

Judith HINDERMANN, Der elegische Esel. Apuleius' *Metamorphosen* und Ovids *Ars amatoria*. Studien zur klassischen Philologie 162. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2009, 229 S.

Judith Hindermanns Buch mit dem Titel „Der elegische Esel. Apuleius' *Metamorphosen* und Ovids *Ars amatoria*“ beruht auf einer Baseler Dissertation aus dem Jahr 2008 und unternimmt den Versuch, den (mit)prägenden Einfluss der *Ars amatoria* auf die Gesamtgestaltung von Apuleius' Eselsroman herauszuarbeiten.

In einem einleitenden Kapitel wird der aktuelle Forschungsstand bezüglich der intertextuellen Verwendung früherer Literatur (insbesondere der Dichtungen Ovids) in den *Metamorphosen* referiert. Hindermann hebt hervor, dass der Einfluss von Ovids gleichnamigen Verwandlungserzählungen auf Apuleius häufiger und intensiver diskutiert wird, wohingegen die Rezeption der elegischen Dichtung Ovids und insbesondere der *Ars amatoria* noch nicht Gegenstand einer umfassenden Untersuchung geworden ist.

Das erste Kapitel beginnt mit einem Zitat der berühmten Partie aus der *Apologie* des Apuleius (S. 11), wo die Pseudonyme berühmter lateinischer Liebesdichter entschlüsselt werden – dass Apuleius in Anbetracht der an dieser Stelle zur Schau gestellten literarischen Bildung auch die elegischen Werke Ovids und seine *Ars amatoria* gekannt hat, wird man bereitwillig annehmen.

Die Frage ist eben, ob der Einfluss der *Ars amatoria* prägend für das Gesamtwerk der *Metamorphosen* ist. Um dies systematisch nachzuweisen, nimmt Hindermann konsequenterweise zunächst im zweiten Kapitel das Verhältnis der *Metamorphosen* des Apuleius zu ihrem griechischen Vorbild in den Blick, das seinerseits gemäß der *communis opinio* nur in einer abbreviierten Fassung, nämlich in dem unter den Werken des Lukian überlieferten *Onos*, greifbar ist. Hindermann setzt sich das Ziel, zu zeigen, dass der Umgang des Apuleius mit seiner griechischen Quelle in wesentlicher Weise kanalisiert wird durch die erotischen Vorstellungen der ovidischen *Ars amatoria*.

Das dritte Kapitel, welches den Löwenanteil des Buches ausmacht, realisiert dieses Ziel: Vor allem im sexuellen Verhältnis des Ich-Erzählers Lucius zu der Sklavin Fotis, aber auch in anderen Teilen des Werkes werden Einflüsse der ovidischen Lehre über die systematische Auffindung einer Geliebten (Unterkapitel III 2 und III 3), der Umgehung der *Lex Iulia de adulteriis coercendis* (III 4), der Lehre über die richtige Erlangung der Geliebten (III 5) und der Vorschriften für Kleidung und Verhalten der Frau (III 6) herausgearbeitet.

Die drei letzten Unterkapitel sind dagegen nicht bestimmten thematischen Abschnitten der *Ars amatoria* nachempfunden, sondern beschäftigen sich mit bei Apuleius rezipierten sprachlichen Charakteristika der römischen Liebeselegie: den Motiven der *militia amoris* (III 7), des *servitium amoris* (III 8) und der Vergöttlichung der Geliebten (III 9).

Den interessantesten Beitrag Hindermanns zur aktuell geführten Forschungsdebatte um die Ernsthaftigkeit des religiösen Schlussbuchs liefert dagegen das relativ kurze vierte Kapitel, welches nach einem Forschungsüberblick Isis und Fotis unter einem auf den ersten Blick überraschenden Gesichtspunkt miteinander vergleicht: Die Göttin wird der Sklavin als neue Geliebte des Lucius gegenübergestellt, und in Lucius' Kultdienst wird eine Fortführung des erotischen *servitium amoris* gesehen.

Eine sehr prägnante Zusammenfassung und die Bibliographie beschließen das Buch, welches den Eindruck einer profunden Kenntnis von Sekundärliteratur sowohl zu Apuleius als auch zur ovidischen *Ars amatoria* hinterlässt.

