen Priesterinnen tatsächlich um Kastrierte handelt, die in der antiken Terminologie nicht mehr als richtige Männer galten, suggeriert Philebus' Anrede ihrer Freundinnen: *Puellae* nennt sie sie, «Mädchen». Und Lucius erklärt:

*Sed illae puellae chorus erat cinaedorum, quae statim exultantes in gaudium, fracta et rauca et effeminata voce clamores absonos intollunt [...].*²³¹

227 «[...] in Rome, the determination of masculinity was especially important because of the peculiar authority given in Roman law to the male in his gender role as *paterfamilias*; he could exercise *potestas* over other free persons within the *familia* of which he was head, and, unlike women, he had no restrictions on his legal capacity to engage in transactions with other heads of household.» Gardner, J. 1998, 136. Vgl. *Dig.* 23,3,39,1; 28,2,6 pr.–1.

228 Petron. 23,2. Vgl. Young 2015, 201: «The *cinaedus* is frequently posed as the ideal *vir*'s antitype, a passive man who perversely enjoys submitting to penetration [...]. In his role as a man who chooses <to endure being used as a woman> (*pati muliebria*) he appears as an <object of contempt>, the perverse antithesis of proper masculinity.» Und Williams 1999, 125: «According to the prime directive of masculine sexual behavior, a Roman man who wished to retain his claim to full masculinity must always be thought to play the insertive role in penetrative acts, whether with males or females; if he was thought to have sought the receptive role in such acts he forfeited his claim to masculinity and was liable to being mocked as effeminate.» Juristische Konsequenzen für Männer, die sich penetrieren lassen, erwähnt *Dig.* 3,1,1,6: *Removet autem a postulando pro alii et eum, qui corpore suo muliebria passus est.* – «Wer zulässt, dass sein Körper wie der einer Frau gebraucht wird, darf vor Gericht nicht für andere prozessieren.»

229 Vgl. Petron. 23,3: *Huc huc convenite nunc, spatalocinaedi, / pede tendite, cursum addite, convolvate planta, / femore facili, clune agili et manu procaces, / molles, veteres, Deliaci manu recisi.* – «Hierher, hierher kommt jetzt, ihr Weicheiertunten, / eilt mit den Füßen, beschleunigt den Lauf, fliegt mit den Fusssohlen, / ihr mit den wendigen Schenkeln, den beweglichen Arschbacken und geil mit den Händen, / ihr Weichlichen, ihr Alten, ihr von des Deliers Händen Kastrierten!» Übersetzung: Holzberg 2013. Die Unterstellung exzessiver sexueller Aktivität betont wiederum die Unmännlichkeit von *cinaedi*: «Also relevant are ancient beliefs that women craved or even needed sex more than men; sex-crazed men were thus acting like women.» Williams 1999, 153. Darüber, inwiefern die römische Gesetzgebung passiven homosexuellen Verkehr unter Strafe stellte, herrscht Uneinigkeit; am ehesten käme dafür die *Lex Scantinia* in Frage; vgl. Aus. *Epigr.* 92; Suet. *Dom.* 8,3.

230 [...] ζῆν οὐκέτι ἐθέλειν ἔφην, εἰ γενοίμην εὐνοῦχος. – «Ich nahm mir vor, nicht länger zu leben, wenn ich ein Verschnittener werden sollte.» Lukian. *Asin.* 33. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

231 «Jene Mädchen aber waren ein Chor von *cinaedi*, die sofort in Freudengeheul ausbrechen und mit der schrillen Fistelstimme von Halbweibern ein misstönendes Geschrei erheben.»

Dabei schlägt sich seine Unsicherheit über das Gender der Priesterinnen im sprachlichen Ausdruck nieder: Während er Philebus stur mit maskulinen Pronomina bezeichnet, folgt hier das Relativpronomen dem femininen Genus der *puellae*.

Ihre Stimmen sind hoch wie die einer Frau (*effeminata vox*); dass sie, die nach einer (frühen) Kastration ja ungebrochen wären, hier als *fractae* bezeichnet werden, legt jedoch nahe, dass die Priesterinnen nicht kastriert sind, sondern ihre eigentlich tiefen Stimmen entsprechend ihrer Selbstwahrnehmung als Frauen höher klingen lassen.²³² Dabei klingt ihr Jubel in Lucius' Ohren so unschön wie sein eigenes Iahen in den Ohren der Räuber (*absonus*²³³).

Weiter konzentriert sich Lucius' Beschreibung von Philebus' Äusserem auf Aspekte, die als unschön gelten: Sie ist, wie im *Onos*, alt (*senex* – γέρον), sie ist kahl (*calvus*) und, noch schlimmer, sie betont ihre Glatze, indem sie das Haar, das ihr noch bleibt, sich in graumelierten Löckchen ringeln lässt (*cincinnati semicani*).²³⁴ Im *Goldenen Esel* werden nur die Erscheinungen der liebebreizenden Photis und der ehrfurchtgebietenden Isis ähnlich genau beschrieben. Die Hässlichkeit der Priesterin ist demnach eine wichtige Information: In Kombination mit ihren weiteren Persönlichkeitsmerkmalen scheint hier ein in allen Belangen verabscheuungswürdiger Mensch präsentiert zu werden. Adkins nennt die Priesterinnen «Greco-Roman scare figures of gender and sexual deviance».²³⁵

Zusammen mit ihren Freundinnen tingelt Philebus durch die Städte; mit Musik und aufreizendem Klappern der *crotala*²³⁶ locken sie Zuschauer an und betteln im Namen der Dea Syria. Sie bewegen sich notgedrungen in den *civitates*, weil sie von den milden Gaben der Bevölkerung leben. Gewalt geschieht unab-

Apul. *Met.* 8,26,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012; geringfügig verändert (*cinaedi* statt «Lustknaben»).

²³² Ausführlich dazu Blood 2019, 177. Adkins 2022, 45 betont die Divergenz von Selbst- und Fremdwahrnehmung: «Despite the priests' feminine self-presentation, Lucius – and the dominant Roman culture to which he belongs – re-presents them as unnaturally effeminate men.»

²³³ Vgl. Apul. *Met.* 3,29,4 und Kapitel 2.2.1.

²³⁴ Vgl. Mart. 10,83,11, wo ein Mann verspottet wird, der versucht, mit den spärlichen Haaren seine Glatze zu verbergen: *Calvo turpius est nihil comato*. – «Nichts ist widerlicher als ein langhaariger Glatzkopf.» Übersetzung: Barié/Schindler 2013. *Priap.* 45 macht sich über einen *cinaedus* lustig, der sich das Haar mit einem Brenneisen zu Locken dreht. Vgl. Baker 2017, 353: «The unnatural quality of his hair, juxtaposing baldness and artificial curls, emphasizes how contrived his overall appearance is, as does the extended description of the group of priests as they prepare themselves for the spectacle of their false religious devotion.»

²³⁵ Adkins 2022, 34.

²³⁶ Die *crotala*, eine Art Kastagnetten, treten in der lateinischen Literatur stets im Zusammenhang mit erotischen Tänzen auf; vgl. Ps. Verg. *Cop.* 1–4 und Macr. *Sat.* 3,14,7, wo *cinaedi* Teil der Szene sind.

hängig von der oben beschriebenen Wahrnehmung der Priesterinnen, für die Untersuchung der Machtverhältnisse wird diese dennoch eine Rolle spielen.

3.5.1 Gewalt und die Priesterinnen der Dea Syria

Wie im Kapitel 2.7.1 erwähnt, bringen die Priesterinnen nach einem Besuch in den Thermen einen jungen Mann mit, unter dessen Mitwirkung sie eine Orgie feiern wollen. Die Auswahl erfolgte in erster Linie anhand seiner anatomischen Merkmale:

*Dehinc lauti quendam fortissimum rusticanum industria laterum atque imis ventris bene praeparatum comitem cenae secum adducunt.*²³⁷

Hijmans et al. fragen sich, ob der Mann wusste, worauf er sich einliess, als er mitging: «The young man has been lured with a dinner invitation. Does he know, one may wonder, what is in store for him?»²³⁸ Nach einer kurzen Vorspeise ziehen die Priesterinnen ihren Gast aus und fallen mit ihren Mündern über ihn her (*execrandis oribus flagitabant*²³⁹). Damit wird neben Küssen mit Sicherheit auch Fellatio beschrieben. Von Penetration ist keine Rede; es scheint, als bereite es den Priesterinnen Lust, den jungen Mann zu befriedigen.²⁴⁰ Dennoch wäre das ohne Zustimmung des jungen Mannes ein sexueller Übergriff und in unserer Terminologie *raptive Gewalt*. Zwei Aspekte sprechen gegen diese Lesart. Erstens wird der Bauer aufgrund seiner *industria laterum* ausgewählt. Die Penisgrösse kann im Bad, wo alle nackt sind, auch ohne das Wissen des Besitzers festgestellt werden.²⁴¹ Doch die *industria* ist nichts, was die Priesterinnen sehen; näher liegt, dass der junge Mann ein Prostituiertes ist, der sich ihnen angepriesen

237 «Von da bringen sie nach der Erfrischung einen stämmigen Bauernburschen, der betrieb-same Lenden hatte und unten am Bauch gut imstande war, als Tischgenossen mit.» Apul. *Met.* 8,29,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

238 Hijmans et al. 1985, 257; vgl. Adkins 2022, 41.

239 «sie beanspruchten ihn mit ihren verfluchten Mündern» Apul. *Met.* 8,29,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

240 Eine parallele Situation wird bei Petron. 86,3 geschildert, wo sich Eumolpus über einen schönen Epheben hermacht: *Indulsi ergo sollicito, totoque corpore citra summam voluptatem me ingurgitavi.* – «Ich war also dem Erregten zu Willen und berauschte mich an seinem ganzen Körper.» Übersetzung: Holzberg 2013. Und Martial macht sich lustig über einen verkappten Homosexuellen, der im Bad gierig die Pénisse betrachtet: *Una lavamur: Aspicit nihil sursum, / sed spectat oculis devorantibus draucos / nec otiosis mentulas videt labris.* – «Wir gehen zusammen ins Bad: Dort schaut er nie nach oben, / sondern blickt mit gierigen Augen auf die Kraftprotze / und sieht mit unruhig zuckenden Lippen auf ihre Schwänze.» Mart. 1,96,11–13. Übersetzung: Barié/Schindler 2013. Vgl. Mart. 1,23 und *Priap.* 25; 64; s. dazu auch Young 2015.

241 Vgl. auch Petron. 92,8–10, wo Ascyrtos im Bad seines grossen Penis wegen bewundert und von einem Ritter abgeschleppt wird.

hat. Wir können *industria* verstehen als hervorragende Leistung beim (aktiven) Sex oder als grosse Erfahrungheit dank vieler Kunden.²⁴² Der zweite Aspekt betrifft das Essen: Im *Goldenen Esel* ist es die Regel, dass einvernehmlichem Sex ein üppiges Mahl vorangeht.²⁴³ Die Speisen und vor allem der Wein sollen auf den Liebesgenuss einstimmen; vielleicht ist ein besonders leckeres Essen auch eine Art von Bezahlung in Naturalien. Der Umstand, dass die Priesterinnen den jungen Mann zum Essen einladen (*comes cenae*), spricht nicht dagegen, dass er in der Absicht mitgeht, ihnen sexuelle Dienste zu erweisen. Im *Onos* wird die Situation etwas anders dargestellt: Dort bringen sie den jungen Mann nicht aus dem Bad mit, sondern locken (ἀγρεύσαντες) ihn zu sich in die Herberge.²⁴⁴ Es bleibt aber auch dort unklar, ob dem Mann Gewalt angetan wird oder nicht.

Nachdem die Party von Bürgern gestört und damit beendet wurde, brechen die Priesterinnen überstürzt auf. Mehrere Tage später sind sie wieder unterwegs, als sie hinter sich Hufgetrappel hören, das sich rasch nähert:

*Et ecce nobis repente de tergo manipulis armati supercurrunt equites aegreque cohibita equorum curriculi rabie Philebum ceterosque comites eius involant avidi colloque constricto et sacrilegos impurosque compellantes interdum pugnis obverberant nec non manicis etiam cunctos coartant [...].*²⁴⁵

Mehrere berittene Bauern holen sie ein; sie sind mit *manipuli* bewaffnet, worunter wir uns in diesem Kontext primitive Waffen wie Knüppel vorstellen können.²⁴⁶ Sie zügeln ihre Pferde und gehen auf die Priesterinnen los, beschimpfen und schlagen sie. Schliesslich fesseln sie sie, und nun wird allmählich klar, was sie von den Reisenden wollen: Sie vermissen einen goldenen Kantharos aus ihrem Heiligtum der Magna Mater.²⁴⁷ Da die Priesterinnen der Dea Syria, deren Kult

²⁴² Darauf, dass die Ermöglichung von passivem Analsex einen Markt hatte, verweist Mart. 9,47,6: *In molli rigidam clune libenter habes.* – «Im weichen Hintern hast du gern einen Steifen.» Barié/Schindler 2013. Vgl. Mart. 9,57.

²⁴³ So bei Photis und Lucius (Apul. *Met.* 2,15f.) und bei der Müllerin und Philesitherus (ibid. 9,22f.).

²⁴⁴ Lukian. *Asin.* 38.

²⁴⁵ «Schau, da überrennt uns plötzlich von hinten ein Haufen bewaffneter Reiter, die kaum die Galoppierwut ihrer Pferde zügeln und hitzig über Philebus mit seinen Gefährten herfallen; sie werfen ihnen Stricke um den Hals, schimpfen sie Tempelschänder und Saukerle und schlagen dabei mit Fäusten auf sie ein. Auch legen sie noch allen feste Handschellen an [...].» Apul. *Met.* 9,9,3f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁴⁶ Der überlieferte Text ist hier unsicher, s. Hijmans et al. 1995, 95f.

²⁴⁷ [...] *identidem urgenti sermone comprimunt, promerent potius aureum cantharum, promerent auctoramentum illud sui sceleris, quod simulatione sollemnium, quae in aperto factiverant, ab ipsis pulvinaribus matris deum clanculo furati, prosus quasi possent tanti facinoris evadere supplicium tacita profectione, adhuc luce dubia pomerium pervaserint.* – «Sie treiben sie wieder und wieder mit drohenden Worten in die Enge: Heraus lieber mit dem goldenen Hum-

viel Ähnlichkeit hat mit dem dieser Göttin, in ihrem Tempel hinter verschlossenen Türen wiederholt geheime Rituale durchgeführt haben, sind sich die Bauern sicher, das kostbare Gefäß bei ihnen zu finden. Dem ist auch so, und die Priesterinnen werden verhaftet:

[...] *eos retrorsus abducunt pagani statimque victos in Tullianum conpingunt.*²⁴⁸

Die Schläge haben den Charakter von *poenaler Gewalt*, zusammen mit den Beschimpfungen (*sacrilegi, impuri*) drücken sie die Entrüstung der Bauern über das skandalöse Verhalten der Priesterinnen aus. Obwohl sie Knüppel bei sich tragen, benutzen sie nicht diese, sondern ihre Fäuste (*pugnis obverberare*), was vielleicht ebenfalls ihre tief empfundene Empörung ausdrückt. Dass sie die Priesterinnen dann ins Gefängnis (*Tullianum*) abführen, lässt vermuten, dass noch weitere *poenale Gewalt* folgen wird; das originale *carcer Tullianum* in Rom war ein berüchtigtes Gefängnis, in dem zum Tode Verurteilte wie zum Beispiel die Verschwörer um Catilina gefangen gehalten und hingerichtet wurden.²⁴⁹ Da der Esel jedoch gleich weiterverkauft wird, bleibt uns ihr Schicksal verborgen.

Doch sind die Priesterinnen wirklich schuldig? Oder wurde ihnen der Kantharos untergeschoben und im Schoss der Göttin verborgen von Bürgern, die sich an ihren Auftritten, vielleicht auch an ihrem genderfluiden Auftreten störten? Ebendies widerfährt Aisopos, der Opfer einer Intrige der Delphier wird.²⁵⁰ Ob auch die Priesterinnen hereingelegt wurden?

3.5.2 Macht und die Priesterinnen der Dea Syria

Das Geschäftsmodell von Philebus und ihren Freundinnen fusst auf dem Glauben der Menschen an die Dea Syria und an die Integrität der Priesterinnen. Ein wichtiges Standbein ist der öffentliche Auftritt, für den sie sich schminken und in

pen, heraus mit diesem ihrem Sündenlohn! Unter dem Vorwand heiliger Riten, die hinter verschlossenen Türen getätigt wurden, hätten sie das Gefäß direkt vom Polstersitz der Göttermutter im Stillen stibitzt und sich dann, gerade als könnten sie der Strafe für so ein schändliches Verbrechen durch heimliche Abreise enttrinnen, noch vor Tag über die Stadtgrenze gemacht.» *Apul. Met.* 9,9,4f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁴⁸ «Die Bauern führen sie nach hinten ab und stossen sie sofort gefesselt ins Verliess.» *Apul. Met.* 9,10,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁴⁹ *Sall. Catil.* 55,3–5. In *Pl. Leg.* 854a–c werden Tempelräuber als besonders verworfene Menschen beurteilt; es sei ein οἶστρος τις ἐμφυόμενος ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων τοῖς ἀνθρώποις ἀδικημάτων, eine «von alten und ungesühnten Freveln her den Menschen innewohnende Raselei», die sie zu solchen Taten treibe. Wird ein Fremder des Tempelraubes überführt, soll er ausgepeitscht und nackt aus dem Land geworfen werden (*ibid.* 854d). Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

²⁵⁰ *Vit. Aesop.* 127.

Frauenkleider hüllen;²⁵¹ in Ansätzen können wir sie uns als Dragqueens vorstellen.²⁵² Zur Musik tanzen sie und steigern sich in verzückte Raserei; dabei fügen sie sich kleinere Schnittwunden zu. Eine rückt in den Mittelpunkt, bezichtigt sich selbst der Sünde gegen die Göttin und geißelt sich, bis Blut fließt. Dieses Spektakel zieht das Volk an, das, sobald die Vorstellung beendet ist, nach seinem Vermögen spendet.²⁵³

Es kommt einiges an Geld zusammen (*stipes aerae, argenteae*), doch vor allem geben die Menschen Naturalien. Um die erwartete Spende einpacken zu können, haben die Priesterinnen extra Behältnisse mitgebracht, die sie nun füllen und dem Esel aufladen. Das Publikum gibt freiwillig und gern (*certatim*): «Es spricht einiges dafür, dass eine derartig ambulante Versorgung mit aussergewöhnlichen Kultpraktiken bei der Landbevölkerung im Osten des Reiches weit verbreitet war und als religiöses Erlebnis ankam.»²⁵⁴ Lucius aber behagt diese Praxis nicht: Er bezeichnet sich, der nun das Bild der Göttin und die Spenden trägt, sarkastisch als *et horreum et templum* und problematisiert damit die Verquickung von Religion und Profit. Den Priesterinnen unterstellt er Gier (*avid*

251 *mitellis et crocotis et carbasinis et bombycinis iniecti* – «mit Kopfbinden, safranfarbenen Kleidern und Gewändern aus Musselin und Seide angetan» Apul. *Met.* 8,27,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Diese Kleidungsstücke und Accessoires werden gewöhnlich von Frauen getragen. Für weitere Stellen bei anderen Autoren, wo die bevorzugte Kleidung von *cinaedi* beschrieben wird, s. Young 2015, 201, Anm. 50. Das Tragen von Frauenkleidern unterstreicht ihre fehlende Zugehörigkeit zur sozialen Kategorie «männlich»: «It is not enough merely to be biologically male, one must give out the appropriate signals and play the expected gender role.» Gardner, J. 1998, 147; vgl. Baker 2017, 354: «Because, however, their transvestism is not fully embodied and is therefore unpersuasive (i. e., no one believes they are truly women), it is merely a small indication of the grand deception they are perpetrating.»

252 Vgl. dazu Blood 2019, 170: «For these girls, the dressing up was the main event; the rites performed publicly were incidental. It was another type of discursive labor for the sake of cultivating an impression of femininity. In other words, performing transing was a form of mutual and self-recognition.»

253 *Sed ubi tandem fatigati vel certe suo laniatu satiati pausam carnificinae dedere, stipes aereas, immo vero et argenteas multis certatim offerentibus sinu recepere patulo nec non et vini cadum et lactem et caseos et farris et siliginis aliquid et nonnullis hordeum deae gerulo donantibus, avidis animis conradentes omnia et in sacculos huic quaestui de industria praeparatos farcientes dorso meo congerunt, ut duplici scilicet sarcinae pondere gravatus et horreum et templum incederem.* – «Aber wie sie nun endlich ermattet waren oder wenigstens die Selbsterfleischung satt hatten und mit der Metzerei einhielten, nahmen sie Almosen aus Kupfer und sogar aus Silber, die von vielen um die Wette dargeboten wurden, in ihre weiten Taschen entgegen, dazu noch ein Fass Wein und Milch und ein paar Käse und etwas Grütze und Weizenmehl, wobei auch Gerste für den Träger der Göttin abfiel; das alles scharren sie gierig zusammen, stopfen es in Beutel, die für diesen Profit eigens vorbereitet waren, und häufen es auf meinen Rücken, sodass ich unter der Bürde einer doppelten Packlast zugleich als Speicher und als Tempel daherkam.» Apul. *Met.* 8,28,5 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

254 Kloft 2019, 70.

animi), und die Beschreibung, wie sie den Ertrag einsammeln (*conradere, in sacculos farcire*) soll zeigen, dass die gesamte Vorstellung eben nur auf diesen Moment hinausläuft, in dem sie den Zuschauenden so eifrig wie möglich das Geld aus der Tasche ziehen können.

Die Menschen mögen vordergründig der Göttin spenden, doch eigentlich bezahlen sie für das Spektakel, das mit viel Aufwand veranstaltet wird. Dennoch ist die Göttin fester Teil des Modells; sie ist es, die die Vorstellung zu einem transzendenten Erlebnis aufwertet und das Volk überzeugt, sich selbst etwas Gutes zu tun, wenn sie die Priesterinnen bezahlen.

Noch mehr trifft das zu, wenn die Priesterinnen von einzelnen wohlhabenden Leuten verköstigt werden. Dort geht es nicht ums Spektakel, sondern um die Überzeugung, sich durch die Bewirtung ihrer Dienerinnen die Gunst der Göttin zu sichern. Manchmal gehen die Priesterinnen dabei ganz gezielt vor:

*Sed in quodam castello copia laetati largioris quaesticuli gaudiales instruunt dapes. A quodam colono fictae vaticinationis mendacio pinguissimum deponunt arietem, qui deam Syriam esurientem suo satiaret sacrificio.*²⁵⁵

Um ihren Erfolg in der Region zu feiern, wollen sie sich in einem Städtchen ein Festmahl gönnen. Da unter den Spenden der Bevölkerung keine Tiere sind,²⁵⁶ die Priesterinnen aber Fleisch essen wollen, beschliessen sie, sich mit einem Trick einen Widder zu beschaffen. Was die *ficta vaticinatio* besagt, erfahren wir leider nicht; doch es wird sich um eine Drohung oder Verheissung handeln, die durch ein Opfer abgewendet bzw. herbeigeführt werden soll.²⁵⁷

Bei anderer Gelegenheit drängt ein reicher Mann sich ihnen geradezu auf, und es ist keinerlei explizite Lüge nötig.²⁵⁸ Der Mann hört die Musik und läuft

255 «In einem Burgflecken aber richten sie aus Freude über ihr reichlich grosses Profitchen einen fröhlichen Schmaus her. Einem Bauern fordern sie unter Vorspiegelung einer angeblichen Prophezeiung einen besonders fetten Widder ab, der geopfert werden und die hungrige Syrische Göttin sättigen sollte.» Apul. *Met.* 8,29,1f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Diese Stelle wird unter dem Aspekt der Gewalt, die dem Widder geschieht, auch im Kapitel 2.7.1 besprochen.

256 Obwohl Lucius nichts darüber sagt, ist es gut möglich, dass das Publikum davon ausgeht, dass die Priesterinnen für gewöhnlich kein Fleisch essen. Natürlich spielte das Töten von Tieren eine Rolle im Kult, doch dann handelte es sich um ein Opfer für die Gottheit und nicht um blosser Nahrung. Vor den Initiationen muss Lucius auf Fleisch verzichten, s. Kapitel 4.5.3.

257 Sich vor (echten oder imaginierten) Gottheiten zu fürchten, ist für Plut. *Mor.* 2,165b ein Zeichen von Aberglauben (δεισιδαιμονία), der einen Menschen erniedrigt und zermürbt (ἐκταπεινώω, συντριβω).

258 *Inibi vir principalis, et alias religiosus et exumie deum reverens, tinnitu cymbalorum et sonu tympanorum cantusque Phrygii mulcentibus modulis excitus procurrit obviam deamque votivo suscipiens hospitio nos omnis intra conseptum domus amplissimae constituit numenque summa veneratione atque hostiis opimis placare contendit.* – «Dort wohnte ein vornehmer

auf die Strasse, um den Zug hereinzubitten. Er wird als ein Mensch beschrieben, der um ein frommes und pflichtbewusstes Leben bemüht ist (*alias religiosus*) und daher auch jede Gottheit verehrt (*exumie deum reverens*), die sich ihm zeigt. Um die potenziell destruktive Macht der Göttin (*numen*) zu besänftigen, veranlasst er ein üppiges Opferfest, an dem natürlich auch die Priesterinnen teilnehmen.

Später denken diese sich einen Orakelspruch aus, der alles und nichts heissen kann.²⁵⁹ So schaffen sie sich einen leichten Verdienst:

*Sorte unica pro casibus pluribus enotata consulentes de rebus variis plurimos ad hunc modum cavillantur.*²⁶⁰

Gleichgültig, was ein Ratsuchender fragt, wenn die Priesterinnen ein Los ziehen, steht stets dasselbe drin; der Spruch kann auf alle möglichen Situationen angewendet werden. Die Scharlatanerie funktioniert, weil die Menschen an die göttliche Berufung der Priesterinnen glauben und für das Orakel bezahlen. Solang zwei Ratsuchende ihre Sprüche nicht vergleichen, kann Philebus die Leute so mühelos übers Ohr hauen.

Bei all diesen Gelegenheiten partizipieren die Priesterinnen an der Macht, die die Menschen der Dea Syria zugestehen, indem sie ihren Segen erhoffen oder ihre Bestrafung fürchten. Doch dieser Einfluss erstreckt sich nicht auf jeden, der den Priesterinnen begegnet. So macht sich der Tierverkäufer furchtlos lustig über Philebus, als er sie dazu einlädt, sich persönlich von der Zahmheit des Esels zu überzeugen:

*Nam si faciem tuam mediis eius feminibus immiseris, facile periclitaberis, quam grandem tibi demonstrat patientiam.*²⁶¹

Mann, der überhaupt fromm und ausnehmend gottesfürchtig war; den lockten das Klingeln der Zymbeln, das Dröhnen der Tamburine und die schmeichelnden Weisen des Flötenspiels heraus, dass er uns entgegenlief, die Göttin in willkommenes Logis nahm und uns alle im Bereich seines weitläufigen Hauses unterbrachte, während er sich beeilte, mit aller Inbrunst und feisten Opfertieren die Gnade der Gottheit anzurufen.» Apul. *Met.* 8,30,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁵⁹ *Ideo coniuncti terram proscindunt boves, / ut in futurum laeta germinent sata.* – «Deswegen bricht ein Rinderjoch die Erde um, / damit die Saat in Zukunft üppig spriessen soll.» Apul. *Met.* 9,8,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁶⁰ «Ein und dasselbe Orakel schreiben sie für mehrere Fälle auf und führen auf diese Weise eine Menge Leute, die sie über verschiedene Dinge befragen, an der Nase herum.» Apul. *Met.* 9,8,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁶¹ «Wenn du dein Gesicht gerade zwischen seine Schenkel steckst, kannst du leicht ausprobieren, wie ausnehmend er dir stillehält.» Apul. *Met.* 8,25,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Was der Ausrufer hier meint, erschliesst sich aus dem Umstand, dass er in Philebus einen *cinaedus* erkannt hat. Er lädt sie ein, ihr Gesicht zwischen die Eselschenkel zu stecken, um die *grandis patientia* des Tiers zu erproben: Sie soll den Penis des Esels in den Mund nehmen; dieser werde wunderbar stillhalten während der Fellatio. Der Verkäufer unterstellt Philebus damit passive Homosexualität und Promiskuitivität. Diese Vorurteile werden durch Lucius' folgende Erzählungen bestätigt.²⁶²

Sowohl der Vorwurf der passiven Homosexualität als auch die Insinuation, Philebus felliere oft und gern, gelten als Beleidigungen,²⁶³ und während die Umstehenden sich amüsieren, reagiert die Priesterin scheinbar empört: Sie beschwört den Zorn der allmächtigen und alles erschaffenden Dea Syria (*omnipotens et omniparens*) auf den Ausrufer herunter, dazu den weiteren Gottheiten, die in einem gewissen Bezug zur Syrischen Göttin stehen, aber auch etwas wahllos zusammengewürfelt scheinen.²⁶⁴ Sabadius, die einzige männliche Gottheit, sorgt mit *sanctus* für wütendes Zischen. In dem Pantheon ist zwischen den Zeilen sogar Isis zu finden, die ihre Verächter blendet.²⁶⁵

All diese grossen Gottheiten scheint die Beleidigung der Priesterin jedoch nicht im Mindesten zu kümmern; der Ausrufer behält sein Augenlicht und wird

262 Blood 2019, 165 sieht in den Priesterinnen der Dea Syria keine homosexuellen Männer: «They are trans women, rather than effeminate homosexuals.» Vgl. Adkins 2022, 34.

263 Vgl. Petron. 9,6: «*Quid dicis*», *inquam*, «*muliebris patientiae scortum, cuius ne spiritus purus est?*» – «Was sagst du, du Hure, der du dir's wie eine Frau machen lässt und an dem nicht einmal der Atem rein ist?» Übersetzung: Holzberg 2013. Vgl. Mart. 11,30: *Os male caudicis et dicis olere poetis. / Sed fellatori, Zoile, peius olet.* – «Übel rieche der Atem bei Anwälten und Dichtern, sagst du, / doch bei einem, der's mit dem Mund macht, Zoilus, riecht er noch übler.» Übersetzung: Barié/Schindler 2013.

264 «*At te*», *inquit*, «*cadaver surdum et mutum delirumque praeconem omnipotens et omniparens dea Syria et sanctus Sabadius et Bellona et mater Idaea et cum suo Adone Venus domina caecum reddant, qui scurrilibus iam dudum contra me velitaris iocis.*» – «Dich taubstumm Aas von einem verrückten Ausrufer sollen doch die allgewaltige und allgebärende Syrische Göttin und der heilige Sabadius und Bellona und die Idäische Mutter und samt ihrem Adonis Frau Venus mit Blindheit schlagen, weil du mich schon die ganze Zeit mit Narrenspossen frotzelst!» Apul. *Met.* 8,25,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Venus und die Magna Mater (*mater Idaea*) haben als Fruchtbarkeitsgöttinnen vieles gemeinsam mit der Dea Syria; auch Sabazios (*Sabadius*) ist vielleicht, ähnlich wie Dionysos, eine Vegetationsgottheit. Bellonas Kult beinhaltet, wie auch der der Magna Mater, ekstatische Riten; vgl. Hijmans et al. 1985, 216.

265 Vgl. Juv. 13,91–94: *Hic putat esse deos et peierat, atque ita secum: / «Decernat quodcumque volet de corpore nostro / Isis et irato feriat mea lumina sistro, / dummodo vel caecus teneam quos abnego nummos.»* – «Der hier glaubt, dass es Götter gibt, und schwört dennoch einen Meineid und denkt bei sich Folgendes: «Isis soll ruhig alles, was sie will, über meinen Körper beschliessen und voller Zorn mit ihrer Klapper meine Augen schlagen, solange ich nur – selbst wenn ich dann blind bin – das Geld behalten darf, dessen Empfang ich bestreite.»» Übersetzung: Lorenz 2017.

sogar den unansehnlichen Esel los. Die Priesterinnen brauchen dringend einen Transporteur für ihre Göttin, und der Esel ist ein gutes Angebot. Deshalb, und weil er nicht an die Macht der Göttin glaubt, kann der Verkäufer es sich erlauben, Witze auf Kosten von Philebus zu machen.

Diese schützt im Übrigen ihre Empörung nur vor (*similis indignanti*); zu genau trifft der Witz des Verkäufers ins Schwarze:

*Quin emis bonum et frugi mancipium, quod te et foris et domi poterit iuvare?*²⁶⁶

Exakt das haben Philebus und ihre Freundinnen getan, als sie den Flötenspieler erwarben, der draussen Musik macht und zu Hause für ihre sexuelle Befriedigung sorgen muss. Und auch der Hinweis auf ihre Vorliebe für Fellatio ist zutreffend, allerdings zielt ihr Begehren nicht auf Esel, sondern auf gut gebaute junge Männer.

Es ist vor allem das Vorurteil der sexuellen Ausschweifung, das den Priesterinnen am meisten schaden kann: Diener einer Gottheit müssen keusch sein, es kann nicht angehen, dass sie sich wie gewöhnliche Menschen niederen Trieben hingeben, schlimmer noch: beim Sex den passiven Part übernehmen. Just darüber stolpern sie, als sie ihren Erfolg mit einem Festmahl und besagtem jungem Mann aus den Thermen feiern. Lucius – plötzlich erstaunlich prüde – ist so schockiert ob des orgiastischen Treibens, dass er laut schreit und damit Bewohner anlockt, die auf der Suche nach einem entlaufenen Esel sind. Sie platzen in die Unterkunft und sehen da Dinge, die sie nicht sehen sollten (*exsecrandae foeditates, turpissima scaena*). Davon sind sie derart begeistert, dass sie gleich die Nachbarn zusammentrommeln.²⁶⁷

Alle sollen erfahren, wie weit es mit der blütenreinen Keuschheit (*purissima castimonia*) der Priesterinnen her ist. Denen ist klar, dass sie erledigt sind; ihre Glaubwürdigkeit hat sich soeben in Luft aufgelöst, und sie ziehen die nötigen Konsequenzen:

*Hac infamia consternati, quae per ora populi facile dilapsa merito invisos ac detestabiles eos cunctis effecerat, noctem ferme circa mediam collectis omnibus furtim castello facessunt.*²⁶⁸

266 «Warum kaufst du nicht einen guten und wackeren Sklaven, der dir draussen wie daheim gute Dienste wird leisten können?» Apul. *Met.* 8,24,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

267 *Iamiamque vicinos undique percientes turpissimam scaenam patefaciunt, insuper ridicule sacerdotum purissimam laudantes castimonia.* – «Augenblicklich rufen sie die Nachbarn von allen Seiten herbei und machen das schändliche Schauspiel offenkundig, loben auch noch ironisch die himmelsreine Keuschheit der Priester.» Apul. *Met.* 8,29,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

268 «Über diese Schande bestürzt, die sich ohne weiteres durch den Volksmund verbreitet und ihnen verdiertermassen bei allen Hass und Verachtung eingetragen hatte, machen sie sich

Die Nachbarn haben ihr wahres Gesicht gesehen; dieses Wissen wird sich in Windeseile im Ort ausbreiten und sie der Verachtung der Bevölkerung ausliefern. Man wird ihnen nicht verzeihen, dass sie Keuschheit vorgegaukelt und damit Profit gemacht haben – denn so wird ihr Sühnespektakel retrospektiv beurteilt werden. Wenn die Priesterinnen keine echten Priesterinnen sind, so fällt das Kartenhaus der Macht in sich zusammen. Deshalb räumen sie mitten in der Nacht das Feld und machen sich wieder auf den Weg in neue Regionen, wo sie noch unbeschriebene Blätter sind und die Menschen an ihre geheimnisvolle Verbindung zur mächtigen Göttin glauben.

Endgültig vorbei ist es dann mit ihrem unbeholfenen Balancieren der Macht, als sie des Tempelraubes überführt werden. Die Ehrfurcht der *civitas* kippt jäh in Wut, die sich in Gewalt entlädt – erst in spontaner, später wohl in staatlich organisierter.

3.6 Die drei Brüder

Während Lucius im Besitz des Gärtners ist, gewährt dieser einmal einem Gutsherrn Obdach, der auf dem Heimweg vom schlechten Wetter überrascht wird. Zum Dank verspricht dieser ihm verschiedene Hofprodukte, die sein Gastgeber auf dem Gut abholen könne. Als der Gärtner mit Lucius beim Gutsherrn ankommt, lädt dieser ihn zum Essen ein. Die Stimmung ist freundschaftlich und entspannt – da plötzlich ereignen sich mehrere groteske Wunderzeichen, die ein schlimmes Ereignis anzukünden scheinen (*divina praesagia*).²⁶⁹ Und schon läuft ein Sklave herbei und meldet, dass alle drei erwachsenen Söhne des Gutsherrn zu Tode gekommen seien. Sein Bericht ist kurz und versammelt Macht und Gewalt auf engstem Raum.

3.6.1 Gewalt und die drei Brüder

Im Zentrum der Episode stehen zwei Gutsbesitzer, ein armer und ein reicher, deren Felder aneinandergrenzen. Der Reiche gebärdet sich seinem Nachbarn gegenüber zusehends übergriffig:

etwa um Mitternacht mit ihren Siebensachen heimlich aus dem Flecken davon.» Apul. *Met.* 8,30,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁶⁹ Apul. *Met.* 8,33 f.

[...] *hostili modo vicini tenuis incurabat pauperiem pecua trucidando, boves abigendo, fruges adhuc immaturas obtrendo.*²⁷⁰

Wie ein Feind fällt er bei seinem Nachbarn ein: Er plündert den bescheidenen Besitz, tötet oder stiehlt die Tiere und zerstört die unreife Ernte.²⁷¹ Das Kleinvieh scheint er nur zu töten, um dem Nachbarn Schaden zuzufügen, während er die Rinder wohl in seine eigene Herde integriert. Für Viehdiebe (*abigeus*) verfügte Kaiser Hadrian schwere Strafen (*durissime puniuntur*),²⁷² und wer fremdes Vieh widerrechtlich tötete, musste gemäss der Lex Aquilia für den Schaden aufkommen.²⁷³ Warum der Reiche dennoch keine Strafe fürchten muss, werden wir im nächsten Kapitel sehen. Wie im Fortgang der Geschichte klar wird, zielt die Zerstörung des Besitzes darauf, den Nachbarn einzuschüchtern und schliesslich von seinem Land zu vertreiben. Vor diesem Hintergrund können wir hier von *lozierender Gewalt* gegenüber dem Vieh sprechen.

Der arme Bauer hat diesen Übergriffen nichts entgegenzusetzen. Als der Reiche jedoch einen Grenzprozess gegen ihn anstrengt, ruft er seine Freunde zu Hilfe, zu denen auch die Söhne des oben erwähnten Gutsherrn gehören. Seine Unterstützer finden sich ein, um den Grenzverlauf zwischen den beiden Gütern zu bezeugen. Dabei kommt es zur Konfrontation mit dem Reichen, die rasch aufs Entsetzliche eskaliert. Auf die Ermahnungen, vernünftig zu sein, reagiert der Reiche mit Jähzorn (*ad extremam insaniam vecors*) und lässt seine Hunde auf die andere Partei hetzen:

[...] *canes pastoricos villaticos feros atque immanes, adsuetos abiecta per agros essitare cadavera, praeterea etiam transeuntium viatorum passivis morsibus alumnatos, laxari atque in eorum exitium inhortatos immitti praecepit.*²⁷⁴

Die Hunde werden detailliert beschrieben: Es sind Hütehunde, riesige, gefährliche Tiere, die nicht bloss darauf abgerichtet sind, die Herden und den Hof zu

270 «Der fiel wie im Krieg über die paar Sachen des armen Nachbarn her, metzelte die Schafe nieder, trieb die Rinder fort und zertrampelte die noch unreife Ernte.» Apul. *Met.* 9,35,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

271 Für die rechtlichen Aspekte dieser Episode s. Summers 1970, 525 f.

272 Dies zwar nur an Orten, wo der Viehdiebstahl grassierte; s. *Dig.* 47,14,1,1.

273 [...] *si quis hominem alienum alienamve quadrupedem, quae pecudum numero sit, iniuria occiderit, quanti ea res in eo anno plurimi fuit, tantum domino dare damnetur.* – «Wenn jemand einen fremden Menschen oder ein fremdes Tier, das zum Vieh gezählt wird, widerrechtlich getötet hat, so soll er dazu verurteilt werden, dem Herrn die höchste Summe zu erstatten, für die diese Sache im Laufe des Jahres gehandelt wurde.» *Inst. Iust.* 4,3.

274 «Er hatte Schäferhunde auf seinem Gut, wüste Gesellen, die das auf die Felder geworfene Aas zu fressen gewohnt und ausserdem auch Passanten wahllos zu beissen abgerichtet waren; die liess er losmachen und mit einem «Fass zu!» auf sie hetzen.» Apul. *Met.* 9,36,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

beschützen, sondern auch darauf, harmlose Passanten zu beißen. Auf wen sie gehetzt werden, der befindet sich in ernster Gefahr, und der Reiche riskiert mit seinem Befehl den Tod seiner Mitbürger. Dabei dürfen wir diese Aggression nicht in erster Linie den Hunden anlasten, die auf dieses Verhalten trainiert wurden bzw. zum Angriff angestachelt werden. Die Gewalt, die der Reiche indirekt durch die Tiere ausübt, dient dem Vertreiben seiner Gegner und kann als *lozierende Gewalt* gelten.

Die Freunde des Armen ergreifen die Flucht, doch der jüngste der drei Brüder stolpert:

*Tunc inter confertam trepidae multitudinis stragem e tribus iunior offenso lapide atque obtensis digitis terrae prosternitur saevisque illis et ferocissimis canibus instruit nefariam dapem; protenus enim nancti praedam iacentem miserum illum adolescentem frustatim discerpunt.*²⁷⁵

Die Hunde fallen über den am Boden Liegenden her und reißen ihn buchstäblich in Stücke. Aus der Beschreibung geht hervor, dass sie ihn tatsächlich auffressen, wie sie es von herumliegenden Kadavern gewohnt sind: So wird er für sie zu einer *nefaria daps*. Für gewöhnlich ist Homo sapiens kein Beutetier, da er ganz oben in der Nahrungskette figuriert; dass hier ein Mensch von Hunden gefressen wird, ist für den Zeugen so entsetzlich, dass er das Geschehen in die Nähe von noch Unvorstellbarerem rückt und es auf der Wortebene an Szenen aus der Tragödie und der Geschichtsschreibung erinnern lässt, wo Menschen Ihresgleichen essen.²⁷⁶

Mit seinem letzten Atemzug bittet der Sterbende seine Brüder, ihn zu rächen (*vindicare*). Diese bemühen sich sofort, seinem letzten Wunsch nachzukommen:

²⁷⁵ «In dem wirren Knäuel der bestürzten Menge stolpert der Jüngste von den dreien über einen Stein, zerstösst sich die Zehen und schlägt zu Boden, sodass er den wütenden Hundebestien ein entsetzliches Fressen bietet. Gleich packen sie die Beute und reißen den armen jungen Mann, wie er am Boden liegt, in lauter Fetzen.» Apul. *Met.* 9,37,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁷⁶ In Sen. *Thy.* 1105 bezeichnet Atreus die toten Kinder, die er Thyestes vorsetzte, als *nefandae dapes*; Val. Max. 7,6,3 erzählt von der Belagerung Calagurris' durch Pompeius: *Quia nulum iam aliud in urbe eorum supererat animal, uxores suas natosque ad usum nefariae dapis verterunt.* – «Weil in ihrer Stadt kein anderes Lebewesen übrig war, verwandten sie ihre Frauen und Kinder für ein unsägliches Mahl.» Bezeichnenderweise lässt Ov. *Met.* 15,75f. Pythagoras mit folgenden Worten für Fleischverzicht plädieren: *Parcite, mortales, dapibus temerare nefandis / corpora!* – «Sterbliche, hütet euch doch, mit gottlosen Speisen den Körper / euch zu beflecken!» Übersetzung: Holzberg 2017. Benson 2019, 157 schreibt zu fragmentierten Körpern im *Goldenen Esel*: «The motif has a horrifying, stomach-turning effect that complements and reinforces the gloomy picture of the world Lucius paints throughout this narrative.»

*Tunc reliqui fratres non tam hercules desperata quam ultro neglecta sua salute contendunt ad divitem atque ardentibus animis impetuque vaesano lapidibus crebris in eum velitantur.*²⁷⁷

Mit Steinen versuchen sie, den Reichen zu treffen; ihre Attacke ist *poenale Gewalt*, da sie explizit der Rache ihres toten Bruders dient. Doch ihr Todesmut und ihre wilde Entschlossenheit helfen nichts gegen den kaltblütigen Mörder:

*At ille cruentus et multis ante flagitiis similibus exercitatus percussor iniecta lancea duorum alterum per pectus medium transadegit.*²⁷⁸

Im Gegensatz zu den unbescholtenen Brüdern²⁷⁹ ist der Reiche durch viele ähnliche Untaten abgebrüht und hat bereits Blut an den Händen. Mit seiner Lanze durchbohrt er treffsicher einen der beiden Brüder. Der Wurf ist so kraftvoll, dass der Getroffene aufgespiesst in der Luft hängt, während die Lanze im Boden steckt. Wiederum handelt es sich um *lozierende Gewalt*. Ein Sklave wirft unterdessen mit Steinen nach dem verbleibenden Bruder; ein Stein streift seine rechte Hand, verletzt sie jedoch nicht. Der Bruder tut, als ob die Hand kampfunfähig sei, und wiegt den Reichen, der nun mit gezücktem Schwert auf ihn losgeht, in Sicherheit:

*Quippe insperato et longe contra eius opinionem resistens iuvenis complexu fortissimo arripit eius dexteram magnoque nisu ferro librato multis et crebris ictibus impuram elidit divitis animam.*²⁸⁰

Da der Reiche nicht mit Gegenwehr rechnet, gelingt es dem Bruder, ihn zu überumpeln. Diese Rache für seine beiden ermordeten Brüder stellt *poenale Gewalt* dar. Darauf richtet er die Klinge gegen sich:

277 «Da gehen die überlebenden Brüder, weiss Gott nicht so sehr aus Verzweiflung als weil ihnen ihr Leben selbst gleichgültig war, auf den Reichen los und eröffnen in Hitze und rasendem Ungestüm mit einem Steinregen den Kampf gegen ihn.» Apul. *Met.* 9,37,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

278 «Aber dieser blutrünstige und vorher in vielen ähnlichen Schandtaten geübte Mordbube schoss eine Lanze los und traf den einen der beiden mitten in die Brust.» Apul. *Met.* 9,37,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

279 Lucius betont die gute Erziehung der drei; sie sind *doctrina instructi* und *verecundia praediti*, «gebildet» und «anständig» (Apul. *Met.* 9,35,2).

280 «Ja, unverhofft und ganz wider sein Erwarten setzt sich der Mann zur Wehr, packt mit kräftigem Griff die Rechte des andern, schwingt mit aller Wucht den Stahl und treibt Schlag auf Schlag dem Reichen die schwarze Seele aus dem Leib.» Apul. *Met.* 9,38,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für die Frage, ob der Bruder ein eigenes Schwert hat, das bis dahin unerwähnt blieb, oder ob er dem Reichen dessen Schwert entreisst, und für die Unsicherheit, ob Apuleius *ferro librato* oder *liberato* geschrieben hat, s. Hijmans et al. 1995, 318. Die Formulierung *librato ferro* findet sich bei Mart. *Spect.* 13,3.

*Et, ut accurrentium etiam familiarium manu se liberaret, confestim adhuc inimici sanguine delibuto mucrone gulam sibi prorsus exsecuit.*²⁸¹

Die Sklaven des Reichen stürzen herbei, doch der letzte Bruder ist schneller. Sein Selbstmord ist *lozierende Gewalt*, da er sich damit der Rache der *familia* (und der Justiz) entzieht.²⁸² Damit endet die Berichterstattung des Sklaven.

Der Vater, der auf einen Schlag alle seine Söhne verloren hat, ist vor Trauer sprachlos. Stumm greift er zum Messer, mit dem er das Essen zerkleinert und verteilt hat:

*[...] sed adrepto ferro, quo commodum inter suos epulones caseum atque alias prandii partes diviserat, ipse quoque ad instar infelicissimi sui filii iugulum sibi multis ictibus contrucidat.*²⁸³

In Nachahmung seines Sohnes schneidet er sich die Kehle durch und stirbt. Auch das ist *lozierende Gewalt*: Der arme Mann erträgt den Verlust seiner Söhne nicht; er will schlicht nicht mehr sein und beendet seine Existenz.

Nachdem sich der Reiche seinem Nachbarn bzw. dessen Tieren gegenüber bereits gewalttätig gezeigt hat, eskaliert die Aussprache an der Grenze: Während die Unterstützer des Armen ihn mit Worten zur Vernunft mahnen, setzt er eine tödliche Spirale in Gang, der alle drei Söhne, deren Vater und sogar er selbst zum Opfer fallen. Eindrücklicher als in anderen Episoden wird hier gezeigt, wie rasch sich Gewalt einer Kontrolle entzieht: Gewalt gebiert Gewalt, die unter Umständen ihren eigenen Geburtshelfer verschlingt.

3.6.2 Macht und die drei Brüder

Das Wenige, was wir über die beiden Kontrahenten erfahren, genügt, um zu verstehen, weshalb der Reiche so skrupellos vorgeht und glaubt, ungestraft seinem Nachbarn schaden zu können. Er lebt in ganz anderen Verhältnissen als dieser, der als *quidam pauper modicae casulae dominus*²⁸⁴ beschrieben wird:

²⁸¹ «Dann, um den herbeieilenden Knechten nicht in die Hände zu fallen, schnitt er sich auf der Stelle mit der Klinge, die noch vom Blut des Feindes troff, glatt die Kehle durch.» Apul. *Met.* 9,38,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁸² Vgl. den Selbstmord der alten Frau, die sich dadurch dem Zorn der Räuber entzieht (Kapitel 2.2.1).

²⁸³ «Nein, er nimmt ein Messer, mit dem er gerade den Käse und sonst zum Frühstück Gehörendes unter seine Tischgenossen verteilt hatte, und stösst es sich nach dem Beispiel seines unglücklichen Sohnes auch selbst einmal ums andere in die Kehle.» Apul. *Met.* 9,38,9f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁸⁴ «ein armer Mann, der eine bescheidene kleine Hütte besass» Apul. *Met.* 9,35,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Dass er aber immerhin Schafe und Rinder besitzt, relativiert seine Armut.

*At enim casulae parvulae conterminos magnos et beatos agros possidebat vicinus potens et dives et iuvenis, et prosapiae maiorum gloria male utens pollensque factionibus et cuncta facile faciens in civitate.*²⁸⁵

Er ist nicht nur reich in finanzieller Hinsicht, sondern auch an Einfluss (*potens*). In der *civitas* ist er bestens vernetzt und spannt Verbündete für seine Zwecke ein (*pollens factionibus*). So erreicht er alle seine Ziele mühelos (*cuncta facile faciens*). Lucius benutzt wohl nicht zufällig einmal zwei und ein weiteres Mal drei stammverwandte Wörter, um die gesellschaftliche Stellung Reichen zu beschreiben.²⁸⁶ Deshalb ist es für ihn eine Selbstverständlichkeit, auch auf dem Land seinen Willen durchzusetzen. Er will seinem Besitz das kleine Landstück des Nachbarn einverleiben und strengt zu diesem Zweck einen Grenzprozess (*finium quaestio*) an.²⁸⁷ Seine Argumente sind zwar nicht stichhaltig (*inanis*), doch weil der Arme um den grossen Einfluss seines Peinigers weiss, rechnet er mit einer Niederlage (*trepidans eximie*). Waren die Grenzen nämlich nicht eindeutig, so entschied der Richter²⁸⁸ – und den konnte der Reiche leicht auf seine Seite ziehen. Deshalb holt er sich Unterstützung: Seine Freunde sollen den ursprünglichen Grenzverlauf bezeugen (*demonstratio finium*) und so den bösen Plan des Reichen durchkreuzen.²⁸⁹

Die Konstellation «Arm gegen Reich» wird ergänzt um die Charakterisierung des Armen als sympathisch (immerhin ist er seit langem mit den drei aufrechten Brüdern befreundet) und des Reichen als unsympathisch. Diese simple

²⁸⁵ «Dagegen waren die grossen und fruchtbaren Felder, die an die winzige kleine Hütte angrenzten, im Besitz eines Nachbarn, der mächtig, reich und jung war, aber den Ruhm seiner Ahnen missbrauchte, sich mit Parteigängern breitmachte und sich in der Gemeinde alles erlaubte.» Apul. *Met.* 9,35,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁸⁶ *Potens* und *polleo* werden beide von *potis*, «mächtig, vermögend» abgeleitet; *factio* und *facilis* leiten sich von *facere* her.

²⁸⁷ *Iamque tota frugalitate spoliatum ipsis etiam glebulis exterminare gestiebat finiumque inani commota quaestione terram totam sibi vindicabat.* – «Und als er ihn um den ganzen Ertrag gebracht hatte, schickte er sich an, ihn vollends von der Scholle zu vertreiben, brach also einen [fingierten] Grenzprozess vom Zaun und beanspruchte das ganze Gelände für sich.» Apul. *Met.* 9,35,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁸⁸ *Iudici finium regundorum permittitur, ut, ubi non possit dirimere fines, adiudicatione controversiam dirimat.* – «Dem Richter, der Grenzen feststellen muss, ist es erlaubt, dort, wo die Grenzen nicht klar sind, den Streit durch Eigentumszuweisungen zu entscheiden.» *Dig.* 10,1,2,1. Ausserdem unterscheiden sich die Strafen für solche, die Grenzsteine verschieben, je nach gesellschaftlichem Status, wobei die höheren Schichten (*splendidiores*) bevorteilt werden, vgl. *ibid.* 47,21,2.

²⁸⁹ *Tunc agrestis [...] amicos plurimos ad demonstrationem finium trepidans eximie corrogat.* – «Da hatte der Bauer [...] in fliegender Angst eine Menge Freunde zur Bestätigung der Grenze zusammengebeten.» Apul. *Met.* 9,35,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Organisation entspricht Apuleius' Lob der Armut in der *Apologia*, wo er darauf hinweist, dass alle bewundernswerten Menschen arm gewesen seien.²⁹⁰

Der Richter musste die Situation vor Ort von Landmessern in Augenschein nehmen lassen,²⁹¹ und wir können uns vorstellen, dass eben bei dieser Gelegenheit nicht nur die *ensores*, sondern eben auch die beiden Streitparteien mit ihrem Anhang an der Grenze aufmarschieren. Der arme Bauer hat eine grosse Gruppe von Bürgern mobilisiert (*praesentia multorum civium*²⁹²), die bereit sind, für seine Sache zu sprechen, und die versuchen, den Reichen zu einer Beilegung des Streites zu bewegen. Doch der Reiche zeigt sich unbeeindruckt und droht, den Armen mit Gewalt von seinem Land entfernen zu lassen. Diese Sturheit und die Geringschätzung seiner Mitbürger erzürnen die Versammelten; allen ist klar, dass der Reiche sich über dem Gesetz wähnt. Diese Entrüstung kleidet einer der drei Brüder in deutliche Worte:

*Tunc unus e tribus fratribus incunctanter et paulo liberius respondit frustra eum suis opibus confisum tyrannica superbia comminari, cum alioquin pauperes etiam liberali legum praesidio de insolentia locupletium consueverint vindicari.*²⁹³

Er benennt Wohlstand und Einfluss (*opes*) als Grundlage seiner Selbstüberschätzung, die er provokativ mit dem Attribut *tyrannica* versieht, das jedoch insofern den Nagel auf den Kopf trifft, als der Reiche mit seinem Verhalten die Struktur der *civitas* zu unterwandern versucht: Für ihn sollen andere Regeln gelten als für seine Mitbürger. Doch auch die armen Freien, betont der Bruder, schütze das Gesetz vor der Unverschämtheit der Vermögenden. Diese Ermahnung stachelt den Reichen zu noch grösserer Wut an,²⁹⁴ sodass er sich vergisst:

290 *Maxima quaeque scelera si ex omni memoria hominum percenseas, nullum in illis pauperem reperies, ut contra haud temere inter illustris viros divites comparent, sed quemcunque in aliqua laude miramur, eum paupertas ab incunabulis nutricata est.* – «Wenn du dir die grössten Verbrechen von Menschen ins Gedächtnis rufst, wirst du keines finden, das von einem Armen verübt wurde; von den Reichen wird dagegen kaum einer zu den hervorragenden Menschen gezählt. Alle, die wir auf irgendeine Weise bewundern, hat die Armut von der Wiege an grossgezogen.» Apul. *Apol.* 18,4 f.

291 *Dig.* 10,1,8,1.

292 «die Anwesenheit der vielen Bürger» Apul. *Met.* 9,36,1.

293 «Jetzt antwortete einer von den drei Brüdern ohne Zögern und etwas unverblümter: Es habe keinen Zweck, auf sein Geld zu pochen und wie ein eigenmächtiger Tyrann zu toben; denn in jedem Falle stünden die Armen auch unter wohlwollendem Schutz der Gesetze und seien so gegen Übergriffe der Begüterten gemeinhin sicher.» Apul. *Met.* 9,36,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

294 *Quod oleum flammae, quod sulphur incendio, quod flagellum Furiae, hoc et iste sermo truculentiae hominis nutrimento fuit.* – «Wie wenn man Öl auf die Flamme oder Schwefel aufs Feuer schüttet oder der Furie eine Geissel reicht, so steigerten diese Worte den wilden Trotz des Mannes.» Apul. *Met.* 9,36,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

*Iamque ad extremam insaniam vecors, suspendium sese et totis illis et ipsis legibus mandare proclamans [...].*²⁹⁵

Der Jähzorn lässt ihn seine wahre Einstellung gegenüber der *civitas* verraten: Am liebsten möchte er alle Gesetze, die seiner Willkür Einhalt gebieten, aufheben und alle Mitbürger, die ihm Widerstand leisten, tot sehen – ganz wie der typische Alleinherrscher eben. Er fällt dabei seiner eigenen Selbstüberschätzung zum Opfer, zu der wir eine interessante Parallele in Apuleius' *Apologia* finden: In seinem Lob der Armut erkennen wir ex negativo den Schaden des Reichtums, der einen Menschen mit Überheblichkeit aufbläht (*superbia inflare*), durch Unbeherrschtheit verdirbt (*impotentia depravare*) und ihn zu einem grausamen Tyrannen werden lässt (*tyrannide efferare*).²⁹⁶

Wie im vorherigen Kapitel besprochen, kippt das Wortgefecht in tödliche Gewalt, doch ehe er dieser selbst zum Opfer fällt, hält der letzte übriggebliebene Bruder eine bewegende Mini-Rede, die für ein friedliches Zusammenleben in der *civitas* plädiert:

*Fruere exitio totius nostrae familiae et sanguine trium fratrum insatiabilem tuam crudelitatem pasce et de prostratis tuis civibus gloriose triumphas, dum scias, licet privato suis possessionibus paupere fines usque et usque proterminaveris, habiturum te tamen vicinum aliquem.*²⁹⁷

Es sind nicht irgendwelche Menschen, die der Reiche auf dem Gewissen hat, sondern seine Mitbürger (*tui cives*). Und, gesetzt den Fall, er gewänne den Rechtsstreit gegen den armen Bauern: Wer käme als Nächster? Denn stets wird da ein Nachbar sein. Wenn er seiner Grausamkeit freien Lauf lässt, wird die Ungerechtigkeit und Gewalt kein Ende nehmen. Deshalb, so lesen wir zwischen den Zeilen, braucht es die Regeln und Gesetze der *civitas*, für deren Einhaltung sich alle Bürger einsetzen müssen – auch und gerade im Hinblick auf die Schwächsten.

Die drei Brüder (und weitere Bürger) haben das getan und wurden dafür übel belohnt: Die Brüder bezahlen ihr Engagement mit dem Leben, andere tragen Bisswunden der Hunde davon. Auch der Reiche büsst mit dem Tod. Seine Hybris, die darin besteht, dass er sich seinen Mitbürgern überlegen glaubt, reisst eine ganze Familie und ihn selbst ins Verderben. Die *civitas* bezahlt einen hohen Preis, doch sie gewinnt: Es gelangt ihr, dem widerrechtlichen Gebaren Einhalt zu

²⁹⁵ «Schon ausser sich bis zur völligen Raserei schrie er, sie sollten sich alle miteinander samt ihren Gesetzen aufhängen lassen.» Apul. *Met.* 9,36,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²⁹⁶ Apul. *Apol.* 18,3.

²⁹⁷ «Freu dich nur am Untergang unseres ganzen Hauses, weide deine unersättliche Grausamkeit am Blut dreier Brüder und triumphiere laut, weil deine Mitbürger am Boden liegen! Aber lass dir sagen: Magst du auch einem armen Mann seinen Besitz wegnehmen und deine Grenzen weiter und weiter hinausrücken, – einer bleibt dir doch noch als Nachbar!» Apul. *Met.* 9,38,2 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

gebieten. Der Kampf wird jedoch nicht durch Macht, sondern durch Gewalt entschieden, die der Reiche initiiert hat. Der letzte Bruder beschwört zwar die Macht der Gesetze und damit der staatlichen Ordnung, doch auch hier kommen diese nicht zum Einsatz. Es sind die Bürger selbst, die für Gerechtigkeit sorgen müssen.

3.7 Der Gärtner und der Soldat

Zutiefst erschüttert von den schrecklichen Ereignissen bei dem freundlichen Gutsherrn, macht sich der Gärtner mit leeren Händen auf den Heimweg. Doch er scheint sich mit bösem Pech angesteckt zu haben: Unterwegs begegnet ihm ein Soldat, der den Esel requirieren will. Der Gärtner – sei es aufgrund seiner momentanen Verfassung, sei es aufgrund seines Charakters – leistet Widerstand, und rasch eskaliert auch dieses Zusammentreffen zum Schaden aller Beteiligten.

3.7.1 Gewalt zwischen dem Gärtner und dem Soldaten

Als der Soldat ihn anspricht, ignoriert der Gärtner ihn und reitet an ihm vorbei. Das provoziert diesen derart, dass er mit seinem Stock²⁹⁸ auf ihn eindrischt und ihn vom Esel stösst:

*Nec miles ille familiarem cohibere quivit insolentiam, sed indignatus silentio eius ut convicio, viti, quam tenebat, obtundens eum dorso meo proturbat.*²⁹⁹

Dabei verletzt er den Gärtner am Kopf, dass er blutet. Diese aggressive Reaktion sei typisch für einen Soldaten (*familiaris*), sagt Lucius, und benutzt dasselbe Wort, mit dem der Bruder im vorhergehenden Kapitel das anmassende Verhalten des Reichen benannt hat: *insolentia*. Wenn wir diese Handlung isoliert betrachten, handelt es sich bei den Schlägen um *poenale Gewalt* als Strafe für das

²⁹⁸ Die *vitis* (eigentlich «Rebholz») war der Kommandostab der Centurionen. Warum der Soldat über einen solchen verfügt, ist unklar; es deutet nichts darauf hin, dass er mehr war als ein Legionär. Ein in Korinth gefundenes Epitaph zeigt den Verstorbenen mit einem *vitis*-ähnlichen Stock in der Hand, in der Inschrift wird er jedoch als *miles e centuria Senuci[onis]* bezeichnet. Für die Vermutung, dass es sich um einen Rang unter dem Centurio handle, der auf dem Denkmal nicht benannt werde, und weitere Überlegungen s. Šašel Kos 1978, *passim*. Dass der Soldat später einen Brief nach Rom bringen muss (Apul. *Met.* 10,13), spricht vielleicht dafür, dass er mehr als ein einfacher Soldat ist.

