

DIE 'METAMORPHOSEN' DES APULEIUS ALS TIERGESCHICHTE

(Sprache, Sexualität, Essen und Lucius' 'Prozeß der Zivilisation')*

Es gibt eine meist übersehene Textpassage der 'Metamorphosen' (Met.)¹ des Apuleius (X 13-22), die isoliert zunächst für deren Sinnzusammenhang keine Rolle zu spielen scheint, in einem größeren Rahmen aber bedeutungsvoll wird – beschreibt sie doch gerade wegen ihrer Episodenhaftigkeit ein sehr einfaches Modell für den Übergang vom Tier zum (zivilisierten) Menschen. Dieser größere Rahmen ist für die Sinneinheit der Met. insofern konstitutiv, als durch ihn aufgeklärt werden kann, unter welchen Kategorien der Wandel des Lucius vom frevelhaften² Menschen zum Isisjünger bei Apuleius darstellbar wird³. Ein solcher Rahmen ist unter dem Begriff der *Tiergeschichte* zu fassen.

Die folgenden Überlegungen gehen von der These aus, daß es in solchen Tiergeschichten auf verschiedenste Art immer um das Verhältnis zwischen Tier und (zivilisiertem) Menschen geht und daß dies sich am deutlichsten zeigt in den jeweiligen Formen der *Sprache*, der *Sexualität* und des *Essens*, durch die die Menschlichkeit des Menschen bestimmt werden können soll. Für alle drei Bereiche stellt sich jeweils die Frage, wie sich tierisches Verlauten von menschlichem Sprechen ('Ursprung der Sprache' – Selbsterhaltung des Menschen im Bezug zur Außenwelt⁴), tierische Fortpflanzung von menschlicher Sexualität ('Ursprung der Liebe' – Erhaltung der Art im Bezug des Menschen zum Anderen⁵), tierisches Fressen von menschlichem

* Th. Kirchberg und Prof. E. Schäfer danke ich für ihre Hilfe.

¹ Apuleius' Met. werden zitiert nach der Edition von R. Helm, Leipzig³ 1931; die erste Ziffer bezeichnet das Buch, die zweite das Kapitel, die dritte die Zeile in der Helmschen Edition. – Die erhaltene griechische Fassung des Eselsromans (Epitome = E) wird zitiert nach der synoptischen Ausgabe von H. van Thiel (Der Eselsroman. II. Synoptische Ausgabe, München 1972). Die erste Ziffer bezeichnet das Kapitel, die zweite die Seite, die dritte die Zeile in der van Thiel'schen Edition.

² Dieser konnotationsbeladene Begriff wird nur in Ermangelung eines besseren benutzt; er soll eine Verfehlung im menschlichen Verhalten bedeuten, die erst unter *religiösem* Aspekt als eine solche definiert werden kann. Mit diesem Terminus ist auch bewußt keine Entscheidung darüber getroffen, ob Lucius' Verfehlung als eigenverantwortliche (und damit rechtlich-moralisch bewertbare) oder eher als (von *fortuna*) determinierte aufzufassen sei. Aber s. unten Anm. 21 a.

³ Es wird also eine Interpretation dessen versucht, was in XI 15,9 *serviles voluptates* heißt, ohne die *curiositas*, wie seit A. Wlosoks Arbeit (Zur Einheit der Metamorphosen des Apuleius, in: Philologus 113, 1969, 68-84) häufig geschehen, in den Mittelpunkt zu stellen. Zum Verhältnis von *serviles voluptates* und *curiositas* am besten J. L. Penwill, *Slavish Pleasures and Profitless Curiosity: Fall and Redemption in Apuleius' Metamorphoses*, in: Ramus 4, 1975, 49-82.

⁴ „Denn was heißt [...] die eigentümliche Sprache eines Geschöpfes, als die seiner Sphäre von Bedürfnissen und Arbeiten, der Organisation seiner Sinne, der Richtung seiner Vorstellungen und der Stärke seiner Begierden angemessen ist?“ (J.G. Herder, Sämtl. Werke [Ed. Suphan], Bd. 5, 25).

⁵ „Weigerung war das Kunststück, um von bloß empfundenen zu idealischen Reizen, von

Essen ('Ursprung der Küche/der Tischsitten' – Sozialität des Menschen im Bezug zu seiner Lebensgemeinschaft⁶) unterscheidet.

I

Apuleius weist freilich in den Met. diesem Rahmen der Tiergeschichte keine direkte, sondern eine bloß mittelbare Funktion zu: Er dient als *Zeichen* für das eigentliche Met.-Geschehen, das verfehlte Leben und die durch Gnade der Isis erlangte Religiosität des Lucius⁷. Wie ein solcher Verweisungszusammenhang zu verstehen sei, kann an zwei Passagen deutlich werden, die sich geradezu als Selbstdeutung des Textes⁸ verstehen lassen.

1. Das am breitesten ausgeführte und in E nicht auftauchende mythische Motiv der Met. ist bekanntlich⁹ die Erzählung von Actaeon und Diana (II 4): Actaeon wird wegen seiner lüsternen Neugier (*curioso optutu in deam proiectus*, II 4,8) in der Weise bestraft, daß er in ein Tier verwandelt wird. In II 4 selbst finden sich für einen Verweisungszusammenhang zum Schicksal des Lucius nur zwei schwache Hinweise: Einmal betont Apuleius mehrmals die Lebendigkeit und Wirklichkeitsnähe der den Mythos darstellenden Marmorgruppe (*ars aemula naturae*, II 4,1), was – abgesehen von dem einen traditionellen Topos aufgreifenden Lob des Kunstwerks – auch ein Hinweis darauf sein könnte, daß sich im (realen) Lucius das Schicksal des (dargestellten) Actaeon wiederholen könnte. Weiterhin weist das zweideutige Wort der Byrrhaena: *tua sunt cuncta, quae vides* (II 5,11) auf eine nicht näher bestimmte Verbindung zwischen Kunstwerk und Lucius hin. Der vermutete Verweisungszusammenhang zum Schicksal des Lucius wird aber im nachhinein evident, wenn in der Priesterrede (XI 15,9) als Lucius' Verfehlung auch seine *curiositas improspera* genannt und darüber hinaus ausdrücklich betont wird, daß die

der bloß tierischen Begierde allmählich zur Liebe und mit dieser vom Gefühl des bloß Angenehmen zum Geschmack für Schönheit [...] überzuführen" (I. Kant, Akademie-Ausgabe Bd. 8, 113).

⁶ „(Das Essen) wird zum Inhalt gemeinsamer Aktionen, das soziologische Gebilde der Mahlzeit entsteht, das gerade an die exklusive Selbstsucht des Essens eine Häufigkeit des Zusammenseins, eine Gewöhnung an das Vereinigtsein knüpft, wie sie durch höher gelegene und geistige Veranlassungen nur selten erreichbar ist." (G. Simmel, *Brücke und Tür*, Stuttgart 1957, 244).

⁷ Da es im folgenden um die Betrachtung der Rahmenhandlung der Met. als Tiergeschichte geht, spielen die häufig eingestreuten Binnenerzählungen (auch die Erzählung von Amor und Psyche) hier keine Rolle.

⁸ Die Rede von einer 'Selbstdeutung des Textes' setzt natürlich die Trennung zwischen Lucius als Ich-Erzähler und Apuleius als deutendem Autor voraus. Dem widerspricht auch nicht, daß sich Lucius am Ende (cf. *Madaurensium* XI 27,7-8; dazu J.G. Griffiths' Kommentar zum XI. Buch ad loc. und Introd. I; ferner Th. van der Paardt, *The unmasked I. Apul. Met. XI 27*, in: *Mnemosyne* 34, 1981, 96-106) als Apuleius selbst entpuppt: es wird damit auf die Identität des erzählten Schicksals beider (verfehltes Leben und Erlösung durch Isis), nicht aber auf die der Funktion von Ich-Erzähler und Autor hingewiesen.

⁹ Cf. z.B. Wlosok 63 f.; G.N. Sandy, *Knowledge and Curiosity in Apuleius' Metamorphoses*, in: *Latomus* 31, 1972, 179.

Schicksale des Esels Lucius als Strafe für diese seine Verfehlung interpretiert werden müssen. Dann wäre also das Schicksal des Actaeon ein *mythisches* Erklärungs- und Legitimationsmodell für das Geschehen der Bücher I-X der Met.: Eine unerlaubte *curiositas* führt zur Bestrafung des Lucius in Form der Verwandlung in ein Tier. — Durch die Einführung einer solchen Erklärung bedient sich Apuleius einmal des Kardinalverfahrens der antiken Literatur zur Sinnkonstitution überhaupt: des Verweises auf mythische Muster; zum andern verweist er für den literarisch Gebildeten auf einen Text, der diese mythischen Muster wohl am gelungensten beschreibt, Ovids 'Metamorphosen' (hier III 155 ff.); dies geschieht auf allgemeinere Weise natürlich auch durch den Buchtitel¹⁰. Damit wäre unter Einbeziehung des mythischen Musters ein enger Zusammenhang zwischen dem Apuleius-spezifischen *curiositas*-Motiv und der generellen Form der Tiergeschichte gegeben: Die Verwandlung des Lucius zum Esel ist als *Bestrafung* für seine *curiositas* zu interpretieren (gerade die Abänderung des Mythos gegenüber der Vorlage Ovid¹¹ macht deutlich, daß Apuleius sich hier ein mythisches Legitimationsmodell für seinen Text schaffen wollte).

