

INNERE BEZIEHUNGEN UND KONTRASTE  
ALS 'HERMENEUTISCHE ZEICHEN'  
IN DEN METAMORPHOSEN DES APULEIUS VON MADAURA\*

Die Metamorphosen des Apuleius philosophus Platonicus Madaurensis<sup>1</sup> entstanden in der zweiten Hälfte des 2. Jh. n. Chr. Geb., wahrscheinlich nach 158<sup>2</sup>. Sie handeln von einem von Neugier nach Magie besessenen jungen Mann namens Lucius, der in der thessalischen Stadt Hypata, dem Eldorado der Hexenkunst, bei dem Versuche, sich in einen Vogel verwandeln zu lassen, durch das Versehen einer jungen Magd Photis, die bei einer Hexe dient, in einen Esel verwandelt wird und in dieser Gestalt vom Sommer bis zum nächsten Frühjahr aushalten muß, da nur der Genuß von Rosen ihn entzaubern kann. In dieser Zeit erlebt er der Menschheit ganzen Jammer, schwebt in ständiger Lebensgefahr, bis er endlich durch Gnade der Göttin Isis zum Menschen zurückverwandelt wird. Von dieser Rückverwandlung und der Einweihung des Helden Lucius in die Isismysterien berichtet das letzte, das 11. Buch der Metamorphosen. Am Ende entpuppt sich Lucius als *vir Madaurensis* (11,27), also als Apuleius selbst. Dieses „entschlüsselnde Signal“<sup>3</sup> macht deutlich, daß mit Sicherheit das 11. Buch in stärkerem Maße autobiographische Züge enthalten muß.

Bekanntlich ist die Fabel keine Erfindung des Apuleius, sondern vielmehr einem verlorenen griechischen Eselsroman "Metamorphoseis" entnommen, den Photios einem Lukios von Patrai zuschreibt, der ebenso heißt wie der Held seines Buches. Eine verkürzende Bearbeitung des griechischen Romans hat sich im Corpus der Schriften Lukians unter dem Titel *Λούκιος ἢ ὄνος* erhalten<sup>4</sup>. Wir können daraus lernen, daß der griechische Eselsroman einen anderen, burlesk-satirischen Schluß hatte, also ganz entschieden von Apuleius abweicht. Dieser hat ferner einige erzählende Einlagen eingeschoben, darunter genau in der Mitte des Werkes die lange, märchenhafte mit mythologischen Zügen verbindende Erzählung von der Liebe des Mädchens Psyche zu Gott Amor, ihr Vergehen, die Trennung der Liebenden, Irrfahrten und Leiden des Mädchens und endlich die Wiedervereinigung mit dem Geliebten. Neuere vergleichende Untersuchungen, vor allem von Helmut van Thiel

\* Leicht überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung meines am 4.7.1977 vor dem Fachbereichsrat Geschichtswissenschaft der Universität Hamburg gehaltenen Kolloquiumsvortrages.

<sup>1</sup> Vgl. Apul. Apol. 10 (p. 12,11 Helm); *Περὶ ἐρημείας* 4 (p. 178,16 Thomas); Augustin. de civ. dei 8,14; Inscr. Lat. Alg. 2115 (ed. st. Gsell, Paris 1922 = Nachdruck Rom 1965): [*pbi*]-*losopho* [*Pl*]atonic[o] [*Ma*]daurenses *cives ornamento suo*.

<sup>2</sup> Vgl. unten Anm. 46.

<sup>3</sup> Terminus nach H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München<sup>2</sup> 1963, 140 (§ 423,2).

<sup>4</sup> Luciani Opera, recognovit M.D. MacLeod, Tomus II (Oxford 1974) 276-309. Rekonstruktionsversuch des Lukios von Patrai aus Apuleius und Ps.-Lukian bei H. van Thiel, *Der Eselsroman, I. Untersuchungen* (München 1971), II. Synoptische Ausgabe (München 1972) = *Zetemata* 54 I/II.

haben gezeigt, daß die Grundstimmung des Eselsromans einheitlich ironisch und distanziert war, daß hingegen die der eigenen Stücke des Apuleius überwiegend sentimental, moralisierend und abergläubisch ist<sup>5</sup>, zum Teil auch die aus der Vorlage übernommenen Episoden auf diesen Ton umgestimmt werden.

Die Forschung hat sich in früheren Jahren besonders der Erklärung und Deutung der Psyche-Geschichte gewidmet, auch der Frage nach dem Zusammenhang dieser Einlage mit dem übrigen Werke. Besonders mehrere Arbeiten Richard Reitzensteins<sup>6</sup> haben die religiös-allegorische Natur des Märchens<sup>7</sup> herausgestellt. Die eigentlich „Apuleianische Frage“, die Frage nach der Einheit des Werkes, nach dem Zusammenhange des „religiös-erbaulichen“ 11. Buches mit den vorangehenden Büchern 1-10, wird aber durch das zuvor erwähnte „entschlüsselnde Signal“ Lucius = *vir Madaurensis* (= Apuleius) gestellt. Während Reitzenstein auf Grund seiner profunden Kenntnis der spätantiken volkstümlichen religiösen Texte die Frage nach der Einheit immer positiv beantwortet hatte, haben andere, die Einheit entschieden verneinend, einen Bruch zwischen Buch 10 und 11 konstatiert, so u.a. B.E. Perry, P. Valette, A. Lesky, E. Burck<sup>8</sup> und zumal R. Helm. Dieser ging so weit zu behaupten, daß Apuleius, als er in 1,1 *lector intende, laetaberis* schrieb, noch nicht an das 11. Buch gedacht habe, und als er dieses schrieb, habe er jenen Satz vollständig vergessen gehabt<sup>9</sup>.

Ausgehend von der durch ihre Stellung genau im Zentrum des 11. Buches schon als bedeutsam gekennzeichneten Offenbarungsrede des Priesters (11,15) an den eben entzauberten Lucius, daß sein Herabsinken auf *serviles voluptates* und seine *curiositas inprospera* die Ursache für sein Unglück und seine Leiden seien und verantwortlich dafür, daß er ein Spielball der blinden Fortuna gewesen sei, haben in jüngerer Zeit mehrere Forscher die einheitsstiftende Funktion des *curiositas*-Motivs, das sowohl für die Lucius-Handlung wie für die Psyche-Geschichte von zentraler Bedeutung ist, hervorgehoben, so z.B. P. Junghanns, F. Dornseiff, H.J. Mette, S. Lancel, H. Rüdiger<sup>10</sup> und vor allem A. Wlosok<sup>11</sup>. Hier wurde die Notwendigkeit

<sup>5</sup> van Thiel, Eselsroman I S. 10.