²⁹⁹ «Der Soldat konnte seine frechen Manieren nicht meistern; vielmehr nimmt er das Schweigen als Beleidigung, schlägt dem Mann erbost mit seinem Stock eins über und schubst ihn von meinem Rücken herunter.» Apul. *Met.* 9,39,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Eine ähnliche Situation finden wir in *Vit. Aesop.* 65, wo ein General (στρατηγός) Aisopos ins Gefängnis werfen lassen will, weil der ihm keine rechte Antwort gibt, als er ihm unterwegs begegnet.

angeblich freche Benehmen des Gärtners. Mit Blick auf die folgenden Ereignisse können wir sie aber auch als *lozierende Gewalt* klassifizieren, da der Soldat des Esels ohne seinen Reiter habhaft werden will.

Als der Soldat den Gärtner darüber informiert, dass er den Esel beschlagnahme, bittet dieser ihn eindringlich, ihm sein Transporttier zu lassen. Der Soldat zeigt sich unbeeindruckt und macht Anstalten, den Esel wegzuführen. Da geht der Gärtner zum Äussersten:

[...] *currit ad extrema subsidia simulansque sese ad commovendam miserationem genua eius velle contingere, summissus atque incurvatus, arreptis eius utrisque pedibus sublimem terrae graviter adplodit et statim qua pugnis qua cubitis qua morsibus, etiam de via lapide correpto, totam faciem manusque eius et latera converberat.*³⁰⁰

Wie ein Hiketes, ein Schutzsuchender,³⁰¹ bückt er sich zu den Knien des Soldaten, doch anstatt diese in einer Geste der Bitte um Mitleid zu berühren, reisst er ihm unvermittelt die Beine unter dem Körper weg, sodass der Soldat rücklings umfällt. Schon ist der Gärtner über ihm; er weiss sich kaum zu wehren, droht nur, er werde ihn mit seinem Schwert in Stücke hacken (*concisurus frustatim*), worauf ihm der Gärtner prompt die Waffe entreisst und sie weit wegschleudert. Ihm bleibt endlich nichts anderes übrig, als sich tot zu stellen. Erst da lässt der Angreifer von ihm ab, nimmt das Schwert und reitet rasch davon.

Der Gärtner will um jeden Preis seinen Esel behalten, darum attackiert er den Soldaten. Dagegen, dass er ihn umbringen will, spricht, dass er das Schwert nicht benutzt; er will ihn bloss so zurichten, dass er ihn nicht am Fortreiten hindern kann. Damit wendet der Gärtner *lozierende Gewalt* an, da es ihm darum geht, den Soldaten von sich und seinem Esel fernzuhalten.

Des Gärtners List hat einen hohen symbolischen Gehalt: Er bückt sich, krümmt sich vor dem Soldaten (*summissus, incurvatus*), als akzeptiere er dessen Dominanz, nur um aus dieser Position der Schwäche und Unterordnung seinen Angriff zu lancieren.

3.7.2 Macht zwischen dem Gärtner und dem Soldaten

Dass sich der Soldat den Zivilisten, die ihm auf der Strasse begegnen, überlegen fühlt, wird im Moment seines Auftritts deutlich:

³⁰⁰ «[...] da greift er zu einem letzten Mittel. Er tut, als wolle er sein Mitleid wecken und seine Knie berühren, neigt und duckt sich also hin und zieht ihm beide Füsse weg. Dann hebt er ihn hoch, klatscht ihn schwer auf die Erde und fängt gleich an, ihm mit Fäusten hier, mit Ellbogen da, mit Zähnen dort, auch mit einem aufgelesenen Stein das ganze Gesicht, Hände und Flanken zu zerbleuen.» Apul. *Met.* 9,40,1 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

³⁰¹ Vgl. Kapitel 2.2.1.

*Nam quidam procerus et, ut indicabat habitus atque habitudo, miles e legione, factus nobis obuius, superbo atque adroganti sermone percontatur, quorsum vacuum duceret asinum?*³⁰²

Nicht nur seine Aufmachung verrät den Soldaten, auch sein Verhalten:³⁰³ Als er den Gärtner anspricht, geschieht das in einem hochmütigen und anmassenden Ton (*superbus atque adrogans sermo*). Das zweite Attribut weist bereits auf die Absicht des Soldaten hin, sich den Esel anzueignen.³⁰⁴ Der Gärtner antwortet nicht auf die Frage, wohin er unterwegs sei, weil er einerseits noch ganz von Trauer beherrscht ist, andererseits den Lateinisch sprechenden Soldaten ohnehin nicht versteht.³⁰⁵ Dass der Soldat in der griechischen Provinz einen offensichtlich armen Mann auf Lateinisch anspricht, zeugt von seiner Überheblichkeit; er kann nicht damit rechnen, dass ein ungebildeter Mensch die Amtssprache beherrscht.³⁰⁶ Als er keine Antwort erhält, schlägt er den Gärtner mit dem Stock, sodass dieser gezwungen ist, auf ihn zu reagieren:

*Tunc hortulanus subplicue respondit sermonis ignorantia se, quid ille disceret, scire non posse.*³⁰⁷

Der Gärtner verhält sich nun unterwürfig, steckt die Prügel ein und erklärt, dass er ihn nicht verstanden habe. Seine demütige Haltung verrät, dass er Angst hat vor dem Soldaten, was als typische Reaktion gelten kann: «[...] the soldiers were a privileged official class whose presence was feared by ordinary people.»³⁰⁸ Von

302 «Es begegnete uns so ein langer Mensch, aus Tracht und Betragen zu schliessen ein Legionssoldat. In herrischem und anmassendem Ton fragt er, wohin es mit dem unbedeckten Esel gehe.» Apul. *Met.* 9,39,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

303 Zur Unterscheidung von *habitus* und *habitudo* vgl. Apul. *Met.* 1,20,2; *ibid.* 2,8,1 und 2,13,1 scheinen jedoch *habitudo* mit *habitus* gleichzusetzen.

304 *Adrogare* kann auch «sich etwas Fremdes aneignen» bedeuten.

305 *At meus, adhuc maerore permixtus et alias Latini sermonis ignarus, tacitus praeteribat.* – «Aber mein Alter, noch vor Gram durcheinander und übrigens ohne Kenntnis des Lateinischen, zog schweigend weiter.» Apul. *Met.* 9,39,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

306 Auch Apuleius' Stiefsohn, der die Schule geschmissen hat, kann kein Latein: *Loquitur nunquam nisi Punice et si quid adhuc a matre graecissat; enim Latine loqui neque vult neque potest.* – «Er spricht nur Punisch und das bisschen Griechisch, was er von seiner Mutter gelernt hat; Latein will und kann er nicht sprechen.» Apul. *Apol.* 98,8. Zur Präferenz des Lateinischen vor dem Griechischen vgl. auch Petron. 5,15f.: *Hinc Romana manus circumfluat et modo Graio / vox onerata sono mutet suffusa saporem.* – «Hierauf soll ihn die römische Schar umwogen, und seine eben noch vom griechischen Tonfall belastete Stimme soll benetzt werden sowie seine Redeweise verändern.» Übersetzung: Holzberg 2013. Vgl. Petron. 53,13.

307 «Da antwortete der Gärtner untertänig, er verstehe die Sprache nicht und könne nicht wissen, was der andere meine.» Apul. *Met.* 9,39,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

308 Millar 1981, 68. Zur sozialen Stellung von Soldaten äussert sich differenziert Garnsey 1970, 245–251.

einem Soldaten angesprochen zu werden, liess nichts Gutes vermuten, und der Gärtner versucht nun, den Mann gnädig zu stimmen. Dieser wiederholt die Frage auf Griechisch, was seine Überheblichkeit noch unterstreicht: Er hätte von Anfang an die Landessprache wählen können. Nachdem der Gärtner erklärt hat, er sei zur nächsten Stadt unterwegs, erhebt der Soldat Anspruch auf den Esel: Er brauche ihn, um das Gepäck des Gouverneurs (*praeses*) zu transportieren. Entweder ist das eine Lüge – später ist nämlich nie mehr die Rede von einem solchen Transport, oder der Auftrag des Soldaten ändert sich, ohne dass wir das erfahren. Mit dem Fortgang der Geschichte drängt sich eher der Eindruck auf, dass der Soldat einen Vorwand suchte, um sich den Esel unter den Nagel zu reisen.

In einem bemerkenswerten Vergleich schildert Epiktetos exakt diese Situation: Das Verhältnis zu unserem Körper solle dasselbe sein wie das zu einem Esel, den ein Soldat requiriere. Er empfiehlt, den Esel ohne Murren herzugeben, denn verlieren werde man ihn so oder so; leiste man Widerstand, beziehe man nur obendrauf Prügel.³⁰⁹ Der Gärtner hingegen denkt nicht daran, sein Tier aufzugeben:

*Sed hortulanus prioris plagae vulnere prolapsum capite sanguinem detergens rursus deprecatur civilius atque mansuetius versari commilitonem idque per spes prosperas eius orabat adiurans.*³¹⁰

Er behält seinen unterwürfigen Ton bei, beklagt sich nicht über die Verletzung, die der andere ihm beigebracht hat, sondern appelliert an sein Mitgefühl. Er nennt ihn gar *commilito*, als sei er selbst auch Soldat, und bittet ihn, sich *civilius* zu verhalten, als sei der Soldat ein Zivilist. *Civilis* bezeichnet in erster Linie alles, was den *civis* betrifft, darüber hinaus aber auch ein Verhalten, das dem Gemeinwohl dient. Damit, dass er die sich ausschliessenden Sphären der Armee und der *civitas* zusammenrückt, versucht er, eine Art Gemeinschaft aus ihm, dem Zivilisten, und dem Soldaten zu konstruieren. Er bittet sogar um Segen für seinen Kontrahenten, um ihn noch mehr von sich einzunehmen.

309 "Ὅλον τὸ σῶμα οὕτως ἔχειν σε δεῖ ὡς ὄναριον ἐπισεσαγμένον, ἐφ' ὅσον ἂν οἶόν τε ἦ, ἐφ' ὅσον ἂν διδῶται· ἂν δ' ἀγγαρεία ἢ καὶ στρατιώτης ἐπιλάβηται, ἄφες, μὴ ἀντίτεινε μηδὲ γόγγυζε. εἰ δὲ μὴ, πληγὰς λαβῶν οὐδὲν ἦττον ἀπολεῖς καὶ τὸ ὄναριον. – «Deinen ganz Körper sollst du wie einen beladenen Esel besitzen, so lange es dir möglich ist, so lange er dir gegeben ist. Aber wenn er konfisziert wird und ein Soldat ihn beschlagnahmt, gib ihn her, leiste keinen Widerstand und murre nicht. Wenn du es nämlich tust, beziehst du Schläge und wirst den Esel dennoch verlieren.» Epikt. *Diss.* 4,1,79.

310 «Aber der Gärtner wischt sich das Blut vom Kopf, das aus einer Wunde von dem Hieb vorher herunterläuft, bittet inständig aufs neue, der Herr Kamerad möchte sich doch friedlicher und entgegenkommender zeigen, und bekräftigte die Bitte mit allen Segenswünschen für ihn.» Apul. *Met.* 9,39,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Wir erhalten den Eindruck, dass der Soldat mit seiner Forderung im Recht sei und der Gärtner deshalb um Schonung bitte. Dem ist jedoch mit grosser Wahrscheinlichkeit nicht so. Eine Inschrift aus Pisidien (Kleinasien) aus der Regierungszeit des Kaisers Tiberius hält fest, unter welchen Bedingungen die Bevölkerung staatlichem und militärischem Personal Transportmöglichkeiten (Tiere und Wagen) zur Verfügung stellen musste. Anzahl und Preis sind festgelegt; eine unentgeltliche Benutzung ist nicht vorgesehen.³¹¹ Die Inschrift dient explizit dazu, Missbrauch zu verhindern, und kündigt die Bestrafung von Personen an, die die Bevölkerung zwingen, ihnen unentgeltlich Transport zur Verfügung zu stellen.³¹² Unser Soldat wird später den beschlagnahmten Esel verkaufen und das Geld für sich behalten.³¹³

Entweder ist dem Gärtner die rechtliche Lage nicht bewusst, oder er hat keine Hoffnung, sein Recht durchzusetzen. Dies versetzt ihn in eine ohnmächtige Situation, die er allein durch Gewalt lösen zu können glaubt. Er schlägt den Soldaten also zusammen und flieht in die nächste Stadt. Weil er eine Anklage fürchtet, bittet er einen Freund, ihn samt Esel bei sich zu verstecken:

*Cunctisque narratis deprecatur, periclitanti sibi ferret auxilium seque cum suo sibi asino tantisper occultaret, quoad celatus spatio bidui triduiue capitalem causam evaderet.*³¹⁴

Warum der Gärtner eine Anklage in Betracht zieht, ist nicht ganz klar: Entweder nimmt er trotz dessen Finte an, dass der Soldat überlebt habe, oder aber er fürch-

311 *Augusti [...] diligentissime caverunt, ne quis gratuitis vehiculis utatur.* – «Die Kaiser haben die sorgfältigste Vorkehrung getroffen, dass niemand unentgeltlich Transportmittel benutzt.» Mitchell 1976, 107. Die Inschrift wird in die Jahre 13–15, kurz nach Augustus' Tod datiert. Für Verweise auf Edikte, die ähnlichen Missbrauch unterbinden wollen, s. *ibid.* 114; vgl. Kehne 2007, 329.

312 Zur Bestrafung von Militärangehörigen vgl. auch Trajans Anweisungen in *Plin. Ep.* 10,78,3: *Si qui autem se contra disciplinam meam gesserint, statim coerceantur; aut, si plus admiserint, quam ut in re praesenti satis puniantur, si milites erunt, legatis eorum, quod deprehenderit, notum facies; aut si in urbem versus venturi erunt, mihi scribes.* – «Wer gegen meine Disziplargesetze verstösst, muss sofort bestraft werden; hat er mehr verbrochen, als dass er an Ort und Stelle bestraft werden könnte, wirst Du, wenn es sich um einen Soldaten handelt, seinen Legaten von dem Tatbestand in Kenntnis setzen, wenn um Leute, die nach Rom unterwegs sind, mich benachrichtigen.» Übersetzung: Kasten 2003.

313 *Miles ille, qui me nullo vendente comparaverat et sine pretio suum fecerat, [...] vicinis me quibusdam duobus servis fratribus undecim denariis vendidit.* – «Jener Soldat, der mich ohne Verkäufer erworben und ohne Geld beschlagnahmt hatte, [...] verkaufte mich für elf Mark an zwei Sklaven in der Nachbarschaft, die Brüder waren.» *Apul. Met.* 10,13,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

314 «Er erzählt alles und bittet den Mann dringend, ihm in seiner Lage zu helfen und ihn mitsamt seinem Esel solange zu verstecken, bis er für zwei oder drei Tage unsichtbar geblieben und einem Prozess auf Leben und Tod ausgekommen sei.» *Apul. Met.* 9,40,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

tet Zeugen des Vorfalls.³¹⁵ Er müsse nur zwei, drei Tage untertauchen, erklärt er. Wahrscheinlich geht er davon aus, dass der Gouverneur, zu dessen Begleitung der Soldat gehört, seine Reise wohl nicht wegen eines verletzten oder toten Soldaten verzögern mag. Dass der Freund ihn aufnimmt, ist der alten Freundschaft zwischen ihnen geschuldet. Also schaffen sie den Esel ins Obergeschoss, und der Gärtner verbirgt sich in einer Truhe.

Doch auch der Soldat befindet sich in einer unangenehmen Situation: Er hat sich von einem unbewaffneten Zivilisten verprügeln lassen, der ihm überdies sein Schwert gestohlen hat. Wie er hinkend in der Stadt eintrifft, ärgert er sich über seine Unbeherrschtheit (*impotentia*) und darüber, dass er sich nicht entschlossener gegen die Attacke gewehrt hat (*inertia*).³¹⁶ Erst als er auf seine Kommilitonen trifft, gesteht er ihnen seine Demütigung. Diese raten ihm, sich in ihrem Quartier zu verstecken und die Suche nach Gärtner und Esel ihnen zu überlassen:

*Placuit, ut ipse quidem contubernio se tantisper absconderet – nam praeter propriam contumeliam **militaris etiam sacramenti genium ob amissam spatham verebatur** – ipsi autem signis nostris enotatis investigationi vindictaeque sedulam darent operam.*³¹⁷

Dass er sein Schwert verloren hat, stellt ein ernstes Problem dar: Bei seiner Verteidigung hat der Soldat, wie damals üblich, auf den Genius des Kaisers geschworen. Der Eid beinhaltete wohl auch das Versprechen, auf seine Ausrüstung achtzugeben. Der Verlust des Schwertes kann als Eidbruch interpretiert werden, der eine körperliche Züchtigung zur Folge hat.³¹⁸ Seine Kollegen hoffen wohl, mit dem Gärtner auch das Schwert wiederzufinden. Vielleicht ohne sich dessen bewusst zu sein, hat der Gärtner durch die Entwendung des Schwertes den Aktionsradius des Soldaten empfindlich verkleinert, der nun auf die Hilfe seiner Kameraden angewiesen ist. Doch auch diese sind in der *civitas* nicht handlungsbevollmächtigt; sie müssen die hiesigen Staatsdiener von ihrem Anliegen überzeugen.

Nachdem ein treuloser Nachbar ihnen einen Tipp gegeben hat, holen sie Beamte herbei und erfinden eine Lügengeschichte, um sich ihrer Unterstützung zu versichern: Ein wertvolles Silbergefäß des Gouverneurs sei unterwegs verlo-

³¹⁵ Im *Onos* glaubt er, den Soldaten erschlagen zu haben, und erschrickt darüber: Lukian. *Asin.* 44.

³¹⁶ *confususque de impotentia deque inertia sua ad quemquam referre popularium* – «Aus Scham wagt er nicht, von seiner Unbeherrschtheit und Schlappeit irgendwelchen Leuten irgend etwas zu erzählen [...]» Apul. *Met.* 9,41,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

³¹⁷ «Man beschloss, er solle sich seinerseits inzwischen im Quartier verborgen halten – denn abgesehen von dem eigenen Ehrverlust musste er auch wegen des verlorenen Schwerts den Genius des Dienstehrs fürchten, sie selbst aber wollten sich unsere Kennzeichen notieren und sich eifrig um unsere Ermittlung und Massregelung bemühen.» Apul. *Met.* 9,41,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

³¹⁸ *Dig.* 12,2,13,6.

ren gegangen. Der Gärtner habe es gefunden, weigere sich jedoch, es herauszurücken, und halte sich in jenem Haus versteckt. Hier sehen wir bestätigt, dass die Requirierung des Esels durch den Soldaten widerrechtlich war, sonst müssten seine Kameraden den Beamten keine Lügen auftischen. Die Beamten lassen sich von dem Märchen beeindrucken, vor allem die Nennung des Gouverneurs motiviert sie zum Handeln:

*Tunc magistratus et damno et praesidis nomine cognito veniunt ad deversori nostri fores claraque voce denuntiant hospiti nostro nos, quos occultaret apud se certo certius, dedere potius quam discrimen proprii subiret capitis.*³¹⁹

Bei vermutetem Diebstahl suchte man den Dieb oder die Diebin im Besitz des gestohlenen Objektes im Beisein von Zeugen zu ertappen (*conceptum furtum*³²⁰). Die Beamten fordern deshalb den Hausbesitzer auf, den Gesuchten auszuliefern und drohen ihm, er riskiere mit seinem Verhalten den eigenen Kopf.³²¹ Dieser lässt sich indes nicht beirren und leugnet, den Gärtner gesehen zu haben. Ihm ist die *amicitia vetus* zum Gärtner wichtiger als seine eigene Sicherheit. Wir müssen davon ausgehen, dass er das Spiel der Soldaten durchschaut hat: Er weiss ja, dass es nicht um Diebstahl geht, sondern dass man nur einen Vorwand sucht, des Gärtners habhaft zu werden.

Die Soldaten schwören beim Genius des Kaisers, der Gesuchte müsse sich im Haus befinden, worauf die Likatoren der Beamten im Rahmen einer *quaestio* eine Hausdurchsuchung vornehmen, die jedoch keine Ergebnisse zeitigt. Als in der Folge ein hitziger Streit zwischen den Soldaten, den Beamten und dem Hausbesitzer entbrennt, lugt Lucius durch ein Fenster aus seinem Versteck auf die Strasse hinunter und wird prompt entdeckt. Nun wird gründlicher gesucht:

*Iamque omni sublata cunctatione scrupulosius contemplantes singula, cista etiam illa revelata, repertum productumque et oblatum magistratibus miserum hortulanum poenas scilicet capite pensurum in publicum deducunt carcerem.*³²²

319 «Wie die Polizisten den Schaden und das Wort Gouverneur vernehmen, kommen sie zur Tür unseres Unterschlupfs und eröffnen mit lauter Stimme unserem Hausherrn, er solle uns, die er todsicher bei sich versteckt habe, lieber ausliefern als den eigenen Kopf riskieren.» *Apul. Met.* 9,41,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

320 *Conceptum furtum dicitur, cum apud aliquem testibus praesentibus furtiva res quaesita et inventa est.* – «Man spricht von einem festgestellten Diebstahl, wenn im Beisein von Zeugen bei jemandem die gestohlene Sache gesucht und gefunden worden ist.» *Gai. Inst.* 3,186.

321 *Eos, qui se cum alieni criminis reo occultando eum sociarunt, par ipsos et reos poena expectet.* – «Wer sich mit jemandem zusammengetan hat, der eines Verbrechens angeklagt ist, um ihn zu verstecken, den soll dieselbe Strafe wie den Anklagten erwarten.» *Cod. Iust.* 9,39,1. Dazu, ob dem Gärtner und seinem Freund tatsächlich die Todesstrafe droht, s. weiter unten.

322 «Als nun alles lebendig geworden ist und man die Dinge im einzelnen gründlicher untersucht, kommt auch jene Kiste zum Vorschein; der arme Gärtner wird entdeckt, hervorgezogen,

Der Gärtner wird entdeckt, aus seiner Kiste gezerrt und den Beamten übergeben, die ihn ins Gefängnis werfen lassen, auf dass er hingerichtet werde – von diesem traurigen Ende des Mannes geht jedenfalls Lucius aus. Die Überzeugung, dass ihm die Todesstrafe drohe, äussert auch der Gärtner selbst, als er seinen Freund um Hilfe bittet (*capitalis causa*³²³).

Dieser knappe Schluss der Geschichte lässt jedoch einige Fragen offen: Der Gärtner wird weder wegen der Tätlichkeiten gegenüber dem Soldaten noch wegen des Schwertdiebstahls gesucht, sondern wegen eines nichtexistenten Silbergefässes, das man unmöglich bei ihm finden wird. Obschon er in seinem Versteck entdeckt wird, kann daher keine Rede von einem *conceptum furtum* sein, da nur der vermeintliche Dieb, nicht aber das Diebesgut gefunden wird. So oder so wird zu dieser Zeit Diebstahl nicht (mehr) mit dem Tod, sondern mit der Vergütung des vierfachen Werts des Diebesguts bestraft.³²⁴ Damit eine Hinrichtung wahrscheinlich würde, müsste beim Gärtner das Schwert des Soldaten gefunden werden, dann könnte er eventuell wegen Raubes (*latrocinium*) angeklagt werden. Davon ist aber nicht die Rede; das Schwert findet keine Erwähnung mehr, obschon der Soldat später frohgemut seines Weges geht, was er ohne Schwert wohl kaum tun würde.³²⁵ Ohne Spekulation kommen wir hier nicht weiter, weshalb wir die Fragen unbeantwortet lassen müssen.

Abschliessend können wir zusammenfassen, dass die Machtsituation zwischen dem Gärtner und dem Soldaten uneindeutig ist: Der Gärtner hat Angst vor dem Soldaten, wohl weil er ihm nur schon aufgrund seines Stands misstraut. Vor die Wahl gestellt, den Esel aufzugeben oder Gewalt anzuwenden, entscheidet er sich dennoch für die zweite Variante. Da der Soldat, wie wir gesehen haben, keinen legalen Anspruch auf den Esel erheben kann und auch nicht zugeben darf, dass er sein Schwert eingebüsst hat, braucht er die Unterstützung seiner Kameraden. Die wiederum müssen die Beamten der *civitas* belügen, was aber durch ihre Berufung auf den Gouverneur leicht gelingt. Erneut erleben wir die *magistratus* nicht im Dienst der Gerechtigkeit, sondern als Handlanger böser Absichten. Sie verhelfen dem Soldaten, der in die eigene Tasche wirtschaftet, zu einer ungerichtfertigten Rache und stürzen einen unbescholtenen Bürger ins Verderben. Wie auch immer die Anklage aussehen mag – wir dürfen kaum darauf hoffen,

der Polizei übergeben und ins Stadtgefängnis abgeführt, natürlich um mit seinem Kopf zu büsen.» Apul. *Met.* 9,42,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

323 Apul. *Met.* 9,40,4.

324 Gai. *Inst.* 3,189 erklärt, dass im Zwölftafelgesetz auf Diebstahl die Todesstrafe stand, dass man später die Strafe aber für zu streng erachtete (*inprobata est asperitas poenae*). Für die unklare Rechtslage an dieser Stelle des Romans vgl. Summers 1967, 313 f.

325 In einer späteren Aufzählung der Ausrüstung, die Lucius für den Soldaten tragen muss, kommt kein Schwert vor – doch dieses hätte der Soldat ohnehin am Gürtel getragen ... Wir wissen schlicht nicht, was aus der Waffe geworden ist.

dass dem kleinen Mann ein mächtiger Anwalt zur Seite stehen und ihn retten wird.³²⁶

Lucius erlebt das weitere Schicksal des Gärtners nicht mehr, da ihn der Soldat mitnimmt. Dieser wurde durch sein Erlebnis in seiner arroganten Haltung gegenüber Zivilisten offenbar nur noch bestärkt. Unterwegs macht er sich einen Spass daraus, Reisende zu erschrecken, indem er sich aufführt, als sei er auf dem Kriegspfad.³²⁷

Als Soldat ist er Teil einer strikten Hierarchie; falls er einen tiefen Rang bekleidet, wie wir annehmen müssen, steht er ganz unten in der Hackordnung, ja ihm kann sogar eine Bestrafung drohen, die sonst nur an Sklaven vollzogen wird.³²⁸ Dass er aus dieser untergeordneten Stellung ein solches (grösstenteils falsches) Machtgefühl entwickelt, kann die Ambiguität von Subjektivierung erklären: «Die machttheoretische Doppeldeutigkeit der Subjektivierung von Menschen, das heisst die Tatsache, dass sie sich durch Unterwerfung unter Regeln und Normen auch befähigende Praktiken aneignen können und zu handlungsfähigen Subjekten werden, entspricht auf systemischer Ebene der Logik der existentiellen Selbstermächtigung.»³²⁹

Diese Episode finden wir in fast all ihren Teilen im *Onos*. Die einzigen Unterschiede bestehen darin, dass der Soldat den Gärtner nicht mit einer mysteriösen *vitis*, sondern mit einer Peitsche (μάστιξ) schlägt und dass seine Kameraden offenbar keine Lüge bemühen müssen, um die Unterstützung der Beamten zu

326 Vgl. die zynische Einschätzung bei Iuv. 16,7–34.

327 *Nam et galeam gerebam nitore praemicantem et scutum cetera longe praelucens, sed etiam lanceam longissimo hastili conspicuam, quae scilicet non disciplinae tunc quidem causa, sed propter terrendos miseris viatores in summo atque edito sarcinarum cumulo ad instar exercitus sedulo composuerat.* – «Ich hatte einen blitzblanken Helm zu tragen und einen Schild, der schon von weitem widerstrahlte, und dann noch eine Lanze mit auffallend langem Schaft, – all dies hatte er natürlich nicht etwa, weil es die Dienstvorschrift in dem Falle so verlangte, sondern um arme Wanderer zu erschrecken, absichtlich ganz zuoberst auf seinem aufgetürmten Gepäck angeordnet, als käme ein Kriegszug daher.» Apul. *Met.* 10,1,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

328 «In the first place, the citizen-soldier might be flogged – a penalty normally associated with slaves – by his superior officers [...]. Here we can see in an arresting way the ambiguity of a soldier's status, and a corresponding duality in the exemplary quality of the violence which a soldier had to be prepared to face.» Gale/Scourfield 2018, 6. Garnsey 1970, 247 fasst seine Untersuchung zum sozialen Status von Soldaten folgendermassen zusammen: «In short, that soldiers do not quite fit into the *honestiores* in respect of punishment is an effect of circumstance, which does not alter the fact that theirs was a privileged position before the law.»

329 Meyer 2016, 144. Das wird noch einmal deutlich, als der Soldat von seinem Vorgesetzten den Befehl erhält, einen Brief nach Rom zu transportieren, und diesen Auftrag den Brüdern gegenüber, denen er den Esel verkauft, als Auszeichnung präsentiert; vgl. Zimmerman 2000, 199.

gewinnen.³³⁰ Letzteres stellt eine wichtige Änderung dar und akzentuiert die kritische Darstellung des Soldaten bei Apuleius.³³¹

3.8 Die Stiefmutter im Feld der *civitas*

Die Vorgänge innerhalb der *familia* der Stiefmutter haben wir im Kapitel 2.10 besprochen; nun wollen wir die Interaktionen zwischen den Familienmitgliedern und der *civitas* betrachten. Diese spielen sich alle innerhalb der Rechtsordnung während einer öffentlichen Gerichtsverhandlung ab; neben den Beamten hat auch das Volk eine wichtige Rolle inne.³³² Da wir mangels geografischer Angaben mittlerweile nicht mehr so recht wissen, wo sich der Esel gerade befindet, muss die Frage, um welche *civitas* es sich handelt, offenbleiben.

3.8.1 Gewalt und die Stiefmutter

Der Vater glaubt die Lüge seiner Frau, der ältere Sohn habe mit ihr schlafen wollen und aufgrund ihrer Weigerung seinen Bruder umgebracht. Ausser sich vor Trauer und Zorn fleht er die Stadträte an, seinen Sohn zu bestrafen. Dies geschieht auf dem Forum und damit in der Öffentlichkeit. Die Reaktion auf seine Bitten ist heftig:

*Tanta denique miseratione tantaque indignatione curiam, sed et plebem maerens inflammaverat, ut remoto iudicandi taedio et accusationis manifestis probationibus et responsionis meditatis ambagibus cuncti conclamarint lapidibus obrutum publicum malum publice vindicari.*³³³

Sowohl der Rat (*curia*) als auch das Volk (*plebs*) lassen sich von der Darstellung des Mannes mitreißen. Sie sind derart empört, dass sie auf eine ordentliche Verhandlung verzichten wollen; anstelle eines zermürbenden Prozesses (*iudicandi taedium*) soll der vermeintliche Mörder umgehend gesteinigt werden. Wir erkennen eine Parallele zur Reaktion der Bürgerschaft von Larissa auf die Beschuldi-

³³⁰ Lukian. *Asin.* 44 f.

³³¹ «To heighten this feeling of injustice, Apuleius has the gardener falsely accused, a detail entirely absent from the extant Greek version, once again demonstrating the inability of a peasant to cope with the power of Roman criminal justice.» Summers 1970, 526.

³³² Für einen Kommentar zu Form und Ablauf der Verhandlung und zu den involvierten Amtspersonen s. Summers 1967, 321–324.

³³³ «Schliesslich hatte er den Gerichtshof, aber auch das Volk durch seinen Kummer zu solchem Mitleid und zu solcher Empörung entflammt, dass alle riefen, man solle von einem endlosen Prozess und handgreiflichen Klagebeweisen und dem ausgeklügelten Hin und Her der Entgegnungen absehen und die öffentliche Schandtät auch öffentlich ahnden, indem man ihn steinige.» Apul. *Met.* 10,6,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

gung von Thelyphrons Witwe,³³⁴ die man auch an Ort und Stelle steinigen wollte. Hier wird der Grund für die geplante gemeinschaftliche Hinrichtung genannt: Da es sich bei dem Vergehen des jungen Mannes um ein öffentliches Übel handle, solle es auch öffentlich bestraft werden.³³⁵ Die Vorstellung, dass ein schlimmes Verbrechen die ganze *civitas* verunreinigt, ist in der Antike weitverbreitet.³³⁶ Gerade Vergehen, die sexuelle Übertretungen wie Inzest beinhalten, haben dieses Potenzial. Deshalb schrecken Kaiser Claudius' Berater davor zurück, die inzesuöse Verbindung zwischen dem Kaiser und seiner Nichte offiziell zu machen, weil sie ein *malum publicum* befürchten.³³⁷ Erst nach einer entsprechenden Gesetzesänderung wird geheiratet.

Die Steinigung wäre, fände sie statt, *poenale Gewalt*, durch die die Plebs den in ihrer Mitte begangenen Frevel sühnen würde.³³⁸ Den Beamten gelingt es jedoch, den Rat zu einem Gerichtsverfahren zu überreden. Für den Angeklagten verbessern sich die Aussichten dennoch kaum; die Ratsherren sind nach wie vor von seiner Schuld überzeugt:

*Nec quisquam decurionum tam aequus remanserat iuveni, quin eum evidenter noxae compertum insui culleo pronuntiaret.*³³⁹

Die Androhung der berüchtigten Strafe für *parricidae*, Verwandtenmörder, «in den Sack genäht zu werden», hält Maaike Zimmerman für unrealistisch: «Mention

334 S. Kapitel 3.3.1.

335 Zimmerman 2000, 131 bezieht *malum* nicht auf das Verbrechen, sondern auf den Verbrecher und verweist auf Apul. *Met.* 4,33,1, wo das Ungeheuer, dem Psyche ausgeliefert werden soll, als *malum* bezeichnet wird. Mir scheint das jedoch kein hinreichender Beleg dafür, dass Apuleius *malum* auf Personen bezieht, da hier ja eben nicht von einer Person die Rede ist (*nec speres generum mortali stirpe creatum* – «nicht erwarte du dir einen Schwiegersohn sterblichen Stammes»). Gerade in Verbindung mit dem Attribut *publicum* scheint mir der Bezug auf den Sohn seltsam.

336 Das berühmteste Beispiel dafür ist natürlich der Mythos von König Oedipus; vgl. dazu auch Kapitel 2.4.2.

337 *Quin et incestum ac, si sperneretur, ne in malum publicum erumperet metuebatur.* – «Man hielt das sogar für Blutschande und befürchtete, es könne, wenn man sich darüber hinwegsetze, zum allgemeinen Unglück ausschlagen.» Tac. *Ann.* 12,5. Übersetzung: Hoffmann 1954. Vgl. Mette-Dittmann 1991, 46.

338 Auch bei Pl. *Leg.* 873b funktioniert die (*post mortem* vorgenommene) Steinigung eines Mörders als Entsühnung der Stadt. Vgl. auch Charit. 1,5,4f., wo Chaireas die Syrakusaner bittet, ihn zu steinigen, weil er mit der (vermeintlichen) Tötung Kallirhoes das Volk um seinen wertvollsten Besitz gebracht habe (Δημοσίᾳ με καταλεύσατε ἀπεστεφάνωσα τὸν δῆμον.).

339 «Keiner der Ratsherren war dem jungen Mann gegenüber so unvoreingenommen geblieben, dass er ihn nicht für offenkundig der Schuld überführt hielt und nicht den Spruch fällte, er müsse in den Sack genäht werden.» Apul. *Met.* 10,8,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. In Apul. *Apol.* 102,5 lobt Apuleius den rechtsprechenden Prokonsul, er sei ein *vir aequus et iustitiae pertinax*, «ein unvoreingenommener Mann mit hartnäckigem Gerechtigkeitssinn».

of this archaic Roman punishment contributes to the unreal, fantastic atmosphere of this trial.»³⁴⁰ Die ursprüngliche Fassung, die Tiere und das Meer involvierte,³⁴¹ wurde bestimmt selten praktiziert: Man brauchte nicht nur Meeranstoss, sondern neben den übrigen Tieren auch einen Affen. So erlaubte Kaiser Hadrian, dass, wenn das Meer zu weit entfernt war, man den Verurteilten auch den wilden Tieren vorwerfen konnte,³⁴² und Cicero erwähnt in seiner Beschreibung der Strafe keine Tiere, sondern nur den Sack, der überdies auch in einen Fluss geworfen werden kann.³⁴³ Er erläutert auch die Symbolik hinter der Strafe: Der Verbrecher werde damit vollständig von allen Elementen isoliert, die das Leben bedingen, weil er den Menschen des Lebens beraubt habe, der ihm das Leben ermöglicht hatte.³⁴⁴

Die Formel *insui culleo* dient vielleicht bloss als Chiffre für die Bestrafung eines *parricida*; dennoch erinnert sie daran, um welch drastisches Verbrechen es hier geht, das nach entsprechender *poenaler Gewalt* verlangt. Als später die Stiefmutter des Mordes überführt wird, kommt sie übrigens auch nicht in den Sack, wie wir in Kürze sehen werden.

Nachdem der Arzt den Sklaven der Stiefmutter schwer belastet hat, wird dieser der Folter unterworfen:

*Nec rota vel eculeus more Graecorum tormentis eius apparatus iam deerant, sed offirmatus mira praesumptione nullis verberibus ac ne ipso quidem succumbit igni.*³⁴⁵

Früher wurde bereits einer von Lucius' Sklaven gefoltert, weil man seinen Herrn des Raubes verdächtigte; damals wurde der Vorgang nur kurz erwähnt, wobei wir zumindest erfuhren, dass der Sklave unter der Folter beinahe starb.³⁴⁶ Auch Lucius selbst wurde während der gespielten Gerichtsverhandlung mit Foltergeräten konfrontiert, die jedoch nicht zum Einsatz kamen. Damals wurden explizit Feuer,

340 Zimmerman 2000, 149.

341 *Poena parricidii more maiorum haec instituta est, ut parricida virgis sanguineis verberatus deinde culleo insuatur cum cane, gallo gallinaceo et vipera et simia: Deinde in mare profundum culleus iactatur.* – «Für einen Verwandtenmörder wurde nach Sitte der Vorfahren diese Strafe festgelegt: Der Mörder wird blutig gepeitscht, dann in einen Sack genäht zusammen mit einem Hund, einem Hahn, einer Schlange und einem Affen. Darauf wird der Sack ins tiefe Meer geworfen.» *Dig.* 48,9,9. Für eine kurze Besprechung der Überlieferung s. Lintott 1968, 38 f.

342 *Dig.* 48,9,9.

343 *Insui voluerunt in culleum vivos atque ita in flumen deici.* – «Sie wollten, dass sie lebend in einen Sack eingenäht und so in einen Fluss geworfen wurden.» *Cic. S. Rosc.* 70.

344 *Nonne videntur hunc hominem ex rerum natura sustulisse [...], qui eum necasset unde ipse natus esset?* – «Scheinen sie diesen Menschen nicht aus der gesamten Natur gerissen zu haben, der den getötet hatte, durch den er selbst geboren worden war?» *Cic. S. Rosc.* 71.

345 «Schon standen auch nach griechischer Sitte die Foltergeräte, Rad und Pferd, für ihn bereit. Aber in seinem seltsam verstockten Trotz ist er durch keine Prügel und nicht einmal durch Feuer kleinzukriegen.» *Apul. Met.* 10,10,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

346 S. Kapitel 3.2.1.

das Rad und Geisseln erwähnt.³⁴⁷ Dort wie auch hier nennt Lucius diese Foltergeräte typisch für das griechische Justizwesen (*ritu Graeciensi – more Graecorum*); hier kommt noch der *eculeus* hinzu, der jedoch ein römisches Folterwerkzeug ist.³⁴⁸ Es werden also Torturen zweier Kulturen addiert, was den Schrecken gleichsam vervielfacht. Dass der Sklave gefoltert wird, nicht aber seine Herrin, ist symptomatisch für eine Gesellschaft, in der die Menschen klar voneinander geschiedenen Kategorien angehören: «Die Folter zieht eine Demarkationslinie zwischen Freund, Feind und Fremden, zwischen Bürger und Barbaren [...]. Und sie scheidet die Menschen von den Nichtmenschen.»³⁴⁹ Wir haben bereits früher festgestellt, dass es sich bei Folter um *raptive Gewalt* handelt. Dass der Sklave gezwungen werden darf, gegen seine Herrin auszusagen, lässt sich dadurch erklären, dass es sich bei diesem Prozess in gewisser Weise um eine Untersuchung eines (geplanten) Ehebruchs handelt.³⁵⁰

Der Sklave wird ausgepeitscht, seine Haut wird verbrannt, doch er gibt nicht nach. Diese Selbstbeherrschung findet eine auffällige Parallele bei Tacitus, wo die Freigelassene Epicharis ebenfalls weder durch Auspeitschen noch durch Feuer dazu gebracht werden kann, ihre Mitverschwörer an Nero zu verraten.³⁵¹ Ihre Standhaftigkeit ist für Tacitus ein leuchtendes Beispiel (*clarius exemplum*) für

347 S. Kapitel 3.2.2. Vgl. Charit. 3,4,7, wo der Pirat Theron vor Gericht mit denselben Foltergeräten konfrontiert wird, und Ach. Tat. 6,21,1 wo Leukippe sich der Folter unterziehen will und ebenfalls das Rad, Geisseln und Feuer aufzählt.

348 Vgl. Zimmerman 2000, 172 f. Eine ausführliche Beschreibung römischer Folter mit Feuer und *eculeus* findet sich bei Val. Max. 6,8,1.

349 Sofsky 1996, 87.

350 Vgl. *Cod. Iust.* 9,41,1 pr.: *Quaestionem de servis contra dominos haberi non oportet, exceptis adulterii criminibus, item fraudati census accusationibus et crimine maiestatis, quod ad salutem principis pertinet.* – «Skaven dürfen nicht zu ihren Herren befragt werden, ausser es handelt sich um Ehebruch, Steuerbetrug oder Majestätsbeleidigung, die das Heil des Princeps bedroht.» Zum Sklavenverhör bei Ehebruch s. ausführlich Schumacher 1982, 164–168.

351 *At illam non verbera, non ignes, non ira eo acrius torquentium, ne a femina spernerentur, pervicere, quin obiecta denegaret.* – «Epicharis aber liess sich weder durch Geisselhiebe, noch durch Feuerqualen, noch durch die Wut der Folterknechte, die sich nicht von einer Frau Trotz bieten lassen wollten, zu einem Geständnis bewegen.» Tac. *Ann.* 15,57. Übersetzung: Hoffmann 1954; geringfügig verändert («Frau» statt «Weib»).

Treue,³⁵² während Lucius den Sklaven mit einer eindrucklichen Vielfalt an Schimpfwörtern bedenkt (*cruciaris, furcifer, verbero, latro, nequissimus*³⁵³).

Als schliesslich Herrin und Sklave des Verbrechens überführt sind, werden auch die Strafen gesprochen:

[...] *novercae quidem perpetuum indicitur exilium, servus vero patibulo suffigitur [...]*.³⁵⁴

Diesmal entspricht das Strafmass der römischen Gesetzgebung,³⁵⁵ und erneut lässt sich die krasse Ungleichbehandlung zwischen *altiores* und *humiliores* beobachten: Obwohl die Stiefmutter die Initiantin der Verbrechen ist, und der Sklave bloss Gehilfe – Lucius nennt ihn *nequissimus* und sie *nequior*³⁵⁶ und findet damit eine Steigerung jenseits des Superlativs –, erleidet er *poenale Gewalt* in ihrer grausamsten Form, während sie exiliert wird. Natürlich ist auch die Deportation, die mit dem Verlust des Bürgerrechts und des gesamten Vermögens einherging, eine schlimme Strafe, aber doch nicht vergleichbar mit dem Martertod am Kreuz.

3.8.2 Macht und die Stiefmutter

Sobald der Vater seinen jüngeren Sohn bestattet hat, läuft er – im Glauben, dieser sei von seinem eigenen Bruder ermordet worden – aufs Forum zu den Stadträten:

352 [...] *clariore exemplo libertina mulier in tanta necessitate alienos ac prope ignotos protegendo, cum ingenui et viri et equites Romani senatoresque intacti tormentis carissima suorum quisque pignorum proderent.* – «Damit gab eine Freigelassene, eine Frau, ein leuchtendes Beispiel, dass sie trotz der Folterung fremde, ihr fast unbekannte Männer nicht preisgab, während Freigeborene und Männer, römische Ritter und Senatoren, von der Folter unberührt, ihre teuersten Angehörigen verrieten.» Tac. *Ann.* 15,57. Übersetzung: Hoffmann 1954. Zur Brandmarkung eines Geständnisses unter Folter als «Verrat» vgl. Scarry 1985, 29: «There is not only among torturers but even among people appalled by acts of torture and sympathetic to those hurt, a covert disdain for confession. This disdain is one of many manifestations of how inaccessible the reality of physical pain is to anyone not immediately experiencing it.»

353 Obwohl Lucius nicht in den Prozess involviert ist, verhält er sich wie ein Ankläger, der den gegnerischen Zeugen aufs Korn nimmt: «Die Beschimpfung der Zeugen der Gegenpartei ist stets eine verunglimpfende affektivische Charakteristik mit dem Ziel, ihre Glaubwürdigkeit in Frage zu stellen.» Opelt 1965, 213.

354 «Gegen die Stiefmutter wird auf lebenslängliche Verbannung erkannt, der Sklave aber wird ans Kreuz geschlagen.» Apul. *Met.* 10,12,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

355 *Lex Cornelia poenam deportationis infligit ei, qui hominem occiderit [...]. Humiliores vero aut in crucem tolluntur aut bestiis obiciuntur.* – «Die Lex Cornelia bestraft mit Deportation den, der einen Menschen getötet hat [...]. Angehörige tiefer Gesellschaftsschichten aber werden entweder gekreuzigt oder den wilden Tieren vorgeworfen.» Paul. *Sent.* 5,23,1.

356 Apul. *Met.* 10,12,4.

*Atque ibi tum fletu, tum precibus genua etiam decurionum contingens nescius fraudium pessimae mulieris in exitium reliqui filii plenis operabatur affectibus: Illum incestum paterno thalamo, illum parricidam fraterno exitio et in comminata novercae caede sicarium.*³⁵⁷

Der Mörder soll büßen, und wenn das heisst, dass er auch seinen zweiten Sohn verliert. Obschon er der *pater familias* ist, darf er seinen Sohn nicht töten, sondern muss ihn offiziell anklagen.³⁵⁸ Er ist also darauf angewiesen, dass die Stadträte auf seine Anklage eingehen und einen Prozess eröffnen. Indem er seine Verzweiflung offen zeigt (*plenis affectibus*), versucht er, sie zu erweichen: Er trägt alle Zeichen der Trauer, weint, beschmiert sein weisses Haar mit Asche,³⁵⁹ fällt vor den Stadträten nieder und berührt ihre Knie.³⁶⁰ Er zählt die Vergehen seines Sohnes auf: geplante Vergewaltigung der eigenen Stiefmutter, Brudermord, Morddrohung; er ist Blutschänder (*incestus*), Verwandtenmörder (*parricida*), Meuchler (*sicarius*). Mit dieser dreifachen Anklage, von der jede für sich ein Verfahren rechtfertigt, will der Vater die Stadträte von der Dringlichkeit seines Anliegen überzeugen.

Sein Auftritt ist so erfolgreich, dass nicht nur das versammelte Volk, sondern der Rat selbst die Schuld des jungen Mannes erwiesen sieht und ihn ohne Prozess steinigen will. Das ruft die Beamten auf den Plan, die ein solches Vorgehen nicht gutheissen können:

*Magistratus interim metu periculi proprii, ne de parvis indignationis elementis ad exitium disciplinae civitatisque seditio procederet, partim decuriones deprecari, partim populares compscere, ut rite et more maiorum iudicio reddito et utrimquesecus allegationibus examinatis civiliter sententia promeretur, nec ad instar barbaricae feritatis vel tyrannicae impotentiae damnaretur aliquis inauditus et in pace placida tam dirum saeculo proderetur exemplum.*³⁶¹

357 «Und dort arbeitete er mit allen Kräften der Leidenschaft, ohne die Ränke der schlimmen Frau zu ahnen, auf den Tod seines ihm noch verbliebenen Sohnes hin. Er weinte, er flehte, ja, er berührte die Knie der Stadträte: Der Mensch sei ein Blutschänder im ehelichen Schlafzimmer des Vaters, er sei mit der Beseitigung des Bruders ein Verwandtenmörder und, weil er die Stiefmutter zu erschlagen gedroht, ein Bandit.» Apul. *Met.* 10,6,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

358 *Inauditum filium pater occidere non potest, sed accusare eum apud praefectum praesideme provinciae debet.* – «Der Vater darf seinen Sohn nicht ungehört töten, sondern muss ihn beim Präfekten oder dem Gouverneur der Provinz anklagen.» Dig. 48,8,2; vgl. *ibid.* 48,9,5.

359 *senex infelix ora sua recentibus adhuc rigans lacrimis trahensque cinere sordentem canitiam* – «das Gesicht des unglücklichen alten Mannes ist noch von frischen Tränen nass, und er rauft sich die weissen, von Asche beschmutzten Haare.» Apul. *Met.* 10,6,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

360 Zur Geste der *Hikesia* vgl. Kapitel 2.2.1 und 3.7.1.

361 «Indessen befürchteten die Beamten eine Gefahr für sich selbst, dass nämlich aus einer ersten kleinen Empörung der Tumult sich zur Auflösung der staatlichen Ordnung auswachsen könnte, und sie beschworen teils die Stadträte, teils beschwichtigten sie die Bürger. Nach Sitte und Brauch der Vorfahren solle das Gericht zusammentreten, die Aussagen seien hin und her

Die Empörung, die im Volk um sich greift, beobachten sie mit Sorge; sie fürchten, dass sich diese geballte Unzufriedenheit in einem Aufruhr entlädt, der sie selbst und die staatlichen Institutionen gefährdet. Die Wut über das eine Verbrechen kann leicht einen Flächenbrand verursachen, der mit dem ursprünglichen Grund nichts mehr zu tun hat. Ein Aufstand aber muss mit allen Mitteln verhindert werden, da er unweigerlich die römische Ordnungsmacht auf den Plan ruft. Plutarchos warnt davor, bei Unruhen die Kontrolle an Externe abzugeben, da man damit unweigerlich die Autorität der eigenen staatlichen Organe untergrabe.³⁶² Deshalb drängen die Beamten die Stadträte zu einer raschen Verfahrenseröffnung, an der diesen gelegen sein muss, es sei denn, sie wollen die Handlungsfähigkeit der *curia* riskieren.

Gleichzeitig bemühen sie sich, den Mob zu beruhigen. Sie erinnern das Volk daran, was der *mos maiorum* verlangt: Jeder Beschuldigte hat das Recht auf einen fairen Prozess (*iudicium reddere*), in dessen Rahmen Anklage und Verteidigung ihre Argumente vorlegen (*allegationes examinare*), worauf ein Urteil gefällt wird (*sententiam promere*). Auf diese Weise soll im Einklang mit den Regeln der Gemeinschaft (*civilliter*) Recht gesprochen werden. Was sie, die Bürger, dagegen vorhaben, erinnert genauso an wilde Anarchie (*barbarica feritas*) wie an zügellose Tyrannei (*tyrannica impotentia*). Sollten sie tatsächlich den Beschuldigten hinrichten, ohne ihn anzuhören, so gäben sie der Welt, die doch die *pax Romana* genießt, ein abschreckendes Beispiel. Wollen sie, die Bürger einer griechischen *civitas*, tatsächlich als Barbaren gelten?

Gut möglich, dass hier Juvenals grausige Erzählung von den Bürgern einer ägyptischen Stadt anklingt, die einen Mann aus einer mit ihnen verfeindeten Stadt nicht nur töten, sondern aufessen und damit der Welt ein Beispiel ihrer abscheulichen Wildheit (*dira feritas*) geben.³⁶³ Auch Juvenal setzt diesen Horror in Kontrast zur Zivilisation, die Rom und Griechenland in der gesamten Welt durchgesetzt haben.³⁶⁴

zu prüfen und schliesslich ganz demokratisch das Urteil zu finden; man dürfe nicht jemanden ungehört verdammen, wie es die unkultivierten Wilden oder die launischen Tyrannen tun, und so im tiefen Frieden der Welt ein Beispiel der Rohheit geben.» Apul. *Met.* 10,6,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

³⁶² [...] ἐπάγονται τοὺς κρείττονας· ἐκ τούτου δὲ καὶ βουλὴ καὶ δῆμος καὶ δικαστήρια καὶ ἀρχὴ πᾶσα τὴν ἐξουσίαν ἀπόλλυσι. – «Sie holen Mächtigere zu Hilfe: In der Folge verlieren der Rat, das Volk, die Gerichte und die ganze Regierung ihre Autorität.» Plut. *Mor.* 10,815a.

³⁶³ *Accipe nostro / dira quod exemplum feritas produxerit aevo.* – «Vernimm also, welches Beispiel die grausame Wildheit zu unserer Zeit hervorgebracht hat!» Juv. 15,31 f. Übersetzung: Lorenz 2017.

³⁶⁴ *Nunc totus Graias nostrasque habet orbis Athenas, / Gallia caesidicos docuit facunda Britannos, / de conducendo loquitur iam rhetore Thyle.* – «Heutzutage verfügt die ganze Erde über das griechische und das römische Athen: Gallien ist redengewandt und hat britannische Anwälte

Mit diesen Ermahnungen erreichen die Beamten, dass die Stadträte sogleich ein Verfahren eröffnen und sich die Menge in der Folge beruhigt. Zum Auftakt der Verhandlung erinnert der Gerichtsdienner die Anwälte (*patroni*) an die geltenden Regeln:

[...] *exemplo legis Atticae Martiique iudicii causae patronis denuntiat praeco neque principia dicere neque miserationem commovere.*³⁶⁵

Vorreden (*principia*), in denen die Redner versuchten, das Mitleid des Publikums für ihren Klienten zu erregen, sind nicht erlaubt. Damit soll die Macht der Redekunst eingeschränkt werden; die Richter sollen allein aufgrund der Sachverhalte entscheiden. Diese ideale Situation fordert auch Platon: Der perfekte Richter trägt die Kraft der Gerechtigkeit (ἡ τῶν δικαίων δύναμις) in seiner Seele; Reden, die seinen inneren Kompass verwirren wollen, sind verboten.³⁶⁶ Ausserdem kommt die Verordnung dem Drängen des Volks nach einem raschen Urteil entgegen. Ungerecht ist die Regelung hier insofern, als zuvor der Vater als Ankläger mit seinem herzzerreissenden Auftritt bereits Volk und Stadträte für sich eingenommen hat.³⁶⁷

Im Laufe des Prozesses wird der Sklave der Stiefmutter als Zeuge befragt. Sein Bericht, der ganz der Version seiner Herrin entspricht, gibt den Ausschlag; alle Richter sind von der Schuld des älteren Bruders überzeugt. Einer nach dem anderen wirft sein Verdikt in das ehrene Gefäss, das, wenn die Stimmen vollzählig sind, das unumkehrbare Urteil enthält.³⁶⁸ Da bedeckt plötzlich einer der Stadträte, die hier als Richter fungieren, die Öffnung mit seiner Hand und unterbricht die Abstimmung:

ausgebildet, und Thule spricht schon über das Anwerben eines Rhetoriklehrers.» Juv. 15,110–112. Übersetzung: Lorenz 2017.

³⁶⁵ «Nach den Bestimmungen des Gesetzes, das für Attika und den Areopag gilt, verwarnt der Herold die Anwälte, weder Vorreden zu halten noch es auf Rührung anzulegen.» Apul. *Met.* 10,7,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

³⁶⁶ Ἄν τις δοκῆ πειρᾶσθαι τὴν τῶν δικαίων δύναμιν ἐν ταῖς τῶν δικαστῶν ψυχαῖς ἐπὶ τάναντία τρέπειν καὶ παρὰ καιρὸν πολυδικεῖν τῶν τοιούτων ἢ καὶ συνδικεῖν, γραφέσθω μὲν ὁ βουλόμενος αὐτὸν κακοδικίας ἢ καὶ συνδικίας κακῆς [...]. – «Scheint einer dieser Menschen bemüht, der Macht des Rechtgefühls in den Seelen der Richter die entgegengesetzte Richtung zu geben und zur Unzeit die Rechtshändel zu häufen und als Rechtsbeistand aufzutreten, dann belange ihn wer da will der Rechtsverdreherei und ungehörigen Rechtsbeistandes [...].» Pl. *Leg.* 938b. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019. Vgl. auch Quint. *Inst.* 4,1,14; 6,1,7.

³⁶⁷ In Apul. *Apol.* 82,3 schildert Apuleius, wie sein Widersacher Rufinus auf ähnliche Weise die öffentliche Meinung gegen ihn aufbringen wollte, indem er seinen weinenden Stiefsohn Pontianus auf dem Forum der Menge präsentierte (*Pontianum flentem per forum ductans vulgo ostendebat*).

³⁶⁸ Für das Problem der Mehrheitsentscheidung eines Richterorgans s. Ernst 2016, 10–12.

[...] *nec patiar falsis criminibus petito reo manifestum homicidium perpetrari nec vos, qui iure iurando adstricti iudicatis, inductos servuli mendacio peierare. Ipse non possum calcata numinum religione conscientiam meam fallens perperam pronuntiare.*³⁶⁹

Bald wird sich herausstellen, dass er nicht nur Stadtrat ist, sondern auch Arzt – ebender Arzt, bei dem der Sklave das Gift gekauft hat. Er weiss deshalb, dass das Gericht im Begriff ist, einen Justizmord (*homicidium*) zu begehen. Das will er unbedingt verhindern, nicht nur um des jungen Mannes, sondern auch um seiner Kollegen willen. Diese sind als Richter nämlich durch einen Eid gebunden, gerecht zu urteilen und sich nicht von den Parteien beeinflussen zu lassen.³⁷⁰ Der Arzt kann es nicht mit seinem Respekt vor der göttlichen Gerechtigkeit vereinbaren, zuzulassen, dass die Richter ihren Eid unwissentlich brechen.³⁷¹

Nachdem der Arzt also seine Version der Geschichte dargelegt hat, wird der Sklave erneut verhört, diesmal unter Folter. Trotzdem bleibt er bei seiner ersten Aussage. Das sei kein Wunder, bemerkt der Arzt später:

*Nec mirum desperatissimum istum latronem certum extremae poenae, quae more maiorum in eum competit, cruciatus istos ut leviores facile tolerare.*³⁷²

Der Sklave wusste ganz genau, was ihm bevorstand, sollte er seine Schuld eingestehen: Die Kreuzigung (*extrema poena*). Vor diesem Hintergrund entschied er sich für die *cruciatus leviores*, die leichteren Qualen; bei seiner Lüge zu bleiben, koste es, was es wolle, war die einzig verbleibende Möglichkeit, sein Leben zu retten.

Der junge Mann wird schliesslich freigesprochen, sein jüngerer Bruder ist dank des Tricks des Arztes noch am Leben – ein Happy End. Doch eines, das bei

³⁶⁹ «Ich werde nicht dulden, dass an einem Angeklagten, gegen den man mit falschen Beschuldigungen vorgeht, ein offenkundiger Justizmord begangen wird und dass ihr, die ihr unter Eid richtet, euch durch die Lüge eines elenden Sklaven dazu bringen lasst, meineidig zu werden. Ich für meine Person kann nicht die Achtung vor den göttlichen Mächten mit Füssen treten, mein eigenes Gewissen hintergehen und falsch aussagen.» Apul. *Met.* 10,8,3f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

³⁷⁰ *Damnaturi iurant nihil se gratiae, nihil precibus dare.* – «Die, die schuldigsprechen, schwören, dass sie sich weder auf Gunstbeweise noch auf Bitten einlassen.» Sen. *Contr.* 9,2,11.

³⁷¹ Für die transzendente Dimension von Eiden vgl. Cic. *Off.* 3,29,104: *Est enim ius iurandum affirmatio religiosa; quod autem affirmate, quasi deo teste promiseris, id tenendum est. Iam enim non ad iram deorum, quae nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet.* – «Denn ein Eid ist eine geheiligte Verpflichtung; wozu man sich aber verpflichtet und was man hoch und heilig und gewissermassen mit Gott als Zeugen versprochen hat, muss man halten. Das hat nämlich nichts mehr mit dem Zorn der Götter, den es nicht gibt, sondern mit Gerechtigkeit und Treue zu tun.» Übersetzung: Nickel 2008.

³⁷² «Kein Wunder, dass dieser Bandit in seiner Gottverlassenheit – die schlimmste Strafe ist ihm sicher, sie trifft ihn nach alter Sitte – diese Foltern leicht erträgt; sie sind ja für ihn das kleinere Übel.» Apul. *Met.* 10,11,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

der Leserin ein ungutes Gefühl zurücklässt: Zu haarscharf schlidderte die *civitas* an einem Justizmord vorbei und zu schlecht funktionierten die offiziellen Institutionen. Eine Beschuldigung des Verwandtenmords (*parricidium*), sagt Cicero, müsse besonders sorgfältig untersucht werden, und man dürfe auf keinen Fall leichtfertige Schlüsse ziehen (*neque levi coniectura res penditur*³⁷³); Zeugen müssen über jeden Zweifel erhaben sein (*neque testis incertus auditur*³⁷⁴). Für einen solchen Mord komme nur ein Mensch infrage, der bereits zuvor straffällig geworden sei, einen verderbten Lebenswandel aufweise und gar Anzeichen von Wahnsinn zeige. Und selbst dann müssen die Beweise (*sceleris vestigia*) überdeutlich sein:

*Quae nisi multa et manifesta sunt, profecto res tam scelestas, tam atrox, tam nefarias credi non potest.*³⁷⁵

In unserer Geschichte reicht das mitleiderregende Auftreten eines alten Mannes, um die *civitas* davon zu überzeugen, dass ein junger Mann, der für seinen tadellosen Charakter bekannt ist,³⁷⁶ seinen Bruder getötet und seine Stiefmutter sexuell genötigt hat. So sicher sind sie sich ihres Bauchgefühls, dass sie – und nicht nur das Volk, auch die Stadträte! – ihn ohne Prozess hinrichten wollen. Doch auch die Gerichtsverhandlung bringt keine Erleichterung: Ein einziger Zeuge, der als Sklave der Stiefmutter doch mindestens befangen ist, reicht, um die Richter von der Schuld des Angeklagten zu überzeugen. Wäre der Arzt nicht, der zum guten Glück ein frommer (und/oder auf seinen Profit bedachter³⁷⁷) Mann ist, würde ein Unschuldiger verurteilt. Das Gericht versagt auf ganzer Linie; die ge-

373 «Die Sache darf nicht von einer leichtfertigen Vermutung abhängen.» Cic. *S. Rosc.* 62.

374 «Es darf kein zweifelhafter Zeuge angehört werden.» Cic. *S. Rosc.* 62. *Pl. Leg.* 766e fordert für jeden Prozess ein sorgfältiges, gar langsames Vorgehen: Ὁ δὲ χρόνος ἅμα καὶ τὸ βραδύ τὸ τε πολλάκις ἀνακρίνειν πρὸς τὸ φανερὰν γίνεσθαι τὴν ἀμφισβήτησιν σύμφορον. – «Dazu aber, dass der strittige Punkt zur Klarheit gelange, ist Zeit und langsames Fortschreiten und wiederholtes Nachforschen nützlich.» Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

375 «Nur wenn diese in grosser Zahl und zweifelsfrei vorliegen, kann man glauben, dass eine so verbrecherische, so schreckliche, so frevlerische Tat begangen wurde.» Cic. *S. Rosc.* 62. Vgl. *ibid.* 68: *Paene dicam, respersas manus sanguine paterno iudices videant oportet, si tantum facinus, tam immane, tam acerbum credituri sunt.* – «Fast möchte ich sagen, dass die Richter das väterliche Blut an seinen Händen sehen müssen, wenn sie ein so grosses, so ungeheuerliches, so grausames Verbrechen glauben sollen.»

