



TEXTE ZUR FORSCHUNG

APULEIUS

Über den Gott
des Sokrates

SAPERERE

Matthias Baltes (†), Marie-Luise Lakmann, John M. Dillon,

Pierluigi Donini, Ralph Häfner, Lenka Karfiková

APULEIUS

DE DEO SOCRATIS – DER GOTT DES SOKRATES

SAPERE
Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

Band VII

Herausgegeben von
Heinz-Günther Nesselrath, Ulrich Berner,
Reinhard Feldmeier, Bernhard Heininger
und Rainer Hirsch-Luipold

APULEIUS

DE DEO SOCRATIS –
DER GOTT DES SOKRATES

Eingeleitet, übersetzt
und mit interpretierenden Essays versehen

von

Matthias Baltes (†), Marie-Luise Lakmann,
John M. Dillon, Pierluigi Donini, Ralph Häfner,
Lenka Karfiková



Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Einbandgestaltung: Neil McBeath

Das Projekt SAPERE wird von der Fritz-Thyssen-Stiftung gefördert.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
der Deutschen Bibliothek erhältlich.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2004 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-darmstadt.de

ISBN 3-534-15573-4

Zum Geleit: Matthias Baltes und *De deo Socratis* in SAPERE

Als ich im Frühjahr 2001 an Matthias Baltes mit der Bitte herantrat, für einen geplanten SAPERE-Band zu Apuleius, *De deo Socratis* die nicht geringe Aufgabe der Hauptbetreuung zu übernehmen, sagte er sofort zu, und häufige Korrespondenz zwischen uns in den folgenden anderhalb Jahren legt ein beredtes Zeugnis dafür ab, wie tatkräftig und erfolgreich er während dieser Zeit an dem Projekt gearbeitet hat. Als er dann im Dezember des Jahres 2002 mitteilte, dass das zu dem Band geplante Colloquium (im Rahmen einer Tagung der *Academia Platonica Septima Monasteriensis*) nicht – wie ursprünglich vorgesehen – in Dublin stattfinden könne, sondern in sein heimatliches Münster verlegt werden müsse, weil sein Gesundheitszustand eine solche weite Reise nicht mehr zulassen werde, konnte ich noch nicht ahnen, wie bald darauf dieses so produktive Forscherleben zu Ende gehen würde. Im Januar 2003 erhielt ich die Nachricht, dass er im Krankenhaus gestorben sei, aber noch bis zur buchstäblich letzten ihm möglichen Minute an dem Projekt gearbeitet und auch noch dafür gesorgt habe, dass es in den Händen von Frau Dr. Lakmann einen guten Abschluss nehmen werde. Matthias Baltes' beispielhaftem und zugleich fast übermenschlichem Arbeitswillen verdankt der vorliegende Band seine Existenz, und deshalb werden ihm die Herausgeber von SAPERE stets ein dankbares und ehrendes Andenken bewahren.

H.-G. Nesselrath, im Namen der SAPERE-Herausgeber

Inhalt

SAPERE	9
Vorwort	10

A. Einführung in die Schrift (*Marie-Luise Lakmann*)

I. Einleitung	13
II. Der Titel „ <i>De deo Socratis</i> “	19
III. Der ‘falsche’ Prolog (I-V 103-113)	23
IV. Die Philosophie in „ <i>De deo Socratis</i> “	26
V. Sprache und Stil	34
VI. Inhalt und Gliederung	39
VII. Zum Text	44

B. Text und Übersetzung (*Matthias Baltes* †)

<i>De deo Socratis</i> – Der Gott des Sokrates	46
Anmerkungen zur Übersetzung (<i>Matthias Baltes</i> †)	92

C. Essays

I. Dämonologie im frühen Platonismus (<i>John M. Dillon</i>)	123
1. Die Ursprünge der Lehre in der Alten Akademie	123
2. Die Dämonologie bei Philon von Alexandrien	134
3. Die mittelpatonische Dämonenlehre bei Alkinoos	137
4. Die Lehre von den Dämonen bei Calcidius	139
II. Sokrates und sein Dämon im Platonismus des 1. und 2. Jahrhunderts n.Chr. (<i>Pierluigi Donini</i>)	142
III. Augustins Polemik gegen Apuleius (<i>Lenka Karfíková</i>)	162
1. Die Nachwirkung der Schrift <i>De deo Socratis</i> bei den lateinischen Kirchenvätern und im Mittelalter	162
2. Augustins Polemik gegen Apuleius in <i>De civitate Dei</i> VIII–IX	172

3. Die Verehrung mehrerer Götter ist Verehrung der Dämonen . . .	174
4. Die Dämonen sind ausschließlich böse	175
5. Die Dämonen können zwischen den Menschen und den Göttern nicht vermitteln	180
6. Eine nicht „körperliche“, sondern moralische Vermittlung . . .	182
7. Nicht einmal die guten Engel können die ewige Glückseligkeit vermitteln	184
8. Augustins Interpretationsanliegen	185
IV. Wandlungen in der Wahrnehmung paganer Literatur:	
Frühneuzeitliche Apuleius-Editionen mit Blick auf <i>De deo Socratis</i> (1469-1625) (<i>Ralph Häfner</i>)	190
Anhang: Besprochene Apuleius-Editionen	207

D. Anhang (*Marie-Luise Lakmann*)

I. Bibliographie	213
1. Ausgaben / Übersetzungen / Kommentare	213
2. Sekundärliteratur	215
II. Indices	220
1. Stellen (in Auswahl)	220
2. Namen und Sachen	225

SAPERE

Griechische und lateinische Texte des späteren Altertums (1.–4. Jh. n. Chr.) standen lange Zeit gegenüber den sogenannten 'klassischen' Epochen (5.–4. Jh. v. Chr. in der griechischen, 1. Jh. v. – 1. Jh. n. Chr. in der lateinischen Literatur) eher im Schatten. Dabei brachten die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte in beiden Sprachen eine Fülle von Werken hervor, die auch heute noch von großem Interesse sind, da sie sich mit philosophischen, ethischen und religiösen Fragen von bleibender Aktualität beschäftigen. Die Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, 'Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen') hat es sich zur Aufgabe gemacht, gerade jene Texte so zu erschließen, dass sie über enge Fachgrenzen hinaus ein interessiertes Publikum ansprechen können.

SAPERE möchte dabei bewusst an alle Konnotationen des lateinischen *sapere* anknüpfen – nicht nur an die intellektuelle (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), sondern auch an die sinnliche des „Schmeckens“; SAPERE möchte Leserinnen und Leser nicht zuletzt auch „auf den Geschmack“ der behandelten Texte bringen. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren als Gesprächspartner verständlich macht, die auch zu gegenwärtigen Fragestellungen interessante Antworten geben können.

Im Zentrum jedes Bandes steht eine bestimmte Schrift. Einleitend werden deren Autor und die Schrift selbst vorgestellt. Der textkritisch geprüfte Originaltext ist mit einer gut lesbaren und zugleich möglichst genauen deutschen Übersetzung sowie mit Anmerkungen versehen. An jedem Band sind entsprechend den Erfordernissen des Textes Fachleute aus verschiedenen Disziplinen – der Theologie, Religionswissenschaft, Philosophie, Geschichte, Archäologie, der älteren und neueren Philologien – beteiligt, die in Form von Essays das Werk aus ihrer jeweiligen Perspektive kommentieren. Vor allem durch diese Form einer interdisziplinären Erschließung unterscheidet sich SAPERE deutlich von herkömmlichen Textausgaben.

Vorwort

Dem *Rhetor* Apuleius in *SAPERE 5 (De magia)* tritt in diesem Band der platonische *Philosoph* Apuleius gegenüber. *De deo Socratis* ist das ausführlichste erhaltene Dokument zur Dämonologie der Platoniker und zugleich als Lehrvortrag ein eindrucksvolles Zeugnis für die Redekunst des 2. Jh.s n.Chr.

Die Entstehung des Bandes war geprägt durch den frühzeitigen Tod von Matthias Baltes am 21. Januar 2003. In den letzten Monaten seines Lebens widmete er sich intensiv der Planung dieses Bandes und der Vorbereitung von Text, Übersetzung und Anmerkungen. Gleichzeitig traf er erste Vorbereitungen für eine Tagung der von ihm im Jahre 1999 gegründeten *Academia Platonica Septima Monasteriensis e.V.*, die im September 2003 in Münster stattfand, ermöglicht durch großzügige Unterstützung seitens der European Science Foundation und der Fritz-Thyssen-Stiftung. Zusammen mit den Herausgebern dieser Reihe diskutierten zahlreiche namhafte Platonismus-Forscher aus ganz Europa über die Schrift des Apuleius und die in diesem Band vorgelegten Essays. Die angeregten Diskussionen erbrachten eine Fülle von Verbesserungen, die unmittelbaren Eingang in die Endfassungen fanden. Allen Teilnehmern der Tagung sei an dieser Stelle für ihre engagierten Beiträge gedankt.

Danken möchte ich weiterhin allen, die mir nach dem Tod von Matthias Baltes geholfen haben, das umfassende und schwierige Erbe weiterzuführen und diesen Band zu einem guten Abschluss zu bringen. Unschätzbare Hilfe bei den Korrekturgängen erhielt ich von den Mitarbeitern des Forschungsprojektes „Der Platonismus in der Antike“: Monika Buschmann, Cecilie Koch, Bettina Koop, Sonja Koroliow, Ulrike Röttger, Atlantis Rolf, Christoph Stenmans, Katrin Stöpelkamp und Susanne Triphaus. Dank gebührt auch Herrn Dr. Michael Lurje (Göttingen) für das Layout dieses Bandes. Mein besonderer Dank aber gilt Prof. Dr. Christian Pietsch für seinen fachlichen Rat und nicht zuletzt meinem Mann Jürgen Schmidt, der mir vor allem in den schwierigen Phasen stets aufmunternd zur Seite gestanden hat.

Gewidmet sei dieser Band dem Andenken an Matthias Baltes.

Münster, im April 2004

Marie-Luise Lakmann

A. Einführung in die Schrift

VACAT (S. 12)

A. Einführung in die Schrift*

(Marie-Luise Lakmann)

I. Einleitung

An der Person und den Lehren des Sokrates herrschte zu allen Zeiten lebhaftes Interesse. Bezüge auf seine Person nehmen in der antiken Literatur einen breiten Raum ein. Dennoch bleibt die Figur des historischen Sokrates weitgehend im Dunkeln, zum einen, weil er selbst keine Schriften hinterlassen hat, zum anderen, weil die Bilder, die seine unmittelbaren Schüler und späteren Biographen von ihm gezeichnet haben, in hohem Maße differieren, wie z.B. in unseren Hauptquellen seiner Schüler Platon und Xenophon. Sie verstanden sich nicht als Biographen im eigentlichen Sinne; es lag nicht in ihrer Absicht, ein historisches, authentisches Lebensbild ihres Lehrers zu zeichnen, sondern sie stilisierten ihn zu einer Figur, auf die sie ihre eigenen – von Sokrates beeinflussten – Anschauungen und philosophischen Lehren projizierten. Und je nach der Intention der Schreiber variieren die entworfenen Sokratesbilder und kommen z.T. zu gegensätzlichen Bewertungen: Die Stoiker beispielsweise zeichnen ein durchaus positives, die Epikureer dagegen ein eher negatives Bild.

In der platonischen Tradition fehlen für die übrigen Schüler des Sokrates – neben Platon und Xenophon – die entsprechenden Zeugnisse, um eine Aussage über ihr – sicherlich positives – Sokratesbild machen zu können. Die sog. Akademiker in der Folge des Arkesilaos (315–240 v.Chr.) erhoben später Sokrates zu ihrer zentralen Figur. Das von ihm propagierte ‘Wissen des Nichtwissens’ wurde zur

* Auf eine eigene Darstellung von Leben und Werken des Apuleius wird hier verzichtet, da beides schon von J. HAMMERSTAEDT in der Einleitung zu SAPERE 5 (Apuleius, *Über die Magie* = HAMMERSTAEDT U.A. 2002) 9–22 ausführlich dargestellt worden ist. Zum Leben und den Werken des Apuleius s. ferner FLAMAND 1989, 299–315; BINGENHEIMER 1993, 15–24; DILLON 1996, 306–311; HARRISON 2000, 1–38.

Grundlage ihres Skeptizismus, für den eine sichere Sinneswahrnehmung und eine sichere Erkenntnis prinzipiell nicht möglich sind. In der Zeit des sog. Mittelplatonismus (1. Jh.v. – 2. Jh.n.Chr.) finden sich viele Bezeugungen für Sokrates, oftmals im Zusammenhang mit Platoninterpretationen. Gegenstand spezieller Abhandlungen wird Sokrates hauptsächlich im Hinblick auf zwei Themenbereiche: den Sokratischen Eros (ἔρως), der als psychagogisches Mittel dazu dient, den rechten Weg zu weisen,¹ und das Sokratische Daimonion.² Nach Plotin (204–270 n.Chr.), in der Zeit des Neuplatonismus, geht das Interesse an dem Philosophen Sokrates zurück.³

Ein wesentlicher Aspekt der antiken Sokratesrezeption war der Vorbildcharakter dieses Weisen. Vor allem in popularphilosophischen Werken wurde er neben Gestalten aus dem Mythos, vor allem neben Odysseus, immer wieder als Beispiel für einen tugendhaften, vollkommenen Menschen angeführt.⁴

In dieser Funktion als *exemplum* findet Sokrates auch bei Apuleius höchste Verehrung, vor allem in der vorliegenden Schrift *De deo Socratis*. Er verknüpft diesen Aspekt mit der Behandlung des rätselhaften Daimonion und vereinigt auf diese Weise kunstvoll die beiden Merkmale, die im Wesentlichen das Bild von Sokrates und das Interesse an ihm geprägt haben. Auch in seinen anderen Werken beruft sich Apuleius oftmals auf Sokrates, vor allem als Autorität, die bestimmte Aussagen oder Argumente stützt (z.B. *Flor.* 20,5; *Apol.* 15,4; 18,7; 27,3). Er lässt keinen Zweifel daran, dass Sokrates diese Autorität besaß, denn er war für ihn „der weiseste von allen“ (*vir omnium sapientissimus*, *Apol.* 15,7). Und nicht ohne Stolz bezeichnet er sich selbst als dessen Schüler („mein Lehrer“, *maior meus Socrates*, *Flor.* 2,1).⁵

In *De deo Socratis* charakterisiert Apuleius Sokrates als eine herausragende und vorbildhafte Persönlichkeit: Nach der systematischen

¹ Vgl. beispielsweise Maximus von Tyros, *Or.* 18–21 oder Plutarchs *Erotikos*.

² Vgl. hierzu J. DILLON (unten S. 123ff.) und P. DONINI (unten S. 142ff.).

³ Einen Überblick über die Sokratesrezeption in der antiken Literatur gibt DÖRING 1979, 1–17.

⁴ Vgl. DÖRING 1979, 18ff.

⁵ Interessanterweise ist *Socrates* auch der Name eines Kaufmanns im ersten Buch der *Metamorphosen* (I 6–20).

Untersuchung über das Wesen und die Natur der Dämonen und einer Erklärung zum Wesen des Sokratischen Daimonion mündet die Schrift in einen dringenden Appell an die Hörer bzw. Leser, sich dem Studium der Philosophie zu widmen und sich so den Göttern anzugleichen.⁶ In diesem letzten adhortativen Teil spielt der Philosoph Sokrates eine entscheidende Rolle. Er ist der Inbegriff des vollkommenen Weisen,⁷ der alle Menschen überragt und den Göttern ähnlich ist, d.h. der das Ziel allen menschlichen Strebens erreicht hat.⁸ Er kann und soll den Menschen als Vorbild dienen, und die Erinnerung an ihn soll ihnen helfen, sich aufzurichten und sich dem Studium der Philosophie zu widmen.⁹ An ihm können sie sich orientieren, wie z.B. an seiner Armut, die bewies, dass er alle Äußerlichkeiten verschmähte und nur nach unvergänglichen Gütern strebte (23,174f.).

Das Daimonion des Sokrates ist hauptsächlich aus den Schriften Platons und Xenophons bekannt.¹⁰ Es handelt sich um eine übernatürliche, göttliche oder dämonische Stimme, die allein Sokrates eigen war und die er von Zeit zu Zeit vernahm, wenn sie ihm von Dingen, die er zu tun vorhatte, abriet. Sie war nach Platon ausschließlich eine abwehrende, niemals zuratende Instanz, die er als „Stimme“ (φωνή), „Zeichen“ (σημείον) oder „Daimonion“ (δαμόνιον), bisweilen auch als „Gott“ bezeichnete.¹¹ Bei Xenophon sind die Funktionen des Daimonion erweitert: Es gibt Zeichen sowohl in positiver als auch in negativer Hinsicht,¹² und die Voraussagen beschränken sich nicht nur auf die Person des Sokrates, sondern er kann auch seinen Freunden entsprechenden Rat geben.¹³

⁶ DS 21,167: ... *ac nos secundo studio philosophiae pari<s fier> similitum numinum [c]aventes permittimus.*

⁷ Vgl. DS 17,156: *vir adprime perfectus et Apollinis quoque testimonio sapiens*; 19,163: *vir adprime perfectus.*

⁸ DS 20,167: ... *quem cuius amplissimo numini sapientiae dignitas coaequarat.*

⁹ DS 21,167: *Socratis exemplo et commemoratione erigimur.*

¹⁰ Zu den Belegstellen s. unten S. 92, Anm. 1.

¹¹ Vgl. unten S. 20f.

¹² Xen. *Mem.* I 4,15; IV 3,12.

¹³ Xen. *Mem.* I 1,4; *Apol.* 13; vgl. auch [Plat.] *Theag.* 128d – 131a. Zum Ganzen s. J. DILLON unten S. 126ff.