<sup>6</sup> Die wichtigsten bequem zugänglich gesammelt in: G. Binder und R. Merkelbach (Hrsg.), *Amor und Psyche*, Darmstadt 1968 (= WdF 126).

<sup>7</sup> Davon zu trennen ist jedoch die – allgemein im ganzen als verfehlt betrachtete – durchgängig allegorische Deutung als „verschlüsselter Mysterientext“ durch K. Kerényi (Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Tübingen 1927 = Darmstadt 1973, 151 ff.) und R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München und Berlin 1962, 1 ff.; vgl. dens., *Eros und Psyche*, *Philologus* 102, 1958, 103-116 (wieder abgedruckt in: *Amor und Psyche* [s. oben Anm. 6] 392-407).

<sup>8</sup> B.E. Perry, in: *TAPhA* 57, 1926, 238 ff., und in: *The Ancient Romances* (Berkeley und Los Angeles 1967) 236 ff.; P. Valette (Einleitung zur Budé-Ausgabe von Robertson, S. XXIX ff.); A. Lesky, in: *Hermes* 76, 1941, 43 ff. (= *Ges. Schriften* 549 ff.); E. Burck, Nachwort zu A. Rodes *Metamorphosenübersetzung* (Rowohlt's Klassiker Bd. 96/97, Reinbek 1961, 285 ff. = *Vom Menschenbild in der röm. Lit.*, Heidelberg 1966, 400 ff.).

<sup>9</sup> R. Helm, in: *NJbb* 33, 1914, 176 (= 'Amor und Psyche' [oben Anm. 6] 183); vgl. Helms Einleitung zu seiner zweisprachigen Ausgabe der *Met.* (Berlin 1956, S. 6. 21 ff. = <sup>6</sup>1970, S. 15. 30 ff.).

<sup>10</sup> P. Junghanns, *Die Erzählungstechnik von Apuleius' Metamorphosen* (*Philologus* Suppl. 24, 1 [1932]) 161 ff.; F. Dornseiff, in: *Hermes* 73, 1938, 222 ff. H.J. Mette, in: *Festschr. B. Snell*, München 1956, 227 ff.; H. Rüdiger, Nachwort zur Neuausgabe der *Met.*-Übersetzung A. Rodes (Zürich 1960) 517 ff.; S. Lancel, in: *Rev. de l'Hist. des Rel.* 160, 1961, 25 ff. (dt. in: *Amor und Psyche* [oben Anm. 6] 408 ff.).

<sup>11</sup> A. Wlosok, *Zur Einheit der Metamorphosen des Apuleius*, in: *Philologus* 113, 1969,

einer Interpretation auf den beiden Ebenen des Vordergründig-Erzählenden und des Hintergründig-Religiösen erkannt. Wlosok hat die Metamorphosen geradezu als im Dienste religiöser Propaganda stehend bezeichnet<sup>12</sup>. Im folgenden sollen einige Beobachtungen vorgetragen werden, die eine solche Deutung der Metamorphosen stützen.

Der Ausdruck *serviles voluptates*<sup>13</sup> ist mehrdeutig; einmal bedeutet er, aristotelisch gesprochen, *φορτικαὶ ἡδοναί* ('niedere, pöbelhafte Begierden'), zum anderen 'sexuelle Ausschweifungen mit einer Sklavin'. Es ist offenbar, daß dadurch auf die Liebesabenteuer des Lucius mit der Magd Photis hingedeutet wird, die Apuleius im 2. und 3. Buch geschildert hat. *curiositas inprospera* geht auf die zusammen mit Photis praktizierte magische Handlung, die zur Verwandlung zum Esel führte. Photishandlung und Isishandlung, Verzauberung durch Erotik und Magie, Entzauberung und Erlösung durch Religion, sind die beiden Pfeiler, auf denen, wie eine Brücke auf ihren Widerlagern, das Ganze der Erzählung ruht. Photis und Isis stehen dadurch in einem Verhältnis zueinander, das man (cum grano salis) als das von Typus und Antitypus der Typologie der spätantiken und mittelalterlichen Theologie beschreiben kann, so wie diese etwa das Verhältnis von Eva und Maria interpretierte. Typus und Antitypus sind, wie Friedrich Ohly dargelegt hat<sup>14</sup>, häufig verbunden durch gemeinsame Gebärde und gemeinsame Attribute. Daß dieser Vergleich nicht abwegig ist, will ich zu zeigen versuchen.

Apuleius beschreibt 2,16-17 in rhythmisch bis ins letzte durchstilisierter, also mit äußerster Bewußtheit gestalteter Prosa die erste Liebesnacht des Lucius mit Photis. Wir können hier durch den zum Teil sogar ausführlicheren ὄνος die Quelle des Apuleius kontrollieren und seine Abweichungen konstatieren<sup>15</sup>. Im Eselsroman hieß die Magd *Palaistra* (über diesen Namenswechsel s. unten S. 202), sie trägt also einen redenden Namen ('Ringschule'<sup>16</sup>; in Plautus' Rudens eine Hetäre), der die Wesensart des Mädchens treffend charakterisiert: Ohne viel Federlesens zieht sie sich aus und fordert Lukios zum erotischen Ringkampf heraus. Nicht anders Photis bei Apuleius: *laciniis cunctis suis renudata* und *proeliare, inquit, fortiter proeliare*.

68 ff. Außerdem noch z.B. C. Schlam, in: CJ 64, 1968/69, 120 ff.; G.N. Sandy, in: Latomus 31, 1972, 179 ff.; ders., in: Phoenix 28, 1974, 234 ff.; P.G. Walsh, The Roman Novel, Cambridge 1970, bes. 176 ff. 221 ff.; R.Th. van der Paardt, L. Apuleius Madaurensis, The Metamorphoses, A Comm. on Book III (Amsterdam 1971) 208 ff.; J. Tatum, in: AJPh 93, 1972, 487 ff.

<sup>12</sup> Wlosok 68. Vgl. auch schon Bischof W. Warburton, The Divine Legation of Moses, London 41755, (mir bekannt aus John Dunlop's 'Geschichte der Prosadichtungen oder Geschichte der Romane, Novellen, Märchen u.s.w.', aus dem Englischen übertragen ... von Felix Liebrecht, Berlin 1851, 46 ff., und A. Scobie, Apuleius Metamorphoses I (A Commentary) (= Beitr. zur Klass. Phil., Heft 54, 1975, S. 3 ff.). Zu vergleichen ferner auch H. Jeanmaire, Die Erzählung von Amor und Psyche (in: Amor und Psyche [oben Anm. 6]) 313 ff.).