Die Metamorphose vom Menschen zum Tier ist zum einen keine beliebige Strafe, die mit dem bestraften Vergehen in keinem Zusammenhang stünde, sondern soll dieses noch hervorheben: Der bestrafte Charakterzug soll in der jeweiligen Tiergestalt noch klarer sichtbar werden. So wird denn auch die *curiositas* des *Esels* Lucius oft genug erwähnt¹², ja es wird betont, daß gerade seine Eselsgestalt es ihm erlaubt, diese noch besser als in menschlicher Gestalt zu befriedigen¹³. Die Strafe wäre hier also *Stabilisierung der Identität* des Bestraften durch Stabilisierung einer seiner Charaktereigenschaften (hier der *curiositas*). — Die Bestrafung mittels Verwandlung in ein *Tier* ist zweitens weder in den Met. noch in sonstigen Texten, die eine solche Form der Bestrafung beschreiben, eine Zufälligkeit; vielmehr weist sie darauf hin, daß der so bestrafte Mensch aufgrund seiner Verfehlungen eigentlich kein *menschliches* Leben mehr führt, sondern sich in bestimmten Bereichen so verhält, als wäre er ein (unzivilisiertes) Tier. Die Strafe des Tierseins zeigt, daß der Bestrafte ein *humanum* verloren (oder nie besessen) hat¹⁴. Die Strafe wäre hier die *Privation der Identität* des Bestraften *als Mensch*¹⁵. In der Bestrafung wird eine be-

¹⁰ Zum Verständnis von 'Metamorphose' bei Apuleius im Vergleich zu dem Metamorphosenbegriff Ovids cf. J. Tatum, *Apuleius and Metamorphosis*, in: *AJPh* 93, 1972, 306-13.

¹¹ Met. III 175/6: *per nemus ignotum non certis passibus errans / pervenit in lucum: sic illum fata ferebant.*

¹² VII 13,5; IX 12,29; 15,4; 30,14; 42,23; X 29,18.

¹³ IX 13,24-5: ... *dum praesentiam meam parvi facientes libere, quae volunt, omnes et agunt et loquuntur*; 15,15-21: *Vorzug der großen Ohren.*

¹⁴ Die Verwandlung in ein Tier ist allerdings nicht immer eine Bestrafung, sondern kann auch eine Erlösung sein; dann wird die Unschuld des Tieres betont. Obwohl z.B. in Ovids Met. die Erlösung eher als Verwandlung in eine Pflanze (z.B. I 545 sqq.) oder Quelle (z.B. XV 547 sqq.) beschrieben wird, kommt sie auch als Verwandlung in ein Tier vor (II 367 sqq.; V 650 sqq.; VI 660 sqq.; VIII 145 sqq., 250 sqq., 533 sqq.; XI 338 sqq.).

¹⁵ Die Tiergestalt ist hier das 'Grab' des Menschen Lucius; so gesehen wäre die von den

stimmte Charaktereigenschaft des Bestraften verstärkt; gerade diese Verstärkung seiner Eigenart ist aber untrennbar mit dem Verlust seiner Identität als Mensch gekoppelt: Die Befriedigung der *curiositas* des Lucius führt sein Eselsein mit sich. — Ein Beispiel für Stabilisierung und Verlust der eigenen Identität durch Annehmen einer Tiergestalt ist die Geschichte des Thrasyleon (IV 13-21): Als Bär kann er einerseits seine räuberischen Geschäfte besser erfüllen als in menschlicher Gestalt, er erschreckt seine Gegner viel wirkungsvoller. Andererseits verliert er durch seine Verkleidung seine Identität als Mensch: Es wird betont, daß er — aus eigener Entscheidung (*scaenam denique, quae sponte sumpserat, cum anima retinens*, IV 20, 17-8) — nicht als Mensch, sondern als *Tier* stirbt; selbst im größten Schmerz äußert er sich nicht mehr menschlich, sondern behält seine simulierten Bärenlaute bei (IV 21,12-18).

Der durch Verwandlung in einen Esel bewirkte Identitätsverlust als Mensch wird auch von Lucius direkt reflektiert; dies zeigt sich am Gebrauch des Eigennamens, des wohl am engsten mit dem Bewußtsein eines Individuums von sich selbst verbundenen Begriffs: Bis auf eine Ausnahme¹⁶ spricht der Esel Lucius vom Menschen Lucius nur als von einem zukünftigen (*Lucius futurus*, III 27,1-2; *asino remoto prodirem in Lucium*, III 29,3) oder vergangenen (*pro Lucio iumentum*, III 26,7; *prius, cum essem Lucius*, IV 22,8; *illius beati Lucii*, VII 2,18; *veteris Lucii fortunam*, IX 13,21), also wie von einer ihm fremden Person; daß Lucius sich des Verlustes seiner Identität als Mensch bewußt ist, macht deutlich v. a. der Gebrauch des Eigennamens in Verbindung mit dem Possessivpronomen (*redibo ad meum Lucium*, III 23,20; *rosae, quae me priori meo Lucio redderent*, X 29,12; *redde meo Lucio*, XI 2,23): Die eigene Identität zeigt sich als verlorengegangener Besitz¹⁷. — Auf der *mythischen* Erklärungsebene wäre die Verwandlung des Lucius in einen Esel somit einerseits Identitätsstabilisierung des *curiosus*, andererseits Identitätsprivation des Menschen Lucius. Die Eselsgestalt des Lucius ist in diesem Sinn — um in zwei in den Met. selbst verwendeten Begriffen zu reden — einerseits *Eselsmaske* (*in asini faciem*, III 29,6-7; *iumentum faciem*, IX 30,14¹⁸), hinter der die eigentliche Identität erhalten bleibt, andererseits die eines „wahren Esels“ (*tam vere asinus*, X 13,23), der seine Identität als Mensch aufgegeben hat.

2. Was durch das Schema 'Verfehlung—Bestrafung' nicht mehr erklärt werden kann, ist das Ende der Strafe; Lucius wird zurückverwandelt, obwohl es innerhalb des Textes keinerlei Hinweis auf eine 'positive' Änderung seines Charakters gibt.

Räubern vorgeschlagene Todesart für Charite und den Esel Lucius: Charite soll in den ausgeweideten Esel eingenäht werden (VI 31,3-22; cf. E 25,109/111,17-4) — räumliche Metapher für den Identitätsverlust des Lucius als Mensch: Er wird im Eselsleib begraben (in E ist explizit von *θήκη* die Rede).

¹⁶ *quid stas, Luci* (VI 26,11) — parallel zu *age, o Luci* in II 6,23. Diese Ausnahme kann vielleicht dadurch erklärt werden, daß Lucius Todesangst hat (VI 26,9-10); angesichts dessen wird er sich bewußt, daß er als *Lucius in Eselsgestalt*, nicht als Esel sterben muß.

¹⁷ Cf. E 15,75,4: *ἐκείνος ὁ Λούκιος*.

¹⁸ Cf. E 14,75,1: *ἐν τῷ ὄνῳ*; 54,243,5: *ἐκεῖνη ἡ τοῦ κτήνους ὄψις*.

Das Ende der Strafe in Buch XI verlangt somit eine zweite – religiöse – Erklärungsebene, auf der Kategorien wie 'Gnade' und 'Erlösung' eine Rolle spielen:– In XI 22, 15-20 heißt es: „*senex comissimus [...] profert quosdam libros litteris ignorabilibus praenotatos, partim figuris cuiusce modi animalium concepti sermonis compendiosa verba suggerentes ...*“. Es kann eine Parallele gezogen werden zwischen den durch Tierzeichen vor profaner Lesart geschützten Weihebüchern des Isiskults und dem Text der 'Metamorphosen' selbst: Gerade als Tiergeschichte verbirgt er seinen eigentlichen Sinn – aber als zu deutendes Zeichen, aus dem allein heraus, analog zu den Tierhieroglyphen der heiligen Bücher¹⁹, der Zugang zum eigentlich Gemeinten gesucht werden muß. Dieses 'eigentlich Gemeinte' ist auf der zweiten, religiösen Erklärungsebene dann evidentermaßen das göttliche Walten der Isis über dem Schicksal des Lucius. In dieser Sicht wären die Bücher I-X der Met. (zu I-III 24 s.u.) die Tierzeichen, zu denen das XI. Buch den Schlüssel bildet. – Die Verbindung zwischen der Tiergeschichte der Bücher I-X und dem Walten der göttlichen Macht läßt sich durch den Begriff der 'fortuna'²⁰ herstellen: Wie die (*caeca*, cf. XI 15,10) *fortuna* bestimmt, was mit dem Esel Lucius, so Isis, was mit dem Menschen Lucius geschieht. Damit wird eine Parallelität der beiden Erklärungsebenen der Met. – der mythischen und der religiösen – hergestellt: Dem Kontrast von Tier–Mensch auf der mythischen Ebene entspricht der von *fortuna*-Isis auf der religiösen²¹. – Wie innerhalb der mythischen Erklärungsebene ein Verweisungszusammenhang von der Eselsgestalt des Lucius auf sein Menschsein vorhanden ist (einerseits wird die Identität des *Lucius curiosus* gewahrt, andererseits geht sie als die des Menschen Lucius verloren), so ist auch innerhalb der religiösen Erklärungsebene ein Verweisungszusammenhang festzustellen. Wie eine Stelle im XI. Buch nahelegt (*in tutelam iam receptus es Fortunae, sed videntis*, XI 15,19), sind *fortuna* und Isis einerseits identisch – als über die menschlichen Schicksale waltende Mächte; andererseits different, nämlich als *fortuna caeca* und *fortuna videns*. – So hätte das Tiersein des Lucius eine doppelte Funktion: Auf der mythischen Ebene bedeutete es – legitimiert durch den Mythos von Actaeon – Bestrafung und zugleich Verdeutlichung der *curiositas* des Bestraften; hier ginge es um die Identität des Lucius. Auf der religiösen Ebene wäre es eine Verschlüsselung der Darstellung des Waltens der Instanz, die die Bestrafung veranlaßt und auch wieder aufhebt: der göttlichen Macht der *fortuna/Isis*^{21a}.

3. Unzureichend erklärt bleibt auf dieser Ebene bis jetzt das Geschehen der Bücher I-III 24: Hier ist Lucius noch kein Tier, das zu Anfang Geschilderte kann bis jetzt demnach nicht als 'Tierzeichen' für das im Buch XI Gesagte verstanden

¹⁹ Solche zu deutenden Tierzeichen tauchen nicht nur als Hieroglyphen auf, sondern auch auf der Olympischen Stola des Mysten (XI 24,28-2).