Von anderen Schülern des Sokrates (und Platons) sind keine Zeugnisse erhalten, in denen das Daimonion des Sokrates behandelt wurde. Gleichwohl berichtet Cicero, dass in den Büchern der Sokratiker (*in libris Socraticorum*) häufig davon die Rede sei.¹⁴ Mit Sicherheit kann man davon ausgehen, dass Xenokrates sich in seiner ausführlichen Dämonenlehre mit diesem Phänomen auseinandergesetzt hat. Ferner wissen wir, dass der Stoiker Antipater von Tarsos ein (verlorenes) zweibändiges Werk über die Mantik verfasst hat, in dem er auch zahlreiche wunderbare Prophezeiungen des Sokrates auflistete (*permulta ... quae mirabiliter a Socrate divinata sunt*).¹⁵

Besonderes Interesse fand das Daimonion des Sokrates zur Zeit des sog. Mittelplatonismus. Im 1. und 2. Jh.n.Chr. entstanden vier bedeutende Schriften zu diesem Thema, die alle erhalten sind: Plutarch und Apuleius verfassten je eine Monographie, Maximus von Tyros behandelt dieses Phänomen in zwei seiner Reden. Diese und weitere Hinweise auf das Daimonion bei den Mittelplatonikern, z.B. bei Numenios, behandelt ausführlich P. DONINI in seinem Essay „Sokrates und sein Dämon im Platonismus des 1. und 2. Jahrhunderts n.Chr.“ (C. I). Die Neuplatoniker beschäftigten sich mit dem Sokratischen Daimonion vorrangig in den Kommentaren zum Großen Alkibiades (Proklos, Olympiodor). Eine Monographie mit dem Titel *De deo Socratis* stammt wahrscheinlich von dem platonisierenden Dichter Tiberianus.¹⁶

Apuleius erwähnt das Daimonion des Sokrates außer in *De deo Socratis* nur noch an einer weiteren Stelle: In seiner *Apologia* (27,1–3) nennt er zahlreiche Beispiele dafür, dass oftmals die Philosophen durch den Irrtum und das Unverständnis der gewöhnlichen Menschen zu Unrecht angeklagt werden, vor allem diejenigen, die die Vorsehung der Welt ergünden. In diesem Zusammenhang verweist er neben Platons τὸ ἀγαθόν, den Reinigungsriten (καθαρμοί) des Empedokles¹⁷ u.a. auch auf das Daimonion des Sokrates.

Die Schrift *De deo Socratis* gehört zu einem Genus, welches philosophisches Allgemeingut rhetorisch ausgeschmückt für ein breites Publikum darbietet. Ähnliche Schriften sind bekannt von Favorinus,

¹⁴ Cic. *Div.* I 122.

¹⁵ Cic. *Div.* I 123; vgl. I 6; dazu DÖRRIE/BALTES III (1993) 315.

¹⁶ Einzelheiten bei DÖRRIE/BALTES III (1993) 319.

¹⁷ Vgl. HAMMERSTAEDT 2002, 249, Anm. 197–199.

Dion von Prusa, Plutarch und vor allem Maximus von Tyros; die letzten beiden haben ebenfalls Abhandlungen zu dem Sokratischen Daimonion verfasst (s.o.).

De deo Socratis ist das Manuskript einer öffentlichen Rede, die Apuleius vor einem offenbar lateinisch sprechenden Publikum gehalten hat. Ausdrücklich nimmt er Rücksicht auf den Umstand, dass seine Hörer mit der lateinischen Sprache vertrauter waren als mit der griechischen: Die Arten der Dämonen, wie sie von den Philosophen unterschieden werden, will er „in lateinischer Sprache“ (*Latine*) darlegen, damit das Publikum „eine noch klarere und umfassendere Erkenntnis“ (*quo liquidius et plenius ... cognoscatis*, 14,150) von dem Daimonion des Sokrates gewinne. Zudem verzichtet er im Wesentlichen auf die Verwendung griechischer Begriffe und wählt seine Zitate überwiegend aus lateinischen Autoren (Vergil, Lukrez, Ennius, Plautus). Dennoch bedeutet das nicht zwingend, dass das Publikum des Griechischen nicht mächtig war – auch wenn er die lateinische Sprache als *nostra lingua* („unsere Sprache“, 15,150) bezeichnet. Denn seine beifällige Stegreif-Übersetzung eines Homerzitates (11,145) kann nur von denjenigen gewürdigt werden, die auch das griechische Original kennen und verstehen.

Konkrete Hinweise auf den Ort und das Datum der Rede gibt es nicht. Es wird vermutet, dass er sie um 160 oder 170 n.Chr. in Karthago gehalten hat – wie auch zahlreiche andere in den *Florida* erhaltene Reden.¹⁸

Mit seinem popularphilosophischen Vortrag über die Frage nach den Dämonen und dem Daimonion des Sokrates verbindet Apuleius vor allem ein Ziel: Er will seinen Zuhörern und Lesern die Konsequenzen deutlich vor Augen führen, die aus der Dämonenlehre für das Leben und die Ethik der Menschen gezogen werden müssen. Im Verlauf seiner Rede prangert er unterschiedliche Missstände an, die unter den Menschen seiner Zeit vorherrschten, vor allem religiöse und moralische Verfehlungen. Dazu gehören die zu seiner Zeit vielfach geübten Praktiken des Aberglaubens (3,122f.) und die Unsitte, seine eigenen Entscheidungen von Vorzeichen und unseriösen Wahrsagern abhängig zu machen (19,164f.). Scharfe Kritik äußert er auch an den verfehlten Wertvorstellungen der Menschen, die äußere Güter wie

¹⁸ BEAUJEU 1973, XXXV; BINGENHEIMER 1993, 67; HARRISON/HILTON/HUNINK 2001, 187f.

Reichtum und Herkunft über die seelischen Güter stellen (3,125ff.; 21,168ff.).¹⁹ Die Rede mündet in einen nachdrücklichen Appell, sich am Beispiel des Sokrates zu orientieren und der Philosophie zu widmen, um so das Ziel aller Ethik zu erreichen: Die Angleichung an die Götter (21,167ff.).

Problematisch ist der abrupt erscheinende Anfang der Schrift: *Plato omnem naturam rerum ...* Das Fehlen jeglicher Vorrede an das Publikum oder einer Art Einleitung in die Thematik, die eine Verbindung mit dem Titel des Werkes herstellen könnte,²⁰ legt die Vermutung nahe, dass der Anfang möglicherweise verlorengegangen ist.²¹ Der markante Beginn mit dem Namen *Plato* ist aber für Apuleius Programm: An vielen Stellen präsentiert er sich nachdrücklich und mit Stolz als platonischer Philosoph (z.B. *Apol.* 10,6; 39,1; vgl. *Int.* 4,267), der sein Leben und Handeln nach dem Vorbild Platons ausrichtet (z.B. *Apol.* 10,7; 11,5).²² Platon ist für ihn die unübertroffene Autorität, seine Weisheit „erhaben und göttlich“ (*divina sententia*, 16,155; *alta illa et divina Platonica*, *Apol.* 12,1). Daher verbürgt sein Name unmittelbar zu Beginn den philosophischen Gehalt und die Wertigkeit der ganzen Rede, unterstützt im Folgenden durch zahlreiche weitere Verweise auf Platon vor allem an Stellen mit zentralen Aussagen.²³ Apuleius betont ausdrücklich, dass er sich selbst lediglich als Vermittler und Erklärer der Platonischen Lehren verstehe (*me interprete*, 16,155). Neben dieser philosophischen Autorität bewun-

¹⁹ Vgl. BINGENHEIMER 1993, 73.

²⁰ Zum Problem des Titels s unten A. II; zum vorausgehenden ‘falschen’ Prolog unten A. III.

²¹ So BINGENHEIMER 1993, 67; HARRISON 2000, 142.

²² Seine rhetorische und erste philosophische Ausbildung erhielt Apuleius in früher Jugend in Karthago (*Flor.* 18,15. 36). Zur Vervollkommnung seiner Bildung reiste er nach Athen und studierte dort neben anderen Wissenschaftszweigen – er nennt Poetik, Geometrie, Musik und Dialektik (*Flor.* 20,2) – vor allem (platonische) Philosophie. Wer seine Lehrer waren, ist nicht bekannt. Da er um 150 n.Chr. dort verweilte, ist ein Zusammentreffen mit Tauros, der um diese Zeit in Athen der Vertreter der platonischen Philosophie war, nicht auszuschließen (vgl. FLAMAND 1989, 314; zu Tauros vgl. M.-L. LAKMANN, *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*, *Philosophia Antiqua* 63, [Leiden [u. a.] 1995]).

²³ Vgl. 1,115: Kosmologie; 2,120f.: sichtbare Götter; 3,123ff.; 4,128: unsichtbare Götter; 5,132f.: Dämonenlehre; 16,155: persönlicher Dämon.

dert Apuleius gleichermaßen auch die „himmlische Beredsamkeit“ Platons (*caelestis facundia*, 3,124; *Apol.* 49,1), hinter die er selbst mit vermeintlicher Bescheidenheit zurücktritt (3,125).

Einen ähnlichen Anfang wählt Apuleius auch in seiner Schrift *De Platone et eius dogmate*, die er ebenfalls mit dem Namen seines verehrten Lehrers beginnen lässt: *Platoni habitudo corporis ...*

Ebenso abrupt wie der Anfang ist auch der Schluss der Schrift, und es ist umstritten, ob sie vollständig vorliegt.²⁴ Es fehlt jede Art von Zusammenfassung, es gibt keinen Rückblick auf das Thema und keine Adresse an das Publikum. Sie endet mit einer Auflistung der Widrigkeiten, die Odysseus in seiner Klugheit überwunden hat. Aber auch hier liegt eine besondere Absicht des Apuleius zugrunde: Die stilistisch besonders ausgefeilten letzten Kapitel markieren offenbar ein bewusst formuliertes Ende: Der Zuhörer verlässt den Redner, und in seinem Kopf hallen noch die dringenden, markigen Formulierungen nach, die ihn auffordern, sich zu bemühen, seine Seele zu vervollkommen und ein besserer, gottgefälliger Mensch zu werden. Der Gedanke bleibt mit Absicht in gewisser Weise offen; er soll in den Hörern nachwirken und weitergedacht werden.

II. Der Titel „*De deo Socratis*“

Der Titel „*De deo Socratis*“ lässt vordergründig eine Schrift über das bekannte Daimonion des Sokrates erwarten. Dieser Erwartung wird Apuleius jedoch nur bedingt gerecht; denn die Behandlung des Sokratischen Daimonion nimmt innerhalb der ganzen Schrift lediglich eine untergeordnete Stellung ein. Den größten Teil bilden eine allgemeine Einführung in die Dämonologie (Kap. 1–16) und ein abschließender dringlicher Aufruf zur Philosophie (Kap. 21–24). Sokrates selbst wird in Kap. 14 (150) zum ersten Mal genannt, die Ausführungen über sein Daimonion umfassen nicht mehr als vier Kapitel (17–20).

Auffällig ist ferner die Wahl des Begriffs *deus* statt des zu erwartenden *daemon* oder *daemonium* – entsprechend den Titeln in den Schriften des Plutarch von Chaironeia („*Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*“) oder Maximus von Tyros („*Τὶ τὸ δαιμόνιον Σωκρά-*

²⁴ Vgl. BALTES unten S. 119, Anm. 273.

τοῦς;“).²⁵ Die Echtheit des Titels, der einhellig überliefert ist, wird schon von Augustinus bestätigt (*Civ.* 8,14),²⁶ der die Wortwahl kritisiert und als eine bewusste Inkonsequenz des Apuleius interpretiert: Dieser habe zwar in seiner Schrift das Daimonion des Sokrates als einen Dämon und nicht als einen Gott erwiesen, jedoch wollte er offensichtlich im Titel einen Begriff vermeiden, der mit negativen Vorstellungen behaftet war und die Hörer bzw. Leser abgeschreckt hätte.

Die Inkonsequenz des Apuleius bzw. die Erwartungshaltung des Lesers spiegelt sich auch in den modernen Übersetzungen wider: Einige weichen von dem wortgetreuen „Gott“²⁷ ab und ziehen eine sinngemäße Wiedergabe mit „Schutzgeist“²⁸ oder „Dämon“²⁹ vor.

Gleichwohl gibt es einige Argumente, die den Titel „Der Gott des Sokrates“ rechtfertigen:

1. Die Bezeichnung „Gott“ für das Daimonion des Sokrates geht schon auf Platon zurück; Sokrates selbst spricht gelegentlich von seinem Daimon als einem „Gott“.³⁰ Überwiegend verwendet er jedoch den Begriff „Daimonion“ (δαίμωνιον³¹), bisweilen „Zeichen“

²⁵ Eine weitere Spezialschrift zu diesem Thema, die offenbar von dem Dichter Tiberianus stammt, trug möglicherweise ebenfalls den Titel *De deo Socratis*; vgl. F. LENZ, «Tiberianus», RE VI 1 A (1936) 773. Zur Problematik des Titels vgl. BEAUJEU 1973, 201–203; CAGLI 1992, 71, Anm. 1; REGEN 1999, 438f.

²⁶ Ebenso auch von Priscian, *Inst. gramm.* X 17 S. 509,9f. HERTZ (*Grammatici Latini* II 1).

²⁷ BEAUJEU 1973; DEL RE 1966; HARRISON in HARRISON/HILTON/HUNINK 2001; DÖRRIE/BALTES III (1993) 85.

²⁸ BINGENHEIMER 1993; DILLON 1996, 309: „The Guardian Spirit of Socrates“.

²⁹ BARRA/PANNUTI 1962/63; CAGLI 1992.

³⁰ *Apol.* 40b2: τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον; 31c8f.: θεῖόν τι καὶ δαίμωνιον; *Alc.* 1, 105d5f.; 124c8: θεός; vgl. Xen. *Apol.* 12: θεοῦ ... φωνή; *Socraticorum epistulae* I 7 S. 10,25; I 10 S. 12,12 KÖHLER (*Philologus*, Suppl. 20, 1928). Es waren vor allem die Ankläger des Sokrates, die das Daimonion als einen personifizierten Gott ansahen; vgl. *Euthphr.* 3b1ff.

³¹ Substantivisch: *Euthphr.* 3b5; *Tht.* 151a3f.: τὸ δαίμωνιον; vgl. *Apol.* 40a4f.: μαυτική ἢ τοῦ δαίμονιου; adjektivisch: *Alc.* 1, 103a5f.: τι δαίμωνιον ἐναντίωμα; *Rep.* VI 496c4: τὸ δαίμωνιον σημεῖον; *Hipp. Ma.* 304c1: δαίμονια τις τύχη; *Euthyd.* 272e3f.: τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαίμωνιον; *Phdr.*

(σημεῖον³²) oder „Stimme“ (φωνή³³). An keiner Stelle spricht er von einem persönlichen „Daimon“.

Auch nach Apuleius sprach Sokrates selbst von seinem „göttlichen Zeichen“ (*signum divinum*, 20,166) bzw. von einer Stimme, die von den Göttern stammt (*divinitus*, 20,166).³⁴

2. In der Hierarchie der Dämonen, den Mittelwesen zwischen den Menschen und den Göttern, steht das Daimonion des Sokrates an erhabenster Stelle. Ausdrücklich weist Apuleius darauf hin, dass es in der Schar der Dämonen zu der Art gehört, die den anderen an Rang und Würde überlegen sind (*superius aliud augustius genus daemonum*, 16,154).
3. Da nach Apuleius jeder *daemon* eine (niedere, mittlere) Gottheit ist,³⁵ kann er auch nach seiner Klärung der Dämonologie noch davon sprechen, dass Sokrates auf diese *seine* Gottheit (*hunc deum suum*) achtet und sie ehrt (17,156f.; 18,162). Der Dämon ist also die ganz *persönliche* Gottheit des Sokrates (*deus suus*),³⁶ was ihm umso angemessener ist, als er selbst durch seine Vollkommenheit jeder überragenden Gottheit gleichgestellt ist (*cuius amplissimo numini ... coaequarat*, 20,167).
4. Wie schon Augustinus argumentierte, war der Begriff *daemon* bzw. *daemonium* zur Zeit des Apuleius von negativer Wertigkeit. Diese entspricht allerdings nicht der ursprünglichen Bedeutung des Wortes *daimon*, sondern markiert das Ende einer Bedeutungsentwick-

242b8f.: τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον; vgl. [Plat.] *Theag.* 128d3; 131a2; *Socraticorum epistulae* 1,8 S. 11,17; 1,9 S. 12,1 KÖHLER.

³² *Apol.* 41d6: τὸ σημεῖον; vgl. *Socraticorum epistulae* 1,9 S. 11,22f. KÖHLER.

³³ *Apol.* 31d3; φωνή τις; vgl. [Plat.] *Theag.* 128d3; *Socraticorum epistulae* 1,9 S. 12,1 KÖHLER.

³⁴ Vgl. *DS* 19,163: *vocem quampiam divinitus exortam*.

³⁵ Apuleius verwendet die Begriffe *daemones* und „Gottheiten“ fast gleichbedeutend, z.B. *DS* 6,132: *divinae mediae potestates*; 7,137: *medii divi*; vgl. ferner 14,148: *divi*; 14,150: *numen*; 15,151. 153: *deus*.

³⁶ Vgl. Cic. *Div.* I 122f.: *divinum quiddam, quod δαιμόνιον appellat ... deterreri se a deo dixit*.

lung, die noch heute Gültigkeit besitzt.³⁷ Etymologisch wird δαίμων meist auf das Verb δαίομαι („teilen“) zurückgeführt, Platon interpretiert die Dämonen im *Kratylos* (398b6f.) als δαήμονες („kundig“, „wissend“). Homer verwendet den Begriff hauptsächlich in neutraler Bedeutung, entweder gleichbedeutend mit θεός („Gott“)³⁸ oder zur allgemeinen Bezeichnung einer nicht personifizierten göttlichen Macht.³⁹ In der Folgezeit wird „Dämon“ ambivalent mit positiver und negativer Wertigkeit verwendet; erst allmählich und besonders im Volksglauben wird seine Bedeutung auf alle die Mächte eingeschränkt, die dem Menschen feindlich gesinnt sind und ihm Schaden zufügen. Vor allem in den christlichen Zeugnissen verkörpern die Dämonen ausschließlich die bösen Mächte, die dem guten Gott entgegenwirken.⁴⁰

5. J. BEAUJEU vermutet mit gewissem Recht, dass „le terme *deus*, plus familier aux Romains, avait une acception plus générale et englobait l'espèce particulière des démons“.⁴¹ Diese Rücksicht auf sein Lateinisch sprechendes Publikum zeigt Apuleius schon gleich zu Beginn seiner Darlegung über die Dämonen (6,132f.): Er führt sie mit einer allgemeinen Umschreibung als „gewisse mittlere göttliche Mächte“ (*quaedam divinae mediae potestates*) ein und fügt erklärend hinzu, dass der Begriff *daemones* von den Griechen stamme (*hos Graeci nomine daemonas nuncupant*). Ebenso betont er, dass er die Arten der Dämonen, für die er sich auf die Philosophen beruft, „in lateinischer Sprache darlegen“ (*Latine dissertare*) will, um seinen Zuhörern zu einem besseren Verständnis zu verhelfen (*quo liquidius et plenius ... cognoscatis*, 14,150).

³⁷ Vgl. H. NOWAK, *Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffs Daimon. Eine Untersuchung epigraphischer Zeugnisse vom 5. Jh.v.Chr. bis zum 5. Jh. n. Chr.* (Diss. Bonn 1960).

³⁸ Vgl. z.B. Hom. *Il.* I 222; III 420; VI 115; XIX 188; XXIII 595; *Od.* XV 261.

³⁹ Vgl. z.B. Hom. *Il.* XVII 98f.; *Od.* III 27. Zum Ganzen s. NILSSON 1976, 216–222.