376 *Dominus aedium habebat iuvenem filium probe litteratum atque ob id consequenter pietate, modestia praecipuum, quem tibi quoque provenisse cuperes vel talem.* – «Ein Hausbesitzer hatte einen jungen Sohn, der war recht gebildet und infolgedessen ein Muster von kindlichem Gehorsam und Bescheidenheit: Den hättest du dir auch zum Sohn gewünscht oder doch einen von der Art!» *Apul. Met.* 10,2,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

377 Als Belohnung darf er die hundert Goldstücke behalten und sichert sich die Bewunderung der *civitas* obendrein; vgl. Kapitel 2.10.2.

samte *civitas* lässt sich von einer einzigen kaltblütigen Verbrecherin und ihrem Komplizen für ihre sinistren Zwecke instrumentalisieren. Es ist ein höchst beunruhigendes Bild, das hier von den staatlichen Institutionen gezeichnet wird: Damit Gerechtigkeit geschieht, braucht es gegen den Widerstand von Richtern und Bürgern eine grosse Portion glücklichen Zufall.

3.9 Korinth: Die Giftmörderin

In der Episode der eifersüchtigen Frau, die ihre Schwägerin umbringt und darauf nicht nur ihren Ehemann, sondern auch noch ihre eigene Tochter, den Arzt und dessen Frau vergiftet, dringen die Verbrechen erst spät nach draussen: Fünf Menschen sind bereits tot, als endlich der Gouverneur eingeschaltet wird. Dann aber geht es umso schneller.

Während die eben geschilderte Gerichtsverhandlung in einer ungenannten, wohl kleineren thessalischen Stadt abgehalten wird, befinden wir uns nun in Korinth, einer grossen, mächtigen und reichen *civitas*, die zu der Zeit die Hauptstadt der Provinz Achaia war. Dieser Unterschied zeigt sich vor allem darin, dass hier ein *praeses*, ein Gouverneur, seines Amtes waltet, während in der kleinen Stadt die *curia* der Stadträte für den Prozess zuständig war.³⁷⁸ In der griechischen Vorlage erfahren wir zwar nichts über das Verbrechen der verurteilten Frau, ihre Hinrichtung wird gleichwohl vorbereitet. Sie soll aber nicht in Korinth, sondern in Thessalonike stattfinden, wozu Ellen Finkelpearl bemerkt: «By changing the location of the *munus* from Thessalonike (in the *Onos*) to the city known for its depravity, Apuleius prepares us at once for the nature of the spectacle.»³⁷⁹

3.9.1 Gewalt in Korinth

Die beiden einzigen Formen von Gewalt, die wir hier zu besprechen haben, finden in einem einzigen Satz Platz. Nachdem die Witwe des Arztes dem Gouverneur die Giftmorde entdeckt hat, eröffnet dieser sofort den Prozess und lässt die Sklaven der Angeklagten verhaften:

Nec ille, vir alioquin exercitus, tam multiforme facinus excetrae venenatae dilatione languida passus marcescere confestim cubicularis mulieris adtractis vi tormentorum veritatem

³⁷⁸ [...] the provincial governors, from the time of Augustus onward, began to acquire full criminal jurisdiction so that they soon had gained competence over all but the most petty offenses involving non-citizens.» Summers 1970, 511 f.

³⁷⁹ Finkelpearl 1991, 222 f.

*eruit atque illam, minus quidem quam merebatur, sed quod dignus cruciatus alius excogitari non poterat, certe bestiis obiciendam pronuntiavit.*³⁸⁰

Da die Hauptzeugin verstorben ist, braucht es weitere Aussagen. Von Sklaven und Sklavinnen, die die Herrin bei ihrer täglichen Routine unterstützen (*cubicularius, cubicularia*³⁸¹), erwartet man eine gewisse Vertrautheit mit dieser. Deshalb werden als erste sie der Folter unterworfen und erleiden dabei *raptive Gewalt*. Der Umstand, dass sie gegen ihre Herrin aussagen sollen, und auch das später verkündete Strafmass lassen nur den Schluss zu, dass die Mörderin nicht über das römische Bürgerrecht verfügt; sonst wäre das Verhör ihrer Sklaven nicht zulässig.³⁸² Wir wissen von einem eingeweihten Sklaven, nämlich dem, der mit dem gestohlenen Ring das Mädchen aufs Land lockte.³⁸³ Im Gegensatz zum Sklaven im vorhergehenden Kapitel knickt dieser ein und bestätigt die Schuld seiner Herrin. Damit werden in erster Linie nicht die Vergiftungen, sondern der Mord an der Schwägerin geklärt; offensichtlich wusste der Sklave jedoch auch Bescheid über die weiteren Verbrechen, obwohl es die Herrin selbst war, die das Gift besorgte.

So bringt der Gouverneur die ganze Wahrheit ans Licht und fällt auch gleich das Urteil. Im Verb *pronuntiare* hören wir, wie der Gouverneur sein Verdikt dem gespannten Volk verkündet: Die Mörderin soll den wilden Tieren vorgeworfen werden. Das entspricht dem gesetzlichen Strafmass für die *humiliores*.³⁸⁴ Zwischen den Zeilen lesen wir die Unzufriedenheit der *civitas* über die ihrer Meinung nach zu milde Strafe (*minus quam merebatur*). In Anbetracht der schrecklichen Verbrechen scheint sie nicht auszureichen; die (ebenfalls in Frage kommende) Kreuzigung wird nicht erwogen. Der Gouverneur erklärt etwas hilflos, es gebe eben keine schlimmere Strafe, man müsse sich mit dieser begnügen.

Die Strafe wird dann inoffiziell doch noch verschärft, als Lucius' reicher Besitzer auf die Idee verfällt, den Esel, der sich mittlerweile einen Namen als Liebhaber gemacht hat, öffentlich auftreten zu lassen. Also soll die Mörderin, bevor

380 «Der oft bewährte Mann wollte die vielfachen Untaten der Giftschlange nicht durch langen Aufschub an Gewicht verlieren lassen und hiess sofort die Kammerdiener des Weibes herbeischleppen. Mittels Foltern brachte er die Wahrheit heraus und verkündete, sie sei – es war zwar weniger als sie verdiente, aber eine angemessene andere Marter liess sich nicht ausdenken – jedenfalls den wilden Tieren vorzuwerfen.» Apul. *Met.* 10,28,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

381 Die weibliche Form ist äusserst selten, findet sich aber u. a. in *Cod. Iust.* 12,5,4,6. Dennoch wurden Frauen in ihrem Schlafzimmer wohl eher von weiblichem Personal bedient. Vgl. auch *Dig.* 50,16,40,1: «*Servi*» *appellatio etiam ad ancillam refertur*. – «Die Bezeichnung ‹Sklave› kann sich auch auf eine Sklavin beziehen.»

382 Zum Verhör von Lucius' Sklaven vgl. Kapitel 3.2.1 und Schumacher 1982, 116, Anm. 27, ausserdem Zimmerman 2000, 348.

383 Apul. *Met.* 10,24.

384 Vgl. Paul. *Sent.* 5,23,1 und Kapitel 3.8.1.

sie dann von Raubtieren zerfleischt wird, erst noch vom Esel vergewaltigt werden, was Teil der *poenalen Gewalt* ist, die der Frau widerfahren soll.³⁸⁵ Wenn wir uns an die sexuelle Komponente erinnern, die die Tötung der jungen Frau aufwies, so können wir hier durchaus von einer Vergeltung im Sinne einer Talion sprechen.³⁸⁶ Wir aber werden weder die Vergewaltigung noch die Hinrichtung der Frau miterleben, da Lucius kurz davor Reissaus nimmt.

3.9.2 Macht in Korinth

Mit seinem letzten Atemzug bittet der Arzt seine Frau nicht etwa, das Verbrechen anzuzeigen, sondern trägt ihr auf, bei der Mörderin das geschuldete Geld einzutreiben.³⁸⁷ Dieser Auftrag und ihre eigene Geldgier führen die Witwe in die Höhle der Löwin, wo sie prompt ebenfalls vergiftet wird. Sie informiert jedoch endlich Aussenstehende und macht die Verbrechen zur Angelegenheit der *civitas*:

*[...] mox urgente spiritu iam certo certior contendit ad ipsam praesidis domum magnoque fidem eius protestata clamore et populo concitato tumultu, utpote tam immania detectura flagitia efficit, statim sibi simul et domus et aures praesidis patefierent.*³⁸⁸

³⁸⁵ Für die Ähnlichkeit dieser geplanten Inszenierung mit Mart. *Spect.* 5, wo von einer Pasiphae im Colosseum die Rede ist, s. Finkelpearl 1991, 229f.

³⁸⁶ S. Kapitel 2.11.1. Das Prinzip der Talion ist im *Goldenen Esel* präsent, obwohl es zu dieser Zeit nicht mehr massgeblich war für die römische Gesetzgebung. Vgl. Rothkamm 2011, 63: «Alors que le talion pénal demeure populaire jusqu'au V^e siècle environ, et ce non seulement dans les cultures sémitiques héritières de la tradition biblique, mais aussi dans les colonies grecques de l'Italie du Sud et chez les premiers législateurs de Rome, il disparaît graduellement comme principe de justice aux siècles suivants sous l'influence d'une nouvelle philosophie, l'aristotélisme, et d'une nouvelle religion, le christianisme.» Gardner, H. 2015, 402 vertritt die Meinung, dass die Inszenierung des Pasiphae-Mythos nichts mit den Verbrechen der Frau zu tun hat: «This kind of *talio*, I would argue, works not simply to address the horrific wife of the embedded tale, but to exorcise the demons of desirous, threatening, and castrating women who have disrupted the social order with increasing severity throughout Lucius' journey.»

³⁸⁷ *Vixque enarratis cunctis ad uxorem mandato, saltem promissam mercedem mortis geminatae deposceret, sic elisus violenter spectatissimus medicus effundit spiritum.* – «Und kaum hatte er alles seiner Frau erzählt und ihr aufgetragen, wenigstens den versprochenen Lohn für den Doppelmord einzufordern, als der höchst ausgezeichnete Arzt auf so gewaltsame Weise sein Leben einbüsst und seinen Geist aufgibt.» Apul. *Met.* 10,26,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

³⁸⁸ «Durch die einsetzende Atemnot wird sie ihrer Sache ganz sicher und eilt direkt zum Hause des Gouverneurs. Unter lautem Geschrei ruft sie seinen Beistand an; das Volk läuft zusammen, und da sie ja so ungeheuerliche Schandtaten vorzubringen hat, erreicht sie es, dass ihr auf der Stelle Haus und Ohr des Gouverneurs offenstehen.» Apul. *Met.* 10,28,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Es geht nun um Minuten; die Frau kämpft bereits um jeden Atemzug. Doch natürlich gelangt man als einfache Person nicht so leicht zum Gouverneur. Deshalb veranstaltet sie vor seiner Tür ein Geschrei, das das Volk anlockt. Lautstark fordert sie den Beistand (*fides*) des Gouverneurs und erklärt, sie habe ein ungeheuerliches Verbrechen zu melden. Das Vorgehen der Witwe ist clever: Würde sie höflich anklopfen, wäre sie längst tot, wenn der Gouverneur endlich geruhte, sie zu empfangen. Indem sie eine aufgeregte Menge vor seinem Haus versammelt und dieser eine skandalöse Geschichte in Aussicht stellt, gewinnt sie die Menschen zu Verbündeten. Wir können uns gut vorstellen, wie das Volk in ihre Rufe nach dem Gouverneur einstimmt. So baut sie, eine einzelne, unbedeutende Person, Druck auf einen ranghohen Beamten auf. Der muss die Frau nun anhören, wenn er einen Aufruhr vermeiden will.

Als er ihre Geschichte hört, handelt er umgehend. Dabei spielt das Drängen des Volkes, das an einer Aufklärung interessiert ist und eine Bestrafung allfälliger Schuldiger fordert, eine wichtige Rolle.

Während die Folterung des Sklaven in der vorhergehenden Episode kein Ergebnis zeitigt, bringt das Verhör des *cubicularius* hier den Durchbruch. Er verrät seine Herrin, obwohl er zuvor als *servulus fidelis* bezeichnet wurde.³⁸⁹ Doch auch der Sklave der Stiefmutter hält nicht aus Treue zu seiner Herrin dicht, sondern aus Angst vor der Kreuzigung. Hier haben wir eine andere Situation: Der Sklave ist zwar eingeweiht, doch er hat selbst keine Straftat begangen. Er hat bloss der Schwägerin eine Nachricht inklusive Ring überbracht; in die Ermordung derselben oder in die Beschaffung des Gifts war er unseres Wissens nicht involviert. Das Andauern der Folter ist für ihn deshalb vermeidenswerter als der Verrat an der Herrin, da er für sich keine Strafe fürchten muss.

Mit ihrer Verurteilung verliert die Frau jegliche Rechte; sie kann nun gar für ein öffentliches Spektakel gebucht werden:

*Et quoniam neque egregia illa uxor mea propter dignitatem neque prorsus ulla alia inveniri potuerat grandi praemio, vilis acquiritur aliqua sententia praesidis bestiis addicta, quae mecum in coram publicam populi caveam frequentaret.*³⁹⁰

Thiasus, der von Lucius' Vorzügen als Liebhaber gehört hat, will ihn unbedingt im Rahmen von Spielen auftreten lassen. Er wurde eben in ein hohes Amt ge-

³⁸⁹ Apul. *Met.* 10,24,3.

³⁹⁰ «Und weil man meine treffliche Gesponsin wegen ihrer gesellschaftlichen Stellung nicht nehmen konnte und sich durchaus – selbst gegen hohe Belohnung – keine andere fand, macht man irgendeine verworfene Person ausfindig, die durch den Spruch des Gouverneurs zu den wilden Tieren verurteilt war; sie sollte zusammen mit mir das Theater mit Scharen von Zuschauern füllen.» Apul. *Met.* 10,23,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Zu den Überlieferungsproblemen in dieser Passage s. Zimmerman 2000, 293 f.

wählt³⁹¹ und möchte sich beim Volk mit einem noch nie dagewesenen Spektakel beliebt machen. Doch die reiche Dame steht dafür natürlich nicht zur Verfügung, und obwohl man verschiedenen Frauen viel Geld bietet, erklärt sich keine bereit, bei einer solchen Show mitzuwirken. Da kommt die verurteilte Mörderin gerade recht. Thiasus kauft die Frau dem Staat ab mit dem Versprechen, sie ihrer Strafe zuzuführen.³⁹² Tatsächlich ist der Gouverneur genauso interessiert an diesem Handel: Wenn ein Verbrecher *ad bestias* verurteilt wird, braucht es einen reichen Veranstalter, der die Raubtiere finanziert.³⁹³

Als die Spiele dann stattfinden, weiss die *civitas* bereits, welches Spektakel sie erwartet. Die Hinrichtung der Mörderin ist offensichtlich die Hauptattraktion:

*Ecce quidam miles per mediam plateam dirigit cursum petiturus iam populo postulante illam de publico carcere mulierem, quam dixi propter multifforme scelus bestiis esse damnatam meisque praeclaris nuptiis destinatam.*³⁹⁴

In der Alliteration, der Wiederholung des P und den dunklen Vokalen von *populo postulante* hören wir die Sprechgesänge des Publikums, das nach den Pantomimen und Tänzen endlich den Höhepunkt des Tages erleben will. Die Verurteilte befindet sich ganz in der Hand der *civitas*: Sie ist im Stadtgefängnis (*publicum carcer*) inhaftiert und wird nun ins Theater gebracht, wo das Volk sie erwartet, auf dass sie vor aller Augen ihre Strafe erleide. Diese Öffentlichkeit ist eine wichtige Komponente solcher Hinrichtungen, «bei denen Täter und Zuschauer (unabhängig von ihrer konkreten Beteiligung) als Gruppe *gemeinsam* einen Akt der Tötung vollziehen, die sie sich als gemeinsame Handlung zuschreiben wollen.»³⁹⁵ Im *Onos* erfahren wir nicht, für welches Verbrechen die Frau büßen muss. Als sie, schon mit dem Esel auf dem Bett liegend, in die Arena

³⁹¹ Das Amt des *duumvir quinquennalis* bildete den Höhepunkt des korinthischen *Cursus honorum*.

³⁹² Für die Möglichkeit, dem Staat Verurteilte für Spiele abzukaufen, vgl. das *Senatus consultum* des Jahres 177, 56–58, abgedruckt in Oliver/Palmer 1955, 333.

³⁹³ «The governor is dependent on the city in another way too; for the wild beast show in which the woman is to die is one put on by a rich local magnate to celebrate his assumption of the chief office in the city.» Millar 1981, 68. Wie ausser Thiasus auch Demochares, dessen Bärinnen aber wohl für eine Tierhatz, nicht für eine Hinrichtung vorgesehen waren; vgl. Kapitel 3.4.1. Doch auch bei dessen Spielen werden Verurteilte wilden Tieren vorgeworfen (Apul. *Met.* 4,13,4).

³⁹⁴ «Da kommt ein Soldat quer über den Platz gelaufen, um jetzt auf Verlangen des Publikums jene Frau aus dem Staatsgefängnis zu holen, die wie gesagt wegen mehrfacher Verbrechen zu den wilden Tieren verurteilt und zu einer herrlichen Hochzeit mit mir bestimmt war.» Apul. *Met.* 10,34,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

³⁹⁵ Kepler 1997, 384.

getragen wird, reagiert die versammelte Menge ebenfalls begeistert auf das zu erwartende Spektakel.³⁹⁶

Es war der Druck der *civitas*, der den Gouverneur zum Handeln drängte, und jetzt verlangt dieselbe die Urteilsvollstreckung in ihrem Beisein. Wie schon im vorangegangenen Kapitel besprochen, wird die Gemeinschaft durch ein schlimmes Verbrechen befleckt; die Sühnung durch den Tod der Schuldigen will deshalb miterlebt werden: «Was die Folter im Geheimen, leistet die Exekution vor aller Augen: die Begründung und Erhaltung politischer und sozialer Ordnung.»³⁹⁷

Erneut erleben wir die Bürger und Bürgerinnen als treibende Kraft hinter Gerichtsprozess und Verurteilung. Aufgrund ihres Drängens reagiert der betroffene Beamte rasch und effektiv. Im Gegensatz zum vorhergehenden Kapitel steht hier nicht die Verhandlung mit ihren Irrungen und Wirrungen im Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern die Frage nach dem Strafmass und die öffentliche Inszenierung der Hinrichtung. Man kann dem Gouverneur durchaus vorwerfen, er lasse sich vor dem Volk hertreiben: Diesem ist das Urteil zu milde, sodass er nicht zögert, die Frau an Thiasus zu verkaufen, der sie für ein abscheuliches Spektakel missbrauchen will. So soll der Rachedurst der *civitas* gestillt werden.

3.10 Gewalt und Macht in der *civitas*: Fazit

Im Vergleich mit dem *Onos* interessiert sich der *Goldene Esel* sehr viel stärker für Vorgänge in der *civitas*.³⁹⁸ Die hinzugefügten Geschichten von Meroe, Thelyphron und den drei Brüdern spielen alle in der Öffentlichkeit und bieten viel Anschauungsmaterial dafür, wie Menschen, die in einer Stadt zusammenleben, miteinander umgehen. Besonders die Konfrontation des Reichen mit seinem armen Nachbarn wirft ein grelles Licht auf die tatsächliche Macht der Gesetze. Lucius' Aufenthalt in Hypata erweitert Apuleius um die wichtige Episode der inszenierten Gerichtsverhandlung. Auch die Räuber werden stärker in Kontakt mit der Aussenwelt gebracht: Wir erleben die Selbstverteidigung der Überfallenen und die Bürgeraktion unter der Leitung von Tlepolemus. Gerade letztere Veränderung ist bedeutsam: Während im *Onos* die Räuber der Staatsgewalt überantwortet werden, üben die Bürger im *Goldenen Esel* Selbstjustiz. Auch das Zusammentreffen des Gärtners mit dem Soldaten wird leicht, aber entscheidend umgestaltet: Dass die Kommilitonen eine Lüge erfinden müssen, um die Unterstützung der Beamten zu gewinnen, liest sich wie ein kritischer Kommentar zum

³⁹⁶ Lukian. *Asin*. 53.

³⁹⁷ Sofsky 1996, 121.

³⁹⁸ Vgl. Summers 1967, 3: «[...] there is no reason to assume that most of the legal points found in our novel are not the author's own creative work, i. e., they are not to be found in the epitome, its source, or any other stories which he may have employed.»

Onos, wo die unrechtmässige Konfiszierung des Esels nicht hinterfragt wird. Die beiden Mordgeschichten am Schluss des Romans setzen neben den Vorgängen innerhalb der *familia* einen Schwerpunkt in der öffentlichen Gerichtsverhandlung; vor allem der Prozess um die Stiefmutter legt die potenzielle Willkür der Gerichte schonungslos offen.

35-mal wird im *Goldenen Esel* Gewalt erwähnt, die im Feld der *civitas* stattfindet. Wenig überraschend sind hier fast ausschliesslich Menschen betroffen, seien sie Opfer oder Täter. Wir haben neunzehn Fälle von *lozierender Gewalt* besprochen; die meiste ereignet sich, wenn Menschen sich verteidigen. Vor allem im Kontakt mit den Räubern tritt sie gehäuft auf. Dabei ist die juristische Lage eindeutig: Die Bürgerinnen und Bürger sind im Recht, die Räuber im Unrecht. Dennoch haben wir festgestellt, dass auch, wer sich verteidigt, zu Grausamkeit fähig ist. Wenn Menschen unliebsame Mitbürger loswerden wollen, kommt ebenfalls dieser Gewalttyp zum Einsatz und wird dann zum Instrument von Ungerechtigkeit, wie wir das bei Meroe und dem reichen Mann beobachtet haben. Die *civitas* präsentiert sich damit als Ort der Konfrontation, in dem sich Menschen entweder der Konkurrenz zu entledigen suchen oder aber gegen ebensolche Übergriffe zur Wehr setzen.

Fünfzehn Fälle von *poenaler Gewalt* haben wir gezählt, von denen einige die Folge von Strafprozessen sind. Eine Mehrheit aber stellt Selbstjustiz dar, die nötig wird, weil der Schutz der Bürgerinnen und Bürger durch den Staat mangelhaft ist. Auch Meroe sorgt selbst für die in ihren Augen gerechte Bestrafung ihrer Widersacher.

Dreimal wird *raptive Gewalt* ausgeübt, die alle gerichtlich angeordnete Folter darstellen. Nur einmal haben wir eine Handlung als *autotelische Gewalt* klassifiziert. Drei Fälle gehören zudem in mehr als eine Kategorie.

Weil es im menschlichen Zusammenleben oft zu Konflikten kommt, stellt die *civitas* Strukturen, Gesetze und Sanktionen zur Verfügung, mit denen sie Ungerechtigkeit verhindert oder, falls ihr das nicht gelingt, diese ahndet und damit in Gerechtigkeit verwandelt; im besten Falle wendet sie durch Bestrafung weitere Ungerechtigkeit ab. Das platonische Postulat, dass der Staat für Gerechtigkeit sorgt, findet seine Bedingung in der Gerechtigkeit des einzelnen Bürgers und damit wiederum in einer wohlgeordneten Seele. Im *Gorgias* stellt Sokrates die provokante These auf, dass es besser sei, ungerecht behandelt zu werden als selbst Unrecht zu tun, da Letzteres das grösste Übel für den Menschen darstelle (ὡς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὄν τὸ ἀδικεῖν).³⁹⁹ Auf ungerechte Behandlung

399 ΠΩΛ. Οὐκ ἄρτι ἄθλιον ἐφῆσθα εἶναι; – ΣΩ. τὸν ἀδικῶς γε, ὃ ἐταῖρε, ἀποκτείναντα, καὶ ἐλεινὸν γε πρὸς τὸν δὲ δικαίως ἀζήλωτον. – ΠΩΛ. Ἦ που ὃ γε ἀποθνήσκων ἀδίκως ἐλεινός τε καὶ ἄθλιός ἐστιν. – ΣΩ. Ἦττον ἢ ὁ ἀποκτείνους, ὃ Πῶλε, καὶ ἦττον ἢ ὁ δικαίως ἀποθνήσκων. – ΠΩΛ. Πῶς δῆτα, ὃ Σώκρατες; – ΣΩ. Οὕτως, ὡς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὄν τὸ ἀδικεῖν. – ΠΩΛ. Ἦ γὰρ τοῦτο μέγιστον; οὐ τὸ ἀδικεῖσθαι μείζον; – ΣΩ. Ἦκιστά γε. – POL «Behauptest du

spricht jedoch das Thymoeides an, das Genugtuung fordert und dabei exzessiv vorgehen kann, wird es nicht vom Logistikon besänftigt.⁴⁰⁰

Dass sich das Thymoeides selten bezähmen lässt, illustriert der *Goldene Esel* in vielen seiner Episoden: Die Menschen kämpfen verbissen um ihr (vermeintliches) Recht, oft unter Umgehung staatlicher Strukturen, weil diese unzuverlässig sind, und generieren dabei weiteres Unrecht; sie suchen Genugtuung für empfundene Kränkungen und giessen damit Öl ins Feuer der Gewalt. Wie auch im Feld der *familia* hat die hier besprochene Gewalt ihren Ursprung meistens in einer verwirrten Seele, in der das eine oder das andere Pferd mit dem Wagen durchgeht.

Die Gerichte, die diesem Wüten Einhalt gebieten und für Gerechtigkeit sorgen sollen, machen im *Goldenen Esel* eine schlechte Figur.⁴⁰¹ Ihre Repräsentanten agieren dilettantisch und willkürlich; sie lassen sich von Rhetorik umstimmen oder willfahren dem tobenden Mob. In Hypata geben sie sich gar zur Verballhor-

nicht eben er sei ein Elender?» – SO «Von dem unrechtmässig Tötenden, o Freund, und dass er bedauernswürdig wäre dazu; wer aber rechtmässig, wäre auch nicht zu beneiden.» – POL «Vielmehr, wer unrechtmässigerweise sterben muss, ist bedauernswürdig und elend.» – SO «Weniger als der ihn tötet, Polos, und auch weniger, als der rechtmässigerweise sterben muss.» – POL «Wie das, Sokrates?» – SO «So, wie ja das Unrechtun das Grösste aller Übel ist.» – POL «Also dies ist das grösste? Nicht Unrecht leiden grösser?» – SO «Keineswegs.» Pl. *Gorg.* 469b. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019. Vgl. Apul. *Plat.* 2,17,2: [...] *idcircoque peius est nocere quam noceri, quod enim his rebus nocetur quae sunt viliores, corporis et externis, quae vel imminui possunt vel fraudibus interire, illaesis potioribus, quae ad ipsam attinent animam.* – «Deshalb ist es auch schlechter, Schaden zuzufügen als Schaden zu erleiden, weil nämlich dabei dem geschadet wird, was schwächer ist, dem Körperlichen und Äusserlichen, das geschwächt oder sogar durch Tücken zugrundegehen kann, während das zur Seele gehörige Mächtigere unverletzt bleibt.» Übersetzung: Albert/Siniscalco 1981; entsprechend der verwendeten Edition geringfügig verändert.

400 Τι δὲ ὅταν ἀδικεῖσθαί τις ἠγγῆται; Οὐκ ἐν τούτῳ ζεῖ τε καὶ χαλεπαίνει καὶ συμμαχεῖ τῷ δοκοῦντι δικαίῳ, καὶ διὰ τὸ πεινῆν καὶ διὰ τὸ ῥιγοῦν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα πάσχειν, ὑπομένων καὶ νικᾷ καὶ οὐ λήγει τῶν γενναίων, πρὶν ἂν ἡ διαπράξηται ἢ τελευτήσῃ ἢ ὡσπερ κύων ὑπὸ νομέως ὑπὸ τοῦ λόγου τοῦ παρ' αὐτῷ ἀνακληθεὶς πρᾶυνθῆ; – «Wie aber, wenn einer glaubt, dass ihm Unrecht geschehe? Da kocht es doch in ihm, und er entrüstet sich und kämpft für das, was ihm gerecht scheint, und trotz Hungern und Frieren und anderen solchen Leiden harret er aus und bleibt Sieger; er lässt vom Edlen nicht ab, bis er es entweder verwirklicht hat oder tot ist, oder bis er, wie der Hund vom Hirten, von seiner eigenen Vernunft zurückgerufen und besänftigt wird.» Pl. *Resp.* 440c–d. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

401 Vgl. Summers 1967, 133 zur Gerichtsverhandlung in Hypata: «The picture is indeed grim and filled with horror. The trial is open to the caprice of the single magistrate who conducts it, and appeal is open only for those who can get the attention of the emperor.» Baker 2012, 361 zieht eine Parallele zwischen der destruktiven Wirkung von Magie und dem Justizwesen: «In this terrifying novelistic world – in which there is no safety in identity, family, or community – law can be as little relied upon as magic to stabilize an unpredictable and dangerous universe [...].»

nung einer Gerichtsverhandlung her; die Staatsgewalt verkommt zur Karikatur. Als ob im Laufe der Geschichte der Ärger darüber sich in Lucius aufgestaut hätte, bricht er hervor, wie im korinthischen Amphitheater als Vorprogramm zur Hinrichtung der Giftmörderin das Parisurteil gespielt wird. Als Paris Venus den Apfel reicht, platzt dem Esel der Kragen: Er beschimpft das juristische Personal gesamthaft als wertlos (*vilissima capita*), als naiv wie Schafe und gierig wie Geier und beruft sich auf den gleichsam prototypischen Richter Paris, dessen unrühmliche Bestechung in letzter Konsequenz den Trojanischen Krieg entfachte.⁴⁰² Bei einem solchen Vorbild sei es kein Wunder, dass auch jetzt Richter gegen Geld Urteil sprächen.

Die geschilderten Prozesse im *Goldenen Esel* kranken an vielem, doch nicht an bestochenen Richtern; es sind vor allem moralische Fehleinschätzungen und der Druck des Volkes, die es der Gerechtigkeit schwer machen. Im weiteren Verlauf seiner Invektive spricht Lucius beide Probleme an, wenn er an die Verurteilung und Hinrichtung des Palamedes erinnert, und an den Streit um Achilleus' Rüstung, den Aias gegen Odysseus verlor, obwohl er die Rüstung eher verdient hätte.⁴⁰³ Beide Male ist es Odysseus, der das Unrecht befördert; seine Waffen, die List und die Redekunst, richten edle Männer sinnlos zugrunde.⁴⁰⁴

Der Gipfel der Perversion von Gerichten wurde aber nicht vor Troja, sondern in Athen erreicht, als man Sokrates zum Tod verurteilte. Obschon die Athener doch als die Klügsten gelten (*omnis scientiae magistri*) und dank Solon für

402 *Quid ergo miramini, vilissima capita, immo forensia pecora, immo vero togati vulturii, si toti nunc iudices sententias suas pretio nundinantur, cum rerum exordio inter deos et homines agitatum iudicium corruerit gratia [...]*? – «Was wundert ihr euch also, ihr Hohlköpfe, vielmehr ihr Schafe vor Gericht, nein, ihr Geier in der Robe, wenn heutzutage alle Richter ihre Urteile für Geld verschachern? Wurde doch schon zu Beginn der Weltgeschichte eine richterliche Entscheidung, die zwischen Göttern und Menschen zum Austrag kam, durch Begünstigung verfälscht!» Apul. *Met.* 10,33,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für Parallelen zwischen Lucius' Invektive und Diogenes' Ermahnungen der Menge s. Kirichenko 2010, 21.

403 *Sic hercules et aliud sequens iudicium inter inclitos Achivorum duces celebratum, vel cum falsis insimulationibus eruditione doctrinaque praepollens Palamedes proditionis damnatur, virtute Martia praepotenti praefertur Ulixes modicus Aiaci maximo [...]*. – «So wurde weiss Gott noch manch andere Entscheidung zwischen den erlauchten Fürsten der Achäer berühmt: z. B. wenn man den trefflich gebildeten und wissensreichen Palamedes auf Grund falscher Anschuldigungen wegen Verrat verurteilt und einem hervorragenden Kriegshelden wie dem gewaltigen Ajax den mittelmässigen Odysseus vorzieht.» Apul. *Met.* 10,33,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Drews 2012, 107 findet des Esels Empörung komisch, und Finkelppearl 1991, 234 versteht die Tirade ironisch: «Why, if he was delivering a diatribe, did he not criticize the wanton spectacle itself, since, as we saw above, many did? His continued naiveté about sex, as well as other issues is brought out by the irrelevance of the tirade.» Gerade aber der kritische Verweis auf Odysseus findet durchaus seinen Rückhalt im *Goldenen Esel*.

404 Für eine positivere Bewertung von Odysseus s. Apul. *Socr.* 24,3, wo Apuleius seine Listigkeit in Weisheit (*prudentia*) umdeutet.

ihre Gesetze berühmt sind (*legiferi*), schafften sie es, den Mann hinzurichten, dessen Weisheit Apollo selbst bezeugt hatte. Die Hinterlist und Missgunst einer bössartigen Clique (*fraus et invidia nequissimae factionis*) bescherten Athen diese ewige Schande.⁴⁰⁵

Dass in der *civitas* faire Prozesse garantiert sind, ist aus platonischer Sicht nicht bloss für die Geschädigten wichtig, sondern auch für den Delinquenten.⁴⁰⁶ Die auferlegte Strafe dient nämlich nicht in erster Linie der Genugtuung des Geschädigten, sondern der Besserung des Verurteilten.⁴⁰⁷ Ein Gericht, das den Fal-schen verurteilt, schadet demnach nicht nur diesem, es bringt auch den wahren Schuldigen um die Möglichkeit, sich zu bessern.

Die *civitates* im *Goldenen Esel* müssen sich selbst organisieren; der Gouverneur kommt höchstens einmal im Jahr vorbei – wenn überhaupt.⁴⁰⁸ Die lokalen

405 *Nonne divinae prudentiae senex, quem sapientia praetulit cunctis mortalibus deus Delphicus, fraude et invidia nequissimae factionis circumventus vel corruptor adulescentiae, quam frenis cohercebat, herbae pestilentis suco noxio peremptus est relinquens civibus ignominiam perpetuae maculam, cum nunc etiam egregii philosophi sectam eius sanctissimam praeoptent et summo beatitudinis studio iurent in ipsius nomen?* – «Der Greis voll göttlicher Klugheit, den der Gott in Delphi ob seiner Weisheit über alle Sterblichen stellte, – wurde er nicht durch die Machenschaften und den Hass einer gemeinen Clique umgarnt als angeblicher Verderber der Jugend, die er doch zügelte und bändigte, wurde er nicht mit dem tödlichen Saft eines Giftkrauts umgebracht? Dafür hat er seinen Mitbürgern den Makel ewiger Schande hinterlassen, wenn selbst heute noch hervorragende Philosophen seine Lehre als die reinste bevorzugen und in leidenschaftlichem Bemühen um das Glück auf den Namen des Meisters schwören.» Apul. *Met.* 10,33,2f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

406 Κατὰ δὲ γε τὴν ἐμὴν δόξαν, ὦ Πῶλε, ὁ ἀδικῶν τε καὶ ὁ ἄδικος πάντως μὲν ἄθλιος, ἀθλιώτερος μέντοι ἐὰν μὴ διδῶ δίκην μηδὲ τυγχάνῃ τιμωρίας ἀδικῶν, ἤττον δὲ ἄθλιος ἐὰν διδῶ δίκην καὶ τυγχάνῃ δίκης ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων. – «Nach meiner Meinung aber, Polos, ist der Unrechttuende und Ungerechte auf jeden Fall zwar elend, elender jedoch, wenn ihm nicht sein Recht widerfährt und er keine Strafe erleidet für sein Unrecht, weniger elend aber, wenn ihm Recht widerfährt und er Strafe erleidet von Göttern und Menschen.» Pl. *Gorg.* 472e. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

407 Οὐ γὰρ ἐπὶ κακῶ δίκη γίγνεται οὐδεμία γενομένη κατὰ νόμον, δυοῖν δὲ θάτερον ἀπεργάζεται σχεδόν. Ἡ γὰρ βελτίονα ἢ μοχθηρότερον ἤττον ἐξηργάσατο τὸν τὴν δίκην παρασχόντα. – «Wird doch keinem irgendeine gesetzliche Strafe zu seinem Verderben auferlegt, sondern sie bewirkt gewöhnlich von den beiden eines: Entweder sie führt zur Besserung dessen, welcher sie erlitt, oder sie macht ihn minder verbrecherisch.» Pl. *Leg.* 854d. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

408 «That being so, I should like to try a quite different hypothesis, namely that what the novel represents is Apuleius' assumptions as to how local justice worked in the cities, irrespective of their formal status, when the governor was not there.» Millar 1981, 71. Vgl. Fuhrmann 2012, 181 zu Gouverneuren in der Republik: «Most [governors] would have expended less energy hearing cases, since typical republican governors saw themselves primarily as military commanders. Mundane public order seems to have preoccupied few.» Ob sich das in der Kai-

Beamten aber sind mehr mit ihrer Selbstinszenierung beschäftigt als mit dem Streben nach Gerechtigkeit; ihre Leistung und die der Gerichte fallen schwach aus. Meistens nehmen die Betroffenen das Recht sowieso selbst in die Hand und lassen dabei dem Thymoeides die Zügel schiessen. Wenn dieser Seelenteil seine natürliche Aufgabe – die Unterstützung des Logistikon bei der Zähmung des Epithymetikon⁴⁰⁹ – vernachlässigt, so gerät die ganze Seele in Schieflage, und die Gerechtigkeit des Einzelnen, die das Fundament des gerechten Staates ist, rückt in weite Ferne.

Wie sehr die Darstellung des Gemeinwesens der vom Autor erlebten Realität entspricht und ob im *Goldenen Esel* Kritik an historischen Missständen geübt wird, ist nicht leicht zu beurteilen, zumal die Welt des Romans keine eindeutige ist und wir selten über die räumliche und zeitliche Verortung der Ereignisse informiert werden. Apuleius kannte sich in (prozess-)rechtlichen Belangen hervorragend aus, was den Schluss nahelegt, dass dort, wo juristische Fehlleistungen angeprangert werden, eine Kritik an konkreten Sachverhalten mitschwingt.⁴¹⁰ Eine sorgfältige Aufarbeitung dieser narrativen Momente und ihre Untersuchung im Licht juristisch-historischer Erkenntnisse stellen auf jeden Fall ein Desiderat dar.

serzeit gross änderte, ist fraglich: Mit gerechten Gerichtsverfahren liess sich kaum Ruhm gewinnen.

409 Ἡ καθάπερ ἐν τῇ πόλει συνείχεν αὐτὴν τρία ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν, βουλευτικόν, οὕτως καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ θυμοειδές, ἐπίκουρον ὃν τῷ λογιστικῷ φύσει, εἰ μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρή; – «Oder ist es wie in der Stadt: Wie diese aus den drei Ständen, dem gelderwerbenden, dem helfenden und dem ratgebenden bestand, so ist dieses Muthafte auch in der Seele ein Drittes, von Natur ein Helfer des Überlegungsvermögens, wenn es nicht durch schlechte Erziehung verdorben ist.» Pl. *Resp.* 441a. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

410 So Summers 1970, 511: «Upon a more careful reading, however, a good case can be made for the contention that Apuleius intended these incidents to serve as a subtle indictment of the system of justice in the provinces of the Roman Empire, and this is especially true where our knowledge from the epitome of the original Lucius story now to be found in the corpus of Lucian under the title *Lucius sive asinus* shows that Apuleius has altered events or adapted them from sources other than the original novel in the Greek language.»

4 Macht und Gewalt im Kosmos

Nachdem wir mit den Feldern der *familia* und der *civitas* die beiden Sphären betrachtet haben, in denen grundsätzlich jeder Mensch verkehrt, weiten wir unseren Blick noch einmal und betrachten als umfassendstes Feld den Kosmos, den wir komplementär zur *civitas* und zur *familia* verstehen. Hier sind transzendente Wesen angesiedelt und die aussergewöhnlichen Menschen, die mit ihnen kommunizieren: die Zauberinnen und die Wahrsager.

Nach den vielen Gewalttaten, denen wir bisher begegnet sind, mag es eine Erleichterung sein, dass im Kosmos kaum Gewalt ausgeübt wird: Nur sechs Erwähnungen werden wir diesem Feld zuordnen, und wir können bereits jetzt festhalten, dass Gewalt hier ausschliesslich von Menschen ausgeht. Während *autotelische Gewalt* ganz fehlt, überwiegt die *poenale Gewalt* (vier Fälle). Für sie sind allesamt Zauberinnen verantwortlich; sie rächen sich an Menschen, die sich ihrem Begehren widersetzen. Zusätzlich werden wir je einen Fall von *raptiver* und *lozierender Gewalt* besprechen.

Gleichzeitig werden wir uns genötigt sehen, unser Verständnis von Macht zu erweitern. Solange wir von Interaktionen zwischen Lebewesen sprachen, war uns der systemtheoretische Ansatz von grossem Nutzen. Nun, da wir in kosmische und damit transzendente Dimensionen hinüberwechseln, treffen wir auf Mächte *sui generis*: Mit Eros-Amor und Fortuna nähern wir uns Phänomenen, die Einfluss auf Lebewesen ausüben, ohne dass sie diese vor eine Wahl stellen; es findet keine Kommunikation statt. Während Eros-Amor in einen Zustand der Verwirrung, ja des Wahns versetzt, der jeden Widerstand verunmöglicht, wirft Fortuna Lebewesen in Situationen, in denen sie nach wie vor Entscheide fällen können – doch die Rahmenbedingungen sind von ihr diktiert und stehen nicht zur Wahl. Da beide Instanzen eine zentrale Rolle spielen im *Goldenen Esel*, dürfen sie in unserer Analyse nicht fehlen, auch wenn das heisst, dass wir vorübergehend von der systemtheoretischen Definition der Macht abrücken. Im Kapitel der Zauberinnen werden wir von magischer Macht sprechen, die sich nicht gänzlich in unsere Begriffsbestimmung einfügen lässt, weil sie eine andere ist als die, die Kommunikation zwischen Lebewesen ermöglicht.

Der Kosmos, wie ihn Platon sieht, besteht aus drei Teilen: einem irdischen, den die Menschen bewohnen, einem himmlischen, in dem die Göttinnen und Götter leben, und einem mittleren, dem Aufenthaltsort der Daimones. Für Platon ist es unvorstellbar, dass die Götter direkten Kontakt zu den Menschen ha-

ben. Das heisst aber nicht, dass sie nicht Anteil an deren Leben nehmen, wie Apuleius in *De deo Socratis* festhält: *Neque enim illos a cura rerum humanarum, sed contrectatione sola removi.*¹ Die Kommunikation, die es dafür braucht, übernehmen die Daimones als Vermittler.² Von ihnen gebe es viele verschiedene, wie Diotima Sokrates erklärt, und einer von ihnen sei Eros.³ Doch nicht nur er wirkt im *Goldenen Esel*. Im Verborgenen agieren weitere, ungenannte Daimones:

*Per hos eosdem [sc. Daemonas], ut Plato in Symposio autumat, cuncta denuntiata et magorum varia miracula omnesque praesagiorum species reguntur.*⁴

Alle Wahrsagung, alle Zauberei funktioniert nur über diese Vermittler. Wir begeben uns nun also in diesen mittleren Raum über den Menschen, unter den Göttern und beobachten, wie Frauen und Männer versuchen, sich diese Wesen dienstbar zu machen; wir lernen die komplexe Natur des berühmtesten Daimons, Eros, näher kennen und erleben die unwiderstehliche Macht der Fortuna. Und dann, als der Vollmond aus dem Saronischen Golf taucht, wird eine Göttin aus ihrer entrückten Sphäre herabsteigen und sich zu erkennen geben als Ursprung des Kosmos.

4.1 Zauberinnen

Dass Thessalien voller Magie sei,⁵ erfährt Lucius bereits auf dem Weg dorthin, als Aristomenes erklärt, solche haarsträubenden Geschichten wie die seine seien in dieser Region gang und gäbe:

1 «Ich habe sie nämlich nicht so weit entfernt, als nähmen sie keinen Anteil an den menschlichen Angelegenheiten, sondern nur von der Berührung mit ihnen.» Apul. *Socr.* 6,1.

2 Θεός δὲ ἀνθρώπων οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι. – «Denn Gott verkehrt nicht mit Menschen, sondern aller Umgang und Gespräch der Götter mit den Menschen geschieht durch dieses, sowohl im Wachen als im Schlaf.» Pl. *Symp.* 203a. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

3 Οὔτοι δὴ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἰς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως. – «Solcher Dämonen gibt es viele und von vielerlei Art, einer aber von ihnen ist auch Eros.» Pl. *Symp.* 203a. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

4 «Durch eben diese Daimones, wie Platon im Symposion sagt, werden alle Voraussagen, die verschiedenen Wunder der Magier und alle Arten von Wahrsagungen gelenkt.» Apul. *Socr.* 6,3. Vgl. Pl. *Symp.* 202e und Apul. *Apol.* 43,1 f.; id. *Plat.* 1,11. Vgl. auch Pl. *Symp.* 203a: Διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπιφθὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητεῖαν. – «Und durch dies Dämonische geht auch alle Weissagung und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer, Weihungen und Besprechungen und alle Wahrsagung und Bezauberung.» Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

5 Das anerkennt auch Horaz: *Non defuisse masculae libidinīs / Ariminensem Foliam / et otiosa credit Neapolis / et omne vicinum oppidum, / quae sidera excantata voce Thessala /*

*Nec vos ulterius dubitabitis, si Thessaliam proximam civitatem perveneritis, quod ibidem passim per ora populi sermo iactetur, quae palam gesta sunt.*⁶

Die Taten von Zauberinnen wie Meroe fänden dort in aller Öffentlichkeit statt und seien das Stadtgespräch. Lucius schreckt das nicht ab, im Gegenteil: Er ist begierig darauf, Zauberei selbst zu erleben. Am Morgen nach seiner Ankunft bei Milo durchstreift er Hypata und hält Ausschau nach Anzeichen von Magie:

*[...] reputansque me media Thessaliae loca tenere, quo artis magicae nativa cantamina totius orbis consono ore celebrentur, [...] suspensus alioquin et voto simul et studio, curiose singula considerabam.*⁷

Da das Können der thessalischen Zauberinnen in der ganzen Welt berühmt ist, rechnet er fest mit einer entsprechenden Beobachtung, hält er sich doch mitten in ihrem Stammland auf. Auf diese geografische Verortung verweist auch der Mann, der Thelyphron erklärt, weshalb es in Larissa Totenwächter brauche, und wie Aristomenes berichtet er, dass diese übernatürlichen Phänomene in Thessali-

lunamque caelo deripit. – «Dass nicht gefehlt habe voll maskuliner Geilheit / Folia aus Arimini-um, / glaubte sowohl das friedliche Neapel / als auch die ganze benachbarte Stadt; / sie kann mit thessalischer Stimme verzauberte Sterne / und den Mond vom Himmel herabzerren.» Hor. *Epod.* 5,41–46. *Quae saga, quis te solvere Thessalis / magus venenis, quis poterit deus?* – «Welche Hexe, welcher Magier wird dich mit / thessalischen Zaubersäften erlösen können, welcher Gott?» Id. *C.* 1,27,21f. *Somnia, terrores magicos, miracula, sagas, / nocturnos lemures portentaque Thessala rides?* – «Du lachst über Träume, die Schrecken der Zauberei, Wunder, Hexen, Nachtgespenster und thessalische Ungeheuerlichkeiten?» Id. *Ep.* 2,2,208f. Übersetzungen: Holzberg 2018. Vgl. auch Ach. *Tat.* 5,22,2, wo Melite, die Leukippe für eine Thessalierin hält, dieser aufträgt, einen Liebeszauber für sie zu wirken: Ἀκούω τὰς Θεσσαλάς ὑμᾶς ὧν ἂν ἐρασθῆτε μαγεύειν οὕτως, ὥστε μὴ πρὸς ἑτέραν ἔτι τὸν ἄνθρωπον ἀποκλίνειν γυναῖκα πρὸς τὴν μαγεύουσαν οὕτως ἔχειν, ὡς πάντα νομίζειν ἐκείνην αὐτῶ. – «Ich habe gehört, dass ihr Thessalierinnen, wenn ihr euch verliebt, einen solchen Zauber wirken können, dass der Mensch sich zu keiner anderen Frau hingezogen fühlt als nur zu der, die ihn verzaubert hat, sodass diese ihm alles bedeutet.» Für weitere Stellen s. Costantini 2021, 190. Kirichenko 2008, 96 schreibt: «Thus magic was probably the only thing that came into an average Roman's mind when he heard the word <Thessaly>.» Zimmerman 2008, 148 weist darauf hin, dass die Wahl Thessaliens ironisch Bezug nimmt auf Sokrates' Weigerung, aus dem Gefängnis nach Thessalien zu fliehen (*Pl. Krit.* 53d–e).

6 «Und ihr werdet nicht länger zweifeln, wenn ihr nach Thessalien in die nächste Stadt kommt, weil eben dort allenthalben bei den Leuten die Rede umgeht über Dinge, die sich vor aller Augen zugetragen haben.» Apul. *Met.* 1,5,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für Aristomenes' Geschichte s. Kapitel 3.1.

7 «So besann ich mich, dass ich mitten in Thessalien war, wo die Zauberei mit ihren in aller Welt einhellig bewunderten Sprüchen zu Hause war [...].» Apul. *Met.* 2,1,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Auch im *Onos* ist Hypata die Heimat von Zauberinnen, und Lukios ist ebenfalls begierig darauf, einen Beweis dafür zu finden (*Lukian. Asin.* 4).

en allenthalben (*passim*) auftreten.⁸ Dass bestimmte Gegenden mehr von Zauberkraft erfüllt sind, erfahren wir auch in Petronius' *Satyrice*, wo Quartilla über die Gegend, in der sie lebt, sagt:

*Utique nostra regio tam praesentibus plena est numinibus ut facilius possis deum quam hominem invenire.*⁹

Was abenteuerlich-romantisch klingt und auch auf Lucius anziehend wirkt, ist auf den zweiten Blick stets von destruktiver Natur. Im *Gorgias* erwähnt Sokrates in einer Nebenbemerkung auch eine mögliche Gefahr für die (thessalischen!) Zauberinnen, wenn sie zum Beispiel versuchten, den Mond herunterzuziehen.¹⁰ Im *Goldenen Esel* kommen sie jedoch nie selbst zu Schaden.

Alle Frauen – und dass es ausschliesslich Frauen sind, wäre einer eingehenderen Besprechung wert,¹¹ denen wir nun begegnen, sind uns bereits bekannt, weil sie Teil einer *familia* oder *civitas* sind. Hier wird der Fokus auf ihren magischen Handlungen liegen.

8 «Tace», respondit ille. «Nam oppido puer et satis peregrinus es meritoque ignoras Thessaliae te consistere, ubi sagae mulieres ora mortuorum passim demorsicant, eaque sunt illis artis magicae supplementa.» – «Still!», erwiderte der, «du bist ja noch ein Grünschnabel und reichlich fremd und weisst es natürlich nicht: Du stehst in Thessalien, wo Zauberweiber die Gesichter der Toten an allen Enden abknabbern, und damit machen sie ihre Hexenkunst komplett.» Apul. *Met.* 2,21,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

9 «Besonders unsere Gegend ist so voll von allgegenwärtigen überirdischen Mächten, dass man leichter einem Gott als einem Menschen begegnen kann.» Petron. 17,5. Übersetzung: Holzberg 2013. Dabei handelt es sich aber nicht um Thessalien, sondern um eine nicht näher bestimmte Gegend in Italien.

10 Τοῦθ' ὄρα εἰ σοὶ λυσιτελεῖ καὶ ἐμοί, ὅπως μὴ, ὦ δαμόνιε, πεισόμεθα ὅπερ φαοὶ τὰς τῆν σελήνην καθαιρούσας, τὰς Θετταλίδας· σὺν τοῖς φιλτάτοις ἢ αἴρεσις ἡμῖν ἔσται ταύτης τῆς δυνάμεως τῆς ἐν τῇ πόλει. – «Dies siehe zu, ob es dir wirklich nutzt und mir, damit es uns nicht gehe, wie man von den Thessalierinnen sagt, welche den Mond herunterholen, und auch wir mit dem Liebsten, was wir haben, uns dieses erwerben, viel zu vermögen im Staate.» Pl. *Gorg.* 513a. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

11 Kimberly B. Stratton erklärt das Gender der Zauberinnen mit sozialpolitischen Veränderungen: «The portrait of predatory, lustful, and violent *sagae* presented in Roman literature draws on and dramatically reinforces a parallel discourse of women's dangerous independence that circulated as early as the third century BCE.» Stratton 2007, 72. Ähnlich Graf 1996, 171: «Daher reden diese literarischen Berichte auch über die Gefahr, welche die Liebe der Frauen für die männliche Autonomie darstellt.» Derrick 2018, 37 zieht eine Verbindung zwischen der kosmetischen und der unterstellten magischen Praxis von Frauen: «Women producing, mixing, altering, and consuming perfumes, cosmetics, medicines (and therefore perhaps also poisons and magical substances) behind closed doors, aroused the suspicions of elite male writers about the secret behaviours they were engaged with, and potentially, the resulting power they held.» Vgl. dazu Ov. *Medic.* 35–42.

4.1.1 Gewalt und die Zauberinnen

Die häufigste Art von Magie, die Zauberinnen wirken, sind ihre Liebeszauber. So bringt Meroe ungezählte Männer dazu, sie zu begehren. Auch als alleinstehende Frau besteht sie auf einem erfüllten Sexualleben; doch sie erzwingt nicht nur das Begehren von Bewohnern Hypatas (*incolae*), sondern sogar das von Männern, die am Ende der Welt, wo die Sterne beginnen (*Indi*; *Aethiopes*¹²), oder gar auf der entgegengesetzten Seite der Erde leben (*Antichthones*). Doch mit solchen Zaubern schöpft sie ihr magisches Vermögen nicht annähernd aus, wie Socrates betont; es sind blosse Fingerübungen (*folia artis*; *nugae merae*).¹³

Diese Kunstfertigkeit erfährt Socrates am eigenen Leib: Nachdem er unterwegs von Räubern überfallen worden ist, gelangt er mittellos nach Hypata, wo ihn Meroe aufnimmt und ihn verpflegt. Kurz darauf landet er in ihrem Bett:

*Et statim miser, ut cum illa adqueivi, ab unico congressu annosam ac pestilentem <consuetudinem> contraho et ipsas etiam lacinias, quas boni latrones contegendo mihi concesserant, in eam contuli, operulas etiam, quas adhuc vegetus saccariam faciens merebam, quoad me ad istam faciem, quam paulo ante vidisti, bona uxor et mala Fortuna perduxit.*¹⁴

12 Vgl. Apul. *Flor.* 6,1: *Indi [...]* *procul a nobis ad orientem siti, prope oceani reflexus et solis exortus, primis sideribus, ultimis terris [...]*. – «Die Inder [...], die weit entfernt von uns im Osten leben, in der Nähe des zurückweichenden Okeanos und der aufgehenden Sonne, am Anfang der Sterne, am Ende der Erde.» Und Hom. *Od.* 1,23f.: Αἰθιοπας, τοὶ διχθὰ δεδαίαιται, ἔσχατοι ἀνδρῶν, / οἱ μὲν δυσομένου Ὑπεριονος, οἱ δ' ἀνόντος. – «Die Äthiopier, dies sind die Menschen am Rande, ihr Volk ist geteilt; bei den einen / steigt Hyperion empor, bei den anderen senkt er sich nieder.» Übersetzung: Weiher 2013.

13 *Nam ut se ament efflictim non modo incolae, verum etiam Indi vel Aethiopes utrique vel ipsi Antichthones, folia sunt artis et nugae merae.* – «Denn nicht bloss Einheimische, sondern auch Inder oder Äthiopier hüben und drüben, ja, selbst Antipoden sterblich in sich verliebt zu machen, – das sind nur Blätter vom Baum ihrer Kunst und blosse Farcen.» Apul. *Met.* 1,8,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

14 «Sie beginnt mich überfreundlich zu behandeln, zieht mich gratis und franko zu Tisch und bald in geiler Brunst in ihr Bett. Und gleich, wie ich mit ihr geschlafen hatte, hole ich armer Teufel mir von einem einzigen Beisammensein eine jahrelange, mich auszehrende Hörigkeit. Selbst die Lappen noch, die mir die guten Räuber zum Bedecken gelassen hatten, wendete ich für sie auf, auch die Groschen, die ich mir, solange ich noch bei Kräften war, mit Säcketragen verdiente, – bis ich mit einer guten Frau und einer bösen Fortuna in die Verfassung gekommen war, deren Zeuge du eben geworden bist.» Apul. *Met.* 1,7,9f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Die in Klammern gesetzte *consuetudo* fehlt in den Handschriften; F hat vor *contraho* ein *ē*, aus dem Editoren *consuetudinem*, *contagionem* und weitere Ergänzungen ableiteten. Für eine Übersicht der Interpretationen s. Keulen 2007, 196f. Summers 1967, 71 betont die ironische Verwendung von *uxor* in Socrates' Bericht: «One of the formal requirements for a valid Roman marriage was that the bride be led into the husband's home [...]. There is no doubt about who holds the power rightfully the husband's in this <marriage>, and Apuleius has underscored the

Es braucht bloss eine Nacht, um Socrates dauerhaft von Meroe abhängig zu machen; von da an ist er ihr hörig. Über diese Verstrickung spricht er retrospektiv wie über eine Sucht (*annosa ac pestilens*); diesen zerstörerischen Aspekt hat seine Erfahrung mit denen der anderen Opfer Meroes gemeinsam, die sie «zum Sterben» (*efflictim*) begehren.¹⁵

Die Folge dieser Sucht ist, dass Socrates seine Heimkehr vergisst, bei Meroe bleibt und, so gut er kann, als Lastenträger zu ihrem gemeinsamen Lebensunterhalt beiträgt. Das klingt nicht unvernünftig; Aristomenes trifft Socrates jedoch zerlumpt und ausgezehrt an.¹⁶ Der Liebeszauber ist eben künstlich und per se destruktiv; aus ihm kann keine gesunde Liebe, keine harmonische Beziehung entstehen.

Dank des Wiedersehens mit Aristomenes bricht der Zauber, sodass Socrates seines Zustands gewahr wird und er dem alten Freund von der speziellen Disposition seiner Geliebten und ihrem Verhalten innerhalb der *civitas* erzählt.¹⁷ Aristomenes ist geneigt, ihm zu glauben, und nimmt Socrates über Nacht mit in einen Gasthof, um am kommenden Morgen gemeinsam mit ihm aus Hypata zu fliehen. Sorgfältig verschliessen sie die Tür zu ihrem Zimmer, und zur Sicherheit schiebt Aristomenes sogar sein Bett davor. Vor Angst und Unruhe kann er lange nicht einschlafen, doch schliesslich übermannt ihn die Müdigkeit. Da fliegt plötzlich die Tür auf, ja aus den Angeln, das Bett stürzt um und begräbt Aristomenes unter sich.¹⁸ Die Gewalt, die die Tür aufbricht, ist grösser, als hätten sich mehrere Räuber an ihr zu schaffen gemacht; zweifelsohne ist es Zauberkraft, die hier wirkt.¹⁹ Später wird die zerschmetterte Tür sich von selbst wieder zusammenfügen und in die Angeln heben.²⁰

effect by a clever reversal of the normal legal situation. In fact and in law, if anyone here is *uxor*, it is Socrates.»

15 Zu diesem nach Komödie klingenden Wort s. ausführlich Pasetti 2007, 82–88.

16 Apul. *Met.* 1,6.

17 S. Kapitel 3.1.

18 *Commodum quieveram, et repente impulsu maiore, quam ut latrones crederes, ianuae reserantur, immo vero fractis et evolsis funditus cardinibus prosternuntur.* – «Eben war ich eingeschlummert, als plötzlich mit einem Stoss – heftiger, als dass man Räuber hätte vermuten können – die Türflügel aufspringen, vielmehr mit zerbrochenen und völlig ausgehobenen Angeln umstürzen.» Apul. *Met.* 1,11,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

19 Als später Räuber sich Zugang zu Milos Haus verschaffen, geschieht das mit grossem Getöse (*sonitu vehementi et largo strepitu* Apul. *Met.* 3,27,7). Auch in den *Satyrica* öffnet sich eine verschlossene Tür von Zauberhand, wenn auch leiser: *Dumque loquimur, sera sua sponte delapsa cecidit reclusaeque subito fores admiserunt intrantem.* – «Während wir noch sprachen, glitt der Riegel von alleine abwärts und fiel herunter, und die plötzlich offene Tür gewährte Einlass.» Petron. 16,2. Übersetzung: Holzberg 2013.

20 *Commodum limen evaserant, et fores ad pristinum statum integrae resurgunt, cardines ad foramina residunt, ad postes repagula redeunt, ad claustra pessuli recurrunt.* – «Kaum hatten sie

Zwei Frauen treten ein, von denen sich die eine bald als Meroe zu erkennen gibt; die andere ist Panthia, ihre Freundin. Die beiden wissen über alles Bescheid, was die Männer am Vorabend besprochen und geplant haben; sie wissen auch, dass Aristomenes Socrates zur Flucht verhelfen wollte. Für diese Komplizenschaft will Meroe ihn büßen lassen:

*Faxo eum sero, immo statim, immo vero iam nunc, ut et praecedentis dicacitatis et instantis curiositatis paeniteat.*²¹

Eifrig schlägt Panthia vor, ihn in Stücke zu reißen oder wenigstens zu entmannen:

*«Quin igitur», inquit, «soror, hunc primum bacchatim discerpimus vel membris eius destinatis virilia desecamus?»*²²

Sie spannt selbst den Bogen von sich und ihrer Zauberschwester zu den Mänaden, die schwärmend Bacchus begleiten. Während diese normalerweise Tiere mit blossen Händen töten, geraten ihnen manchmal auch Menschen in die Finger: Angestiftet von Dionysos zerreißen sie Orpheus und Pentheus.²³ Im Mythos liegt beide Male *poenale Gewalt* vor: Während Orpheus Helios mehr verehrt als Dionysos, will Pentheus den Kult des Dionysos in Theben unterbinden. Die Mänaden dienen dem Gott als Vollstreckerinnen der göttlichen Bestrafung. Bei Pentheus liegt das Vergehen auch darin, dass er als Uneingeweihter die Mysterien schaut;²⁴ Meroe ihrerseits wirft Aristomenes vor, voller Neugier (*instans curiosi-*

sich über die Schwelle entfernt, da erhebt sich die Tür wieder und steht wie vorher da, als wäre nichts geschehen; die Angeln setzen sich wieder in ihre Löcher, an die Pfosten kehren wieder die Querhölzer zurück, zu den Schlössern huschen wieder die Riegel.» Apul. *Met.* 1,14,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

21 «Ich will dafür sorgen, dass er später, nein gleich, nicht doch, auf der Stelle seine frechen Reden vorhin und seine Neugier jetzt bereut.» Apul. *Met.* 1,12,8. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für Meroes Sensibilität in Bezug auf üble Nachrede vgl. *ibid.* 1,9,5 und Kapitel 3.1.1.

22 «Jetzt los, Schwester, wollen wir also den da erst bacchantisch zerreißen oder seine Glieder festschnüren und ihm die Mannsteile abschneiden?» Apul. *Met.* 1,13,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

23 Ὅθεν ὁ Διόνυσος ὀργισθεὶς αὐτῷ ἔπεμψε τὰς Βασσαρίδας, ὡς φησὶν Αἰσχύλος ὁ ποιητῆς· αἴτινες αὐτὸν διέσπασαν καὶ τὰ μέλη διέρριψαν χωρὶς ἑκάστων. – «Deshalb zürnte Dionysos und schickte ihm die Bassariden, wie der Dichter Aischylos sagt. Diese zerrissen ihn und verteilten seine Glieder überall.» Eratosth. 1,24. Zu Pentheus, s. Ov. *Met.* 3,710–731. Gardner, H. 2015, 398 weist auf die Parallele hin, dass, während Pentheus von seiner Mutter für einen Eber (bzw. einen Löwen bei Euripides) gehalten wird, Aristomenes von sich sagt, er habe sich durch das umgestürzte Bett in eine Schildkröte verwandelt.