²⁰ Zur Rolle der *fortuna* cf. Wlosok 80 Anm. 2; Penwill 62-66.

²¹ Es finden sich denn auch die entsprechenden Kreuzverweise: *fortuna* muß sich für ihr Walten einen anderen als Lucius suchen (XI 15,13-4); die Eselsgestalt des Lucius ist Isis verhaßt (XI 6,14-16; zur Zuordnung des Esels zum Isis-Gegner Seth-Typhon cf. Wlosok 80 Anm. 1).

^{21a} Die in Anm. 2 offengelassene Frage könnte damit vielleicht so beantwortet werden, daß auf der mythischen Erklärungsebene eher die Eigenverantwortlichkeit (prägnant hierfür die Änderung des Actaeon-Mythos gegenüber Ovid, s. oben), auf der religiösen eher die Determiniertheit von Lucius' Verfehlung akzentuiert wird. Zu einem solchen Doppelsinn von *serviles voluptates* cf. P. James, *Serviles voluptates* (Apuleius, *Metamorphoses* 11. 15), in: LCM 8, 1983, 29-30.

werden. – Während die Verwandlung des Lucius vom Menschen zum Esel (III 24) noch dem mythischen Legitimationsmuster entspricht, ist dies für die Rückverwandlung (XI 13) nicht der Fall: Es geht hier um kein bloßes Ende der Bestrafung, sondern um einen Identitätsverlust als *frevelhafter* Mensch und eine Neukonstitution der Identität als *religiöser/erlöster* Mensch. Auf der mythischen Erklärungsebene bleibt trotzdem der Mensch-Tier-Kontrast maßgebend (also: Mensch-Tier-Mensch); dies belegen die Parallelen der Verwandlung vom Menschen zum Esel und der Rückverwandlung vom Esel zum Menschen²². Auf der religiösen Ebene wird dieser Mensch-Tier-Kontrast aber abgelöst von dem Kontrast frevelhafter-erlöster Mensch.

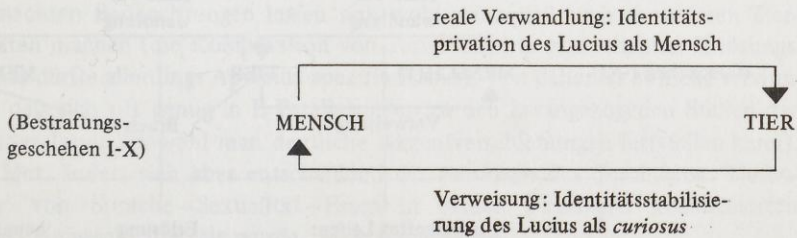
Die spezifische Differenz zwischen der neuen und der alten Identität des Lucius ist dann keineswegs bloß die vorhandene bzw. fehlende *curiositas* als einzelne Verfehlung; die *curiositas* ist vielmehr deutlichstes Zeichen von Lucius' frevelhaftem Leben (das in der Priesterrede mit dem Terminus *ad serviles voluptates delapsus* [XI 15,9] beschrieben wird), betrifft es doch das Verhältnis zwischen Mensch und göttlicher Macht: Statt des religiösen Gehorsams gegenüber der Gottheit geht es Lucius vor seiner Bestrafung durch die Verwandlung zum Esel darum, sich dieser Gottheit mittels magischer Praktiken zu bemächtigen. Unter diesem Aspekt ist die *curiositas* nur eine der Verfehlungen des Lucius; und so ist es auch nicht verwunderlich, daß der Priester in XI 15,9 die Verfehlungen des Lucius primär mit dem Ausdruck *ad serviles voluptates delapsus* umschreibt, die Textstelle aber den Zusammenhang zwischen diesen und der *curiositas* im unklaren läßt.

Dann hätte das Tiersein des Lucius noch eine dritte Funktion, die mythische und religiöse Erklärungsebene verbindet: Es ist neben der Bestrafung des Lucius für seine spezielle Verfehlung '*curiositas*' und Verweis auf das göttliche Walten der *fortuna*/Isis noch Ausdruck für das frevelhafte Leben des Lucius allgemein, sein Sich-Richten nach den '*serviles voluptates*' – nicht umsonst heißt es im Blick auf den 'Abstieg' vom Menschen zum Tier '*delapsus*'. Dann erhält das Mittel der Stabilisierung verfehlten menschlichen Verhaltens durch Transponierung in die Tiergestalt über den speziellen Fall der *curiositas* hinaus noch umfassendere Bedeutung: Das Tiersein verdeutlicht nicht nur und ist Strafe für Lucius' *curiositas*, sondern für sein gesamtes verfehltes Leben, aus dem ihn Isis erlöst; Lucius' frevelhaftes Leben ist vertiert, erst als Isisjünger zeigt er – in seiner neuen Identität – seine wahre Menschlichkeit. Dann ist Lucius 'eigentlich' auch schon in den ersten drei Büchern ein Tier – das Anfangsgeschehen schon Tierhieroglyphe für das im XI. Buch Gesagte. Dies hieße auf der religiösen Ebene, daß die *caeca fortuna* schon von Beginn des 1. Buches an ihre Macht zeigt. – Damit wird die Funktion der Metamorphose in ein Tier auf der mythischen Erklärungsebene: Identitätsstabilisierung und Identitätsprivation des Bestraften – auf die religiöse Erklärungsebene transponiert: Als einer, der ein frevelhaftes Leben (gekennzeichnet durch die *serviles voluptates*) führt, behält Lucius auch in seiner Bestrafung durch die

²² Cf. Wlosok 78-80.

Verwandlung in ein Tier seine Identität als alter, 'vertierter' Mensch und als Esel; als 'wahrer' Mensch hat er sie von vornherein verloren und gewinnt sie erst dann wieder, als er sich durch die Gnade der Isis vom frevelhaften in einen erlösten, religiös gehorsamen Menschen wandelt. Die auf der mythischen Erklärungsebene sich findende Abfolge 'Mensch-Tier-Mensch' verwandelt sich auf dieser dritten Erklärungsebene zu der Abfolge 'frevelhafter Mensch(1)-Tier-erlöster Mensch(2)'. 4. Die drei Funktionen der Tiergestalt des Lucius hängen voneinander ab unter dem Aspekt der jeweils 'tieferen Erklärung' des Met.-Geschehens: Die mythische Funktion erklärt das Geschehen der Bücher I-X (Identitätsstabilisierung und Identitätsprivation des Lucius); die religiöse Funktion weist auf die *Begründung* dieses Geschehens für die Bücher I-X und XI: *fortuna* und Isis bzw. *fortuna caeca/videns* sind die göttlichen Mächte, die das Schicksal des Lucius bestimmen. Hieraus ergibt sich dann als dritte Funktion des Tierseins eine *Erweiterung* der mythischen Erklärung durch Einbezug der religiösen: Nicht die *curiositas* als einzelne Verfehlung ist – wie der Actaeon-Mythos nahelegt – Grund für die Bestrafung des Lucius, sondern sein frevelhaftes Leben in den *serviles voluptates* insgesamt; Lucius lebt schon von Beginn an wie ein Tier und erreicht erst im XI. Buch wahre Menschlichkeit. – Es bietet sich folgende Skizze an (von der 'oberflächlichsten' zur 'tiefsten' Erklärung):

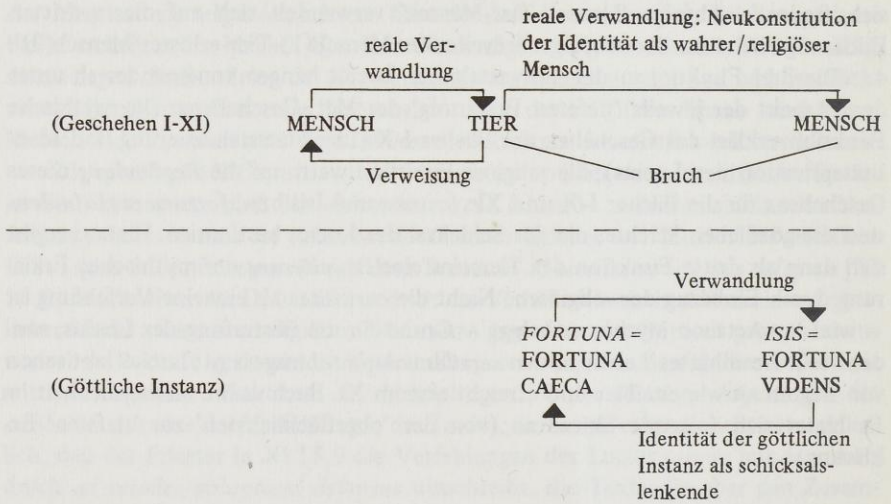
I Mythische Erklärungsebene (Actaeon); II 4:



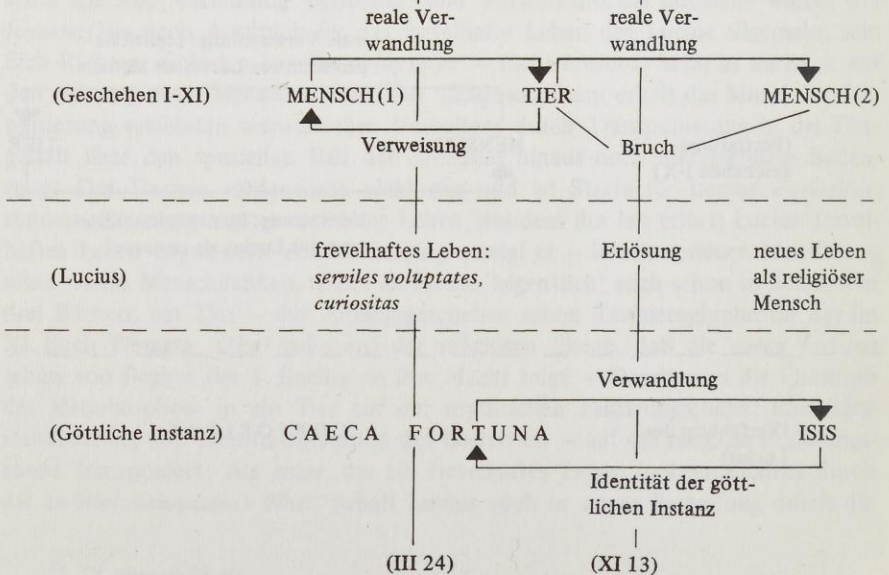
(Verfehlung des
Lucius)