⁴⁰ Vgl. z.B. die Darstellung der Wirkungsweise der Dämonen bei Tertulian (*Apol.* 22,1ff.), einem ungefähren Zeitgenossen des Apuleius. Zu den neutestamentlichen Texten vgl. E. SCHWEIZER, «Geister (Dämonen)», RAC 9 (1976) 688ff.; zu den Kirchenvätern s. A. KALLIS, ebd. 700ff und P.G. VAN DER NAT, ebd. 715ff.

⁴¹ BEAUJEU 1973, 202f.

III. Der ‘falsche’ Prolog (I–V 103–113)

In der handschriftlichen Überlieferung findet sich vor der eigentlichen Schrift *De deo Socratis* fast ausnahmslos⁴² eine Art Vorwort (Prolog), das in einigen Manuskripten in zwei unterschiedlich lange Stücke unterteilt ist: eine längere *Praefatio* und eine kürzere *Prolocutio*, die wiederum übergangslos mit der Schrift *De deo Socratis* verbunden wird. Die modernen Herausgeber übernehmen einhellig die von P. THOMAS⁴³ vorgenommene Einteilung der *Praefatio* in vier Textstücke verschiedenen Umfangs (I: 103–106; II: 106; III: 106–108; IV: 108–111). Diese behandeln zum einen das Thema der Stegreifrede (*dicere ex tempore*, I, III), zum anderen bieten sie eine Anekdote über Aristippos (II) sowie eine Fabel des Aesop (IV). Die *Prolocutio* (V 111–113) fungiert als Überleitungstext von einem griechisch gehaltenen Redeteil zu einem lateinischen.

Der Inhalt dieser fünf Texte steht in keinerlei Bezug zu dem Inhalt der Schrift *De deo Socratis*; es fehlt jede Art von einführenden Bemerkungen oder Hinweisen auf das Thema „Götter“, „Dämonen“ oder speziell auf das „Daimonion des Sokrates“. Daher kamen schon früh Zweifel an ihrer Zugehörigkeit zu der Sokratesrede auf. Da diese zusammenhanglosen Textstücke eher den Eindruck erwecken, als handle es sich um Exzerpte aus verschiedenen Reden – so wie sie auch in der Sammlung der *Florida* vorliegen – lag es nahe, sie in einen engeren Zusammenhang zu diesem Werk zu stellen. Zum ersten Mal geschah dies in der Ausgabe von P. PITHOU im 16. Jh., der zunächst nur die *Praefatio* (d.h. die Kap. I–IV) den *Florida* zuwies; ihm folgte etwas später J. WOWERUS, der darüber hinaus auch den fünften Text, die *Prolocutio*, als Teil der *Florida* wertete. In der Folge herrschte unter den Herausgebern weitgehend Einigkeit, dass der sogenannte Prolog als Ganzes von der Schrift *De deo Socratis* zu trennen ist. So ediert in neuerer Zeit P. THOMAS, dem C. MORESCHINI folgt, das Vorwort zwar zusammen mit *De deo Socratis*, ergänzt aber

⁴² REGEN 1999, 432f. benennt drei Handschriften, die diesen Text nicht voranstellen; es handelt sich jedoch um Textzeugen von geringerem Wert.

⁴³ P. THOMAS, «Remarques critiques sur les œuvres philosophiques d’Apulée», *Bull. Acad. Royale Belg. Class. d. lett.* 37 (1900) 143–165.

den Titel <Ex Apulei Floridis>. J. BEAUJEU stellt die fünf Texte zu den Fragmenten des Apuleius unter der Überschrift <Florida>. Andere, wie z.B. B.M. CAGLI, R. DEL RE und M. BINGENHEIMER, verzichten auf eine Wiedergabe dieser Texte in ihren Ausgaben.⁴⁴

Es hat immer wieder Versuche gegeben, die fünf Texte als Prolog zu *De deo Socratis* zu halten.⁴⁵ In jüngster Zeit haben vor allem V. HUNINK und G. SANDY⁴⁶ nachzuweisen versucht, dass die Struktur und die Anordnung der einzelnen Stücke des Prologs einen inneren Zusammenhang und eine innere Logik aufweisen, die ihren Status als Einleitung zu der Sokrateschrift rechtfertigen. Ihre Argumente können jedoch nicht überzeugen: Die Textstücke, die untereinander nur teilweise inhaltlich zusammenhängen (übergreifendes Thema ist in gewisser Weise *dicere ex tempore*, die Stegreifrede), sind zu verschieden, als dass sie als ein einheitliches Vorwort gelten könnten. Schwere wiegt jedoch die Tatsache, dass sie mit der Thematik der Schrift über die Dämonen keinerlei überzeugende Berührungspunkte aufweisen,⁴⁷ wohingegen formale und inhaltliche Parallelen zu den *Florida* sehr offensichtlich sind.

Daneben gibt es Versuche, lediglich das 5. Kapitel als Einleitung zu *De deo Socratis* zu halten,⁴⁸ das ja schon in einigen Handschriften durch entsprechende Markierungen von den übrigen vier abgetrennt worden war.⁴⁹ Diesen Text, der im Anschluss an eine griechische Rede den Übergang zu einer lateinischen markiert, haben zuerst P. PITHOU (s.o.) und nach ihm I. MERCERUS (1625) vor der Sokratesrede belassen. Einen wesentlichen Grund für die Beibehaltung dieses Textes sah man in einem nicht bedienten Verweis in der Sokratesrede selbst, mit dem Apuleius auf eine frühere Bemerkung zu den εὐδαί-

⁴⁴ Zu den älteren Ausgaben vgl. BEAUJEU 1973, 161 mit Anm. 3f.; HUNINK 1995, 294, Anm. 5f.

⁴⁵ Zu diesen Diskussionen vgl. HUNINK 1995, 298ff.; REGEN 1999, 432ff.; HARRISON/HILTON/HUNINK 2001, 178ff.

⁴⁶ HUNINK 1995, 304–310; SANDY 1997, 192–196.

⁴⁷ Die Person des Sokrates wird lediglich als Lehrer des Aristipp genannt (II 106). Und obgleich die ganze Rede Züge einer Stegreifrede aufweist, rechtfertigt dies nicht eine gesonderte Einleitung in dieses Thema.

⁴⁸ Vgl. BEAUJEU 1973, 5–7; HILMANS 1987, 432; DERS. 1994, 1781 f; BINGENHEIMER 1993, 67f.

⁴⁹ Dazu BEAUJEU 1973, 6.

μouεç anspielt (15,150: *ut iam prius dictum est*). Dieser Verweis ist umso auffälliger, als er sich auf einen griechischen Begriff bezieht, obgleich die ganze Rede einen auffällig ‘römischen’ Charakter aufweist.⁵⁰ Daher scheint die Annahme eines (verlorenen) griechischen Teils der Rede überaus sinnvoll, aber nicht zwingend; denn dieser Verweis kann – wie der nicht bediente Vorverweis auf ‘später’ (2,118: *nam hoc postea videro*) – eine unbewusste Nachlässigkeit oder eine aus rhetorischen Gründen bewusst gestaltete Redewendung des Apuleius sein. Möglich ist auch, dass der Autor an beiden Stellen auf heute nicht mehr bekannte Reden (eines zusammenhängenden Redezyklus) hinweist, die den Zuhörern jedoch noch gegenwärtig waren.⁵¹

Weitere Hinweise dafür, dass eine griechische Rede vorausgegangen sein muss, sah man in dem abrupten Beginn der Schrift (*Plato omnem naturam rerum ...*) und dem Fehlen jeglicher einleitender Hinweise, aber auch in der Tatsache, dass das Daimonion des Sokrates – dem Titel nach der Hauptgegenstand der Schrift – nur marginal behandelt wird. Beide ‘Unstimmigkeiten’ könnten durch entsprechende Ausführungen in einem vorangehenden griechischen Teil zu erklären sein.⁵² Gegen dieses Argument ist jedoch einzuwenden, dass im Verlauf der ganzen erhaltenen Rede keine (weiteren) direkten Hinweise und Anspielungen auf eine griechische Vorrede gegeben werden.

Auch darf nicht übersehen werden, dass Apuleius sich damit rühmte, Reden sowohl in lateinischer als auch in griechischer Sprache gehalten zu haben,⁵³ so dass der überleitende Text V in jeder anderen Rede eingefügt gewesen sein kann, zumal in den wenigen allgemeingültigen Zeilen kein einziger Hinweis auf den Inhalt der Schrift gegeben wird. Und wenn der Redner behauptet, in der Mitte der Behandlung seines Themas angelangt zu sein (*quaestionis huius ferme media tenemus*), so kann damit keineswegs die Frage nach den Dämonen und dem Daimonion des Sokrates gemeint sein; denn diese Fragestellung wird so umfassend erörtert und der Aufbau der Schrift ist von einer

⁵⁰ Vgl. oben S. 17.

⁵¹ Vgl. die ausführliche Untersuchung dieser Frage bei HARRISON 2000, 141f.; s. auch BINGENHEIMER 1993, 67f.

⁵² Zu dem bewusst gestalteten Redebeginn vgl. oben S. 18f.

⁵³ Vgl. *Apol.* 36,6; *Flor.* 9,29; 18,16; *Aug. Civ.* VIII 12 S. 229,27f. DOMBART-KALB.

solchen Einheitlichkeit und Logik, dass keine Notwendigkeit besteht für weitere, vorangehende Ausführungen zu diesem Thema.

Der Grund für die fehlerhafte Zuordnung dieser fünf unterschiedlichen Redeteile zu *De deo Socratis* liegt wahrscheinlich in der Überlieferung. F. REGEN⁵⁴ hat gezeigt, dass es überlieferungsgeschichtlich durchaus zu einer falschen Abtrennung zwischen den *Florida* und *De deo Socratis* gekommen sein kann: Die Werke des Apuleius sind in drei Gruppen überliefert – 1. *De interpretatione*, 2. *Apologia*, *Metamorphosen*, *Florida*, 3. *De deo Socratis*, *Asclepius*, *De Platone et eius dogmate*, *De mundo*. Nimmt man an, dass es in der Spätantike oder im Mittelalter einmal eine Sammlung der Werke des Apuleius gegeben hat, die in einem einzigen Codex die Gruppen 2 und 3 umfasste, dann ergab sich eine direkte Aufeinanderfolge von *Florida* und *De deo Socratis*.⁵⁵ Bei der Teilung dieses Codex ist es möglicherweise zu der falschen Abtrennung gekommen, und Teile der *Florida* sind vor *De deo Socratis* stehengeblieben.

IV. Die Philosophie in „*De deo Socratis*“

Ausgehend von dem Weltbild, das Platon in seinem Dialog *Timaios* entworfen hatte, bildete in späterer Zeit der Kosmos gleichsam das Grundgerüst, um das herum sich die ganze Wirklichkeit grupperte. Dies lässt sich nicht nur im Platonismus beobachten, sondern auch im Peripatos, in der Stoa und sogar im Epikureismus. Seit dem *Timaios* war auch der innere Aufbau des Kosmos dreigeteilt, sofern man einerseits die immer gleich bewegte Fixsternsphäre vom Bereich der sieben damals bekannten „Wandelsterne“ (Planeten) – Saturn, Jupiter, Mars, Merkur, Venus, Sonne und Mond – und andererseits die beiden Sternregionen von der sublunaren Sphäre unterschied. Die sublunare Region wurde ihrerseits unterteilt in den Bereich der Luft, der vom Mond bis zur Erde reicht, und die Bereiche des Wassers und der Erde. Alle diese Bereiche liegen konzentrisch um die im Mittelpunkt des Kosmos befindliche Erde. Auch diese Einteilung wurde von allen antiken Philosophenschulen mit geringen Abweichungen akzeptiert.

⁵⁴ REGEN 1999, 437f.

⁵⁵ Zu diesem vermuteten Codex und zur Überlieferung der Werke des Apuleius vgl. L. KARFIKOVÁ unten S. 168.

Unterschiedliche Auffassungen herrschten dagegen vor allem über den Stoff (die Materie), aus welchem der Sternbereich besteht. Während Platon in seinem *Timaios* gelehrt hatte, die Sterne bestünden zum größten Teil aus Feuer (40a2f.), so dass die Welt nach ihm aus vier Elementen besteht – Feuer, Luft, Wasser, Erde – nahmen andere Mitglieder seiner Schule an, dass der Stoff der Sternensphäre ein fünftes Element sei.⁵⁶ Der berühmteste Vertreter dieser Fünfelementenlehre war Aristoteles, der lehrte, die Sterne bestünden aus dem von allen anderen Elementen völlig verschiedenen Äther.⁵⁷ Das Feuer, so meinte er, sei unterhalb der Äthersphäre anzusetzen.⁵⁸ Die Stoiker lehnten dies ab und lehrten, der Äther sei mit dem Feuer identisch und aus diesem bestünden die Sterne.⁵⁹

Schon Platon hatte in seinem *Timaios* allen Bereichen des Kosmos jeweils eigene Lebewesen zugewiesen: dem Sternbereich die Götter, dem Luftbereich die Vögel, dem Wasser die Wassertiere und der Erde die Landbewohner (*Tim.* 39e10ff.). Aristoteles hingegen nahm entsprechend seiner Fünfelementenlehre fünf Arten von Lebewesen an: Die Götter setzte er in den Sternbereich, der Luft, der Erde und dem Wasser wies er die Vögel, die Landtiere und die Wassertiere zu. Da aber auch der Feuerbereich nicht ohne Lebewesen bleiben durfte, griff er auf eine angebliche Entdeckung von Feuertierchen zurück, die man in Kupferschmelzöfen auf Kypros gefunden haben wollte.⁶⁰ Die Stoiker ihrerseits übernahmen die Aufteilung Platons.⁶¹ Einzig die Epikureer schlossen sich dieser nicht ohne weiteres an, da sie der Ansicht waren, die Götter befänden sich nicht in unserer Welt, sondern außerhalb von ihr.⁶²

Dieses seit Jahrhunderten erprobte Weltbild findet auch die Zustimmung des Apuleius; und da Apuleius Platoniker ist, folgt er sei-

⁵⁶ Vgl. M. BALTES, «Zuordnung der Elemente zu den Sinnen bei Poseidonios und ihre Herkunft aus der Alten Akademie», *Philologus* 122 (1978) 183–196 = BALTES 1999, 33–50; DÖRRIE/BALTES V (1998) 190ff., 558ff.

⁵⁷ Vgl. bes. Arist. *Cael.* A 2f.

⁵⁸ Vgl. Arist. *Meteor.* A 2 339a17; 3 340a19ff.

⁵⁹ Vgl. SVF I 504 S. 113,9ff.; II 417 S. 137,32ff.; 580 S. 180,10ff.; 601 S. 185,11ff.; 682 S. 200,14ff.; 1067 S. 313,18f.

⁶⁰ *DS* 8,138.

⁶¹ Vgl. SVF II 528 S. 169,22f.

⁶² Vgl. Epicurea, *fr.* 352 (S. 237,8f.; 238,5f. USENER).

dem Vorbild Platon – wenigstens in den Grundzügen – er versteht sich ja als dessen Dolmetscher (*interpres*).⁶³ Auch er geht davon aus, dass die Welt dreigeteilt ist:⁶⁴ in die Region der Fixsterne, die der Planeten und den sublunaren Raum. Letzteren unterteilt er ebenfalls in die Bereiche der Luft, des Wassers und der Erde⁶⁵ und teilt allen Elementarbereichen spezifische Lebewesen zu: dem Sternenraum die Götter, dem Wasser die Wassertiere, der Erde die Landbewohner, der Luft – und hier weicht er bewusst von Platon ab – die Dämonen.⁶⁶ Mit dieser Abweichung folgt Apuleius dem Verfasser der Ps.-Platonischen *Epinomis*,⁶⁷ der mit seiner Lehre einen ungeheuren Einfluss ausgeübt hat.

Doch bevor wir auf diese Abweichung des Apuleius näher eingehen, muss dessen Weltbild noch ergänzt werden. Unter den Göttern unterscheidet Apuleius im Gefolge Platons

- 1) die sichtbaren Götter, d.h. die Planeten und die Fixsterne;⁶⁸
- 2) die unsichtbaren, rein intelligiblen Götter,⁶⁹ zu welchen er vor allem den in der Antike geläufigen Kanon der zwölf Olympischen Götter zählt;⁷⁰
- 3) den „Vater“ all dieser Götter: Dieser hat die übrigen Götter nicht zu einer bestimmten Zeit gezeugt – denn alle Götter sind ewig⁷¹ – vielmehr bringt er sie in einer *creatio aeterna* hervor und erhält sie in ihrem Sein.⁷² Er ist Jupiter/Zeus, der höchste der Götter (*summus deorum*).⁷³

Der Göttervater hat nicht nur die Götter, sondern auch die Welt hervorgebracht,⁷⁴ und auch diese nicht in einem einmaligen Akt, sondern

⁶³ DS 16,155.

⁶⁴ DS 1,115f.

⁶⁵ DS 7,137 – 8,138.

⁶⁶ DS 7,137 – 8,140.

⁶⁷ [Plat.] *Epin.* 984c2ff.; d8ff.

⁶⁸ DS 1,116 – 2,121; 4,128.

⁶⁹ DS 1,116; 2,121f.; 4,128.

⁷⁰ DS 2,121.

⁷¹ DS 3,123.

⁷² Zu diesem Begriff s. BALTES 1976, 89. 90. 92. 94. 97. 212; 1978, 66.

123.

⁷³ DS 5,131f.

⁷⁴ DS 3,124.

in einer *creatio continua/aeterna*.⁷⁵ Er ist nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Herr der Welt (*omnium rerum dominator atque auctor*).⁷⁶

Ihrer Würde und Bedeutung entsprechend haben die Götter im Kosmos den höchsten Rang erhalten; sie residieren im Sternenbereich.⁷⁷ Dabei sind offensichtlich nicht nur die sichtbaren Götter gemeint, sondern auch die intelligiblen. Denn sie alle haben ihren Ort *in sublimi aetheris vertice*,⁷⁸ d.h. am Himmel,⁷⁹ doch versteht Apuleius unter dem „Äther“ nicht den Aristotelischen Äther, sondern sieht in ihm die reinste und feinste Art des Feuers.⁸⁰ Einzig der Göttervater transzendiert die Welt⁸¹ – Apuleius nennt ihn an anderer Stelle ausdrücklich „weltranszendent“ (*ultramundanus*)⁸² – und infolgedessen ist er auch mit den Mitteln der menschlichen Sprache nicht wirklich erfassbar oder beschreibbar; selbst für einen Philosophen ist er nur mit Mühe erkennbar.⁸³

Alle Götter sind Lebewesen,⁸⁴ unkörperlich,⁸⁵ unsterblich,⁸⁶ ewig,⁸⁷ vollkommen,⁸⁸ unveränderlich,⁸⁹ frei von allen Affekten,⁹⁰ unbedürftig

⁷⁵ DS 4,126f. (*homines ... universo genere perpetui*).

⁷⁶ DS 3,124.