24 *hic oculis illum cernentem sacra profanis / prima videt* – «als erste sieht ihn seine Mutter, wie er mit uneingeweihten Augen das Heilige schaut» Ov. *Met.* 710. Übersetzung: Holzberg 2017.

tas) unter dem Bett hervor das Geschehen zu verfolgen. Mit dem Bezug auf die Mänaden markiert Panthia ihren Vorschlag als *poenale Gewalt* und nennt implizit auch den Grund dafür: Mangelnden Gehorsam und zu grosse Neugier gegenüber den Zauberinnen.²⁵

Meroe aber hat ihre Meinung bereits geändert; Aristomenes soll leben, um seinen Freund bestatten zu können. So wird er von seinem Beobachtungsposten unter dem Bett aus Zeuge des Mordes an Sokrates:

*Et capite Socratis in alterum dimoto latus per iugulum sinistrum capulo tenus gladium totum ei demergit et sanguinis eruptionem utriculo admoto excipit diligenter, ut nulla stilla compareret usquam.*²⁶

Sokrates ist offenbar nicht wach geworden, als die Frauen ins Zimmer einbrechen; er verschläft selbst die eigene Ermordung. Meroe erdolcht ihn, fängt das Blut in einem Schlauch auf und achtet sorgsam darauf, dass kein Tropfen verschüttet wird. Das tut sie wohl, damit am Morgen nichts auf ihre Anwesenheit hindeutet; wahrscheinlich will sie das Blut aber auch für einen späteren Zauber aufheben.²⁷ Dann greift sie in die Wunde, die der Dolch hinterlassen hat, und reisst Sokrates' Herz heraus:

*Nam etiam, ne quid demutaret, credo, a victimae religione, immissa dextera per vulnus illud ad viscera penitus cor miseri contubernalis mei Meroe bona scrutata protulit, cum ille impetu teli praesecata gula vocem, immo stridorem incertum per vulnus effunderet et spiritum rebulliret.*²⁸

Auch das Herz wird wohl bei zukünftigen Zauberprojekten Einsatz finden. Aristomenes meint ein klar festgelegtes Ritual zu erkennen (*religio*); Sokrates wird

25 In der *Apologia* gibt sich Apuleius als Eingeweihter mehrerer Mysterienkulte zu erkennen, und das Verbot für Uneingeweihte, Heiliges zu sehen, spielt in Teilen seiner Argumentation eine tragende Rolle, s. Apul. *Apol.* 13,8; v. a. 55,8.

26 «Und sie biegt dem Sokrates den Kopf hintüber und stösst ihm durch die linke Halsgrube bis zum Heft das ganze Schwert hinunter; dann hält sie einen kleinen Balg unter und fängt das schiessende Blut sorgfältig auf, dass nirgends ein Tropfen zum Vorschein kam.» Apul. *Met.* 1,13,4f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

27 Vgl. Apul. *Met.* 3,17,4f., wo die Ausstattung von Pamphiles Werkstatt beschrieben wird, die auch *trucidatorum servatus cruor*, «konserviertes Blut von Mördern», enthält.

28 «Dann schob die gute Meroe noch – ich glaube, um sich genau an das Opferzeremoniell zu halten – ihre Rechte durch die Wunde zu den Eingeweiden hinunter, wühlte nach dem Herzen meines armen Kumpan's und zog es hervor; dabei liess der Mann aus der Gurgel, die ihm der Schwertstoss abgeschnitten hatte, einen Laut, vielmehr ein unbestimmtes Pfeifen durch die Wunde fahren und blubberte seinen Geist aus.» Apul. *Met.* 1,13,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

dabei zu einem Opfertier (*victima*).²⁹ In die Wunde stopft Meroe einen Schwamm und sagt einen Spruch auf. Die Bedeutung dieser Handlung wird Aristomenes erst am nächsten Tag klar werden. Zu diesem Zeitpunkt geht er davon aus, dass Socrates seinen Geist aufgegeben hat (*spiritum rebullire*). Die Tötung stellt *poenale Gewalt* dar, wie Meroe selbst sagt:

*Hic est, soror Panthia, carus Endymion, hic Catamitus meus, qui diebus ac noctibus inludit aetatulam meam, hic, qui meis amoribus subterhabitis non solum me diffamat probris, verum etiam fugam instruit.*³⁰

Sie vergleicht Socrates mit Endymion und Ganymedes und sich zugleich mit Semele und Eos. Wie Eos Ganymedes an Zeus verlor, sieht sie sich ihres Geliebten beraubt. Und wie Semele wird sie Socrates in ewigen Schlaf versetzen – allerdings in einen Totenschlaf. Im Gegensatz zu den mythischen Vorbildern hat er sich seiner Liebhaberin nämlich nicht als würdig erwiesen: Seine Vergehen bestehen darin, dass er ihre Liebe verschmäht, über sie lästert und die Flucht plant.

Nachdem Socrates seine Strafe erhalten hat, wenden sich Meroe und Panthia dem zweiten Mann zu, der noch immer unter dem Bett liegt. Sie kippen es zurück und kauern sich über ihn:

*His editis ambae una remoto grabattulo varicus super faciem meam residentes vesicam exonerant, quoad me urinae spurcissimae madore perluerent.*³¹

Die Verunreinigung durch Urin erinnert an die Harpyien, die Phineus' Speisen mit ihren Ausscheidungen ungeniessbar machen. Eine Variante des Mythos sieht den Grund für diese Strafe darin, dass Phineus Phrixos und Helle auf ihrer Flucht den Weg weist.³² Eine ähnliche Funktion hat Aristomenes, der Socrates zur Flucht verhelfen will. Die Szene klingt auch an Frevler an, die auf Gräber urinieren; als liege er schon im Grab, erscheint Aristomenes hier als lebender Toter.³³ Ein lateinisches Synonym für urinieren, (*per*)*mingere*, steht bei Catullus und Horaz für Penetration (und Ejakulation); vielleicht sollten wir bei dieser Szene auch

29 Dabei werden jedoch die bei einem Tieropfer üblichen Seiten vertauscht; s. McCreight 1993, 55. Damit wird vielleicht die (wörtliche) Perversion des Rituals illustriert.

30 «Da hast du, Schwester Panthia, meinen lieben Endymion, meinen Ganymed, der bei Tag und Nacht mein zartes Alter verspottet hat; der ist's, der meine Liebe verschmäht und mich nicht bloss beschimpft und lästert, nein, auch auf und davon will.» Apul. *Met.* 1,12,4f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

31 «Nach diesem Spruch räumen die beiden zusammen die Pritsche beiseite, hocken sich grätschend über mein Gesicht und leeren ihre Blase, bis sie mich mit ihrem scheusslich stinkenden Harn patschnass vollgeseicht haben.» Apul. *Met.* 1,13,8. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

32 Apollod. 1,120.

33 Vgl. Hor. *Sat.* 1,8,37–39; Petron. 62,4.

an einen symbolischen sexuellen Übergriff denken.³⁴ Nach unserer Definition können wir hier dennoch nicht von Gewalt sprechen, obschon es sich um eine eindrückliche Drohgebärde handelt.

Zu seinem allergrössten Erstaunen scheint Socrates am nächsten Morgen unversehrt, nur ein böser Traum habe ihn geplagt. Dass es sich bei den nächtlichen Ereignissen nicht um einen Traum gehandelt hat, davon zeugt höchstens der Gestank, der von Aristomenes ausgeht. Rasch verlassen sie Hypata, doch als sie an einem Fluss Rast machen, wird klar, dass Socrates nur mehr ein toter Lebender ist. Als sich Socrates über das Wasser des Flusses beugt, springt der Schwamm, der die Wunde verschloss, heraus, und das magische Leben, das noch in ihm war, verlässt ihn.³⁵ Meroes terminierter Mord ist vollendet, und wie von ihr geplant, begräbt Aristomenes seinen Freund.

Auch Pamphile setzt ihre Fertigkeiten vornehmlich dafür ein, Männer, die sie begehrt, für sich zu gewinnen. Photis nennt diese Zauberei Gewalt:

*Nec umquam magis artis huius violentia nititur quam cum scitulae formulae iuvenem quempiam libenter aspexit, quod quidem ei solet crebriter evenire.*³⁶

34 Catull. 67,29f.; Hor. Sat. 1,2,44. Gardner, H. 2015, 399 bemerkt zum Umstand, dass Aristomenes sich in diesem Moment mit einem Neugeborenen vergleicht (Apul. Met. 1,14,2): «The likeness between urine and the fluids of childbirth proposed by Aristomenes genders the horror he details for our amusement as feminine, raising the possibility of Meroe's reproductive function, only to subvert it by confirming her roles as murderess and necromancer.»

35 *Necdum satis extremis labiis summum aquae rorem attigerat, et iugulo eius vulnus dehiscit in profundum patorem et illa spongia de eo repente devolvitur eamque parvus admodum comitatur cruor.* – «Aber kaum hatte er eben mit dem Lippenrand den Wasserspiegel berührt, da spaltet sich die Wunde an seinem Hals zu einem tiefen Loch, und plötzlich rollt daraus der Schwamm hervor, und den begleitet ein klein wenig Blut.» Apul. Met. 1,19,9. Nun ergibt auch die Formel, die Meroe sprach, Sinn: «*Heus tu*», inquit, «*spongia, cave in mari nata per fluvium transeas!*» – «He du, Schwamm», sagte sie, «der du im Meer geboren bist, pass auf, dass du keinen Fluss überquerst!» Ibid. 1,13,7. Übersetzungen: Brandt/Ehlers 2012. *Cave transeas* kann aber auch gegenteilig übersetzt werden: «Kehre zurück durch den Fluss!» Für die Implikationen der beiden Varianten und die mögliche Anspielung auf Platons *Phaidros* s. Keulen 2007, 275. Mit Blick auf Apul. Met. 2,18,3, wo Photis Lucius warnt, nicht zu spät zurückzukehren (*cave regrediare cena maturius*), ist wohl auch hier das Verbot naheliegender, und auch Photis beginnt ihre Warnung mit *heus tu!* Auch Kirichenko 2008, 93 versteht den Zauberspruch als Verbot, einen Fluss zu überqueren, und setzt ihn in (komischen) Zusammenhang mit dem *Phaidros*, wo Sokrates von seinem Daimon gewarnt wird, über den Fluss zu gehen.

36 «Und nie ist sie mehr auf diese allgewaltige Kunst [eigentlich: die Gewalt dieser Kunst] versessen, als wenn sie auf einen netten und adretten jungen Mann ein begehrlches Auge geworfen hat, was ihr freilich häufig zu passieren pflegt.» Apul. Met. 3,15,8. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. In griechisch-ägyptischen Papyri finden sich viele Liebeszauber, die Gewaltfantasien enthalten. Watson 2019, 34 schreibt dazu: «To speak of love magic here is, in short, a misnomer: we are dealing with a highly purposive and self-serving type of erotic gratification, as the often strikingly explicit written and visual language of the spells attests. [...] In such a context

Warum es sich dabei um *violentia* handelt und wie sich diese konkret äussert, führt Lucius' Verwandte Byrrhena ihm lebhaft vor Augen, als sie ihn vor seiner Gastgeberin warnt, weil er deren Beuteschema entspreche:

*Serit blanditias, invadit spiritum, amoris profundi pedicis aeternis alligat. Tunc minus morigeros et vilis fastidio in saxa et in pecua et quodvis animal puncto reformat, alios vero prorsus extinguit.*³⁷

Invadere wird oft mit Aggression assoziiert und bedeutet dann soviel wie «eindringen» oder «überfallen».³⁸ Bei Petronius wird das Verb auch benutzt, als Eumolpus sich einem (vermeintlich) schlafenden Schönen unsittlich nähert.³⁹ *Pedicis alligare* dagegen evoziert Sklaverei.⁴⁰ Da die körperliche Integrität der Männer während der Werbung nicht verletzt wird, sprechen wir trotzdem noch nicht von Gewalt; wenn Pamphile sie aber verwandelt (*reformare*) oder umbringt (*extinguere*), weil sie sich ihrem Willen widersetzen oder sie ihrer überdrüssig wird, liegt *poenale* bzw. *lozierende Gewalt* vor.

Da ihre magische Formel auch mit Ziegenhaar wirkt, erleben wir dank Photis' Erzählung hautnah mit, welche Folgen der Zauber zeitigt:

*Tunc protinus inexpugnabili magicae disciplinae potestate et caeca numinum coactorum violentia illa corpora, quorum fumabant stridentes capilli, spiritum mutantur humanum et sentiunt et audiunt et ambulant, et qua nidor suarum ducebat exuviarum veniunt, et pro illo iuvene Boeotio aditum gestientes fores insiliunt.*⁴¹

as this, is it [sic!] surely difficult to credit that the violence conjured up against the mostly female victims is merely symbolic or no more than a kind of psychological release-valve [...].»

³⁷ «Sie bändelt einen Flirt an, macht sich zur Herrin seiner Lebensgeister, lähmt ihn mit Fesseln ewiger Leidenschaft. Ist ihr dann einer nicht genug zu Willen oder, weil sie ihn satt hat, gleichgültig geworden, so verwandelt sie ihn im Husch zu Stein und Vieh und irgendwas, anderen aber bläst sie vollends das Licht aus.» Apul. *Met.* 2,5,6f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012; geringfügig verändert («Herrin» statt «Herrn»).

³⁸ Vgl. Apul. *Met.* 3,28,5; 4,26,7; 7,7,1; die Stellen beziehen sich alle auf Raubüberfälle. Im *Goldenen Esel* bezeichnet *invadere* aber auch das subtile Beeinflussen einer Person: *ibid.* 5,15,1; 5,19,5 (Psyche Schwester).

³⁹ *Itaque aggressus simulantem aliquot basiolis invasi.* – «Also rückte ich dem Heuchler auf den Leib und überfiel ihn mit einigen Küssen.» Petron. 85. Vgl. *ibid.* 74,8.

⁴⁰ In Plautus' *Asinaria* nennt Leonida die *pedica* in einer Reihe mit verschiedenen Folterinstrumenten und weiteren Fuss- und Halsfesseln, mit denen er in seinem Sklavendasein bereits Bekanntschaft gemacht habe: *stimulus, lamminas crucesque compedesque / nervos, catenas, carceres, numellas, pedicas, boias / inductoresque acerrumos gnarosque nostri tergi* – «Stachel, Folterscheibe, Kreuz und Fesselschellen / und Bande, Riemen, Ketten Kerker, Blöcke, Fussringe, Halsjoch / und schneidenscharfe Züchtiger, so kundig unseres Rückens» Plaut. *Asin.* 549–550. Übersetzung: Rau 2007.

⁴¹ «Da nehmen im Nu durch unwiderstehliche Zaubermacht und unsichtbare Gewalt des Geisterbanns jene Körper, deren Haare zischten und rauchten, menschliches Leben an und füh-

Es sind *inexpugnabilis potestas*, «unwiderstehliche Macht», und *caeca violentia*, «blinde Gewalt», die die Weinschläuche zu einer Art Leben erwecken und sie zwingen, sich an den Ort zu begeben, wo Pamphile ihr Haar verbrannt hat.⁴² Doch auch die Weinschläuche entwickeln unter dem Zauberbann gewalttätiges Potenzial: Sie werfen sich gegen die Tür (*fores insiliunt*), um diese aufzubrechen. Diese Szene erleben wir auch aus Lucius' Perspektive, der ebenfalls die Heftigkeit des Ansturms betont (*fores nostras ex summis viribus inruentes*⁴³). Wäre Photis' Mission von Erfolg gekrönt gewesen, so könnten wir uns denken, welch raue Liebeszene die Folge gewesen wäre.

Um diese Art von Liebesmagie wirken zu können, benötigen die Zauberinnen οὐσία, magische Objekte, die aus Haar oder Fingernägeln der Zielperson bestehen und den Zauber personalisieren. Abgesehen von solchen gut nachvollziehbaren Ingredienzien spielen auch Körperteile von Verstorbenen eine wichtige Rolle.⁴⁴ Diese beschaffen sich die Zauberinnen bei Horaz auf dem Friedhof;⁴⁵ bei Apuleius versuchen sie dagegen, die begehrten Stücke noch vor der Bestattung zu ergattern. Es komme oft vor, berichtet ein Einwohner Larissas, dass sie den Leichnamen Teile ihrer Gesichter herauschnitten (*ora mortuorum demorsicant*).⁴⁶ Auch bei Petronius sind Zauberinnen auf Leichenteile aus. Trimalchio selbst erzählt, wie nach dem Tod eines jungen Sklaven sofort die *strigae* das Haus

len und hören und wandeln und kommen, wohin immer sie der Qualm ihrer Hüllen zieht, und springen statt jenes jungen Bötters Durchlass begehrend gegen die Tür.» Apul. *Met.* 3,18,3f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

42 Eine auffällige Verbindung besteht zu Petron. 42,4, wo Seleucus klagt: *Heu, eheu. Utres inflati ambulamus. Minoris quam muscae sumus, <muscae> tamen aliquam virtutem habent, nos non pluris sumus quam bullae.* – «Weh, o weh! Als aufgeblasene Schläuche laufen wir herum. Weniger wert sind wir als Fliegen, doch Fliegen haben noch ein bisschen Kraft in sich, wir sind nicht mehr wert als Wasserblasen.» Vgl. auch *Vit. Aesop.* 14, wo Aisopos wegen seiner Hässlichkeit mit einem Schlauch (ἀσσοκίλη) verglichen wird. Der Mensch erscheint in beiden Szenen als blosse Membran, deren Inhalt vernachlässigbar ist, und damit als pure Materie. Umgekehrt ist Pamphile Zauber in der Lage, eine solche Hülle mit vermeintlichem Leben zu füllen. Vgl. auch Finkelpearl 2018, 261 f.

43 «Sie rennen mit voller Wucht gegen unsere Tür an.» Apul. *Met.* 2,32,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

44 Vgl. Hor. *Epod.* 5,37f.: *exsecta uti medulla et aridum iecur / amoris esset poculum* – «damit sein herausgeschnittenes Mark und die ausgetrocknete Leber zum Liebestrank würden.» Übersetzung: Holzberg 2018.

45 *Has nullo perdere possum / nec prohibere modo, simul ac vaga Luna decorum / protulit os, quin ossa legant herbasque nocentes.* – «Die kann ich auf keine Weise vernichten, und ich kann nicht verhindern, dass sie, sobald die wandernde Luna ihr schönes Antlitz zeigt, Knochen und schädliche Zauberkräuter sammeln.» Hor. *Sat.* 1,8,20–22. Übersetzung: Holzberg 2018. Vgl. auch Apul. *Met.* 2,20.

46 Apul. *Met.* 2,21,7. Für das vollständige Zitat s. weiter oben, Kapitel 4.1.

umschwärmten.⁴⁷ Ein mutiger Sklave stellt sich ihnen, die unsichtbar auftreten, mit einem Schwert entgegen, was ihn das Leben kostet. Als man die Leiche des Jungen danach überprüft, ist sie verschwunden; stattdessen liegt im Bett eine Stroh puppe.⁴⁸

Das Abschneiden von Nase, Ohren, Lippen oder Kinn und das Herausnehmen der Augäpfel stellt *raptive Gewalt* dar, da die Zauberinnen die erbeuteten Körperteile für ihre magische Praxis brauchen.⁴⁹ Man könnte einwenden, dass es sich hier nicht um Gewalt handle, da es einem Toten ja egal sein könne, ob er mit oder ohne Nase bestattet werde, doch mitnichten: In der Unterwelt bleibt dem Toten seine Gestalt erhalten; als Aeneas in der Unterwelt auf Deiphobos trifft, trägt dieser die Verstümmelung durch Menelaos und Odysseus unverändert im Gesicht: Die Ohren fehlen, die Nase ist nur noch ein Stumpf, und auch in der Unterwelt ist diese Deformation entehrend (*inhonestum vulnus*).⁵⁰ Es ist also ein notwendiger Dienst am Toten, seinen Leichnam zu beschützen, bis er durch die Bestattung intakt in die Unterwelt gelangt. Deshalb ist es der Familie des Toten auch tausend Sesterze wert, dass Thelyphron den Toten bewacht.⁵¹ Obwohl er sich alle Mühe gibt, wachzubleiben, nickt er im Laufe der Nacht ein. Doch es ist kein normaler Schlaf, der Thelyphron übermannt und ihn in tiefe Bewusstlosig-

47 *Cum ergo illum mater misella plangeret et nostrum plures in tristimonio essemus, subito strigae coeperunt: Putares canem leporem persequi.* – «Als ihn nun sein armes Mütterchen bejammerte und von uns mehr als einer in Trauer war, fingen plötzlich die Hexen an: Du hättest meinen können, dass ein Hund einen Hasen verfolgt.» Petron. 63,4. Übersetzung: Holzberg 2013.

48 *Non cor habebat, non intestina, non quicquam: Scilicet iam puerum strigae involaverant et supposuerant stramenticium vavatonem.* – «Es hatte kein Herz, keine Eingeweide, nicht irgendwas. Klar, die Hexen hatten schon flugs den Knaben weggenommen und einen Wechselbalg aus Stroh untergeschoben.» Petron. 63,8. Übersetzung: Holzberg 2013.

49 Welche Körperteile besonders begehrt waren, erfahren wir in Apul. *Met.* 2,24,3: «*Ecce*», *inquit*, «*nasus integer, incolumes oculi, salvae aures, inlibatae labiae, mentum solidum.*» – «Da», sagt sie, «Nase unberührt, unversehrte Augen, heile Ohren, tadellose Lippen, Kinn ganz.» Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

50 *Atque hic Priamiden laniatum corpore toto / Deiphobum vidit, lacerum crudeliter ora, / ora manusque ambas, populataque tempora raptis / auribus et truncas inhonesto vulnere naris.* – «Priamus' Sohn Deiphobos sah er hier auch, am ganzen / Körper zerfleischt, verstümmelt das Antlitz, das Antlitz und beide / Hände, die Schläfen entstellt und abgeschnitten die beiden / Ohren, ein Stumpf nur die Nase durch eine entehrende Wunde.» Verg. *Aen.* 6,494–497. Übersetzung: Holzberg 2015.

51 S. Kapitel 3.3. Thomas 1999, 85 verweist bei seiner Besprechung der Notwendigkeit einer intakten Leiche bzw. des Vorliegens aller Körperteile für die Bestattung auf *Dig.* 11,7,44 und kommentiert: «Toute l'anthropologie romaine du corps est résumée dans cette réponse: le corps est une unité que garantit la tête, sur laquelle est prélevée l'empreinte qui sert à fabriquer des images. [...] Les juristes n'envisagent d'inhumation ou de crémation que d'un homme, d'un mort, d'un corps en leur entier.»

keit gleich einem Abgrund (*in imum barathrum*) stürzt.⁵² *Barathrum* steht oft auch für die Unterwelt selbst, und der Schlafende ist vom Toten nicht mehr zu unterscheiden.⁵³

Was dann geschieht, erfahren wir erst retrospektiv, als der Tote am nächsten Tag selbst Auskunft gibt. Sobald der Wächter in den magischen Schlaf gefallen war, riefen die Zauberinnen den Toten; sie wollten ihn zur Tür locken. Da kam dem Leichnam der Wächter zuvor, der sich als dessen Namensvetter entpuppte, und trat an die verschlossene Tür:

[...] *quamquam foribus cubiculi diligenter obclusis, per quoddam foramen prosectis naso prius ac mox auribus vicariam pro me lanienam sustinuit.*⁵⁴

Durch eine kleine Öffnung schnitten die Zauberinnen dem Schlafwandelnden erst die Nase, dann die Ohren ab. Wie oben besprochen, handelt es sich dabei um *raptive Gewalt*, da mit den Körperteilen Magie gewirkt werden soll. Damit die Verstümmelung erst später entdeckt würde, klebten sie ihm Nase und Ohren aus Wachs an.

Thelyphron, der mitten in einer grossen Menschenmenge steht, als er das alles hört, greift sich schreckerfüllt ins Gesicht:

*Iniecta manu nasum prehendo: sequitur; aures pertracto: deruunt.*⁵⁵

Wie in einem bösen Traum verliert der Körper seine stabile Form, Thelyphron hält Nase und Ohren in den Händen und wird sich erst jetzt, in aller Öffentlichkeit, der Gewalt bewusst, die ihm angetan wurde.

Die letzte Zauberin, die im Roman auftritt, wird von der Ex-Frau des Müllers engagiert und bleibt namenlos. Nachdem sie wegen Ehebruchs verstossen

52 *Nec mora, cum me somnus profundus in imum barathrum repente demergit, ut ne deus quidem Delphicus ipse facile discerneret duobus nobis iacentibus, quis esset magis mortuus.* – «Nicht lange, so versinke ich plötzlich in bodenlos tiefen Schlaf, dass nicht einmal der Delphische Gott persönlich ohne weiteres hätte unterscheiden können, wer von uns beiden, wie wir dalagen, mehr tot war.» Apul. *Met.* 2,25,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

53 Vgl. z. B. Colum. 10,60–62, wo an die grosse Flut erinnert wird: [...] *quo tempore saevos / Tellurem Ponto mersit Neptunus et imum concutiens barathrum Lethaeas terruit undas.* – «[...] zu einer Zeit, als der wütende Neptunus die Erde unters Meer getaucht und selbst den Lethestrom in Schrecken versetzt hatte, da er die tiefste Hölle erschütterte.» Übersetzung: Richter 1981. Vgl. auch Apul. *Met.* 2,6.

54 «[...] ob auch die Zimmertür sorgsam verschlossen war, liess er sich durch ein zufälliges Loch darin zuerst die Nase und dann die Ohren abschneiden und so an meiner Stelle die Metzellei über sich ergehen.» Apul. *Met.* 2,30,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

55 «Ich greife mit der Hand nach der Nase, – geht mit! Ich zupfe die Ohren, – fallen ab!» Apul. *Met.* 2,30,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

worden ist,⁵⁶ gibt die Müllerin ihr den Auftrag, die frühere Liebe im Müller neu zu entfachen:

*Tunc saga illa et divini potens primis adhuc armis facinerosae disciplinae suae velitatur et vehementer offensum mariti flectere atque in amorem impellere conatur animum.*⁵⁷

Der Versuch, den Müller wieder verliebt zu machen, ist eine niederschwellige Reaktion und entspricht den basalen Kompetenzen einer Zauberin (*prima arma*). Dennoch wird die Gewaltförmigkeit der Magie auf der Wortebene markiert: *Velitari* hat eine militärische Konnotation, auch wenn das Verb (wie *arma*) häufig übertragen benutzt wird.⁵⁸

Der Erfolg bleibt aus, doch die Müllerin hat diese Möglichkeit vorausgesehen und ihr einen doppelten Auftrag gegeben: Sollte das mit der Liebe nicht fruchten, wollte sie des Müllers Kopf. Und so fährt die Zauberin das schwere Geschütz auf. Sie beschwört den Schatten einer gewaltsam ums Leben gekommenen Frau und hetzt ihn gegen ihr Opfer.⁵⁹

Bald erscheint dieses Gespenst in der Mühle und lockt den Müller in sein Zimmer. Als der Mann allzu lang dort drinbleibt, wird man misstrauisch, bricht die verriegelte Tür auf und findet nur mehr den Müller:

56 S. Kapitel 2.8.1.

57 «Jetzt beginnt das Weib, das eine Hexe war und magische Kräfte besass, ein erstes Vorgeplänkel ihres Teufelshandwerks und versucht, den schwer gekränkten Gatten umzustimmen und verliebt zu machen.» Apul. *Met.* 9,29,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

58 *Velitari* leitet sich von den *velites* ab, leichtbewaffneten Soldaten, die für Ablenkungs- und Störmanöver an der Flanke des Feindes eingesetzt wurden. Apuleius benutzt das Wort im *Goldenen Esel* flexibel: für den Sex zwischen Psyche und Cupido (5,22; die Kampfmetaphorik für einvernehmlichen Sex kennt die Leserin bereits von Lucius und Photis: 2,17), für den Angriff der Hengste auf den Esel (7,16) und die Selbstverteidigung des Esels gegen Menschen (9,1), für den Kampf zwischen den aufrechten Brüdern und dem bösen Nachbarn (9,37), ausserdem für Fortunas Ränke (5,11). In *Mund.* 30,3 nennt er die *velites* für einmal in militärischem Kontext. Für die Verwendung von *velito* oder *velitor* bei Apuleius und anderen Autoren s. McCreight 1990, 47.

59 [...] *ipsi iam miserrimi mariti incipit imminere capiti umbramque violenter preempta mulieris ad exitium eius instigare.* – «So beginnt sie vollends das Leben des ärmsten Mannes zu bedrohen und den Geist eines gewaltsam ermordeten Weibes zu seiner Vernichtung aufzuhetzen.» Apul. *Met.* 9,29,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. dazu Riches 1986, 8: «In the first place, it must be recognized immediately that in non-Western societies much physical hurt is invisibly enacted. Thus, witch-craft and sorcery, their reality as unquestioned as is the reality of visible physical hurt, must be included as instances of violence, even though their performance has to be inferred from their eventual result: the misfortune, injury or death of the recipient.»

*Nec uspiam reperta illa muliere vident e quodam tigillo constrictum iamque exanimem pendere dominum.*⁶⁰

Offenbar hat das Gespenst den Müller dazu gebracht, sich zu erhängen.⁶¹ Es liegt hier *poenale Gewalt* vor: Die Motivation der Zauberin nährt sich einerseits aus der Wut über ihren Misserfolg, andererseits aus dem Auftrag der Müllerin, die als Alternative die Ermordung ihres Ex-Mannes gefordert hatte. Da sie in keiner Weise von seinem Tod profitiert – als Erbin tritt die Tochter auf –, müssen wir von einem Rachemotiv ausgehen.

4.1.2 Macht und die Zauberinnen

Wenn Normalsterbliche über die Fähigkeiten der Zauberinnen sprechen, so klingt das jeweils ähnlich. Socrates sagt über Meroe:

«*Saga*», inquit, «*et divini potens caelum deponere, terram suspendere, fontes durare, montes diluere, manes sublimare, deos infimare, sidera extinguere, Tartarum ipsum inlumina-re.*»⁶²

Dass er sie als *saga* bezeichnet, verweist auf das esoterische Wissen, über das sie verfügt und das ihr diese übermenschliche Begabung (*divini potens*) verleiht.⁶³ Der Kosmos steht ihr zu Diensten, und nichts zwischen Himmel und Erde, Göttern und Totengeistern entzieht sich ihrem Einfluss. Meroe kann den Zustand der Dinge verändern: Flüssiges zu Festem verdichten und Festes verflüssigen, den Sternenhimmel auslöschen und die Unterwelt erleuchten. Aufgrund ihres Wis-

⁶⁰ «Von dem Weib keine Spur, – aber an einem Balken aufgeknüpft und schon leblos sehen sie ihren Herrn hangen.» Apul. *Met.* 9,30,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁶¹ Frangoulidis 2001, 117 weist darauf hin, dass Erhängen als «weiblicher» Suizid gilt; aus dieser Perspektive gesehen, lässt sich ein Genderaspekt erkennen: Die beiden Frauen erniedrigen den Müller durch diese Todesart, indem sie ihn auf ihre (untergeordnete) soziale Stufe zwingen.

⁶² ««Eine Hexe», sagte er, «mit dämonischer Macht, den Himmel niederzulegen, die Erde aufzuhängen, Quellen zu verhärten, Berge zu schmelzen, Geister heraufzuholen, Götter herabzuziehen, Sterne auszulöschen, tatsächlich die Unterwelt zu illuminieren.» Apul. *Met.* 1,8,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁶³ Vgl. Cic. *Div.* 1,65.: *Sagire enim sentire acute est; ex quo sagae anus, quia multa scire volunt, et sagaces dicti canes.* – ««Sinnen» bedeutet nämlich «scharf wahrnehmen»; deshalb sprechen wir von Frauen «mit übersinnlichen Kräften», weil sie viel wissen wollen, und von «pürsinnigen» Hunden.» Übersetzung: Schäublin 2013, geringfügig verändert («Frauen» statt «Weibern»). Auch Trimalchio betont den Wissensaspekt der Zauberkraft: *Rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciae, sunt Nocturnae, et quod sursum est, deorsum faciunt.* – «Ich bitte euch, ihr müsst mir glauben, es gibt vielwissende Weiber, es gibt Nachtgespenster, und was oben ist, kehren sie nach unten.» Petron. 63,9. Übersetzung: Holzberg 2013.

sens kann sie die Toten dem Orcus entreissen, die Götter vom Olymp stürzen und so die gesamte Weltordnung auf den Kopf stellen. Diese Möglichkeiten stehen in eklatantem Kontrast mit Meroes gesellschaftlicher Position. Als Socrates Aristomenes vor seiner Ex-Geliebten warnt, fragt dieser ungläubig:

«*Ain tandem?*», inquam. «*Potens illa et regina caupona quid mulieris est?*»⁶⁴

Er kann sich nicht vorstellen, dass eine alleinstehende Wirtin irgendetwas vermag (*potens*), was eine Bedrohung für Socrates oder ihn darstellen könnte.

Auch Pamphile, eine rechtlich unterprivilegierte Ehefrau, ist viel einflussreicher, als irgendjemand – geschweige denn ihr eigener Ehemann – vermuten würde. Über sie sagt Byrrhena:

*Maga primi nominis et omnis carminis sepulchralis magistra creditur, quae surculis et lapillis et id genus frivolis inhalatis omnem istam lucem mundi sideralis imis Tartari et in vetustum chaos submergere novit.*⁶⁵

Sie ist nicht einfach irgendeine Zauberin, sondern eine der begabtesten (*maga primi nominis, magistra*). Wie Meroe kann sie in die Struktur des Kosmos eingreifen und das oberste zuunterst kehren: die Gestirne vom Himmel fegen und unter die Erdoberfläche verbannen. Auch hier geht es nicht nur um räumliches Oben und Unten, es geht um Hierarchien.⁶⁶ Viele Sternkonstellationen sind vergöttlichte Heroinnen und Heroen; diese kann sie von ihrer himmlischen Stellung in den Tartaros stürzen, den Ort der ewigen Bestrafung. Ja sie vermag sogar den zeitlichen Lauf der Welt umzukehren und die Kreation zurück ins anfängliche Nichts (*in vetustum chaos*) zu versetzen.⁶⁷ Dafür benötigt sie ebenfalls Wissen (*carmina sepulchralia*) kombiniert mit unscheinbaren Gegenständen, z. B. Zweiglein und Steinchen (*surculi, lapilli*), oder wie Danielle van Mal-Maeder sagt: «Avec trois fois rien, elle maîtrise le cosmos.»⁶⁸

64 ««Wieso denn?», erwiderte ich. «Diese mächtige Majestät Frau Wirtin, – was ist das für ein Weib?» Apul. *Met.* 1,8,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

65 «Eine Zauberin ersten Ranges und Meisterin in jeder Verwünschung soll sie sein, die Zweiglein und Steinchen und derlei Krimskrams anhaucht, um damit all dies Licht des Sternenhimmels in die tiefsten Gründe des Tartarus und ins Ur-Chaos zu versenken.» Apul. *Met.* 2,5,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

66 «Witches, then, represent the ultimate fear of the loss of all human, or more specifically male, control over the world and of the chaos that will result from that loss of control.» Spaeth 2014, 46.

67 Vgl. Hes. *Theog.* 116: Ἡ τοι μὲν πρώτηιστα Χάος γέγερ' [...]. – «Wahrlich, als erstes ist Chaos entstanden.» Übersetzung: von Schirnding 2012.

68 van Mal-Maeder 2001, 121. Vgl. zu solchen Ingredienzien auch Apul. *Apol.* 31,8: [*vis herbarum et radicum et surculorum et lapillorum* – «die Kraft von Kräutern, Wurzeln, Zweiglein und Steinchen».

Doch noch die mächtigste Zauberin ist gewissen Regeln unterworfen. Das Zaubern scheint zum Beispiel nur nachts zu funktionieren, wie Photis berichtet:

*Audivi vesperi – meis his, inquam, auribus audivi – quod non celerius Sol caelo ruisset noctique ad exercendas inlecebras magiae maturius cessisset, ipsi Soli nubilam caliginem et perpetuas tenebras comminantem.*⁶⁹

Hier treffen wir wiederum Macht gemäss systemtheoretischer Lesart an: Pamphile ist offenbar in der Lage, dem Titan mit ewiger Verdunkelung (*perpetuae tenebrae*) zu drohen: «Magic too is presented as a form of power struggle, for witchcraft is characterized in the *Metamorphoses* as an imposition of private will over divine governance.»⁷⁰ Der Text suggeriert, dass Sol sich lieber beeilt, als gelöscht zu werden, und rasch in den Okeanos sinkt.

Für ihre magische Routine ist Pamphile jedoch häufiger auf die Dienste mindereren Wesen angewiesen:

*Iam scies omnem domus nostrae statum, iam scies erae meae miranda secreta, quibus obaudiunt manes, turbantur sidera, coguntur numina, serviunt elementa.*⁷¹

Diese Mächte, die sich Pamphile untertan macht, sind dieselben, die uns auch in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri begegnen: Totengeister (*manes*), vor allem die Geister gewaltsam ums Leben Gekommener. Darauf spielt Byrrhenas Verweis auf die *carmina sepulchralia* an. Die aber helfen nicht freiwillig; man muss sie zwingen, ihnen drohen (*coguntur numina; numinum coactorum violentia*⁷²).

Meroe und Pamphile werden beide als allmächtig dargestellt. Bei genauerem Hinsehen bekommt dieses Bild jedoch Risse. Der für den Böoter gedachte Lockzauber erweist sich als Flop: Dass anstelle des schönen jungen Mannes Weinschläuche zum erotischen Vergnügen antanzen, ist ziemlich peinlich. Man kann einwenden, dass dies der Unfähigkeit der Zauberlehrtochter anzulasten ist; trotzdem wird klar, dass Pamphile angewiesen ist auf ganz konkrete Materialien. Fehlen ihr diese oder sind es die falschen, sind ihr die Hände gebunden.

⁶⁹ «Heute Abend habe ich's gehört, mit diesen meinen Ohren, sage ich, gehört: Weil die Sonne nicht schneller vom Himmel verschwand und der Nacht nicht eher wich, damit sie ihren Lockzauber in Gang bringen könnte, drohte sie Helios selbst mit Wolkendunkel und ewiger Finsternis!» Apul. *Met.* 3,16,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁷⁰ Schlam 1992, 67.

⁷¹ «Gleich wirst du die ganze Verfassung unseres Hauses kennen, gleich wirst du die erstaunlichen Geheimnisse meiner Gnädigen kennen, mit denen sie Tote folgen und Gestirne entgleisen lässt, Geister in Bann schlägt und Elemente gefügig macht.» Apul. *Met.* 3,15,6 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁷² Apul. *Met.* 3,18,3; vgl. oben, Kapitel 4.1.1.

Auch Meroes Macht ist begrenzt. Auf uns unbekannte Weise hat sie Socrates mit einem Bann belegt, der ihn in Hypata festhält. Das Wiedersehen mit seinem alten Bekannten reisst ihren Geliebten jedoch aus seinem phlegmatischen Zustand; plötzlich erkennt er, wie weit es mit ihm gekommen ist. In diesem Moment sieht er sich vor die Wahl gestellt, bei Meroe zu bleiben oder die Flucht zu wagen und gleichzeitig die Rache der Geliebten zu riskieren. Sein Wissen über Meroe müsste ihm eigentlich die erste Variante nahelegen – trotzdem geht er auf Aristomenes' Vorschlag ein, mit ihm zusammen die Stadt zu verlassen.

Dank ihrer Allwissenheit erfährt Meroe, dass das Objekt ihres Liebeszaubers drauf und dran ist, ihr zu entweichen. Sie sieht sich mit demselben Schicksal konfrontiert, das alleinstehende Göttinnen im Mythos wiederholt ereilt: Es gelingt ihnen zwar, Liebhaber zu gewinnen, doch früher oder später müssen sie sie gehen lassen; die Männer verlassen sie schadlos, nachdem sie von ihnen profitiert haben. Für gewöhnlich steht ein männlicher Gott hinter dieser Entwicklung, der mächtiger ist als sie. So wird Kalypso gezwungen, Odysseus gehen zu lassen, und es gibt nichts, was sie dagegen tun könnte. Bei Homer schwingt Bitterkeit über diese Machtlosigkeit mit, wenn die Göttin zu Hermes sagt:

Σχέτλιοί ἐστε, θεοί, ζηλήμονες ἔξοχον ἄλλων, / οἱ τε θεαῖς ἀγάασθε παρ' ἀνδράσι
εὐνάζεσθαι / ἀμφοδῆν, ἦν τίς τε φίλον ποιήσεται ἀκοίτην.⁷³

Doch Meroe verweigert sich dieser Entwicklung:

*At ego scilicet Ulixi astu deserta vice Calypsonis aeternam solitudinem flebo?*⁷⁴

Der Verweis auf den fünften Gesang der *Odyssee* erinnert uns nicht nur an Kalypso, sondern auch an Eos' unglückliche Liebe zu Orion und an Demeter und Iasion.⁷⁵ Meroe stellt sich in eine Reihe mit Göttinnen, denen eifersüchtige Gottheiten ihre Liebhaber weggenommen haben. Sie verdrängt dabei den wahren Grund, weshalb Socrates sie verlassen will: Kein Gott ist involviert; ihr Geliebter will aus freien Stücken weg von ihr, weil er spürt, dass er in Hypata zugrunde geht. Sie aber lässt das nicht zu. Für ihn gibt es nur mehr ein Leben an Meroes Seite; lieber tötet sie ihn, als ihm die Freiheit zu schenken. Dank ihrer Zauberkraft kann sie ihn in der Herberge aufspüren, in sein Zimmer einbrechen und sein Leben beenden. Gleichzeitig wird hier die Grenze ihrer Macht sichtbar, denn wo ein Wille nur mit Gewalt durchzusetzen ist, verliert Macht ihre Funktion, wie

⁷³ «Zäh seid ihr Götter und Eifersucht quält euch mehr als die andern; / tut so verwundert, wenn offen und frei eine Göttin zum Manne / schlafen sich legt, wenn eine sich einen zum liebenden Freund macht.» Hom. *Od.* 5,118–120. Übersetzung: Weiher 2013.

⁷⁴ «Und ich, das fehlte noch, soll mich von dem listenreichen Odysseus verlassen sehen und als zweite Kalypso über ewige Einsamkeit weinen!» Apul. *Met.* 1,12,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁷⁵ Hom. *Od.* 5,121–128.

Luhmann ausführt: «Im Grenzfall läuft Zwang auf Anwendung physischer Gewalt hinaus und damit auf Substitution eigenen Handelns für unerreichbares Handeln anderer. Macht verliert ihre Funktion, doppelte Kontingenz zu überbrücken, in dem Masse, als sie sich dem Charakter von Zwang annähert.»⁷⁶

Meroes Künste haben auch Folgen für Aristomenes: Als Socrates erdolcht und blutleer auf seiner Pritsche liegt und die Tür von Zauberhand wieder unverehrt in ihren Angeln hängt, rechnet er sich aus, welche Konsequenzen der Tod seines Gefährten für ihn haben wird: Niemand wird ihm seine Geschichte glauben. Wenn wirklich eine Frau Socrates umgebracht hat, warum hat er, ein Mann, sich ihr nicht entgegengestellt? Warum nicht wenigstens um Hilfe gerufen? Warum wurde er, ein Augenzeuge, verschont?⁷⁷ Und tatsächlich verwehrt ihm der Torhüter des Gasthofs die Abreise im Morgenrauen mit dem Verweis, er könnte ja seinen Begleiter umgebracht haben. Mutlos kehrt er in das gemeinsame Zimmer zurück. Zweifelsohne werde er als Mörder hingerichtet werden, denkt er sich und realisiert, dass die Zauberinnen ihn gar nicht zu töten brauchten – Folterqualen sind ihm auch so gewiss. Nun wäre es ihm gar lieber, von Meroe erstochen worden zu sein.⁷⁸

Er will sich erhängen, doch das Seil reisst; bei seinem Sturz wirft er Socrates aus dem Bett.⁷⁹ Dieser erwacht prompt zu künstlichem Leben, nur um am nächs-

76 Luhmann (2012a) 16.

77 «*Quid*», *inquam*, «*me fiet, ubi iste iugulatus mane paruerit? Cui videbor veri similia dicere proferens vera? Proclamares saltem suppetiatum, si resistere vir tantus mulieri nequibas. Sub oculis tuis homo iugulatur, et siles? Cur autem te simile latrocinium non peremit? Cur saeva crudelitas vel propter indicium sceleris arbitro pepercit? Ergo, quoniam evasisti mortem, nunc illo redi.*» – «Da sprach ich: «Wie wird mir's gehen, wenn es morgens an den Tag kommt, dass der da geschächtet ist? Wem kann meine wahre Geschichte wahrscheinlich scheinen? Du hättest wenigstens um Hilfe schreien sollen, wenn du dich als so eine Mannsperson nicht gegen ein Weib wehren konntest. Vor deinen Augen wird einer abgemurkt, und du schweigst? Aber warum bist du nicht ähnlich teuflisch umgebracht? Warum hat der Blutrausch, damit das Verbrechen gar Anzeige findet, einen Augenzeugen verschont? Bist du also dem Tod ausgekommen, jetzt marsch dahin zurück!» Apul. *Met.* 1,14,3–5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

78 *Illud horae memini me terra dehiscente ima Tartara inque his canem Cerberum prorsus esurientem mei prospexisse. Ac recordabar profecto bonam Meroen non misericordia iugulo meo pepercisse, sed saevitia cruci me reservasse.* – «Zu dieser Stunde, erinnere ich mich, tat sich die Erde auf, und ich sah bis zum Grund des Tartarus und darin den Hund Cerberus, wie er gierig nach mir schnappte. Und ich stellte mir vor, dass die gute Meroe bestimmt nicht aus Erbarmen meinen Hals verschont, sondern mich tückisch für den Galgen aufgespart habe.» Apul. *Met.* 1,15,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

79 Zum vergeblichen Versuch, sich zu erhängen vgl. Petron. 94,8: *Inclusus ego suspendio vitam finire constitui. Et iam semicinctio lecti stantis ad parietem spondam vinxeram cervicisque nodo condebam, cum reseratis foribus intrat Eumolpus cum Gitone meque a fatali iam meta revocat ad lucem.* – «Eingesperrt, wie ich war, beschloss ich, durch Erhängen mein Leben zu beenden. Und schon hatte ich mit einem Gürtel das Gestell des an die Wand gelehnten Bettes

ten Tag am Bach den Geist aufzugeben. Aristomenes hat überlebt, doch für ihn ist nichts mehr wie zuvor:

*Ipsē trepidus et eximie metuens mihi per diversas et avias solitudines aufugi et quasi conscius mihi caedis humanae relicta patria et lare ultroneum exilium amplexus nunc Aetoliam novo contracto matrimonio colo.*⁸⁰

Als sei er mitschuldig an Socrates' Tod, wählt Aristomenes freiwillig das Exil und lässt seine Familie daheim im Stich. Bei Licht besehen, trägt er tatsächlich eine Mitschuld: Wäre er Socrates nicht begegnet, wäre dieser wohl noch am Leben. Implizit sieht sich auch Aristomenes vor eine Wahl gestellt: Heimkehren und trotz seinen Schuldgefühlen gegenüber Socrates' Familie Stillschweigen bewahren oder eine neue Existenz aufbauen dort, wo ihn niemand kennt. Und so entscheidet er sich zu einem Schritt, den er kurz zuvor seinem Freund mit harten Worten vorgeworfen hat.⁸¹

Allmacht wird auch der Zauberin zugetraut, die von der Müllerin beauftragt wird:

*[...] magnaque cura requisitam veteratricem quandam feminam, quae devotionibus ac maleficiis quidvis efficere posse credebatur.*⁸²

Mit ihren Binde- und Schadenzubern (*devotiones, maleficia*) soll sie alles zustande bringen können, was sie bzw. ihre Auftraggeberin will. Doch der Liebeszauber, mit dem sie den Müller mit seiner Ex-Frau zusammenbringen will, zeitigt keine Ergebnisse – warum nicht, entzieht sich unserer Kenntnis. Das kränkt die Zauberin, die offensichtlich ihren Berufsstolz hat. Den alternativen Auftrag, den Müller umzubringen, erfüllt sie mit Hilfe einer Frau, die gewaltsam ums Leben

umschlungen und war gerade dabei, meinen Hals in der Schlinge zu bergen, als die Tür aufgesperrt wurde, Eumolp mit Giton hereintrat und mich von der bereits in den Tod weisenden Wendemarke zum Lebenslicht zurückrief.» Übersetzung: Holzberg 2013.

80 «Ich selbst machte mich in Hast und Todesangst durch verschiedene unwegsame Einöden davon; als hätte ich Menschenmord auf dem Gewissen, liess ich Haus und Heimat im Stich, warf mich freiwilligem Exil in die Arme und wohne jetzt in Ätolien, wo ich mich wieder verheiratet habe.» Apul. *Met.* 1,19,12. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für eine Diskussion der Frage, ob durch Aristomenes' freiwilliges Exil seine erste Ehe aufgelöst wurde und seine zweite somit legal war, s. Summers 1967, 83 f.; vgl. auch Summers 1970, 515 f.

81 «*Pol quidem tu dignus*», inquam, «*es extrema sustinere, si quid est tamen novissimo extremus, qui voluptatem Veneriam et scortum scorteum Lari et liberis praetulisti.*» – ««Weiss Gott, du verdienst es», sagte ich, «das Schlimmste zu tragen, soweit es etwas noch Schlimmeres gibt als das Ärgste: du, dem Sinneslust und eine Luderliebste mehr galten als Heim und Haus.» Apul. *Met.* 1,8,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

82 «Mit grosser Sorgfalt ermittelt sie so ein ausgekochtes Frauenzimmer, das in dem Rufe stand, es könne mit Beschwörungen und Zaubereien alles Beliebige zustande bringen.» Apul. *Met.* 9,29,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

kam (*violenter perempta*). Deren Schatten beschwört sie und hetzt ihn auf ihr Opfer.⁸³ Auch die Macht dieser Zauberin ist also begrenzt; die *numina*, die sie für ihre Zwecke einspannen will, können schon mal streiken. Und auch sie sieht sich aufgrund ihrer Ohnmacht dazu gezwungen, ihr Ziel mit Gewalt zu erreichen.

Mit dem Anspruch, Macht über den Kosmos zu haben, stehen die Zauberinnen des *Goldenen Esels* nicht alleine da. Es ist ein Topos, der in seinen Details eine überraschende Konsistenz aufweist. Häufig werden konkrete Himmelskörper wie Sonne, Mond und Sterne genannt;⁸⁴ es geht um die Verkehrung von Oben und Unten,⁸⁵ von Tod und Leben.⁸⁶ Am elegantesten bringt wohl die Zauberin Proselenos ihre Macht auf den Punkt: *Quicquid in orbe vides, paret mihi*.⁸⁷ Diese Macht entspringt hermetischem Wissen, das mit spezifischen Gegenstän-

83 *Quae res cum ei sequius ac rata fuerat proveniret, indignata numinibus et praeter praemii destinatum compendium contentione etiam stimulata ipsi iam miserrimi mariti incipit imminere capiti umbramque violenter peremptae mulieris ad exitium eius instigare.* – «Als ihr das aber anders hinausging als sie gemeint hatte, bekam sie eine Wut auf die Zaubergeister und wurde, abgesehen von der festgesetzten Belohnungssumme, auch noch durch ihren persönlichen Ehrgeiz angetrieben. So beginnt sie vollends das Leben des ärmsten Mannes zu bedrohen und den Geist einer gewaltsam ermordeten Frau zu seiner Vernichtung aufzuzuhetzen.» Apul. *Met.* 9,29,4. Für meine Präferenz von *contentio* vor *contemptio* s. Hijmans et al. 1995, 255. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012; entsprechend angepasst («Ehrgeiz» statt «Zurückweisung») und geringfügig verändert («einer Frau» statt «eines Weibes»).

84 «*Solent*», inquit, «*haec fieri, et praecipue in hac civitate, in qua mulieres etiam lunam deducunt.*» – «So etwas geschieht immer wieder, und besonders in dieser Stadt, in der die Frauen sogar den Mond herabziehen.» Petron.129,10. *Quid leviora loquor? Lunae descendit imago / carminibus deducta meis, trepidusque furentes / flectere Phoebus equos revoluto cogitur orbe.* – «Was rede ich von leichteren Sachen? Das Bild des Mondes steigt herab, / von meinen Zaubersprüchen herabgezogen, und ängstlich lässt / Phoebus sich zwingen, die wilden Pferde zu wenden, wenn ich die Erdscheibe habe rückwärts rollen lassen.» Ibid. 134,12. Übersetzungen: Holzberg 2013. *Sanguine, si qua fides, stillantia sidera vidi; / purpureus Lunae sanguine vultus erat.* – «Sterne, tropfend von Blut, die hab ich gesehen, falls Glauben / ihr mir schenkt; das Gesicht Lunas war purpurn von Blut.» Ov. *Am.* 1,8,11 f. Übersetzung: Holzberg 2014. *Hanc ego de caelo ducentem sidera vidi.* – «Die sah ich vom Himmel Sterne herabziehen.» Tib. 1,2,45. Übersetzung: Holzberg 2011.

85 *Rogo vos, oportet credatis, [...] sunt Nocturnae, et quod sursum est, deorsum faciunt.* – «Ich bitte euch, ihr müsst mir glauben, [...] es gibt Nachtgespenster, und was oben ist, kehren sie nach unten.» Petron. 63,9. Übersetzung: Holzberg 2013.

86 *Haec cantu finditque solum manesque sepulcris / elicit et tepido devocat ossa rogo.* – «Die spaltet durch ihren Gesang den Erdboden, die Geister der Toten aus den Gräbern lockt sie hervor, und vom noch warmen Scheiterhaufen ruft sie die Knochen herab.» Tib. 1,2,47 f. Übersetzung: Holzberg 2011. *Evocat antiquis proavos atavosque sepulchris / et solidam longo carmine findit humum.* – «Aus den alten Gräbern ruft sie die Väter und Ahnen; / harten Grund kann sie spalten mit langem Gesang.» Ov. *Am.* 1,8,17 f. Übersetzung: Holzberg 2014.

87 «Alles, was du auf dem Erdkreis siehst, gehorcht mir.» Petron. 134,12. Übersetzung: Holzberg 2013.

den kombiniert wird, um entweder den Zauber zu personalisieren oder aber auf geheimnisvolle Weise die *numina* zur Mitwirkung zu zwingen. Manchmal werden auch konkrete *manes* Verstorbener mit einem Auftrag betraut. Trotz diesem umfassenden Können schlägt mancher Zauber fehl, und dann schrecken die Zauberinnen nicht vor Gewalt zurück.

Natürlich könnten wir uns positive Wirkungsfelder vorstellen, doch die Zauberinnen im *Goldenen Esel* werden ohne Ausnahme negativ gezeichnet; ihre magischen Handlungen weisen stets destruktive Aspekte auf. Was sie so gefährlich macht, ist ihre Fähigkeit, Grenzen zu überschreiten, ja aufzuheben. Die Metaphorik der Himmelskörper erzählt von einer Umwälzung des Kosmos, die sich im Sozialen als Destabilisierung gesellschaftlicher Hierarchien spiegelt: «Tabus und Verbote gelten keineswegs nur für den Verkehr unter den Menschen, vor allem schützen sie das Soziale nach aussen, gegenüber den Elementen, den Trieben und den Göttern. Wer diese Absperrungen durchbricht, beschwört ungeahnte Gefahren herauf. Er öffnet den fremden Gewalten Tür und Tor; er zerstört die Grenzen des Sozialen, ja das Prinzip der Grenze überhaupt.»⁸⁸

Zum Schluss möchte ich noch kurz auf eine Konstellation eingehen, in der magische Macht vermutet wird, obwohl wahrscheinlich keine involviert ist. Aufgeschreckt durch Byrrhenas Warnung wird Lucius ein wenig paranoid: Obwohl Photis mit jugendlicher Schönheit, einem liebenswerten Charakter und einer gesunden Libido gesegnet ist, befürchtet Lucius dennoch, hinter ihrer Anziehung verberge sich Magie. Die Wörter, mit denen er seine Hörigkeit diagnostiziert, nehmen Byrrhenas Assoziation auf:

*Scio istud et plane sentio, cum semper alioquin spretorem matronalium amplexuum sic tuis istis micantibus oculis [...] in servilem modum addictum atque mancipatum teneas volentem. Iam denique nec larem requiro nec domuitionem paro et nocte ista nihil antepono.*⁸⁹

Seine Vernarrtheit empfindet er als unnatürlich; er sei Photis wie ein Sklave verfallen und zu eigen gegeben (*mancipatus*). In paradoxer Verkehrung beschreibt er als Freier seinen Zustand mit Sklaven-Attributen: Neben der expliziten Benennung des *modus servilis* entstammt *mancipare* der Jurisdiktion und bezeichnet die rechtskräftige Übertragung von Verfügungsgewalt über eine Person. Am häufigsten handelt es sich dabei um Sklaven oder Sklavinnen, auch die Macht des Ehemannes über seine Frau kann so bezeichnet werden – aber nie ist ein mündi-

⁸⁸ Sofsky 1996, 123 f.

⁸⁹ «Das weiss und fühle ich deutlich; denn wenn sonst für mich ein Umgang mit anständigen Frauen nie in Frage kam, so bin ich dir mit deinen glänzenden Augen da [...] wie ein Sklave widerspruchslos mit Leib und Seele zu eigen. Jetzt will ich ja überhaupt nicht mehr nach Hause und treffe keine Anstalten für die Heimreise, und nichts geht mir über eine Nacht bei dir.» Apul. *Met.* 3,19,5 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

ger, freier Mann von der *mancipatio* betroffen.⁹⁰ Es gibt keine Hinweise darauf, dass Photis Lucius tatsächlich behext hat, und uns Lesenden scheint die natürliche Attraktivität der jungen Frau vollauf zu genügen. Trotzdem ist Lucius' Selbstdiagnose interessant, weil sie die Vorstellung von Liebeszauber verdeutlicht: Der Betroffene wird zum Sklaven und verliert seine Autonomie an die Liebhaberin. Damit geht eine Verkehrung der Hierarchie einher: Die (im *Goldenen Esel* immer weiblichen) Zaubereinnen verschieben die von ihnen begehrten Männer in den Sklavenstand und damit in eine ihnen untergeordnete Kategorie, über die sie verfügen können.⁹¹

Lucius fühlt sich wohl daran erinnert, wie Meroe Socrates an der Rückkehr zu seiner Familie gehindert hat; er fürchtet, dass Photis dasselbe mit ihm macht, weil er überhaupt keine Lust hat, sie zu verlassen und heimzukehren (*nec larem requiro nec domuitionem*).

Und so spricht er mit Photis, als sei sie eher Göttin als Mensch.⁹² Das beginnt schon in der Küche, als Lucius die hübsche Sklavin das erste Mal genauer betrachtet und von ihrer Wohlgestalt erregt wird:

«*Pereo*», inquam, «*immo iam dudum perii, nisi tu propitiaris.*»⁹³

⁹⁰ *Omnes igitur liberorum personae, sive masculini sive feminini sexus, quae in potestate parentis sunt, mancipari ab hoc eodem modo possunt, quo etiam servi mancipari possunt.* – «Folglich kann jedes Kind, sei es männlich oder weiblich, das unter der Verfügungsgewalt eines Elternteils steht, von diesem auf dieselbe Weise jemandem zu eigen gegeben werden, wie man das auch mit Sklaven tun kann.» Gai. *Inst.* 1,117. *Matrem autem familias appellatam esse eam solam, quae in mariti manu mancipioque aut in eius, in cuius maritus, manu mancipioque esset [...].* – «*Mater familias* werde nur die Frau genannt, die in der Hand ihres Ehemannes ist und unter seiner Verfügungsgewalt steht oder in der Gewalt von dem, in dessen Gewalt ihr Ehemann steht.» Gell. *NA* 18,6,9. Vgl. Avila Vasconcelos 2009, 48 f.

⁹¹ Treffend formuliert Feichtinger 2010, 4f.: «Der abendländische erotische Diskurs codiert Eros als normtransgredierend, weil hierarchie- und machtsubversiv: Der freie Mann, ja selbst der König kann als Liebender und Begehrender zum Sklaven der Sklavin werden. Eros fordert die gesellschaftlich gesetzten Parameter von Männlichkeit heraus und affirmiert sie zugleich: In Eros ist die Virilität bedroht und stark wie sonst nirgends.» Vgl. Sabnis 2018, 103: «Lucius' surrendering of himself as slave to Fotis not only anticipates his transformation into a donkey, often a slavish animal in ancient sources, but also strategically suggests that he is willing to give up his place in the social matrix in order to access the kind of knowledge that Fotis has.» Vgl. auch *ibid.* 109 f.

⁹² «Such behavior and treatment of a woman reflect deification without sanctity.» Schlam 1992, 72. Dagegen Hindermann 2009, 184: «Weder ist Lucius' Dienst an der zur elegischen *domina* und *dea* stilisierten Photis als frevelhafte Verirrung einer sündigen Seele zu lesen noch ist der Auftritt der Göttin Isis allein durch die platonische Folie der *Venus caelestis* zu erklären.»

⁹³ «Ich sterbe, nein, ich bin schon längst tot, wenn du mich nicht erhörst!» Apul. *Met.* 2,10,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Das Verb *propitiare*, «sich geneigt machen», wird in erster Linie für Gottheiten verwendet, die man gnädig stimmen möchte.⁹⁴ Bezeichnenderweise wird mit dem Wort auch einmal Meroe bezeichnet.⁹⁵ Als Byrrhena seine Entschuldigung nicht akzeptiert und er sich gezwungen sieht, den Abend bei ihr zu verbringen, muss Lucius sich bei Photis abmelden:

*Ergo igitur Photis erat adeunda deque nutu eius consilium velut auspicium petendum.*⁹⁶

Dass Lucius von seiner Geliebten die Erlaubnis einholen muss, um einen Abend ohne sie zu verbringen, entspricht dem elegischen Topos, dass der Verliebte der Sklave seiner Geliebten/Herrin ist.⁹⁷ In unserem Kontext fügt es sich darüber hinaus ein in die Vorstellung, dass Photis ebenfalls über Zauberkräfte verfügt und damit in die Nähe einer Gottheit gerückt wird. Wie *propitiare* wird *nutus*, «das Nicken», im *Goldenen Esel* vorrangig mit weiblichen Gottheiten assoziiert, die ihre Zustimmung geben.⁹⁸ Der zweite Teil des Satzes impliziert dagegen, dass Lucius auch Rat von Photis erbittet – wohl, ob er gehen soll oder nicht. Ein *auspicium* ist das Einholen von göttlichem Rat mittels Vogelzeichen; vor allem sollen *auspicia* Auskunft darüber geben, ob ein Plan das Wohlwollen der Gottheit findet.

Obschon wir keinen Anhaltspunkt dafür haben, dass Lucius Recht hat mit seinem Verdacht, Photis verfüge über ähnliche Fähigkeiten wie Pamphile, ist es interessant, wie sich unter dem Eindruck der allgegenwärtigen Magie auch seine Wahrnehmung der Geliebten verschiebt und er natürliche Vorgänge wie sexuelle Anziehung als Ausdruck magischer Macht versteht. Auch Lukios verdächtigt Palaistra-Photis der Zauberei, wobei er sich jedoch nicht als ihren Sklaven, sondern als ihren Gefangenen bezeichnet (αἰχμάλωτος⁹⁹). Kokett entgegnet seine Liebhaberin, Eros sei für sich schon Zauberer genug.¹⁰⁰

⁹⁴ Vgl. Apul. *Met.* 4,29,4; 6,1,1; 10,32,2; 11,2,2; 11,9,4 und weitere Stellen. Vgl. auch Petron. 57,2; 60,8; 74,14.