CURIOSITAS

II Religiöse Erklärungsebene ('*figuris cuiusce modi animalium*'); XI 22



III Erweiterung der mythischen Erklärungsebene durch die religiöse



II

Worin zeigt sich die Frevelhaftigkeit des Lucius außer in seiner *curiositas*? Sie zeigt sich, so die These, in genau den drei Bereichen, die in literarischen Texten schon immer zur Unterscheidung zwischen menschlichem und nichtmenschlichem Leben verwendet werden, im Bereich der Sprache, der Sexualität und des Essens; und zwar auf eine dreifache Weise, dem doppelten Wechsel vom frevelhaften Menschen zum Tier und vom Tier zum erlösten Menschen entsprechend:

1. menschliches Sprechen – tierisches Verlauten – menschliches Schweigen;
2. menschliche Sexualität – tierische Fortpflanzung – menschliche Keuschheit;
3. menschliches Essen – tierisches Fressen – menschliches Fasten.

Aufgrund des Verweischarakters der Existenz des Lucius als Esel auf sein verfehltes menschliches Leben lassen sich auf der III. Erklärungsebene die ersten beiden Kategorien jeweils zu einer zusammenfassen: diese bezeichnete dann die *servilis voluptas*. Es ergäben sich dann folgende Dichotomien:

1. (frevelhafte) Geschwätzigkeit – (religiöses) Schweigen;
2. (frevelhafte) schamlose Sexualität – (religiöse) Keuschheit;
3. (frevelhafte) Verfressenheit – (religiöses) Fasten.

Eine solche unter dem Rahmen der 'Tiergeschichte' stattfindende Betrachtung der Funktion der Sprache, der Sexualität und des Essens liefert eine viel breitere Basis als die des *curiositas*-Motivs zur Erklärung des Zusammenhangs der ersten zehn Bücher untereinander und dieser zum elften. Andererseits wird eine solche allgemeinere Erklärungsbasis immer weniger spezifisch für die Met. des Apuleius; die hier gemachten Beobachtungen lassen sich wohl prinzipiell auch an anderen Tiergeschichten machen (die Kombination von Tiergeschichte und religiöser Erlösungsgeschichte dürfte allerdings Apuleius-spezifisch sein). Von daher ist es nicht verwunderlich, daß sich oft genug in E Parallelstellen zu den herangezogenen Stellen der Met. finden lassen (obwohl man deutliche Akzentverschiebungen feststellen kann). In den Met. ändert sich aber entscheidend die *Funktion* des durch eine 'Tiefenstruktur' von Sprache–Sexualität–Essen in beiden Fassungen konstituierten Rahmens 'Tiergeschichte'; sie wurde oben beschrieben.

1. Der Problembereich von tierischer Verlautung und menschlicher Sprache erfährt bei Apuleius als *Moment der Erzählung* eine recht undifferenzierte Behandlung, in der die Frage des Übergangs von der menschlichen zur tierischen 'Sprache' und umgekehrt rein 'anatomisch' gestellt wird: Der Verlust der menschlichen Sprache wird erklärt dadurch, daß der Esel keine zum menschlichen Sprechen geeigneten Sprachwerkzeuge hat. Daraus lassen sich einige komische Szenen gewinnen: der Esel denkt zwar noch, wie öfters betont wird²³, menschlich, aber er kann entweder nicht

²³ IV 1,12; 2,12-3; 6,20-1; VI 25,4-6; VII 10,26-2; 12,6.

menschlich reden²⁴, oder er verstümmelt, wenn er menschlich reden will, die Worte²⁵. Sein Unvermögen, menschlich zu reden, ist eine bloße Folge seiner physischen Verwandlung und hat keinen tieferen Sinn. Der Esel Lucius kann also eigentlich noch menschlich sprechen, nur – ähnlich einem Stummen – keine kommunikativen Äußerungen mehr von sich geben. – Die Kategorie der *Geschwätzigkeit* taucht nicht als Element der Erzählung selbst auf, sondern als Charakteristikum des *Erzählers* bzw. *Hörers/Lesers*: Lucius erzählt nicht nur autobiographisch sein eigenes Erleben; breiten Raum nehmen vielmehr auch eingestreute Novellen ein, die zum Vergnügen des Zuhörers/Lesers zum besten gegeben werden. Insofern steht die Kategorie der Geschwätzigkeit in engem Zusammenhang mit der *curiositas*: Lucius will nicht nur möglichst viel wissen²⁶, sondern plaudert auch noch alles gegenüber seinen Zuhörern/Lesern aus, die ihrerseits natürlich ebenfalls *curiosi* sind²⁷. Neben dieser Verbindung von *curiositas* und Geschwätzigkeit wird dieser als *servilis voluptas* an einer Stelle des XI. Buches explizit in einer der seltenen Leser-Anreden der Met. kontrastiert das notwendige religiöse Schweigen über gewisse Dinge: *Dicerem, si dicere liceret, cognosceres, si licet audire. sed parem noxam contraherent et aures et linguae illae temerariae curiositatis* (XI 23,9-11). Der Geschwätzigkeit des Lucius als profanem Geschichtenerzähler wird das notwendige Schweigen über religiöse Dinge gegenübergestellt²⁸.

2. Der Bereich der Sexualität wird viel differenzierter abgehandelt²⁹. Von der Intention der Met. als Darstellung der Bestrafung des Lucius wegen seines frevelhaften Lebens und seiner Bekehrung zur Isis her wird Sexualität negativ akzentuiert, wie aus dem Geschehen des XI. Buches klar wird: In der Priesterrede ist zunächst allgemein von *serviles voluptates* die Rede; allerdings wird im Text nirgends von Lucius direkt sexuelle Enthaltensamkeit gefordert³⁰; es ist nur allgemein von

²⁴ III 25,20-23 (cf. E 13,73,6-9); VI 28,4-7; VII 25,17-21; 27,13-26.

²⁵ III 29,13-20 (cf. E 16,77,12; 16); VII 3,5-18; VIII 29,22-26 (cf. E 38,165,8-10).

²⁶ *scire vel cuncta vel certe plurima*: I 2,5-6. Die Behauptung des Lucius an dieser Stelle, er sei nicht *curiosus*, ist im Licht von Buch XI eine schlechte Selbsteinschätzung.

²⁷ Die Verbindung von *curiositas* und Geschwätzigkeit (*ἀδολεσχία*, *garrulitas*) wird bei Plutarch gezogen: τῆ δ' ἀδολεσχία καὶ ἡ περιεργία κακὸν οὐκ ἔλαττον πρόσεστι· πολλὰ γὰρ ἀκούει θέλουσιν, ἵνα πολλὰ λέγειν ἔχωσι· καὶ μάλιστα τοὺς ἀπορρήτους καὶ κεκρυμμένους τῶν λόγων περιμύνας ἐξιχνεύουσι καὶ ἀνερυνῶσιν, ὡσπερ ὕλην παλαιὰν τῶν φορτίων τῆ φλυνάρια παρατιθέμενοι. (Plut. Mor., *De garrulitate* 508 C).

²⁸ Plutarch gibt als zweites Heilmittel für die Geschwätzigkeit an ... ἀκούοντας ἀεὶ καὶ μνησθένους καὶ πρόχειρ' ἔχοντας τὰ τῆς ἐχεμυθίας ἐγκώμια καὶ τὸ σεμνὸν καὶ τὸ μυστηριώδες τῆς σωπῆς ... (510 E).

²⁹ Diese wird in der Forschung vor allem an der Figur der Photis immer wieder diskutiert. An neuerer Literatur ist zu nennen: G.N. Sandy, *Serviles voluptates in Apuleius' Metamorphoses*, in: *Phoenix* 28, 1974, 234-44; C.C. Schlam, *Sex and Sanctity: the relationship of male and female in the Metamorphoses*, in: *Aspects of the Golden Ass* (ed. B.L. Hijmans Jr./Th. van der Paardt), Groningen 1978, 95-105; G. Cooper, *Sexual and ethical reversal in Apuleius; the Metamorphoses as anti-epic*, in: *Studies in Latin Literature and Roman History* (ed. C. Deroux), Brüssel 1980, Bd. II, 436-66.