Eine wichtige Voraussetzung für Hindermanns auf die wesentliche Bedeutung der *Ars amatoria* als Vorbild des Apuleius abzielende Argumentation besteht darin, dass das erotische Verhältnis des Helden Lucius zu der Sklavin Fotis (welches die weitaus meisten Details liefert, die Hindermann auf Ovid zurückführt) überhaupt „für die Deutung der *Metamorphosen* zentral“ ist (wie S. 39 behauptet). Dieser These steht die von der Forschung immer wieder hervorgehobene Unterordnung der Erotik unter die Magie entgegen: Lucius beginnt das Verhältnis mit Fotis ja ursprünglich nur mit dem Ziel, mit ihrer Hilfe in den magischen Machtbereich ihrer Herrin einzudringen, und nachdem ihm dies gelungen bzw. (infolge der von Fotis verwechselten Zaubermittel) misslungen ist, spielt Fotis im weiteren Verlauf des Werkes keine bestimmende Rolle mehr, und Lucius denkt nicht einmal an eine Rückkehr zu ihr. Mit dieser kaum wegzudiskutierenden Tatsache, dass das Liebesverhältnis zu Fotis für Lucius nur ein zeitweise angemessenes Mittel zum Zweck ist, tut sich Hindermann begrifflicherweise schwer: Auf S. 39 beruft sie sich auf die Lucius in VII 1 hintertragene Irrmeinung der Bevölkerung, er habe sich bei seinem Gastgeber und bei Fotis nur eingeschlichen, um mit den Räubern (die *de facto* seine Rückverwandlung verhinderten) kollaborieren zu können: „Da sich die Bürgerschaft bezüglich des Überfalls auf Milos Haus und Lucius' Rolle dabei gänzlich irrt, liegt es nahe, auch deren Interpretation der Beziehung zwischen Lucius und Photis in Frage zu stellen.“ Aber selbst wenn diese Deutung des Geschehens offenkundig Lucius Unrecht tut (durch die Unterstellung *einer Kollaboration mit den Räubern*), so reicht dies gewiss nicht aus, um die von Lu-

cius selbst aus der Ich-Perspektive ehrlich und offen erzählten Hintergründe seiner Liebschaft mit Fotis außer Kraft zu setzen. Etwas sophistisch wirkt auch Hindermanns Hinweis auf die ovidische Lehre, dass sich der *simulator* zuweilen, ohne es eigentlich zu wollen, tatsächlich verliebt (*ars* I 615-618, S. 83). Falls dies tatsächlich Lucius zugestoßen sein sollte, versteht man nicht, warum er sich schließlich so leicht von Fotis losmachen kann; sein Eid, zu ihr zurückzukehren, wird von Hindermann (S. 125) sehr zu Recht in die elegische Kategorie „nichtige Eide Liebender“ eingeordnet.

Neben dem nicht ganz geglückten Versuch, die Erotik und insbesondere die erotische Beziehung zwischen Lucius und Fotis als zentrales Thema der *Metamorphosen* zu erweisen, begegnen gelegentlich in der Argumentation Hindermanns auch Versuche, der Parallelität zwischen Apuleius und Ovid ein wenig nachzuhelfen, indem eben doch „durch die Hintertür“ die eigentlich bestimmende Magie ins Spiel gebracht wird: So führt die Identifikation der Fotis mit einer erotischen Dozentin des Lucius nach Art des ovidischen *magister amoris* zu der Vorstellung eines „Abtauschs von Haupt- und Nebenfach“: „Statt Magie studiert Lucius nun in erster Linie die Liebe bei seiner *magistra* Photis“ (S. 58). Und wenn die erotische Entscheidung des Lucius für die Sklavin gegen ihre Herrin Pamphile mit der ovidischen Lehre über die Einbeziehung der Sklavinnen in die erotischen Bemühungen um die Herrin assoziiert wird, so greift Hindermann auf den allegorisierenden Kunstgriff zurück, für die Herrin Pamphile (die ja auch nicht letztes Ziel von Lucius' Bemühungen ist) die „Herrin Magie“ einzusetzen (S. 88). In diesen etwas schiefen Parallelen zwischen Apuleius und Ovid bekundet sich letztlich dann doch die kaum zu erschütternde Tatsache, dass bei Apuleius anders als bei Ovid nicht die Erotik, sondern die Magie das Letzte und Entscheidende ist.

Grundsätzlich bringt Hindermanns methodisches Verfahren, nicht aus der griechischen Vorlage zu erklärende Details mit der ovidischen *Ars amatoria* in Verbindung zu bringen, gewisse Schwierigkeiten mit sich, die vor allem darin liegen, dass uns diese griechische Vorlage nur in einer Epitome erhalten ist, die (wie Hindermann S. 33f. selbst herausstellt), um ihrem Zweck überhaupt gerecht werden zu können, das Original erheblich verkürzen muss. Das Opfer solcher Verkürzung sind aber notwendigerweise nicht handlungstragende Elemente, sondern Details, und insofern besteht immer die Möglichkeit, dass Apuleius Details, welche Hindermann jetzt mit der *Ars amatoria* in Verbindung bringt, bereits in seiner – im Vergleich zum pseudo-lukianischen *Onos* wesentlich ausführlicheren – griechischen Vorlage vorfand.