⁷⁷ DS 1,115f.

⁷⁸ DS 3,123.

⁷⁹ DS 1,116 (*deos caelites*); 5,129 (*caelestes deos, caelitum*); 6,133 (*caelicolas*); 6,134 (*caelestium*); 7,136 (*deum caelestium*); 12,146 (*deorum caelestium, caelites*).

⁸⁰ DS 8,138; vgl. 8,139f.

⁸¹ Für diese Auffassung sprechen nicht nur die Ausdrücke *solutum ab omnibus nexibus ...* und *maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili*, sondern auch die Betonung, dass dieser Gott selbst für die weisesten Menschen nur mit größter Mühe erkennbar ist (DS 3,124).

⁸² Apul. *Plat.* I 11,204.

⁸³ DS 3,124.

⁸⁴ DS 3,123.

⁸⁵ DS 3,123.

⁸⁶ DS 1,116; 4,128; 5,129; 13,148; 20,167.

⁸⁷ DS 2,120 (*aeterno, semper*); 3,123 (*neque fine ullo neque exordio, sed prorsus ac retro aeviternas*); 4,127 (*vitae perpetuitate; vivacitas illic aeterna et indefecta*); 12,146 (*aeterna aequabilitate, perpetua secta*); 13,148 (*tempore aeterna*).

und autark⁹¹ sowie gut;⁹² sie leben in absoluter Ruhe,⁹³ Ausgeglichenheit⁹⁴ und Glückseligkeit.⁹⁵

Gleichsam der Gegenpol zu den Göttern⁹⁶ sind die Menschen, die die Erde bewohnen. Denn obschon sie dort das *praecipuum animal* sind, zeichnet Apuleius von ihnen ein sehr düsteres Bild.⁹⁷ Da die meisten von ihnen sich nicht wirklich um Wissen und Erkenntnis bemühen, sind sie vielfältigen Fehlern bis hin zu Freveltaten und Verbrechen verfallen.⁹⁸ Sie achten und ehren die Götter nicht, wie es sich gebührt; vielmehr verachten sie sie oder verehren sie in schlimmstem Aberglauben.⁹⁹ Sie bemühen sich um alles Mögliche, nur nicht darum, gut zu leben (*bene vivere*).¹⁰⁰ Überhaupt erwecken sie den Eindruck, als seien sie das nichtswürdigste Lebewesen auf der Erde,¹⁰¹ das zu tiefstem Elend erniedrigt ist.¹⁰² Und so überrascht es nicht, dass auch der Ort, an dem sie wohnen – die Erde – mit der Unterwelt (dem Tartarus) verglichen wird, in die die Menschen verbannt sind.¹⁰³ Ausgenommen von dieser düsteren Zeichnung sind allein die wenigen Philosophen, die es unter ihnen gibt, beispielsweise Sokrates, der weise und ein vollkommener Mensch war,¹⁰⁴ aber auch Pythagoras und Platon.¹⁰⁵

⁸⁸ DS 4,127; 12,146.

⁸⁹ DS 12,146f.

⁹⁰ DS 12,146f.

⁹¹ DS 3,123.

⁹² DS 3,123.

⁹³ DS 12,146.

⁹⁴ DS 12,146.

⁹⁵ DS 3,123; 4,127.

⁹⁶ DS 4,127 (*deos ab hominibus plurimum differentis*).

⁹⁷ DS 3,125 – 4,127.

⁹⁸ DS 3,125f.

⁹⁹ DS 3,122f.; 19,164f.

¹⁰⁰ DS 21,167 – 23,174.

¹⁰¹ DS 3,126.

¹⁰² DS 4,126f.

¹⁰³ DS 5,129.

¹⁰⁴ DS 17,157f.; 18,162 – 19,163; 20,167.

¹⁰⁵ DS 22,169f.

Die Seelen aller Menschen sind unsterblich, ihre Körper hingegen vergänglich; daher sind die Menschen einzeln sterblich, ihre Art dagegen ist unvergänglich.¹⁰⁶

Zwischen diesen beiden so verschiedenen Lebewesen, den Göttern und den Menschen, ist kein direkter Kontakt und Austausch möglich.¹⁰⁷ Dieser vermag nur über die Dämonen zu erfolgen, die als göttliche Mittelwesen (*divinae mediae potestates*)¹⁰⁸ zwischen Göttern und Menschen stehen, nicht nur räumlich – sie leben im Luftbereich zwischen Erde und Mond¹⁰⁹ – sondern auch ihrem Wesen nach: Als Dolmetscher (*interpretes*) zwischen den Menschen und den Göttern vermitteln sie zwischen beiden, indem sie Gebete und Bitten der Menschen vor die Götter und deren Aufträge und Gaben zu den Menschen bringen.¹¹⁰ Sie sind auch diejenigen Mächte, die für alle Arten von Magie, für alle Wunder, Träume, Vorzeichen und alle Formen der Weissagung verantwortlich sind. All diese Dinge geschehen auf Geheiß der Götter *durch* die Dämonen; denn jedem von ihnen ist ein bestimmter Aufgabenbereich zugewiesen, über den er herrscht und den er zu besorgen hat.¹¹¹

Die Mittelstellung (*medietas*) ihres Wesens kommt in folgenden Merkmalen zum Ausdruck:

Mit den Göttern haben sie die Unsterblichkeit gemeinsam, mit den Menschen die Affekte.¹¹²

Anders als die unkörperlichen Götter, aber so wie wir Menschen besitzen sie einen Körper, allerdings einen luftartigen, durchsichtigen, leuchtenden Körper, weshalb sie für die Menschen gewöhnlich nicht sichtbar sind und nur auf göttliches Geheiß erscheinen.¹¹³

Mit Göttern und Menschen haben sie gemeinsam, dass sie vernunftbegabte Lebewesen sind.¹¹⁴

¹⁰⁶ DS 4,126f.

¹⁰⁷ DS 4,127 – 5,132.

¹⁰⁸ DS 6,132f; vgl. 7,136 (*mediae potestates*); 137 (*medii divi*).

¹⁰⁹ DS 6,132f.; 7,137 – 9,140.

¹¹⁰ DS 6,133.

¹¹¹ DS 6,133 – 7,137.

¹¹² DS 13,147f.; vgl. 12,145f.; 13,147.

¹¹³ DS 9,140 – 11,145.

¹¹⁴ DS 13,148.

Gegenüber der Erhabenheit (*sublimitas*)¹¹⁵ der Götter und der Niedrigkeit (*infimatas*)¹¹⁶ der Menschen besitzen die Dämonen ein durchgehendes Mittelmaß (*mediocritas*).¹¹⁷

Die Menschen haben die Dämonen oft mit den Göttern verwechselt. So haben die Dichter in ihren Werken von Göttern gesprochen, wo in Wirklichkeit nur die Dämonen gemeint sein können.¹¹⁸ Desgleichen beziehen sich viele der überkommenen religiösen Riten und Bräuche nicht auf die Götter, sondern auf die Dämonen.¹¹⁹ Derartige Verwechslungen sind umso erklärlicher, als es Götter und Dämonen gleichen Namens gibt, dergestalt, dass die Dämonen Diener der Götter gleichen Namens sind.¹²⁰

Es gibt nicht nur eine einzige Art von Dämonen, vielmehr sind folgende Arten (*species*) zu unterscheiden:¹²¹

I. Dämonen als Seelen

1. Die im menschlichen Körper befindliche Seele wird Dämon genannt, die man lateinisch mit dem Begriff *genius* bezeichnen kann.¹²²
2. Eine zweite Art von Dämonen bilden die menschlichen Seelen, die nach dem Tode den Körper verlassen haben; diese kann man lateinisch als *lemures* bezeichnen. Untergruppierungen dieser *lemures* sind die *lares*, *larvae* und die *di Manes*.¹²³ Zu dieser Art von Dä-

¹¹⁵ DS 4,127f.

¹¹⁶ DS 1,115 (*infimum*); 4,127 (*infimata*); vgl. 13,147 (*inferis*).

¹¹⁷ DS 13,147.

¹¹⁸ DS 12,145f.

¹¹⁹ DS 14,148–150.

¹²⁰ Siehe die Ausführungen über Athene als einer intelligiblen Gottheit und als einer Dämonin unten S. 118, Anm. 266. Ebenso muss es neben dem intelligiblen Gott Apollon (DS 2,121) Apollon als Dämon geben, der über die ihm gehörigen Orakel wacht (17,156) und Helenos und Cassandra ihre Prophezeiungen ermöglicht (18,162). In dieselbe Richtung deutet der Ausdruck *deorum effigiae* (14,149), wo von Dämonenkulten die Rede ist.

¹²¹ DS 15,150–156.

¹²² DS 15,150–152.

¹²³ DS 15,152–154.

monen gehören die Seelen des Amphiaraos, Mopsos, Osiris, Asklepios u.a., die nach dem Tode wie Götter verehrt wurden.¹²⁴

II. Dämonen als höhere Wesen¹²⁵

1. Dämonen sind die übermenschlichen Mächte wie *Somnus* und *Amor*.¹²⁶
2. Ein Dämon ist ferner der jedem einzelnen Menschen beigegebene Schutzgeist,¹²⁷ der seinen Ort im Innersten der Seele hat¹²⁸ – beispielsweise das Daimonion des Sokrates¹²⁹ oder die dem Achilleus in der Ilias erscheinende Athene, die ihn davon abhält, Agamemnon zu töten.¹³⁰ Dieser Dämon ist für gewöhnlich unsichtbar,¹³¹ kann aber auserwählten Menschen gelegentlich erscheinen.¹³² Meist jedoch zeigt er sich als innere Stimme.¹³³

All diese Dämonen sind göttliche Wesen und können daher auch als *numina*,¹³⁴ *divi*¹³⁵ oder *dei*¹³⁶ bezeichnet werden, doch sind sie im Gegensatz zu den höchsten Göttern (den *di superi*) nur mittlere Gottheiten (*medii divi*).¹³⁷ Aber gerade deswegen – sie sind ja *Vermittler* zwischen den Menschen und den höchsten Göttern – kann auch das Ziel der Ethik, d.h. die Angleichung an Gott, nur über sie und speziell über den persönlichen Dämon erreicht werden, so wie Sokrates es vorgelebt hat;¹³⁸ denn nur so kann man die wahre Glückseligkeit er-

¹²⁴ DS 15,153f.

¹²⁵ DS 16,154 (*praestantior longe dignitate superius aliud, augustius genus daemonum*).

¹²⁶ DS 16,154f.; zu *Amor* s. auch 19,164.

¹²⁷ Zum Folgenden s. DS 16,155 – 17,167.

¹²⁸ DS 16,156.

¹²⁹ DS 16,156; 17,156 – 20,167.

¹³⁰ DS 11,145.

¹³¹ DS 16,155 (*nemini conspicui*).

¹³² DS 16,156; 20,166f.; vgl. 11,145.

¹³³ DS 19,163 – 20,166.

¹³⁴ DS 14,149, 150.

¹³⁵ DS 7,137; 14,148.

¹³⁶ DS 15,150. 151. 153; 17,157.

¹³⁷ DS 7,137.

¹³⁸ DS 16,156; 17,157 – 19,163; 21,167 – 23,175.

langen.¹³⁹ Den Weg dazu vermag einzig und allein die richtige Bildung zu weisen, d.h. die Philosophie.¹⁴⁰

Das Besondere an dem von Apuleius entworfenen Weltbild ist seine Helligkeit und Heiterkeit. Anders als bei anderen Platonikern gibt es bei ihm keine bösen Dämonen, keine schlechte Materie, keine üble Urseele, ja überhaupt keine metaphysische Ursache des Bösen. Das Böse in der Welt stammt lediglich vom Menschen, greift aber von diesem insofern auf die Dämonenwelt über, als die Seelen verstorbener böser Menschen zur Strafe als *larvae* umherschweifen und die Menschen erschrecken.¹⁴¹ Aber selbst das düstere Bild, das Apuleius von der Masse der Menschen zeichnet, dient einem einzigen Zweck: die Größe und Erhabenheit vor allem des Sokrates, doch auch des Pythagoras und Platons hervorzuheben, um an ihnen zu zeigen, dass der einzige Weg zum Glück über die Philosophie führt. Diese ist es, die dem Menschen nicht nur ein glückliches Leben ermöglicht, sondern ihm auch die Augen öffnet für die Größe und Erhabenheit der gesamten Wirklichkeit.

V. Sprache und Stil

Apuleius bemühte sich seinen eigenen Angaben zufolge¹⁴² um fast alle Arten der Dichtung, sowohl der Poesie als auch der Prosa – er nennt im einzelnen Epik, Lyrik und Dramatik, Satiren, Hymnen, Dialoge, *variae historiae* (z.B. Romane), Reden und philosophische Abhandlungen. Entsprechend der Vielfalt der Gattungen beherrschte er auch eine Vielzahl an stilistischen Gestaltungsmöglichkeiten. In den erhaltenen Werken offenbart sich die ganze Bandbreite seines sprachlichen und stilistischen Talentes, das sich im wesentlichen zwischen zwei Extremen bewegt: auf der einen Seite dem „mit Klangwirkungen und Tropen aller Art überladenen Stil“¹⁴³ in seinem Roman und den Prunkreden (bes. *Florida*), auf der anderen Seite dem nüchternen und

¹³⁹ DS 15,150; 22,172.

¹⁴⁰ DS 21,167f.; 22,169f.; 23,175f.

¹⁴¹ DS 15,153.

¹⁴² Flor. 9,27–29.

¹⁴³ BERNHARD 1927, 344.

einfacheren Stil in seinen philosophischen Schriften. Apuleius versteht es eindrucksvoll, die verschiedenen Möglichkeiten der stilistischen und sprachlichen Darstellung in den einzelnen Werken zu variieren und sie dem jeweiligen Genus anzupassen.

Ein Musterbeispiel dafür ist die vorliegende Schrift *De deo Socratis*, die inhaltlich und stilistisch eine Mittelstellung einnimmt: Zum einen ist sie eine zum Vortrag bestimmte Rede mit publikumswirksamen Elementen der Prunkrede, zum anderen handelt es sich um die Darlegung philosophischer Lehren, die eine sachliche und daher eher nüchterne Behandlung erfordert.¹⁴⁴ Apuleius erweist sich auch hier – wie sich zeigen wird – als „brillianter Sprachkünstler“.¹⁴⁵

Signifikantes Merkmal dieser Schrift ist der Klang der Sprache: Durch eine meisterhafte Wortwahl und kunstvoll gestaltete Wortsequenzen vermag Apuleius überaus wirkungsvoll seinen Hörern die inhaltlichen Aussagen zu vermitteln. Besonderes Gewicht legt er dabei auf die Harmonie sich wiederholender Laute. Dazu gehören vor allem Alliterationen (z.B. 2,121: *caeli chorum comptum et coronatum*; 3,126: *distributione disserimus*; 4,126: *moribundis membris*; 8,138: *fornacibus flagrantibus*; 8,139: *aves aeri attribuet*; 14,150: *in sacris socordia vel superbia*; 15,152: *secundo significatu species*; 18,161: *alites et altaria et arborem*; 23,173: *capiti et collo circumiacent*) und Wortspiele/Paronomasien, oftmals verknüpft mit gleichen Kasus- und Personalendungen oder gleichklingenden, sich reimenden Wortenden (z.B. 1,117: *quanto longius ... tanto largius*; 3,122: *inops religionis, impos veritatis*; 4,126: *pervicaci audacia, pertinaci spe*; 5,130: *cognatos ... cognitos*; 7,135: *ab apice ... a capite*; 7,136/137: *velificet ... versificet*; 15,151: *Genium et genua*; 17,157: *et arcenda arcuit <et> praecavenda praecavit et praemonenda praemonuit*; 17,158: *regno pollens ... bello potens*).

Ein weiteres auffälliges und markantes Charakteristikum ist der kunstvolle Satzbau: Fast alle Sätze bestehen aus gleichartigen Teilen (*Kola*), die entweder durch Konjunktionen verbunden sind (*Poly-syndeta*) oder unverbunden nebeneinanderstehen (*Asyndeta*). Die

¹⁴⁴ Zum Stil des Apuleius in *De deo Socratis* vgl. BERNHARD 1927, 344–353; NORDEN 1958, 600ff.; STEINMETZ 1982, 224–227; BINGENHEIMER 1993, 85–89.

¹⁴⁵ DÖRRIE/BALTES IV (1996) 262; vgl. V (1998) 544: „Sprachvirtuose“; ferner NORDEN 1958, 600: „der virtuoseste Wortjongleur“.

einzelnen Glieder umfassen zwei oder mehr Worte, bisweilen ganze Satzkonstruktionen (z.B. 24,178: *Scyllam praeternavigavit nec ereptus est / Charybdi consaeptus est nec retentus est / Circae poculum bibit nec mutatus est / ad Lotophagos accessit nec remansit / Sirenas audiit nec accessit*). Der Aufbau ist überwiegend streng parallel (z.B. 7,137: *in aethere volventia / in terra gradientia*) – teilweise mit gleicher Silbenzahl (z.B. 16,155: *Amor vigilandi, Somnus soporandi*; vgl. auch 6,134: *caelestium voluntate et numine et auctoritate / sed daemonum obsequio et opera et ministerio*) – manchmal chiasmatisch (z.B. 5,130: *quem miseris auxiliatorem / quem fauorem bonis*). In der Regel handelt es sich um zwei- oder dreigliedrige Ausdrücke (*Dikola, Trikola*),¹⁴⁶ in Einzelfällen umfassen sie auch mehr – bisweilen zehn (16,156) – Glieder, doch lassen sich diese umfangreichen Kola oftmals wiederum in Di- bzw. Trikola unterteilen (vgl. z.B. das unten angeführte Beispiel).

Die Kola beginnen überwiegend anaphorisch mit der Wiederholung von Konjunktionen bzw. gliedernden Partikeln (z.B. *et, aut, seu, parte/pars, tunc, neque – nec, vel*) oder desselben Wortes (z.B. 17,158: *multa sunt enim / multa de quibus ...*; 22,171: *omnia adfluentia / omnia opulentia / omnia ornata*) und enden fast ausschließlich mit gleichen Kasus- und Personalendungen (*Homoioptota*) bzw. gleich klingenden Wortenden (*Homoioteleuta*).

Mit welcher künstlerischer Raffinesse Apuleius unterschiedliche Klangelemente und Stellungsfiguren zu einer rhetorisch wirkungsvollen Darbietung zu verbinden versteht, lässt sich sehr deutlich an dem folgenden Beispiel zeigen. Die ausgewählte Stelle stammt aus dem vierten Kapitel der Schrift, in dem Apuleius in einem einzigen Satz die Menschen charakterisiert, die die Erde bewohnen. Die Darstellung κατὰ κῶλα καὶ κόμματα vermag die kunstvolle Architektur des Abschnittes eindrucksvoll zu verdeutlichen:¹⁴⁷

- 4 igitur homines
 ratione gaudentes,
 oratione pollentes,
 immortalibus animis,

¹⁴⁶ Vgl. die Beispiele bei BERNHARD 1927, 345ff.