³⁰ Sie war im Isiskult wohl gefordert, cf. Griffiths 291; R.E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, London 1971, 143/4.

castimonia (XI 19,10) die Rede. Von Apuleius viel deutlicher gemacht als durch ein solches direktes Gebot wird die Ächtung der Sexualität aber mittels der gezielten Verwendung eines sexuellen Symbols, das bei Apuleius auch biographisch eine Rolle spielt (Apol. 4,6), nämlich des Haars³¹. Zweimal wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sich Lucius seinen Kopf kahlscheren läßt (XI 28,26-7; 30,17-8). Die Kontrastierung dieser Verweise mit der Digression über die erotische Wirkung des Haars in II 8-9 und der Beschreibung der Haare als Mittel für den Liebeszauber (III 16-18) macht den Sinn der Haarrasur als Keuschheitssymbol evident. — Der Bereich der Sexualität wird in den Büchern I-X auch noch auf einer zweiten Ebene, nämlich der hier interessierenden der Tiergeschichte, abgehandelt; diese Ebene ist die eigentlich interessante insofern, als sie einen Bezug zwischen den beiden Extrempolen der scheinbar geglückten sexuellen Beziehung zwischen Lucius und Photis³² und dem religiösen Keuschheitsgebot herstellt dergestalt, daß jene Sexualität diskreditiert wird. Dies geschieht durch die Beschreibung 'perverser' Sexualität, in der Tierisches und Menschliches vermischt wird und diese Vermischung mißglückt. Wie insgesamt die Tiergestalt neben der Bestrafung auch Ausdruck des wahren Charakters des Lucius ist, so gilt für den Bereich der Sexualität, daß sich hier sowohl die *serviles voluptates* des Lucius als auch die seiner Partner als tierische zeigen. Eine Seite 'perverser' im Sinn von vertierter Sexualität ist die, die dem Menschen Lucius nur in seiner Eselsgestalt möglich ist. Zunächst ist das einzige, worauf er nach seiner Verwandlung zum Esel stolz ist, sein übergroßes Glied (III 24,16-18)³³. Aber als Lucius selbst die Initiative ergreift und sich mit den Stuten auf dem Gestüt von Charites Eltern vergnügen will, mißlingt sein Vorhaben völlig: er wird von den anwesenden Hengsten verjagt (VII 16)³⁴. Sein übergroßes Glied bringt ihm sogar Nachteile ein: Die erlogene Geschichte des Treibers über seine angebliche Geilheit führt bei ihm zu begründeten Kastrationsängsten (VII 21-3)³⁵. Auf der anderen Seite finden sexuelle Beziehungen zwischen dem Esel Lucius und Menschen statt; hier ist Lucius passiv. Die Kybele-Priester gebrauchen den Esel als Ersatz für ihren erschlaferten Lustknaben (VIII 24-29)³⁶. Der Kauf des Esels verdeutlicht hier, daß das Verhalten der Priester selbst 'pervers' im Sinn von vertiert ist. Sie verlieren

³¹ Zum Haar als Motiv in den Met. cf. J. Englert/T. Long, Functions of Hair in Apuleius' Metamorphoses, in: CJ 68, 1972-3, 236-9.

³² Cf. E 8,39,7-11 - 11,71,2.

³³ Auch hier verdeutlicht die Eselsgestalt den Charakter des Lucius (wie die großen Ohren seine *curiositas*, cf. IX 15,15-21). In E wird das große Glied geradezu — dem antiken Eselsbild gemäß — als 'Eselssymbol' (*τὸ μέγα τοῦ ὄνου σύμβολον*: E 56,245,13) bezeichnet.

³⁴ In E (28,125/7,22-4) wird gegenüber Apuleius (*ego tandem liber asinus laetus*; VII 16, 7-8) die Unmotiviertheit des Lukios (der sich noch vollständig als Mensch zu fühlen scheint) betont; seine Geilheit auf die Stuten wird nur als Phantasieprodukt der eifersüchtigen Hengste beschrieben (*αὐτὸ γὰρ με μοιχὸν ὑποπτεύοντες εἶναι τῶν αὐτῶν γυναικῶν*: E 28,127,1-2; *καὶ αὐτὴ δικαιοσύνη ἀμοιβὴ ἐδόκει τότε, εἰ ἦν τὰ πράγματα ἐν ὄνῳ δικαστῆ*: E 27,125,10-11).

³⁵ Cf. E 32/3, 129/31.

³⁶ Cf. E 36-8, 161/3/5.

später wegen ihrer sexuellen Praktiken ihre Glaubwürdigkeit: Sie hätten, wie betont wird, keusch sein müssen (*insuper ridicule sacerdotum purissimam laudantes castimoniam*, VIII 29,2-3). Auch die unwürdige Behandlung des Bauernjungen (VIII 29,15-22) verstärkt den Eindruck ihrer Perversität. – Ein ähnlich gelagerter Fall (obwohl hier auch einige andere Charakteristika vorhanden sind, s.u.) ist die Beziehung zwischen der Sodomitin und dem Esel Lucius (X 19-28): Ihre 'Perversität' zeigt sich im nachhinein daran, daß sie als *Bestrafungsritual* für die Verbrecherin eingesetzt werden kann; was als Privatvergnügen allenfalls noch geduldet wird, erweist sich als in der Öffentlichkeit stigmatisiert – im Gegensatz zu den 'normalen' Formen der Sexualität, die im Theater zur Schau gestellt und genossen werden (X 29-35). Zudem wird durch die mythische Folie von Pasiphaë (X 19,25; 22,6-9) auf das letztliche Nichtglücken dieser Form von Sexualität hingewiesen: Deren Frucht ist dort das Ungeheuer Minotauros³⁷. – Im Zusammenhang dieser zwischen Tier und Mensch stattfindenden Sexualität wird auch die Beziehung zwischen Photis und Lucius diskreditiert: Einmal wird die erotische Position, die bei Apuleius *pendula Venus* heißt (II 17,7), normalerweise umgekehrt in Metaphern des Reitens beschrieben (*aut agitavit lasciva equuum supinum*³⁸): hier ist Photis die Reiterin und Lucius das Pferd; dies ist nicht nur eine Probe der *desultoria scientia*³⁹, sondern damit wird direkt auf die Beziehung zur Sodomitin verwiesen. Zum zweiten wird die Photis- und die Sodomitin-Szene ähnlich beschrieben: Beidemale kommt Lucius in einen Raum, in dem sorgfältig alles vorbereitet wurde; beidemale wird für strenge Privatheit gesorgt; beidemale werden sexuelle Stimulantien (Wein, Balsam) benutzt; beidemale sind die Frauen die aggressiveren Partner⁴⁰. Diese negative Akzentuierung wird noch deutlicher bei Einbeziehung der *curiositas* des Lucius: diese ist einziges Motiv für Lucius, sich mit Photis näher einzulassen (II 6)⁴¹. Die stärkste Diskreditierung der Beziehung ist jedoch aus X 33 zu gewinnen: Hier wird am Beispiel der im Schauspiel vom Paris-Urteil durch Venus verkörperten Sexualität diese *prinzipiell* kritisiert: sie habe von Anfang an alle menschlichen Rechtsverhältnisse korrumpiert. Daß diese prinzipielle Kritik auch als Diskreditierung der anfänglichen Beziehung zwischen Lucius und Photis aufzufassen ist, belegt die ähnliche Beschreibung von Venus und Photis: Photis wird direkt mit Venus verglichen; beide geben durch ihre Verhüllung mehr preis, als sie verdecken (II 17,17-1; X 31,27-4).

³⁷ Daß Lucius in seiner Eselsgestalt hier als *Sexualobjekt* gebraucht wird, zeigt auch der Schluß von E: in Menschengestalt verliert er für die Sodomitin jedes Interesse (*μὰ Δία οὐχὶ σοῦ, ἀλλὰ τοῦ θνους τοῦ σοῦ ἐρώσα τότε ἐκείνω καὶ οὐχὶ σοὶ συνεκάθευδον*: 56,245,11-12).

³⁸ Hor. Sat. II 7,50; weitere Stellen bei Schlam 105 Anm. 6, und G. Schwartz, *Apulei Metamorphoses 1.2: desultoriae scientiae*, in: *Latomus* 164, 1979, 465 f. Anm. 6.

³⁹ Cf. Schwartz 465/6.

⁴⁰ Cf. C.C. Schlam, *Platonica in the Metamorphoses of Apuleius*, in: *TAPhA* 101, 1970, 481 Anm. 8.

⁴¹ E (5,31,8-13) akzentuiert viel stärker die Tatenlosigkeit des Lukios und die zauberische Macht der Palaistra bzw. Amors, die ihn mit dieser zusammengebracht hat (E 11,69, 5-11).

3. Daß für Apuleius die beiden Bereiche der Sexualität und des Essens eng verklammert sind, wird aus zwei Szenen deutlich, die am Anfang und Ende des Romans stehen und auch schon in E geschildert sind (6,33; 53,241,8-10): Am Ende des X. Buches (34,7-21) werden in der Szene, die die letzte des Lebens des Esels Lucius ist, genau die drei Aspekte des Tieres, der Sexualität und des Essens zusammengebracht; der Esel fürchtet, bei dem als Strafe auferlegten öffentlichen Geschlechtsverkehr mit der verurteilten Verbrecherin zusammen mit ihr von einem wilden Tier gefressen zu werden. Dies ist allerdings nur eine sehr äußerliche Verbindung. — Zu Beginn des zweiten Buches (II 7; 10) wird bei der Beschreibung der Begegnung zwischen Lucius und Photis in der Küche über Metaphern Sexuelles in den Essensbereich übertragen: das Töpfchen (*ollula*), in das Lucius seinen Finger stecken will (*felix et certo certius beatus, cui permiseris illuc digitum intingere*), die 'Kasserolle' (*foculum*), das 'Feuerchen' (*meus igniculus*); die beiden verbundenen Bereiche werden am Schluß direkt nebeneinandergestellt: *dulce condiens et ollam et leculum suave quaterere novi*⁴². — Wie zwischen Sexualität und Essen besteht auch zwischen neugieriger Geschwätzigkeit und Essen eine metaphorische Verbindung: Gleich zu Anfang heißt es, Lucius sei *sitior alioquin novitatis*: er hungert nach dem Stoff seiner geschwätzigten Geschichten⁴³.