<sup>13</sup> Zu *'serviles voluptates'* vgl. S. Lancel, (oben Anm. 6) 417; G.N. Sandy, in: Phoenix 28, 1974, 234-244; J.L. Penwil, in: Ramus 4, 1975, 49-82. Lucius in sklavischer Abhängigkeit von Photis: 3, 19, 5 (vgl. 2,18,1 f.); vgl. Merkelbach (oben Anm. 7) 339 Anm. 1; Wlosok (oben Anm. 11) 79 Anm. 6.

<sup>14</sup> Friedrich Ohly, Probleme der mittelalterlichen Bedeutungsforschung und das Taubenbild des Hugo de Folieto, in: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, 42 f.

<sup>15</sup> Λούκιος ἢ ὄνος 8 f.

<sup>16</sup> Bei Plautus, Bacchid. 66, und Terenz, Phormio 484, scherzhaft für Bordell (vgl. Donat zur Terenzstelle, vol. II 459, 17 Wessner: *bene palaestram dixit lenonis domum*).

Zwischen die beiden Zitate, die im Όνος 9 unmittelbar aufeinander folgen, schiebt Apuleius ein *ad bilarem lasciviam in speciem Veneris, quae marinos fluctus subit, pulchre reformata, paulisper etiam glabellum feminal rosea palmula potius obumbrans de industria quam tegens verecundia*. Dieser Zug des Raffiniert-Verschämten, einer Corinna wie in Ovids Amores 1,5 angemessen, paßt aber gar nicht zu der draufgängerischen Erotik der Palaistra/Photis. Trotzdem hat Apuleius ihn in Kauf genommen, weil er offenbar damit noch etwas weiteres bezweckte. Archäologisch gesprochen, hat er hier eine *Venus pudica* beschrieben, ein Ausdruck, der sich letztlich aus Hesiods Theogonie 194 ἐκ δ' ἔβη αἰδοίη καλή θεός herleitet, wo αἰδοίη eigentlich nicht *pudica*, sondern 'erhaben, ehrfurchtgebietend' bedeutet. Jedoch hat Praxiteles αἰδοίη als *pudica* verstanden, als er die in Paphos ans Land gestiegene Göttin für Knidos schuf und damit einen Typ inaugurierte, der über die Venus de' Medici des Kleomenes und die vom Kapitol (die wohl beide auf eine gemeinsame hellenistische Vorlage zurückgehen) bis hin zu Botticellis 'Geburt der Venus' wirkte (bei dem dann noch Beschreibungen der verlorenen ἀναδυομένη des Apelles und italienische Verse Angelo Polizianos mit eingeflossen sind<sup>17</sup>). Der Venustyp war allbekannt: Ovid, *Ars amatoria* 2,613, spielt darauf an (*ipsa Venus pubem, quotiens velamina ponit, protegitur laeva semireducta manu*), Lukian beschreibt ihn *Erotes* 13 (πλήν ὄσα τῇ ἑτέρα χειρὶ τῆν αἰδῶ λεληθότως ἐπικρύπτειν), und bis ins späte Altertum wußte man, daß die in Knidos dargestellte Venus die von Paphos ist (vgl. die Epigramme Anthol. Palatina 16,159-170!), so daß umgekehrt die paphische die Assoziation jener hervorrief. Wenn nun die dem Lucius 11,5 im Traum erscheinende Isis sagt: „ich bin diejenige, ... die die Kyprier *Paphiam Venerem* nennen“ und nicht irgendeinen der zahlreichen anderen berühmten Kultorte der Aphrodite/Venus angibt, und wenn, wie gezeigt, Apuleius darauf rechnen konnte, daß der gebildete und aufmerksame Leser mit *Venus Paphia* ein bestimmtes Bild assoziativ verband<sup>18</sup>, so konnte – ich will nicht sagen mußte – der aufmerksame Leser die Beziehung Photis – Isis registrieren. Daß nun der Gedanke, sich Isis als *Venus Paphia* und somit im Typ der *Venus pudica* vorzustellen, keineswegs absurd ist, läßt sich nachweisen. Bekanntlich wurde im griechisch-römischen Bereich die eigentlich ägyptische Darstellung der Göttin Isis zu Gunsten einer hellenistischen verändert, wobei der Kuhkopf der Isis–Hathor aufgegeben wurde. Die zum Mond umgedeutete Sonnenscheibe, die bei Isis–Hathor zwischen den Hörnern steht, blieb erhalten, vgl. die Abb. 1, eine Bronzestatuetten der Isis<sup>19</sup>, als solche durch den Kopfschmuck bezeichnet, die die Gebärde der *Venus pudica* zeigt, im Typ der Venus de' Medici nahe verwandt.

Für wie wichtig Apuleius die quasi-typologische Beziehung der beiden Gestalten Photis und Isis gehalten hat, die eine so zentrale Rolle im – christlich gesprochen – 'Heilsgeschehen' von Verzauberung und Entzauberung, das heißt religiöser

<sup>17</sup> Vgl. Aby Warburg, Sandro Botticellis 'Geburt der Venus' und 'Frühling', Hamburg 1893 (= A.M. Warburg, *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, hrsg. v. D. Wuttke, Baden-Baden 1979, 11-63), in: *Gesammelte Schriften I* (Leipzig 1932, 1-55 [dazu 307-328]); Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*. Enlarged and revised edition, Peregrine Book, 1967, 128-140; 263 f.

<sup>18</sup> Das wird auch durch die große Isislitanee aus dem frühen 2. Jh. n. Chr. in Pap. Oxy. 1380 mit ἐν Πάφῳ ἀγνήν bestätigt.

<sup>19</sup> Abb. nach M.P. Nilsson, *Gesch. d. Griech. Religion II*<sup>1</sup> 605 = II<sup>2</sup> 631. Hier reproduziert mit freundlicher Erlaubnis der C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung, München.