¹⁴⁷ Ein ähnlich markantes Beispiel findet sich in der Aufzählung der Aufgaben des persönlichen *daemon* in *DS* 16,156.

- 5 moribundis membris,
 levibus et anxiis mentibus,
 brutis et obnoxiiis corporibus,
 dissimillimis moribus,
 similibus erroribus,
- 10 pervicaci audacia,
 pertinaci spe,
 casso labore,
 fortuna caduca,
 singillatim mortales,
- 15 cuncti<m> tamen universo genere perpetui,
 vicissim sufficiens prole mutabiles,
 volucris tempore,
 tarda sapientia,
 cita morte,
- 20 querula vita,
 terras incolunt.

Das einleitende *igitur homines* findet seinen Abschluss in Z. 21: *terras incolunt*. In diesen Rahmen stellt Apuleius eine ausführliche Charakterisierung dieser Erdenbewohner, aufgespalten in sechs *Dikola* (Z. 2/3. 4/5. 6/7. 8/9. 10/11. 12/13), ein *Trikolon* (Z. 14–16) und abschließend ein *Tetrakolon*, wiederum aufgegliedert in zwei *Dikola* (Z. 17/18. 19/20). Die ersten vier *Dikola* bestehen aus gleichartigen Gliedern (*Isokola*), die zum einen durch gleichlautende (Kasus-)Endungen (*gaudentes – pollentes, animis – membris, mentibus – corporibus, moribus – erroribus*), zum anderen durch inhaltliche bzw. lautmalersche Entsprechungen verbunden sind (*ratione – oratione, immortalibus – moribundis, anxiis – obnoxiiis, dissimillimis – similibus*). In dem folgenden Kolon (Z. 10/11) spielt Apuleius mit den gleichklingenden Begriffen *pervicaci* und *pertinaci*. Das letzte Kolon dieser Gruppe (Z. 12/13) ist als einziges in diesem Satz chiasmisch angeordnet, wobei wiederum die einander entsprechenden Begriffe gleichlautend beginnen (*casso – caduca*).

Das gleichsam die Mitte markierende *Trikolon* (Z. 14–16) ist gegliedert durch die gleich endenden Adverbien *singillatim, cuncti<m>* und *vicissim*.

Die abschließenden vier Satzteile (Z. 17–20) fügen sich zusammen zu je zwei *Dikola* mit absteigender, innerhalb der *Kola* jedoch aufsteigender Silbenzahl (6/7 und 4/5). Beide werden durch die Antithese *tarda* und *cita* (Z. 18/19) miteinander verknüpft. Das erste dieser *Kola* weist eine übergreifende Alliteration auf (*tempore, tarda*), das letzte ist dem Inhalt nach parallel, dem Klang nach chiasmisch (*cita – vita*) angeordnet.

Die Sprache in *De deo Socratis* ist klar und einfach. Apuleius vermeidet – anders als in seinen übrigen Schriften, besonders in den *Metamorphosen* – Ausdrücke, die seinen Zuhörern möglicherweise nicht leicht begreiflich waren, d.h. Neubildungen, Archaismen, Deminutiva und Vulgarismen, obgleich er auch hier Ausnahmen zulässt.¹⁴⁸ Eine gleiche Beschränkung gilt auch für die bildlichen Ausdrücke; er verwendet vornehmlich nur solche Metaphern, die seinem Publikum unmittelbar verständlich waren.¹⁴⁹

Ein weiteres besonderes Merkmal der Schriften des Apuleius ist die sorgfältig ausgearbeitete Klauselrhythmik. In *De deo Socratis* finden sich im Wesentlichen die schon bei Cicero am häufigsten verwendeten Klauseln, vornehmlich der Ditrochäus, der Dikretikus und der katalektische Dikretikus.¹⁵⁰

In der ganzen Rede nutzt Apuleius in reichem Maße die rhetorischen Mittel, die einem Redner in einem öffentlichen Vortrag zur Verfügung stehen, um sein Publikum zu unterhalten, aber auch, um dessen Aufmerksamkeit und Spannung zu wecken und zu erhalten: Immer wieder bezieht er seine Zuhörer direkt ein und fordert sie auf, mit ihm zusammen Gedankenexperimente zu machen (z.B. 9,140: *cedo igitur mente formemus et gignamus animo ...*). Vor allem, wenn er belehrend und erzieherisch auf sie einwirken will, verwendet er die direkte Ansprache (z.B. 2,120; 10,141; 16,155; 22,169ff.). Um das Interesse wach zu halten, streut er oftmals rhetorische Fragen (z.B. 3,124; 4,127; 8,140; 11,143f.; 17,156ff.), fiktive Zwischenfragen (5,129ff.) und vermeintliche Improvisationen (11, 145) ein. Dem glei-

¹⁴⁸ Beispielsweise die archaischen Ausdrücke *rimabundus* (2,121) und *aeviternus* (3,123). Vgl. dazu R. HÄFNER unten S. 192.

¹⁴⁹ Einzelheiten bei BERNHARD 1927 349ff.

¹⁵⁰ Eine detaillierte Untersuchung der Klauseltechnik kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Zum Ganzen vgl. die Ausführungen bei BERNHARD 1927, 352.

chen Zweck dienen auch die zahlreichen ‘gliedernden’ Hinweise, die den Gedankengang der Rede klar und einleuchtend gestalten. Dazu gehören Zusammenfassungen (13,148: *ut fine comprehendam*), Auslassungen (3,125: *receptui canam*; 14,150: *idcirco supersedebo impresentiarum in his rebus orationem occupare*), Ausblicke (9,140: *superest*; 10,142: *dabo primum exemplum*) und Verweise (2,118: *nam hoc postea videro*; 2,119: *ut dixi*).

Die elegante Sprache und das rhetorische Talent des Apuleius fanden zu allen Zeiten Lob und Anerkennung – im Gegensatz zu seinem umstrittenen Ruhm als (platonischer) Philosoph. Viele Autoren ließen sich durch seinen Stil inspirieren; gleichsam wiederentdeckt wurde er vor allem in der Zeit der Renaissance, die sich für die Anmut seiner Sprache begeisterte.¹⁵¹

VI. Inhalt und Gliederung

Der Platoniker Apuleius gründet seine Dämonologie auf das kosmische und theologische System Platons. Dieser, so beginnt er, unterteilt die Wirklichkeit in drei Bereiche, „ganz oben“ (*summum*), „in der Mitte“ (*medium*) und „ganz unten“ (*infimum*), was nicht nur eine Unterscheidung ihrer örtlichen Lage bezeichnet, sondern auch der Rangordnung ihrer Lebewesen entspricht. „Ganz oben“ ist der Bereich und Rang der Götter, der wiederum zweigeteilt ist: in die sichtbaren Götter – wie Sonne, Mond, Sterne (1–2, 116–121) – und die unsichtbaren, intelligiblen Götter, die nur mit der Vernunft erfassbar sind und daher von den in die Philosophie Uneingeweihten nicht beachtet werden; diese Götter sind in der höchsten Region des Äthers angesiedelt. Weit entfernt von der Berührung mit den Menschen erlangen sie aus sich selbst heraus die höchste Glückseligkeit. An ihrer Spitze steht der Vater (*parens*), der Herrscher und Urheber aller Dinge. Dieser kann jedoch – nach Platon – nur schwer erfasst und aufgrund der Armut der menschlichen Sprache nicht annähernd adäquat dargestellt werden (2–3, 121–125).

„Ganz unten“, d.h. auf der Erde, ist der Bereich der Menschen (3–4, 125–127), von dem die Götter durch ihren Rang und ihre Würde

¹⁵¹ Vgl. die zahlreichen Zitate aus den ersten Apuleius-Drucken, die R. HÄFNER zu Beginn seines Essays anführt (unten S. 191ff.).

weit entrückt sind. Es besteht keinerlei Gemeinschaft oder Verbindung zwischen beiden Bereichen (4, 127–129), so dass sich die Frage stellt – formuliert als fiktiver Einwurf eines Zuhörers –, wem denn dann die Zeichen religiöser Verehrung seitens der Menschen dienen sollen, wie z.B. Gebete, Opfer und Eide (5, 129–132).

Gleichwohl sind die Götter auch ohne direkten Kontakt zu den Menschen erfüllt von der Sorge um sie. Vermittler sind die „in der Mitte“ (*medium*), d.h. in dem Luftraum zwischen dem Äther und der Erde, wohnenden Dämonen, die die Gebete und Opfer der Menschen „nach oben“, d.h. zu den Göttern, und die Unterstützung von seiten der Götter „nach unten“, d.h. zu den Menschen, vermitteln (5–6, 132–133). Ihre besondere Aufgabe ist es, den Menschen Voraussagen für die Zukunft zu ermöglichen, indem sie alle Arten von Weissagungen (Vogelflug, Träume usw.) lenken (6–7, 133–137). Sie bewohnen den großen Raum der Luft, der von der Spitze des Olymp bis zu den niedrigen Bahnen des Mondes reicht – noch über den Vögeln, die zu den Erdbewohnern gerechnet werden (7–8, 137–140). Ihrer Beschaffenheit nach sind sie mittlere Wesenheiten. Sie nehmen eine Mittelstellung ein zwischen den Eigenschaften „leicht“ (ätherische Wesen) und „schwer“ (irdische Wesen) und sind für das menschliche Auge nicht erkennbar (9–11, 140–145). Auch in Bezug auf ihre seelischen Anlagen haben sie eine Mittelstellung inne: Mit den Göttern verbindet sie ihre Unsterblichkeit, mit den Menschen ihre Beeinflussbarkeit und ihre Leidenschaften; daher sind die den Affekten unterworfenen Götter der Mythologie den Dämonen zuzurechnen (12–13, 145–148).

Fast genau in der Mitte seiner Rede (13–14, 148–150) gibt Apuleius eine kurze Zusammenfassung der bisher gewonnenen Erkenntnisse über die Dämonen und nennt noch einmal ihre fünf wesentlichen Eigenschaften: Sie sind 1. Lebewesen, 2. vernunftbegabt, 3. beeinflussbar und erregbar, 4. luftartig und 5. unsterblich. Die ersten drei teilen sie mit den Menschen, die letzte mit den Göttern, die vierte gehört allein den Dämonen. Dass die Dämonen durchaus verschiedenartig sind und in ihren Vorlieben und Affekten differieren, zeigt Apuleius durch die Aufzählung der unterschiedlichen Opferpraktiken und Riten, die in den einzelnen Gegenden gebräuchlich sind.

Im zweiten Teil seiner Rede wendet sich Apuleius der Frage nach den Dämonen von philosophischer Seite zu und gibt zunächst einen Überblick über die verschiedenen Arten und Klassen der Dämonen, wie sie von den Philosophen aufgeführt wurden:

1. Die Menschenseele: Diese kann sowohl ein schlechter als auch – wenn die Seele vernunftbegabt und durch die Tugend vollendet ist – ein guter Dämon sein. Diesen (Seelen-)Dämon bezeichnet Apuleius mit dem römischen Begriff *genius* (15, 150–152).
2. Die Seelen der Verstorbenen: Diese werden nach ihrem Scheiden aus dem Körper zu Dämonen; Apuleius setzt sie mit den unterschiedlichen Klassen der römischen Geisterwelt gleich (*Lemur, Lar, Larva, Manis deus*, 15, 152–154).
3. Höhere Dämonen, die nicht vormalig in menschlichen Körpern waren: Diese sind den Menschen als persönliche Schutzgeister beigegeben; sie überwachen im Leben alles Denken und Handeln und vertreten im Tod die Seele vor dem Totengericht. Zu diesen gehören beispielsweise *Somnus* (der Schlaf) und *Amor* (die Liebe). Wer seinen eigenen Dämon in gebührender Weise beachtet und verehrt, findet in ihm einen Beschützer und Helfer (16, 154–155). Apuleius richtet an dieser Stelle einen ersten Appell an seine Zuhörer, sich der Anwesenheit dieses persönlichen Wächters stets bewusst zu sein und ihm die gebührende Achtung und Aufmerksamkeit zu schenken – wie Sokrates es in vorbildlicher Weise getan hat (16, 155–156).

Diese Vorbildfunktion des Sokrates im Hinblick auf einen tugendhaften und vollkommenen Lebenswandel thematisiert Apuleius auch am Ende seiner Rede, die mit dem beschwörenden Aufruf abschließt, sich der Philosophie zuzuwenden (21–24, 167–178). Eingebettet in diese beiden moralisierenden Appelle ist die eingehende Behandlung des Daimonion des Sokrates – dem Titel nach der eigentliche Gegenstand der Schrift (17–20, 156–167): Da in vielen Dingen die Weisheit der Menschen nicht ausreicht und sie auf Wahrsagungen und Orakel zurückgreifen müssen, bedurfte auch Sokrates, obgleich er selbst weise war, der weissagenden Macht seines Dämons (17–18, 157–162). Aber da er ein Mann von äußerster Vollkommenheit war, benötigte er keinen (er)mahnenden Dämon, der ihn zum Guten anleitete, sondern nur einen warnenden, der ihn vor unabsehbaren Gefahren bewahrte (19, 162–163). Diese Warnungen erfuhr Sokrates durch eine Art Stimme, die von den Göttern stammte (*vox quaequam divinitus exorta*), nicht vergleichbar mit den (von Menschen stammenden) Stimmen, wie sie sonst als Vorzeichen gedeutet werden (19–20, 163–166). Apuleius stellt die These auf, dass es sich möglicherweise bei dem Daimonion des Sokrates nicht nur um eine Stimme handelte,

die er hören konnte, sondern auch um eine Erscheinung, die er allein sehen konnte. Dies war ihm wohl deshalb möglich, weil er durch seine überragende Weisheit den Göttern angeglichen war (20, 166–167).

Diese „Angleichung an Gott“ (ὁμοίωσις θεῶν, Plat. *Tht.* 176b1), die Sokrates erreicht hatte, ist das Ziel aller Philosophie. Daher ruft Apuleius im Schlussteil seiner Rede seine Zuhörer eindringlich dazu auf, sich dem heilsamen Studium der Philosophie zu widmen und sich zu bemühen, den Göttern gleich zu werden. Dazu bedarf es der Kunst der rechten Lebensführung, der Sorge um die Seele – und damit um den eigenen Dämon –, die jedoch von vielen vernachlässigt wird, da sie sich vorrangig um die Vervollkommnung äußerer Güter bemühen. Vollkommenes Vorbild für die rechte Lebensführung ist – neben Sokrates – Odysseus.

Die ganze Rede ist in ihrem Aufbau von eindrucksvoller Einfachheit und Klarheit. Alle Teile – Einleitung, Hauptteil und Schlussteil – folgen logisch aufeinander und fügen sich zu einem leicht nachvollziehbaren Gedankengang zusammen, der dem Hörer zu einem besseren Verständnis verhelfen kann und ihn geschickt zu dem am Schluss vorgetragenen Appell hinführt: Der allgemeinen Einleitung über die Dreigliederung der Wirklichkeit folgt im Hauptteil eine Beschreibung von Funktion, Ort, Eigenschaften und Klassen der Dämonen im Allgemeinen, die in die spezielle Charakterisierung des Sokratischen Daimonions mündet. Aus dem Wesen dieses Daimonion und aus der vorbildlichen Haltung des Sokrates ergibt sich in unaufdringlicher Konsequenz der emphatische Schlussappell.

Gliederung¹⁵²

- I. Die Dreiteilung der Wirklichkeit (1–5, 115–132)
 1. Die sichtbaren Götter (1–2, 116–121)
 2. Die unsichtbaren Götter (2–3, 121–125)
 3. Die Menschen (3–4, 125–127)
 4. Die Trennung von Göttern und Menschen (4–5, 127–132)
- II. Dämonologie (6–16, 132–156)
 1. Die Dämonen als Vermittler (6–7, 132–137)
 2. Der Ort der Dämonen (7–8, 137–140)
 3. Die Beschaffenheit der Dämonen (9–11, 140–145)
 4. Die Affekte der Dämonen (12–13, 145–148)
 5. Zusammenfassung (13–14, 148–150):
 - a) Definition der Dämonen (13, 148)
 - b) Bestätigung durch die Riten (14, 148–150)
 6. Die Arten der Dämonen (14–16, 150–156)
 - a) Die Menschenseelen als Dämonen (15, 150–152)
 - b) Die Seelen der Verstorbenen als Dämonen (15, 152–154)
 - c) Höhere Dämonen (16, 154–156)
- III. Der persönliche Dämon des Sokrates (17–20, 156–167)
 1. Der Weise und sein Dämon (17–18, 158–162)
 2. Eigentümlichkeiten des Sokratischen Dämons (19–20, 162–167)
 - a) Der Dämon als Warner (19, 162–163)
 - b) Die Stimme des Sokratischen Dämons (19–20, 163–166)
 - c) Die Sichtbarkeit des Sokratischen Dämons (20, 166–167)
- IV. Aufruf zur Philosophie (21–24, 167–178)
 1. Die Kunst der rechten Lebensführung (21–22, 167–170)
 2. Äußere – innere Güter (22–23, 170–175)
 3. Odysseus als Vorbild (24, 175–178)

¹⁵² Vgl. die Gliederung bei BEAUJEU 1973, 5; ihm folgt BINGENHEIMER 1993, 72f.

VII. Zum Text

Die vorliegende Ausgabe legt den Text von C. MORESCHINI (Teubneriana, Stuttgart/Leipzig 1991) zugrunde, den MATTHIAS BALTES an einigen Stellen nach den früheren Ausgaben von P. THOMAS (Teubneriana, Leipzig 1908) und J. BEAUJEU (Les Belles Lettres, Paris 1973) bzw. durch eigene Konjekturen geändert hat.¹⁵³ Der textkritische Apparat bietet bemerkenswerte Varianten in der Überlieferung oder erwägenswerte Konjekturen; er basiert im Wesentlichen ebenfalls auf der Ausgabe von MORESCHINI. Zusätzlich sind in diesem Apparat alle Abweichungen gegenüber den Texten von THOMAS und BEAUJEU verzeichnet.

In der von MATTHIAS BALTES angefertigten Übersetzung finden sich an einigen Stellen Alternativen, die in seinem Manuskript erhalten geblieben sind, da er keine abschließende Entscheidung mehr fällen konnte. Wir haben diese durch eckige Klammern markiert und überlassen es dem Leser, die bessere Lesart zu wählen.

Die in den Text eingefügten Seitenzahlen (p. 114–178) entsprechen der Ausgabe von F. VON OUDENDORP (*Apuleii Opera omnia* II, Lyon 1823, 114–178).

¹⁵³ Der sog. *Prologos* bleibt unberücksichtigt, da er nachweislich nicht zu dieser Schrift gehört. Vgl. oben (S. 23–26) den Abschnitt „Der ‘falsche’ Prolog“.