⁹⁵ *Et sic illa propitiata totam civitatem absolvit.* – «So liess sie sich wieder versöhnen und erlöste die gesamte Bürgerschaft.» Apul. *Met.* 1,10,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁹⁶ «Demnach also musste ich mich an Photis wenden und von ihrem Wink einen Rat gleichsam als Parole erbitten.» Apul. *Met.* 2,18,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

⁹⁷ Zu einer elegischen Lesart der Beziehung von Lucius und Photis äussern sich ausführlich Hindermann 2009, 158–165 und May 2019, 205–208.

⁹⁸ Für die Stellen s. van Mal-Maeder 2001, 277.

⁹⁹ Lukian. *Asin.* 11.

¹⁰⁰ Ἡ δὲ Παλαιστρα, Παῦσαι, φησί, προσπαίζων. τίς γὰρ ᾧδῃ δύναται μαγεῦσαι τὸν ἔρωτα, ὄντα τῆς τέχνης κύριον; – ««Närrchen!», versetzte Palaistra lachend. «Als ob irgendeine Zauberformel kräftig genug sein könnte, Amor etwas anzuhaben, der selbst ein Tausendkünstler und der grösste aller Zauberer ist!» Lukian. *Asin.* 11. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Zum semantischen Cluster in dieser Passage s. Paschalis 2019, 227.

4.2 Wahrsager und Wiedergänger

Wahrsager treffen wir im *Goldenen Esel* zwei an: Diophanes und Zatchlas; ausserdem verkaufen auch die Priesterinnen der Dea Syria Orakelsprüche. Drei Personen kehren als Totengeister zu den Hinterbliebenen zurück: Thelyphron, Tlepolemus und der Müller. In der Geschichte von Cupido und Psyche formuliert Apollo einen Orakelspruch, und schliesslich ist da noch eine Lampe, die meteorologische Prophezeiungen macht.

Die Interaktionen zwischen den wahrsagenden Personen und ihrer Umgebung enthalten keinen einzigen Fall von Gewalt, weshalb wir nur die Machtverhältnisse betrachten. Die Wahrsager können ihre Umgebung beeinflussen, wenn man ihrer göttlichen Inspiration glaubt. Wir werden uns in diesem Kapitel deshalb vor allem fragen, warum einem Wahrsagenden geglaubt wird – oder eben nicht.

4.2.1 Macht und die Wahrsager und Wiedergänger

Der erste Wahrsager, von dem im *Goldenen Esel* die Rede ist, trägt den passenden Namen Diophanes («der mit Zeus' Hilfe spricht»). Wir erleben ihn nie in Aktion; er ist bloss Gesprächsthema zwischen Milo und Lucius. Letzterer will seinen Gastgeber davon überzeugen, dass es mehr unter der Sonne gibt, als dieser glaubt, und erzählt von Diophanes' Auftritten in Korinth: Mit seinen Voraussagen versetzte er die ganze Stadt in Aufregung (*totam civitatem turbulentat*). In allen Lebenslagen suchten die Menschen seinen Rat, vor allem wollten sie den günstigen Zeitpunkt, den Kairos, für geplante Unternehmen erfahren, und den nannte ihnen Diophanes – gegen Geld. Mit seinen Orakeln verdiente er nämlich seinen Lebensunterhalt.¹⁰¹ Diophanes erkannte die Angst, mit der die unbekanntere Zukunft die Menschen erfüllte, und stellte sie vor die Wahl: Entweder sie ertrugen weiterhin ihre Unsicherheit oder sie entschieden sich, ihn zu bezahlen und seinen Sprüchen Glauben zu schenken. Viele wählten die erkaufte (eingebildete) Sicherheit.

101 *Nam et Corinthi nunc apud nos passim Chaldaeus quidam hospes miris totam civitatem responsis turbulentat et arcana fatorum stipibus emerendis edicit in vulgum, qui dies copulas nuptiarum adfirmet, qui fundamenta moenium perpetuet, qui negotiatori commodus, qui viatori celebris, qui navigiis opportunus.* – «Übrigens auch bei uns in Korinth bringt jetzt überall so ein Ausländer aus Chaldäa die ganze Stadt durch wunderbare Orakel in Aufregung und gibt, um sich ein Geld zu verdienen, der Menge die Geheimnisse der Zukunft preis: Welcher Tag ein festes Hochzeitsband knüpft, welcher Grundmauern haltbar macht, welcher für den Geschäftsmann zweckmässig, welcher für den Wanderer segensreich, welcher für Seefahrten günstig ist.» Apul. *Met.* 2,12,3f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Zu den wahrsagenden *Chaldaei* vgl. Apul. *Flor.* 15,17.

Auch Lucius liess sich von ihm hinsichtlich seiner Reise nach Thessalien beraten: Diophanes versprach ihm unter anderem eine *fabula incredunda* und *libri*, eine unglaubliche Geschichte und einen Roman. Offensichtlich traf der Wahrsager hie und da ins Schwarze; trotzdem meint Milo aus erster Hand zu wissen, dass Diophanes ein Hochstapler sei. Der Wahrsager trieb seine Geschäfte auch in Hypata, und da passierte ihm etwas Dummes: Als er unverhofft einen verloren geglaubten Freund trifft, vergisst er die Umstehenden und erzählt diesem von seiner missratenen Reise – er erlitt Schiffbruch, wurde von Räufern überfallen, verlor sein ganzes Hab und Gut, noch dazu wurde sein einziger Bruder ermordet. Da packt der Klient, mit dem er eben den Preis für eine Prophezeiung ausgehandelt hat, rasch sein Geld wieder ein und sucht das Weite. Erst jetzt realisiert Diophanes seinen Lapsus:

*Ac dehinc tunc demum Diophanes expergitus sensit imprudentiae suae labem, cum etiam nos omnis circumsecus adstantes in clarum cachinum videret effusos.*¹⁰²

Die Erkenntnis, dass der Wahrsager sein eigenes Unglück nicht vorhersah, zerbröselte sein Geschäftsmodell. Auch die Priesterinnen der Dea Syria verkaufen erfundene Orakel; im Kapitel 3.5.2 haben wir gesehen, dass sie dabei von der Macht der Göttin profitieren. Auch sie werden als Lügnerinnen entlarvt, wobei ihnen aber nicht die erdichteten Prophezeiungen zum Verhängnis werden, sondern ihre mangelnde sexuelle Zurückhaltung.

Der zweite Wahrsager, Zatchlas, wird von einem Bürger Larissas engagiert, um Licht in die mysteriösen Umstände zu bringen, unter denen sein Neffe Thelyphron gestorben ist. Der «mercenary necromancer»¹⁰³ soll die Person befragen, von der man sicher sein kann, dass sie live dabei war: Thelyphron selbst. Dafür muss dieser in die Welt der Lebenden zurückgeholt werden. Doch der Tote ist darüber alles andere als erfreut und raunzt, man solle ihn gefälligst in Ruhe lassen. Er habe bereits von der vergessenen machenden Lethe getrunken, sei schon mitten auf der Überfahrt über die Styx gewesen.¹⁰⁴ Tote kommen selten gern zurück; sie sehnen sich nach Ruhe, oder es graust sie, zurück in ihren Körper zu schlüpfen. Die Zauberin Erichtho, die übrigens eine Thessalierin ist (*decus Hae-*

102 «Da erwachte Diophanes jetzt endlich und merkte, dass er nicht aufgepasst hatte und hereingefallen war, zumal er auch noch sah, wie wir alle, die ringsumher als Zaungäste dastanden, in helles Gelächter ausbrachen.» Apul. *Met.* 1,14,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

103 Baker 2017, 363.

104 *Quid, oro, me post Lethaea pocula iam Stygiis paludibus innatantem ad momentariae vitae reductis officia? Desine iam, precor, desine ac me in meam quietem permitte.* – «Sagt, warum führt ihr mich, der nach dem Todesbecher schon auf den Stygischen Wassern schwamm, zeitweilig ins Erdendasein zurück? Steh endlich ab, bitte, steh ab und entlass mich in meine Ruhe!» Apul. *Met.* 2,29,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

*monidum*¹⁰⁵), verspricht dem gefallenen Soldaten, dessen Schatten sie im Auftrag von Pompeius' Sohn beschwört, sie werde ihn nach getaner Arbeit derart in den Tod zurückschicken, dass ihn niemand mehr ins Leben zurückholen könne.¹⁰⁶ In Heliodoros' *Aithiopia* zeigt sich der Gefallene, der von seiner eigenen Mutter beschworen wird, äusserst ungehalten und prophezeit ihr den baldigen Tod. Besonders schlimm sei, sagt er, der Umstand, dass sie ihn vor Zeugen (Charikleia und Kalasiris) beschworen habe.¹⁰⁷

Auch Thelyphron sträubt sich, doch Zatchlas kennt keine Gnade:

*An non putas devotionibus meis posse Diras invocari, posse tibi membra lassa torqueri?*¹⁰⁸

Sollte er nicht kooperieren, werde Zatchlas ihm die Furien (*Dirae*) auf den Hals hetzen, die selbst noch die erschlafften Glieder quälen können. Die Furien werden gemeinhin als Rachegeister angerufen, wenn ein Unrecht gesühnt werden soll. Vielleicht besteht die Logik hinter Zatchlas' Überlegung darin, dass der Tote, sollte er die Aussage verweigern, selbst die Aufklärung seiner Ermordung behindert. Oder aber er evoziert die Furien bloss deshalb, weil sie die einzigen sind, die in der Unterwelt aktiv quälen. Wie dem auch sei: Der Umstand, dass der Wahrsager ihn zurück über die Styx rufen konnte, scheint dem Toten Beweis genug für dessen Autorität; er entschliesst sich zur Kooperation und nennt die Witwe seine Mörderin. Im Gegensatz zu Erichtho behilft sich Zatchlas mit einer Drohung, die ihre Wirkung nicht verfehlt. Es ist einigermassen ernüchternd, dass nicht einmal die Toten frei sind von solchem Zugriff; selbst sie sind weiterhin eingebunden in Machtverhältnisse.

Wie wir im Kapitel 3.3.2 gesehen haben, ist der Effekt von Zatchlas' Beschwörung bescheiden. Die Menge ist von Thelyphrons Zeugnis mässig beeindruckt, und wir wissen nicht, ob der Zauber schliesslich die Bestrafung der Mörderin bewirkt. Auffallend ist, dass sich Lucius einer moralischen Beurteilung von Zatchlas' Tun enthält, während in Heliodoros' *Aithiopia* klar definiert ist, auf welche Weise man nach verborgenen Wahrheiten forschen darf: Die Beschwörung von Toten ist ein Frevel; erlaubt ist nur, die Gottheit mit Opfern und Gebeten um eine Antwort zu bitten.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Lucan. 6,590.

¹⁰⁶ *Nec verba nec herbae / audebunt longae somnum tibi solvere Lethes / a me morte data.* – «Kein Wort, kein Kraut wird sich erkühnen, dir ewigen Vergessensschlaf zu stören, wenn ich dir Tod vergönnte.» Lucan. 6,768–770. Übersetzung: Ehlers 1978.

¹⁰⁷ Heliod. 6,15,3.

¹⁰⁸ «Oder glaubst du, meine Beschwörungen könnten nicht die Unholdinnen herbeirufen, dir die schlaffen Glieder zu foltern?» Apul. *Met.* 2,29,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹⁰⁹ Εἶναι γὰρ οὐ προφητικὸν οὔτε ἐπιχειρεῖν οὔτε παρεῖναι ταῖς τοιαῖσδε πράξεσιν, ἀλλὰ τὸ μαντικὸν τούτοις μὲν ἐκ θυσῶν ἐννόμων καὶ εὐχῶν καθαρῶν παραγίνεσθαι, τοῖς δὲ βεβήλοισι καὶ περὶ γῆν τῷ ὄντι καὶ σώματα νεκρῶν εἰλουμένοις οὕτως ὡς τὴν Αἰγυπτίαν ὄραν ἢ τοῦ

Die beiden anderen Wiedergänger treten aus eigenem Antrieb auf. Obwohl tot, weiss Tlepolemus, dass Charite von Thrasyllus umworben wird. Er hat eine einzige Mission: Er will nicht, dass Charite seinen Mörder heiratet (*noli parricidio nuptias auspicari*).¹¹⁰ Dazu muss er die Witwe über seine wahren Todesumstände in Kenntnis setzen – und sie muss ihm glauben. Letzteres erreicht er durch die Zurschaustellung seiner Verletzungen: Wir können uns vorstellen, dass er während seiner Rede auf die Wunden zeigt, die die Eberzähne und Thrasyllus' Lanze in seinen Leib gerissen haben.¹¹¹ Mit seinem Auftritt schießt er jedoch über sein Ziel hinaus. Während er Charite eine zweite, glücklichere Ehe wünscht, nimmt sie die Offenbarung zum Anlass, nicht nur Thrasyllus für den Mord zu bestrafen, sondern sich selbst umzubringen.

Auch der Müller erscheint seiner Tochter, um ihr von seinen wahren Todesumständen zu berichten. Er erzählt ihr vom Ehebruch der Stiefmutter, von deren Versuch, ihn mittels Magie zu beeinflussen, und wie das Gespenst ihn zwang, sich das Leben zu nehmen.¹¹² Um die Wahrheit seiner Rede zu bekräftigen, trägt er noch das Seil um den Hals, an dem er sich erhängt hat. Im Unterschied zu Tlepolemus scheint der Müller über die Information der Tochter hinaus keine Absicht zu verfolgen.¹¹³

καίου περίπτωσις ἐνδέδωκε. – «Es sei Priestern verboten, bei solchen Handlungen mitzuwirken oder auch nur zugegen zu sein. Sie suchten die Zukunft mittels vorschrittmässiger Opfer und frommer Gebete zu erfahren, im Gegensatz zu den Uneingeweihten, die sich mit Erde und Leibern von Toten abgaben wie die ägyptische Alte, die sie zufällig beobachten konnten.» He-liod. 6,14,7. Übersetzung: Reymer 1990.

110 «Beginne keine Ehe im Zeichen von Brudermord!» Apul. *Met.* 8,8,9. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Summers 1967, 270 schlägt vor, dass mit dem Begriff *parricidium* hier die vermeintlich enge Freundschaft zwischen Tlepolemus und Thrasyllus betont wird.

111 *Vulnera illa, quorum sanguinem tuae lacrimae perluerunt, non sunt tota dentium vulnera; lancea mali Thrasylli me tibi fecit alienum.* – «Die Wunden, deren Blut deine Tränen wuschen, sind nicht alle von Hauern geschlagen: Die Lanze des Schuftes Thrasyllus hat mich von deiner Seite gerissen!» Apul. *Met.* 8,8,9. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Zwar markiert er die Wunden mit *illa* und nicht mit *haec*; damit verweist er aber auf den zurückliegenden Moment, als Charite über seiner Leiche weinte (*quorum sanguinem tuae lacrimae perluerunt*).

112 *Sed ei per quietem obtulit sese flebilis patris sui facies adhuc nodo revincta cervice eique totum novercae scelus aperuit de adulterio, de maleficio et quem ad modum larvatus ad inferos demeasset.* – «Ihres Vaters Jammergestalt war ihr noch mit der Schlinge um den Nacken im Traum erschienen und hatte ihr das ganze Verbrechen ihrer Stiefmutter eröffnet, mit dem Ehebruch, mit der Hexerei und wie er von einem Gespenst in die Unterwelt geschleppt worden sei.» Apul. *Met.* 9,31,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

113 Dass es sich bei der Müllerin um die Stiefmutter der Tochter handelt, scheint keinen Unterschied zu machen; wir erfahren diesen Umstand auch erst ganz am Schluss der Geschichte. Auf jeden Fall dient er zur Vervollständigung der durch und durch negativen Person der Müllerin: «Nevertheless, it seems quite appropriate that this woman who has been characterized as <pessima et ante cunctas mulieres longe deterrima> should also happen to be a *noverca*.» Wat-

Die überraschendste wahrsagende Instanz im *Goldenen Esel* ist eine Lampe in Milos Haus. Es ist Abend, die Familie sitzt mit ihrem Gast zusammen. Da bemerkt Pamphile, am nächsten Tag werde es heftig regnen. Auf Milos Frage, woher sie das wisse, sagt sie, die Lampe verrate ihr das. Ihren Mann amüsiert die Vorstellung einer wahrsagenden Lampe; es sei doch absurd zu glauben, dass die Lampe von ihrem Platz im Haus aus alle Vorgänge am Himmel beobachten und so Vorhersagen über das Wetter machen könne.¹¹⁴ Lucius dagegen findet nichts Seltsames daran:

*Nec mirum, licet modicum istum igniculum et manibus humanis laboratum, memorem tamen illius maioris et caelestis ignis velut sui parentis, quid is sit editurus in aetheris vertice, divino praesagio et ipsum scire et nobis enuntiare.*¹¹⁵

Das Flämmchen in der Öllampe stamme von dem Urfeuer, das die Sonne sei, und erinnere sich an seinen Ursprung (*memor parentis*). Diese Erinnerung generiere eine Art Verbindung und lasse die Lampe am Wissen des Himmelskörpers teilhaben. Für Lucius ist das platonische Konzept der Anamnesis ein hinlänglicher Grund, der Hausherrin zu glauben.¹¹⁶ Was er nicht anspricht, ist das Wissen, über das Pamphile verfügen muss, dass sie die in der Flamme enthaltene Information lesen und richtig interpretieren kann. Leider erfahren nicht, ob es am nächsten Tag dann tatsächlich regnet.

Auch der Wahrsager par excellence, Apollo persönlich, kommt im *Goldenen Esel* vor. Befragt von Psyches Vater, warum denn niemand seine wunderschöne Tochter freie und was zu tun sei, um ihr einen Bräutigam zu bescheren, befiehlt

son 1995, 108. Carlisle 2008, 227 weist darauf hin, dass die Erscheinung des Müllers für das Narrativ zwingend ist: Wie sonst würden die Tochter und daher auch der Esel von den Hintergründen dieses Todes erfahren? Dies beobachtet auch bereits Dowden 1982, 431, der diese Erklärung, woher der Esel die Geschichte kennt, eine «terrible solution» nennt.

¹¹⁴ «Grandem», inquit, «istam lucernam Sibyllam pascimus, quae cuncta caeli negotia et solem ipsum de specula candelabri contuetur.» – «Eine gewaltige Sibylle», sagte er, «unterhalten wir mit der Lampe da, die alle Himmelsverrichtungen und gar die Sonne von ihrer Kandelaberwarte aus überschaute.» Apul. *Met.* 2,11,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Auch bei Trimalchio scheint die Lampe eine transzendente Rolle zu spielen: *Qua voce confusus Trimalchio vinum sub mensa iussit effundi lucernamque etiam mero spargi.* – «Durch diesen Schrei verstört, liess Trimalchio Wein unter den Tisch giessen und dazu die Lampe mit ungemischtem Wein besprengen.» Petron. 74,1. Übersetzung: Holzberg 2013. Im *Onos* spielt die Lampe eine Rolle bei der Verwandlung der Hausherrin in einen Raben (Lukian. *Asin.* 12).

¹¹⁵ «Kein Wunder auch! Mag dies bisschen Feuer da auch klein und von Menschenhänden gemacht sein, so denkt es doch an jenes grössere Himmelsfeuer als seinen Erzeuger, und was von ihm aus dem Zenit des Äthers kommen wird, das weiss es in göttlichem Vorgefühl selbst und kündet es uns an.» Apul. *Met.* 2,12,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹¹⁶ Auch in Apul. *Apol.* 43,3 wird die Anamnesis als Bedingung für (echte) Wahrsagung genannt, dort aber nicht von einer Lampe, sondern von einem Jungen.

der Gott, die junge Frau auf eine Klippe zu bringen, wo sie ein Ungeheuer holen werde. Die Eltern sind entsetzt, doch sie gehorchen.¹¹⁷

Wohl wünschten sie, sie hätten nicht gefragt, doch hat man das Orakel einmal angerufen, so muss seiner Weisung Folge geleistet werden (*parendi necessitas*). Der Gehorsam gegen die mächtige Gottheit wird zu keinem Zeitpunkt hinterfragt; sie kennt das Los der Menschen, und gegen dieses ist Widerstand zwecklos, sei es auch noch so schrecklich:

*Sed dirae sortis iam urget taeter effectus.*¹¹⁸

Das Schicksal selbst drängt zu seiner Verwirklichung. Es ist eine unwiderstehliche Macht – und damit vielleicht eine Macht sui generis. Viele Geschichten erzählen uns, wie Menschen, mit ihrem vorbestimmten Los konfrontiert, es zu vermeiden suchen und doch ihr Fatum erfüllen. Die gewählten Alternativen sind keine echten. Es mag sein, dass die Eltern dem Spruch gehorchen, weil sie Ehrfurcht vor dem Gott haben. Vielleicht aber sind sie sich bloss der Unausweichlichkeit des Fatums bewusst.

Die Fähigkeit wahrzusagen, wird im *Goldenen Esel* unterschiedlich thematisiert: Manche Wahrsager sind Scharlatane, andere verfügen über bemerkenswerte Kräfte. Es gelingt ihnen, die Entscheidungen der Menschen zu beeinflussen, wenn diese ihnen glauben; dies kann sich jedoch schlagartig ändern, wenn der Schatten eines Zweifels auf ihre Fähigkeiten oder ihren Charakter fällt.¹¹⁹ Selbst Tote, die zurückkehren, um den Lebenden Wissen zugänglich zu machen, sehen sich mit Skepsis konfrontiert und müssen ihre Glaubwürdigkeit belegen. Die Handlungen, zu denen die Wahrsagenden die Menschen veranlassen, sind manchmal trivial, manchmal weltstürzend. Während Pamphile mit ihrer Lampe Lucius dazu bringen mag, am nächsten Tag zu Hause zu bleiben, verschuldet Tlepolemus' Schatten den Tod seiner geliebten Charite.

4.3 Eros-Amor

In den meisten Geschichten treibt die Liebe Gottheiten und Lebewesen zu vielen schönen und schrecklichen Taten. Im *Goldenen Esel* tritt sie gleich doppelt auf: Als das ewige Prinzip der Anziehung und als die konkrete Person Cupido.¹²⁰

117 *Sed monitis caelestibus parendi necessitas misellam Psychen ad destinatam poenam efflagitabat.* – «Aber gegen den Spruch des Himmels war Gehorsam notwendig, und die arme Psyche musste sich der festgesetzten Busse stellen.» Apul. *Met.* 4,34,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

118 «Aber schon drängt des grausamen Orakels entsetzliche Verwirklichung.» Apul. *Met.* 4,33,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

119 Für eine kritische Beurteilung der Wahrsager (*Chaldaei*) s. auch Apul. *Apol.* 97,4.

120 Für diese Doppelnatur s. Puccini-Delbey 2003, 239 f.

Aber übt Eros-Amor Macht aus? In dieser Arbeit verstehen wir Macht als grundsätzlich verknüpft mit der Möglichkeit der Wahl. Wo diese fehlt, herrscht blosser Zwang. Die Personen im *Goldenen Esel* können jedoch nicht wählen, ob sie begehren oder nicht. Eros-Amor lässt niemandem die Wahl. So schliesst Luhmann Liebe als Fall von Macht aus.¹²¹ In unserem Panoptikum darf Eros-Amor dennoch nicht fehlen, wie auch das Fatum und Fortuna nicht fehlen, mit denen es sich ähnlich verhält. Diese drei Phänomene beeinflussen das Verhalten von Menschen und Gottheiten, ohne sie zu konkreten Taten zu zwingen. Wir können sie als Macht an sich verstehen, die nicht zwischen zwei interagierenden Personen steht, sondern einzelne Personen gezielt beeinflusst.

Parmenides sagt, Eros sei vor allen anderen Gottheiten entstanden.¹²² Auch Lucius sieht Amor als Kraft, die ganz am Anfang entscheidend auf die Dinge einwirkte, wie er im Hymnus auf Isis erklärt:

*[...] seu tu caelestis Venus, quae primis rerum exordiis sexuum diversitatem generato Amore sociasti et aeterna subole humano genere propagato nunc circumfluo Paphi sacrario coleris.*¹²³

Isis-Venus habe durch die Erschaffung von Amor die Verschiedenheit der Geschlechter vereint und so die Grundlage für Fortpflanzung an sich gelegt. Während wir den Esel durch dick und dünn begleiten, treffen wir Eros-Amor jedoch kaum in dieser kreativen Funktion an; es überwiegen seine gefährlichen Seiten, auf die schon Hesiod anspielt. Er betont neben seiner frühen Entstehung und Schönheit vor allem die Macht, die er über Menschen und Götter ausübe:

*[...] ἡδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, / λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων / δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.*¹²⁴

121 «Liebe, Geld und Überredung zu Wertkonsens lassen sich nicht als Fälle von Macht spezifizieren.» Luhmann 2012, 31.

122 Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μῆτισατο πάντων – «Als ersten von allen Göttern ersann sich Eros.» Prm. B13. Übersetzung: Heitsch 1991.

123 «Seist du die himmlische Venus: Beim Urbeginn der Welt eintest du die getrennten Geschlechter durch Amors Geburt und pflanztest die Menschheit in ewigem Nachwuchs fort, wirst jetzt im meerumschlossenen Heiligtum zu Paphos verehrt.» Apul. *Met.* 11,2,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Pan nennt Cupido den grössten der Götter (Apul. *Met.* 5,25). Vgl. Long. 2,5,2, wo Eros von sich sagt: Οὐ τοι παῖς ἐγὼ καὶ εἰ δοκῶ παῖς, ἀλλὰ καὶ τοῦ Κρόνου πρεσβύτερος καὶ αὐτοῦ τοῦ παντὸς χρόνου. – «Ich bin nicht wirklich ein Junge, auch wenn ich einer zu sein scheine, sondern ich bin älter als Kronos und als die Zeit selbst.» Vgl. *ibid.* 2,7.

124 «[...] wie auch Eros, der schönste im Kreis der unsterblichen Götter: Gliederlösend bezingt er allen Göttern und allen / Menschen den Sinn in der Brust und besonnen planendes Denken.» Hes. *Theog.* 120–122. Übersetzung: von Schirnding 2012. Vgl. Charit. 6,3,2: Τίς γὰρ ἔστιν Ἔρος πρότερον ἤκουον ἐν μύθοις τε καὶ ποιήμασιν, ὅτι κρατεῖ πάντων τῶν θεῶν καὶ αὐτοῦ τοῦ Διός. – «Wer Eros ist, erfuhr ich bereits früher durch Erzählungen und Gedichte, und dass er alle Götter beherrscht, ja sogar Zeus.» Vgl. Heliod. 4,10,5: Μέγιστος γὰρ θεῶν ὁ

Wenn der νοῦς, das Denken, und die βουλή, die Absicht, unter seinem Einfluss stehen, wird selbstbestimmtes Handeln unmöglich. Wie das Fatum und Fortuna lässt Eros-Amor keinen Raum für alternatives Handeln.

Im folgenden Kapitel reserviere ich den Namen Cupido für den Protagonisten in der Binnengeschichte um Psyche,¹²⁵ für das Prinzip der Anziehung verwende ich den Begriff Eros-Amor.

Eros-Amor übt nie Gewalt auf Lebewesen aus, auch wenn sein Wirken gern mit Metaphern körperlicher Verwundung beschrieben wird. Dafür neigen im *Goldenen Esel* Menschen, die unter seinem Einfluss stehen, selbst zu Gewalt gegenüber anderen.

4.3.1 Eros-Amor als kosmische Macht

Als die alte Frau, die Charite die Geschichte von Psyche und Cupido erzählt, auf den Gott der Liebe zu sprechen kommt, klingt das alles andere als schmeichelhaft: Er handle planlos (*temerarius*), habe einen schlechten Charakter (*mali mores*) und gebe nichts auf die *disciplina publica*,¹²⁶ eine Formulierung, die an die *Leges Iuliae de vi* erinnert und Cupido damit als notorischen Unruhestifter brandmarkt.¹²⁷ Was er anrichtet, wenn er wie ein Räuber nachts in fremde Häuser einbricht und Menschen dazu bringt, Ehen zu korrumpieren, hat eine destabilisierende Wirkung auf die Gesellschaft und in letzter Konsequenz auf den Staat. Die Waffen, die er dabei einsetzt, Flammen und Pfeile, erinnern an Senecas *Phaedra*, wo der Chor Venus anruft, dabei auch ihren Sohn erwähnt und Cupidos Übermut (*lascivus puer*) betont; beim Einsatz seiner Waffen kenne er kein Mass (*impotens*).¹²⁸ Die alte Frau beklagt sich darüber, dass Cupido bei all diesen

¹²⁵ Ἐρως καὶ ἡδὴ καὶ θεῶν αὐτῶν ποτε κρατεῖν λεγόμενος. – «Denn Eros ist der mächtigste aller Götter und hat, sagt man, selbst die Götter in seiner Gewalt.» Übersetzung: Reymer 1990.

¹²⁶ Lucius selbst benutzt den Namen auch einmal ausserhalb dieser Geschichte (Apul. *Met.* 10,2,4); s. weiter unten.

¹²⁷ *Et vocat confestim puerum suum pinnatum illum et satis temerarium, qui malis suis moribus contempta disciplina publica, flammis et sagittis armatus, per alienas domos nocte discurrens et omnium matrimonia corrumpens impune committit tanta flagitia et nihil prorsus boni facit.* – «Und eilends ruft sie ihren Jungen, ich meine den mit den Flügeln und rechten Tunichtgut, der mit seinen schlechten Manieren bürgerliche Zucht missachtet, sich mit Flammen und Pfeilen bewaffnet, mitten in der Nacht durch fremde Häuser geistert, allen Leuten die Ehe verdirbt, der ungestraft derlei Schandtaten begeht und gar nichts Gutes anstellt.» Apul. *Met.* 4,30,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. die ähnliche Beschreibung von Eros in Long. 1,7,2, wobei der Gott sich im Verlauf der Geschichte jedoch als zuverlässiger Beförderer des Happy Ends erweist.

¹²⁸ S. Summers 1970, 515.

¹²⁹ *Diva non miti generata ponto, / quam vocat matrem geminus Cupido, / impotens flammis simul et sagittis / iste lascivus puer et renidens tela quam certo moderatur arcu!* – «Göttin, gebo-

Schandtaten stets ungestraft (*impune*) davonkomme. Es gibt offenbar niemanden, der ihm Einhalt gebieten kann oder will.

Am Schluss der Binnengeschichte rechtfertigt Jupiter die Eheschliessung zwischen Psyche und Cupido mit der Notwendigkeit, dem feurigen Ungestüm (*impetus calorati*) des Liebesgottes Schranken zu setzen.¹²⁹ Dabei wird Cupidos Leichtmut auf eine andere Ebene transponiert: Während die alte Frau sein verantwortungsloses Einwirken auf die Ehen Dritter schildert, bezieht Jupiter mit einem rhetorischen Kniff die *adulteria* auf den Liebesgott selbst und verleiht seiner Hoffnung Ausdruck, dass mit der Heirat dieses Treiben unterbunden werde. Dabei ist es ja nicht sein eigenes Sexualeben, das gemeinhin die Ordnung stört, sondern seine Einmischung in fremde Beziehungen. Vor dieser Einflussnahme fürchten sich Ceres und Juno, während Jupiter davon profitieren will – deshalb unterstützen diese drei Gottheiten Cupido in der Konfrontation mit seiner Mutter.¹³⁰ Der Deal, den Jupiter im Geheimen mit ihm schliesst, lässt darauf schließen, dass Cupido auch weiterhin Unruhe stiften wird und die Begründung des Göttervaters nur ein Vorwand ist.

Während die alte Frau und Jupiter die Masslosigkeit von Cupidos Handeln und seine destabilisierende Wirkung auf die Gesellschaft ins Zentrum ihrer Einschätzung rücken, wird im Orakelspruch, den Psyche's Vater erhält, ein anderer Aspekt beleuchtet. Apollo beschreibt nur vordergründig ein unbekanntes Ungeheuer – der Gott der Wahrsagekunst irrt sich nie, und wir können seine Verse direkt auf Cupido beziehen.

*Nec speres generum mortali stirpe creatum, / sed saevum atque ferum vipereumque malum,
/ quod pinnis volitans super aethera cuncta fatigat / flammaque et ferro singula debilitat, /*

ren aus rauer See, die Mutter der doppelte Cupido nennt, jener freche Junge, übermütig mit seinen Flammen und den Pfeilen; lachend lenkt er treffsicher seine Waffen!» Sen. *Phaedr.* 274–277. Charit. 4,7,6f. erklärt die beiden Attribute Bogen und Flammen damit, dass sie der Inbegriff der Instabilität seien und so das trügerische Wesen der Liebe symbolisierten. In Ach. Tat. 1,11,3 imaginiert Kleitophon Eros vor Gericht, wie er mit seinen Waffen den Prozess für sich entscheidet: βασιανίζει τὸν δικαστήν, ἔστηκε μετὰ βελῶν, κρινεται μετὰ πυρός. – «Er unterwirft den Richter der Folter, steht da bewaffnet mit seinen Pfeilen und entscheidet den Prozess mit Feuer für sich.»

¹²⁹ *Cuius primae iuventutis caloratos impetus freno quodam coercendos existimavi. Sat est cotidianis eum fabulis ob adulteria cunctasque corruptelas infamatum. Tollenda est omnis occasio et luxuria puerilis nuptialibus pedicis alliganda.* – «Ich habe für gut erachtet, dass seiner frühen Jugend hitziges Ungestüm durch einen Zaum in Schranken gehalten werde. Es reicht, dass er mit seinen Liebschaften und Verführungen jeder Art in allgemeines Gerede geraten ist. Jede Gelegenheit muss beseitigt und sein knabenhafter Überschuss durch Ehefesseln gebändigt werden!» Apul. *Met.* 6,23,2f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

¹³⁰ S. Kapitel 2.3.2.

*quod tremit ipse Iovis, quo numina terrificantur / fluminaque horrescunt et Stygiae tenebrae.*¹³¹

Wir treffen hier manchen Begriff erneut an, den schon die Erzählerin für die Beschreibung Cupidos verwendet hat. Er ist geflügelt (*pinnis volitans – pinnatus*) und er trägt Waffen und Feuer bei sich (*flamma, ferrum – flammae, sagittae*). Das Orakel spitzt die negative Beschreibung jedoch zu. Während die alte Frau nur von seinen *mali mores* sprach, nennt Apollo ihn unumwunden ein *malum*, ein Übel. Die Erzählerin interessiert sich für seine Auswirkung auf die Gesellschaft; das Orakel nimmt den ganzen Kosmos in den Blick. Cupido bezwingt und erweicht alles (*cuncta fatigat; singula debilitat*): die Sphäre des Himmels (*Iovis*¹³²), die Gewässer (*flumina*) und die Unterwelt (*Stygiae tenebrae*). Eine ganz ähnliche Beschreibung, die auch inhaltlich vor Apollos Orakel liegt, finden wir bei Ovid, wo Venus ihren Sohn auffordert, die Unterwelt ihrem gemeinsamen Einfluss zu erschliessen.¹³³ Diese drei Bereiche des Kosmos unterliegen nicht einfach Cupidos Herrschaft, nein, sie fürchten ihn (*tremere, terrificari, horrescere*). Und auch Psyche beweist eine merkwürdige Hellsichtigkeit, wenn sie trotzig zu ihren wehklagenden Eltern sagt:

*Quid differo, quid detrecto venientem, qui totius orbis exitio natus est?*¹³⁴

Mehr Destruktion geht nicht, und diese Beschreibung steht in scharfem Gegensatz zur Vorstellung, dass der Kosmos seine jetzige Form und Funktion nur durch Eros-Amor erlangte. Er trägt also ein konstruktives und destruktives Prinzip in sich und gleicht darin dem Feuer, einem seiner Attribute:

131 «Nicht erwarte du dir einen Schwiegersohn sterblichen Stammes, / sondern ein grausam-wild frevelndes Viperngezücht! / Durch die Lüfte flattert's daher und stört jeden Frieden, / bringt mit Flamme und Stahl alle Geschöpfe zu Fall. / Jupiter selbst erzittert vor ihm, die Götter erbeben, / und es schaudert der Pfuhl, schaudert die stygische Nacht.» Apul. *Met.* 4,33,1 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

132 Der Archaismus *Iovis* statt *Iupiter* begegnet uns auch in Petron. 47,4.

133 *Tu superos ipsumque Iovem, tu numina ponti / victa domas ipsumque, regit qui numina ponti. / Tartara quid cessant? Cur non matrisque tuumque / imperium profers? Agitur pars tertia mundi!* – «Du besiegst und bezähmst die Himmlischen, Juppiter selbst, die / Götter des Meeres, ihn selbst, der beherrscht die Götter des Meeres. / Warum fehlt noch der Orkus? Wieso erweiterst du nicht das / Reich deiner Mutter und deines? Es geht um ein Drittel des Kosmos!» Ov. *Met.* 5,369–372. Übersetzung: Holzberg 2017.

134 «Was verwehre, was verweigere ich ihm das Kommen, der die ganze Welt zu vernichten geschaffen ist?» Apul. *Met.* 4,34,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. Charit. 4,2,3, wo Eros ein grausamer Herrscher (χαλεπὸς τυράννος) genannt wird.

*Quidni, cum flamma saevi amoris parva quidem primo vapore delectet, sed fomentis consu-
tudinis exaestuans inmodicis ardoribus totos amburat homines?*¹³⁵

Dieser Kommentar zu Thrasyllus' Begierde nach Charite giesst den klimaktischen Charakter der Liebe in ein eingängiges Bild. Ihr anfängliches Aufglühen scheint positiv (*delectare*), doch sobald sie um sich greift, vernichtet sie ihren Wirt, ihre Wirtin mit ihrer Masslosigkeit (*inmodicis ardoribus*). Wie ein ausser Kontrolle geratener Brand wird die Liebe so zur unzählbaren Kraft (*saevus amor*). Diese Energie kann sich durchaus in dem Sinne konstruktiv auswirken, als sie die Menschen zu erstaunlichen Leistungen antreibt:

*Quod nunc arduum factu putatur, amore per dies roborato facile videtur effectu. Spectate denique, sed, oro, sollicitis animis intendite, quorsum furiosae libidinis proruperint impetus.*¹³⁶

Mit jedem Tag, an dem die Begierde an Stärke gewinnt (*roboratus*), befähigt sie ihren Wirt zu kühneren Unternehmungen, die ihm ganz leicht erscheinen. Doch diese Dynamik ist eine zerstörerische, und die Stiefmutter erfährt sie am eigenen Leib: Der Beginn des Begehrens gestaltet sich harmlos; die Liebe ist noch ganz klein (*Cupido parvulus*), ihre Kraft noch kaum ausgebildet (*imbecillae vires*). In dieser Phase glaubt die Frau, ihre Emotionen unter Kontrolle zu haben.¹³⁷ Doch dann erstarkt das Feuer und breitet sich unweigerlich aus:

*At ubi completis igne vaesano totis praecordiis immodice bacchatus Amor exaestuabat, saevienti deo iam succubuit, et languore simulato vulnus animi mentitur in corporis valetudine.*¹³⁸

135 «Wie sollte es anders sein? Mag die Flamme verzehrender Liebe, solange sie klein ist, beim ersten Schwelen Vergnügen machen: Lässt der Zunder der Gewohnheit sie auflodern, so verbrennt sie mit unaufhaltsamen Glutten die Menschen von Kopf zu Fuss.» Apul. *Met.* 8,2,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

136 «Dünkt etwas jetzt noch schwer ersteinbar, – hat die Liebe von Tag zu Tag Kräfte gewonnen, scheint es leicht erreichbar. Seht es euch also an, aber bitte merkt genau auf, wohin die Stürme einer rasenden Leidenschaft vorstiessen!» Apul. *Met.* 8,3,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

137 *Sed mulier illa, quamdiu primis elementis Cupido parvulus nutriebatur, imbecillis adhuc eius viribus facile ruborem tenuem deprimens silentio resistebat.* – «Solange nun Cupidos Flamme noch ganz klein war und eben erst um sich zu greifen begann, widerstand die Frau ihrem zunächst schwachen Andringen leicht und unterdrückte stillschweigend ein flüchtiges Erröten.» Apul. *Met.* 10,2,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Stiefmütter verliebt zu machen, gehört zu den Meisterstücken Cupidos: *Vincit saevas cura novercas.* – «Die Liebe besiegt selbst grimmige Stiefmütter.» Sen. *Phaedr.* 357.

138 «Wie aber ihr ganzes Innere von tollem Feuer erfüllt war und Amor haltlos schwärmte und tobte, erlag sie bald dem wütenden Gott: Sie täuscht eine Krankheit vor und sucht die Wunde des Herzens durch angebliches körperliches Leiden zu verbergen.» Apul. *Met.* 10,2,5.

Erneut finden wir die Charakterisierung der Liebe als wütendes Feuer (*ignis vae-sanus*). Eros-Amor wird als Person visualisiert, wie er hemmungslos (*immodice*) das Innere der Stiefmutter durchtobt (*saeviens*) und sie dabei so nachhaltig verwundet, dass sie beinahe ihre gesamte Familie auslöscht und schliesslich ihre eigene Existenz ruiniert.¹³⁹

Vor dieser unheimlichen Macht warnt Photis Lucius, als er Interesse an ihr bekundet:

«*Discede*», inquit, «*miselle, quam procul a meo foculo, discede. Nam si te vel modice meus igniculus afflaverit, ureris intime nec ullus extinguet ardorem tuum nisi ego, quae dulce condiens et ollam et lectulum suave quaterere novi.*»¹⁴⁰

Auch die hübsche Sklavin schöpft eifrig aus dem Wortfeld des Feuers, mildert ihre Warnung jedoch mit Deminutiven (*foculus, igniculus*). Dennoch bleibt die Gefahr dieselbe: Lucius glaube, alles unter Kontrolle zu haben (*modice*), doch das sei ein Trugschluss. Komme er ihr zu nahe, sei er verloren, und nur sie könne ihn dann noch retten. Lucius lässt sich nicht abschrecken, und bald gibt Photis zu, selbst Lust auf ein erotisches Stelldichein zu haben:

«*Bono animo esto*», inquit, «*nam ego tibi mutua voluntate mancipata sum nec voluptas nostra differetur ulterius, sed prima face cubiculum tuum adero.*»¹⁴¹

Bei Einbruch der Dunkelheit werde sie zu ihm ins Schlafzimmer kommen, verspricht sie ihm. *Prima face* bezeichnet hier vordergründig den Zeitpunkt, zu dem die Lampen angezündet werden, ist aber auch ein Verweis auf den Liebesgott, der mit seiner Fackel die sexuelle Lust entfacht. In dieser Beziehung fehlt das destruktive Element; Lucius wird zum Esel, ehe die Liebe eine fatale Wende nehmen kann. Im *Onos* klingt Palaistra-Photis' Warnung übrigens gruseliger: Sie warnt Lukios nicht nur, er werde sich verbrennen, sondern inszeniert sich als Metzgerin, die Männer schlachtet.¹⁴²

Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. Charit. 1,1,8, wo Chaireas sich in Kallirhoe verliebt: Τὸ γὰρ πῦρ ἐξέκαετο. – «Denn das Feuer verzehrte ihn.»

139 S. Kapitel 2.10 und 3.8.

140 «Scher dich, armer Tropf! So weit wie möglich von meinem Herdlein scher dich! Denn wenn dich mein Feuerchen nur ein bisschen anzüngelt, brennst du lichterloh, und niemand kann deine Glut löschen ausser mir, die mit süsser Würze Topf und Bettchen köstlich zu schaukeln versteht!» Apul. *Met.* 2,7,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

141 «Tröste dich, denn dein Wille ist mein Wille, und ich bin dir zu eigen! Unser Vergnügen soll nicht länger aufgeschoben werden, sondern beim ersten Lampenschein will ich in deinem Zimmer sein.» Apul. *Met.* 2,10,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

142 Lukian. *Asin.* 6. Für einen Vergleich zwischen den entsprechenden Passagen im *Onos* und im *Goldenen Esel* s. Paschalis 2019, 224f.

Amor ist gefährlich, doch ohne ihn mag die Welt auch nicht sein. Erst in seiner Abwesenheit zeigen sich seine positiven, kreativen Seiten. Als Cupido, verletzt vom Öl aus der Lampe, untätig im Bett liegt und Venus sich zum Baden zurückzieht, breitet sich rasch Unzufriedenheit aus:

[...] *ac per hoc non voluptas ulla, non gratia, non lepos, sed incompta et agrestia et horrida cuncta sint, non nuptiae coniugales, non amicitiae sociales, non liberum caritates, sed enormis eluvies et squalentium foederum insuave fastidium.*¹⁴³

Hier bietet sich uns ein ganz anderes Bild von Cupidos Tätigkeit. Ex negativo erkennen wir, dass Cupido für des Lebens Lust und Liebreiz sorgt (*voluptas, gratia, lepos*). Dank ihm pflegen sich die Menschen und richten sich füreinander her. Cupido ist der Stifter von Ehe, Freundschaft und Familie, die die Pfeiler jeder Gesellschaft darstellen. Durch diese Aufgabe wird er gar zum Stabilisator der Zivilisation. Dass diese divergierenden Bewertungen Cupidos beide von der alten Frau erzählt werden, zeigt den schillernden Charakter der Liebe.

Vollends komplex wird die Sache, wenn Cupido selbst Eros-Amor erliegt. Diese reizvolle Absurdität trägt entscheidend zur Attraktivität der berühmtesten aller Binnengeschichten im *Goldenen Esel* bei. Als Psyche, die jeden Tag einsam im verzauberten Palast zubringt, die Erlaubnis will, ihre Schwestern zu empfangen, versucht sie, den unbekanntem Ehemann mit Liebkosungen zu bezirzen. Sie küsst ihn, schmiegte sich an ihn und flüstert ihm Kosenamen ins Ohr.¹⁴⁴ Und obwohl Cupido weiss, dass er damit Psyche und ihr Zusammensein gefährdet, kann er ihrem Werben nicht widerstehen:

*Vi ac potestate Veneri susurrus invitus succubuit maritus et cuncta se facturum spondit atque, etiam luce proxumante, de manibus uxoris evanuit.*¹⁴⁵

Die Formulierung *vis ac potestas* kommt häufig vor in juristischen Texten; so kann zum Beispiel ein Testament *vis ac potestas* haben.¹⁴⁶ Allgemein gefasst, be-

143 «[...] somit gebe es gar kein Vergnügen, keine Lust und keinen Spass mehr, sondern alles sei grau und roh und wüst: kein Eheband, kein Freundschaftsband, kein Verlangen nach Kindern, nur ein ungeheures Durcheinander und ordinäre Allianzen, widerlich und ekelhaft.» Apul. *Met.* 5,28,4f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

144 *Imprimens oscula suasoria et ingerens verba mulcentia et inserens membra cohibentia haec etiam blanditiis astruit:* «*Mi mellite, mi marite, tuae Psychae dulcis anima.*» – «Und sie bedeckt ihn mit verführerischen Küssen und berückt ihn mit schmeichelnden Worten und drückt ihn mit schmiegsamen Gliedern, indem sie ihren Betörungskünsten die Worte hinzufügt: «Mein Honigsüßer, mein Mann, deiner Psyche süsse Seele!» Apul. *Met.* 5,6,9. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

145 «Der Gewalt und Macht des Liebesgeflüsters erlag wider Willen der Gemahl, gelobte alles zu tun und entschwand, da der Tag schon nahte, aus den Händen der Gattin.» Apul. *Met.* 5,6,10. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

146 Für Beispiele s. Zimmerman/Panayotakis/Hunink 2004, 152.

deutet sie «rechtliche Wirkung»¹⁴⁷, und ihr wohnt etwas Offizielles inne, das in Kombination mit dem Genitivattribut *Veneri susurrus* auf den ersten Blick irritiert. Das Adjektiv *Venerius* bezeichnet die Zugehörigkeit des Geflüsters zu Venus. Damit erhält die Formel aber ihre Berechtigung: Indem Psyche zu Waffen der Venus greift, evoziert sie die Macht der Liebesgöttin, die umgehend ihre Wirkung entfaltet, die sich auch auf ihren Sohn erstreckt. Dieser unterliegt gegen seinen Willen (*invitus*). Wie Hesiod die Macht des Eros beschreibt, verändert die Liebe sein Denken und seine Absicht, sodass er Psyche alles verspricht, was sie von ihm erbittet.

Das funktioniert auch ein zweites Mal. Obwohl Cupido sie dringend warnt, erbittet Psyche ein weiteres Treffen mit ihren Schwestern; wieder umgarnt sie ihn, und wieder gibt er nach, weil ihn ihre Worte und ihre Umarmungen verzaubern (*decantatus*).¹⁴⁸ Mit diesem Partizip wird die Macht der Liebe in die Nähe von Zauberei gerückt, ohne dass dies weiter ausgeführt würde. Im Kapitel 4.1 haben wir gesehen, dass Magie im *Goldenen Esel* vor allem dafür eingesetzt wird, Begehren zu entfachen. Obschon Psyche keine Zauberin ist, wirken ihre Worte und Handlungen auf Cupido, wie das ein magisches Ritual täte.¹⁴⁹

Die paradoxe Situation, dass der Liebesgott selbst von der Liebe bezwungen und dazu gebracht wird, gegen sein besseres Wissen zu handeln, erklärt sich durch die konsequente Personifikation Cupidos, die ihn abkoppelt von dem kosmischen Prinzip der Anziehung und ihn zu einer anthropomorphen Figur macht, die der Liebe selbst genauso unterliegt wie alle übrigen Gottheiten. Denselben Vorgang können wir bei Aphrodite-Venus beobachten, der im Homerischen Hymnos dieselbe Macht zugestanden wird, wie sie bei Hesiod Eros ausübt:

τάων οὐ δύναται πεπιθεῖν φρένας οὐδ' ἀπατήσαι· / τῶν δ' ἄλλων οὐ πέρ τι πεφυγμένον
ἔστ' Ἀφροδίτην / οὔτε θεῶν μακάρων οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων. / καί τε παρέκ Ζηῆδος νόον
ἦγαγε τερπικεράνου, / ὅς τε μέγιστός τ' ἐστί, μεγίστης τ' ἔμμορε τιμῆς.¹⁵⁰

Nur drei Göttinnen entziehen sich ihrem Einfluss, Athene, Artemis und Histia (Vesta); allen anderen, selbst Zeus, verwirrt sie den Sinn. Und doch erliegt auch

147 Heumann 1926, 629, Sp. 2.

148 *His verbis et amplexibus mollibus decantatus maritus lacrimasque eius suis crinibus detergens facturum spopondit.* – «Ihre Worte und schmiegsamen Umarmungen betörten den Gatten, dass er ihre Tränen mit seinen Haaren abwischte und so zu tun gelobte; und gleich wich er vor dem Licht des werdenden Tages.» Apul. *Met.* 5,13,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

149 Die Situation erinnert an Lucius' Verdacht, Photis sei selbst eine Zauberin; s. Kapitel 4.1.2.

150 «Drei also konnte sie nicht verlocken und täuschen die Sinne, / niemand anderer sonst ist Aphrodite entronnen. / Keiner der seligen Götter und keiner der sterblichen Menschen. / Auch die Gedanken des Zeus, des donnerfrohen, berückt sie, / ob er der grösste auch ist und der grössten Ehren teilhaftig.» *Hom. hymn.* 5,33–37. Übersetzung: Weiher 1989.

sie der Liebe, als Zeus ihr süßes Verlangen (γλυκὸς ἕμερος) nach Anchises ins Herz senkt.

Aus dieser Trennung von Gottheit und Wirkbereich ergibt sich auch der Umstand, dass Psyche zwar mit dem Liebesgott das Bett teilt, aber nicht verliebt ist. Dies geschieht erst, als sie sich an einem seiner Pfeile sticht.¹⁵¹ So wird die Liebe ohne äusseres Zutun (*sponte*) geweckt; es ist nicht die Person Cupido, die das Begehren aktiv anstösst, sondern die Pfeile entfesseln die Anziehung. Als Cupido seiner Frau erzählt, wie es dazu kam, dass er sie in den Palast entführte, benutzt er dasselbe Bild.¹⁵² Die Pfeile, die er von Venus erhalten hat und die sie ihm auch wieder wegnehmen kann, existieren separat von ihm.¹⁵³

Im *Goldenen Esel* tritt das kosmische Prinzip der Anziehung getrennt vom personifizierten Liebesgott auf. Cupido kann mittels seiner Waffen an dieser Macht partizipieren; doch er ist nur ihr Vermittler und kann daher selbst Objekt von Eros-Amor werden. Als eine Art Transmitter des Begehrens trägt er gleichzeitig zur Stabilisierung und Destabilisierung von Gemeinschaft bei.

Eros-Amor begegnet uns als Macht, die sich vor allem anderen durch ihre Unkontrollierbarkeit auszeichnet und die Menschen und Gottheiten zugleich ermächtigt und entmündigt. Die Beispiele, die ihre Destruktivität belegen, überwiegen deutlich; ein unbeschwertes Begehren geniessen nur Photis und Lucius.

In den *Florida* bekennt sich Apuleius zur platonischen Vorstellung der Existenz von Mächten, die zwischen den Gottheiten und den Menschen stehen; einer dieser Daimones sei Amor. Deren Gestalt sei für uns unsichtbar, wenngleich wir ihre Kraft spürten (*forma invisitata, vis cognita*).¹⁵⁴ In der *Apologia* erinnert er an Pausanias' Rede im Symposion (*alta illa et divina Platonica*) vom doppelten Eros.¹⁵⁵ Die eine Art von Liebe habe ihren Ursprung in der *Venus vulgaria* (Ἀφροδίτη πάνδημος). Sie überkomme nicht nur Menschen, sondern auch Tiere und ziele ganz auf die körperliche Begierde. Apuleius billigt ihr eine *vis immodica truxque* zu, eine «unbändige und wilde Kraft».¹⁵⁶ Die andere sei inspiriert von der *Venus caeles* (Ἀφροδίτη οὐρανία). Sie sei von edler Art (*optimas*) und beehre ausschliesslich Menschen und von ihnen nur wenige. Im Gegensatz zur *Venus vulgaria* ziele sie nicht auf körperliches Gefallen oder körperliche Lust; sie komme einfach und ernsthaft daher (*incomptus et serius*). Körperliche Schönheit spreche sie nur insoweit an, als sie an die wahre Schönheit erinnere, die die Seele

151 *Sic ignara Psyche sponte in Amoris incidit amorem.* – «So verliebte sich Psyche von selbst in den Liebesgott und wusste es nicht.» Apul. *Met.* 5,23,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

152 *ipse me telo meo percussi* – «ich habe mich mit meiner eigenen Waffe getroffen» Apul. *Met.* 5,24,4.

153 S. Kapitel 2.3.2.

154 Apul. *Flor.* 10,3. Vgl. auch id. *Socr.* 16,1 f.

155 Apul. *Apol.* 12; vgl. Pl. *Symp.* 180d. Pl. *Leg.* 840e kennt ausserdem eine Ἀφροδίτη ἄτακτος, eine unzivilisierte, gesetzlose Aphrodite, die Ehebrüche initiiert.

156 Apul. *Apol.* 12,2.

vormals im Ideenhimmel gesehen habe: *non tam amat sapiens quam recordatur* – «der Weise liebt nicht so sehr, als dass er sich erinnert».¹⁵⁷

Im *Goldenen Esel* treffen wir häufig auf den Eros-Amor, dessen Mutter die *Venus vulgaria* ist. Aus platonischer Sicht gehören Personen, die dieser Art von Liebe nachgeben, zu den minderwertigen Menschen (οἱ φαῦλοι τῶν ἀνθρώπων¹⁵⁸). Dies trifft nicht nur auf das letztlich destruktive Begehren Thrasyllus', der Stiefmutter oder auch des Gutsverwalters zu, sondern auch auf Lucius und Photis. Und Psyche? Sie beginnt Cupido in dem Moment zu begehren, als sie sich an seinem Pfeil verletzt; auch der Umstand, dass sie ihren schönen Sexualpartner endlich sieht, scheint eine Rolle zu spielen, fällt sie doch gleich erregt mit Küssen über ihn her. Ist es möglich, dass sie dem *Amor vulgarius* verfällt? Wenn wir uns daran erinnern, wie die alte Frau Cupido beschreibt, so haben wir Mühe, uns vorzustellen, dass er die Menschen lehrt, schön zu lieben (ὁ καλῶς προτρέπων ἑρᾶν), wie das Pausanias im *Symposion* fordert.¹⁵⁹ Vor dem Hintergrund der Verheerung, die Eros-Amor im *Goldenen Esel* anrichtet, müssen wir davon ausgehen, dass wir es im ganzen Roman mit dem Sohn der *Venus vulgaria* zu tun haben.¹⁶⁰

4.4 Fortuna

Fortuna wird für derart viele Entwicklungen im *Goldenen Esel* verantwortlich gemacht, dass wir ihr eine konstitutive Rolle für diesen Roman zubilligen können.¹⁶¹ Ihre zentrale Bedeutung unterstreicht der zweite Satz des Textes:

*Figuras fortunasque hominum in alias imagines conversas et in se rursus mutuo nexu reffectas ut mireris exordior.*¹⁶²

Der Plural zeigt an, dass hier nicht der personifizierte Zufall gemeint ist, sondern die Rede von den Wechselfällen ist, mit denen die Menschen im Roman kon-

157 Apul. *Apol.* 12,6.

158 Pl. *Symp.* 181b.

159 Pl. *Symp.* 181a.

160 Vgl. Lancel 1961, 36 f., der eine (christlich angehauchte) Wandlung vom «Éros vulgaire» zum «Éros céleste» erkennt. – Auch in Ach. Tat. 2,36 wird im Streitgespräch zwischen Kleitophon, Menelaos und Kleinias, ob die Liebe zu Frauen oder zu Männern erfüllender sei, auf die himmlische und die irdische Schönheit verwiesen (τὸ μὲν οὐράνιον, τὸ δὲ πάνδημον).

161 Vgl. Bachtin 2008, 18: «Der echte Abenteuerer ist ein Mensch des Zufalls. Als ein Mensch, mit dem etwas geschehen ist, tritt er in die Abenteuerzeit ein. Die Initiative in dieser Zeit liegt jedoch nicht bei den Menschen.»

162 «Formen und Schicksale von Menschen, die in fremde Gestalten verwandelt und anderherum wieder zu sich selbst zurückgebildet wurden, werde ich nun erzählen, dass du dich nur so wundern wirst.» Apul. *Met.* 1,1,1 f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

frontiert werden. Hinter den verschiedenen *fortunae* aber steht Fortuna, die häufig als handelndes Subjekt erwähnt wird. Wie Eros-Amor ist Fortuna eine diffuse Macht, die das Verhalten der Menschen und Tiere insofern beeinflusst, als sie sie in Situationen wirft, die sie nicht wählen können.¹⁶³ *Rerum humanarum divinarumque potestas* wird sie bei Petronius genannt.¹⁶⁴ Die Betroffenen bleiben grundsätzlich frei in ihrer Entscheidung; die Bedingungen aber, unter denen sie diese fällen, können von Fortuna vorgegeben sein. Dabei findet jedoch keine Kommunikation zwischen ihr und den Menschen statt, weswegen wir hier erneut von unserem systemtheoretischen Machtverständnis abweichen müssen. Nicht jede Situation ist von ihr diktiert; im *Goldenen Esel* treffen wir auch das Fatum und göttliches Wirken an.¹⁶⁵ Doch ihr kommt mit Abstand die wichtigste Bedeutung zu. Darin besteht ein gewichtiger Unterschied zum *Onos*, wo die Tyche nur ein einziges Mal und dazu noch positiv konnotiert vorkommt.¹⁶⁶

Da Fortuna nicht auf physischer Ebene mit den Lebewesen interagiert, übt sie auch keine Gewalt auf sie aus, obschon die von ihr geschaffenen Rahmenbedingungen häufig Gewalt zur Folge haben.

4.4.1 Fortuna als kosmische Macht

Obwohl Fortuna an und für sich den neutralen Zufall verkörpert, mag er glücklich sein oder unglücklich, überwiegt im *Goldenen Esel* die negative Beurteilung:

163 Die römische Fortuna kann grundsätzlich gleichgesetzt werden mit der griechischen Tyche, deren Name mit dem Verb τυγχάνω («treffen») verwandt ist: «Aus der praktischen Hilflosigkeit des Menschen dem <Eintreffen> (= <wie es sich für ihn fügt>) gegenüber, selbst bei einem aktiven aber auf Erfolg wartenden menschlichen Tun und der Reflexion über Ereignisse, die ihn von aussen unabwendbar überkommen, resultiert weiter die Anschauung von einer irrationalen übermenschlichen Macht, die sich in τύχη äussert und die die einzelne Situation unvorsehbar und unbeeinflussbar in einem konkreten Sinne <fügt>, gut oder schlecht, wie sich erst später herausstellt. Diese Macht kann auch im Kosmischen sich auswirkend gedacht sein, ohne dass für den Menschen ein Sinnzusammenhang erkennbar wäre.» Zimmermann 1966, 13 f.

164 Petron. 120,79.

165 Vgl. Augustinus' Zusammenfassung der möglichen Ursachen an sich: *Quid enim eum [sc. Ciceronem] adiuvat, quod dicit nihil quidem fieri sine causa, sed non omnem causam esse fatalem, quia est causa fortuita, est naturalis, est voluntaria?* – «Denn was hilft es Cicero zu behaupten, es geschehe zwar nichts ohne Ursache, aber nicht jede Ursache sei durch das Fatum bedingt, da es auch eine zufällige, eine natürliche und eine dem eigenen Willen entspringende Ursache gebe?» Aug. *Civ.* 5,9; vgl. Cic. *Fat.* 14–20. Zum Verhältnis von Fortuna und Fatum im *Goldenen Esel* s. Drews 2012, 120–122 und Schlam 1992, 61 f.

166 Κάγω τὴν τύχην ὁρῶν ἤδη ἀπαλόν μοι προσημειώσαν [...] – «Ich, wie ich sah, dass mich das Glück so freundlich anlachte [...]» Lukian. *Asin.* 47; vgl. Apul. *Met.* 10,16,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Das Verb τυγχάνω kommt dagegen häufig vor, doch der Autor verzichtet auf Hinweise, dass hinter diesen zufälligen Begebenheiten eine personifizierte Tyche zu vermuten sei.

Achtmal wird sie oder ihr Tun als schrecklich bezeichnet (*saeva*; *saevior*; *saevissima*; *saeviens*¹⁶⁷). Während es bei Petronius den *Fortunae filius*, «das Glückskind», gibt, betteln im *Goldenen Esel* die *Fortunae decermina*, «Fortunas Ausschuss», an den Kreuzungen.¹⁶⁸

Lucius sieht sich gleichsam verfolgt von ihr; seine Versuche, ihren Nachstellungen zu entkommen, scheitern regelmässig, zum Beispiel dann, wenn er meint, Rosen erspäht zu haben, die ihn zurückverwandeln können:

*Sed agilis atque praeclarus ille conatus Fortunae meae scaevitatem anteire non potuit.*¹⁶⁹

Obschon er sofort reagiert (*agilis*), um seine Chance zu packen, kommt ihm Fortunas Verschlagenheit (*scaevitas*¹⁷⁰) zuvor: Die Pflanzen entpuppen sich als Lorbeerrosen, die den Esel bei Verzehr nicht verwandeln, sondern vergiften würden.¹⁷¹ Lucius' Schilderung erweckt beinahe den Eindruck, dass beide, er und Fortuna, zu den Rosen stürzen, sie aber vor ihm ankommt, um sie zu seinem Schaden umzuwandeln. Diese merkwürdige Interpretation seiner Täuschung über die Pflanzenart unterstreicht, wie unmittelbar er sein Pech Fortuna anlastet. Das Gefühl, von ihr verfolgt zu werden, formuliert Lucius später explizit:

167 Apul. *Met.* 2,13,2; 5,5,2; 5,9,2; 7,3,1; 7,16,1; 8,24,1; 10,4,3.

168 Petron. 43,7; Apul. *Met.* 1,6,2. Für das seltene, schwer zu übersetzende Wort *decermina* s. Keulen 2007, 164.

169 «Aber dieser glänzend behände Schwung konnte die Verschlagenheit meiner Fortuna nicht überrunden.» Apul. *Met.* 4,2,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Ich schreibe *Fortunae* hier gross, entgegen Hijmans et al. 1977, 33, die sich die Grossschreibung aber auch vorstellen können.