4. Die Tatsache, daß die Verhinderung einer Essensszene, nämlich des Essens von Rosen als Mittel der Rückverwandlung vom Esel zum Menschen Lucius, bis zum Ende der Erzählung notwendige Bedingung für den Handlungsfortgang innerhalb des Textes ist, läßt nicht darauf schließen, daß die Hinweise auf das Essen für die Tiefenstruktur der Met. ein größeres Gewicht einnehmen: das Essen irgendeiner ausgewählten Nahrung ist kein Apuleius-spezifisches, sondern im Umkreis von magischen Verwandlungspraktiken durchaus gängiges Motiv⁴⁴. Eine neue Akzentuierung des Essensbereichs ist darin zu sehen, daß gleich die erste Geschichte, die man auf dem Weg nach Hypatha erzählt, eingeleitet wird durch die Assoziation zum Essen: Um den Erzähler dazu zu bringen, die unerhörte Begebenheit zu berichten, erwähnt Lucius, daß er wegen seines gierigen Herunterschlingens von *polenta caseata* beinahe

⁴² In E kommt eine weitere Metapher hinzu: Palaistra beschreibt ihre Verführungskünste als Schlachten und Weichkochen des Mannes: *οἷα ἐγώγε καὶ σφάττω καὶ δέρευ καὶ κατακόπτω, ἥδιστα δὲ πῶν σπλάγγων αὐτῶν καὶ τῆς καρδίας ἄπτομαι*: 6,35,5-6. Das Nebeneinander von Sexualität und Essen — Essen als Stimulans — ohne weitere Verklammerung kommt bei Apuleius auch vor (II 15-6, cf. E 7/8,39; VIII 29, cf. E 53,241,5-10); es ist literarischer Topos und für die Betrachtung des spezifischen Essensmotivs der Met. ohne Bedeutung.

⁴³ J. R. Heath, *Narration and Nutrition in Apuleius' Metamorphoses*, in: *Ramus* 11, 1982, 69-73, überträgt gelungen diese Metapher auch auf das Verhältnis von Leser und Text der Met.

⁴⁴ Hier ist Apuleius nicht originell: der grundlegende Handlungsverlauf ist in E (54,243) genau gleich aufgebaut. — Zum Essen bei magischen Praktiken cf. S. Thompson, *Motif Index to Folk-Literature*, Copenhagen 1955 ff., A 153.1-9, A 154, A 1331.1, A 2234, C 211.1-3, C 241, C 621, D 1346.1-14, J 165. — Daß das Essen, das wieder zur Rückverwandlung führt, nur durch die Gnade der Isis ermöglicht wird, läßt III 27,2-9 vermuten: der Esel Lucius steht im Stall und sieht die Figur der mit Rosen bekränzten Göttin Epona; der räumliche Konnex weist auf das Walten der Göttin Isis bei der Rückverwandlung hin (diese Andeutung fehlt in E).

gestorben sei, andererseits in Athen ein *circulator* die unglaublichsten Dinge verschluckt habe (I 4). In dieser ersten Geschichte stirbt Sokrates mittelbar am Essen: Der im Übermaß genossene Käse (*optimi casei bonam pratem avide devoraverat*: I 19,17-8) bereitet ihm einen solchen Durst, daß er versucht, Wasser zu trinken – was zu seinem sofortigen Tod führt (I 19,4-15). In diesen zwei Hinweisen begegnet eine Form des Essens, nämlich die Verfressenheit (*contruncare gestio, avide devoraverat*), die öfters als Charakteristikum des Esels Lucius herausgestellt wird: gleich nach seiner Verwandlung wird er sowohl von seinem eigenen Pferd als auch vom Knecht verdächtigt, das für die Reittiere bestimmte Futter wegessen zu wollen bzw. weggefressen zu haben (III 26,22-27; 27,12-15⁴⁵). Er schämt sich wegen seiner 'eselhafte' Verfressenheit sogar einmal selbst (IV 23,11-13). Zweimal wird er beschuldigt, seine Aufgabe als Esel nicht erfüllt zu haben, dafür aber um so mehr zu fressen (VI 31,10; VII 27,5-9). Endlich wird sein Wert als Arbeitstier für geringer gehalten als der Wert des von ihm verbrauchten Fressens⁴⁶. An zwei Stellen kommt die prägnante Formulierung vom 'bodenlosen Wanst' des Esels vor⁴⁷.

Der so bezeichneten *servilis voluptas* wird im XI. Buch das *Fasten* entgegengesetzt, das wie jedes religiöse Fasten – im Gegensatz zum Hungern, sei es unfreiwillig⁴⁸ oder freiwillig⁴⁹ – als Zeichen von Distanzierung zum alltäglichen Lebensvollzug aufgefaßt werden muß. Erst durch diesen Kontrast wird die Verfressenheit als *servilis voluptas* deutlich – in XI 23,31 ist explizit von der *cibaria voluptas* die Rede. In XI 21 heißt es noch allgemein, Lucius müsse sich verbotener Nahrung (*cibis profanis ac nefariis*, 16-7) enthalten; dies wird in XI 23 und 28 spezifiziert: Enthaltensamkeit von Fleischspeisen und Wein⁵⁰ – genau die beiden Speisen, die in X 16 dem Esel Lucius als delikateste vorgesetzt werden (s. unten).

Der Bereich des Essens ist über die Dichotomie 'Verfressenheit – Fasten' (die der von 'Geschwätzigkeit – Schweigen' und 'Sexualität – Keuschheit' entspricht) hinaus deshalb interessanter als die beiden anderen Bereiche, weil der Esel Lucius schwer den Übergang von menschlicher zu tierischer Nahrung bewältigt und auffällig oft darüber nachdenkt. In diesem Bereich – und nur in diesem – ist eine *Entwicklung* des Esels Lucius auszumachen, die Aufschluß darüber geben kann, inwie-

⁴⁵ Cf. E 15,75,7-8: δεισαντες μὴ τοῦ χόρτου κοινῶς αὐτοῖς ἐπιπέροχουαι.

⁴⁶ VI 26,20-1 (cf. E 22,103,14-5); VII 20,18-9 (cf. E 32,131,1); VIII 23,18-9.

⁴⁷ VII 27,7: *insatiabilem profundumque ventrem*; IX 32,14: *ventrem meum replere*.

⁴⁸ Hier ist v. a. das I. Buch (I 22,19; I 26,12-15: Milos leerer Tisch; I 24-5: Pythias-Episode) zu nennen. Diesem freiwilligen Hungern als unerfüllter *servilis voluptas* wird im XI. Buch das (freiwillige) religiöse Fasten gegenübergestellt; cf. Heath 58. 60. 76 Anm. 30.

⁴⁹ Es wird bei Apuleius dreimal als Todesart erwähnt (VII 24,5-6; VIII 7,24; 14,6).

⁵⁰ *neque ullum animal essem et invinus essem*: XI 23,32. Zur Doppeldeutigkeit der Passage cf. J. Bergman, *Decem illis diebus*. Zum Sinn der Enthaltensamkeit bei den Mysterienweihen im Isisbuch des Apuleius, in: *Ex orbe Religionum. Studia Geo Widengren oblata*, Bd. 1, Leiden 1972, 335-7; Heath 67. Wenn diese Doppeldeutigkeit von Apuleius gewollt ist, dann zeigt sich durch sie die enge Beziehung zwischen *servilis voluptas* (hier Essen) und Tiergestalt (wie sie in I herauszustellen versucht wurde) in komprimierter Form.

weit Lucius sein Tiersein akzeptiert hat. Das Problem des Lucius als Esel besteht darin, daß er nun anstatt *zubereiteter nicht zubereiteter Nahrung* zu sich nehmen muß⁵¹. Auffällig ist zunächst, daß Lucius einerseits seine Präferenz für menschliche Nahrung nie verliert, andererseits diese um so weniger äußert, je schlechter es ihm als Esel geht: im Fortgang der Geschichte ist bis zu einem gewissen Punkt ein *erzwungener Gewöhnungsprozeß* des Lucius an die tierische Nahrung festzustellen. Am Anfang von Buch IV taucht dieses Nahrungsproblem zum erstenmal auf: *nec me cum asino vel equo meo compascuus coetus attinere potuit adhuc insolitum alioquin prandere faenum* (IV 1,16-18). Statt des Heus versucht es Lucius mit einer Vorstufe menschlicher Nahrung, nämlich nicht zubereitetem, rohem Gemüse (*et quamvis crudis holeribus adfatim tamen ventrem sagino*, IV 1,1-2), das sein scheinbar noch menschlicher Verdauungsapparat allerdings nicht gut verträgt: *dolore plagarum alvus artata crudisque illis oleribus abundans* (IV 3,3-4)⁵². — In der Räuberhöhle, wo es ihm als Esel recht gut geht, erhält er zum erstenmal wieder Gelegenheit, sich von menschlicher Speise, nämlich Brot, zu ernähren. Auch hier spielt bezeichnenderweise der Gegensatz von zubereitetem und nicht zubereitetem Getreide eine Rolle: Die den Tieren vorgeworfene rohe Gerste kennt er als genießbar einzig in der Suppe, wenn sie zerstampft (*minutatim tu(n)sum*) und gekocht (*diutina coquitatione iuru — lentum*) ist (IV 22,15-7). Er erhält schließlich die Gelegenheit, sich nicht durch gekochtes, aber gebackenes Getreide — also Brot — zu ernähren⁵³. — Die nächste Bemerkung zur Nahrung des Esels findet sich erst wieder in Buch VII. Nach der mißglückten Flucht mit Charite⁵⁴ sieht sich Lucius — gerade im Gegensatz zu dem in Buch IV Geäußerten — mittlerweile als 'Krippengenosse' (*coniunx*, VII 3,18) seines

⁵¹ Diese Dichotomie fällt nicht zusammen mit der von roh — gekocht; auch rohe Substanzen können, wenn zubereitet, menschliche Speise sein; allerdings ist der Großteil menschlicher Speise durch kulturelle Techniken nicht mehr roh, sondern gebraten, geräuchert, gesotten, gekocht, ja sogar verfault (als kulturelle Technik); cf. C. Lévi — Strauss, *Der Ursprung der Tischsitten*, Frankfurt/M. 1973, 507 ff. — Tierische Nahrung ist normalerweise nicht zubereitet, menschliche immer zubereitet.

⁵² Diese hier interessierende Pointe der Schwierigkeit des Lucius mit Tiernahrung hat E nicht: Dort heißt es explizit, daß Lukios Gemüse als Nahrung zu sich nimmt, das schon und nur in nichtgekochtem Zustand menschliche Speise ist (*ὄσα ὠμὰ ἐσθθῆι ἀνθρώπου*, 17,79,11): Salat, Rettich, Petersilie (*θρῖδαξ, ραφανίς, σέλων*). Es wird dann natürlich auch nicht berichtet, daß Lukios diese Nahrung nicht vertrage, cf. E 18/9,81,13-4: *ὑπὸ τῆς ὀδύνης πάντα τὰ λάγχανα κάτωθεν ἐξεμέσαι*.