Dieser Gefährdung sind die einzelnen Details, welche Hindermann auf Ovid zurückführt, in unterschiedlichem Grade ausgesetzt: Auf sicherem Boden befindet sie sich etwa, wenn sie die literarische Bildung der Fotis herausarbeitet (S. 143): Insofern es in der griechischen Epitome ausdrücklich heißt, Palaistra (das Pendant der Fotis in der griechischen Fassung) sei Analphabetin, hat Apuleius diesen Zug offenbar bewusst als zu seiner Fotis-Gestalt nicht passend gestrichen (erst so kann er den Charakterzug *χαρίτων μεστόν*, den man nicht mit Hindermann S. 141 in den Bereich der Frivolität rücken muss, zu einer gewissen literarischen Kultiviertheit modifizieren). In vielen anderen Fällen, die Hindermann mit Ovid in Verbindung bringt, steht in der griechischen Epitome aber eben nicht das Gegenteil von Apuleius' Gestaltung, sondern überhaupt nichts.

So erscheint es etwa problematisch, wenn die Bedeutung von Wein und Gelage bei der Anbahnung von Lucius' Beziehung mit Fotis auf Ovid zurückgeführt wird (S. 95ff.). Erstens können solche Details in der ausführlichen Fassung von Apuleius' griechischer Vorlage gestanden haben, und zweitens kann jeder antike Autor, der die Entwicklung einer solchen Liebesbeziehung ausmalen will, ganz ohne Benutzung der ovidischen *Ars amatoria* auf diese Motive verfallen.

Etwas bemüht wirkt auch der Rekurs auf die ovidische Regel, dass man auf übermäßigen Luxus bei der Kleidung verzichten soll (S. 129f.): Die Sklavin Fotis kann sich gewiss keinen Purpur leisten, und wenn Lucius den kostbaren Schmuck der Byrrhena, einer tantenartigen Freundin seiner Mutter (!), nicht als erotisch empfindet, so bedeutet dies kaum, dass er entsprechend der ovidischen Lehre übermäßigen Luxus in der Bekleidung ablehnt.

Auch einige andere Details erscheinen diskutabel: Unter der Überschrift „*barbaria* und *rusticitas* in den Ehebruchgeschichten des neunten Buchs“ (S. 69ff.) behandelt Hindermann diese Geschichten treffend unter dem Gesichtspunkt der verschiedenen Arten, wie ein gehörnter Ehemann reagieren kann. Allerdings scheinen sich die in diesen Geschichten durchgespielten Reaktionsmöglichkeiten nicht ausschließlich oder primär vor dem Hintergrund der ovidischen Forderung nach Liberalität gegenüber Seitensprüngen der Geliebten zu erschließen: Wenn etwa der Müller sich den bei seiner Frau erwischten knabenhaften Ehebrecher für sein eigenes, anderweitiges Vergnügen reserviert, so drängt sich der Gedanke an die in Catull 56 (bei Hindermann nur beiläufig in Anm. 293 genannt) als lustige Begebenheit erzählte Abstrafung des kleinen Knaben auf (in welcher Textgestalt las Apuleius wohl die Worte *pupulum puellae/ Trusantem* und wie genau verstand er sie – möglicherweise im Sinne eines „Ehebruchs“ des Knaben mit Catulls *puella*?). In jedem Fall erscheint diese Verfahrensweise nur in einem sehr allgemein gefassten Sinn (der Müller

ohne antiquierte erotische *rusticitas*) mit der ovidischen *Ars amatoria*, aber in einem sehr konkreten Sinne mit Catull 56 vergleichbar, wie ja überhaupt schon der homosexuelle Ausgang der Geschichte von der ovidischen *Ars amatoria*, die sich bekanntlich auf heterosexuelle Beziehungen beschränkt, wegführt.

Der Verzicht des Lucius auf eine angebotene körperliche Züchtigung der Fotis mit dem Riemen, nachdem diese beim Risus-Fest geholfen hat, ihn vor der ganzen Stadt bloßzustellen, wird mit der ovidischen Regel assoziiert, man solle die Geliebte bei erotischen Verfehlungen nicht unbeherrscht angreifen (S. 168f.). Aber selbst wenn Lucius von dem Angebot der Fotis Gebrauch machte, so läge kein erotischer Streit, sondern lediglich die Bestrafung einer unloyalen Sklavin vor – daher erscheint der Rekurs auf die *Ars amatoria* weit hergeholt.