Erlösung, spielen, läßt sich an einer weiteren bedeutsamen Korrespondenz zeigen, die bisher fast unbeachtet geblieben ist<sup>20</sup>. Nach einem langen, großartigen Enkomion auf die Schönheit des Frauenhaares (2,8-9) beschreibt Apuleius (2,9) die Frisur der Photis (s. unten Text a). Diese exakt und anschaulich geschilderte Haartracht findet unter den zahlreichen Abbildungen, die der RE-Artikel 'Haartracht' bietet, kein Gegenstück. Dennoch ist sie kein Phantasieprodukt des Apuleius, denn sie ist identisch mit derjenigen, die er 11,3 als die der Isis beschreibt.

a)	(2,9)	b)	(11,3)
	<i>uberes enim crines</i>		<i>crines uberrimi</i>
	<i>leniter demissos<sup>a</sup></i>		<i>prolixique</i>
	<i>et cervice dependulos</i>		<i>et sensim intorti</i>
	<i>ac dein per colla dispositos</i>		<i>per divina colla passive dispersi</i>
	<i>sensimque sinuatos<sup>b</sup></i>		<i>molliter défluébánt.</i>
	<i>patagio residentes paulisper</i>		
	<i>ad finem conglobatos</i>		
	<i>in summum verticem</i>		
	<i>nódus adstrinxerát.</i>		
	<i>(<sup>a</sup> demissos Pricaeus: emissos cod.;</i>		
	<i><sup>b</sup> sinuatos Kronenberg: sinuato cod.)</i>		

Natürlich hat Isis keinen Knoten auf dem Haupte, sondern den Diskos mit den von Apuleius als Schlangen gedeuteten Kuhhörnern. An dessen Stelle tritt bei Photis der Haarknoten! Die Korkenzieherlocken auf beiden Seiten des Halses sind ein ganz feststehendes Charakteristikum der Isisdarstellungen im griechischen Stil<sup>21</sup> (vgl. Abb. 2). Die Bedeutung des Haares bei Isis ist schon ägyptisch: Isis soll sich auf die Nachricht vom Tode des Osiris eine Locke abgeschnitten haben<sup>22</sup>. Königin Berenike,

<sup>20</sup> Beachtet, aber in ihrer Bedeutung nicht ausgeschöpft, ist sie bei W.S. Smith, in: TAPhA 103, 1972, 529; gar nicht erkannt bei J. Englert / T. Long, Functions of Hair in Apuleius' Metamorphoses, in: CJ 68, 1972/73, 236-239.

<sup>21</sup> Vgl. den Isishymnos von Andros (ed. W. Peek, Berlin 1930) 17 f. *ἀνθεσι πλοχμῶν/ βρεθομένα σοβαροῖς ἐλνότητροπος* (ἐλιν. mit Enallage grammatisch auf Isis statt auf *πλοχμῶν* bezogen); Kaibel, Epigrammata Graeca Nr. 833,1 *Ἰσιδος ἐπλοκάμοιο*. Zu der Frisur, bei der die Spirallöckchen breit in den Rücken fallen und auf die Schultern in zwei Korkenzieherlocken auslaufen, vgl. J. Berreth, Studien zum Isisbuch in Apuleius' Metamorphosen, Diss Tübingen 1931, 45 f.; W. Wittmann, Das Isisbuch des Apuleius, Stuttgart 1938, 18 mit Anm. 31 (auf S. 189); J. Leipoldt, Umwelt des Christentums, Bd. III: Bilder zum neuteamentlichen Zeitalter, Berlin <sup>4</sup>1976, 55. Abbildungen: Nilsson (oben Anm. 19), Abb. 2; G. Roeder, Aegyptische Bronzen (Berlin 1956) Nr. 13791 (abgeb. Bd. II, Taf. 37b); Leipoldt Abb. 255. 256. 257; Götter und Pharaonen (Katalog d. Ausstellung d. Roemer u. Pelizaeusmuseums Hildesheim 29.5.-16.9.79), Nr. 149. 151. 193 (mit den Kommentaren v. G. Grimm); J. Tatum, Apuleius and the Golden Ass, Ithaca and London 1979, 41. 87. Diese Haartracht blieb für Isis typisch bis in die mythologischen Handbücher der Renaissance, vgl. Vincenzo Cartari (ca. 1520-1570) in den 1571 gedruckten *Imagini degli dei* (p. 120), aus denen Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, Princeton 1972, 292, zitiert: „Her head was adorned with long and abundant hair, lightly curled“ (Quelle war wohl Apuleius). – Übrigens ist auch das Gewand der Photis, das Apuleius 2,7 beschreibt (*linea tunica ... amicta et russea fasceola praenitente altiuscule sub ipsas papillas succinctula*) als Variante zu dem zwischen den Brüsten geknoteten Gewand der Isis für diese selbst bezeugt, vgl. die Abb. bei Leipoldt Nr. 255. 265. 269.

<sup>22</sup> Vgl. Th. Hopfner, Plutarch über Isis und Osiris, Darmstadt <sup>2</sup>1967, Bd. I 44.

die sich mit Korkenzieherlockenfrisur als Isis darstellen ließ<sup>23</sup>, ahmte Isis nach, als sie eine Locke von ihrem Haupte im Tempel der Arsinoe niederlegte, eine Locke, die als *Βερενίκης πλόκαμος* noch heute am Sternenhimmel zu bewundern ist<sup>24</sup>.

Gebärde und Attribut der Photis und der Isis stimmen also überein, machen sie zu 'Typus' und 'Antitypus'. Durch die innere Verbindung, die durch diese Korrespondenzen geschaffen wird, gibt Apuleius dem Leser ein 'hermeneutisches Zeichen'<sup>25</sup>, ein Signal, aus dem der Leser schließen kann, daß Photis nicht nur eine hübsche, frivole Sklavin ist, sondern daß, auf einer hintergründigen Bedeutungsebene, in ihr und in Isis personifiziert die Bereiche von Erotik und Magie einerseits und des wahren Erlösungsmysteriums andererseits miteinander in Beziehung gesetzt und zugleich voneinander abgehoben werden<sup>26</sup>: Photis ist die mit Erotik und Magie verbundene negative Erscheinungsform der Venus, die ins Verderben, Isis die gute Venus, die zum Heile führt: *Delectatio libidinis et venenum curiositatis motus sunt animae mortuae*<sup>27</sup>. Die 'Spaltung' der Gottheit Venus in einen negativen und positiven Aspekt, wie er sich uns an Photis-Isis zeigt, hat eine genaue Parallele in der Spaltung der Fortuna in der Priesterrede 11,15: *Fortunae caecitas* und *nefaria Fortuna* wird der *Fortuna videns*<sup>28</sup> gegenübergestellt, diese ist wiederum Isis, Ἴσις Τύχη, häufig dargestellt mit Steuerruder und Füllhorn<sup>29</sup>. Die Aufspaltung der Venus ist alt und besonders bekannt seit Platons Symposion, wo zwischen Ἀφροδίτη οὐρανία und πάνδημος unterschieden wird, eine Lehre, die Apuleius gut kennt<sup>30</sup>. Es zeigt sich, daß die zuvor gegebene Interpretation sich ganz im Rahmen apuleischer Gedanken bewegt. Unmittelbar vor seiner Verzauberung nennt Lucius diese *Venus Photis vulgaris* geradezu 'mea Venus' (3,22, p. 68,28 H.): Die Abgöttin ist an die Stelle der Göttin getreten.