170 Das seltene Adjektiv *scaevus* ist die latinisierte Form des griechischen σκαίός, was «links» bedeutet und wie das lateinische *sinister* auch «ungeschickt» oder «ungünstig» heissen kann. In unserem Kontext muss der *scaevitas* eine Absicht innewohnen, ähnlich der Verwendung bei Paul. Nol. C. 11,44f., wo Paulinus Ausonius versichert, dass ihre Freundschaft nicht an böswärtigen Gerüchten (*scaeva fabula*) scheitern werde. Für den verführerischen Gleichklang von *scaevus* und *saevus* vgl. Apul. *Met.* 2,13,2: *Nam et hic apud nos multa multis similiter effatus non parvas stipes, immo vero mercedes opimas iam consecutus fortunam scaevam, an saevam verius dixerim, miser incidit.* – «Der hatte nämlich auch hier bei uns einer Menge Leute eine Menge ähnlicher Eröffnungen gemacht und es dabei nicht nur zu einem bisschen Geld, nein, wirklich schon zu fetten Einkünften gebracht, bis der arme Kerl ein trauriges, oder vielleicht sage ich richtiger: schauriges Pech hatte.» Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für eine Besprechung des Paars *saeva scaeva* s. Martzloff 2019, 92–94.

171 Gemeinhin interpretiert als die Gattung *Kalmia*, deren Blätter giftig sind und Tiere töten können.

*Sed illa Fortuna mea saevissima, quam per tot regiones iam fugiens effugere vel praecedentibus malis placare non potui, rursus in me caecos detorsit oculos et emptorem aptissimum duris meis casibus mire repertum obiecit.*¹⁷²

Obwohl ihn seine Odyssee durch ganz Thessalien führt, gelingt es ihm nicht, sie abzuschütteln. Erneut finden wir die Suggestion einer körperlich anwesenden Fortuna, der man durch räumliche Distanzierung eventuell entkommen könnte. Oder vielleicht besteht die Möglichkeit, dass sie sich durch die bereits erlittenen Übel besänftigen lässt? Doch auch dies ist nicht der Fall; Fortuna hat noch viele böse Pläne für den Esel und veranlasst, dass er zu den Priesterinnen der Dea Syria kommt, wo neue Unbill auf ihn wartet. Dass Fortuna blind ist, werden wir weiter unten aufgreifen. Die Hoffnung, dass ein gewisses Kontingent an Leiden sie zufriedenstellen könnte, teilt auch Charite:

*«Vos», inquit, «Superi, tamen meis supremis periculis opem facite, et tu, Fortuna durior, iam saevire desiste. Sat tibi miseris istis cruciatibus meis litatum est.»*¹⁷³

Die junge Frau findet, am Hochzeitstag verschleppt worden zu sein, sei Opfer genug für Fortuna. Diese sieht das offenbar anders: Die Räuber vereiteln Charites Flucht. Fortuna schmiedet stets neue Ränke, sie ist unersättlich (*insatiabilis*) und hartnäckig (*pervicax*).¹⁷⁴ Wer meint, ihr entkommen zu sein, täuscht sich: Als Demochares, dem aufgrund der schlechten Haltung seine Bären wegsterben, unverhofft eine weitere Bärin geschenkt bekommt, sind sich die Bürger einig, dass er damit Fortunas Pläne durchkreuze (*Fortunae resisteret*).¹⁷⁵ Das Gegenteil ist

172 «Aber meine bitterböse Fortuna, der ich mit meiner Flucht durch schon so viele Gegenden nicht zu entfliehen noch mit den bisherigen Leiden genutzun vermochte, bohrte wiederum ihre blinden Augen auf mich und präsentierte mir einen Käufer, der zu meiner Pechsträhne trefflich passte und von ihr wundervoll ausfindig gemacht worden war.» Apul. *Met.* 8,24,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

173 «Ihr Götter droben, bringt mir endlich Hilfe in höchster Not, und höre jetzt auf mit deiner Wut, allzu harte Fortuna du, lass dir meine jammervollen Leiden hier als Opfer genügen!» Apul. *Met.* 6,28,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012, geringfügig verändert («Fortuna» statt «Schicksal»).

174 *Verum Fortuna meis cruciatibus insatiabilis aliam mihi denuo pestem instruxit.* – «Aber Fortuna war unersättlich in meinen Martern und grub mir wieder eine neue Grube.» Apul. *Met.* 7,17,1. *Sed illa Fortuna meis casibus pervicax tam opportunum latibulum misera celeritate praeversa novas instruxit insidias.* – «Doch Fortuna, die ja beharrlich auf meine Pechsträhne bedacht war, kam mit leidiger Geschwindigkeit der günstigen Chance, unterzuschlüpfen, zuvor und stellte mir eine neue Falle.» Ibid. 7,25,3. Übersetzungen: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. Petron. 120,81: [*Fortuna*,] *quae nova semper amas et mox possessa relinquis* – «die du immer das Neue liebst und Besitz bald fahren lässt». Übersetzung: Holzberg 2013.

175 *Consonaque civium voce satis felix ac beatus Demochares ille saepe celebratus, quod post tantam cladem ferarum novo proventu quoquo modo Fortunae resisteret [...].* – «Mit einhelliger Stimme priesen die Bürger jenen Demochares als wahren Glückspilz, weil er nach dieser

der Fall: In der Bärin steckt ein Räuber, und in der Folge wird Demochares ausgeraubt.¹⁷⁶

Frustriert von seinen vergeblichen Versuchen, Fortuna zu entgehen, sagt Lucius schliesslich resigniert:

*Sed nimirum nihil Fortuna rennuente licet homini nato dexterum provenire nec consilio prudenti vel remedio sagaci divinae providentiae fatalis dispositio subverti vel reformari potest.*¹⁷⁷

Gleichgültig, welche klugen Pläne und scharfsinnigen Massnahmen ein Mensch sich ausdenkt: Wenn Fortuna sein Verderben beschlossen hat, vermag er nichts dagegen. Fortuna wird hier gleichgesetzt mit der göttlichen Vorsehung, die nicht verändert werden kann. Wie wir gesehen haben, erscheint die Personifikation der Fortuna im *Goldenen Esel* jedoch um ein Vielfaches greifbarer, als es die allwaltende Vorsehung ist. Sie tritt gar auf als Kriegerin, die Angriffe lanciert:

*Velitatur Fortuna eminus, ac nisi longe firmiter praecaves, mox comminus congregietur.*¹⁷⁸

Mit martialischem Vokabular warnt Cupido Psyche vor ihr; noch sei sie erst in Schussweite (*eminus*), doch bald werde sie so nah sein, dass sie zum Nahkampf übergehen könne (*comminus*). Socrates hat bereits vor Fortuna kapituliert:

«*Sine, sine*», inquit, «*fruaturs diutius tropaeo Fortuna, quod fixit ipsa.*»¹⁷⁹

Fortuna hat ihn bezwungen; sie freut sich über sein Elend, das gleichsam ein Siegesdenkmal (*tropaeum*) für sie ist.¹⁸⁰ Die Kriegsmetaphorik bedient auch Lucius

Misere mit den Tieren durch Neuzugang Fortuna doch ein Schnippchen schlage.» Apul. *Met.* 4,16,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

176 S. Kapitel 3.4.1.

177 «Aber natürlich darf ja, wenn Fortuna Nein sagt, einem Menschenkind nichts gut hinausgehen, und keine klugen Pläne, keine findigen Gegenmassnahmen können den von oben bestimmten Lauf der Dinge umstossen oder verändern.» Apul. *Met.* 9,1,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

178 «Schon plänkelt Fortuna von ferne, und wenn du dich nicht auf weite Sicht vorsorglich wappnest, wird sie bald zum Nahkampf da sein.» Apul. *Met.* 5,11,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

179 «Lass, lass! Soll sich Fortuna weiter an dem Denkmal weiden, das sie sich selbst errichtet hat!» Apul. *Met.* 1,7,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

180 Zur Freude, die Fortuna an ihrem Treiben hat vgl. Hor. S. 2,8,61–63: *Heu, Fortuna, quis est crudelior in nos / te deus? Ut semper gaudes illudere rebus / humanis!* – «O weh, Fortuna, welche Gottheit ist grausamer gegen uns als du? Wie du doch immer wieder deine Freude daran hast, mit menschlichen Angelegenheiten deinen Spott zu treiben!» Übersetzung: Holzberg 2018. Vgl. auch Charit. 2,8,3, wo die Tyche φιλόνεικος ή δαίμων («ein Daimon, der gern gewinnt») genannt wird. Zur Kriegsmetaphorik vgl. Petron. 101,1: *Intremui post hoc fulmen atto-*

selbst, wenn er sarkastisch sagt, Fortuna wolle ihm offenbar Gelegenheit geben, sich mit tapferen Taten in schlimmen Umständen (*novi cruciatus*) hervorzutun und so Siegesruhm zu erringen (*adoriae plenae gloriari*).¹⁸¹

Die Unerbittlichkeit, mit der Fortuna ihm nachstellt, ihre Unersättlichkeit, und dass nach jeder überstandenen Bedrohung eine neue auf ihn wartet, zermürben Lucius (und allmählich auch die Leserin). Ein weiterer Grund besteht in der Ungerechtigkeit, die als typisch für ihr Wirken empfunden wird. Bei Cicero hält der Skeptiker Cotta lakonisch fest:

*Sic enim res se habet, ut ad prosperam adversamve fortunam, qualis sis aut quemadmodum vixeris, nihil intersit.*¹⁸²

Lucius geht in seiner Klage weiter; ihm scheint, dass Fortuna gerade die Bösen belohne und die Guten bestrafe. Mit ihren Schätzen überhäufe sie stets die Unwürdigen (*indigni*); sie fädle alles so ein, dass die Schlechten sich eines guten Rufs erfreuten, die Unschuldigen aber gegen schädliche Gerüchte ankämpfen müssten. Deshalb stelle man sie sich zu Recht als blind oder gar ohne Augen (*exoculata*) vor: Offensichtlich erkenne sie nicht, wem sie Gutes und wem sie Übles tue.¹⁸³ Damit hadert auch Psyches Schwester, als sie des Reichtums gewahr

nitus, iuguloque detecto «Aliquando», inquam, «totum me, Fortuna, vicisti.» – «Ich erzitterte nach diesem Blitzschlag entgeistert, entblöste meine Kehle und sagte: «Endlich, Fortuna, hast du mich ganz niedergezwungen!» Übersetzung: Holzberg 2013.

181 *Talibus aerumnis edomitum novis Fortuna saeva tradidit cruciatibus, scilicet ut, quod aiunt, domi forisque fortibus factis adoriae plenae gloriarer.* – «Nachdem ich durch solche Leiden klein geworden, überlieferte mich die grausame Fortuna neuen Qualen, nur damit ich, wie man sagt, mich der Vollbringung aller Heldentaten daheim und an der Front rühmen könne.» Apul. *Met.* 7,16,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. Gale/Scourfield 2018, 3: «[...] *gloria*, or prestige, is traditionally acquired primarily through military achievement: the capacity to inflict and endure violence on the field of battle is an essential (if somewhat theoretical) component in Roman notions of masculinity and authority in the political arena.»

182 «Denn es ist doch so, dass der Charakter und der Lebenswandel eines Menschen auf sein Glück oder Unglück nicht den geringsten Einfluss haben.» Cic. *Nat. Deor.* 3,89. Übersetzung: Bayer/Gerlach 1990.

183 [...] *subibatque me non de nihilo veteris priscaequae doctrinae viros finxisse ac pronuntiasse caecam et prorsus exoculatam esse Fortunam, quae semper suas opes ad malos et indignos conferat [...], ut et malus boni viri fama gloriatur et innocentissimus contra noxio rumore plectatur.* – «Es kam mir in den Sinn, nicht ohne Grund hätten alte und ehrwürdige Gelehrte den Gedanken eronnen und verkündet, blind und geradezu ohne Augen sei Fortuna, die immer ihre Schätze auf Schlechte und Unwürdige häufe [...], sodass sich der Schlechte im Ruf eines Ehrentannes sonne, der Unschuldigste dagegen einen üblen Leumund aufgebracht bekomme.» Apul. *Met.* 7,2,4–6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für Fortunas Blindheit vgl. Cic. *Phil.* 13,10: *Deinde vos obsecro, patres conscripti, quis hoc vestrum non videt quod Fortuna ipsa quae dicitur caeca vidit?* – «An zweiter Stelle flehe ich zu euch, versammelte Väter: Wer von euch

wird, den Psyche dank ihrer Heirat genießt, und wettet, es sei in höchstem Maße ungerecht, dass von den drei Schwestern, die doch alle von denselben Eltern stammen, eine so viel mehr Glück haben soll als die anderen beiden.¹⁸⁴ In ihren Augen ist Psyche dieser Vorteile unwürdig (*indigna*).¹⁸⁵ Und sogar die Räuber zeigen sich enttäuscht von Fortuna, dass sie dem draufgängerischen Alcimus kein passenderes Ende seiner schlaun Unternehmung gönnt.¹⁸⁶

Diese als ungerecht wahrgenommene Missachtung allfälliger Verdienste ist Bestandteil der wiederholt beklagten *scaevitas* Fortunae, der offenbar gerade die Verkehrung von Verhältnissen Freude macht, allen voran natürlich Lucius' Verwandlung:

*Sed quid ego pluribus de Fortunae scaevitate conqueror, quam nec istud puduit me cum meo famulo meoque vectore illo equo factum conservum atque coniugem?*¹⁸⁷

Dass der menschliche Herr zum tierischen Genossen wird (*conservus atque coniunx*), entspricht ganz Fortunae Vorlieben. Konsequenterweise dreht sie die Hierarchie gleich um 180 Grad: Lucius wird nicht in irgendeine Spezies verwandelt, zum Beispiel in einen freien Vogel oder ein geschätztes Pferd, sondern er wird zum dem Tier, das von allen verachtet und ausgebeutet wird (*extremae sortis quadrupes*¹⁸⁸).

sähe nicht, was doch sogar die Glücksgöttin, die für blind gilt, gesehen hat?» Übersetzung: Fuhrmann/Nickel 2013. Vgl. auch Plut. *Mor.* 2,98a.

184 *En orba et saeva et iniqua Fortuna! Hocine tibi complacuit, ut utroque parente prognatae diversam sortem sustineremus?* – «Da sieht man, wie blind und böse und ungerecht Fortuna ist! Lässt du dir das gefallen, dass wir als gleicher Eltern Kinder verschieden gestellt sind?» Apul. *Met.* 5,9,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

185 *Enimvero ego nequeo sustinere ulterius tam beatam fortunam conlapsam indignae.* – «Meinerseits kann ich mich künftig nicht damit abfinden, dass ein solches Glückslos einer Unwürdigen zugefallen ist.» Apul. *Met.* 5,10,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

186 *Enim vero Alcimus sollertibus coeptis saevum Fortunae nutum non potuit abducere.* – «Dagegen war Alcimus nicht imstande, von seinem gescheiterten Unternehmen die schlimme Absicht Fortunae abzuwehren.» Apul. *Met.* 4,12,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

187 «Aber was beklage ich mich noch weiter über Fortunae Verkehrtheit, die sich nicht einmal schämte, mich bei meinem Diener und meinem Reittier, dem Pferd, zum Schind- und Schirrgenossen gemacht zu haben?» Apul. *Met.* 7,3,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

188 *Ego denique, quem saevissimus eius [i. e. Fortunae] impetus in bestiam et extremae sortis quadripedem deduxerat cuiusque casus etiam quovis iniquissimo dolendus atque miserandus merito videretur, crimine latrocinii in hospitem mihi carissimum postulabar.* – «Am Ende wurde ich, den Fortunae grausame Attacke in ein Tier und zwar in einen besonders schlecht gestellten Vierfüßler hatte abgleiten lassen und dessen Pech auch dem Böswilligsten gerechterweise als bedauerns- und bemitleidenswert erscheinen müsste, auf Raub bei einem mir hochverehrten Gastherrn verklagt und vor Gericht gefordert.» Apul. *Met.* 7,3,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Ein weiterer berüchtigter Aspekt Fortunas ist ihre Unberechenbarkeit, die Socrates in einem Trikolon zusammenfasst:

«*Aristomene*», inquit, «*ne tu fortunarum lubricas ambages et instabiles incursiones et reciprocas vicissitudines ignoras.*»¹⁸⁹

Unsicher (*lubricus*), unbeständig (*instabilis*) und in stetem Wandel begriffen (*reciprocus*) seien die Entwicklungen, denen Fortuna die Menschen aussetze.¹⁹⁰ Dieses Potenzial zum plötzlichen Umschwung kann natürlich auch positive Effekte haben. So wird bei der Gerichtsverhandlung in Hypata die drohende Verurteilung plötzlich von Lucius abgewendet (*fortunarum mearum repentina mutatio*), als er gezwungen wird, die Leichen der von ihm Ermordeten aufzudecken, und Weinschläuche statt Menschen vorfindet.¹⁹¹ Doch auch wenn Fortuna ihm nicht ausschliesslich böse gesinnt ist und sie auch einmal gütig (*benevola*¹⁹²) erscheint und ihm gar milder zulächelt (*mollius renidens*¹⁹³), bleibt Lucius misstrauisch. Gewährt sie ihm Rettung, so argwöhnt er, sie wolle ihn bloss für spätere Gefahren aufsparen.¹⁹⁴

Fortuna tritt uns im *Goldenen Esel* als stark personifizierte Manifestation einer Macht entgegen, die sich vor allem durch hartnäckige, unentrinnbare Prä-

189 ««Aristomenes», sagte er, «ja, du hast keine Ahnung von den Wellläuften mit ihren Karusselldrehungen und unberechenbaren Ausfällen und ständigen Kehrtwendungen.» Apul. *Met.* 1,6,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

190 Für den Topos vgl. Cic. *Nat. Deor.* 3,61: *Quo in genere vel maxime est fortuna numeranda, quam nemo ab inconstantia et temeritate seiunget, quae digna certe non sunt deo.* – «Zu dieser Art von Begriffen ist am allermeisten wohl das Glück zu rechnen, das jeder mit Unbeständigkeit und Unüberlegtheit in Verbindung bringen wird, Eigenschaften, die eines Gottes bestimmt nicht würdig sind.» Übersetzung: Bayer/Gerlach 1990.

191 *Dii boni, quae facies rei! Quod monstrum! Quae fortunarum mearum repentina mutatio!* – «Guter Gott! Welcher Anblick! Was für ein Wunder! Welche plötzliche Wendung meiner Lage!» Apul. *Met.* 3,9,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

192 *Adsciscor itaque inter duos illos fratres tertius contubernalis, haud ullo tempore tam benivolam Fortunam expertus.* – «Ich werde also zu den beiden Brüdern als dritter Stubengenosse aufgenommen und habe zu keiner Zeit Fortuna so gnädig angetroffen.» Apul. *Met.* 10,13,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

193 *Nam et ego tandem ex aliqua parte mollius mihi renidentis Fortunae contemplatus faciem, gaudio praesentium fiduciam mihi subministrante, nec tantillum commotus securus esitabam.* – «Denn weil ich endlich einmal Fortunas Antlitz mir etwas milder zulächeln sah und mir die Fröhlichkeit der Anwesenden Zutrauen einflösste, liess ich mich nicht im mindesten stören und fütterte ruhig weiter.» Apul. *Met.* 10,16,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

194 *Sed in rebus scaevis adfulsit Fortunae nutus hilarior, nescio an futuris periculis me reservans, certe praesente statutaque morte liberans.* – «Aber in verzweifelter Lage leuchtete jetzt ein Lichtblick des Schicksals auf, der mich vielleicht für künftige Gefahren aufsparte, aber wenigstens im Augenblick vom sicheren Tode rettete.» Apul. *Met.* 7,20,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

senz im Leben von Tier und Mensch auszeichnet. Sie wirkt sich überwiegend schädlich auf die Betroffenen aus und steht in keinem Verhältnis zu deren Charakter oder ihren Verdiensten, was als ungerecht empfunden wird. Sie erscheint insofern anthropomorph, als ihr Befriedigung darüber unterstellt wird, ihre Opfer ins Verderben gestürzt und so über sie gesiegt zu haben. Diese frustriert besonders, dass die Gefahren kein Ende nehmen; stets denkt sich Fortuna neue Schikanen aus.

Gerade deswegen stellt sie eine der treibenden Kräfte innerhalb des Romans dar; sie ist es, die die Handlung beschleunigt, Situationen dramatisiert und der Geschichte Spannung verleiht, wie es auch Encolpius fordert, wenn er die Zutaten für erfolgreiches dichterisches Schaffen aufzählt: *Fortuna sonet celeri distincta meatu*.¹⁹⁵ In dieser Hinsicht treffen die beiden Attribute *famosa* und *fabulosa* nicht nur auf das Los des Vaters zu, der durch glückliche Fügung seine beiden verloren geglaubten Söhne zurückerhält,¹⁹⁶ sondern ganz allgemein auf Fortuna als prägende Instanz des *Goldenen Esels*. Die Rahmenbedingungen, die sie für die Figuren des Romans schafft, verleiten diese oft zur Anwendung von Gewalt oder setzen sie dieser aus, womit Fortuna aufs Engste mit diesem Leitmotiv verbunden ist.

4.5 Isis

Getrieben von Angst und Ekel flieht Lucius aus dem Theater in Korinth, wo er mit einer Mörderin hätte kopulieren sollen, ehe sie von wilden Tieren zerrissen wurde.¹⁹⁷ Obschon das von all seinen Erlebnissen in Eselsgestalt nicht unbedingt das Schlimmste gewesen wäre, scheint nun die Klimax seiner Leiden erreicht.¹⁹⁸ Bei Cenchreae¹⁹⁹ gelangt er ans Meer, wo er erschöpft einschläft. Mitten in der Nacht aber wacht er erschrocken auf, als gerade der gleissende Vollmond aus den Fluten steigt. Da erfüllt ihn die Gewissheit der alles durchdringenden Macht einer höchsten Göttin; sie ist es, die durch ihre Vorsehung (*providentia*) die Ge-

195 «Fortuna soll mit schnellem Gang unterschiedliche Töne erzeugen.» Petron. 5,18. Übersetzung: Holzberg 2013.

196 *Et illius quidem senis famosa atque fabulosa fortuna providentiae divinae condignum accepit exitum [...]*. – «Und so nahm das gern gehörte, unerhörte Erlebnis jenes alten Mannes einen Ausgang, wie er der göttlichen Vorsehung würdig war.» Apul. *Met.* 10,12,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

197 S. Kapitel 3.9.

198 Van der Stockt 2012, 179 erkennt dennoch einen Höhepunkt: «But the idea of an ass copulating with a multiple murderess marks the end of an ever declining morality: the meddlingness (πολυπραγμοσύνη), through the disastrous and ignominious episodes, has reached a climax of unnatural chaos.»

199 Zu Cenchreae s. ausführlich Gwyn Griffiths 1975, 14–20.

schicke der Menschen lenkt. Durch ihren Willen und ihr Licht lebt Beseeltes (*pecuina et ferina*) und Unbeseeltes (*inanima*) auf der Erde, im Himmel und im Meer; sie stösst das Wachsen und Vergehen aller Körper an.²⁰⁰ Lucius' Beschreibung dieser noch unbenannten Gottheit fokussiert auf ihren Einfluss, der mit Adjektiven und Substantiven (*summas dea; praecipua maiestas; divinus numinis nutus*) und Verben (*pollere; regere*) auf der Wortebene betont wird. Der immerwährende Kreislauf des Zu- und Abnehmens aller Dinge unter dem Einfluss des Mondes symbolisiert ihre ewige, umfassende Macht.²⁰¹

Sie ist die Gottheit, in der alle übrigen Göttinnen aufgehen, die blossen Instantiationen von ihr sind, und Lucius spricht sie an als Ceres, Venus, Diana und Proserpina; die Göttin selbst ergänzt die Reihe später noch um die Magna Mater, Minerva, Juno, Bellona, Hecate und Nemesis. Ihr wahrer Name aber, verrät sie Lucius, sei Isis.²⁰²

Dieser Macht, gleichgültig, mit welchem Namen angerufen, in welcher Form visualisiert, in welchem Ritual verehrt, wirft sich der Esel in die Arme:

*Quoquo nomine, quoquo ritu, quaqua facie te fas est invocare: Tu meis iam nunc extremis aerumnis subsiste, tu fortunam conlapsam adfirma, tu saevis exanclatis casibus pausam pacemque tribue; sit satis laborum, sit satis periculorum. Depelle quadripedis diram faciem, redde me conspectui meorum, redde me meo Lucio.*²⁰³

200 [...] *certus etiam summam deam praecipua maiestate pollere resque prorsus humanas ipsius regi providentia, nec tantum pecuina et ferina verum inanima etiam divino eius luminis numinisque nutu vegetari, ipsa etiam corpora, terra caelo marique, nunc incrementis consequenter augeri, nunc detrimentis obsequenter imminui* [...]. – «Auch fühle ich mit Sicherheit, wie die Göttin droben all-erhaben waltet; wie sie die Menschenwelt ganz mit ihrer Obhut lenkt; wie nicht nur, was krecht und fleucht, sondern selbst das Unbeseelte von ihrer Helle und ihrem heiligen Willen Leben empfängt; wie auch die Wesen auf Erden, am Himmel und im Meer bald mit ihrer Zunahme zugleich wachsen, bald bei ihrer Abnahme sogleich schrumpfen.» Apul. *Met.* 11,1,1f. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Sandy 1978, 130 schreibt zu diesem spirituellen Erlebnis: «Apuleius has unmistakably captured the flavour of authentic religious experience: cosmic consciousness, intellectual enlightenment and elation.»

201 Für die befruchtende Wirkung des Mondes auf die Erde vgl. Plut. *De Is. et Os.* 41; für die Gleichsetzung des Mondes mit Isis s. *ibid.* 52.

202 Apul. *Met.* 11,5,2f. Für die vielen Namen der Isis vgl. auch Diod. Sic. 1,25,1 und Plut. *De Is. et Os.* 53. Bradley 1998, 322 betont die polytheistische Färbung dieser Anrede: «In a polytheistic context any number of female deities could be understood to fill the role of mother-goddess, which is essentially how the divinity here is described, but Lucius attaches no name to her.»

203 «Mit welchem Namen immer, nach welchem Brauch immer, unter welcher Gestalt immer man dich rufen muss: Du hilf mir jetzt in meiner höchsten Not, du richte mein Glück aus Trümmern auf, du gib nach überstandenen grausamen Leiden Rast und Ruhe! Genug der Beschwerden, genug der Fährnisse! Wirf von mir die grässliche Tiergestalt, lass mich die Meinen wiedersehen, lass mich wieder Lucius sein!» Apul. *Met.* 11,2,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers

Nachdem er so oft vergeblich versucht hat, Fortuna zu entkommen, nachdem er äusserste Not (*extremae aerumnae*), den völligen Verlust seiner früheren Stellung (*fortuna conlapsa*) und die schlimmsten Schicksalsschläge (*saevi casus*) durchlitten hat, erhofft er sich nun von dieser Göttin den entscheidenden Durchbruch: seine Rückverwandlung.²⁰⁴

Mag es auf den ersten Blick irritieren, dass die *dea ex machina* eine ägyptische Göttin ist – Ellen Finkelpearl spricht von einer «*cultural suprise*» –,²⁰⁵ so müssen wir uns daran erinnern, dass Isis schon lange vor dem *Goldenen Esel* in der griechischen (und später römischen) Welt angekommen war.²⁰⁶ In einer Isis-aretalogie, die in Kyme, Thessaloniki und auf Ios gefunden wurde und die auf eine Inschrift beim Hephaistos-Ptah-Tempel in Memphis zurückgeht, tritt sie uns als «durch und durch griechisch-rationalistische»²⁰⁷ Göttin entgegen, die alle Kriterien einer den ganzen Kosmos lenkenden Gottheit erfüllt. Sie hat die Welt in ihrer jetzigen Form erschaffen²⁰⁸ und ist Stifterin der Zivilisation, indem sie die Menschen die Landwirtschaft und die Götterverehrung gelehrt und ihnen Gesetze und Sitten gegeben hat.²⁰⁹ Für den *Goldenen Esel* ist darüber hinaus wichtig, dass Isis auch explizit mit Magie assoziiert wird. Auf der Metternichstele nennt sie sich selbst «Herrin der Zauberkraft, die die Zauberkraft ausübt, herrlich an Beschwörungen».²¹⁰ Van Mal-Maeder sieht daher in der Kontaktaufnahme mit

2012. Vgl. Bradley 1998, 323: «The request has nothing of the metaphysical, the moralistic, or the cognitive about it.»

204 «Lucius' immediate acknowledgement of Isis' total power is a response to the utter powerlessness he has experienced as an ass.» Fitzgerald 2018, 287.

205 Finkelpearl 2012, 187.

206 «Isis ist in hellenistischer Zeit in solchem Mass hellenisiert worden, dass sie ebenso als Griechin wie als Ägypterin gelten konnte.» Merkelbach 2001, 113. Plutarchos sagt, Isis und die mit ihr assoziierten Gottheiten gehörten allen Völkern (Plut. *De Is. et Os.* 66). Winkler 1985, 13 spricht von einer nicht voraussehbaren Überraschung: «[...] it seems unlikely in the extreme that any first-reader could harbor Isis as one of his or her suspicions.» Doch Isis ist tatsächlich eine heisse Kandidatin für die rettende Instanz, vgl. Xen. Eph. 5,13, wo ebenfalls Isis als Retterin auftritt, obschon sie während des Romans keine wichtige Rolle spielt. Als sich Anthia und Habrocomes in Rhodos (beim Heliosstempel!) wiederfinden, danken sie instinktiv Isis: *Σοὶ, λέγοντες, ὃ μεγίστη θεά, τὴν ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ἡμῶν χάριν οἶδαμεν.* – «Dir, o grösste Göttin, danken wir für unsere Rettung.» In Artemidoros' *Oneirokritika* 2,39 bedeutet die Erscheinung von Isis, Anubis oder Harpokrates im Traum Rettung, weil diese drei als rettende Gottheiten gelten (*σωτήρες νενομοσμένοι εἰσὶν οἱ θεοί*). Für mögliche Kontakte zwischen Apuleius und dem Isiskult s. Bradley 1998, 328–330. Zu Isis als *dea ex machina* s. May 2006, 318–324 und Tilg 2014, 85–87.

207 Merkelbach 2001, 119.

208 Memphisinschrift = M12–14; 53.

209 M19–24; 26; 30; 36; 51 f.

210 Metternichstele Z. 59, zitiert nach Bergman 1968, 287; vgl. Scott 1951, 210f. In der Isis-aretalogie nennt sich die Göttin auch Herrin der Flüsse (*ποταμῶν κυρία* M39), was uns daran

Isis die Erfüllung von Lucius' früherem Wunsch, in magische Praktiken eingeweiht zu werden: «Thus his encounter with Isis, the goddess-magician, and his initiation into these new mysteries permit Lucius to finally realize his dearest wish, this time without risking his skin.»²¹¹

4.5.1 Macht und Isis

Die Göttin berührt das Gebet, und sie erscheint dem Esel am Strand. In ihrer Selbstbeschreibung bestätigt sie die von Lucius verwendete Epiklesis.²¹² Ihr Einfluss erstreckt sich auf den ganzen Kosmos: auf die Elemente der Natur und die göttlichen Wesen im Himmel und im Totenreich. Deutlich lässt sich hier eine Schnittmenge zwischen Isis' Revier und dem der Zauberinnen erkennen. Die Göttin erweitert ihr Porträt jedoch um den schöpferischen Aspekt; sie ist nicht nur die Herrin über alles, was existiert, sondern auch dessen Ursprung (*rerum naturae parens; saeculorum progenies initialis*).²¹³ Sie bejaht Lucius' Erkenntnis, dass sie viele Gottheiten in sich vereine: In ihr seien alle Götter und Göttinnen zu erkennen, und so ordne sie den Himmel, das Meer und die Unterwelt. Die Vielgestaltigkeit göttlicher Erscheinungen, von Kulte und Namen finde ihre Synthese in Isis.²¹⁴

Lucius' konkretem Anliegen steht sie wohlwollend gegenüber. Sie weiss, dass Rosen die Verzauberung aufheben, und so fasst sie einen simplen Plan: Am

erinnert, dass man den Zauberinnen die Macht zugesteht, Flüsse rückwärts fließen zu lassen (Apul. *Met.* 1,3,1).

²¹¹ van Mal-Maeder 1997, 97.

²¹² *En adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitem, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso; cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo totus veneratur orbis.* – «Sieh mich an, Lucius! Von deinem Gebet gerufen bin ich da, die Mutter der Natur, Herrin aller Elemente, Keimzelle der Geschlechter, – Geisterfürstin, Totenkönigin, Himmelsherrin, – Inbegriff der Götter und Göttinnen. Des Firmamentes Lichtkuppel, des Meeres Heilbrise, der Hölle Jammerstille gehorchen meinem Wink; ein Wesen bin ich, doch in vielen Gestalten, wechselnden Bräuchen, mancherlei Namen betet mich der ganze Erdkreis an.» Apul. *Met.* 11,5,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²¹³ In der Memphisinschrift sagt Isis von sich: Ἐγὼ εἰμι Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη. – «Ich bin die älteste Tochter des Kronos.» M5, zitiert nach Merkelbach 2001, 115. Für Isis' Epitheton «die Älteste» s. Bergman 1968, 280–282.

²¹⁴ Für die Vielgestaltigkeit (*specierum multitudo*) der höchsten Gottheit und ihre vielen Namen vgl. Apul. *Mund.* 37,1. Drews 2015, 516 stellt fest: «Surprisingly, Lucius' helplessness turns out to hit the nail on the head: the fact that he does not know by which name the *regina caeli* should be invoked matches Isis' self-revelation – she somehow is all goddesses and gods at once.»

nächsten Tag wird in Cenchreae die alljährliche Prozession anlässlich des *navigium Isidis* (πλοιαφέσια) stattfinden, mit der der Frühlingsbeginn und damit die Wiederaufnahme der Schifffahrt auf dem Mittelmeer gefeiert wird. Isis will einem ihrer Priester im Traum befehlen, neben der Rassel auch einen Rosenkranz für den Umzug mitzunehmen.²¹⁵ Diesem soll sich Lucius sanft nähern und, als wolle er des Priesters Hand küssen, die Rosen fressen. Isis betont ihre Befehlsgewalt über den Priester und ihre Anhängerinnen und Anhänger: Auf ihr Geheiss wird der Priester die Rosen mitnehmen und Lucius anbieten (*meo monitu; facienda praecipio*);²¹⁶ auf ihren Befehl hin wird auch der Festzug dem Esel Platz machen (*meo iussu*).²¹⁷

Doch die Erlösung hat eine Bedingung:

*Plane memineris et penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua vitae tuae curricula adusque terminos ultimi spiritus vadata.*²¹⁸

Sein restliches Leben als Mensch muss Lucius Isis weihen. Und hier treffen wir endlich wieder auf Optionen: Lucius kann entscheiden, ob er am nächsten Tag zurückverwandelt werden und von da an ein Leben im Dienst der Göttin führen will – oder ob er vorerst Esel bleibt und aus eigener Kraft Rosen sucht. Ausser der absehbaren Entzauberung verspricht ihm Isis weitere Vorteile: Sie allein habe die Möglichkeit, Lucius' Lebenszeit über die vom Fatum vorbestimmte Spanne hinaus zu verlängern. Dies werde sie aber nur in Erwägung ziehen, wenn er sich durch Gehorsam (*obsequia*), den Dienst in ihrem Kult (*ministra*) und die geforderte Enthaltbarkeit (*castimonia*) um die Göttin verdient gemacht habe.²¹⁹

215 *Nam meo monitu sacerdos in ipso procinctu pompae roseam manu dextera sistro cohaerentem gestabit coronam.* – «Denn auf mein Geheiss wird ein Priester, wenn die Prozession sich gehörig formiert, in der rechten Hand an seiner Rassel einen Rosenkranz hängen haben.» Apul. *Met.* 11,6,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

216 *Nam hoc eodem momento, quo tibi venio, simul et ibi praesens, quae sunt sequentia, sacerdoti meo per quietem facienda praecipio.* – «Denn in eben diesem Augenblick, da ich hüben erscheine, bin ich auch drüben nahe und weise meinen Priester im Traum an, das Weitere zu besorgen.» Apul. *Met.* 11,6,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

217 *Meo iussu tibi constricti comitatus decedent populi [...].* – «Auf meinen Befehl werden dir die Leute im Gedränge des Festzugs ausweichen.» Apul. *Met.* 11,6,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

218 «Doch musst du dir dessen ganz bewusst sein und es immer mit allen Fasern deines Herzens festhalten: Mir ist der Rest deines Erdenlaufs bis zum allerletzten Atemzug verfallen!» Apul. *Met.* 11,6,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

219 *Quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere.* – «Hast du mit emsigem Gehorsam, frommem Dienst und zäher Kasteiung unsere Gnade verdient, so wisse: Über die dir vom Schicksal gesetzte Spanne hinaus gar dein Leben zu verlängern, ist mir allein verstattet.» Apul. *Met.* 11,6,7. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

Und wenn er dann irgendwann doch ins Totenreich hinüberwechsle, verspricht sie, werde er sich im Elysium wiederfinden.²²⁰

Später betont der Priester die Freiwilligkeit dieser Entscheidung: Lucius wird nicht gezwungen; aus freien Stücken soll er sich Isis unterordnen (*iugum voluntarium*). Durch diese Selbstunterwerfung werde er fortan sicher sein vor den Attacken Fortunae.²²¹ Der Dienst an der Göttin (*servitium*) werde ihn frei machen.²²²

Das Angebot ist verlockend: Garantierte Rückverwandlung, Schutz vor den Nachstellungen der gefürchteten Fortuna, ein längeres Leben und die Aussicht, nach dem Tod ins Elysium zu gelangen. Der Preis dafür ist entsprechend hoch: lebenslanger Dienst für die Göttin, der unbedingten Gehorsam und einen enthaltsamen Lebenswandel erfordert. Lucius entscheidet sich dennoch dafür, Isis' Angebot anzunehmen.²²³

Am nächsten Tag ist alles so, wie die Göttin es vorausgesagt hat: Da ist die Prozession, da der Priester, da der Rosenkranz. Lucius verschlingt die Blumen und verwandelt sich an Ort und Stelle zurück in den jungen Mann, der er vormals war. Die Menschen, die seine Metamorphose miterleben, führen sie sogleich auf Isis zurück. In der Verwandlung des Esels wird die Macht der Göttin für sie sichtbar (*evidens potentia*).²²⁴ Dabei täuschen sie sich jedoch, denn es ist strenggenommen nicht Isis, die Lucius zurückverwandelt; diese Kraft wohnt den Rosen

220 Apul. *Met.* 11,6,6.

221 *Quo tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae [...] teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum tibi voluntarium.* – «Aber zu deinem besseren Schutz und Schirm verschreibe dich diesem heiligen Streiertum [...], weihe dich nunmehr als Jünger unserem Glauben und nimm freiwillig das Joch des Dienens auf dich!» Apul. *Met.* 11,15,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

222 *Nam cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis.* – «Denn hast du die Knechtschaft bei der Göttin begonnen, dann wirst du doppelten Gewinn an Freiheit spüren!» Apul. *Met.* 11,15,5. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. Sassi 2021, 48 f.

223 «The offer is very much a *do ut des* construct, in which the notion of reciprocity between two contracting parties is obvious but important, a typically «Roman» conceit as the language of benefits and guardianship shows.» Bradley 1998, 325.

224 *Populi mirantur, religiosi venerantur tam evidentem maximi numinis potentiam et consimilem nocturnis imaginibus magnificentiam et facilitatem reformationis claraque et consona voce caelo manus adtendentes testantur tam inlustre deae beneficium.* – «Die Leute staunen; die Gläubigen neigen sich vor der so augenscheinlichen Macht der hohen Gottheit und der traumhaft grossartigen und leichten Verwandlung, sie strecken die Hände gen Himmel und legen laut aus einem Munde Zeugnis ab für diese sichtbare Gnade der Göttin.» Apul. *Met.* 11,13,6. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Als sich im *Onos* Lukios ganz ohne Isis' Zutun mitten im Amphitheater zurückverwandelt, reagiert das Publikum mit Entsetzen, und viele meinen, der gefährliche Zauberer sei auf der Stelle zu verbrennen (Lukian. *Asin.* 55). Dagegen beruhigt Isis Lucius, sie werde dafür sorgen, dass niemand seine Verwandlung als bedrohlich empfinde (Apul. *Met.* 11,6,4).

inne. Sie arrangiert bloss die Gelegenheit. Doch wie uns die vorangehenden sieben Bücher gelehrt haben, ist das bereits eine beachtliche Leistung.²²⁵

4.5.2 Isis und Fortuna

Aus aktuellem Anlass hält der Isispriester eine kurze Rede; in seiner Verzückung weiss er Bescheid über Lucius' jüngste Vergangenheit:

*En ecce pristinis aerumnis absolutus Isidis magnae providentia gaudens Lucius de sua Fortuna triumphat.*²²⁶

Indem er Isis scharf mit Fortuna kontrastiert, postuliert er ein Kräfteressen zwischen den beiden Mächten.²²⁷ Lucius war Fortuna hilflos ausgeliefert; nun, dank Isis' Unterstützung, triumphiert er über sie. Mit dieser Hoffnung trug sich Lucius bereits, als er den Priester mit dem Rosenkranz auf sich zukommen sah; er deutete den Kranz (*corona*) als verheissungsvolles Symbol.²²⁸

Auch ihm ist klar, dass er sich Fortunas nicht allein entledigen kann und die Unterstützung der Göttin braucht.²²⁹ Isis besiegt Fortuna jedoch nicht an und für sich; sie beendet nur ihren Einfluss auf Lucius:

225 Nach der Enttäuschung im Buch 4, wo sich vermeintliche Rosen als giftige Lorbeerrosen herausstellten, versuchte Lucius nie mehr, an die heilbringenden Blumen zu kommen. Irgendwann waren sie natürlich auch nicht mehr Saison (als der Esel beim Gärtner ist, ist es Winter); mittlerweile regt sich die Natur jedoch wieder, und der Priester hat offenbar keine Mühe, Rosen für den Kranz zu finden.

226 «Seht nur, aus früheren Drangsalen erlöst durch die Fürsorge der grossen Isis feiert Lucius über sein Schicksal einen frohen Triumph!» Apul. *Met.* 11,15,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

227 Für die Idee eines «syncretistic composite» von Isis und Fortuna-Tyche s. May 2006, 319–323; dagegen Drews 2015, 526: «Apuleius leaves no doubt that Isis' *Fortuna videns* must not be confused with 'blind fortune' (*fortuna caeca*).»

228 [...] *et Hercules coronam consequenter, quod tot ac tantis exanclatis laboribus, tot emensis periculis, deae maximae providentia adluctantem mihi saevissime Fortunam superarem.* – «Bei Gott folgerichtig einen Kranz [hält er in der Hand]: Denn Mühen ohne Zahl und Mass hatte ich durchgemacht, lauter Gefahren bestanden und rang nun dank der Fürsorge der allmächtigen Göttin das Schicksal zu Boden, das höchst erbittert gegen mich anging!» Apul. *Met.* 11,12,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Für die Symbolik der *corona* im philosophischen Kontext s. Kirichenko 2010, 97, Anm. 46.

229 Dass Isis eine Siegerin ist, verrät schon ihre Kleidung: *Pedes ambroseos tegebant soleae palmae victricis foliis intextae.* – «Die ambrosischen Füsse waren mit Sandalen bekleidet, einem Flechtwerk aus Fasern der Siegespalme.» Apul. *Met.* 11,5,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. *ibid.* 11,7,1, wo sie als *numen invictum* bezeichnet wird.

*Eat nunc et summo furore saeviat et crudelitati suae materiem quaerat aliam; nam in eos, quorum sibi vitas in servitium deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus.*²³⁰

Fortuna müsse sich nun ein anderes Opfer (*materies alia*) suchen, sagt der Priester. Lucius entkomme ihrer Grausamkeit, indem er sein Leben dem Dienst an Isis weihe. Damit stehe er unter ihrem Schutz, und der bedrohliche Zufall (*casus infestus*) habe keinen Einfluss mehr auf ihn.

Genau besehen nennen beide, Lucius und der Priester, nicht Isis selbst, sondern ihre *providentia* das Element, das Fortuna besiegt. Wenn wir uns daran erinnern, dass Fortuna blind ist, ergibt sich ein reizvoller Gegensatz zwischen der blindlings wütenden Fortuna und der gnädig vorausschauenden Isis.²³¹ Das Problem an Fortunas Blindheit ist ja, dass sie ungeachtet des Charakters und Verhaltens einer Person agiert.²³² Dagegen sieht Isis, wen sie vor sich hat, sie weiss, was er oder sie verdient. Sie ist auch eine Schicksalsmacht, doch eben eine sehende (*Fortuna videns*).²³³ Obschon der Priester ihm verschiedene Verfehlungen vorwirft,²³⁴ folgern die Anwesenden, dass Lucius die Gnade der Göttin verdient hat. Sie schliessen auf ein Leben, das sich durch Unschuld und Aufrichtigkeit (*innocentia*; *fides*) auszeichnete, weswegen er selbstverständlich (*scilicet*²³⁵) die Schutzherrschaft (*patrocinium*) der Göttin gewann.²³⁶

²³⁰ «Fort jetzt mit ihm, mag es grenzenlos rasen und wüten, sich aber für seine Grausamkeit ein anderes Objekt suchen! Denn bei denen, deren Leben unsere erhabene Göttin sich dienstbar gemacht hat, findet tückisches Ungefähr keine Stätte.» Apul. *Met.* 11,15,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

²³¹ So beschreibt sich auch Isis selbst: *Iam tibi providentia mea inlucescit dies salutaris.* – «Jetzt dämmert dir dank meiner Vorsorge der Tag des Heils herauf.» Apul. *Met.* 11,5,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Diese Dichotomie unterminiert Apul. *Met.* 9,1,5, wo Lucius die *divina providentia* mit Fortuna assoziiert. Zur Charakterisierung von Isis durch *providentia* vgl. Graverini 2012, 97: «To my knowledge, such a *strong and sustained* connection between Isis and Providence can only be found in Apuleius.»

²³² S. Kapitel 4.4.1.

²³³ *In tutelam iam receptus es Fortunae, sed videntis, quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat.* – «In seine Obhut hat dich jetzt ein Schicksal aufgenommen, aber ein sehendes, dessen Lichtglanz auch die anderen Götter bestrahlt.» Apul. *Met.* 11,15,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Vgl. Benson 2019, 188.

²³⁴ Apul. *Met.* 11,15,1; vgl. Kapitel 1.3.1.

²³⁵ Zur narrativen Rolle des im *Goldenen Esel* häufigen Wortes *scilicet* s. Dowden 1982, 422–425.

²³⁶ *Felix hercules et ter beatus, qui vitae scilicet praecedentis innocentia fideque meruerit tam praeclarum de caelo patrocinium [...].* – «Glücklich ist er und dreimal selig! Hat er doch durch Unschuld und Geradheit im früheren Leben vom Himmel so herrlichen Schutz gewonnen [...].» Apul. *Met.* 11,16,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Tilg 2014, 97 versteht diese Stelle als ironischen Kommentar; vgl. Harrison 2013, 116. Anders Tatum 1979, 88: Lucius verdiene Isis' Eingreifen wegen seiner «spiritual purity»; differenzierter Adkins 2022, 180: «Like Psyche,

Isis kann sehen und ist gerecht; in der Prozession wird denn auch als Symbol der Gerechtigkeit die Plastik einer linken Hand mitgeführt.²³⁷ Der Priester spitzt den Gegensatz der sehenden Isis und der blinden Fortuna gar zu einem Scherz zu: In ihrer Blindheit habe Fortuna Lucius gegen ihren bösen Willen (*inprovida malitia*), sozusagen aus Versehen, zur Erkenntnis der Retterin Isis getrieben.²³⁸ Nach dem stürmischen Auf und Ab, Hin und Her in den Fängen Fortunas finde Lucius nun endlich Frieden in ruhigem Hafen.²³⁹

Später, nach seiner Initiation, fasst Lucius Isis' Macht zusammen und greift dabei auf die Metapher des Lebens als Seefahrt zurück, wenn er sagt, dass Isis die Stürme bändige (*depulsis vitae procellis*) und das Anstürmen Fortunas besänftige (*Fortunae tempestates mitigare*). Sie erscheint hier auch als Herrin des Fatums, dessen verwickelte Schicksalsfäden sie entwirrt.²⁴⁰

Die allumfassende Macht, die Isis zugeschrieben wird, kristallisiert in der Überlegenheit über Fortuna.²⁴¹ Dieser entreisst sie die Personen, die gewillt sind, sich ihr zu weihen. Nach den vielen Leiden, die er allesamt Fortunas böswilligem Wirken zuschreibt, ist Lucius mehr als bereit, auf Isis' Angebot einzugehen, sein verbleibendes Leben in ihren Dienst zu stellen und dafür sicher zu sein vor der

Lucius achieves personal access to the divine both despite and because of his curiosity and the choices he has made.»

237 Apul. Met. 11,10,5.

238 *Sed utcumque Fortunae caecitas, dum te pessimis periculis discruciat, ad religiosam istam beatitudinem inprovida produxit malitia.* – «Aber wie dem auch sei, so hat dich das blinde Schicksal im Augenblick schlimmster Gefahr und Pein in diese Glaubensseligkeit geleitet, aus Versehen in seiner Bosheit!» Apul. Met. 11,15,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

239 *Multis et variis exanclatis laboribus magnisque Fortunae tempestatibus et maximis actus procellis ad portum Quietis et aram Misericordiae tandem, Luci, venisti.* – «Viele Leiden mancher Art hast du bestanden, heftige Stürme des Schicksals und die heftigsten Orkane haben dich umgetrieben; aber endlich, Lucius, bist du zum Port des Friedens und zum Altar des Erbarmens gelangt.» Apul. Met. 11,15,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Zum Bild der Stürme vgl. die Isisaretalogie von Memphis: Ἐγὼ πραῦνω καὶ κυμαίνω θάλασσαν. – «Ich besänftige das Meer und lasse es aufwogen.» M43, zitiert nach Merkelbach 2001, 117. Für Parallelen zu Seneca, *De Providentia* s. Graverini 2012, 101 f.

240 *Nec dies nec quies ulla ac ne momentum quidem tenue tuis transcurrit beneficiis otiosum, quin mari terraque protegas homines et depulsis vitae procellis salutarem porrigas dexteram, qua Fatorum etiam inextricabiliter contorta retractas licia et Fortunae tempestates mitigas et stellarum noxios meatus cohibes.* – «Nicht Tag noch Nacht oder auch nur ein kurzer Augenblick vergeht ohne deine Gnadenwirkung; keiner, da du nicht zu Meer und Land die Menschen behütet, Gewitter des Lebens verschuechst und deine Rechte zur Hilfe reichst, sie, die selbst unentwirrbar verstrickte Parzenfäden auflöst, Schicksalsstürme besänftigt und böse Sterne in ihrem Laufe hemmt.» Apul. Met. 11,25,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

241 Diese Macht wird auch in der Isisaretalogie von Memphis betont: Ἐγὼ τὸ εἰμαρμένον νικάω. Ἐμοῦ τὸ εἰμαρμένον ἀκούει. – «Ich besiege das Schicksal. Mir gehorcht das Schicksal.» M55 f., zitiert nach Merkelbach 2001, 118.

blinden Willkür des Zufalls, die sich für ihn vor allem darin äusserte, dass er wiederholt Opfer von Gewalt wurde: «Violence, then, plays a central role in the logic of Lucius' conversion.»²⁴² Seine Befreiung von Fortunae Einfluss stellt eine Form von Selbstermächtigung dar. Bezeichnenderweise ist die Formulierung *in servitium deae nostrae vindicavit* an den juristischen Begriff *in libertatem vindicare* angelehnt, was das *servitium* der Göttin mit Freiheit gleichsetzt.²⁴³ Dennoch hat die Fremdbestimmtheit kein Ende. Lucius gerät bloss in den Wirkungsbereich einer anderen Macht.²⁴⁴

Insgesamt durchläuft Lucius dreimal eine Weihe: Zweimal für Isis, einmal für Osiris. Dieses wiederholte Ritual bekräftigt Lucius' Unterwerfung unter die göttliche Macht.²⁴⁵ Wie der Priester erklärt, verspricht gerade die dauerhafte Unterordnung nicht nur Sicherheit, sondern auch Freiheit. Was paradox klingt, ist ein Grundprinzip der abendländischen Philosophie: Nicht in unbeschränkter Zügellosigkeit liegt wahre Freiheit, sondern in der Selbstbeherrschung und in der Einordnung seiner selbst in ein (gerechtes) System, mag das ein Staatswesen sein, die Lehre einer philosophischen Schule oder ein religiöser Kult: «So gilt von Platon bis Kant, dass die Beherrschung seiner selbst die Grundlage jeder positiven Form von Handlungsfähigkeit, Freiheit und politischer Macht darstellt.»²⁴⁶

242 Fitzgerald 2018, 288.

243 Vgl. Adkins 2022, 146; zur Denkform, dass der Dienst an der Wahrheit Freiheit bedeutet, s. auch Sen. *Ep.* 8,7.

244 «Gleichwohl scheint es unmöglich, sich die Dynamik einer intransitiven Macht zu denken, die keine transitiven Unterwerfungsstrukturen integriert.» Meyer 2016, 145. Einige Forschende misstrauen der guten Absicht des Isiskultes und vermuten in den Isispriestern ähnlich verderbte Charaktere wie die Priesterinnen der Dea Syria; ausführlich äussert sich dazu MacDougall 2016, 268–282.

245 «If conditions of power are to persist, they must be reiterated; the subject is precisely the site of such reiteration, a repetition that is never merely mechanical.» Butler 1997, 16. In Bezug auf Lucius' Überraschung, dass er sich auch noch Osiris weihen solle, fragt Van der Stockt 2012, 169: «Didn't he read Plutarch?», da bei Plutarchos Osiris die oberste Gottheit darstellt, zu der Isis hinführt; er hält jedoch fest, dass Apuleius' Isis viel eigenständiger gezeichnet sei. Für die Interpretation der Initiationen als Dichterweihe oder Rhetorenweihe s. Tilg 2014, 116f. Dafür, dass die Zahl drei «Gerechtigkeit» symbolisiert, s. Plut. *De Is. et Os.* 75; für die Parallele der drei Initiationen zu Lucius' drei Kontakten mit Magie s. Frangoulidis 2008, 196–203. Gwyn Griffiths 1975, 337 *ad locum* überlegt, ob es sich bei der dritten Initiation um die Weihung an Isis und Osiris als Einheit handle, und bemerkt, dass auch der Ort, also Rom, eine Rolle spielen könnte: «On the other hand, the practical need is stressed of a local rite which will enable local participation in the Roman festivals.» Vander Poppen 2008, 173 versteht die wiederholten Initiationen als Perversion des Homerischen Gastgeschenks: «The price of this gift nearly bankrupts Lucius, but despite its price, it does not create the permanent bond of *hospitium* that Lucius seeks.» Positiver sieht das Adkins 2022, 147–149.

246 Meyer 2016, 143.

4.5.3 Gewalt und Isis

Wie schon in den vorangehenden drei Kapiteln haben wir auch im Zusammenhang mit Isis keine Gewalt angetroffen – ja wir finden sogar ihre explizite Abwesenheit, wenn Lucius im Rahmen seiner Initiation in den Isiskult darauf verzichtet, Tiere zu essen:

[...] *decem continuis illis diebus cibariam voluptatem coercerem neque ullum animal essem et invinius essem.*²⁴⁷

Fleisch und Wein gelten in diesem religiösen Kontext als unreine und frevlerische Nahrung (*cibi profani ac nefarii*).²⁴⁸ Dieselbe Askese wiederholt Lucius bei seiner Weihe für Osiris,²⁴⁹ und anlässlich der dritten Initiation in Rom geht er über die geforderte zehntätige Abstinenz hinaus:

[...] *inanimae protinus castimoniae iugum subeo et lege perpetua praescriptis illis decem diebus spontali sobrietate multiplicatis [...].*²⁵⁰

Lucius entschliesst sich, freiwillig über längere Zeit keine Tiere zu essen (*spontalis sobrietas*), womit er dazu beiträgt, Gewalt zu vermeiden.²⁵¹

247 «Zehn Tage hintereinander von jetzt an sollte ich im Essen mein Gelüst bezähmen, alles Tierfleisch meiden und weinfrei bleiben.» Apul. *Met.* 11,23,2. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

248 *Nec secus quam cultores ceteri cibis profanis ac nefariis iam nunc temperarem, quo rectius ad arcana purissimae religionis secreta pervaderem.* – «Und ebenso wie die übrigen Anbetenden solle ich mich schon jetzt von unheiligen und sündigen Speisen enthalten, um auf desto geradem Weg zu den geheimen Mysterien des reinsten Glaubens vorzudringen.» Apul. *Met.* 11,21,9. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

249 Apul. *Met.* 11,28,5.

250 «Ich unterwerfe mich auf der Stelle der Kasteiung durch Fleischverzicht, wobei ich mich freiwillig über die regelmässig vorgeschriebenen zehn Tage hinaus enthalte.» Apul. *Met.* 11,30,1. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

251 Dazu finden wir eine Parallele in Heliodoros' *Aithiopika*, wo der Isispriester Kalasiris überhaupt nichts Tierisches isst: Οἴνου καὶ ἐδεσμάτων τῶν ἐνεψυχωμένων ἀπέχεται. – «Er trinkt keinen Wein, wie er auch nichts isst, was von einem beseelten Wesen stammt.» Heliod. 3,11,2. Übersetzung: Reymer 1990. Zu Lucius' vegetarischer (oder veganer) Ernährung s. Benson 2019, 176–179.

4.6 Macht und Gewalt im Kosmos: Fazit

Aufgrund der eindringlichen Ich-Perspektive, aus der Lucius erzählt, und weil er angibt, aus Madauros²⁵² zu stammen, wo Apuleius geboren wurde, setzte schon Augustinus den Autor mit dem Erzähler gleich.²⁵³ Dass Apuleius tatsächlich mit Magie in Kontakt stand, ja selbst ein Zauberer war, suggeriert auch seine Verteidigungsrede, die nicht nur unter dem Namen *Apologia* bekannt ist, sondern auch *Pro magia de se* genannt wird.²⁵⁴ Letzterer Titel ist insofern irreführend, als Magie nur ein Thema unter anderen darstellt; es handelt sich nicht um eine Abhandlung über Magie und noch weniger um eine Anleitung zu magischen Handlungen. Apuleius sagt darin gar, er sei im Zweifel darüber, ob er an die Möglichkeit angewandter Magie glauben solle.²⁵⁵ Dennoch ist ein Vergleich der Darstellung von Zauberei im *Goldenen Esel* und in der *Apologia* gewinnbringend.

Im *Goldenen Esel* begegnet uns ausschliesslich destruktive Magie, die für egoistische Zwecke eingesetzt wird. Dagegen formuliert Apuleius in der *Apologia* ein ganz anderes Verständnis von *magia*:

*Nam si, quod ego apud plurimos lego, Persarum lingua magus est qui nostra sacerdos, quod tandem est crimen, sacerdotem esse et rite nosse atque scire atque callere leges caerimoniarum, fas sacrorum, ius religionum [...]?*²⁵⁶

Hier wird Magie als Dienst an der Gottheit verstanden; sie ist das Wissen um den richtigen Umgang mit dem Göttlichen. Im Weiteren bezieht sich Apuleius auf den Dialog *Alkibiades*, wo Sokrates sagt, Magie (μαγεία) sei bei den Persern das

²⁵² Apul. *Met.* 11,27,9.

²⁵³ [...] *sicut Apuleius in libris, quos asini aurei titulo inscripsit, sibi ipsi accidisse, ut accepto veneno humano animo permanente asinus fieret, aut indicavit aut finxit.* – «So wie Apuleius in den Büchern, die er mit dem Titel ›Der goldene Esel‹ versah, erzählte oder erfand, dass ihm selbst dies widerfahren sei: Er habe Gift geschluckt und sei zum Esel geworden, wobei er im Geist ein Mensch geblieben sei.» Aug. *Civ.* 18,18. Jones 2017, 7 vermutet, dass bereits Sallustius oder jemand vor ihm ähnlich dachte und deshalb den *Goldenen Esel* und die *Apologia* in einem Manuskript überlieferte.

²⁵⁴ Costantini 2019, 2–4.

²⁵⁵ *Haec et alia apud plerosque de magis et pueris lego equidem, sed dubius sententiae sum, dicamne fieri posse an negem.* – «Dieses und anderes habe ich zwar bei vielen Autoren über Zauberer und Jungen gelesen, doch ich bin unentschlossen, ob ich sage, das könne geschehen, oder ob ich es verneine.» Apul. *Apol.* 43,1.

²⁵⁶ «Und wenn der Zauberer, was ich bei mehreren Autoren gelesen habe, auf Persisch dasselbe ist wie in unserer Sprache der Priester, worin besteht dann der Vorwurf? Dass jemand ein Priester ist und die Regeln der Riten, das Gebot des Heiligen, das Gesetz der Verehrung gelernt hat, sie kennt und Erfahrung mit ihnen hat?» Apul. *Apol.* 25,9. Vgl. zu dieser Stelle Costantini 2019, 24–27.

Wissen um die richtige Verehrung der Götter (θεῶν θεραπεία).²⁵⁷ Im Kapitel 4.1.2 haben wir gesehen, dass auch die Zauberinnen im *Goldenen Esel* über hermetisches Wissen verfügen. Magie per se ist also nichts Negatives oder Böses, im Gegenteil: Sie ist eine *ars pia et divini sciens*, «eine gottesfürchtige Kunst, die das Göttliche kennt».²⁵⁸

Eine weitere Lesart von Magie, sagt Apuleius, sei die Erforschung der *providentia* und damit dessen, was alle Lebewesen antreibe. Diese Forscher nenne man ebenfalls *magi*, und man verwechsle dabei das Wissen über kosmische Vorgänge mit der Fähigkeit, diese zu beeinflussen (*quasi facere etiam sciant quae sciant fieri*). Solche vermeintlichen Zauberer seien unter anderen Empedokles, Orpheus und Sokrates gewesen.²⁵⁹

All das ist jedoch nicht die Art von Magie, die seine Ankläger Apuleius vorwerfen. Deren Vorstellung von Zauberei gleicht der im *Goldenen Esel*: Ein Zauberer könne mit den Göttern kommunizieren und so, was auch immer er wolle, kraft seiner Beschwörungen (*incredibili vi cantaminum*) bewirken. Sarkastisch bemerkt Apuleius, dass, wenn das wirklich stimmte und er ein solcher Zauberer wäre, es doch recht unklug wäre, ihn anzuklagen.²⁶⁰ Diese Form von praktisch

257 Pl. *Alc.* 1,122a. In Apul. *Flor.* 15,14 sagt Apuleius, Pythagoras selbst habe bei persischen *magi* gelernt. Vgl. Charit. 5,9,4: Λέγουσι γὰρ ἐν Πέρσας εἶναι μάγους. – «Man sagt ja, dass es bei den Persern Magier gebe.»