Die Überlegungen Hindermanns (S. 145ff.), dass die in der griechischen Vorlage gegebene, schon im Namen der Palaistra bekundete Vorstellung des erotischen „Ringens“ bei Apuleius durch das elegische Motivarsenal der *militia amoris* überformt wird, gehen in die richtige Richtung. Allerdings scheint mir auffällig, dass hier offenbar eine höchst ungewöhnliche Form der *militia amoris* vorliegt, gemäß welcher die Liebenden *gegeneinander* kämpfen (nicht etwa, wie üblich, der Liebhaber gegen Nebenbuhler und andere Widrigkeiten, die es in der Lucius-Fotis-Affäre nicht gibt). Hier sollte man also eher von einer Mischung zwischen der griechischen Palaistra-Vorstellung und der römischen *militia amoris* sprechen als von einer Ovidrezeption, zumal ja auch bei Apuleius der Begriff *colluctatio* begegnet (vgl. Hindermann S. 155 mit Anm. 596).

Wenn Hindermann elegische Konzepte bei Apuleius identifiziert, so geht sie sehr differenziert vor: Das elegische Modell, welches sie in der *Ars amatoria* findet, entspricht nicht der landläufigen Auffassung von elegischer Liebe, die eine bis zur völligen Verzweiflung führende Selbstaufgabe impliziert (wie sie insbesondere in den Gedichten Tibulls und Propertius zu finden ist): Hindermann hebt – im Anschluss an die Untersuchungen von Julia Wildberger – richtig hervor, dass Ovid in der *Ars amatoria* natürlich nicht dieses selbstzerstörerische Konzept seinen Schülern als Ideal präsentieren kann, sondern im Gegenteil eine abgeschwächte, zielorientierte und auf Gewinnung des Partners angelegte Form des *servitium amoris* empfiehlt (Hindermann nennt es im Anschluß an die moderne Konsumterminologie „*servitium amoris light*“). Gerade zu dieser „dosierten“ Konzeption passe das keineswegs zur Selbstaufopferung führende Verhalten des Lucius gegenüber Fotis (S. 165). Unter dieser Voraussetzung (Ovid schwächt in der *Ars amatoria* das übliche elegische *servitium amoris* ab) wird die zunächst etwas schwer verständliche Aussage, Apuleius schlage „nach ovidischem Vorbild einen Mittelweg zwischen der idealen Liebe

der griechischen Liebesromane und der rein utilitaristischen Beziehung des *Onos*“ ein (S. 84), verständlich und nachvollziehbar – wobei man aber schon der Ansetzung eines „*servitium amoris* light“ als entscheidende erotische Kategorie bei Apuleius wohl wieder das implizierte Zugeständnis entnehmen darf, dass die Liebe eben doch in den *Metamorphosen* des Apuleius nicht zentrales Thema, sondern nur Mittel zum (nicht erotischen) Zweck ist.

Allerdings findet Hindermann auch Reflexe des ursprünglichen, „harten“ elegischen *servitium amoris* in den *Metamorphosen*, nämlich in der Beziehung des Socrates zu der Hexe Meroe, worüber dem Lucius zu Beginn des Werkes durch seinen Weggefährten Aristomenes berichtet wird (S. 170ff.). Die Folgen dieser Liebesbeziehung bestehen darin, dass Socrates seine Familie, seinen sozialen Status und sein gesamtes Vermögen einbüßt – wie es eben auch beim „harten“ *servitium amoris* im Falle des Tibull und Properz der Fall ist oder zumindest fingiert wird.

Einschränkend entgegenzuhalten ist dieser Argumentation, dass sich aus dem Text kein Indiz für eine emotionale Verfallenheit des Socrates gegenüber der Meroe ergibt. Aus dem entscheidenden Satz (I 7 *ab unico congressu annosam ac pestilentem tct contraho*) folgt, was immer man für tct einsetzt, wohl nicht mehr, als dass ein einziger Geschlechtsverkehr in einer gerade nicht erotisch, sondern nur magisch verständlichen Weise zu einer völligen Abhängigkeit führte. Die Art, wie Socrates über Meroe berichtet, wirkt wie der Bericht eines von furchtbarem Götterzorn getroffenen Menschen über seinen Quälgeist, nicht aber wie die Schilderung einer Geliebten. Auch hier überwuchert die Magie die Erotik.