Wie bereits bemerkt, hieß das Mädchen Photis im griechischen Eselsroman *Palaiatra*, und dieser letztere Name ist ein durchsichtiger, redender Name. Apuleius hat viele Namen seiner Vorlage geändert, einige nicht, darunter den des Helden Lucius; er hat auch viele neu eingeführt, von denen die meisten redende sind: der liebestollen Hexe, der Herrin der Photis, gab er den passenden Hetärennamen *Pamphile* ('Aller-  
<sup>23</sup> Vgl. Berreth (oben Anm. 21) 46; daß eine Priesterin in Tracht und Frisur der Isis dargestellt wurde, ist auch sonst bezeugt, vgl. Leipoldt 58 und Abb. 291.

<sup>24</sup> Vgl. Hopfner (oben Anm. 21) 44; Pfeiffer zu Kallimachos' Aitia, Dieg. V 40 (vol. I 123).

<sup>25</sup> Ausdruck nach G. Weydt, Hans Jacob von Grimmelshausen, Stuttgart 1971, 67. Als Signal deutlich wird dieses Zeichen explizit erst durch die sprachlich genaue Korrespondenz von 11,3 mit 2,9, implizit konnte der kundige Zeitgenosse natürlich die Anspielung auf die Isisfrisur in 2,9 erkennen und damit bereits eine Ahnung erhalten. Wichtig ist, daß der Leser auf die Deutsamkeit des Haarmotivs durch das vorausgehende Enkomion über das Frauenhaar innerlich vorbereitet worden ist. Darin hat diese 'Ekphrasis' also eine sehr wesentliche Funktion (gegen van Thiel [oben Anm. 4] 15 f.).

<sup>26</sup> Dies hat auch Wlosok (oben Anm. 11) 78 f. (zu den dort 79 Anm. 4 und 5 genannten Stellen kommt noch 1,8 p. 8,9 ff. H. über Meroe hinzu, vgl. van Thiel [oben Anm. 4] 54), und vor ihr bereits Wittmann (oben Anm. 21) 80 f. ausgesprochen.

<sup>27</sup> Augustin., Confess. 13,30 (zitiert von Wittmann 82).

<sup>28</sup> Vgl. Kerényi (oben Anm. 7) 180; Berreth (oben Anm. 21) 105; Wittmann 82 f.

<sup>29</sup> Vgl. Leipoldt 55 und Abb. 265; J.G. Griffiths, *Apuleius of Madaura, The Isis-Book*, Leiden 1975, 241.

<sup>30</sup> Platon, Symp. 180d; Apul., Apol. 12: *mitto enim dicere alta illa et divina Platonica ... geminam esse Venerem deam ... earum alteram vulgariam ... alteram vero caelitem Venerem*. Vgl. Met. 11,2 p. 267,7 H. *caelestis Venus*.

weltsliebchen'), da heißt einer Tlepolemus, 'Durchhalter', ein anderer Thrasyllus, 'Frechling', wie Domseiff hübsch übersetzt<sup>31</sup>. Heute ist allgemein zugestanden, daß auch die Änderungen von Namen gegenüber der Vorlage mit bestimmter Absicht geschehen sind. Zum Namen Photis gibt es manche Deutung: Rüdiger „als 'Licht', das die Nacht durch Liebe erhellt", Wlosok „Licht' als Irrlicht gegenüber der wahren Erleuchterin Isis". Scobie gibt im Kommentar zum 1. Buch eine Übersicht über mehrere Deutungen und meint, die Frage könne nicht „with any degree of certainty" beantwortet werden<sup>32</sup>. Der Name ist morphologisch tadellos gebildet. Er gehört zur Gattung der Kose- oder Kurznamen, die Oxytona auf *-ίς*-, *-ίδος* sind, eine seit ältester Zeit übliche Namensbildung<sup>33</sup>. Besonders häufig werden solche Namen von Ethnika (*Doris, Lycoris*) oder Patronymika (*Ἀρηίς*) abgeleitet, aber auch von gewöhnlichen Substantiva, z.B. *Ὀπωρίς, Χρυσίς, Ἐρωτίς* von *ἔρως, ἔρωτος*, wie *Φωτίς* von *φῶς, φωτός*. Der Name ist auch inschriftlich als Personennamen belegt<sup>34</sup>. Bevor man sich fragt, was er bedeute, hätte man sich fragen sollen, was er denn sei. So ergibt sich die schlichte Tatsache, daß *Φωτίς* sich zu *φῶς* verhält wie *Lucius* zu *lux*, daß Photis also das genaue feminine Gegenstück auf griechisch zu Lucius bildet, also gewissermaßen *Lucia* auf griechisch, folglich Lucius und Photis sozusagen den gleichen Namen tragen<sup>35</sup>. Das ist keine Deutung, sondern die Feststellung eines sprachlich-etymologischen Tatbestandes. Bevor dieser gedeutet wird, sollten folgende Punkte bedacht werden: 1) Die Namensübereinstimmung Lucius-Photis ist von Apuleius durch Abgehen von seiner Vorlage bewußt produziert worden. 2) Apuleius ist ein genauer Kenner des bedeutungsvollen Verschlüsseln von Namen<sup>36</sup>. 3) Apuleius war, wie seine Apologie zeigt, ein in der *disciplina* der Magie versierter Mann. Da nun schon im alltäglichen Leben Namensgleichheit menschliche Zusammengehö-

<sup>31</sup> Hermes 73, 1938, 226. Zu den Namen bei Apuleius vgl. Helm, *Apul. Florida* (Leipzig 2 1959) XXXII, Junghanns (oben Anm. 10), 125 Anm. 9, und zuletzt B.L. Hijmans Jr., *Significant names and their function in Apuleius' Metamorphoses*, in: *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, Groningen 1978, 107-122. Vgl. *Apul. met.* 8,8 (p. 182, 14 f. H.): *Thrasyllus, praeceps aliquin et de ipso nomine temerarius*.