258 *Audit sine magiam, qui eam temere accusatis, artem esse dis immortalibus acceptam, colendi eos ac venerandi pergnaram, piam scilicet et divini scientem [...]*? – «Hört ihr, die ihr sie unüberlegt anklagt, dass die Magie eine Kunst ist, die die unsterblichen Götter gutheissen, die darüber Auskunft gibt, wie diese zu verehren und zu respektieren sind, eine gottesfürchtige Kunst, die das Göttliche kennt?» Apul. *Apol.* 26,1.

259 [...] *qui providentiam mundi curiosius vestigant et impensius deos celebrant, eos vero vulgo magos nomenclant, quasi facere etiam sciant quae sciant fieri, ut olim fuere Epimenides et Orpheus et Pythagoras et Ostanos, ac dein similiter suspectata Empedocli catharmoe, Socrati daimonion, Platonis τὸ ἀγαθόν.* – «Die die Vorsehung in der Welt sorgfältiger untersuchen und die Götter inständiger verehren, diese nennt man gemeinhin Zauberer, als ob sie bewirken könnten, von dem sie wissen, dass es geschieht, wie einst Epimenides, Orpheus, Pythagoras und Ostanos. Ebenso wurden die Katharmoi des Empedokles, das Daimonion des Sokrates und das Gute des Platon verdächtigt.» Apul. *Apol.* 27,2f.

260 *Sin vero more vulgari eum isti proprie magum existimant, qui communione loquendi cum deis immortalibus ad omnia quae velit incredibili quadam vi cantaminum polleat, oppido miror, cur accusare non timuerint quem posse tantum fatentur.* – «Wenn aber die da nach allgemeinem Sprachgebrauch den für einen Zauberer halten, der durch die Kommunikation mit den unsterblichen Göttern zu allem, was er will, durch eine unglaubliche Kraft der Beschwörungen imstande ist, frage ich mich sehr, warum sie nicht davor zurückschrecken, einen anzuklagen, von dem sie sagen, dass er so viel vermöge.» – Apul. *Apol.* 26,6. Vgl. dazu Graf 1996, 192.

orientierter Magie lehnt auch Platon ab; in den *Nomoi* fordert der Athener, Bindezauber, Beschwörungen und ähnliche Praxeis mit dem Tod zu bestrafen.²⁶¹

Vor diesem Hintergrund erscheinen die Zauberinnen im *Goldenen Esel* als Frauen, die zwar eines erstrebenswerten Wissens teilhaftig sind, dieses Wissen jedoch nicht für den Dienst an der Gottheit oder ein philosophisches Streben nach Erkenntnis einsetzen, sondern für egoistische Zwecke pervertieren.²⁶² Die meisten von ihnen versuchen mit ihren Fähigkeiten, die sexuellen Begierden ihres Epithymetikon zu erfüllen; Meroe und die von der Müllerin engagierte Zauberin werden zudem von ihrem Thymoeides geleitet, wenn sie mithilfe ihrer Kunst Rache üben.

Fortuna tritt als personifizierte Macht auf, die – überwiegend destruktiv – ins Leben der Menschen eingreift.²⁶³ Obwohl sie eine so wichtige Rolle spielt, bleiben ihr Wesen und ihre Position im kosmischen Gefüge weitgehend unbestimmt, ähnlich wie auch Platon in ihrer griechischen Entsprechung Tyche verschiedene Facetten zu erkennen scheint und den Begriff nirgends systematisch behandelt.²⁶⁴ Platon räumt göttlichem Wirken einen entscheidenden Einfluss auf das menschliche Leben ein: «For no philosopher is more aware than Plato of the divine element behind the cosmos and behind human nature and action and of

261 Ἐὰν δὲ καταδέσσειν ἢ ἐπαγωγᾶς ἢ τισιν ἐπὶ δαΐς ἢ τῶν τοιούτων φαρμακειῶν ὠντινωοῦν δόξη ὅμοιος εἶναι βλάπτοντι, ἐὰν μὲν μάντις ὦν ἢ τερατοσκόπος, τεθνήτω. – «Er gibt es sich aber, dass jemand durch Zauberknoten, Beschwörungen, gewisse Zaubergesänge oder irgend etwas Derartiges Schaden bringe, dann treffe ihn, wird er als Wahrsager oder Zeichendeuter für schuldig erkannt, der Tod.» Pl. *Leg.* 933e. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

262 «Witchcraft is not unreal, but unholy, corrupt, and dangerous.» Schlam 1992, 69.

263 Erwin Rohde hat den Aufstieg der Tyche in der hellenistischen Literatur als das menschliche Leben bestimmende Macht im geschichtlichen Kontext begründet: «Als dann aber das gesamte hellenische Staatengebäude zusammenbrach, nach den ungeheuren Erfolgen des macedonischen Eroberers die Lage der ganzen Welt wie über Nacht sich umgestaltete, dann weiter in den wilden Kämpfen der Diadochen und Epigonen Sieg und Niederlage, Gewinn grosser Reiche und tiefste Demütigung so plötzlich miteinander wechselten, wie im Gewitter grelles Blitzleuchten mit unheimlicher Finsternis, als auch die Verhältnisse der Einzelnen in unsicheres Schwanken gerieten: – da meinte man in dem wüsten Durcheinander nur noch das grausame und launische Spiel eines, menschlicher Vernunft unteilhaftigen, gegen die Satzungen des Rechts gleichgültigen Dämons des willkürlichen Zufalls zu erkennen.» Rohde 1960, 299. Vgl. dagegen Bowie 2002, 61 f.

264 Zimmermann 1966, 103. Ähnlich vage drückt sich Apul. *Plat.* 1,12,6 aus: *Nec sane omnia referenda esse ad vim fati putat, sed esse aliquid in nobis et in fortuna esse non nihil.* – «Nicht alles freilich glaubt Platon auf die Macht des Schicksals zurückführen zu müssen, vielmehr liege auch etwas an uns und auch am Zufall liege nicht nichts.» Übersetzung: Albert/Siniscalco 1981. Vgl. id. *Mund.* 38,1–3. Wenig schmeichelhaft dazu Dillon 1977, 326: «He gives the impression here of conveying in a rather amateurish way a doctrine the complexities of which he does not quite follow.»

the influence of the divine power upon the human in every sphere of activity.»²⁶⁵ Für seine Weltanschauung ist jedoch zentral, dass der Mensch zwar nicht die Ursprünge aller ihm begegnenden Vorgänge erklären kann und sie deshalb der Tyche zuschreibt, dass er diesem Walten aber nicht passiv ausgeliefert ist: Seine Reaktion darauf hat Gewicht; sie bestimmt letztendlich sein Schicksal. Diese Überzeugung führt der Mythos von Er exemplarisch vor. Die Seelen dürfen in einer zufällig bestimmten Reihenfolge (διὰ τὴν τοῦ κλήρου τύχην²⁶⁶) ihr nächstes Leben wählen. Doch dass die erste aus Gier und mangelnder Sorgfalt ein schlechtes, die letzte aber dank ihrer Besonnenheit ein gutes ausliest, zeigt die unumstößliche Willensfreiheit des Menschen: «So bleiben philosophische Erkenntnis und strebendes Bemühen, um dem Menschen seine Verantwortung, aber auch seine Hoffnung auf Erfolg zu belassen, hier das Entscheidende.»²⁶⁷ Auch Plutarchos sträubt sich dagegen, dass die Tyche jede Wahl des Menschen bestimmen soll, weil das in letzter Konsequenz hiesse, dass es gar keine Gerechtigkeit, Besonnenheit oder Anstand gäbe.²⁶⁸

In den *Nomoi* zeigt sich der Athener überzeugt, dass der Gott zusammen mit der Tyche und dem Kairos alles lenkt: Ὡς θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς, τὰνθρώπινα διακυβερνώσι σύμπαντα.²⁶⁹ Da der Gott, der über allem steht, gut ist, kann das ihm Untergeordnete nicht schlecht sein – auch die Tyche nicht.²⁷⁰ Im *Goldenen Esel* scheint Fortuna über weite Strecken walten und schalten zu können, wie es ihr beliebt; doch wenn der Isispriester sagt, Fortuna habe Lucius unabsichtlich an den Punkt getrieben, wo er von Isis erlöst werden konnte, zeigt sich eben doch die Allmacht der guten Göttin.²⁷¹

Obwohl in der Geschichte von Psyche und Cupido viele Göttinnen und Götter auftreten, haben wir ausser der Figur Cupido und dem Daimon Eros-

265 Berry 1940, 49.

266 Pl. *Resp.* 619d.

267 Zimmermann 1966, 33.

268 Plut. *Mor.* 2,97c; e. Vgl. auch Heliod. 7,26,7, wo Theagenes auf seiner Willensfreiheit gegenüber der Tyche beharrt: Μὴ γὰρ οὕτως ἡ δαίμωνος τοῦ ἡμετέρου βαρῦτης ἰσχύσειεν ὥστε με τὸν Χαρικλείας ἀπειρατόν ἄλλης ὀμιλίας παρανόμως μιανθῆναι. – «So weit soll die Macht des Daimons, der über uns waltet, nicht reichen, dass ich, der ich Charikleia nicht berührt habe, mich durch sträflichen Umgang mit einer anderen Frau beschmutze.» Übersetzung: Reymer 1990. Drews 2012, 120 kommt zum Schluss: «Systematically, both Apuleius and Plato dissociate themselves from the over-simplified idea that some highest metaphysical principle or other might be the cause responsible for everything in the universe.»

269 «Dass Gott alles, und mit Gott zusammen der Zufall und die Gelegenheit die gesamten menschlichen Angelegenheiten leiten.» Pl. *Leg.* 709b.

270 «Eine κακή τύχη findet in dieser Anschauung keinen Platz; der Gott ist gut und ebenfalls die τύχη, weil sie seinem Willen subordiniert ist.» Zimmermann 1966, 86. Vgl. dazu auch Berry 1940, 73.

271 Apul. *Met.* 11,15,2; vgl. Kapitel 4.5.2.

Amor niemanden von ihnen genauer untersucht. Nach platonischem Verständnis ist sowieso keiner von ihnen eine richtige Gottheit. Nur schon der Umstand, dass die meisten von ihnen direkt mit Psyche interagieren, verweist sie ins mittlere Reich der Daimones, und dass fast alle Cupidos Pfeile fürchten und darüber hinaus weiteren menschlichen Emotionen unterworfen sind, disqualifiziert sie noch deutlicher. Auch für Apuleius ist die wahre Gottheit keiner externen Kraft unterworfen, da nichts mächtiger ist als sie (*nec alterius vi [status mentis pel-litur], nam nihil est deo potentius*²⁷²). Das einzige Wesen im *Goldenen Esel*, das Anspruch darauf erheben kann, eine Gottheit im platonischen Sinne zu sein, ist Isis. Dagegen kann man einwenden, dass auch Isis aus platonischer Sicht nicht Göttin, sondern bloss Daimon sei, da sie sich ja Lucius zu erkennen gebe und so mit ihm in Kontakt trete.²⁷³ Tatsächlich schreibt Plutarchos, Isis und Osiris seien Daimones gewesen, jedoch aufgrund ihrer aussergewöhnlichen Leistungen (δι' ἀρετήν) zu Göttern gewandelt worden.²⁷⁴ Friedemann Drews weist darauf hin, dass Apuleius in *De deo Socratis* die Idee formuliert, dass Gottheiten auch Daimones schicken können, um an ihrer statt mit den Menschen in Kontakt zu treten: «In this context the corporeal vision of Isis Lucius-ass receives at the beginning of the Isis-book can be interpreted as a *daemon*-like manifestation of the goddess Isis.»²⁷⁵

Dass Isis, wie sie uns Lucius beschreibt, nicht bloss eine Göttin, sondern *die* allumfassende Gottheit ist, haben wir im Kapitel 4.5.1 besprochen. Tatsächlich entspricht sie Platons Vorstellung der einen wahren Gottheit, wie sie Apuleius in der *Apologia* interpretiert:

Περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, *quisnam sit ille basileus, totius rerum naturae causa et ratio et origo initialis, summus animi genitor, aeternus animantum hospitator, assiduus mundi sui opifex, sed enim sine opera opifex, sine cura sospi-*

272 «Sein Gemütszustand wird von keiner äusseren Kraft beeinflusst, denn nichts ist mächtiger als der Gott.» Apul. *Socr.* 12,4.

273 Vgl. Schlam 1992, 13: «The highest god is beyond all prayer or perception and can only be approached through some ultimate course of understanding.» Van der Stockt 2012, 179 bemerkt süffisant: «She [i. e. Isis] has, by becoming so impressively great, as it were «forgotten» her mediating role.» Bergman 1968, 163 weist darauf hin, dass Isis auf «typisch ägyptische Weise» sowohl entrückt als auch gegenwärtig ist: «Nähe und Entfernung, Gegenwart und Urzeitlichkeit, Greifbarkeit und Unfassbarkeit (sic!) prägen zur selben Zeit ihr Königtum und verhindern so sowohl Otiosierung und Unzulänglichkeit als Säkularisierung und Verflachung.» Dowden 2006, 55 weist darauf hin, dass die Mittelplatoniker einen selbstbewussten Umgang mit platonischen Vorstellungen pflegten: «Yet Middle Platonists were not obliged to follow Plato *au pied de la lettre* when he claimed that «god with man does not mix» (*Symp.* 203a).» Eine andere Lesart versteht Isis als Daimon, der Lucius zum höchsten Gott Osiris führt; vgl. Tilg 2014, 80f.

274 Plut. *De Is. et Os.* 27.

275 Drews 2015, 523.

*tator, sine propagatione genitor, neque loco neque tempore neque vice ulla comprehensus eoque paucis cogitabilis, nemini effabilis.*²⁷⁶

Das griechische Zitat stammt aus dem zweiten Brief an Dionysios, wo Platon erklärt, er könne nur in Rätseln (δι' αἰνιγμῶν) von dieser Sache sprechen, da der Brief verloren gehen könnte. Apuleius beschreibt den geheimnisvollen König von Allem (πάντων βασιλεύς) mit Attributen, die wir später ähnlich im *Goldenen Esel* wiederfinden: Isis ist die *rerum naturae parens* (hier: *totius rerum naturae causa*) und die *saeculorum progenies initialis* (hier: *origo initialis*).²⁷⁷ Dass Isis mit dem platonischen Weltbild kompatibel ist und ihre Geschichte auch durch eine platonische Brille Sinn ergibt, hat bereits Plutarchos festgestellt:

Ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου μυθολογοῦσι τὴν Ὀσίριδος ψυχὴν αἰδίων εἶναι καὶ ἄφθαρτον, τὸ δὲ σῶμα πολλάκις διασπᾶν καὶ ἀφανίζειν τὸν Τυφῶνα, τὴν δ' Ἴσιν πλανωμένην καὶ ζητεῖν καὶ συναρμόττειν πάλιν. Τὸ γὰρ ὄν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθὸν φθορᾶς καὶ μεταβολῆς κρείττον ἔστιν.²⁷⁸

Stefan Tilg nennt ihre Epiphanie denn auch «a literary construction of divine power with a fundamentally serious Platonist background»,²⁷⁹ und Evelyn Adkins urteilt: «Isis' religious, cultural, and philosophical importance in the High Roman Empire make her the ideal salvation figure for a Platonic philosopher's novel about an unfortunate ass-man.»²⁸⁰

²⁷⁶ «Alles bezieht sich auf den König von allem und wegen ihm existiert alles – wer dieser König auch ist, er ist der Grund aller Dinge, ihr Verstand und ihr Ursprung, der höchste Erzeuger der Seele, ewiger Retter des Belebten, ständiger Schöpfer seiner Welt, doch ein Schöpfer ohne Mühe, ein Retter ohne Sorge, ein Erzeuger ohne Fortpflanzung. Weder in Raum noch Zeit noch durch irgendeinen Wandel ist er begrenzt; wenige können ihn denken, niemand kann ihn benennen.» Apul. *Apol.* 64,6 f.; vgl. Pl. *Ep.* 2,312e und Apul. *Socr.* 3,4.

²⁷⁷ Apul. *Met.* 11,5,1, s. Kapitel 4.5.1. Vgl. auch Apul. *Plat.* 1,5 und id. *Mund.* 24,4.

²⁷⁸ «Deshalb hat es durchaus seinen Sinn, wenn sie erzählen, dass Osiris' Seele ewig sei und unvergänglich, dass sein Körper aber von Typhon oft zerstückelt und getötet werde und dass Isis umherirre, ihn suche und wieder zusammenfüge. Das, was nämlich wirklich existiert, geistig wahrnehmbar und gut ist, ist stärker als das Vergehen und die Veränderung.» Plut. *De Is. et Os.* 54. Zur Hellenisierung des Isismythos durch Plutarch s. Finkelpearl 2012, 184–194. Van der Stockt 2012, 179 beobachtet zu Recht: «She certainly is an impressive goddess [...]. But she is not the Isis of Plutarch's *DIO*.» Dennoch scheint mir Plutarchos' Lesart auch für die apuleianische Isis bedeutsam.

²⁷⁹ Tilg 2014, 103; vgl. Hijmans et al. 1995, 379: «It is certainly not beyond belief that a man of his intellectual and philosophical make up [i.e. Apuleius] should produce a Platonic/Isiac allegory.» Vgl. Drews 2015, 519.

²⁸⁰ Adkins 2022, 178 f.

5 Epilog

Während seiner Invektive gegen unfaire Gerichte besinnt sich Lucius plötzlich und stellt sich vor, was eine Leserin bei all dieser Schelte denken muss: *Ecce nunc patiemur philosophantem nobis asinum*.¹ Ein philosophierender Esel – oder ein Philosoph in Eselsgestalt: Geht das? Sehr gut sogar und besser, als wäre er ganz Mensch.² Auf seiner Odyssee hat Lucius dank seines Äusseren eine bunte Vielzahl von Personen kennengelernt, deren Pfad er sonst nie gekreuzt hätte; er hat uns an ihren Plänen und deren Scheitern teilhaben lassen und oft auch ihre Motive verraten. Auf sie alle trifft die etwas wehmütige Beschreibung der Spezies Mensch zu, die Apuleius in *De deo Socratis* formuliert; sie liest sich beinahe wie eine Revue auf die Schicksale der Menschen im *Goldenen Esel*: Sie haben ganz verschiedene Charaktere (*dissimillimis moribus*) und fallen doch ähnlichen Irrtümern zum Opfer (*similibus erroribus*); sie kämpfen verbissen (*pervicaci audacia*), aber oft vergebens (*casso labore*), sie hoffen beharrlich (*pertinaci spe*) und werden doch enttäuscht (*fortuna caduca*). Sie verbringen ihr kurzes Leben mit Klagen und erkennen ihre Fehler erst, wenn es zu spät ist – wenn überhaupt.³ Alle können sie zusammengefasst werden zu einer *profana philosophiae turba*

1 «Schau einer an, jetzt sollen wir uns auch noch von einem Esel etwas vorphilosophieren lassen!» Apul. *Met.* 10,33,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012. Auch im Aisopos-Roman ist es das Schicksal des Weisen, ein Sklave zu sein (τῆ μὲν τύχη γέγονε δοῦλος Vit. *Aesop.* 1).

2 Dagegen Kirichenko 2008, 92: «The very image of a ‹philosophizing ass› is quite ridiculous *per se*.»

3 *Igitur homines ratione gaudentes, oratione pollentes, immortalibus animis, moribundis membris, levibus et anxiiis mentibus, brutis et obnoxiiis corporibus, dissimillimis moribus, similibus erroribus, pervicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca, singillatim mortales, cunctim tamen perpetui, vicissim sufficiens prole mutabiles, volucris tempore, tarda sapientia, cita morte, querula vita terras incolunt.* – «So leben auf der Erde also die Menschen, die sich eines Verstandes erfreuen, mächtig sind durch ihre Fähigkeit zu sprechen, mit unsterblichen Seelen, sterblichen Gliedern, behändigem und eifrigem Geist, tragen und schwachen Körpern, unähnlich in ihren Charakteren, ähnlich in ihren Verirrungen, beharrlich in ihrer Kühnheit, hartnäckig in ihrer Hoffnung, umsonst sich anstrengend, dem Zufall ausgeliefert, als Einzelne sterblich, als Ganzes dennoch ewig, ständig ersetzt durch neue Generationen, von flüchtiger Dauer, später Einsicht, raschem Tod, unzufrieden mit ihrem Leben.» Apul. *Socr.* 4,1 f.

imperatorum, einer uneingeweihten Menge, die sich in der Philosophie nicht auskennt.⁴

Dieser Mangel an philosophischer Bildung bewirkt nicht nur persönliches Unglück, sondern hat auch für die Lebewesen im Umfeld einer Person dramatische Konsequenzen. Wer sich nicht um Philosophie kümmert, der kann zum Ungeheuer verkommen:

*In qua [sc. terra] praecipuum animal homines sumus, quamquam plerique se incuria verae disciplinae ita omnibus erroribus ac piacularibus depravaverint, sceleribus imbuerint et prope exesa mansuetudine generis sui immane efferarint, ut possit videri nullum animal in terris homine postremius.*⁵

Solche Menschen rutschen ganz ans Ende einer moralischen Hierarchie der Lebewesen. Manche stolpern über für sie (vermeintlich) vorteilhafte Machtverhältnisse, die es ihnen ermöglichen, Gewalt gegen Schwächere auszuüben. Kaum jemand Mächtiges im *Goldenen Esel* widersteht dieser Versuchung, womit Sokrates' lakonisches Wort bestätigt wird: Οἱ δὲ πολλοί, ὧ ἄριστε, κακοὶ γίνονται τῶν δυναστῶν.⁶ Oft sind es jedoch gerade die Ohnmächtigen, die mit Gewalt aus ihrer Situation ausbrechen oder aber nach unten treten.⁷

Wie wir wiederholt gesehen haben, nützt die Gewalt auch dem Gewaltausübenden selten, und es müsste nicht mal sein, dass fast alle Täterinnen und Täter früher oder später selbst ins Verderben laufen: Dass sie die Machtverhältnisse ausnutzen, schadet ihnen ganz grundsätzlich, wenn sie sich dadurch zur Ungerechtigkeit verführen lassen und ihre Seele beschädigen. Deswegen findet Sokrates nicht, dass diese Menschen viel vermögen, im Gegenteil. In ihrer Unwissen-

4 *Ceterum profana philosophiae turba imperitorum, vana sanctitudinis, priva verae rationis, inops religionis, impos veritatis, scrupulosissimo cultu, insolentissimo spretu deos neglegit, pars in superstitione, pars in contemptu timida vel tumida.* – «Die uneingeweihte Menge, die sich in der Philosophie nicht auskennt, keine Ehrfurcht vor dem Heiligen empfindet, über keinen rechten Verstand verfügt, der Gottesfurcht entbehrt, der Wahrheit nicht teilhaftig ist, vernachlässigt mit übertriebener Verehrung oder frecher Verachtung die Götter, entweder ängstlich in ihrem Aberglauben oder aufgeblasen in ihrer Geringschätzung.» Apul. *Socr.* 3,1.

5 «Auf der Erde sind wir Menschen das dominierende Lebewesen, obschon sehr viele aus Desinteresse für die wahre Lehre durch alle Irrtümer und Abscheulichkeiten so verdorben, so mit Verbrechen getränkt und, da sie ihre angeborene Milde fast ganz aufgezehrt haben, derart wildgeworden sind, dass auf Erden kein Lebewesen verworfener zu sein scheint als der Mensch.» Apul. *Socr.* 3,8.

6 «Die meisten aber unter den Mächtigen, mein Bester, werden böse.» Pl. *Gorg.* 526b.

7 Vgl. Arendt 2009, 55: «Man hat oft gesagt, dass Ohnmacht Gewalt provoziert, dass die, welche keine Macht haben, besonders geneigt sind, zur Gewalt zu greifen, und psychologisch ist dies durchaus richtig. Politisch ist ausschlaggebend, dass Machtverlust sehr viel eher als Ohnmacht zur Gewalt verführt, als könne diese die verlorene Macht ersetzen [...]»

heit um das wahre Gute erscheinen sie hilflos.⁸ Gleichzeitig handelt niemand absichtlich entgegen seinem eigentlichen Vorteil. Niemand ist freiwillig schlecht; ihm fehlt bloss die richtige Erziehung.⁹ Diese würde ihn lehren, dass er unter allen Umständen das Unrecht tun vermeiden und danach streben muss, wahrhaft gut zu sein, sowohl im privaten als auch im öffentlichen Leben (καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ¹⁰). Um dies zu erreichen, um gerecht zu sein, bedarf es einer wohlgeordneten Seele, in der das Logistikon zusammen mit dem Thymoeides das Epithymetikon gezähmt hat und alle drei Teile in Harmonie zusammenarbeiten.¹¹

Die Folgen der ungeordneten Seele, in der einmal das Epithymetikon durchbrennt, einmal das Thymoeides ausschlägt, bilden den Stoff für den *Goldenen Esel*.¹² Apuleius übertreibt natürlich – in der Drastik einzelner Gewalttaten und in der Häufigkeit ihres Auftretens. Doch in der Karikatur verbirgt sich manche

8 [...] ἐὰν μὲν πράττοντι ἃ δοκεῖ ἔπται τὸ ὠφελίμως πράττειν, ἀγαθὸν τε εἶναι, καὶ τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐστὶν τὸ μέγα δύνασθαι· εἰ δὲ μή, κακὸν καὶ σμικρὸν δύνασθαι. – «Wenn einer tut, was ihm dünkt, und zugleich dies damit verbunden ist, dass er es zu seinem Vorteil tue, dann ist es gut, und dies, wie es scheint, ist das Viel-Vermögen; wenn aber nicht, dann ist es schlecht und das Wenig-Vermögen.» Pl. *Gorg.* 470c. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019. Vgl. Apul. *Plat.* 2,11: *Sed si ad eiusmodi mala pergat ac sibi usuram eorum utilem credit, deceptus errore et imagine boni sollicitus, <non> quidem sciens vero ad mala praecipitatur.* – «Wenn er aber sich in Richtung auf derartige Übel bewegt und sie durch ihre Ausübung als für ihn nutzbringend ansieht, getäuscht durch einen Irrtum und durch ein Trugbild des Guten verleitet, so stürzt er sich allerdings unwissend ins Schlechte.» Übersetzung: Albert/Siniscalco 1981.

9 Κακὸς μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδέεις, διὰ δὲ πονηρὰν ἔξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαιδευτον τροφήν ὁ κακὸς γίνεταί κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεταί. – «Denn freiwillig ist niemand schlecht, sondern der Schlechte wird es durch eine gewisse schlimme Beschaffenheit seines Körpers und ein Aufziehen ohne Unterweisung; das alles ist aber jedem zuwider und widerfährt ihm wider seinen Willen.» Pl. *Tim.* 86e. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

10 Ἀλλ' ἐν τοσοῦτοις λόγοις τῶν ἄλλων ἐλεγχομένων μόνος οὗτος ἡμεῖ ὁ λόγος, ὡς εὐλαβητέον ἐστὶ τὸ ἀδικεῖν μᾶλλον ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι, καὶ παντὸς μᾶλλον ἀνδρὶ μελετητέον οὐ τὸ δοκεῖν εἶναι ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ εἶναι, καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ. – «Aber unter so vielen Reden, die alle widerlegt wurden, ist diese allein ruhig geblieben, dass man das Unrecht tun mehr scheuen müsse als das Unrecht leiden, und dass ein Mann vor allem andern danach streben müsse, nicht dass er scheine, gut zu sein, sondern dass er es sei, in seinem privaten Leben sowohl als in dem öffentlichen.» Pl. *Gorg.* 527b. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

11 Pl. *Resp.* 443d–444a.

12 *Alioquin invehit aegritudinem atque invalentiam et foeditatem, cum incompositae et inaequales inter se erunt, cum irascentiam et consilium subegerit sibi que subiecerit cupiditas aut cum dominam illam reginamque rationem, obsequente licet et pacata cupidine, ira flagrantior vicerit.* – «Im anderen Falle bringt es Krankheit, Schwäche und Hässlichkeit mit sich, wenn [die Teile der Seele] ungeordnet und einander unabhängig sind, wenn die Begierde den Zorn und die Überlegung bezwungen und sich unterworfen hat oder wenn die heftigere Wut die Herrin und Königin Vernunft besiegt hat, selbst wenn die Begierde dieser gehorcht und befriedigt ist.» Apul. *Plat.* 1,18,3. Übersetzung: Albert/Siniscalco 1981.

erschreckend realistische Darstellung. Die Gewalt ist das *Movens* des Narrativs und somit auch unser Ansporn, weiterzulesen – neugierig wie wir sind! Als Leserinnen und Leser werden wir so mitgerissen in einen Strudel der Gewalt und des Machtmissbrauchs; wir taumeln von einem schrecklichen Ereignis zum nächsten, leiden mit den Gewaltopfern und fürchten, kaum ist eine Tortur überstanden, schon die nächste. Der Leidensdruck nimmt ständig zu, und zusammen mit dem Esel sehnen wir uns nach einem Ende der Gewalt. Was ist die Lösung? Wie kann Lucius dieser unberechenbaren und feindlichen Szenerie entkommen? Im Roman manifestiert sich die Rettung in Isis.

Wenn wir hinter das Bild der Göttin blicken, zeigt sich uns die platonische Gottheit, und sie erscheint in strahlendem Licht. Die Lichtmetaphorik spielt nicht nur bei Isis' Parusie eine zentrale Rolle, sondern wird auch später wiederholt evoziert.¹³ *Iam tibi providentia mea inlucescit dies salutaris*, verspricht Isis Lucius.¹⁴ Mit ihrem Glanz erleuchtet sie die übrigen Götter und selbst die Unterwelt.¹⁵ Eng verbunden mit dem Licht ist das Sehen: Im Gegensatz zum blinden Zufall ist Isis eine *Fortuna videns*, ihre *providentia* erlöst Lucius, und in der Folge sieht auch er: die oberste Gottheit von Angesicht zu Angesicht.¹⁶ In Platons Erkenntnislehre sind das Licht und das Sehen ebenfalls zentral: Das Auge sieht, weil es der Sonne am ähnlichsten ist (ἡλιοειδέστατος),¹⁷ die Sonne wiederum ist dem Guten an sich ähnlich, weil sie von ihm stammt.¹⁸ Und wie das Auge nur sieht, was von der Sonne beleuchtet ist, erkennt die Seele nur das, was von dem Seienden beleuchtet wird (καταλάμπω).¹⁹

13 Vor Isis' Erscheinen steigt der Vollmond gleissend aus dem Meer (*praemicantis lunae candor nimius*), und sie selbst trägt einen Mantel, auf dem Sterne und ein Mond derart funkeln, dass Lucius geblendet wird (Apul. *Met.* 11,3,4–4,1). Ausführlich dazu Drews 2015, 524–528. Vgl. die Isisaretalogie von Memphis: Ἐγὼ ἐν ταῖς τοῦ Ἥλιου αὐγαῖς εἰμι. – «Ich bin in den Strahlen des Helios.» M44, zitiert nach Merkelbach 2001, 117.

14 «Jetzt dämmert dir dank meiner Vorsorge der Tag des Heils herauf.» Apul. *Met.* 11,5,4. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

15 *In tutelam iam receptus es Fortunae, sed videntis, quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat.* – «In seine Obhut hat dich jetzt ein Schicksal aufgenommen, aber ein sehendes, dessen Lichtglanz auch die anderen Götter bestrahlt.» Apul. *Met.* 11,15,3. Übersetzung: Brandt/Ehlers 2012.

16 Apul. *Met.* 11,6,6; 11,30,3.

17 Ἄλλ' ἡλιοειδέστατόν γε, οἶμαι, τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων. – «Aber das sonnenähnlichste, denke ich, ist es doch unter allen Werkzeugen der Wahrnehmung.» Pl. *Resp.* 508b. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

18 ὁ τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονος, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ – «der Spross des Guten, den das Gute nach der Ähnlichkeit mit sich selbst gezeugt hat» Pl. *Resp.* 508b. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

19 Ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀληθείᾳ τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπείρηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχει φαίνεται. – «Wenn sie sich auf das heftet, woran Wahrheit und das Seiende

Lucius, der das Licht ja bereits in seinem Namen trägt, wird vom Licht der Erkenntnis angezogen; unablässig strebt er nach mehr Wissen. Doch zur Erkenntnis gelangt er nur auf Umwegen: Erst versucht er mit der Hilfe von Photis hinter die Dinge zu blicken. Während im *Onos* die Sklavin Palaistra nur ihre sexuelle Begabung im Namen trägt, tauft Apuleius sie sinnreich um; sie wird zum Schlüssel vermeintlicher Erleuchtung.²⁰ Aber wie die Menschen, die in der Höhle angebunden sind, verwechselt Lucius das Licht des Feuers (φῶς πῦρὸς ἄνωθεν²¹) mit dem Licht der Sonne (τὸ τοῦ ἡλίου φῶς²²). Erst in Isis erblickt er das Licht des Seienden; wo die Magie der Zauberinnen auf Irdisches zielte, eröffnet die Göttin ihm die himmlische Wahrheit.²³

Nicht nur die apuleianische Isis ist eine Göttin, die problemlos in einen platonischen Kosmos passt, auch in der Isisaretalogie von Memphis zielen von ihren zivilisationsstiftenden Charakteristika mehrere auf den Wunsch nach Gerechtigkeit.²⁴ So sagt sie von sich selbst, auf sie gehe die natürliche Unterscheidung zwischen schönen und schändlichen Taten zurück;²⁵ sie bestrafe die Ungerechten und ver helfe der Gerechtigkeit zum Sieg: Ἐγὼ τὸ δίκαιον ἰσχυρὸν ἐποίησα.²⁶ Dieser Weg in die innere Freiheit stände allen Menschen offen, die wir im *Goldenen Esel* angetroffen haben – dafür steht die buntgemischte Prozession zu Isis' Ehren: *Viri feminaeque omnis dignitatis et omnis aetatis*, Männer und Frauen jedes Standes und jedes Alters feiern die Göttin.²⁷

glänzen, so bemerkt und erkennt sie es, und es zeigt sich, dass sie Vernunft hat.» Pl. *Resp.* 508d. Übersetzung: Schleiermacher/Müller 2018–2019.

20 S. dazu Hindermann 2009, 36–38; für die Herleitung von Photis (Fotis) von *foculus* (kleiner Ofen, Vagina) s. Adkins 2022, 100.

21 Pl. *Resp.* 514b.

22 Pl. *Resp.* 515e.

23 Vgl. Sandy 1978, 133: «[...] it is possible to appreciate that Isis rescues him not from a life of sensual lust but of enslavement to magic.» Vgl. Schlam 1992, 12: «The movement from magic, as an attempt to manipulate the divine for human purposes, to the mysteries, a reverent submission to the divine, marks the scope of the *Metamorphoses*.» S. auch *ibid.* 50.

24 Merkelbach 2001, 119 findet zwar, die Isisaretalogie aus Memphis zeige eine präplatonische Göttin: «Man findet noch nichts von mystischen Spekulationen; in der hellenistischen Zeit hat der Platonismus die Köpfe noch nicht beherrscht.» Doch gerade die Zuschreibungen der Aretalogie, die die Sitten und das Recht betreffen, lassen sich ohne Weiteres mit platonischen Ansichten kombinieren.

25 Ἐγὼ τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν διαγιγνώσκεσθαι ὑπὸ τῆς φύσεως ἐποίησα. – «Ich habe gemacht, dass das Schöne und das Schändliche von Natur aus unterschieden werden.» M32, zitiert nach Merkelbach 2001, 117.

26 «Ich habe das Gerechte stark gemacht.» M16, zitiert nach Merkelbach 2001, 116. Ἐγὼ τοῖς ἄδικα πράσσοισιν τιμωρίαν ἐπιτίθημι. – «Ich erlege denen Strafe auf, die Unrecht tun.» M35, zitiert nach Merkelbach 2001, 117.

27 Apul. *Met.* 11,10,1. Dafür, dass hier eine Art Rückblick stattfindet, sprechen auch die verkleideten Prozessionsteilnehmenden, die verschiedene Figuren darstellen, von denen fast alle

Wie alle wirklich guten Erzählungen bietet der *Goldene Esel* ganz verschiedene interpretative Andockmöglichkeiten. Man kann ihn als Parodie auf den Liebesroman lesen, als Satire, als bloße Unterhaltung²⁸ – oder als philosophischen Roman, der erleuchtet und entlarvt, indem er eindringlich die Folgen platonischer πολυπραγμοσύνη vorführt und gleichzeitig performativ die Leserin selbst in ein Eselwesen verwandelt und sie so die platonische Lehre von der Gerechtigkeit an der eigenen Seele erleben lässt. Und wer weiss? Vielleicht ergriff Apuleius mit dem Eselroman auch die Gelegenheit, einmal einen völlig anderen Text zu produzieren, eine stilistische und intellektuelle Herausforderung anzunehmen: einen Roman zu schreiben, der sich wahnsinnig gut liest, der spannend, erschreckend, erregend ist und in dem literarisch und philosophisch geschulte Leserinnen und Leser geschickt verpackte Anliegen entdecken können, ja der selbst in einer Metalepse, einer Art umgekehrten *mise en abyme*, an den Lesenden das Schicksal des Protagonisten vollzieht.²⁹ Es zeichnet sich sogar eine Art sokrati-

zuvor einen Auftritt hatten (ibid. 11,8): Da sind ein Soldat, ein Jäger, eine Frau, ein Beamter, ein Fischer, eine Bärin, ein als Ganymedes verkleideter Affe und gar Bellerophon und Pegasus. Der Gladiator, der ebenfalls dabei ist, verweist vielleicht auf die Räuber, die mehrmals *gladiatores* genannt werden (ibid. 4,24,5; 4,25,7), und der Vogelfänger auf Pamphile, die sich in einen Uhu verwandelt. Vgl. Baker 2017, 347: «Despite the light and humorous tone, however, the *anteludia* remind the reader of several far-from-harmless incidents in the novel and can be said – because of the great distance between the dark outcome of those events and the light-heartedness of the parade – to reassert or even increase their original dread.» Harrison 2000, 240–243 versteht die Figuren der Prozessionsteilnehmenden dagegen komisch. Für Parallelen zum Mythos von Er s. MacDougall 2016, 255 f.

²⁸ So auch Graverini 2012, 106: «The conclusion to the *Metamorphoses* has a paraenetic nature, and it conveys religious, moral, and philosophical ideas; but this does not mean that a reader who is looking only for a learned diversion cannot choose to read it simply as the happy ending of a novel that is basically entertaining and literarily intriguing.» Ähnlich Drews 2012, 130: «The question of what kind of novel the *Met.* really is, depends, however, largely on the reader's alertness, i. e. on what he *reads* and is inclined to read or not to read – but this also accords well with Platonic philosophy!» Und Schlam 1992, 16: «Some readers respond to the code; others enjoy the work without being stimulated to serious reflection.» Vgl. Zimmerman 2001, 254 und Kirichenko 2010, 218: «There seems to be no such thing in Apuleius as a monolithic meaning.»

²⁹ Ähnlich Kenny 1974, 187: «The levity is intentionally deceptive, for Apuleius' purpose is at times to deceive the reader in order that he may share in the experience of his hero who so frequently misunderstands the situations in which he finds himself.» O'Brien 2002, 92 schreibt: «The *Metamorphoses* is a perfect illustration of the very Platonic notion of an inferior discourse (as opposed to a superior one) that is captivating, persuasive, and suited to dealing with inconsistent or ephemeral subjects.» Vgl. Graverini 2012, 98: «Indeed we can, or even should look for a deeper meaning in the narrative, but we cannot expect to be offered clear-cut and noncontradictory ideas.» Zu den verschiedenen Textarten in Apuleius' Werk bemerkt Fletcher 2014, 262: «Any traditional division between <rhetorical works> and <philosophical works> should be understood in terms of methodological variety adopted by different impersonations of philosophy

sche Ironie ab, wenn ein Leser Lucius' *curiositas* und ihre desaströsen Folgen aus einer Position der moralischen Überlegenheit heraus verurteilt, nur um zum Schluss selbst als *curiosus* überführt zu werden.

Der *Goldene Esel* ist ein Panoptikum der Gräuel, die Menschen anderen Lebewesen antun können, und damit ein Plädoyer gegen Machtmissbrauch und Gewalt gegenüber Menschen und Tieren. Doch er zeigt uns auch einen Ausweg aus der Ungerechtigkeit: die Lebensführung einer Philosophin, eines Philosophen, besorgt um Harmonie in der eigenen Seele, strebend nach dem Guten und Schönen.

for the exegete and speaker.» Vgl. auch Tatum 1979, 18: «[...] the novel simply gave his talents a more ambitious scope than was possible in the most popular literary form of his day: epideictic, virtuoso oratory.» Moreschini 2015, 73 erkennt im Roman ein Vehikel für die philosophische Botschaft: «Apuleius understood that the ›novel‹, which precisely in the second century had the greatest diffusion especially in Greek-speaking areas, could be a quite useful instrument in spreading his Platonic message, since it does not belong to one of the traditional literary genres nor were his readers identifiable with those of high culture: to such an audience Apuleius addresses himself with his work, with the traditional intent of *docere*, but also *delectare*, just as classical aesthetics had always taught.»

6 Anhang

Eine anders geordnete und nach anderen Kriterien zusammengestellte Übersicht über die Gewalt im *Goldenen Esel* findet sich in Fagan 2011, Tab. 22.1.

6.1 Tabellarische Übersicht: Gewalt im Feld der *familia*

Agens	Patiens	Gewaltfunktion	Apul. Met.
Pamphile	Photis	poenal	3,16
Pferd und Esel	Esel-Lucius	lozierend	3,26
Sklave	Esel-Lucius	poenal	3,27
Räuber	Esel-Lucius	raptiv	3,28
Räuber	Esel-Lucius	raptiv	3,29
Gärtner	Esel-Lucius	poenal	4,3
Esel-Lucius	Gärtner	lozierend	4,3
Räuber	Esel	poenal	4,5
Demochares	Bärinnen	raptiv	4,13
Amor	Psyche	raptiv	5,4
Venus	Psyche	poenal	6,9 f.
Räuber	Esel-Lucius	raptiv	6,25
Räuber	Esel-Lucius	lozierend	6,26
Esel-Lucius	Alte Frau	lozierend	6,27
Alte Frau	Alte Frau	lozierend	6,30
Räuber	Esel-Lucius	poenal	6,31
Räuber	Charite	poenal	6,31
Räuber	Ziegenbock	raptiv	7,11
Hirtin	Esel-Lucius	raptiv	7,15

Agens	Patiens	Gewaltfunktion	Apul. Met.
Hengste	Esel-Lucius	lozierend	7,16
Hirtenjunge	Esel-Lucius	raptiv	7,17
Hirtenjunge	Esel-Lucius	autotelisch	7,18
Esel-Lucius	Hirtenjunge	lozierend	7,19
Hirtenjunge	Esel-Lucius	poenal	7,19
Hirten	Esel-Lucius	lozierend/poenal/raptiv	7,22
Hirten	Esel-Lucius	raptiv	7,23
Reisender	Esel-Lucius	raptiv	7,25
Hirten	Reisender	poenal/raptiv	7,25
Bärin	Hirtenjunge	lozierend/raptiv	7,26
Hirtin	Esel-Lucius	poenal	7,28
Tlepolemus	Rehe	raptiv	8,4
Keiler	Jagdhunde	lozierend	8,4
Thrasyllus	Pferd	raptiv	8,5
Keiler	Tlepolemus	lozierend	8,5
Thrasyllus	Tlepolemus	lozierend	8,5
Thrasyllus	Eber	raptiv	8,5
Charite	Thrasyllus	poenal	8,13
Charite	Charite	lozierend	8,14
Thrasyllus	Thrasyllus	poenal	8,14
Drache	Hirte	raptiv	8,21
Vilica	Sohn	lozierend/poenal	8,22
Vilica	Vilica	lozierend	8,22
Herr	Vilicus	poenal	8,22
Priesterinnen der Dea Syria	Priesterinnen der Dea Syria	poenal	8,27 f.
Priesterinnen der Dea Syria	Widder	raptiv	8,29
Priesterinnen der Dea Syria	Esel-Lucius	poenal	8,30
Sklaven	Esel-Lucius	raptiv	9,11

Agens	Patiens	Gewaltfunktion	Apul. Met.
Müller	Sklaven	raptiv	9,12
Müller	Tiere	raptiv	9,13
Müllerin	Esel-Lucius	autotelisch	9,15
Barbarus	Myrmex	poenal	9,17
Esel-Lucius	Philesitherus	poenal	9,27
Müller	Philesitherus	poenal	9,28
Stiefmutter	Stiefsohn	lozierend/poenal	10,4
Giftmörderin	Schwägerin	lozierend/poenal	10,24
Giftmörderin	Arzt	lozierend	10,26
Giftmörderin	Ehemann	lozierend/poenal	10,27
Giftmörderin	Tochter	lozierend	10,28
Giftmörderin	Arztfrau	lozierend	10,28

6.2 Tabellarische Übersicht: Gewalt im Feld der *civitas*

Agens	Patiens	Gewaltfunktion	Apul. Met.
Meroe	Liebhaber	poenal	1,9
Meroe	Konkurrent	lozierend	1,9
Meroe	Frau des Liebhabers	poenal	1,9
Meroe	Anwalt	poenal	1,9
Bürger*innen	Meroe	lozierend	1,10
Factio nobilissimorum	Bürger*innen	autotelisch	2,18
Sklaven	Thelyphron	poenal	2,26
Bürger*innen	Witwe des Thelyphron	poenal	2,27
Thelyphrons Witwe	Thelyphron	lozierend	2,27; 2,29
Räuber	Auxilia	lozierend	3,28
Chryseros	Lamachus	lozierend/poenal	4,10
Räuber	Lamachus	lozierend	4,11

Agens	Patiens	Gewaltfunktion	Apul. Met.
Lamachus	Lamachus	lozierend	4,11
Alte Frau	Alcimus	lozierend	4,12
Bärin-Thrasyleon	Sklaven	lozierend	4,18
Sklaven	Bärin-Thrasyleon	lozierend	4,19–21
Gericht	Sklave	raptiv	7,2
Bürger	Räuber	lozierend/poenal	7,13
Bauern	Hirten	lozierend	8,17
Bauern	Priesterinnen der Dea Syria	poenal	9,9
reicher Nachbar	Tiere seines Nachbarn	lozierend	9,35
reicher Nachbar	Bürger	lozierend	9,36
Brüder	reicher Nachbar	poenal	9,37
reicher Nachbar	Bruder	lozierend	9,37
Bruder	reicher Nachbar	poenal	9,38
Bruder	Bruder	lozierend	9,38
Vater der Brüder	Vater der Brüder	lozierend	9,38
Soldat	Gärtner	lozierend/poenal	9,39
Gärtner	Soldat	lozierend	9,40
Bürger*innen	Stiefsohn	poenal	10,6
Gericht	Stiefsohn	poenal	10,8
Gericht	Sklave	raptiv	10,10
Gericht	Sklave	poenal	10,12
Gericht	Sklav*innen	raptiv	10,28
Gericht	Giftmörderin	poenal	10,28

6.3 Tabellarische Übersicht: Gewalt im Feld des Kosmos

Agens	Patiens	Gewaltfunktion	Apul. Met.
Meroe und Panthia	Aristomenes	poenal	1,13
Meroe	Socrates	poenal	1,13
Pamphile	Geliebte	poenal	2,5
Pamphile	Geliebte	lozierend	2,5
Zauberinnen	Leichen	raptiv	2,21
Zauberinnen	Thelyphron	raptiv	2,30
Zauberin	Müller	poenal	9,30

7 Bibliografie

7.1 Verwendete Editionen

- Achilleus Tatios, *Leucippe and Clitophon*, ed. Stephen Gaselee (Cambridge/London 1984).
- Albius Tibullus, *Liebeselegien*, ed. Niklas Holzberg (Mannheim 2011).
- M. Annaeus Lucanus, *Bellum civile*, ed. Wilhelm Ehlers (München 1978).
- L. Annaeus Seneca, *Oedipus; Agamemnon; Thyestes; Hercules on Oeta; Octavia*, ed. John G. Fitch (Cambridge 2018).
- L. Annaeus Seneca, *Opera quae supersunt*, ed. Alfred Gercke; Otto Hense; Emil Hermes; Carl Hosius (Leipzig 1907).
- L. Annaeus Seneca, *Tragoediae*, ed. Rudolf Peiper; Gustav Richter (Leipzig 1921).
- L. Annaeus Seneca, *Controversiae*, ed. Lennart Håkanson (Leipzig 1989).
- Anthologia Graeca*, ed. Hermann Beckby (München 1965).
- Appendix Vergiliana*, ed. Fabian Zogg (Berlin 2020).
- Appianos, *Roman History 4. The Civil Wars*, ed. Horace White (Cambridge/London 1979).
- Apuleius, *Apologia; Florida; De deo Socratis*, ed. Christopher P. Jones (Cambridge 2017).
- Apuleius, *Opera philosophica*, ed. Giuseppina Magnaldi (Oxford 2020).
- Aristoteles, *De arte poetica liber*, ed. Rudolf Kassel (Oxford 1965).
- Aurelius Augustinus, *De civitate dei*, ed. Emanuel Hoffmann (Leipzig/Prag/Wien 1899).
- S. Aurelius Propertius, *Elegien*, ed. Wilhelm Willige (Berlin 2014).
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. Bonifatius Fischer; Roger Gryson; Robert Weber (Stuttgart 2007).
- L. Cassius Dio, *Roman History*, ed. Earnest Cary (Cambridge/London 1960–1990).
- Chariton, *Callirhoe*, ed. George P. Goold (Cambridge/London 1995).
- Codex Iustinianus*, ed. Paul Krüger (Berlin 1884).
- A. Cornelius Celsus, *De medicina*, ed. Walter G. Spencer (Cambridge 1960).
- P. Cornelius Tacitus, *Annalen*, ed. Carl Hoffmann (München 1954).
- Corpus Iuris Civilis*, ed. Christoph Krampe; Rolf Knütel; Karlheinz Misera; Okko Behrends; Peter Apathy; Herbert Hausmaninger (Heidelberg 1990).
- Digesten*, ed. Okko Behrends; Rolf Knütel; Berthold Kupisch (Heidelberg 1995).
- Diodoros Siculus, *Fragments of Books XXXIII–XL*, ed. Francis R. Walton; Russel M. Geer (London 1967).
- Eratosthenes, *Catastérismes*, ed. Jordi Pàmias i Massana; Arnaud Zucker (Paris 2013).
- Euripides, *Die Kinder des Herakles; Hekabe; Andromache*, ed. Gustav A. Seeck (Berlin 1972).
- S. Eusebius Hieronymus, *Chronik*, ed. Rudolf Helm (Berlin/Boston 1956).
- M. Fabius Quintilianus, *Declamationes minores*, ed. David R. Shackleton Bailey (Stuttgart 1989).

- L. Flavius Arrianus, *Epiktetos, Dissertationes ab Arriano digestae. Accedunt fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighauseri, Gnomologiorum Epictetorum reliquiae, indices*, ed. Heinrich Schenkl (Leipzig 1916).
- Fontes iuris Romani antiqui*, ed. Karl Georg Bruns (Tübingen 1909).
- Gaius, *Institutiones*, ed. Bernhard G. A. Kübler; Emil Seckel (Leipzig 1935).
- A. Gellius, *Noctes Atticae*, ed. Peter K. Marshall (Oxford 1968).
- Heliodoros, *Les Ethiopiques. Théagène et Chariclée*, ed. Thomas W. Lumb; Jean Maillon; Robert M. Rattenbury (Paris 1960).
- Hesiodos, *Theogonie; Werke und Tage*, ed. Albert von Schirnding (Berlin 2012).
- Homeros, *Ilias*, ed. Hans Rupé (Berlin 2013).
- Homeros, *Odyssee*, ed. Anton Weiher (Berlin 2013).
- Homerische Hymnen*, ed. Anton Weiher (München/Zürich 1989).
- Q. Horatius Flaccus, *Sämtliche Werke*, ed. Niklas Holzberg (Berlin/Boston 2018).
- Hyginus, *De astronomia*, ed. Ghislaine Viré (Stuttgart 1992).
- C. Iulius Caesar, *Der Gallische Krieg*, ed. Otto Schönberger (Berlin 2013).
- D. Iunius Iuvenalis, *Satiren*, ed. Sven Lorenz (Berlin/Boston 2017).
- L. Iunius Moderatus Columella, *Zwölf Bücher über Landwirtschaft*, ed. Will Richter (München 1981–1983).
- T. Livius, *Römische Geschichte*, ed. Hans J. Hillen; Josef Feix (Berlin 2013).
- Longos, *Daphnis and Chloe*, ed. Jeffrey Henderson (Cambridge/London 2009).
- C. Lucilius, *Satiren*, ed. Werner Krenkel (Leiden 1970).
- T. Lucretius Carus, *Von der Natur*, ed. Hermann Diels (Berlin 2014).
- T. Maccius Plautus, *The Little Carthaginian; Pseudolus; The Rope*, ed. Wolfgang de Melo (Cambridge/London 2012).
- T. Maccius Plautus, *Amphitryon; The Comedy of Asses; The Pot of Gold; The Two Bacchises; The Captives*, ed. Wolfgang de Melo (Cambridge/London 2011).
- T. Maccius Plautus, *Mostellaria*, ed. Edward A. Sonnenschein (Cambridge 1884).
- Nonius Marcellus, *De compendiosa doctrina libri XX. Libri 1–3*, ed. Wallace M. Lindsay (Leipzig/München 2003).
- P. Ovidius Naso, *Amores*, ed. Niklas Holzberg (Berlin/Boston 2014).
- P. Ovidius Naso, *Briefe aus der Verbannung*, ed. Wilhelm Willige (Berlin 2011).
- P. Ovidius Naso, *Fasti*, ed. Niklas Holzberg (Berlin 2012).
- P. Ovidius Naso, *Liebesbriefe*, ed. Bruno W. Häuptli (Düsseldorf/Zürich 2001).
- P. Ovidius Naso, *Metamorphosen*, ed. Niklas Holzberg (Berlin/Boston 2017).
- Parmenides, *Fragmente*, ed. Ernst Heitsch (München/Zürich 1991).
- Pauli Sententiae*, ed. Bernhard G. A. Kübler; Emil Seckel (Leipzig 1911).
- T. Petronius Arbiter, *Satyrische Geschichten*, ed. Niklas Holzberg (Berlin 2013).
- Platon, *Opera*, ed. John Burnet (Oxford 1967).
- Platon, *Res publica*, ed. Simon R. Slings (Oxford 2003).
- C. Plinius Caecilius Secundus, *Briefe*, ed. Helmut Kasten (Düsseldorf/Zürich 2003).
- C. Plinius Secundus, *Naturalis historia libri XXXVII. Buch 8*, ed. Roderich König; Gerhard Winkler (Düsseldorf 2007).
- C. Plinius Secundus, *Naturalis historia libri XXXVII. Buch 11*, ed. Roderich König; Joachim Hopp (München/Zürich 1990).
- C. Plinius Secundus, *Naturalis historia libri XXXVII. Bücher 26 und 27*, ed. Roderich König; Gerhard Winkler (Düsseldorf 2007).

- C. Plinius Secundus, *Naturalis historia libri XXXVII. Buch 28*, ed. Roderich König; Gerhard Winkler (München/Zürich 1988).
- C. Plinius Secundus, *Naturalis historia libri XXXVII. Buch 32*, ed. Roderich König; Wolfgang Glöckner; Joachim Hopp (München 1995).
- S. Pompeius Festus, *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, ed. Wallace M. Lindsay (Stuttgart 1997).
- M. Porcius Cato; P. Terentius Varro, *De agricultura*, ed. William D. Hooper; Harrison Boyd (London 1967).
- Plutarchos, *Moralia II*, ed. Frank Cole Babbitt (Cambridge/London 1928).
- Plutarchos, *Moralia VI*, ed. William C. Helmbold (Cambridge/London 2005).
- Plutarchos, *Moralia XIII.I*, ed. Harold Cherniss (Cambridge/London 1976).
- Sophokles, *Antigone*, ed. Ludwig F. Barthel (München 1926).
- C. Suetonius Tranquillus, *De vita Caesarum; De viris illustribus*, ed. Hans Martinet (Düsseldorf 2000).
- P. Terentius Afer, *Comedies*, ed. John Barsby (Cambridge 2001).
- P. Terentius Varro, *De re rustica*, ed. Georg Götz (Weimar 1929).
- A. Theodosius Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. James Willis (Leipzig/Stuttgart 1994).
- M. Tullius Cicero, *Orationes: Pro Sex. Roscio; De Imperio Cn. Pompei; Pro Cluentio; In Catinam; Pro Murena; Pro Caelio*, ed. Albert C. Clark (Oxford 1908).
- M. Tullius Cicero, *Oratio de imperio Cn. Pompei; Orationes*, ed. Ludwig Früchtel; Peter Reis (Leipzig 1933).
- M. Tullius Cicero, *De natura deorum*, ed. Karl Bayer; Wolfgang Gerlach (Berlin 1990).
- M. Tullius Cicero, *Gespräche in Tusculum*, ed. Olof Gigon (Berlin/Boston 2013).
- M. Tullius Cicero, *De legibus; Paradoxa Stoicorum*, ed. Rainer Nickel (München/Zürich 2002).
- M. Tullius Cicero, *De re publica*, ed. Rainer Nickel (Mannheim 2010).
- M. Tullius Cicero, *De officiis*, ed. Rainer Nickel (Düsseldorf 2008).
- M. Tullius Cicero, *De divinatione*, ed. Christoph Schäublin (Berlin 2013).
- C. Valerius Catullus, *Carmina*, ed. Niklas Holzberg (Berlin 2009).
- M. Valerius Martialis, *Epigramme*, ed. Paul Barié; Winfried Schindler (Berlin 2013).
- Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, ed. David R. Shackleton Bailey (Cambridge 2000).
- P. Vergilius Maro, *Aeneis*, ed. Niklas Holzberg (Berlin/Boston 2015).
- P. Vergilius Maro, *Bucolica; Georgica*, ed. Niklas Holzberg (Berlin/Boston 2016).
- Xenophon von Ephesus, *Anthia and Habrocomes*, ed. Jeffrey Henderson (Cambridge/London 2009).

7.2 Verwendete Übersetzungen

- Albert/Siniscalco (1981). – Karl Albert; Paolo Siniscalco: Apuleius, *Platon und seine Lehre* (Sankt Augustin 1981).
- Bardt (1907). – Carl Bardt: Plautus, *Die Gefangenen; Der Bramarbas; Der Schiffbruch* (Berlin 1907).
- Barié/Schindler (2013). – Paul Barié; Winfried Schindler: Martial, *Epigramme* (Berlin 2013).
- Barthel (1926). – Ludwig F. Barthel: Sophokles, *Antigone* (München 1926).

- Bayer/Gerlach (1990). – Karl Bayer; Wolfgang Gerlach: Cicero, *De natura deorum* (Berlin 1990).
- Brandt/Ehlers (2012). – Edward Brandt; William Ehlers: Apuleius, *Metamorphosen* (München 1958).
- Buschor (1972). – Ernst Buschor: Euripides, *Die Kinder des Herakles; Hekabe; Andromache* (Berlin 1972).
- Diels (2014). – Hermann Diels: Lukrez, *Von der Natur* (Berlin 2014).
- Dirlmeier (1959). – Franz Dirlmeier: Platon, *Phaidon* (München 1959).
- Ehlers (1978). – Wilhelm Ehlers: Lucanus, *Bellum civile* (München 1978).
- Fuhrmann/Nickel (2013). – Manfred Fuhrmann; Rainer Nickel: Cicero, *Philippische Reden* (Berlin 2013).
- Fuhrmann (1995). – Manfred Fuhrmann: Cicero, *Die Reden gegen Verres* (Zürich 1995).
- Gigon (2013). – Olof Gigon: Cicero, *Gespräche in Tusculum* (Berlin/Boston 2013).
- Haupt (2018). – Wilhelm Haupt: Apuleius, *Metamorphosen oder Der goldne Esel* (Berlin 2018).
- Hauptli (2001). – Bruno W. Hauptli: Ovid, *Liebesbriefe* (Düsseldorf/Zürich 2001).
- Heitsch (1991). – Ernst Heitsch: Parmenides, *Fragmente* (München/Zürich 1991).
- Hillen (2007). – Hans J. Hillen: Livius, *Römische Geschichte* (Berlin 2007).
- Hoffmann (1954). – Carl Hoffmann: Tacitus, *Annalen* (München 1954).
- Holzberg (2018). – Niklas Holzberg: Horaz, *Sämtliche Werke* (Berlin/Boston 2018).
- Holzberg (2017). – Niklas Holzberg: Ovid, *Metamorphosen* (Berlin/Boston 2017).
- Holzberg (2016). – Niklas Holzberg: Vergil, *Bucolica; Georgica* (Berlin/Boston 2016).
- Holzberg (2015). – Niklas Holzberg: Vergil, *Aeneis* (Berlin/Boston 2015).
- Holzberg (2014). – Niklas Holzberg: Ovid, *Amores* (Berlin/Boston 2014).
- Holzberg (2013). – Niklas Holzberg: Petronius, *Satyrische Geschichten* (Berlin 2013).
- Holzberg (2012). – Niklas Holzberg: Ovid, *Fasti* (Berlin 2012).
- Holzberg (2011). – Niklas Holzberg: Tibullus, *Liebeselegien* (Mannheim 2011).
- Holzberg (2009). – Niklas Holzberg: Catull, *Carmina* (Berlin 2009).
- Kasten (2003). – Helmut Kasten: Plinius, *Briefe* (Düsseldorf/Zürich 2003).
- König (1995). – Roderich König: Plinius, *Naturalis historia libri XXXVII, Buch 18* (München 1995).
- König et al. (1995). – Roderich König; Wolfgang Glöckner; Joachim Hopp: Plinius, *Naturalis historia libri XXXVII, Buch 32* (München 1995).
- König/Hopp (1990). – Roderich König; Joachim Hopp: Plinius, *Naturalis historia libri XXXVII, Buch 11* (Düsseldorf 2007).
- König/Winkler (2007). – Roderich König; Gerhard Winkler: Plinius, *Naturalis historia libri XXXVII, Buch 8* (Düsseldorf 2007).
- König/Winkler (2007). – Roderich König; Gerhard Winkler: Plinius, *Naturalis historia libri XXXVII, Bücher 26 und 27* (Düsseldorf 2007).
- König/Winkler (1988). – Roderich König; Gerhard Winkler: Plinius, *Naturalis historia libri XXXVII, Buch 28* (München/Zürich 1988).
- Krenkel (1970). – Werner Krenkel: Lucilius, *Satiren* (Leiden 1970).
- Lorenz (2017). – Sven Lorenz: Juvenal, *Satiren* (Berlin/Boston 2017).
- Martinet (2000). – Hans Martinet: Sueton, *De vita Caesarum; De viris illustribus* (Düsseldorf 2000).
- Nickel (2010). – Rainer Nickel: Cicero, *De re publica* (Mannheim 2010).
- Nickel (2008). – Rainer Nickel: Cicero, *De officiis* (Düsseldorf 2008).