B. Text und Übersetzung

De deo Socratis

[I. Die Dreiteilung der Wirklichkeit]

1 Plato omnem naturam rerum, quod eius ad animalia praecipua pertineat, trifariam divisit censuitque esse summos deos. summum, medium et infimum fac intellegas non modo loci disclusionione, verum etiam naturae dignitate, quae (116) et ipsa neque uno neque gemino modo, sed pluribus cernitur. ordiri tamen manifestius fuit a loci dispositione. nam proinde ut maiestas postulabat, diis immortalibus caelum dicavit, quos quidem deos caelites partim visu usurpamus, alios intellectu vestigamus.

[I 1. Die sichtbaren Götter]

ac visu quidem cernimus

„vos, o clarissima mundi
lumina, labentem caelo quae ducitis annum“;

nec modo ista praecipua: diei opificem lunamque, solis aemulam, noctis (117) decus, seu corniculata seu dividua seu protumida seu plena sit, varia ignium face, quanto longius facessat a sole, tanto largius conlustrata, pari incremento itineris et luminis, mensem suis auctibus ac dehinc paribus dispendiis aestimans; sive illa proprio sed non¹ perpeti candore <pollens>², ut Chaldaei arbitrantur, parte luminis compos, parte altera cassa fulgoris, pro circumversione oris discoloris multiiuga [pollens]³ speciem sui variat, seu tota proprii candoris expers, alienae lucis (118) indigua⁴, denso corpore sed levi ceu quo-

BMVGAORFNLPU (CHP_aP_b) Rom. (= Editio princeps Romana)

¹ sed non Baltes] seu codd., Thomas : sed Beaujeu : nec Donini-Gianotti, Moreschini : sibi Rohde

² add. Thomas in app. (cf. n. 3)

³ secl. Thomas in app., tuetur Moreschini

⁴ indigua Hildebrand] indiga O Rom., Thomas : indicia cett. codd.

Der Gott des Sokrates¹

I. Die Dreiteilung der Wirklichkeit

1 Platon hat die ganze Wirklichkeit, soweit sie die höheren Lebewesen in ihr betrifft, dreifach geteilt² und angenommen, ganz oben befänden sich die Götter.³ „Ganz oben“, „in der Mitte“ und „ganz unten“ darf man nicht nur im Sinne der örtlichen Trennung verstehen, sondern auch im Sinne der Rangordnung der Natur,⁴ die (116) auch selbst wiederum nicht auf eine oder zwei Weisen, sondern auf vielfachere Weise gilt [erkennbar ist, feststellbar ist].⁵ Dennoch war es klarer, mit der örtlichen Einteilung zu beginnen.⁶ Denn so wie es die Erhabenheit erforderte, wies er den unsterblichen Göttern den Himmel zu; diese Himmelsgötter können wir teilweise mit den Augen erfassen,⁷ die anderen (nur) mit der Vernunft ausmachen.⁸

I 1. Die sichtbaren Götter

Mit den Augen sehen wir

„euch, ihr hellstrahlenden Leuchten der Welt,
die ihr das am Himmel dahingleitende Jahr anführt“,⁹

und zwar nicht nur jene herausragenden (Leuchten): die Schöpferin des Tages und den Mond, den Nebenbuhler [Rivalen] der Sonne, die Zierde (117) der Nacht, mag er nun gehört oder halbiert oder leicht geschwollen oder voll sein, mit wechselndem Feuerschein seiner Fackel; je weiter er sich von der Sonne entfernt, um so reichlicher ist er erleuchtet, bei gleicher Zunahme seiner Wegstrecke und seines Lichts;¹⁰ den Monat bemisst er durch sein Anwachsen und seine anschließende gleichlange Abnahme,¹¹ ob er nun durch eigenen, aber nicht kontinuierlichen Glanz wirkend,¹² wie die Chaldäer¹³ glauben, – auf der einen Seite lichterfüllt, auf der anderen Seite ohne allen Glanz – entsprechend der mannigfachen Umdrehung seiner verschiedenfarbigen Gestalt [Oberfläche] seine unterschiedlichen Erscheinungsformen hervorbringt,¹⁴ oder völlig ohne jeden eigenen Glanz, fremden Lichtes (118) bedürftig, mit seinem dichten, aber glatten Körper

dam speculo radios solis obstipi⁵ vel adversi usurpat et, ut verbis utar Lucreti,

„notham iactat de corpore lucem“.

2 utra<cum>que⁶ harum vera sententia est – nam hoc postea videro – tamen neque de luna (119) neque de sole quisquam Graecus aut barbarus facile cunctaverit deos esse, nec modo istos, ut dixi, verum etiam quinque stellas, quae vulgo vagae ab (120) imperitis nuncupantur, quae tamen indeflexo et certo et stato cursu meatus longe ordinatissimos divinis vicibus aeterno⁷ efficiunt. varia quippe curriculi sui specie, sed una semper et aequabili pernicitate tunc progressus, tunc vero regressus mirabili vicissitudine adsimulant pro situ et flexu et abstituto⁸ circulorum, quos probe callet qui signorum ortus et obitus comperit. in eodem visibilium deorum numero cetera quoque sidera, qui cum Platone sentis, locato:

„Arcturum p<luiasque> Hy<adas> g<eminosque> T<riones>“⁹

(121) aliosque itidem radiantis deos, quibus caeli chorum comptum et coronatum suda tempestate visimus, pictis noctibus severa gratia, torvo decore, suspicientes in hoc perfectissimo mundi, ut ait Ennius, clipeo miris fulgoribus variata caelamina.

[I 2. Die unsichtbaren Götter]

est aliud deorum genus, quod natura visibus nostris denegavit, nec non tamen intellectu eos rimabundi contemplamur, acie mentis acrius contemplantes¹⁰. quorum in numero sunt illi duodecim [numero]¹¹ situ nominum in duo versus ab Ennio coartati:

„Iuno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars,
Mercurius, Iovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo“

⁵ *obstipi* Ribbeck] *obsistit* AR Rom. : *extitit* U : *obstiti* Scaliger : *obstitit* cett. codd., Donini-Gianotti, Moerschini

⁶ add. Zink] *utraque* codd. : *utra[que]* Mercurus, Thomas, Moerschini

⁷ *aeterno* B] *aeternos* cett. codd., Thomas

⁸ *abstituto* (ἀποστᾶσει interpretatus est Mercurus; idem atque *longinquitate* valere censet Armini)] dub. Thomas : *instituto* Novak, Beaujeu : *obstituto* Scaliger; cf. Beaujeu (1973) 208, n. 3

⁹ suppl. Wowerus

¹⁰ *contemplantes*] dub. Moerschini : *contuentes* Helm

¹¹ secl. Baehrens] om. H : tuetur Thomas

wie mit einer Art Spiegel¹⁵ die Strahlen der schräg gegenüber oder in Opposition stehenden Sonne einfängt und, um mich der Worte des Lukrez zu bedienen,

„ein unechtes Licht von seinem Körper abstrahlt“.¹⁶

2 Welche dieser Ansichten auch wahr ist – denn darauf werde ich später zurückkommen¹⁷ – so wird dennoch kein Grieche oder Nichtgrieche im Hinblick auf den Mond (119) oder im Hinblick auf die Sonne leicht daran zweifeln können, dass sie Götter sind,¹⁸ und nicht nur sie,¹⁹ wie ich gesagt habe, sondern auch die fünf Sterne, die von den Unwissenden gewöhnlich als unstete Wandelsterne (120) bezeichnet werden,²⁰ die aber gleichwohl ewig in niemals abweichendem, sicherem und stetem Lauf die bei weitem geordnetsten Bahnen in göttlichem Wechsel vollführen.²¹ Denn auf scheinbar unregelmäßigen Bahnen, doch mit immer einheitlicher und gleichbleibender Geschwindigkeit täuschen sie in wunderbarem Wechsel bald Vorwärts-, bald aber Rückwärtsbewegungen vor²² entsprechend der Lage, der Neigung und dem Abstand ihrer Bahnen,²³ von welchen derjenige genaue Kenntnisse besitzt, der sich auf den Auf- und Untergang der Sternzeichen versteht.²⁴ Zu derselben Schar der sichtbaren Götter rechne, der du es mit Platon hältst, auch die übrigen Gestirne:²⁵

„den Arkturos, die regenbringenden Hyaden und die beiden Bären“²⁶

(121) sowie die anderen ebenso [ebenfalls] strahlenden Götter, mit welchen wir bei heiterem Wetter den Himmelsregen²⁷ herausgeputzt und bekränzt sehen, wenn wir in Nächten, die mit ernster Anmut²⁸ und finsterner Zier²⁹ ausgemalt sind,³⁰ in diesem vollkommensten, wie Ennius sagt,³¹ Schild der Welt aufblicken zu den mit wunderbaren Leuchten abwechslungsreich gestalteten Reliefs.³²

I 2. Die unsichtbaren Götter

Es gibt noch eine andere Art von Göttern, die die Natur unserer Wahrnehmung entzogen hat, die wir aber dennoch durch sorgfältige Untersuchung mit unserer Vernunft erkennen können,³³ wenn wir sie mit dem Auge der Seele³⁴ einer schärferen Betrachtung unterziehen.³⁵ Zu diesen gehören jene zwölf, die von Ennius durch (geschickte) Anordnung ihrer Namen in zwei Verse zusammengezwängt worden sind:

„Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars,
Merkur, Jupiter, Neptun, Vulkan, Apollon“³⁶

(122) ceterique id genus, quorum nomina quidem sunt nostris auribus iam diu cognita, potentiae vero animis coniectatae per varias utilitates in vita agenda animadversas¹² in iis rebus, quibus eorum singuli curant. **3** ceterum profana philosophiae turba imperitorum, vana sanctitudinis, priva verae rationis, inops religionis, impos veritatis, scrupulosissimo cultu, insolentissimo spretu deos neglegit¹³, pars in superstitione, pars in contemptu timida vel tumida. hos namque cunctos (123) deos in sublimi aetheris vertice locatos, ab humana contagione procul discretos, plurimi sed non rite venerantur, omnes sed inscie metuunt, pauci sed impie diffitentur. quos deos Plato existimat naturas incorporalis, animalis, neque fine¹⁴ ullo neque exordio, sed prorsus ac retro aeviternas, <a>¹⁵ corporis contagione suapte¹⁶ natura remotas, ingenio ad summam beatitudinem perfecto, nullius extrarii boni participatione, sed ex sese bonas¹⁷ et ad omnia competentia sibi promptu facili, simplici, libero, absoluto. quorum parentem, qui¹⁸ omnium (124) rerum dominator atque auctor est, solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendive, nulla vice ad alicuius rei munia¹⁹ obstrictum, cur e[r]go²⁰ nunc dicere exordiar, cum Plato caelesti facundia praeditus, aequiperabilia diis immortalibus disserens, frequentissime praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et inefabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendi, vix sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerunt²¹, intellectum huius dei, id quoque interdum, velut in artissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare? (125) missum igitur hunc locum faciam, in quo

¹² *animadversas* Colvius] *animadversae* codd.

¹³ ante *neglegit* lacunam indicant Goldbacher, Thomas

¹⁴ *fine*] fini B (corr. B²), Thomas

¹⁵ add. Lütjohann

¹⁶ *suapte* Floridus] *suaque* codd.

¹⁷ *bonas* B² Vulcanius] *bono* R Rom. : *bona* B cett. codd.

¹⁸ *parentem qui* M² Rom.] *parens idem qui* R : *parentum* G² : *parentumque* MG cett. codd.

¹⁹ *munia* B² (teste Thomas) R Vulcanius] *mutua* B cett. codd. (*mutuam* U) Rom.

²⁰ corr. Mercerus

²¹ *removerunt* citat Augustinus] *movetur* U : *admoverunt* O : *moverunt* cett. codd.

(122) und die übrigen dieser Art,³⁷ deren Namen zwar unseren Ohren schon lange bekannt sind, deren jeweilige Macht aber unsere Vernunft nur vermutet mit Hilfe der verschiedenen Arten von Nutzen, die wir in unserer Lebensführung in denjenigen Dingen erfahren, für die jeder einzelne von ihnen sorgt.³⁸ **3** Indes beachtet die in die Philosophie uneingeweihte³⁹ Masse der Unwissenden, bar jeder Heiligkeit [Reinheit],⁴⁰ ohne wahre Einsicht,⁴¹ kläglich in ihrer Götterverehrung [hilflos in ihrem richtigen Verhältnis zu den Göttern],⁴² unfähig zur Wahrheit, durch ängstlich gewissenhafteste Verehrung, durch schamloseste Verachtung⁴³ die Götter nicht, die einen in ihrem Aberglauben, die anderen in ihrer Verachtung furchtsam oder aufgeblasen. Denn alle diese (123) Götter, die in der höchsten Region des Äthers angesiedelt sind,⁴⁴ weit geschieden von aller Berührung mit den Menschen,⁴⁵ werden von den meisten – aber nicht in der rechten Weise – verehrt, von allen – jedoch aus Unkenntnis – gefürchtet, von wenigen – jedoch frevelhaft – verleugnet.⁴⁶ Diese Götter, so meint Platon, sind unkörperliche, lebende Wesen,⁴⁷ ohne Ende und ohne Anfang, sondern nach vorne und nach hinten ewig,⁴⁸ vom Kontakt mit dem Körperlichen ihrer eigenen Natur nach weit entfernt, mit einer für ihre höchste Glückseligkeit vollkommenen Vernunftanlage, nicht durch Teilhabe an irgendeinem äußeren Gut, vielmehr aus sich selbst gut, mit einer leichten, einfachen, freien und ungehinderten Verfügbarkeit gegenüber allem, was ihnen angemessen ist. Deren Vater,⁴⁹ der (124) Herrscher und Urheber aller Dinge ist, frei von allen Fesseln des Leidens und Tuns, durch keinerlei Gegenleistung zu irgendeiner Aufgabe verpflichtet – warum sollte ich diesen jetzt darzustellen versuchen, da doch Platon, der eine himmlische Beredsamkeit besitzt,⁵⁰ in seinen den unsterblichen Göttern gleichenden Darlegungen wieder und wieder⁵¹ verkündet, dass nur dieser (Gott) aufgrund seines geradezu unglaublichen und unaussprechlichen Übermaßes an Hoheit und Würde infolge der Armut der menschlichen Sprache durch keinerlei Darstellung auch nur einigermaßen erfasst werden könne,⁵² (und) dass kaum den weisen Männern, wenn sie sich mit der lebendigen Kraft ihrer Seele soweit wie möglich vom Körper getrennt haben,⁵³ die Erkenntnis dieses Gottes – und auch das nur bisweilen – wie in tiefster Dunkelheit ein helles Licht durch ein sehr rasches Aufblitzen aufscheine?⁵⁴ (125) Ich werde dieses Thema also beiseite lassen, bei

non mihi [quidem]²² tantum, sed ne Platoni quidem meo quiverunt ulla verba pro amplitudine rei suppetere, [f]ac²³ iam rebus mediocritatem meam [in]²⁴ longe superantibus receptui canam tandemque orationem de caelo in terram devocabo.

[I 3. Die Menschen]

in qua praecipuum animal homines sumus, quamquam plerique se incuria verae²⁵ disciplinae ita omnibus erroribus ac piacularibus depravaverint, sceleribus imbuerint et prope exesa mansuetudine (I26) generis sui immane efferarint, ut possit videri nullum animal in terris homine postremius. sed nunc non de errorum disputatione, sed de naturae distributione disserimus. 4 igitur homines ratione gaudentes²⁶, oratione pollentes, immortalibus animis, moribundis membris, levibus et anxiis mentibus, brutis et obnoxiiis corporibus, dissimillimis moribus, similibus erroribus, pervicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca, singillatim mortales, cuncti<m>²⁷ tamen universo genere (I27) perpetui, vicissim sufficiens prole mutabiles, volucris tempore, tarda sapientia, cita morte, querula vita, terras incolunt.

[I 4. Die Trennung von Göttern und Menschen]

habetis interim bina animalia: deos ab hominibus plurimum differentis loci sublimitate, vitae perpetuitate, naturae perfectione, nullo inter se propinquo communicatu, cum et habitacula²⁸ summa ab²⁹ infimis tanta intercapedo fastigii dispescat et vivacitas illic aeterna et indefecta sit, hic caduca et subsiciva, et ingenia illa ad beatitudinem sublimata sint, haec ad miserias infimata. quid igitur? nullone conexu na-

²² secl. Colvius

²³ corr. Mercerus] *faciam* codd (punctis notat A² : om. O) : secl. Rohde

²⁴ secl. Goldbacher

²⁵ *verae* Thomas] *velle* BMV : *bellae* B² : om. cett. codd., Rom.

²⁶ *gaudentes* Cod. Corbeiensis Augustini (*Civ.* IX 8), Beaujeu] *plaudentes* codd., Thomas, Moreschini : *claudentes* codd. rel. Augustini : forse *placentes* vel *audentes*?

²⁷ corr. Lipsius

²⁸ *et habitacula* citant Augustinus, Priscianus] *ea habitacula* codd.

²⁹ *ab* FU² Rom., citant Augustinus, Priscianus] om. cett. codd.

dem nicht nur mir, sondern selbst meinem Lehrer Platon angesichts der Größe des Gegenstandes keine hinreichenden Worte zur Verfügung standen, und da der Stoff meine Mittelmäßigkeit bei weitem übersteigt, werde ich nun zum Rückzug blasen⁵⁵ und endlich meine Darstellung vom Himmel auf die Erde herabholen.⁵⁶

I 3. Die Menschen

Auf dieser sind wir Menschen das herausragende Lebewesen,⁵⁷ ob-
schon die meisten sich in Unbekümmertheit um die wahre Lehre⁵⁸ so
durch alle möglichen Irrtümer und Entsöhnung erfordernde Taten
entwürdigt [entstellt] und mit Verbrechen besudelt haben und, nach
fast gänzlicher Ausrottung der kultivierten Milde (126) ihres Ge-
schlechts, entsetzlich verwildert sind,⁵⁹ dass es den Anschein er-
wecken kann, dass kein Lebewesen auf Erden niedriger steht als der
Mensch.⁶⁰ Doch jetzt sprechen wir nicht über die Problematik ihrer
Irrtümer, sondern über die Einteilung der Natur. 4 Die Menschen also
– froh über ihre Vernunft, einflussreich durch ihre Rede, unsterblich
ihre Seelen, sterblich ihre Glieder, leichtfertig und angstvoll ihre Ge-
müter, schwerfällig und hinfällig ihre Körper, völlig ungleich ihre
Sitten, gleich ihre Irrtümer, hartnäckig ihre Kühnheit, beharrlich ihre
Hoffnung, vergeblich ihr Mühen, hinfällig ihr Glück, einzeln sterblich,
insgesamt dennoch in ihrer ganzen Art (127) unvergänglich,⁶¹ durch
den Wechsel in der Abfolge der Nachkommen veränderlich, flüchtig
ihre Lebenszeit, säumig ihre Weisheit, schnell ihr Tod, kläglich ihr
Leben – so bewohnen sie die Erde.