<sup>32</sup> Rüdiger (oben Anm. 10) 39; Wlosok (oben Anm. 11) 79; Scobie (oben Anm. 12) 126. Als Ableitung „ἀπό τοῦ φωτός, tamquam esset lucida puella et ardescens in venerem" schon Beroaldo (bei Junghanns 125 Anm. 9); vgl. Lancel (oben Anm. 10) 431; Sandy, in: *Aspects etc.* (oben Anm. 31) 136 f.; Tatum (oben Anm. 21) 43 Anm. 31; Griffiths, in: *Aspects* (oben Anm. 31) 166 Anm. 109.

<sup>33</sup> Vgl. Locker, in: *Glotta* 22, 1934, 68-72; zum Suffix *-ίδ-*: M. Mejer, *Zur Geschichte eines griech. Nominalsuffixes* (Ergänzungsheft zur Zeitschr. f. Vergl. Sprachwiss. Nr. 23), Göttingen 1975, 37 f.

<sup>34</sup> Vgl. folgende Inschriften: BCH 92, 1968, 891-892 aus Beroia (vgl. auch *Bull. épigr.* 1969 Nr. 362: *Φωτίς*; aus Kappadokien, R.P. Harper, *Anat. Studies* 17, 1967, 193 mit Tafel XVII (mir nur aus *Bull. épigr.* 1968 Nr. 538 bekannt): *Φωτίδα*, eine Hierodule; aus Pessinunt, P. Lambrechts, *Antiquité Classique* 38, 1969, 139 (vgl. *Bull. épigr.* 1970, Nr. 599) *Φωτίς Ἀλεξάνδρου* (2.-3. Jh., vor 212). Der neue Wortindex zu CIL VI weist folgende Belege aus: Nr. 23 353 Octavia Photis; 15 299 a 5 Claudia Photis; 16 101, 3 Sergia Photis; 18 592 Fotis; 29 211 (= 12 380!) Ulpia Fotis; 11 685 Annaea Fotis. Ich verdanke die Kenntnis dieser Belege freundlichen Hinweisen meines Kollegen V. Schmidt.

<sup>35</sup> Zur Etymologie von Lucius vgl. A. Pfiffig, *Kl. Pauly* V, 1975, 525, 24 ff. Die sprachliche Verwandtschaft von Photis und Lucius ist, ohne Konsequenzen daraus zu ziehen, erwogen bei van der Paardt (oben Anm. 11) 102: „It seems also possible, that Fotis was chosen in connection with the name of the hero (Lucius), in which the author may have been conscious of the root *lux*” (danach Hijmans, in: *Aspects* [oben Anm. 31] 110).

<sup>36</sup> Vgl. *Apul., Apol.* 10.

rigkeit bezeichnet, sei es blutsmäßige oder die zwischen Eheleuten („*ubi tu Gaius, ego Gaia*“ beim römischen Hochzeitszeremoniell), so ist sie im magisch-mystischen Bereich von besonders wichtiger Bedeutung<sup>37</sup>. Daher ist es angemessen zu konstatieren, daß Apuleius durch die von ihm geschaffene etymologisch-sprachliche Gleichheit der Namen Lucius und Photis eine schicksalhafte Verbindung zwischen ihren beiden Trägern ausdrücken wollte. In den Metamorphosen verwendet Apuleius das Motiv der geheimnisvollen Verbindung zwischen Menschen durch Namensbezug in der Tat noch mehrfach. Eine schicksalhafte Namensgleichheit, die schlimme magische Folgen hat, spielt in der grausigen Thelyphron-Geschichte (2,20-30) eine entscheidende Rolle. Diese Erzählung hat nach Perrys und van Thiels Analysen nur teilweise in der verlorenen Quelle ihre Entsprechung gehabt<sup>38</sup>. Weil Thelyphron denselben Namen trägt wie der Tote, dessen Leiche er bewacht, kommt er durch Hexen, die sich eigentlich an die Leiche machen wollen, zu schwerem Schaden. Der Priester des Osiris, der Lucius in Rom in die Mysterien seines Gottes einweihen soll und dem der Gott Osiris im Traume mitteilt, es werde ihm ein *vir Madaurensis* geschickt (11,27), hat den beziehungsreichen Namen Asinius Marcellus, und – besonders wichtig –: diese Bezeichnung wird hier vom Autor selbst entschlüsselt, da er sagt: *Asinium Marcellum ... reformationis meae non alienum nomen*.

Wie zumal Wlosok<sup>39</sup> nachgewiesen hat, wird die Verzauberung in 3,15 wie eine Mysterieninitiation vorbereitet: Türschließen (*θύρας ἐπὶθέσθε βέβηλοι. ἐκὰς ἐκὰς, ὄστις ἀλατρός*) und Schweigegebot. Photis, die Inkarnation des Erotisch-Magischen, übt dabei die Funktion des *τελεστής*. Die Erlösung des Lucius durch Aufnahme in die Mysterien der Isis erfolgt auf Veranlassung der Göttin, sie kann als transzendente Macht die Weihe aber natürlich nicht selbst vollziehen, sie benötigt ein vermittelndes menschliches Werkzeug, also einen Priester. Diese Funktion übt der *sacerdos primarius* bzw. *praecipuus* namens Mithras (11,22) aus. Ein theophorer Name aus einem völlig anderen Kult an dieser Stelle hat mit Recht Erstaunen hervorgerufen. Wittmanns Erklärung<sup>40</sup>, der Name habe keine spezifische Bedeutung, hat keine Zustimmung gefunden. Reitzenstein<sup>41</sup> vermutete, da Mithras – der Gott – mit Hermes identifiziert wurde, werde bei Apuleius auf dessen Rolle als Seelenleiter angespielt. Das ist gut möglich, doch läßt sich eine noch einfachere Erklärung geben. Der Gott Mithras ist im Mithraismus der auf der Mittelstufe zwischen dem Menschen und dem höchsten Wesen Stehende, der Mittler<sup>42</sup>. Sein Oberpriester, in der gleichen Kleidung wie der Gott Mithras auftretend und oft auch dessen Namen tragend, ist der Mittler zwischen Gläubigen und der Gottheit und nimmt die Weihen vor. So vermute ich, daß Apuleius für genau diese Funktion der ‘Vermittlung’ einen

<sup>37</sup> Vgl. F. Dornseiff. Das Alphabet in Mystik und Magie, Leipzig-Berlin <sup>2</sup>1925, 54; K. Prumm, Religionsgeschichtl. Handb. f. d. Raum der altchristl. Umwelt, Rom <sup>2</sup>1954, 372 f.; Nilsson (oben Anm. 19) <sup>1</sup>516 = <sup>2</sup>538 f. Vgl. auch A. Abt, Die Apologie des Apul. v. Mad. und die antike Zauberei, RGVV 4, 2, Gießen 1908 (= Nachdr. 1967) 119 ff.