⁵³ Cf. E 21,97,1-3. Auch hier wieder ist die tierische Nahrung für Lukios kein Problem: er frißt nur deshalb die Brote, weil das Pferd aus Furcht, der Esel wolle mitfressen, alle Gerste alleine frißt: *ἀλλ' ἐκεῖνος μὲν σπουδῆ τὰς κριθὰς κατέπιπεν δεδιώς, οἷα εἰκόσ, ἐμὲ τὸν συνάριστον*.

⁵⁴ Diese will ihn durch die Bewirtung mit ausgesuchter menschlicher Speise, nämlich Mandelkernen und Zuckergebäck (*nucleos et edulia mitiora*, VI 28,16) belohnen. In E ist nur von ausreichender tierischer Nahrung die Rede (23,107,1-3). Vielleicht wollte Apuleius mit seiner Änderung eine Verbindung zu X 13-17 herstellen; dort hat Lucius nämlich die Möglichkeit, genau das zu fressen, was ihm Charite verspricht: süßes Backwerk (X 13,19-20, s.u.). Dann ist ausgesuchte delikate menschliche Nahrung auch Zeichen für das Wohlergehen des Esels.

Pferdes. Daß seine Gier nach menschlicher Nahrung hier trotzdem noch ungebrochen ist, zeigt VII 14: entgegen Charites Versprechen wird er nicht mit menschlichen Leckereien gefüttert, sondern mit einer Unmenge (*camelo Bactrinae sufficiens*) rohen Heus und roher Gerste. Hier wünscht sich Lucius, als Hund bei dem Hochzeitsmahl anwesend zu sein, um dann dessen Abfälle an menschlicher Nahrung fressen zu können⁵⁵.

Als Lucius von Charite weg auf den Landsitz ihrer Eltern gebracht wird und seine eigentliche Leidenszeit beginnt, *hören auch die Hinweise auf den Wunsch nach menschlicher Nahrung gänzlich auf*. Ganz im Gegenteil scheint sich Lucius mit tierischer Nahrung abgefunden zu haben und beklagt nur noch deren Güte oder Schlechtigkeit: In VII 15 merkt er an, daß ihm noch nicht einmal das festgesetzte *tierische* Futter (*statuta cibaria*, VII 15,23), sondern nur unreine Spreu zugeteilt wird; umgekehrt lobt er zum erstenmal ausdrücklich die ihm vorgesezte Tiernahrung in IX 11: Sein neuer Herr setzt ihm, während er ihn den ersten Tag ruhen läßt, genug Tierfutter vor (*nam et diem primum feriatum dedit et cibariis abundanter instruxit praeseptum*, IX 11,2-3). — Als Esel des Gärtners offenbart er dessen Armut und unmenschliche Lebensverhältnisse daran, daß Mensch und Tier das gleiche (Fr)Essen zu sich nehmen müssen: alten, verfauten Salat. Dieses Fressen ist sogar für den Esel als Tiernahrung zu schlecht⁵⁶; in seiner Klage: *ac ne suetis saltem cibariis ventrem meum replere poteram* (IX 32,14-5) wird seine Gewöhnung an die tierische Nahrung evident. — Es ist also eine 'absteigende Linie' der immer stärkeren Gewöhnung an die tierische Nahrung — und d.h. an das Tiersein — seitens des Lucius zu erkennen⁵⁷.

III

1. Diese absteigende Linie endet, wie gezeigt werden soll, zunächst mit X 13. Hier beginnt der 'Prozeß der Zivilisation' des Esels; er führt bis X 22. Wenn die absteigende Linie vom Mensch zum Tier mit X 13 endet, bedeutet dies, daß Apuleius wie E die nach dem X. Buch stattfindende Rückverwandlung vom Esel zum Menschen *vorbereitet*: es wird gezeigt, daß sich Lucius noch menschlich verhalten kann; daß er sein Tiersein nicht schon so weit akzeptiert, daß er grundlegendes menschliches Verhalten vergißt. Diese Vorbereitung weist in den Met. nicht schon auf die Rückverwandlung des Lucius *durch die Gnade der Isis* hin, das belegt schon die parallele

⁵⁵ VII 14,16-21, cf. E 27,125,2-6.

⁵⁶ Cf. E 43,197,1-2.

⁵⁷ Eine solche absteigende Linie ließ sich in E nicht feststellen: Hier bildet die Dichotomie Tiernahrung — Menschenspeise für Lukios von vornherein gar kein Problem. — Auch im Bereich der Sexualität war in E eine Akzentverschiebung gegenüber den Met. festzustellen: Lukios wird sowohl als Mensch als auch als Esel in viel stärkerem Maß als *Sexualobjekt* dargestellt als Lucius bei Apuleius; dessen Eigeninitiative (von Apuleius zur *servilis voluptas* gemacht) fehlt hier. — Insgesamt bewahrt Lukios in E viel mehr seine Identität als Mensch denn Lucius (in E begegnet ein weiterer rein menschlicher Zug des Esels Lukios, er weint: E 22,99,5-6).

Handlungsführung in E⁵⁸; sie konterkariert aber das bloße 'Wunder', das Setzen der Rückverwandlung vom Menschen zum Tier durch das Beschreiben einer rudimentären *Entwicklung* vom Tier zum Menschen. — Die These, daß ab X 13 eine Entwicklung vom Tier zum Menschen beschrieben werde, ist nicht so zu verstehen, daß der Esel Lucius (etwa ähnlich dem Affen Rotpeter in Kafkas 'Bericht für eine Akademie') menschliches Verhalten (wieder) neu lernen müsse; sie besagt nur, daß ab X 13 Lucius die Gelegenheit (die ihm vorher nicht gegeben wurde) gegeben wird, aus seiner Tierrolle soweit wie möglich in eine Menschenrolle zu schlüpfen: er kann sich so verhalten, wie sich ein Mensch verhalten würde, ist aber noch keiner. Diese Rollenänderung als 'Prozeß der Zivilisation' zeigt sich wiederum in den drei Bereichen des Essens, der Sprache und der Sexualität. Dabei darf das 'zivilisierte' Verhalten des Lucius sein Tiersein nicht völlig überlagern; es würde sonst als unheilverkündendes Wunder angesehen (*si forte sine magistro humano ritu ederem, pleraque rati scaevum praesagium portendere, velut monstrum ostentumque me obtruncatum vulturiis opimum pabulum redderent*, X 17,8-11). Vielmehr muß für den Betrachter das menschliche Verhalten des Lucius so interpretierbar sein, als sei es erlernt⁵⁹. Der im X. Buch beschriebene Zivilisationsprozeß hat also zwei Aspekte: Für Lucius ist er Beginn der *Wiedergewinnung* seiner verlorenen Menschlichkeit, die durch äußere Umstände und das Walten *Fortunas* lange hinausgezögert wurde; für seinen Betreuer ist er der *Ursprung* der Menschlichkeit des Esels Lucius, die er lernen muß; Lucius' Fähigkeiten sind dann die eines dressierten Esels.

Lucius' Leidensphase endet zunächst mit seinem Verkauf an zwei Brüder. Der Zivilisationsprozeß nimmt seinen Anfang im Bereich des Essens, und zwar auf einer ersten Ebene als Wechsel zwischen nicht zubereiteter tierischer und zubereiteter menschlicher Nahrung. Die Tiernahrung wird abgelöst durch *Fleischgerichte* (*pulmenta*) aller Art (Landtiere, Vögel, Fische (*porcorum, pullorum, piscium*, X 13,18) und v.a. süßes Backwerk, also durch Speise, für die höchste kulturelle Kochtechnik unabdingbar ist⁶⁰. Dieser Wechsel ist, wie von Lucius selbst betont wird, der größte Glücksfall in seiner Existenz als Esel überhaupt: *haud ullo tempore tam benivolam fortunam expertus* (X 13,15). Weiterhin wird — was in Buch IV noch undenkbar gewesen wäre — gesagt, daß Lucius nicht ein so 'wahrer Esel' sei, daß er menschliche Nahrung dem Heu hintanstellte (*nec enim tam stultus eram tamque vere asinus, ut dulcissimis illis relictis cibus cenarem asperrimum faenum*, X 13,23-4); allein das Gedankenspiel mit dieser Möglichkeit zeigt im nachhinein, wie sehr sich sowohl Lucius als auch der Leser an dessen Eselsexistenz schon gewöhnt haben müssen⁶¹.

⁵⁸ Cf. E 46-54,221-243. Die Passage ist in beiden Fassungen sehr ähnlich gestaltet, es gibt kaum Akzentverschiebungen. Deren Funktion innerhalb der Met. kann also zunächst *unabhängig* vom XI. Buch beschrieben werden.

⁵⁹ Dies kommentiert Lucius selbst ironisch: *atque haec omnia perfacile oboediebam, quae nullo etiam monstrante scilicet facerem* (X 17,6-7).

⁶⁰ Cf. E 46,221,3-12; hier ist explizit von *τέχνας* die Rede.

⁶¹ Beide die Bedeutung des Essens für das Schicksal des Lucius stark betonenden Hinweise fehlen in E; hier ist nur von 'lange entbehrter menschlicher Nahrung' die Rede (*καὶ διὰ μακροῦ πάνυ ἐγεμισμένην ἀνθρώπειον τροφήν*: E 46,221,12).