I 4. Die Trennung von Göttern und Menschen

Ihr kennt also inzwischen zwei Arten von Lebewesen: die Götter, die
sich von den Menschen am meisten unterscheiden durch die Erhaben-
heit ihres Ortes, durch die ununterbrochene Dauer ihres Lebens, durch
die Vollkommenheit ihrer Natur und durch das Fehlen jeden unmit-
telbaren Austausches [Verkehrs] untereinander; denn eine so große
Kluft an Rang und Würde trennt die obersten Aufenthaltsorte [Wohn-
orte] von den untersten; dort oben ist die Lebenskraft ewig und unge-
brochen [ungeschwächt, unvermindert], hier dagegen hinfällig und
bruchstückhaft [unvollständig, unzulänglich]; dort sind die Herzen zur
Glückseligkeit erhöht, hier zum Elend erniedrigt.⁶² Was also? Hat sich

tura se vinxit, sed in divinam et humanam partem discissam se³⁰ et interruptam ac veluti debilem passa est? (128) nam, ut idem Plato ait, nullus deus miscetur hominibus, sed hoc praecipuum eorum sublimitatis specimen est, quod nulla adtrectatione nostra contaminantur. pars eorum tantummodo obtutu hebeti visuntur, ut sidera, de quorum adhuc et magnitudine et coloribus homines ambigunt, ceteri autem solo intellectu neque prompto noscuntur. quod quidem mirari super diis immortalibus nequaquam congruerit, cum alioquin et inter homines, qui fortunae munere opulenti elatus et usque ad regni nutabilem suggestum et pendulum tribunal (129) evectus est, raro aditu sit³¹, longe remotis arbitris in quibusdam dignitatis suae penetralibus degens. parit enim conversatio contemptum, raritas conciliat admirationem. 5 „quid igitur, orator,“ obiecerit aliqui, „post istam caelestem quidem, sed paene inhumanam tuam sententiam faciam, si omnino homines a diis immortalibus procul repelluntur atque ita in haec terrae tartara relegantur, ut omnis sit illis adversus caelestes deos communio denegata nec quisquam eos e caelitem numero – velut pastor vel equiso³² vel busequa ceu balantium vel hinnientium vel mugientium greges – intervisat, qui ferocibus moderetur, (130) morbidis medeatur, egenis opituletur? nullus, inquis, deus humanis rebus intervenit: cui igitur preces adlegabo? cui votum nuncupabo? cui victimam caedam? quem miseris auxiliatorem, quem fautorem bonis, quem adversatorem malis in omni vita ciebo? quem denique, quod frequentissimum est, iuri iurando arbitrum adhibebo? an ut Vergilianus Ascanius

‘per caput hoc iuro, per quod pater ante solebat’?

³⁰ *discissam se* Baltes] *campse* vel *camse* codd. (*se* R : om. O : locus vacuus ante *camse* in B), dub. Moreschini : *partitam se* Beaujeu : <hiul>*cam se* add. Thomas

³¹ *aditu sit* Goldbacher] *aditus et* codd.

³² *equiso* Elmenhorst] *equisitio* BMV : *equitio* cett. codd.

die Natur durch keinerlei Band gebunden,⁶³ sondern es hingenommen, dass sie in den menschlichen und göttlichen Bereich zerschnitten und zerrissen und (daher) gleichsam gebrechlich ist?⁶⁴ (128) Denn, wie derselbe Platon sagt, kein Gott verkehrt unmittelbar mit den Menschen,⁶⁵ vielmehr ist das das besondere Kennzeichen ihrer Erhabenheit, dass sie durch keinerlei Berührung von unserer Seite befleckt werden. Nur ein Teil von ihnen ist durch den schwachen Blick sichtbar, beispielsweise die Sterne, über deren Größe und Farbe die Menschen bis heute streiten, die übrigen aber sind allein durch unsere Vernunft, und auch das nicht unmittelbar [ohne weiteres], erkennbar. Sich darüber im Falle der unsterblichen Götter zu wundern, dürfte keinesfalls angemessen sein, da ja sonst auch unter den Menschen derjenige, der durch eine reiche Gunst des Schicksals emporgetragen und auf die wankende Bühne und den schwankenden Thron der Königsherrschaft (129) befördert [gehoben] worden ist,⁶⁶ nicht leicht zugänglich ist, weil er sein Leben fern von allen Zeugen in bestimmten innersten Gemächern seines Amtes [?] verbringt. Leutseligkeit erzeugt nämlich Verachtung, Zurückgezogenheit verschafft Bewunderung.⁶⁷ 5 „Was also, lieber Redner“, mag einer einwenden, „soll ich nach deinem zwar übermenschlichen, und doch geradezu unmenschlichen Urteil tun, wenn die Menschen grundsätzlich von den unsterblichen Göttern weit abgewiesen und in der Weise in diese irdische Unterwelt verbannt werden,⁶⁸ dass ihnen jegliche Gemeinschaft mit den Himmelsgöttern verwehrt ist und niemand aus der Schar der Himmlischen sie – wie ein Schafhirt oder ein Pferdehirt oder ein Rinderhirt gleichsam die Herden der blökenden oder wiehernden oder muhenden Tiere – hin und wieder besucht, um die Unbändigen zu mäßigen, (130) die Kranken zu heilen, den Bedürftigen zu helfen?⁶⁹ Kein Gott, so sagst du, mischt sich in die Angelegenheiten der Menschen ein.⁷⁰ An wen also soll ich meine Gebete richten?⁷¹ Vor wem soll ich ein feierliches Gelübde ablegen? Wem soll ich ein Schlachtopfer bringen? Wen soll ich als Helfer der Unglücklichen, wen als Förderer der Guten, wen als Gegner der Bösen in meinem ganzen Leben bemühen? Wen schließlich soll ich – und das kommt sehr häufig vor – als Zeugen beim Ablegen eines Eides heranziehen?⁷² Soll ich etwa wie Ascanius⁷³ bei Vergil

‘bei meinem Haupt hier schwören, bei dem mein Vater vorher zu schwören pflegte’?⁷⁴

at enim, o Iule, pater tuus hoc iure iurando uti poterat inter Troianos stirpe cognatos et fortassean inter Graecos proelio cognitos; at enim inter Rutulos recens cognitos si nemo huic (131) capiti crediderit, quis pro te deus fidem dicet? an ut³³ ferocissimo Mezentio dextra et telum? quippe haec sola advenerat, quibus propugnabat:

‘dextra mihi deus et telum, quod missile libro.’

apagesis tam cruentos deos, dextram caedibus fessam telumque sanguine robiginosum. utrumque idoneum non est, propter quod adiures, neve per ista iuretur, cum sit summi deorum hic honor proprius. nam et ius iurandum Iovis iurandum (132) dicitur, ut ait Ennius. quid igitur censes? iurabo per Iovem lapidem Romano vetustissimo ritu? atque si Platonis vera sententia est, numquam se deum cum homine communi-
care, facilius me audierit lapis quam Iuppiter.“

[II. Dämonologie 1. Die Dämonen als Vermittler]

6 „non usque adeo“ – responderit enim Plato pro sententia sua mea voce – „non usque adeo“, inquit, „seiunctos et alienatos a nobis deos praedico, ut ne vota quidem nostra ad illos arbitrer pervenire. neque enim illos a cura³⁴ rerum humanarum, sed contrectatione sola removi. ceterum sunt quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aeris spatio, per (133) quas et desideria nostra et merita ad eos³⁵ commeant.“ hos Graeci nomine daemones³⁶ nuncupant, inter terricolos³⁷ caelicolasque vectores hinc precum inde donorum, qui ultro citro portant hinc petitiones inde suppetias ceu quidam utri[u]sque³⁸ interpretes et salutigeri. per hos eosdem, ut Plato in Symposio autumat, cuncta denuntiata et magorum varia miracula omnesque praesagiorum species reguntur. eorum

³³ ut H Rom.] ut sepe R : ut se cett. codd.

³⁴ illos a cura Scioppius] illa sacra codd. (ipsa sacra A) : illos sacrus Rom.

³⁵ eos] deos OCHP_a Thomas

³⁶ daemones B] daemones cett. codd. : δαίμονας Editio Aldina, Mor-
reschini

³⁷ terricolos B^{2mg.} H Vulcanius] homines RO : om. cett. codd.

³⁸ corr. Rohde

Indes, mein lieber Julus, dein Vater konnte sich unter seinen stammverwandten Trojanern dieses Eides bedienen, vielleicht auch unter Griechen, die er aus dem Kampf kannte;⁷⁵ wenn indes unter den Rutulern, die ihm erst seit kurzem bekannt waren,⁷⁶ niemand deinem (131) Haupt trauen wird, welcher Gott wird dann an deiner Statt bürgen? Etwa wie dem wilden Mezentius⁷⁷ Hand und Speer? Denn er verehrt allein das, womit er gekämpft hat:

‘Meine Rechte ist mir Gott und der Speer, den ich zum Wurf schwinde.’⁷⁸

Fort mit solch blutigen Göttern, der Rechten, die vom Morden erschöpft, und dem Speer, der vom Blut rostig ist. Beide sind kein hinreichender *Grund* zu schwören, und man darf auch *bei* ihnen nicht schwören, da dieses Vorrecht doch nur dem höchsten Gott zukommt.⁷⁹ Denn der Eidschwur wird auch Jupiters Schwur (132) genannt, wie Ennius sagt.⁸⁰ Was meinst du also? Soll ich nach uraltem römischem Ritus beim Jupiter-Stein schwören?⁸¹ Wenn Platons Ansicht wirklich wahr ist, dass sich die Gottheit niemals mit dem Menschen austauscht, dann dürfte mich der Stein leichter hören als Jupiter.“

II. Dämonologie 1. Die Dämonen als Vermittler

6 „Nicht in dem Maße“ – denn Platon⁸² mag durch meinen Mund für seine Ansicht sprechen – „nicht in dem Maße“, sagt er, „sind die Götter nach meiner Lehre von uns geschieden und uns entfremdet, dass ich der Ansicht wäre, nicht einmal unsere Gelübde gelangten zu ihnen. Denn ich habe sie nicht von der Sorge um die Angelegenheiten der Menschen, sondern nur von der Berührung (mit ihnen) geschieden.⁸³ Im übrigen aber gibt es gewisse mittlere göttliche Mächte,⁸⁴ deren Aufenthaltsort in der Mitte zwischen dem Äther⁸⁵ ganz oben und den Erdregionen ganz unten in dem dort befindlichen Raum der Luft liegt, durch (133) deren Vermittlung unsere Wünsche und Verdienste zu ihnen (= den Göttern) gelangen.“ Diese bezeichnen die Griechen mit dem Begriff Dämonen, Boten zwischen den Bewohnern der Erde und denen des Himmels für die Gebete von hier unten und die Gaben von dort oben, die – hin und her – von hier die Bitten, von dort die Unterstützungen überbringen nach Art von Dolmetschern und Heilsboten zwischen beiden Seiten.⁸⁶ Durch eben diese, so behauptet Platon im Symposion,⁸⁷ werden alle Weisungen, all die verschiedenen Wunderwerke der Magier und alle Arten von Voraussagen gelenkt.⁸⁸ Denn

quippe de numero praediti curant singuli [eorum]³⁹, (134) proinde ut est cuique tributa provincia, vel somniis conformandis vel extis fissiculandis vel praepetibus gubernandis vel oscinibus erudiendis vel vatibus inspirandis vel fulminibus iaculandis vel nubibus coruscandis ceterisque adeo, per quae futura dinoscimus. quae cuncta caelestium voluntate et numine et auctoritate, sed daemonum obsequio et opera et ministerio fieri arbitrandum est. 7 horum enim munus atque opera atque cura est, ut Hannibali somnia orbitatem (135) oculi comin[ar]entur⁴⁰, Flaminio extispicia periculum cladis praedicant⁴¹, Attio⁴² Navio auguria miraculum cotis addicant; item⁴³ ut nonnullis regni futuri signa praecurrant, ut Tarquinius Priscus aquila obumbretur ab apice, Servius Tullius flamma colluminetur a capite; postremo cuncta hariolorum praesagia, Tuscorum piacula, fulguratorum bidentalia, carmina Sibyllarum. quae omnia, ut dixi, (136) mediae quaequam potestates inter homines ac deos obeunt. neque enim pro maiestate deum caelestium fuerit, ut eorum quisquam vel Hannibali somnium pingat⁴⁴ vel Flaminio hostiam corruget⁴⁵ vel Attio⁴⁶ Navio avem⁴⁷ velificet vel Sibyllae (137) fatiloquia versificet vel Tarquinio velit apicem rapere sed reddere, Servio vero inflammare verticem nec exurere.

[II 2. Der Ort der Dämonen]

non est operae diis superis ad haec descendere: mediorum divorum ista sortitio est, qui in aeris plagis terrae conterminis nec minus confinibus caelo perinde versantur ut in quaque⁴⁸ parte naturae propria

³⁹ secl. Goldbacher

⁴⁰ corr. Wowerus

⁴¹ *praedicant* Stewechijs] *praedicient* codd.

⁴² *Attio*] *Atto* Oudendorp, Thomas

⁴³ *item* Mercerus] *ita* codd.

⁴⁴ *pingat*] *tingat* Salmasius, Beaujeu

⁴⁵ *conruget* H²] *conroget* cett. codd., Thomas

⁴⁶ *Attio*] *Atto* Oudendorp, Thomas

⁴⁷ *avem* H] *navem* VAGFRONP : *navim* MLU : *pavem* B

⁴⁸ *quaque* B] *quacumque* cett. codd.

jeder einzelne aus ihrer Schar hat eine eigene Aufgabe und sorgt, (134) so wie ihm ein Wirkungsbereich zugewiesen worden ist,⁸⁹ entweder für das Zustandekommen von Träumen⁹⁰ oder für das Anbringen der Einschnitte an den (dem Haruspex vorliegenden) Eingeweiden⁹¹ oder für die Lenkung des Fluges der günstig fliegenden Vögel oder für die Abrichtung der Laute der Weissagungsvögel⁹² oder für die Inspiration der Seher oder für das Schleudern von Blitzen⁹³ oder für das Leuchten von Wolken⁹⁴ und für alles übrige vollends, wodurch wir die Zukunft erkennen.⁹⁵ Das alles, so muss man annehmen, geschieht durch den Willen, die Macht und die Autorität der Himmelsgötter, doch durch den Gehorsam, die Mühe und die Dienstleistung der Dämonen.⁹⁶ 7 Denn deren Aufgabe, Tätigkeit und Sorge ist es, dass Träume dem Hannibal den Verlust (135) eines Auges androhen,⁹⁷ dass die Eingeweideschau dem Flaminus die Gefahr einer Niederlage voraussagt,⁹⁸ dass die Vogelschau dem Attius Navius das Wunder des Schleifsteins ankündigt,⁹⁹ ebenso dass manchen Menschen Zeichen für eine künftige Königsherrschaft vorhergehen, so wie Tarquinius Priscus durch einen Adler auf seinem Hut beschattet,¹⁰⁰ Servius Tullius vom Kopf aus durch eine Flamme erleuchtet wird,¹⁰¹ schließlich alle Voraussagen der Wahrsager, die Sühnopfer der Etrusker, die Opfer an den Orten, die von einem Blitz getroffen worden sind,¹⁰² die Verse der Sibyllen.¹⁰³ Um alle diese Angelegenheiten kümmern sich, wie gesagt, (136) gewisse Mächte in der Mitte zwischen den Menschen und den Göttern. Denn es wäre ja wohl der Erhabenheit der himmlischen Götter nicht angemessen,¹⁰⁴ dass irgendeiner von ihnen dem Hannibal das Traumgebilde ausmalt oder für Flaminus die Eingeweide eines Opfertieres runzelig macht¹⁰⁵ oder für Attius Navius einen Vogel dahinsegeln lässt oder für die Sibylle (137) Schicksalssprüche in Verse kleidet oder dem Tarquinius den Hut rauben, jedoch wiederbringen, dem Servius aber den Scheitel entflammen, jedoch nicht verbrennen möchte.

II 2. Der Ort der Dämonen

Es ist nicht Aufgabe der erhabenen Götter, sich zu diesen Dingen herabzulassen. Das ist vielmehr das Los der mittleren Gottheiten,¹⁰⁶ die in den Bereichen der Luft,¹⁰⁷ die der Erde benachbart und dem Himmel nicht weniger nahe sind, ebenso leben wie in jedem Teil der Natur die jeweils zugehörigen Lebewesen, diejenigen, die sich im

animalia, in aethere volventia⁴⁹, in terra gradientia. **8** nam cum quattuor sint elementa notissima, veluti quadrifariam natura magnis partibus determinata, sintque⁵⁰ propria animalia terrarum, <aquarum,>⁵¹ flammarum – siquidem Aristoteles (138) auctor est in fornacibus flammantibus quaedam [propria]⁵² animalia pennulis apta volitare totumque aevum suum in igni deversari, cum eo exoriri cumque eo extinguere – praeterea cum totiuga sidera, ut iam prius dictum est, sursum⁵³ in aethere, id est in ipso liquidissimo ignis ardore, compareant, cur hoc solum quartum⁵⁴ elementum⁵⁵ aeris, quod tanto spatio intersitum est, cassum ab omnibus, desertum a cultoribus suis natura pateretur, quin in eo quoque aeria⁵⁶ animalia gignerentur⁵⁷, ut in igni flammida, in unda fluxa, in terra glebulenta? nam quidem qui aves aeri attribuet, falsum sententiae meritissimo dixeris, quippe [quae aves]⁵⁸ nulla earum ultra Olympi verticem sublimatur. qui cum (139) excellentissimus omnium⁵⁹ perhibeatur, tamen altitudinem perpendiculari si metiare, ut geometrae autumant, <decem>⁶⁰ stadia altitudo fastigii non aequiperat, cum sit aeris agmen immensum usque ad citimam lunae helicem, quae⁶¹ porro aetheris sursum (140) versus exordium⁶² est. quid igitur tanta vis aeris, quae ab humillimis lunae anfractibus usque ad summum Olympi verticem interiacet? quid tandem? vacabitne animalibus suis atque erit ista naturae pars mortua ac debilis? immo enim si sedulo advertas, ipsae quoque aves terrestres⁶³ animal, non

⁴⁹ *volventia* B] *volantia* B² cett. codd.

⁵⁰ *sintque* P_a Rom.] *sint quae* B² : *sit quae* BMFGPU : *sitque* VAONL : *sit quaedam* RB³

⁵¹ add. Mercerus

⁵² secl. Ribbeck, Beaujeu] *tuetur* Moreschini : *parvula* Thomas

⁵³ *sursum* Rom.] *cursum* codd.