<sup>38</sup> van Thiel (oben Anm. 4) 75 (hier auch die Verweise auf Perry).

<sup>39</sup> Wlosok (oben Anm. 11) 79 f.

<sup>40</sup> Wittmann (oben Anm. 21) 218 Anm. 545.

<sup>41</sup> Reitzenstein, Die Hellenist. Mysterienreligionen, Leipzig <sup>3</sup>1927, 228 Anm. 1, dem Griffiths (oben Anm. 29) 282 folgt.

<sup>42</sup> *μεσότης* (Plut. de Iside 46, 369 E). Zum Begriff vgl. Oepke in Kittels Theolog. Wb. zum NT IV 602-629; Bauers Wb. zum NT s.v.; S. Panciera, in: U. Bianchi (Hrsg.), *Mysteria Mithrae* (ÉPRO vol. 80, Leiden 1979) 106 Anm.



Namen gewählt hat, der per se für die vom Priester ausgeübte Tätigkeit besonders symbolträchtig ist<sup>43</sup>. Daß in der Tat auf die Rolle des Priesters im Mithraskult abgezielt ist, ergibt sich aus der Anrede, die Lucius nach der Einweihung an Mithras richtet: er nennt ihn *meum iam parentem* (11,25 p. 287,14 H.). 'Vater' ist terminus technicus des Mithraizismus, in dem der einweihende Oberpriester *πατήρ νόμμιος* hieß und die Mysterien einander *frater* nannten<sup>44</sup>. Griffiths (Komm. zu 11,21) macht es wahrscheinlich, daß Mithras auch der in 11,15 Redende und somit der in 11,12 die rettenden Rosen Tragende ist. Der Oberpriester Mithras ist also als irdisches Werkzeug der Isis Gegenpol der Photis im 'Erlösungsgeschehen'. Wie Lucius mit Photis durch den Namen geheimnisvoll verbunden ist, so verknüpft ihn auch mit Mithras ein verborgenes Band. Da dessen Name durch eine bestimmte Symbolik bereits festgelegt war, mußte Apuleius das Band dieses Mal auf andere Weise knüpfen. Er tat es und weist uns sogar selbst darauf hin: Isis teilt Lucius im Traume (11,22) mit, Mithras sei ihm durch eine gewisse göttliche Übereinstimmung ihrer Gestirne verbunden (*divino quodam stellarum consortio ... mihi coniunctum*). Vielleicht machte sich Apuleius mit diesem astrologischen Zug eine Eigenschaft des Mithras-Oberpriesters zunutze; dieser war nämlich zugleich gelehrter Astrologe (*studiosus astrologiae*)<sup>45</sup>. Nimmt man die drei Fälle Photis, Mithras, Asinius Marcellus zusammen, so sprechen, denke ich, doch recht kräftige Gründe dafür, zu vermuten, daß die *Φωτῆς-φῶς-Lucius-lux*-Beziehung das Motiv für die Namensgebung des Apuleius war und er somit hier wie in den anderen beiden Fällen 'hermeneutische Zeichen' setzen wollte, die auf die Ebene des Hintergründig-Religiösen hindeuten sollen.

Vor dem Hintergrunde dieser Namensmystik noch einige Worte über den Namen des Ich-Erzählers Lucius, der unverändert aus der Quelle übernommen ist. Das kann absichtslos oder mit Absicht geschehen sein. Da alle Namensänderungen mit einem bestimmten hintergründigen Zweck erklärbar sind, darf man wohl auch unterstellen, daß eine nicht vorgenommene Änderung ebenfalls einen bedeutungsvollen Bezug beibehalten sollte. Da nun 11,27 der Held des Buches sich als *vir Madaurensis*, also als Apuleius selbst, entpuppt und da es auch mehrere autobiographische Elemente in den Büchern 1-10 gibt<sup>46</sup>, wäre die Entschlüsselung längst nicht so überraschend, wenn Apuleius und der Held der Metamorphosen eben beide Lucius hießen. Apuleius würde dann nur eine potentiell von Beginn an erkennbare oder vermutbare Beziehung zwischen dem Ich-Erzähler und dem Autor am Ende entschlüsseln. Leider sind Angaben über das Praenomen des Apuleius außerordentlich spärlich. In zwei Handschriften seines Werkes *De Mundo* findet sich Lucius Apuleius von späteren Händen. Das kann aus dem Roman herausgelesen sein, was nicht be-

<sup>43</sup> Diese Vermutung ist jetzt auch ausgesprochen worden von F.E. Hoevens, *Märchen und Magie in den Metamorphosen des Apuleius von Madaura*, Amsterdam 1979, 65 f.

<sup>44</sup> M.J. Vermaseren, *Mithras* (Stuttgart 1965) 107, 125 (= *Mithras, The Secret God*, London 1963, 131.153).

<sup>45</sup> Vermaseren 125 ff. (= 153 ff.).

<sup>46</sup> Vgl. 11,15 *nec tibi natales ac ne dignitas quidem, vel ipsa, qua flores, usquam doctrina profuit* mit 3,15 *sed melius de te doctrinae tua praesumo, qui praeter generosam natalium dignitatem, praeter sublime ingenium sacris pluribus initiatus* etc., wobei 3,15 die Aussage der Apologie 55 zum Verständnis voraussetzt (*sacrorum pleraque initia in Graecia participavi. ... at ego, ut dixi, multiuga sacra et plurimos ritus et varias ceremonias studio veri et officio erga deos didici*). Also dürfte Met. nach Apol. anzusetzen sein. Zur Korrespondenz von 11,15 und 3,15 vgl. auch Griffiths (oben Anm. 29) 246 f.

deutete, daß es falsch wäre; es hat nur keinen Zeugniswert. Zu beachten ist, daß der von Claudius Binetus benutzte Codex Bellovacensis aus dem 9./10. Jahrhundert (heute verloren) ein Gedicht unseres Autors mit der Verfasserangabe L. APULEI erhalten hat<sup>47</sup>. Vielleicht sollte man daher die Möglichkeit, daß auch Apuleius mit Praenomen Lucius hieß, ernsthaft erwägen.