Die Dichotomie Tiernahrung – Menschenspeise wird als nächstes erweitert durch die von gewöhnlicher und besonderer menschlicher Speise; das Kriterium des Geschmacks bzw. Gewürzes (als Mittel zur Geschmacksbildung) wird neben dem der bloßen Zuträglichkeit für den Organismus des Esels eingeführt. Der Esel Lucius beginnt sich nach und nach die *wohlschmeckendsten* Speisen gezielt auszuwählen und zu verzehren (*fiducia latendi pleniore capta partes opimas quasque devorabam et iucundiora eligens abligurribam dulcia*, X 14,1-3) – was den weiteren Verlauf der Geschichte bestimmt, wird doch jetzt erst der Argwohn der beiden Brüder geweckt und bestärkt dadurch, daß der Esel immer fetter wird und die Tiernahrung an Menge nicht abnimmt⁶². – Nach der Entdeckung der merkwürdigen Eigenschaft des Esels⁶³ wird eine *Essensprobe* veranstaltet, die zeigt, daß die Dichotomie Tiernahrung – Menschenspeise und gewöhnliche – besondere (delikate) menschliche Speise eng zusammenhängen: Je raffinierter und durch kulturelle Technik verfeinerter die Speisen, desto unverträglicher sind sie für Tiere; je raffiniertere Speisen der Esel also (fr)essen kann, desto mehr entfernt er sich von seinem Tiersein. Deshalb werden Lucius vor allem stark gewürzte Speisen, die normalerweise einem Esel unzutraglich sind, vorgesetzt (*nam et, quid potissimum abhorreret asino excogitantes scrupulose, ad explorandam mansuetudinem id offerebant mihi, carnes lasere infectas, atilia pipere inspersa, pisces exotico iure perfusos*, X 16,5-8⁶⁴); erwähnt sind Fleischspeisen in der gleichen Reihenfolge und Einteilung wie in X 13,18. Als delikateste Speise und schwierigste Probe für Lucius wird endlich Wein herbeigebracht.

Mit dem Trinken des Weines beginnt eine zweite Ebene der Zivilisierung des Esels im Bereich des Essens, nämlich das Beachten von *Tischsitten*: Der Wein wird aus einem Becher getrunken, Trinksprüche werden ausgebracht (X 16,18-22). Das erste, was Lucius bei dem Freigelassenen lernen muß, ist bezeichnenderweise das Liegen bei Tisch (X 17,1)⁶⁵.

Der Prozeß der Zivilisation setzt sich (nach Sportunterricht, X 17,1-2)⁶⁶ fort im Bereich der Sprache, auch hier in zweifacher Hinsicht: Einerseits *versteht* der Esel die menschliche Sprache; andererseits entwickelt er selbst eine *Gebärdensprache* (*verbis nutum commodare*, X 17,3)⁶⁷ – eine Vorform menschlicher Sprache, über die in allen Sprachursprungsüberlegungen nachgedacht wird. – Das neugierige

⁶² Cf. E 46,221,12-16.

⁶³ *monstruosas asini delicias*: X 15,17; cf. E 47,223,8: ἄριστον ἄπιστον.

⁶⁴ Cf. E 47,223,14-225,3.

⁶⁵ Cf. E 48,225,8-9. – Kontrastzenen hierzu sind die Räubergelage: Die Räuber 'fressen' mehr (tierisch) als daß sie (menschlich) 'äßen'; in IV 8,15 heißt es von ihrem Essen ausdrücklich, es sei wie das der halbtierischen Lapithen und Kentauren (*semiferis Lapitibus cenantibus Centaurisque similia*), ebenso fressen sie 'wie reißende Tiere' (*ferinis animis*: VI 30,17-8) und 'Vielfraße' (*avida voracitate cuncta contruncant*: 31,19). Ähnlich wie im Bereich der Sexualität wird hier gleichsam pervertiertes Essen beschrieben.

⁶⁶ *adluctari et etiam saltare sublatis primoribus pedibus*: X 17,1-2, cf. E 48,225,9-10.

⁶⁷ Cf. E 48,225,10-11.

Gerede über Lucius orientiert sich folgerichtig genau an seinen 'Wunderkünsten' im Bereich des Essens und der Sprache (X 17,13-17).

Zum Abschluß kommt der Prozeß der Zivilisation in dem in X 19-22 Geschilderten, d.h. im Bereich der Sexualität. Hier taucht – über kulturelle Verrichtungen wie Aufschlagen des Bettes, Herbeitragen von Kissen und Kerzen, Parfümieren (X 20-21)⁶⁸ hinaus – auch zum erstenmal der Begriff der *Liebe* für eine von Lucius' sexuellen Beziehungen auf⁶⁹. Wesentlich aber ist, daß bei Lucius zum erstenmal das Moment der *Scham über sich selbst* entsteht, das bisher im Bereich der Sexualität niemals erwähnt wurde⁷⁰: Als Tier dürfte Lucius – analog zur Stutenszene in VII 16 – auch jetzt keine Scham empfinden, dem Wechsel von der Privatheit zur Öffentlichkeit des Geschlechtsverkehrs keine besondere Bedeutung beimessen. Statt dessen will der *Esel* Lucius sich eher umbringen, als öffentlich mit einer Verbrecherin das zu tun, was ihm privat großes Vergnügen bereitere⁷¹.

Der Prozeß der Zivilisation bei Lucius ließe sich also folgendermaßen skizzieren:

- | | |
|-----------------|--|
| I. Essen | 1. Tierische Nahrung ——— menschliche Speise |
| | 2. Tierisches Fressen ——— menschliches Essen |
| | (3. Sport) |
| II. Sprache | 4. Verstehen menschlicher Sprache |
| | 5. Eigene Gebärdensprache |
| III. Sexualität | 6. Entwicklung von Scham über sich selbst. |

2. Im Unterschied zu E wird Lucius' Prozeß der Zivilisation von Apuleius in den *Met. konterkariert*: es wird gezeigt, daß dieser an der Frevelhaftigkeit von Lucius' Leben nichts ändert. Von der Erklärungsebene III her ist dann auch der *zivilisierte* Esel Lucius genauso unerlöst wie der unzüivilisierte: „Lucius is simply returning to the pursuit of voluptas, to the gratification of those animal desires symbolized by his asinine shape“⁷².

Unter der obigen These, daß Lucius' Sich-Gewöhnen an Tiernahrung Indiz für die Anerkennung seines Tierseins ist, fällt auf, daß Lucius – in schroffem Gegensatz zu dem in X 13-22 Geschilderten – vor seiner öffentlichen Paarung mit der Verbrecherin *genußvoll Gras frißt: tantisper ante portam constitutus pabulum laetissimi*

⁶⁸ Cf. E 51,227,21 -229,2.

⁶⁹ X 21,3-4. Zu dieser Akzentuierung der Episode bei Apuleius cf. S. Journoud, *Apulée conteur: Quelques réflexions sur l'épisode de l'âne et de la corinthienne* (*Métam.*, X 19,3-22,5), in: *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen*, 1, 1965, 35.

⁷⁰ Wohl gibt es in bezug auf Sexualität moralisierende Bemerkungen des Esels (VII 10,25-1; VIII 29,15-22; IX 26), – aber immer über *andere Menschen*, niemals über sich selbst.

⁷¹ *saepius quidem mortem mibimet volens consciscere, priusquam scelerosae mulieris contagio macularer vel infamia publici spectaculi depudescerem*: X 29,3-5; cf. E 53,241,9: ἐγὼ δὲ ἅμα ἡδουμένη ἐν τῷ θεάτρῳ κατακείμενος. – Allerdings wird das Moment der Scham über sich selbst etwas zurückgenommen: wichtiger ist Lucius die Rettung seines eigenen Lebens (X 34,13-6; 35,22-3).

⁷² Penwill 72.

graminis, quod in ipso germinabat aditu, libens adfectabam (X 29,16-18). Ein solches Genießen von Tiernahrung ist einzig in Lucius' Leidenszeit festzustellen (s. o.). Apuleius hat damit im Bereich des Essens Lucius' Prozeß der Zivilisation negiert. — Die neugierige Geschwätzigkeit des Lucius wird in X 29-34 zum letztenmal deutlich: Obwohl er angesichts der kommenden öffentlichen Zurschaustellung um sein Leben fürchten muß, befriedigt er vorher noch seine *curiositas* (*subinde curiosos oculos patente porta spectaculi prospectu gratissimo reficiens*, X 29,18-9) und schildert in extenso die Darstellung des Parisurteils. Die ausgiebige Erzählung des Schicksals der Verbrecherin (X 23-28) gehört in den gleichen Zusammenhang. Wenn auch der Esel Lucius die menschliche Sprache verstehen gelernt und eine eigene Gebärdensprache entwickelt hat, hat er doch nicht den rechten *Gebrauch* menschlicher Sprache gelernt: er bleibt seiner *servilis voluptas*, Geschwätzigkeit, genauso verfallen wie eh und je. — Am differenziertesten konterkariert wird der Bereich der Sexualität. Erstens ist, wie oben gezeigt, Lucius' Beziehung zur Sodomitin zweideutig: auf der einen Seite ist sie 'zivilisierter' als die anderen Formen der Sexualität, die der Esel Lucius erlebt; auf der anderen Seite ist sie — wie ihre Verwendung als Bestrafungsritual und die Erwähnung des Pasiphaë-Mythos zeigt — genauso pervertiert wie diese anderen Formen. Zweitens wird ganz äußerlich das mit höchstem Raffinement und 'zivilisierter' Kunst aufgeführte erotische Schauspiel des Parisurteils dadurch diskreditiert, daß unmittelbar danach perverse Sexualität als Bestrafungsritual: die Paarung des Esels mit der Verbrecherin, vorgeführt werden soll; für beide Schauspiele wird der Begriff der *voluptas* eingeführt (Venus wird *domina voluptatis* [X 32,11], das Bestrafungsritual *voluptarium spectaculum* [X 35,25] genannt). Drittens schließt sich direkt an die Aufführung des Parisurteils der 'moralische Exkurs' (X 33) an, der Sexualität prinzipiell kritisiert.

Apuleius weist somit in allen drei Bereichen darauf hin, daß Lucius trotz seiner Zivilisierung noch genau in der gleichen Weise seinen *serviles voluptates* verfallen ist wie schon zu Beginn der *Met.*; nicht die Zivilisation, sondern erst Isis kann ihn von diesen befreien.