Im vierten Kapitel referiert Hindermann zunächst die in der modernen Forschung wohl zu Recht laut gewordenen Zweifel an einer ernsthaften, bekenntnishaften Ausdeutung des religiösen Schlussbuchs. Wenn aber Isis gemäß dem Schlusswort Hindermanns als neue Liebhaberin die goldene Mitte zwischen der „zu strengen“ Meroe und der „zu wenig dominanten“ Fotis (S. 206) findet, um Lucius permanent an sich zu binden, so läuft die vorgelegte Interpretation letztlich darauf hinaus, in der neuen erotischen Terminologie die alte Deutung (Isis als definitive ideale Schlussbestimmung des Lucius und als permanente Lösung im Gegensatz zu der transitorischen Beziehung zu Isis) zu erhärten. Wenn nun jedoch auch das Verhältnis zu der neuen „Liebhaberin“ Isis durchaus problematisch gezeichnet wird, wie Hindermann sehr ansprechend zeigt (etwa S. 190 mit Hinweis darauf, dass Lucius für weitere Initiationen das Geld aus der Tasche gezogen wird, bis er schließlich buchstäblich sein letztes Hemd weggibt wie Socrates für Meroe), so empfiehlt es sich m.E. wenig, Isis als Pendant zu der recht bescheidenen und (zumindest als Geliebte, wenn auch nicht

als Zauberlehrerin!) harmlosen Fotis zu verstehen: Konsequenterweise müsste man im Zuge solcher zunehmend der Forschung deutlich werdenden Ironiesignale im XI. Buch den Schluss der *Metamorphosen* dann eher so deuten, dass Lucius als Mystes vom Regen in die Traufe kommt: Nach seiner Befreiung aus der Eselgestalt wird er im übertragenen Sinne der Esel der Isis, was genau dem Schluss des griechischen *Onos* entspräche, wo sich Lukios nach seiner Rückverwandlung ebenfalls noch einmal zum Esel macht, indem er seine reiche sodomistische Liebhaberin aufsucht, von der er schließlich nackt (also auch hier wieder der Verlust der Kleider!) auf die Straße geworfen wird. Die Gemeinsamkeit zwischen Apuleius und seinem griechischem Vorbild bestünde dann darin, dass der Held nach seiner Rückverwandlung nicht aufhört, sich (bildlich) zum Esel zu machen. Die kultischen Bekenntnisse im Schlussbuch sind ja nur die subjektive Ansicht des Erzählers, vergleichbar seinem „vernünftigen“ Beschluss in der griechischen Fassung, noch einmal die Liebhaberin aufzusuchen (56 ἐγὼ δὲ κράτιστον εἶναι ἔγνων ἐλθεῖν παρὰ τὴν γυναῖκα τὴν ἐρασθεῖσάν μου τοῦ ὄνου), und Apuleius hätte dann die Ironie des Schlusses des *Onos* auf einen dem Ich-Erzähler selbst nicht bewusst werdenden aberwitzigen religiösen Irrglauben übertragen. Niklas Holzberg, *Der antike Roman*, Darmstadt ³2006, S. 108f. vergleicht mit Lucius den des Halleluja-Singens überdrüssig werdenden Münchner im Himmel, aber genaugenommen ist der uns als subjektiver Erzähler seiner eigenen Erlebnisse entgegentretende Lucius eher gerade deshalb bemitleidenswert, weil er der ihm wiederholt zugemuteten kostspieligen Initiationsriten *nicht überdrüssig* wird. Isis entspräche, wenn diese Überlegung zuträfe, tatsächlich, insofern sie Lucius zu seiner letzten Eselei verführt, einer Verführerin des Lucius, aber nicht intratextuell der (harmlosen) Fotis, sondern intertextuell der grotesken Sodomistin der griechischen Vorlage.

Zusammenfassend wird man Hindermanns Buch als einen auf hohem argumentativen und philologischen Niveau unternommenen Versuch werten, eine komplexe intertextuelle Beziehung zwischen zwei Werken nachzuweisen. In den Details der versuchten Parallelisierungen bleiben Zweifel, wie fast immer, wenn man intertextuelle Subtilitäten über begrenzte Partien hinaus ausdeuten und zum Schlüssel von Gesamtdeutungen erheben möchte.

Prof. Dr. Thomas Gärtner
Institut für Altertumskunde
Klassische Philologie
Universität zu Köln
D-50923 Köln
E-Mail: th-gaertner@gmx.de