Helm hat mit besonderer Entschiedenheit für seine Auffassung der Metamorphosen als reiner ironisch-burlesker Erzählung auf den Satz *lector intende, laetaberis* (1,1) verwiesen. Man sollte aber nicht außer acht lassen, daß Apuleius ebenso betont hat, eine 'Wundererzählung' zu liefern; so gleich im ersten Satze des Buches (*ut mireris*), dann 2,6 (*fabulis miris*) und besonders 2,12: Ein Chaldäer hat Lucius prophezeit, er werde *historia magna et incredunda fabula et libri* werden, eine Weisagung, die, wie die Metamorphosen beweisen, eingetroffen ist.

Somit stellt sich uns das Buch des Apuleius dar als eine allegorische Wundererzählung im Dienste religiöser Propaganda und zugleich allegorische 'Autobiographie', in der Apuleius seine eigene Verstrickung in Magie und Erotizismus schildert, die er als 'Vertierung' durch die Eselsverwandlung symbolisiert, wobei der Esel nicht nur Symbol der Geilheit und des neugierigen Vorwitzes ist, sondern auch das Tier des Isisfeindes Typhon-Seth. Es ist daher durchaus legitim, daß Georg Misch den Metamorphosen einen Abschnitt seiner Geschichte der Autobiographie gewidmet hat<sup>48</sup>. Misch nimmt dabei konsequenterweise auch Lucius als Praenomen des Apuleius an. Anlaß und Berechtigung dazu, die Beschäftigung mit Magie als Verwandlung in einen Esel allegorisch darzustellen, bot kein anderer als Platon selbst, der (was anscheinend bisher nicht in diesem Zusammenhang beachtet worden ist) in den *Nomoi* (909 ab) ausdrücklich sagt, daß jene, die sich auf magische Praktiken einlassen, auf die Ebene des Tierischen absinken (*θηριώδεις γίνονται*). Befreiung von Magie und *voluptates* erlangte er durch das Bekehrungserlebnis, das er als *reformatio* zum wahrhaften Menschen empfand, als Wiedergeburt<sup>49</sup>.

Die gebildeten Leser vom Altertum bis zur Renaissance haben die Einheit der Schrift und ihren allegorisch-autobiographischen Charakter, das *serio ludere* immer verstanden, so Augustin (c.d. 18,18), so Petrarca, der sich in Paris mit Apuleius in Hypata verglich<sup>50</sup>, so Filippo Beroaldo, der in seinem Metamorphosenkommentar schrieb, Apuleius habe unter dieser kurzweiligen Erzählung insgeheim Palingenesie und Metempsychose, d.h. Wiedergeburt und Verwandlung, für wahr erklärt<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Anthologia Latina 712 = PLM IV 104 Baehrens (vgl. dens., RhM 31, 1876, 262-264); abgedruckt auch in: Oldfather-Canter-Perry, Index Apuleianus (Middletown 1934 = Hildesheim 1979) XII-XIII.

<sup>48</sup> G. Misch, Geschichte der Autobiographie, Bd. I 2, Frankfurt/M. <sup>3</sup>1950, 382 ff.

<sup>49</sup> 11,27 (p. 289,1) *reformationis meae*; vgl. 11,16 (p. 278,8) *hunc ... deae numen ... reformavit ad homines*; 11,16, p. 278,12 *renatus quodam modo*.

<sup>50</sup> Petrarca, De Familiaribus Epist. Lib. 1,3 (Petrarchae Operum Tom. II, Basel 1554, 640); „Pariseorum civitatem ... introii ... non aliter animo affectus, quam olim Thessaliae civitatem Hypatam dum lustrat Apuleius“.

<sup>51</sup> Ph. Beroaldi Comm. in Asinum Aureum Lucii Apulei, Bononiae 1500, fol. 2<sup>v</sup>: „... ut sub hoc mystico praetextu Apuleius noster Pythagoricae Platonicaeque philosophiae consultissimus dogmata utriusque doctoris ostenderet et sub hac ludicra narratione palingenesiam atque metempsychosim, idest regenerationem transmutationemque dissimulanter assereret.“ (Zitat nach K. Krautter, Philologische Methode und humanistische Existenz, München 1971 [Humanist. Bibl. I 9], 68 Anm. 91).

Es scheint, daß wir Heutigen die Kunst der „orphischen Vermummung“, wie Pico della Mirandola es nennt (so daß ein flüchtiger Leser meine, die Erzählung enthalte nichts weiter als reine Fabeln und Trivialitäten, *nihil subesse credat praeter fabellas nugasque meracissimas*<sup>52</sup>), bei den Alten wieder lernen müssen<sup>53</sup>.



Abb. 1: Isis im Typus der Aphrodite



Abb. 2: Frisur der Isis im griechischen Stil

Zu den Abbildungen vgl. Anm. 19.

Hamburg

KLAUS ALPERS

<sup>52</sup> Zitat nach Wind (oben Anm. 17) 237.

<sup>53</sup> Anhangsweise sei noch angemerkt, daß auch Grimmels Hausens 'Simplicissimus' und 'Springinsfeld', die Helm (Einleitung zur zweisprachigen Ausgabe [vgl. oben Anm. 9] S. <sup>1</sup>22 = <sup>6</sup>32) als Parallelen für Sittenromane mit komisch-satirischer Tendenz genannt hat, nicht nur als Volksbücher und Schelmenromane interpretiert werden dürfen, sondern einen durchgehenden 'sensus duplex' aufweisen. Dies haben besonders die Untersuchungen von G. Weydt und K. Haberkamm nachgewiesen: G. Weydt, *Nachahmung und Schöpfung im Barock. Studien um Grimmels Hausen*, Bern und München 1968; ders., *Planetensymbolik im barocken Roman*, in: *Der Simplicissimusdichter und sein Werk*, in: *WdF Bd. 153*, Darmstadt 1969, 266-281; ders. (oben Anm. 25) 60-71; K. Haberkamm, *Sensus astrologicus. Zum Verhältnis von Literatur und Astrologie in Renaissance und Barock*, Bonn 1972; ders., 'Sensus Astrologicus' auch in Grimmels Hausens *Courasche?*, in: *Daphnis* 5, 1976, 343-368; ders., *Nachwort zu Grimmels Hausens Springinsfeld* (Reclam Bd. 9814, 1973, S. 185 ff.).