- Nickel (2004). – Rainer Nickel: Cicero, *De legibus; Paradoxa Stoicorum* (München/Zürich 2002).
- Rau (2007). – Peter Rau: Plautus, *Komödien. Amphitruo; Asinaria; Aulularia* (Darmstadt 2007).
- Reymer (1990). – Rudolf Reymer: Heliodor, *Die Abenteuer der schönen Charikleia* (München 1990).
- Richter (1981). – Will Richter: Columella, *Zwölf Bücher über Landwirtschaft; Buch eines Unbekannten über Baumzucht* (München 1981–1983).
- Rupé (2013). – Hans Rupé: Homer, *Ilias* (Berlin 2013).
- Schäublin (2013). – Christoph Schäublin: Cicero, *De divinatione* (Berlin 2013).
- von Schirnding (2012). – Albert von Schirnding: Hesiod, *Theogonie; Werke und Tage* (Berlin 2012).
- Schleiermacher/Müller (2018–2019). – Friedrich Schleiermacher; Hieronymus Müller: Platon, *Sämtliche Werke* (Hamburg 2018–2019).
- Schönberger (2013). – Otto Schönberger: C. Iulius Caesar, *Der Gallische Krieg* (Berlin 2013).
- Weier (2013). – Anton Weier: Homeros, *Odyssee* (Berlin 2013).
- Weier (1989). – Anton Weier: *Homerische Hymnen* (München/Berlin 1989).
- Willige (2014). – Wilhelm Willige: Propertius, *Elegien* (Berlin 2014).
- Willige (2011). – Wilhelm Willige: Ovid, *Briefe aus der Verbannung* (Berlin 2011).
- Wirth (2008). – Gerhard Wirth: Diodorus, *Fragmente. Bücher XXI–XL* (Stuttgart 2008).
- Zogg (2020). – Fabian Zogg: *Appendix Vergiliana* (Berlin 2020).

7.3 Literatur

- Adkins (2022). – Evelyn Adkins, Discourse, Knowledge, and Power in Apuleius' *Metamorphoses* (Michigan 2022).
- Africa (1971). – Thomas W. Africa, Urban Violence in Imperial Rome, in: *The Journal of Interdisciplinary History* 2/1 (1971) 3–21.
- Anderson (1982). – Graham Anderson, Eros sophistes. Ancient Novelists at Play (Chico 1982).
- Andreau (2006). – Jean Andreau, Esclave en Grèce et à Rome (Paris 2006).
- Annequin (1993). – Jacques Annequin, Suicides de fiction, mais suicides quand même: Quelques réflexions sur la mort volontaire dans les *Métamorphoses* d'Apulée, in: *Dialogues d'histoire ancienne* 19/1 (1993) 287–308.
- Ansorge/Dietl/Knäpper (2015). – Claudia Ansorge; Cora Dietl; Titus Knäpper (Hgg.), *Gewaltgenuss, Zorn und Gelächter. Die emotionale Seite der Gewalt in Literatur und Historiographie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Göttingen 2015).
- Arendt (2003). – Hannah Arendt, *Vita activa* (München 2003).
- Arendt (2009). – Hannah Arendt, *Macht und Gewalt* (München 2009).
- Avila Vasconcelos (2009). – Beatriz Avila Vasconcelos, Bilder der Sklaverei in den *Metamorphosen* des Apuleius (Göttingen 2009).
- Babusiaux (2015). – Ulrike Babusiaux, *Wege zur Rechtsgeschichte. Römisches Erbrecht* (Köln 2015).
- Bachtin (2008). – Michail Bachtin, *Chronotopos* (Frankfurt a. M. 2008).
- Bailliot (2019). – Magali Bailliot, Rome and the Roman Empire, in: David Frankfurter (Hg.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Leiden/Boston 2019) 175–197.

- Baker (2017). – Ashli J. E. Baker, Appearances Can Be Deceiving. Costume and Identity in Apuleius's *Metamorphoses*, *Florida*, and *Apology*, in: *Arethusa* 50/3 (2017) 335–367.
- Baker (2012). – Ashli J. E. Baker, Doing Things with Words. The Force of Law and Magic in Apuleius' *Metamorphoses*, in: *Trends in Classics* 4 (2012) 352–362.
- Barthes (1968). – Roland Barthes, L'effet de réel, in: *Communications* 11 (1968) 84–89.
- Bellen (1971). – Heinz Bellen, Sklavenflucht im römischen Kaiserreich (Wiesbaden 1971).
- Benke (2012). – Nikolaus Benke, On the Roman Father's Right to Kill his Adulterous Daughter, in: *The History of the Family* 17/3 (2012) 284–308.
- Benson (2019). – Geoffrey C. Benson, Apuleius' Invisible Ass. Encounters with the Unseen in the *Metamorphoses* (Cambridge 2019).
- Bergman (1968). – Jan Bergman, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien (Uppsala 1968).
- Berry (1940). – Edmund G. Berry, The History and Development of the Concept of Theia Moira and Theia Tyche down to and including Plato (Chicago 1940).
- Bessel (2015). – Richard Bessel, Violence. A Modern Obsession (London 2015).
- Bétolaud (1835). – Victor Bétolaud, *Apulée* (Paris 1835).
- Blumell (2008). – Lincoln H. Blumell, Beware of Bandits! Banditry and Land Travel in the Roman Empire, in: *Journeys. The International Journal of Travel and Travel Writing* 8/1 (2008) 1–20.
- Blood (2019). – H. Christian Blood, Sed illae puellae. Transgender Studies and Apuleius's *The Golden Ass*, in: *Helios* 46/2 (2019) 163–188.
- Blümner (1912). – Hugo Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern (Leipzig 1912).
- Bowie (2002). – Ewen Bowie, The Chronology of the Earlier Greek Novels since B. E. Perry. Revisions and Precisions, in: *Ancient narrative* 2 (2002) 47–63.
- Bradley (2017). – Keith R. Bradley, Apuleius and Antonine Rome. Historical Essays (Toronto 2017).
- Bradley (1998). – Keith R. Bradley, Contending with Conversion. Reflections on the Reformation of Lucius the Ass, in: *Phoenix* 52(3/4) (1998) 315–334.
- Bradley (1984). – Keith R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire. A Study in Social Control* (Brüssel 1984).
- Brandt (2017). – Fabian Brandt, Platons Polypragmosyne im Streit zwischen Polis und Philosophie, in: Christine Abbt; Nahyan Niaz (Hgg.), *Der Veltuer und die Demokratie. Politische und philosophische Aspekte von Allotrio- und Polypragmosyne* (Basel 2017) 101–120.
- Burden/Thiemann (2015). – Faith Burden; Alex Thiemann, Donkeys Are Different, in: *Journal of Equine Veterinary Science* 35/5 (2015) 376–382.
- Butler (1997). – Judith Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection* (Stanford 1997).
- Callebat (1968). – Louis Callebat, *Sermo cotidianus dans les Métamorphoses d'Apulée* (Caen 1968).
- Carlisle (2008). – David P. C. Carlisle, Vigilans somniabar. Some Narrative Uses of Dreams in Apuleius' *Met.*, in: *Riess* (2008) 215–233.
- Carver (2007). – Robert H. F. Carver, *The Protean Ass. The Metamorphoses of Apuleius from Antiquity to the Renaissance* (Oxford 2007).

- Chiusi/Filip-Fröschl/Rainer (2010). – Tiziana J. Chiusi; Johanna Filip-Fröschl; J. Michael Rainer (Hgg.), *Corpus der römischen Rechtsquellen zur antiken Sklaverei* (Stuttgart 2010) Bd. 4: Stellung des Sklaven im Privatrecht.
- Coleman (1997). – Kathleen Coleman, *The Contagion of the Throng. Absorbing Violence in the Roman World*, in: *European Review* 5/4 (1997) 401–417.
- Copet-Rougier (1986). – Elisabeth Copet-Rougier, *Le mal court. Mkako of Cameroon*, in: *Riches* (1986) 50–69.
- Costantini (2021). – Leonardo Costantini, *Apuleius Madaurensis Metamorphoses*, Book III. Text, Introduction, Translation, and Commentary (Leiden 2021).
- Costantini (2019). – Leonardo Costantini, *Magic in Apuleius' Apologia. Understanding the Charges and the Forensic Strategies in Apuleius' Speech* (Berlin/Boston 2019).
- Dahl (1957). – Robert A. Dahl, *The Concept of Power*, in: *Behavioral Science* 2/3 (1957) 201–215.
- De Filippo (1990). – Joseph G. De Filippo, *Curiositas and the Platonism of Apuleius' Golden Ass*, in: *American Journal of Philology* 111/4 (1990) 471–492.
- Derrick (2018). – Thomas Derrick, *Little Bottles of Power. Roman Glass Unguentaria in Magic, Ritual, and Poisoning*, in: Adam Parker; Stuart McKie (Hgg.), *Material Approaches to Roman Magic. Occult Objects and Supernatural Substances* (Oxford 2018) 33–44.
- Devoto (1964). – Giacomo Devoto, *Victima*, in: *Athenaeum* 42 (1964) 416–421.
- Dillon (1977). – John M. Dillon, *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220* (London 1977).
- Dowden (2006). – Ken Dowden, *A Tale of Two Texts. Apuleius' sermo Milesius and Plato's Symposium*, in: Keulen/Nauta/Panayotakis (2006) 42–58.
- Dowden (1994). – Ken Dowden, *The Roman Audience of The Golden Ass*, in: James Tatum, (Hg.), *The Search for the Ancient Novel* (Baltimore 1994) 419–434.
- Dowden (1982). – Ken Dowden, *Apuleius and the Art of Narration*, in: *The Classical Quarterly* 32/2 (1982) 419–435.
- Drake (1968). – Gertrude C. Drake, *Candidus. A Unifying Theme in Apuleius' Metamorphoses*, in: *The Classical Journal* 64/3 (1968) 102–109.
- Drews (2015). – Friedemann Drews, *A Platonic Reading of the Isis Book*, in: Wytse H. Keulen; Stefan Tilg; Lara Nicolini (Hgg.): *Apuleius Madaurensis Metamorphoses*, Book XI. Text, Introduction, and Commentary (Boston/Leiden 2015) 517–528.
- Drews (2012). – Friedemann Drews, *Asinus philosophans: Allegory's Fate and Isis' Providence in the Metamorphoses*, in: Keulen/Egelhaaf-Gaiser (2012) 107–131.
- Dunbabin (1978). – Katherine M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage* (Oxford 1978).
- Duncan-Jones (1974). – Richard Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire. Quantitative Studies* (Cambridge 1974).
- Ebel (1970). – Henry Ebel, *Apuleius and the Present Time*, in: *Arethusa* 3/2 (1970) 155–176.
- Egelhaaf-Gaiser (2000). – Ulrike Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom* (Stuttgart 2000).
- Ernst (2016). – Wolfgang Ernst, *Rechtserkenntnis durch Richtermehrheiten. «Group choice» in europäischen Justiztraditionen* (Tübingen 2016).

- Fagan (2011). – Garrett G. Fagan, Violence in Roman Social Relations, in: Michael Peachin (Hg.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World* (Oxford 2011) Bd. 1, 467–495.
- Fehling (1974). – Detlev Fehling, Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde. Phallische Demonstration, Fernsicht, Steinigung (München 1974).
- Feichtinger (2010). – Barbara Feichtinger, Pro prooemio – Von Augustus bis Nicolas Sarkozy. Nach(t)gedanken zu Eros als patriarchale Macht, in: Barbara Feichtinger; Gottfried Kreuz (Hgg.), *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Aspekte von Macht und Erotik in der Antike* (Trier 2010) 1–30.
- Ferrari (1987). – Giovanni R. F. Ferrari, Listening to the Cicadas. A Study of Plato's *Phaedrus* (Cambridge 1987).
- Festugière (1954). – André-Jean Festugière, Personal Religion among the Greeks (Berkeley 1954).
- Finkelpearl (2018). – Ellen D. Finkelpearl, Aesopic Discourse in Apuleius, in: Plantade/Vallat (2018) 249–277.
- Finkelpearl (2012). – Ellen D. Finkelpearl, Egyptian Religion in *Met.* 11 and Plutarch's *DIO*. Culture, Philosophy, and the Ineffable, in: Keulen/Egelhaaf-Gaiser (2012) 183–201.
- Finkelpearl (1998). – Ellen D. Finkelpearl, Metamorphosis of Language in Apuleius. A Study of Allusion in the Novel (Ann Arbor 1998).
- Finkelpearl (1991). – Ellen D. Finkelpearl, The Judgement of Lucius. Apuleius, *Metamorphoses* 10.29–34, in: *Classical Antiquity* 10/2 (1991) 221–236.
- Fitzgerald (2018). – William Fitzgerald, Cruel Narrative. Apuleius' *Golden Ass*, in: Gale/Scourfield (2018) 286–308.
- Fletcher (2014). – Richard Fletcher, Apuleius' Platonism. The Impersonation of Philosophy (Cambridge 2014).
- Foucault (1994). – Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (Frankfurt a. M. 1994).
- Foucault (1978). – Michel Foucault, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit (Berlin 1978).
- Frangoulidis (2001). – Stavros A. Frangoulidis, Roles and Performances in Apuleius' *Metamorphoses* (Stuttgart 2001).
- Frangoulidis (2008). – Stavros A. Frangoulidis, Witches, Isis, and Narrative. Approaches to Magic in Apuleius' *Metamorphoses* (Berlin 2008).
- Fredouille (1975). – Jean-Claude Fredouille, *Apulei Metamorphoseon liber XI* (Paris 1975).
- Fuhrmann (2012). – Christopher J. Fuhrmann, Policing the Roman Empire. Soldiers, administration, and Public Order (Oxford 2012).
- Futre Pinheiro (2013). – Marília P. Futre Pinheiro, Myths in the Novel. Gender, Violence, and Power, in: Roger Beck; Anton Bierl; Marília P. Futre Pinheiro (Hgg.), *Intende, Lector. Echoes of Myth, Religion, and Ritual in the Ancient Novel* (Berlin/Boston 2013) 28–35.
- Gaiser (2008). – Julia H. Gaiser, The Fortunes of Apuleius and the *Golden Ass*. A Study in Transmission and Reception (Princeton 2008).
- Gale/Scourfield (2018). – Monica R. Gale; J. H. David Scourfield (Hgg.), *Texts and Violence in the Roman World* (Cambridge 2018).
- Gardner, H. (2015). – Hunter H. Gardner, Curiosity, Horror, and the Monstrous-Feminine in Apuleius' *Metamorphoses*, in: Mark Masterson; Nancy Sorkin Rabinowitz; James Robson

- (Hgg.), *Sex in Antiquity. Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World* (London/New York 2015) 393–407.
- Gardner, J. (1998). – Jane F. Gardner, *Imperfect Men in Roman Law*, in: Lin Foxhall; John Salmon (Hgg.), *When Men were Men. Masculinity, Power, and Identity in Classical Antiquity* (London/New York 1998) 136–152.
- Garnsey (1970). – Peter Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire* (Oxford 1970).
- Gerbner (1994). – George Gerbner, *Reclaiming our Cultural Mythology*, in: *The Ecology of Justice* 38 (1994) 40–42.
- Goldhamer/Shils (1939). – Herbert Goldhamer; Edward A. Shils, *Types of Power and Status*, in: *American Journal of Sociology* 45/2 (1939) 171–182.
- Goldhill (2008). – Simon Goldhill, *Genre*, in: Whitmarsh (2008) 185–200.
- Goltermann (2018). – Svenja Goltermann, *Gewalt und Opfer. Zur Geschichte eines komplexen Verhältnisses*, in: *Bürger im Staat* 68/3 (2018) 213–219.
- Graf (1996). – Fritz Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike* (München 1996).
- Graverini (2015). – Luca Graverini, *The Robbers and the Old Woman (Metamorphoses Books 3.28–7.12)*, in: Harrison (2015) 89–104.
- Graverini (2012). – Luca Graverini, *Prudentia and Providentia. Book XI in Context*, in: Keulen/Egelhaaf-Gaiser (2012) 86–106.
- Graverini (2007). – Luca Graverini, *Le Metamorfosi di Apuleio. Letteratura e identità* (Pisa 2007).
- Greene (2008). – Elizabeth M. Greene, *Social Commentary in the Metamorphoses. Apuleius' Play with Satire*, in: Riess (2008) 175–193.
- Griswold (1986). – Charles L. Griswold, *Self-knowledge in Plato's Phaedrus* (New Haven 1986).
- Grünewald (1999). – Thomas Grünewald, *Räuber, Rebellen, Rivalen, Rächer. Studien zu latrones im Römischen Reich* (Stuttgart 1999).
- Gwyn Griffiths (1978). – John Gwyn Griffiths, *Isis in the Metamorphoses of Apuleius*, in: Hijmans/Paardt (1978) 141–166.
- Gwyn Griffiths (1975). – John Gwyn Griffiths, *The Isis-book. Metamorphoses, Book XI* (Leiden 1975).
- Harries (2007). – Jill Harries, *Law and Crime in the Roman World* (Cambridge 2007).
- Harrison (2015). – Stephen J. Harrison (Hg.), *Characterisation in Apuleius' Metamorphoses: Nine studies* (Newcastle upon Tyne 2015).
- Harrison (2013). – Stephen J. Harrison, *Framing the Ass. Literary Texture in Apuleius' Metamorphoses* (Oxford 2013).
- Harrison (2000). – Stephen J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist* (Oxford 2000).
- Harrison (1990). – Stephen J. Harrison, *The Speaking Book. The Prologue to Apuleius' Metamorphoses*, in: *Classical Quarterly* 40/2 (1990) 507–513.
- Heiserman (1977). – Arthur Heiserman, *The Novel before the Novel. Essays and Discussions about the Beginnings of Prose Fiction in the West* (Chicago 1977).
- Heumann (1926). – Hermann G. Heumann, *Handlexikon zu den Quellen des Römischen Rechts* (Jena 1926).

- Hijmans et al. (1995). – Benjamin L. Hijmans; Rudi Th. van der Paardt; Victor Schmidt; B. Wesseling; Maaïke Zimmerman, Apuleius Madaurensis *Metamorphoses*, Book IX. Text, Introduction, and Commentary (Groningen 1995).
- Hijmans et al. (1985). – Benjamin L. Hijmans; Rudi Th. van der Paardt; Victor Schmidt; C. B. J. Settels, Apuleius Madaurensis *Metamorphoses*, Book VIII. Text, Introduction, and Commentary (Groningen 1985).
- Hijmans et al. (1981). – Benjamin L. Hijmans; Rudi Th. van der Paardt; Victor Schmidt; R. E. H. Westendorp Boerma; A. G. Westerbrink, Apuleius Madaurensis *Metamorphoses*, Books VI, 25–32 and VII. Text, Introduction, and Commentary (Groningen 1981).
- Hijmans et al. (1977). – Benjamin L. Hijmans; Rudi Th. van der Paardt; Victor Schmidt; C. B. J. Settels; B. Wesseling; R. E. H. Westendorp Boerma, Apuleius Madaurensis *Metamorphoses*, Book IV, 1–27. Text, Introduction, and Commentary (Groningen 1977).
- Hijmans/Paardt (1978). – Benjamin L. Hijmans; Rudi Th. van der Paardt (Hgg.), Aspects of Apuleius' *Golden Ass* I (Groningen 1978).
- Hildebrand (1842). – Gustav F. Hildebrand, L. Apuleii opera omnia (Leipzig 1842).
- Hindermann (2009). – Judith Hindermann, Der elegische Esel. Apuleius' *Metamorphosen* und Ovids *Ars amatoria* (Frankfurt a. M. 2009).
- Hobbes (1952). – Thomas Hobbes, Leviathan (Oxford 1952).
- Hoff/Jirku/Wetenkamp (2018). – Dagmar von Hoff; Brigitte E. Jirku; Lena Wetenkamp (Hgg.), Literarisierungen von Gewalt. Beiträge zur deutschsprachigen Literatur (Berlin 2018).
- Holzberg (2006). – Niklas Holzberg, Der antike Roman. Eine Einführung (Darmstadt 2006).
- Hübner (1866). – Emil Hübner, Römische Siegel, in: Hermes 1 (1866) 136–142.
- Humbert (2019). – Michel Humbert, Quand le chant devient charme. La magie criminelle, des XII Tables à la lex Cornelia, in: Philorhomaïos kai philhellen. Hommage à Jean-Louis Ferrary (Genève 2019) 67–86.
- Hunter (2009). – Richard Hunter, The Curious Incident. Polypragmosyne and the Ancient Novel, in: Michael Paschalis (Hg.), Readers and Writers in the Ancient Novel (Groningen 2009) 51–63.
- Hunter (2008). – Richard Hunter, Ancient Readers, in: Whitmarsh (2008) 261–271.
- de Jong (2001). – Irene J. F. de Jong, The Prologue as a Pseudo-Dialogue and the Identity of its (Main) Speaker, in: Kahane/Laird (2001) 201–212.
- Kahane/Laird (2001). – Ahuvia Kahane; Andrew Laird (Hgg.), A Companion to the Prologue of Apuleius' *Metamorphoses* (Oxford 2001).
- Kehne (2007). – Peter Kehne, War- and Peacetime Logistics. Supplying Imperial Armies in East and West, in: Paul Erdkamp (Hg.), A Companion to the Roman Army (Oxford 2007) 232–338.
- Kenny (1974). – Brendan Kenny, The Reader's Role in *The Golden Ass*, in: Arethusa 7/2 (1974) 187–209.
- Keppler (1997). – Angela Keppler, Über einige Formen der medialen Wahrnehmung von Gewalt, in: Trutz von Trotha (Hg.), Soziologie der Gewalt (Opladen 1997) 380–400.
- Keulen (2007). – Wytse H. Keulen, Apuleius Madaurensis *Metamorphoses*, Book I. Text, Introduction, and Commentary (Groningen 2007).
- Keulen/Egelhaaf-Gaiser (2012). – Wytse H. Keulen; Ulrike Egelhaaf-Gaiser (Hgg.), Aspects of Apuleius' *Golden Ass* 3. The Isis Book (Leiden 2012).

- Keulen/Nauta/Panayotakis (2006). – Wytse H. Keulen; Ruurd R. Nauta; Stelios Panayotakis (Hgg.), *Lectiones Scrupulosae*. Essays on the Text and Interpretation of Apuleius' *Metamorphoses* in honour of Maaïke Zimmerman (Havertown 2006).
- Kirichenko (2010). – Alexander Kirichenko, A Comedy of Storytelling. Theatricality and Narrative in Apuleius' *Golden Ass*. (Heidelberg 2010).
- Kirichenko (2008). – Alexander Kirichenko, Asinus Philosophans. Platonic Philosophy and the Prologue to Apuleius' *Golden Ass*, in: *Mnemosyne* 61/1 (2008) 89–107.
- Kloft (2019). – Hans Kloft, *Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale* (München 2019).
- Korhonen (2020). – Tua Korhonen, What Is it Like to Be a Donkey (with a Human Mind)? Pseudo-Lucian's *Onos*, in: Francesca Spiegel; Giulia M. Chesi (Hgg.), *Classical Literature and Posthumanism* (London 2020) 73–84.
- Krabbe (2003). – Judith K. Krabbe, *Lusus iste*. Apuleius' *Metamorphoses* (Dallas 2003).
- Krautter (1971). – Konrad Krautter, *Philologische Methode und humanistische Existenz. Filippo Beroaldo und sein Kommentar zum Goldenen Esel des Apuleius* (München 1971).
- La Bua (2013). – Giuseppe La Bua, Mastering Oratory. The Mock-trial in Apuleius' *Metamorphoses* 3.3.1–7.1, in: *The American Journal of Philology* 134/4 (2013) 675–701.
- Lamberti (2002). – Francesca Lamberti, *De magia* als rechtsgeschichtliches Dokument, in: Peter Habermehl et al. (Hgg.), *Apuleius, De Magia* (Darmstadt 2002) 331–350.
- Lancel (1961). – Serge Lancel, *Curiositas et préoccupations spirituelles chez Apulée*, in: *Revue de l'histoire des religions* 160/1 (1961) 25–46.
- Lateiner (2001). – Donald Lateiner, Humiliation and Immobility in Apuleius' *Metamorphoses*, in: *Transactions of the American Philological Association* 131 (2001) 217–255.
- Leigh (2013). – Matthew Leigh, From Polypragmon to Curiosus. Ancient Concepts of Curious and Meddlesome Behaviour (Oxford 2013).
- Leumann (1977). – Manu Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre* (München 1977).
- Lévi (2018). – Nicolas Lévi, Multiscius. La conception apuléienne de la polymathie au miroir de la notion grecque de *πολυμαθία*, in: Plantade/Vallat (2018) 19–43.
- Lintott (1968). – Andrew W. Lintott, *Violence in Republican Rome* (Oxford 1968).
- Luhmann (2012a). – Niklas Luhmann, *Macht* (Konstanz 2012).
- Luhmann (2012b). – Niklas Luhmann, *Macht im System* (Berlin 2012).
- MacDougall (2016). – Byron MacDougall, The Book of Isis and the Myth of Er, in: *American Journal of Philology* 137/2 (2016), 251–285.
- van Mal-Maeder (2001). – Danielle van Mal-Maeder, *Apuleius Madaurensis Metamorphoses, Book II. Text, Introduction, and Commentary* (Groningen 2001).
- van Mal-Maeder (1997). – Danielle van Mal-Maeder, Lector, intende: Laetaberis. The Enigma of the Last Book of Apuleius' *Metamorphoses*, in: Heinz Hofmann; Maaïke Zimmerman (Hgg.), *Groningen Colloquia on the Novel* 8 (Groningen 1997) 87–118.
- Martzloff (2019). – Vincent Martzloff, *Saeva scaeva viriosa ebriosa pervicax pertinax*. Binômes de paronymes asyndétiques dans les *Métamorphoses* d'Apulée et leur histoire littéraire, in: Joseph Dalbera; Dominique Longrée (Hgg.), *La langue d'Apulée dans les Métamorphoses* (Paris 2019) 87–110.
- Mason (1978). – Hugh J. Mason, *Fabula Graecanica*. Apuleius and his Greek Sources, in: Hijmans/Paardt (1978) 1–15.

- May (2019). – Regine May, Apuleius' Photis. Comic Slave or Elegiac Mistress? in: Panayotakis/Paschalis (2019) 203–220.
- May (2006). – Regine May, Apuleius and Drama. *The Ass on Stage* (Oxford 2006).
- McCreight (1993). – Thomas D. McCreight, Sacrificial Ritual in Apuleius' *Metamorphoses*, in: Heinz Hofmann (Hg.), *Groningen Colloquia on the Novel 5* (Groningen 1993) 31–61.
- McCreight (1990). – Thomas D. McCreight, Invective Techniques in Apuleius' *Apology*, in: Heinz Hofmann (Hg.), *Groningen Colloquia on the Novel 3* (Groningen 1990), 35–62.
- Merkelbach (2001). – Reinhold Merkelbach, Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt (München 2001).
- Mette-Dittmann (1991). – Angelika Mette-Dittmann, Die Ehegesetze des Augustus. Eine Untersuchung im Rahmen der Gesellschaftspolitik des Princeps (Stuttgart 1991).
- Meyer/Ohlendorf (1999). – Helmut Meyer; M. Ohlendorf, Die Ga- und P-Versorgung des Pferdes bis zur Mitte des 20. Jh. Nutritive und klinische Aspekte, in: *Pferdeheilkunde* 15/5 (1999) 393–405.
- Meyer (2016). – Katrin Meyer, Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt (Basel 2016).
- Millar (1981). – Fergus Millar, The World of the *Golden Ass*, in: *The Journal of Roman Studies* 71 (1981) 63–75.
- Mitchell (1976). – Stephen Mitchell, Requisitioned Transport in the Roman Empire. A New Inscription from Pisidia, in: *The Journal of Roman Studies* 66 (1976) 106–134.
- Moore (1994). – Henrietta Moore, The Problem of Explaining Violence in the Social Sciences, in: Penelope Harvey; Peter Gow (Hgg.), *Sex and Violence. Issues in Representation and Experience* (London 1994) 138–155.
- Moreschini (2015). – Claudio Moreschini, Apuleius and the Metamorphosis of Platonism (Turnhout 2015).
- Morgan (2001). – John Morgan, The Prologues of the Greek Novels and Apuleius, in: Kahane/Laird (2001) 152–162.
- Moritz (1958). – Ludwig A. Moritz, Grain-mills and Flour in Classical Antiquity (Oxford 1958).
- Neidhardt (1986). – Friedhelm Neidhardt, Gewalt. Soziale Bedeutungen und sozialwissenschaftliche Bestimmungen des Begriffs, in: Bundeskriminalamt (Hg.), *Was ist Gewalt? Auseinandersetzungen mit einem Begriff* (Wiesbaden 1986).
- Norden (1912). – Fritz Norden, Apulejus von Madaura und das römische Privatrecht (Leipzig 1912).
- O'Brien (2002). – Maeve C. O'Brien, Apuleius' Debt to Plato in the *Metamorphoses* (Lewiston 2002).
- Oliver/Palmer (1955). – James H. Oliver; Robert E. A. Palmer, Minutes of an Act of the Roman Senate, in: *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 24/4 (1955) 320–349.
- Opelt (1965). – Ilona Opelt, Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen. Eine Typologie (Heidelberg 1965).
- Palaima (2014). – Thomas Palaima, The Foundations of Violence in Ancient Greek Literature, in: Peebles (2014) 3–22.

- Panayotakis (2006). – Stelios Panayotakis, A Pain in the Ass, in: Keulen/Nauta/Panayotakis (2006) 111–122.
- Panayotakis/Paschalis (2019). – Stelios Panayotakis; Michael Paschalis (Hgg.), Slaves and Masters in the Ancient Novel (Groningen 2019).
- Papaioannou (1998). – Sophia Papaioannou, Charite's Rape, Psyche on the Rock and the Parallel Function of Marriage in Apuleius' *Metamorphoses*, in: *Mnemosyne* 51/3 (1998) 302–324.
- Paschalis (2019). – Michael Paschalis, Masters and Slaves in Pseudo-Lucian's *Onos* and Apuleius' *Metamorphoses*, in: Panayotakis/Paschalis (2019) 221–232.
- Pasetti (2007). – Lucia Pasetti, Plauto in Apuleio (Bologna 2007).
- Pavis d'Escurac (1976). – Henriette Pavis d'Escurac, La préfecture de l'annone. Service administratif impérial d'Auguste à Constantin (Paris 1976).
- Peebles (2014). – Stacey Peebles, Violence in Literature (Ipswich 2014).
- Perry (1967). – Ben E. Perry, The Ancient Romances. A Literary-historical Account of their Origins (Berkeley 1967).
- Perry (1952). – Ben E. Perry, *Aesopica*. A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to him or Closely Connected with the Literary Tradition that Bears his Name (Urbana 1952).
- Perry (1926). – Ben E. Perry, An Interpretation of Apuleius' *Metamorphoses*, in: *Illinois Classical Studies* 41/2 (1926) 405–421.
- Plantade/Vallat (2018). – Emmanuel Plantade; Daniel Vallat (Hgg.), Les savoirs d'Apulée (Hildesheim 2018).
- Popitz (2009). – Heinrich Popitz, Phänomene der Macht (Tübingen 2009).
- Preisendanz (2001). – Karl Preisendanz, Die griechischen Zauberpapyri (Leipzig/München 2001).
- Puccini-Delbey (2003). – Géraldine Puccini-Delbey, Amour et désir dans les *Métamorphoses* d'Apulée (Brüssel 2003).
- Reemtsma (2008). – Jan Ph. Reemtsma, Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne (Hamburg 2008).
- Repath (2007). – Ian Repath, Emotional Conflict and Platonic Psychology in the Greek Novel, in: John R. Morgan (Hg.), *Philosophical Presences in the Ancient Novel* (Groningen 2007) 53–84.
- Riches (1986). – David Riches (Hg.), *The Anthropology of Violence* (Oxford 1986).
- Riess (2008). – Werner Riess (Hg.), *Paideia at Play. Learning and Wit in Apuleius* (Groningen 2008).
- Riess (2001). – Werner Riess, *Apuleius und die Räuber. Ein Beitrag zur historischen Kriminalitätsforschung* (Stuttgart 2001).
- Rohde (1960). – Erwin Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer* (Hildesheim 1960).
- Rothkamm (2011). – Jan Rothkamm, *Talio Esto*. Recherches sur les origines de la formule «oeil pour oeil, dent pour dent» dans les droits du Proche-Orient ancien, et sur son devenir dans le monde gréco-romain (Berlin 2011).
- Sabnis (2018). – Sonia Sabnis, Towards an Epistemology of Slavery in Apuleius' *Metamorphoses*, in: Plantade/Vallat (2018) 95–113.
- Sandy (1978). – Gerald N. Sandy, Book 11. Ballast or Anchor?, in: Hijmans/Paardt (1978) 123–140.

- Šašel Kos (1978). – Marjeta Šašel Kos, A Latin Epitaph of a Roman Legionary from Corinth, in: *The Journal of Roman Studies* 68 (1978) 22–25.
- Sassi (2021). – Islême Sassi, Die Metamorphosen des Apuleius. Selbstbestimmung als Illusion?, in: *Conexus* 4/1 (2021) 37–50.
- Scarry (1985). – Elaine Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* (New York/Oxford 1985).
- Schlam (1992). – Carl C. Schlam, *The Metamorphoses of Apuleius. On Making an Ass of One-self* (Chapel Hill 1992).
- Schlam (1968). – Carl C. Schlam, The Curiosity of the *Golden Ass*, in: *The Classical Journal* 64/3 (1968) 120–125.
- Schlesinger (1867). – Rudolf Schlesinger, Zur Geschichte der Adoption, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 6/1 (1867) 109–126.
- Schmidt (1989). – Victor Schmidt, Ein Trio im Bett: «Tema con variazioni» bei Catull, Martial, Babrius und Apuleius, in: Heinz Hofmann (Hg.), *Groningen Colloquia on the Novel 2* (Groningen 1989) 63–73.
- Schotte (2020). – Dietrich Schotte, Was ist Gewalt? Philosophische Untersuchung zu einem umstrittenen Begriff (Frankfurt a. M. 2020).
- Schrumpf (2006). – Stefan Schrumpf, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich. Ablauf, soziale Dimension und ökonomische Bedeutung der Totenfürsorge im lateinischen Westen (Bonn 2006).
- Schumacher (1982). – Leonhard Schumacher, *Servus index. Sklavenverhör und Sklavenanzeige im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom* (Wiesbaden 1982).
- Scott (1951). – Nora E. Scott, The Metternich Stela, in: *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 9/8 (1951) 201–217.
- Shaw (2001). – Brent Shaw, Raising and Killing Children. Two Roman Myths, in: *Mnemosyne* 54/1 (2001) 31–77.
- Shumate (1996). – Nancy Shumate, Crisis and Conversion in Apuleius' *Metamorphoses* (Ann Arbor 1996).
- Slater (2001). – Niall W. Slater, The Horizons of Reading, in: Kahane/Laird (2001) 213–221.
- Smith (2015). – Steven D. Smith, Platonic Perversion. Horror and the Irrational in the Greek Novel, in: Marília P. Futre Pinheiro; Silvia Montiglio (Hgg.), *Philosophy and the Ancient Novel* (Eelde 2015) 125–139.
- Sofsky (1996). – Wolfgang Sofsky, *Traktat über die Gewalt* (Frankfurt a. M. 1996).
- Spaeth (2014). – Barbette S. Spaeth, From Goddess to Hag. The Greek and the Roman Witch in Classical Literature, in: Kimberley B. Stratton; Dayna S. Kalleres (Hgg.), *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World* (Oxford 2014) 41–70.
- Steier (2014). – Christoph Steier, *Hunger/Schrift. Poetologien des Hungerns von der Goethezeit bis zur Gegenwart* (Würzburg 2014).
- Stevenson (2017). – Robert Louis Stevenson, *Reise mit dem Esel durch die Cévennen* (Moers 2017).
- Stoll (2014). – Manfred Stoll, Besonderheiten der Eselkastration im Vergleich zum Pferd, in: *Pferdespiegel* 17/1 (2014) 16–20.
- Stratton (2007). – Kimberly B. Stratton, Naming the Witch. Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World (New York 2007).
- Summers (1970). – Richard G. Summers, Roman Justice and Apuleius' *Metamorphoses*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 101 (1970) 511–531.

- Summers (1967). – Richard G. Summers, A Legal Commentary on the *Metamorphoses* of Apuleius (Ann Arbor 1967).
- Tatum (1979). – James Tatum, Apuleius and *The Golden Ass* (Ithaca 1979).
- Taylor (2011). – Tristan Taylor, Magic and Property. The Legal Context of Apuleius' *Apologia*, in: *Antichthon* 45 (2011) 149–166.
- Thomas (1999). – Yan Thomas, Corpus aut ossa aut cineres. La chose religieuse et le commerce, in: *Micrologus. Natura, scienze e società medievali* 7 (1999) 73–112.
- Tilg (2014). – Stefan Tilg, Apuleius' *Metamorphoses*. A Study in Roman fiction (Oxford 2014).
- Tilg (2011). – Stefan Tilg, Mythos, Fiktion, Geschichte. Ein Beitrag zum «Realismus» der antiken Romane, in: *Ancient narrative* 9 (2011) 37–52.
- Tilg (2010). – Stefan Tilg, Chariton of Aphrodisias and the Invention of the Greek Love Novel (Oxford 2010).
- Timmer (2009). – Jan Timmer, Auseinandertreten, wenn alle einer Meinung sind. Überlegungen zur *discessio*, in: *Klio* 91/2 (2009) 384–405.
- Trapp (2001). – Michael B. Trapp, On Tickling the Ears. Apuleius' Prologue and the Anxieties of Philosophers, in: *Kahane/Laird* (2001) 39–46.
- Treggiari (1991). – Susan Treggiari, Roman Marriage. *Iusti coniuges* from the Time of Cicero to the Time of Ulpian (Oxford 1991).
- Trend (2007). – David Trend, *The Myth of Media Violence. A Critical Introduction* (Malden 2007).
- von Trotha (1997). – Trutz von Trotha (Hg.), *Soziologie der Gewalt* (Opladen 1997).
- von Trotha (1987). – Trutz von Trotha, *Distanz und Nähe. Über Politik, Recht und Gesellschaft zwischen Selbsthilfe und Gewaltmonopol* (Tübingen 1987).
- Tuor-Kurth (2010). – Christina Tuor-Kurth, *Kindesaussetzung und Moral in der Antike. Jüdische und christliche Kritik am Nichtaufziehen und Töten neugeborener Kinder* (Göttingen 2010).
- Ulrich (2017). – Jeffrey P. Ulrich, Choose Your Own Adventure. An εἰκὼν of Socrates in the Prologue of Apuleius' *Metamorphoses*, in: *American Journal of Philology* 138/4 (2017) 707–738.
- de Vaan (2008). – Michiel A. C. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages* (Leiden 2008).
- Vander Poppen (2008). – Robert E. Vander Poppen, A Festival of Laughter. Lucius, Milo, and Isis Playing the Game of *hospitium*, in: *Riess* (2008) 157–174.
- Van der Stockt (2012). – Luc Van der Stockt, Plutarch and Apuleius. Laborious Routes to Isis, in: *Keulen/Egelhaaf-Gaiser* (2012) 168–182.
- Watson (2019). – Lindsay C. Watson, *Magic in Ancient Greece and Rome* (London/New York 2019).
- Watson (1995). – Patricia A. Watson, *Ancient Stepmothers. Myth, Misogyny, and Reality* (Leiden 1995).
- Weber (1925). – Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen 1925).
- Whitmarsh (2008). – Tim Whitmarsh (Hg.), *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel* (Cambridge 2008).

- Williams (1999). – Craig A. Williams, Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity (New York/Oxford 1999).
- Winkle (2015). – Jeffrey T. Winkle, Epona Salvatrix? Isis and the Horse Goddess in Apuleius' *Metamorphoses*, in: *Ancient Narrative* 12 (2015) 71–90.
- Winkle (2014). – Jeffrey T. Winkle, Necessary Roughness. Plato's *Phaedrus* and Apuleius' *Metamorphoses*, in: *Ancient Narrative* 11 (2014) 93–131.
- Winkler (1985). – John J. Winkler, Auctor et actor. A Narratological Reading of Apuleius's *Golden Ass* (Berkeley 1985).
- Young (2015). – Elizabeth M. Young, The Touch of the cinaedus. Unmanly Sensations in the *Carmina Priapea*, in: *Classical Antiquity* 34/1 (2015) 183–208.
- Zimmerman (2008). – Maaïke Zimmerman, Cenatus solis fabulis? A Symposiastic Reading of Apuleius' Novel, in: Riess (2008) 135–155.
- Zimmerman (2001). – Maaïke Zimmerman, Quis ille ... lector. Addressee(s) in the Prologue and throughout the *Metamorphoses*, in: Kahane/Laird (2001) 245–255.
- Zimmerman (2000). – Maaïke Zimmerman, Apuleius Madaurensis *Metamorphoses*, Book X. Text, Introduction, and Commentary (Groningen 2000).
- Zimmerman/Panayotakis/Hunink (2004). – Maaïke Zimmerman; Stelios Panayotakis; Vincent Hunink, Apuleius Madaurensis *Metamorphoses*, Books IV, 28–35; V and VI, 1–24 (Groningen 2004).
- Zimmermann (1966). – Arnd Zimmermann, Tyche bei Platon (Bonn 1966).
- Žižek (2008). – Slavoj Žižek, Violence. Six Sideways Reflections (London 2008).

Sachregister

- Aedil 242, 244 f.
Allegorie 23, 25, 47, 56, 120
Ameise 16, 56, 157–160
Amphitheater 15, 57, 326, 382
Angstlust 18
Armut 115, 260, 265, 295, 297 f.
Auge 18, 29, 35, 39, 46 f., 49, 63, 78, 89, 102, 118, 132, 134, 136, 147, 160 f., 170, 172, 175, 181, 184, 187, 195, 199, 207, 251, 261, 265, 272, 283, 289, 322–324, 331, 335, 338 f., 341, 351, 372, 374 f., 398
Bärin 39, 145 f., 148, 271 f., 274, 277, 372 f., 400, 406
Bein 102, 120, 130 f., 142, 171, 193, 207, 300
Berg 97, 145, 168, 236, 266, 344, 349
Bestattung 109, 115, 160, 261, 340 f., 422
Bett 42, 63, 69, 90, 116 f., 155, 177, 188, 193, 218, 230, 259, 270, 323, 333–337, 341, 348, 366, 368, 422
Biber 230
Blepharitis 173
Blut 60, 75, 118 f., 133, 154, 156, 158, 205, 266, 286, 294 f., 298, 302, 317, 336, 338, 350, 357
Brunnen 77, 153 f., 160 f.
Bürgerrecht 98, 239, 262, 312, 319
Cenchreae 44, 46, 377, 381
Chaos 15, 26, 228, 345, 377
curiositas 16, 29, 33–35, 38–42, 44, 47, 53, 55, 336, 401, 415 f., 419
cursum honorum 322
Diebstahl 169, 251, 305 f.
Drache 148, 156, 222
Eber 128 f., 335
Ehebruch 56, 159, 178, 180, 187–192, 207 f., 210, 213, 258, 262, 311, 342, 357
Eiche 108, 168
Ekphrasis 41, 73 f.
Elefant 78, 99, 231 f.
Elysium 48, 382
Emotionen 152, 211, 364, 392
Entführung 52, 69, 73 f., 115, 128, 189, 266
Enthaltbarkeit 167, 381
Epithymetikon 44 f., 47, 52 f., 211, 224, 328, 390, 397
Epos 17, 100 f., 156, 268
Erbschaft 210, 258 f., 262, 280
Erleuchtung 30, 54 f., 399
Exil 188, 241, 258, 349
Farbe 46, 182
Feigenbaum 157 f.
Fellatio 283, 289 f.
Femizid 71
Fesseln 78, 284, 339
Feuer 69 f., 78, 103, 105, 143, 155 f., 159, 193, 206–208, 247, 254, 258, 267, 277, 297, 310 f., 325, 358, 362–365, 399
Fisch 241, 243 f., 246, 400, 409
Flötenspiel 164 f., 288, 290
Fluss 163, 310, 338
Folter 27, 73, 78 f., 102 f., 105, 108, 111, 120, 142, 192 f., 239 f., 254 f., 310, 316, 319, 323 f., 356, 362
Forum 193, 232, 241 f., 247, 249, 251 f., 308, 312, 315
Fremder 240, 249, 252, 261, 285
Freundschaft 73, 304, 357, 366, 371
Frevel 42, 170, 199, 285, 309, 356
Frosch 232 f.
Füchsin 168

- Garten 99, 216
 Gast 93, 166, 178 f., 218, 236–238, 248 f.,
 251, 253 f., 283, 358, 386
 Gastfreund 87, 92, 96, 237, 240, 253, 255,
 275
 Gefängnis 79, 171, 186, 192, 285, 299, 306,
 331
 Geheimnis 42, 264
 Geld 31, 91, 105, 112, 114, 172, 180, 189,
 196 f., 204, 211, 244 f., 256, 260, 262,
 266, 286 f., 289, 297, 303, 320, 322, 326,
 354 f., 360, 371
 Genderdysphorie 280–282, 285 f.
 Gerechtigkeit 29, 35, 52, 136, 148, 214,
 223 f., 228, 299, 306, 315 f., 318, 324–
 326, 328, 385 f., 391, 399 f.
 Gericht 78, 103, 136, 161, 188, 193, 203 f.,
 208, 232, 239, 247, 251, 281, 313 f., 316,
 325–327, 362, 375, 395
 Geschenk 76, 197
 Geschwister 212
 Gesellschaftsschicht 29 f., 72, 111, 120, 220,
 259, 312
 Getreide 153, 174 f., 216
 Gift 156, 200, 202–204, 209 f., 214, 258,
 316, 318, 321, 386, 388
 Gold 16, 21, 196 f., 247, 273, 410, 414–416,
 418–420, 422–424
 Götterbild 170 f., 217 f.
 Gouverneur 241, 253, 274, 278, 302, 304–
 306, 313, 318–323, 327
 Grab 37, 39, 71 f., 132–134, 136, 138, 151,
 161, 203, 337
 Grenzstreit 292, 296–298
 Haar 70, 78, 89, 96, 120, 122, 132, 143, 157,
 170, 175, 182, 202, 235, 245, 257, 264,
 280, 282, 313, 339 f., 367
 Habitus 242, 247, 280, 301
 Hand 37, 49, 54, 65, 74, 77, 90 f., 93, 104,
 110, 131, 136 f., 160, 164, 170 f., 177,
 182, 193, 195 f., 203 f., 210, 239, 245,
 251, 254, 269 f., 274, 299, 315, 322, 328,
 342, 355, 381, 383, 385
 Heteronormativität 280
 Hikesia 101, 300, 313
 Hinrichtung 57, 65, 72, 98 f., 103–105, 120,
 158, 160, 204, 206, 241, 251, 259, 270,
 306, 309, 318, 320, 322 f., 326
 Hochzeit 117 f., 128, 154, 165, 273, 322
 Homosexualität 289
 Huf 100–102, 143, 151, 174 f., 178, 216, 219
 Hund 36, 64, 69, 105, 129, 144, 168, 272,
 279, 292 f., 298, 310, 325, 341, 344, 348
 Hunger 105, 146, 148, 166, 192, 222, 325,
 422
 Hybris 68, 121, 298
imperium 243 f., 363
 Initiation 30, 42, 46 f., 49, 54, 57, 287, 380,
 385–387
 Jenseits 48, 133, 312
 Kaiser 98, 161, 246, 278, 292, 303–305,
 309 f.
 Kastration 144 f., 148, 176, 282
 Kauf 31, 197, 220, 243
 Kind 17, 22, 67, 117, 124–126, 149 f., 154,
 160, 190, 194, 210–214, 222 f., 229,
 231 f., 259, 293, 320, 339, 352, 375, 400,
 409, 412
 Kinn 341
 Kleidung 173, 182 f., 383
 Klientensystem 240 f., 248–251, 264
 Knie 90, 127, 300, 313
 Knochen 113, 153, 157 f., 160, 172–174,
 181, 340, 350
 Komplizin, Komplize 198, 200
 Konkurrenz 43, 233, 324
 Krankheit 34, 174 f., 182, 199, 364, 397
 Kreuzigung 65, 192, 206, 316, 319, 321
 Krieg 17, 60, 63, 66, 72, 78–80, 100 f., 121,
 173 f., 268, 292, 326, 410, 413
 Laminitis 175
 Lampe 94, 125, 173, 354, 358 f., 365 f.
 Landgut 95, 149 f., 153, 157, 159–162, 204 f.
 Leiche 17 f., 72, 78, 97, 113, 208, 238, 257,
 260 f., 263, 273, 341, 357, 376
 Lektüre 11, 16, 23, 29 f., 44, 53, 55
 Licht 29, 34, 123, 170, 262, 265, 319, 323,
 328, 339, 345, 349, 355, 367, 378, 398 f.

- Liktoeren 242, 251, 305
 Logistikon 44–47, 52 f., 224 f., 325, 328, 397
 Lösegeld 111, 266, 273
 Lynchjustiz 151, 233
- Markt 153, 165, 251, 260, 284
 Maulesel 139, 173, 176, 216
 Medizin 230
 Meer 66, 68, 75, 156, 163, 243, 310, 338,
 342, 363, 377 f., 380, 385, 398
 Metamorphose 16 f., 20, 22, 24, 26–28, 33,
 41, 43, 46, 51, 53, 221, 346, 382, 399 f.,
 410, 412–424
 Milesische Geschichten 22
 Mimesis 17, 51
 Mimus 22, 28
 Mitleid 18, 60, 63, 70, 152, 212, 300, 308,
 315
 Mond 331 f., 350, 378, 398, 421
 Mord 27, 57, 70, 78, 80, 89, 131, 134, 146,
 156, 158, 200, 208–214, 223, 251 f., 258,
 262, 270, 310, 317, 319, 336, 338, 357
 Motiv 18, 21, 41, 70, 136, 150, 156 f., 204,
 208–212, 214, 256, 262, 275, 395
 Möwe 38
 Mühle 40 f., 56 f., 138, 140, 148, 150, 169,
 171–177, 181–186, 190 f., 221 f., 343
 Müllerin 40, 56, 113, 139, 177–179, 185–
 187, 190 f., 193, 197, 223, 284, 343 f.,
 349, 357, 390
 Mysterienkult 42, 336, 419
 Mythos 22, 44, 46, 52, 67, 152, 154, 201,
 309, 320, 335, 337, 347, 391, 400, 423
- Nachbarschaft 106, 138, 217, 277, 303
 Name 20, 29, 43, 75, 139, 191, 227, 229,
 242, 269, 277, 282, 319, 327, 354, 361,
 370, 378, 380, 388, 399, 421
 Nase 35, 75, 105 f., 170, 174 f., 261, 263 f.,
 288, 341 f.
 Neid 38, 71
 Neugier 29, 31–34, 36, 40 f., 43 f., 53 f., 56,
 215, 335 f.
- Ohr 17, 31, 38, 42, 50, 55, 106, 140 f., 186,
 216, 219 f., 263 f., 270, 275, 282, 288,
 320, 341 f., 346, 366
- Omen 74
 Opfer 15 f., 19, 30, 58 f., 66–68, 70, 74 f., 78,
 106, 115, 131, 133, 136, 154, 160, 164,
 166, 180, 205, 207–209, 211, 220, 223,
 250, 259, 264, 268, 271, 274, 276, 278,
 285, 287, 295, 298, 324, 330, 334, 343,
 350, 356 f., 372, 377, 384, 386, 395, 417
 Orakel 68, 118, 288, 354 f., 359, 363
 Ordnung 35, 47, 50, 52, 82, 97, 223 f., 228,
 244, 299, 313, 323, 362
- Peitsche 91, 176, 206, 307
 Pferd 31, 35, 44–47, 55, 78 f., 96 f., 100 f.,
 129 f., 139, 148, 152, 176, 183, 185,
 215–220, 284, 310, 325, 350, 375, 403,
 420, 422
 Piraten 68, 70 f., 77, 79 f.
 Platonismus 25, 27, 399
 Polypragmosyne 35, 414, 418
 Prolepsis 55, 103, 208
 Prolog 44, 50 f., 55, 168
 Provinz 228, 240 f., 260, 278 f., 301, 313, 318
 Publikum 18, 40, 51, 252–254, 263, 286 f.,
 315, 322, 382
- Rabe 168, 358
 Rache 68, 105, 132 f., 135, 154–156, 163,
 178 f., 203, 222, 294 f., 306, 347, 390
 Regen 97, 182
 Reichtum 81, 97, 194 f., 248, 266, 275 f., 298,
 374
 Reinkarnation 32
 Reise 74, 77, 100, 192, 195, 202, 211, 217,
 227, 229, 260, 304, 355, 422
 Rhetorik 325
 Ring 23, 30, 32, 185, 204 f., 214, 319
 Ritual 42, 63, 115, 160, 252 f., 285, 336 f.,
 367, 378, 386, 415 f., 419 f.
 Rom 57, 117, 217, 227, 242, 244, 246, 281,
 285, 299, 303, 307, 314, 320, 386 f.,
 413–415, 419, 422 f.
- Sadismus 61, 146
 Satire 27 f., 158, 221, 255, 400, 410, 412, 417
 Scheit 147, 152, 207 f.
 Schicksal 19, 28, 50, 54, 68, 102, 111, 126,
 148, 150, 156, 162 f., 183, 207, 236, 238,

- 250, 274, 278, 285, 307, 347, 359, 369,
372, 376, 381, 383, 385, 390 f., 395, 398,
400
- Schiff 64, 68, 72 f., 75, 77
- Schlaf 35, 38, 69, 93, 119, 132, 204, 218,
261, 308, 330, 337, 341 f., 347
- Schlüssel 36, 50, 272, 399
- Schmerz 59, 61, 67, 79, 93, 119, 141 f., 151,
159, 161, 163, 176
- Schönheit 37, 68, 71, 76, 121, 126, 192, 194,
197, 201, 247, 351, 360, 368 f.
- Schuh 70, 193
- Schwangerschaft 231 f.
- Schwert 36, 63, 74 f., 132 f., 136, 145, 156,
180, 186 f., 193, 268, 270, 294, 300, 304,
306, 336, 341
- Seele 23, 32, 35, 46–50, 52 f., 55, 127, 133,
201, 211, 224, 254, 294, 315, 324 f.,
351 f., 366, 368, 391, 393, 395–398,
400 f.
- Sexualität 65 f., 158, 281, 416
- Sklavin/Sklave 15 f., 29, 46, 54, 57, 59, 62 f.,
65 f., 69, 72–75, 80, 87 f., 90 f., 94–99,
110 f., 113 f., 116, 124–129, 134, 137–
140, 142, 145–165, 171–173, 177, 179–
183, 189, 191–193, 195–200, 202–204,
206, 215–224, 238–240, 247, 254,
256 f., 265, 267, 272 f., 276 f., 290 f.,
294 f., 303, 307, 310–312, 315–319,
321, 340 f., 351–353, 365, 395, 399
- Sonne 105, 160, 229, 333, 346, 350, 354,
358, 374, 398 f.
- Speziesismus 58
- Sprache 21, 31, 81, 83, 186, 248, 301, 329,
334, 388
- Staat 35, 82, 95, 228, 240, 253, 255, 279 f.,
322, 324, 328, 332, 361, 417
- Steinigung 233, 259, 309, 416
- Stern 185, 331, 333, 344, 350, 385, 398
- Stiefmutter 77, 198–203, 220, 222, 227, 308,
310, 312 f., 315, 317, 321, 324, 357,
364 f., 369
- Strafe 32, 60 f., 64, 69, 78, 91, 101, 103, 105,
109, 111, 132–134, 136, 143–145, 147,
158, 160, 168, 176, 178–180, 189, 192,
195, 198, 208, 224 f., 230, 246, 253,
258 f., 269, 274, 281, 285, 292, 296, 299,
305 f., 309 f., 312, 316, 319, 321 f., 327,
337, 399, 416
- Styx 355 f.
- Subtext 44, 46, 185
- Suizid 72, 108, 114 f., 133 f., 136, 154, 156 f.,
163, 222 f., 344
- Symbol 32, 46 f., 59, 196, 242, 383, 385
- Tanz 127, 286
- Text 11, 15–17, 20–27, 29, 33, 41, 43, 46,
49–51, 54–57, 61, 63, 104, 116, 130,
164, 167, 184, 187, 219, 284, 346, 366,
369, 400, 415 f., 418 f., 421, 424
- Theater 18, 28, 252, 254, 321 f., 377
- Thessalien 46, 215, 220, 227, 229, 243 f.,
256, 260, 264, 330–332, 355, 372
- Thymoeides 44–47, 52, 224 f., 325, 328,
390, 397
- Tod 40, 48 f., 60–62, 67, 101–105, 108 f.,
111–114, 120, 124 f., 130 f., 133 f., 136 f.,
144, 148 f., 151, 153–157, 160, 162 f.,
169, 171, 176, 180 f., 189–192, 200 f.,
203, 205, 207–210, 213 f., 251, 256, 258,
261 f., 271, 273, 285, 291, 293, 298, 303,
305 f., 313, 323, 326, 340, 348–350, 359,
376, 382, 390, 395
- Totenwache 259
- Trauer 134 f., 146, 149, 209, 295, 301, 308,
313, 341
- Traum 46, 338, 342, 357, 379, 381
- Tür 133, 194, 234, 247, 267, 269 f., 277, 285,
305, 334, 340, 342 f., 348 f.
- Ungerechtigkeit 55, 70, 95, 139, 222, 224,
298, 324, 374, 396, 401
- Unterwelt 48, 113, 259, 262, 264, 341 f., 344,
356 f., 363, 380, 398
- Vegetarismus 387
- Verbot 127, 161, 213, 240, 279, 315, 336,
338, 351, 357
- Verkauf 31, 95, 105, 153, 162 f., 182, 241,
303, 323, 354 f.
- Vernunft 41, 45, 52, 112, 295, 325, 390, 397,
399
- Verstümmelung 17, 101, 129, 264, 270,
341 f.

- Vertrag 99, 123
vilica/vilicus 159–162, 222
Vogel 38, 42, 168, 375
- Wagen 44, 213, 303, 325, 347
Waise 156
Warnung 41, 53, 55 f., 256, 338, 351, 365
Wein 113–115, 119, 132, 200, 202, 218,
248, 254, 284, 286, 347, 358, 387
Werbung 24 f., 51, 197, 339
Widder 166, 169, 232, 287
Wind 39–41, 168, 182, 268
- Wissen 27, 30, 38, 43 f., 56, 64, 82 f., 88, 94,
99, 102 f., 114, 126, 145, 149–151, 189,
194 f., 197, 201 f., 208, 213, 218 f., 225,
233 f., 240, 243 f., 249 f., 259, 262 f., 268,
273, 275, 279, 283, 291, 301, 306, 308,
319, 321, 335, 344 f., 347, 350, 355 f.,
358 f., 367, 388–390, 399, 416
- Ziege 89, 339
Zikade 67
Zufall 48, 75, 77, 158, 167, 318, 369 f., 384,
386, 390 f., 395, 398
Zypresse 107 f., 115

Personenregister

- Apollo 116, 126, 327, 354, 358, 362 f.
Arendt, Hannah 19, 81 f., 84, 88, 180, 221,
228 f., 266 f., 396, 413, 420
Arete 33, 178, 191–195, 197 f.
Argos 261
Aristomenes 36, 38 f., 42, 154, 227, 229,
234, 237, 256 f., 330 f., 334–338, 345,
347–349, 376
Artemis/Diana 76 f., 106, 247, 367, 378
Augustinus von Hippo 19 f., 370, 388
- Barbarus 36, 191–198, 220
Byrrhena 41, 94, 96, 104, 215, 218, 237 f.,
247–251, 255 f., 264, 339, 345 f., 351,
353
- Candidus 46, 415
Ceres 35, 39, 125–127, 362, 378
Chryseros 268 f., 275–277
Cupido 23, 35, 38–40, 56, 68, 71, 115 f.,
119–127, 199, 244, 343, 354, 359–364,
366–369, 373, 391 f.
- Dea Syria 87, 163 f., 166, 169 f., 222, 279,
281–285, 288 f., 354 f., 372, 386
Deiphobos 205, 264, 341
Demochares 39, 222, 271–273, 277, 322,
372 f.
Dido 122, 135, 154–156, 162, 247, 249
Diophanes 354 f.
- Helena 205 f.
- Io 261, 379
- Juno/Hera 39, 123, 125–127, 247, 362, 378
Jupiter/Zeus 52, 123, 126–128, 152, 196,
337, 354, 360, 362 f., 367 f., 420
- Lamachus 269 f., 273, 277 f.
Luhmann, Niklas 83 f., 348, 360, 419
Lukianos von Samosata 21
Lynkeus 261
- Mars/Ares 69, 106, 123, 270
Medea 75, 129, 156, 162, 235
Menelaos 129, 206, 341, 369
Mithras 29 f., 33, 44, 47, 53–55
Myrmex 33, 36, 191–193, 195–198
- Odysseus 68, 184, 206, 326, 341, 347
Osiris 52, 386 f., 392 f.
- Pamphile 41 f., 44, 56, 88–92, 94–96, 104,
158, 185 f., 194, 221 f., 234, 245, 248,
267, 336, 338–340, 345 f., 353, 358 f.,
400
- Pan 66, 120, 360
Panthia 257, 335–337
Pegasus 47, 400
Phaidros 44, 52, 116, 338
Philesitherus 178–180, 183, 185, 188 f.,
191–193, 195–197, 222, 284
Photis 22, 33, 41 f., 56, 88–91, 95 f., 122,
129, 150, 197, 215 f., 218, 220, 222, 238,
240, 245–248, 251, 267, 282, 284, 338–
340, 343, 346, 351–353, 365, 367–369,
399, 420
Plutarchos 32, 34 f., 37 f., 40, 43, 47, 49, 51 f.,
55, 314, 379, 386, 391–393, 411
Proserpina 37, 378
Pythias 237, 242–245, 247
- Socrates, Freund des Aristomenes 28, 38,
44, 68, 227, 229, 231, 233–235, 333–
338, 344 f., 347–349, 352, 373, 376, 423

- Sokrates, Lehrer des Platon 28, 34, 44, 48,
51 f., 220, 225, 236, 253, 324–326, 330–
332, 336, 338, 388 f., 396
- Thelyphron, Bürger Larissas 258 f., 262 f.,
341 f., 355 f.
- Thelyphron, Klient Byrrhenas 39, 56, 248–
250, 256–264
- Thrasyleon 39, 271–274
- Thrasyllus 128–137, 222, 357, 364, 369
- Tlepolemus 56, 105 f., 112, 128–137, 148–
150, 273, 278 f., 323, 354, 357, 359
- Typhon/Seth 32, 52, 393
- Zatchlas 262 f., 355 f.



Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarke der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlags-
hauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29:
«Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?»

FORTUNA DURIOR

Wer Apuleius' *Goldenen Esel* liest, begibt sich mit dem jungen Lucius auf einen Trip durch einen bedrohlichen, dysfunktionalen Kosmos, in dem das Verderben hinter jeder Ecke lauert. Dabei vermischen sich fantastische und stereotype Geschichten mit alltäglichen, realistischen Situationen, die sich als Gesellschaftskritik verstehen lassen. Die Gewaltspirale dreht sich; die Personen wechseln, doch der Schrecken reproduziert sich, sodass wir uns – zusammen mit dem Esel – mit fortschreitender Lektüre immer dringender nach Erlösung sehnen. Diese erscheint in Isis als göttlicher Retterin, die Apuleius platonisch auflädt: Die Antwort auf die allgegenwärtige Gewalt ist die von Platon geforderte Ordnung der Seele, die einzig Gerechtigkeit und damit Unabhängigkeit von Gewalterfahrung ermöglicht.

ISLÈME SASSI hat in Zürich Klassische Philologie und Geschichte studiert. 2019 wurde sie mit der Arbeit *Paulinus und sein Nola. Werbung für ein spätantikes Pilgerzentrum* (SBA 48, Basel 2020) promoviert. Sie ist Dozentin an der Universität Zürich und unterrichtet an einem Zürcher Gymnasium.

SCHWABE VERLAG

www.schwabe.ch

ISBN 978-3-7965-4931-1



9 783796 549311