⁵⁴ *quartum* B³ Vulcanius] *quattuor* vel *III*. codd.

⁵⁵ *elementum* B³ Vulcanius] *elementorum* AO : *elementa* cett. codd.

⁵⁶ *aeria* Thomas] *aeri* B : *aere* B² cett. codd.

⁵⁷ *gignerentur* FRO] *gigneret* AG Mercerus, Thomas : *-rent* cett. codd.

⁵⁸ secl. Mercerus

⁵⁹ *omnium*] *omnium* <*montium*> add. Lütjohann, Thomas : *montium* Rohde

⁶⁰ add. Colvius

⁶¹ *helicem, quae* Floridus] *faelicemque* codd.

⁶² *exordium* H Rom.] *exortum* cett. codd.

⁶³ *terrestre* B² Vulcanius] *pertrestre* B : *semper terrestre* ROC : *pertrestre* cett. codd.

Äther im Kreis bewegen,¹⁰⁸ und diejenigen, die auf der Erde gehen. **8** Denn da es vier wohlbekannte Elemente gibt,¹⁰⁹ wobei die Natur gleichsam in vier große Bereiche gegliedert ist, und es je eigene Lebewesen der Erd-, Wasser- und Feuerregionen gibt¹¹⁰ – denn Aristoteles¹¹¹ (138) verbürgt ja, dass in Feueröfen gewisse mit kleinen Flügeln ausgestattete Tiere fliegen und ihr ganzes Leben im Feuer verbringen, mit ihm entstehen und mit ihm vergehen¹¹² – und da sich zudem so viele Gestirne, wie vorher schon gesagt worden ist, hoch oben im Äther – d.h. in der reinsten Glut des Feuers¹¹³ – zeigen, warum sollte die Natur es zulassen, dass allein dieses vierte Element der Luft, das den riesigen Zwischenraum einnimmt, vollkommen leer ist, von allen seinen Bewohnern verlassen, ohne dass auch in ihm luftartige Lebewesen entstünden, so wie im Feuer die feurigen, im Wasser die wasserartigen, auf der Erde die erdhaften?¹¹⁴ Denn wer die Vögel der Luft zuweisen wollte, dem kann man mit dem größten Recht die Unrichtigkeit dieser Ansicht bescheinigen,¹¹⁵ weil keiner von ihnen über den Gipfel des Olymp emporsteigt. Obschon dieser (139) als der überragendste von allen (Gipfeln) gilt, so erreicht doch, wenn man seine Höhe mit dem Senkblei ausmisst, wie die Mathematiker behaupten, die Höhe seines Gipfels keine zehn Stadien,¹¹⁶ wohingegen die unermessliche Abteilung der Luft bis zu der uns am nächsten liegenden spiralförmigen Bahn¹¹⁷ des Mondes reicht, die ihrerseits nach oben hin (140) der Beginn des Äthers ist. Was soll also die riesige Masse der Luft, die zwischen den ganz niedrigen Bahnen des Mondes und der höchsten Spitze des Olymp liegt? Was in aller Welt? Soll dieser Bereich der Natur von eigenen Lebewesen frei sowie tot und verkümmert sein? Ganz im Gegenteil; denn wenn man aufmerksam hinschaut, (so sieht man:) auch die Vögel müssen ihrerseits richtiger wohl als ein zur

aerium rectius perhibeantur; enim semper illis victus omnis in terra, ibidem pabulum, ibidem cubile, tantum quod aera proximum terrae volitando transverberant. ceterum cum illis fessa sunt remigia pinnarum, terra ceu portus est.

[II 3. Die Beschaffenheit der Dämonen]

9 quod si manifestum flagitat ratio debere propria animalia etiam in aere intellegi, superest ut, quae tandem et cuiusmodi ea sint, disseramus. igitur terrena nequaquam – devergant⁶⁴ enim pondere – sed ne<c>⁶⁵ flammida, ne sursum versus calore rapiantur. temperanda est ergo nobis pro loci medietate media natura, ut ex regionis ingenio sit etiam cultoribus eius ingenium. cedo igitur mente formemus et gignamus animo id genus corporum texta, quae neque tam bruta quam terrea neque tam (141) levia quam aethera, sed quodam modo utrimque seiugata vel enim utrimque commixta sint, sive amolita seu modificata utriusque rei participatione. sed facilius ex utroque quam ex neutro intellegentur. habeant igitur haec daemonum corpora et modicum ponderis, ne ad superna inscendant⁶⁶, <et> aliquid⁶⁷ levitatis, ne ad inferna praecipitentur. **10** quod ne vobis videar poetico ritu incredibilia (142) confingere, dabo primum exemplum huius libratae medietatis: neque enim procul ab hac corporis subtilitate nubes concretas videmus. quae si usque adeo leves forent ut ea, quae omnino carent pondere, numquam infra iuga, ut saepenumero animadvertimus, gravatae caput editi montis ceu quibusdam curvis torquibus coronarent. porro si suapte natura spissae tam graves forent, ut nulla illas vegetioris levitatis admixtio sublevaret, profecto non secus quam plumbi rodus⁶⁸ et lapis suapte nisu caducae terris illiderentur. nunc enimvero

⁶⁴ *devergant* Mercerus] *devergunt* codd.

⁶⁵ add. Rom.

⁶⁶ *inscendant* Colvius] *incedant* B²MVGRP² : *incedat* FNPLU : *recedant* AO : *rūncedat* B

⁶⁷ <et> *aliquid* add. B³ Scaliger] *aliquid* codd., Moreschini

⁶⁸ *rodus* Mercerus] *globus* B³H : *robis* BFNPLU : *robur* MVAGRO

Erde, nicht als ein zur Luft gehörendes Lebewesen gelten; denn ihr ganzes Leben führen sie immer nur auf der Erde, dort ist ihre Nahrung, dort ihr Nest, ausgenommen nur, dass sie im Flug die der Erde nächste Luft durchqueren. Ansonsten aber ist, wenn das Ruderwerk ihrer Flügel¹¹⁸ ermüdet ist, die Erde gleichsam ihr Hafen.

II 3. Die Beschaffenheit der Dämonen

9 Wenn nun also die Vernunft es als evident fordert, dass man auch in der Luft eigene Lebewesen annehmen muss, dann bleibt die Aufgabe darzulegen,¹¹⁹ welche das denn sind und von welcher Art sie sind. Keineswegs also irdische – denn dann würden sie sich wohl durch ihr Gewicht nach unten neigen – aber auch nicht feurige, damit sie nicht durch die Hitze nach oben gerissen werden. Wir müssen also entsprechend dem mittleren Ort ein mittleres Wesen¹²⁰ zumessen [mischen, zusammenstellen], damit dem Charakter des Ortes auch der Charakter seiner Bewohner entspricht.¹²¹ Also los! Lasst uns mit Hilfe unserer Vernunft ein solches Körpergebilde formen und es mit Hilfe unserer Seele hervorbringen,¹²² das weder so schwerfällig wie die irdischen ist noch so (*I41*) leicht wie die ätherischen,¹²³ sondern in gewisser Weise von beiden geschieden oder gar aus Bestandteilen beider Seiten gemischt ist, je nachdem ob die Teilhabe an beiden Wirklichkeiten ausgeschlossen ist oder nur in gemäßiger [angemessener] Form gilt.¹²⁴ Leichter indes ist es vorstellbar, (dass sie) aus beiden als aus keinem von beiden (bestehen). Die gesuchten Körper der Dämonen sollen also ein mäßiges Gewicht haben, damit sie nicht zu den höchsten Dingen aufsteigen, und eine gewisse Leichtigkeit, damit sie nicht zu den untersten Dingen abstürzen. **10** Damit es euch nicht vorkommt, als ob ich nach der Art der Dichter unglauwbürdige Dinge (*I42*) erfände, werde ich euch zunächst ein Beispiel für diesen ausgewogenen mittleren Zustand geben: Wir sehen ja die Wolken,¹²⁵ die sich nicht fern von der Feinheit dieses (Dämonen-)Körpers gebildet haben. Wenn diese so leicht wären wie diejenigen Dinge, die überhaupt kein Gewicht besitzen, dann würden sie niemals unterhalb von Höhenzügen, wie wir es oft beobachten, schwer lastend das Haupt eines herausragenden Berges gleichsam wie mit einer runden Halskette bekrönen. Wenn sie dagegen ihrer Natur nach dicht und daher so schwer wären, dass keinerlei Beimischung regsamerer [agilerer] Leichtigkeit sie emporträge, dann würden sie sogleich wie ein Stück Blei¹²⁶ und ein Stein durch die eigene Schwerkraft abstürzen und auf

pendulae et mobiles huc atque illuc vice navium in aeris pelago ventis gubernantur, paululum immutantes proximitate et longinquitate. quippe si aliquo umore fecundae sunt, veluti ad fetum edendum deorsus degrassantur. atque (143) ideo umectiores humiliter meant aq[uil]o[nis]⁶⁹ agmine, tractu segniore[s]⁷⁰; sudis vero sublimior cursus e<s>t⁷¹, cum lanarum velleribus similes aguntur, cano agmine, volatu perniciose. nonne audis, quid super tonitru Lucretius facundissime disserat?

„principio tonitru quatiuntur caerulea caeli,
propterea quia⁷² concurrunt sublime volantes
aetherae nubes contra pugnantibus⁷³ ventis.“

11 quod si nubes sublime volitant, quibus omnis et exortus e<s>t⁷⁴ terrenus et retro defluxus in terras, quid tandem censes daemonum corpora, quae sunt (144) concretio⁷⁵ multo tanta subtilior? non enim ex hac faeculenta nubecula et umida⁷⁶ caligine conglobata, sicuti nubium genus est, sed ex illo purissimo aeris liquido et sereno elemento coalita eoque nemini hominum temere visibilia, nisi divinitus speciem sui offerant, quod nulla in illis terrena soliditas locum luminis occupat, quae nostris oculis possit obsistere, qua soliditate necessario offensa acies immoretur, sed fila corporum possident rara et (145) splendida et tenuia usque adeo, ut radios omnis nostri tuoris et raritate transmittant et splendore⁷⁷ reverberent et subtilitate frustrentur. hinc est illa Homerica Minerva, quae mediis coetibus Graecum cohibendo Achilli intervenit. versum Graecum, si paulisper opperiamini, Latine enuntiabo – atque adeo hic sit impraesentiarum: Minerva igitur, ut dixi, Achilli moderando iussu Iunonis advenit;

„soli perspicua est, aliorum nemo tuetur“.

⁶⁹ corr. Lipsius

⁷⁰ corr. Mercerus

⁷¹ corr. Thomas] et codd., Moreschini

⁷² *propterea quia* Rom.] *praeterea alia* B² : *propter animalia* O : *propter alia* cett. codd.

⁷³ *contra pugnantibus* V² (*contra* in mg. et *pro* erasum) Rom.] *propugnantibus* V cett. codd.

⁷⁴ corr. Scaliger

⁷⁵ *concretio* coni. Kronenberg] *concreta* codd.

⁷⁶ *et umida* Colvius] *tumida* codd.

⁷⁷ *et splendore* B²AG] *splendore* cett. codd., Moreschini

der Erde aufschlagen. Nun aber werden sie schwebend und beweglich wie Schiffe im Luftmeer von den Winden hierhin und dorthin gesteuert, wobei sie sich nur geringfügig verändern im Hinblick auf Nähe und Entfernung. Denn wenn sie mit reichlich Feuchtigkeit gesättigt sind, dann steigen sie nieder, um gleichsam ihre Leibesfrucht von sich zu geben [zu entbinden]. Und (143) daher ziehen die feuchteren niedriger dahin in finsternem Zug, in ziemlich träger Bewegung. Die Bahn der trockenen (Wolken) hingegen liegt höher, wobei sie wie Flocken von Wolle dahintreiben, in weißem Zug, in ziemlich hurtiger Bewegung. Hörst du nicht, was Lukrez sprachgewaltig über den Donner erörtert?

„Zunächst einmal wird die Himmelsbläue deswegen vom Donner
erschüttert,
weil Wolken, hoch oben im Äther dahinziehend,
unter widerstreitenden Winden zusammenstoßen.“¹²⁷

11 Wenn schon die Wolken in der Höhe dahinschweben, die doch ganz von der Erde stammen und wieder zur Erde zurückfließen, was glaubst du dann erst von den Körpern der Dämonen, die doch (144) ein um ein Vielfaches feineres Gebilde darstellen? Denn sie sind nicht aus dem abgestandenen Dunst und dem feuchten Dunkel hier unten zusammengeballt, von der Art wie die Wolken, sondern aus dem reinsten Element der Luft dort oben gebildet,¹²⁸ dem klaren und heiteren, und daher auch keinem Menschen ohne weiteres sichtbar,¹²⁹ es sei denn, sie offenbaren ihre Gestalt auf göttliches Geheiß; denn in ihnen hat keinerlei irdische Dichte den Platz des Lichtes eingenommen, die sich unseren Augen entgegenstellen könnte, so dass unser Blick notwendigerweise Halt fände und verweilen könnte;¹³⁰ vielmehr besitzen sie eine in dem Maße lockere, (145) leuchtende und zarte Gestaltung ihrer Körper, dass sie alle Strahlen unseres Blicks aufgrund ihrer Lockerheit durchlassen,¹³⁰ aufgrund ihres Glanzes zurückweisen und aufgrund ihrer feinen Gestaltung vereiteln.¹³² Hierher gehört die Homerische Minerva, die mitten in der Versammlung der Griechen erschien, um Achill zurückzuhalten. Ich werde den griechischen Vers, wenn ihr einen Augenblick warten möget, lateinisch wiedergeben¹³³ – und exakt so soll er lauten für den Augenblick: Minerva also kommt, wie gesagt, auf Junos Geheiß, um Achill zu mäßigen;

„ihm allein ist sie sichtbar, kein anderer nimmt sie wahr.“¹³⁴

hinc et illa Vergiliana Iuturna, quae mediis milibus auxiliabunda fratri
conversatur

„miscetque viris neque cernitur ulli“.

<hinc>⁷⁸ prorsus quod Plautinus miles super clipeo suo gloriatur,

„praestringens oculorum aciem hostibus“.

[II 4. Die Affekte der Dämonen]

12 ac ne ceteros longius persequar, ex hoc ferme daemonum numero
poetae solent – haudquaquam procul a veritate – osores et amatores
quorundam hominum (146) deos fingere: hos prosperare⁷⁹ et eve-
here⁸⁰, illos contra⁸¹ adversari et adfligere; igitur et misereri et indi-
gnari et angere et laetari omnemque humani animi faciem pati, simili
motu cordis et salo mentis ad omnes cogitationum aestus fluctuare,
quae omnes turbulae⁸² tempestatesque procul a deorum caelestium
tranquillitate exulant. cuncti enim caelites semper eodem statu mentis
aeterna aequabilitate potiuntur, qui numquam illis nec ad dolorem
v<er>sus⁸³ nec ad voluptatem finibus suis pellitur nec quoquam a sua
perpetua secta ad quempiam subitum habitum demovetur nec alterius
vi – nam nihil est deo potentius – neque suapte natura⁸⁴ – nam nihil est
deo perfectius. porro autem qui potest videri perfectus⁸⁵ fuisse, qui a
priori statu ad alium rectiorem statum migrat, cum (147) praesertim
nemo sponte capessat nova, nisi quem paenituit priorum? non potest
enim subsequi illa mutata ratio sine praecedentium infirmatione. qua-
propter debet deus nullam perpeti vel odii⁸⁶ vel amoris temporalem
perfunctionem et idcirco nec indignatione nec misericordia contingi,
nullo angore contrahi, nulla alacritate gestire, sed ab omnibus animi

⁷⁸ add. Baltes

⁷⁹ *hos prosperare* B³, citat Augustinus, Colvius] om. codd.

⁸⁰ *et evehere* B³, citat Augustinus, Colvius] *et vere* codd.

⁸¹ *illos contra* B³ (*illos secundum* punctis notat), citat Augustinus, Colvius]
illos secundum codd. (*secundum illos* A)

⁸² *turbulae* CH, citat Augustinus] *turbulae* codd.

⁸³ corr. Scaliger

⁸⁴ *natura* AGRP] *notum* O : *sponte* cett. codd., Thomas, Moreschini

⁸⁵ *perfectus* B² M] *perfectius* B cett. codd.

⁸⁶ *odii* O Lipsius] *opis* cett. codd.

Hierher gehört auch die Juturna bei Vergil, die sich mitten unter Tausenden als Helferin für ihren Bruder aufhält,

„sich unter die Männer mischt und von niemandem gesehen wird“.¹³⁵

Hierher gehört eben das, was der Soldat bei Plautus prahlerisch von seinem Schild behauptet,

„der den Feinden die Schärfe ihrer Augen abstumpft [schwächt]“.¹³⁶

II 4. Die Affekte der Dämonen

12 Und um nicht allzuweit ausholend auch noch die übrigen (Beispiele) aufzuzählen: Nach dem Vorbild dieser Dämonenschar pflegen die Dichter in der Regel – nicht weit entfernt von der Wahrheit – ihre Götter als Hassler und Liebhaber bestimmter Menschen (146) zu gestalten.¹³⁷ Die einen (, so sagen sie,) begünstigen sie und tragen sie empor, den anderen widersetzen sie sich und schmettern sie zu Boden; infolgedessen empfinden sie (nach ihrer Darstellung) Mitleid und Empörung, Angst und Freude, erfahren alle Erscheinungsformen menschlicher Seelenregung¹³⁸ und schwanken infolge einer ähnlichen Regung des Herzens und Beunruhigung des Verstandes (wie wir) zu allen Wallungen ihrer Gedanken auf und ab, Formen von Unruhe und Ungestüm, die alle weit von der Ruhe¹³⁹ der Himmelsgötter geschieden sind. Denn alle Himmelsgötter verfügen über ewige Ausgeglichenheit¹⁴⁰ aufgrund eines immer gleichbleibenden Zustandes der Seele,¹⁴¹ der sich bei ihnen niemals, weder in Richtung Schmerz noch in Richtung Lust, aus seinen Grenzen vertreiben lässt¹⁴² noch durch irgend etwas von seiner ununterbrochenen Grundeinstellung [Grundhaltung] zu irgendeinem unerwartet anderen Verhalten erniedrigt wird, weder durch äußere Gewalt – denn nichts ist mächtiger als ein Gott – noch durch seine eigene Natur – denn nichts ist vollkommener als ein Gott. Wie aber sollte man zudem glauben können, dass derjenige vollkommen gewesen ist, der von seinem früheren Zustand in einen anderen, richtigeren Zustand übergeht,¹⁴³ zumal (147) ja niemand freiwillig auf Neues aus ist, es sei denn, er war mit dem Früheren unzufrieden? Denn eine solche Änderung der Ansicht kann ja nur durch Entkräftung der voraufgehenden (Ansichten) erfolgen.¹⁴⁴ Daher darf ein Gott auch keiner zeitlichen Anwandlung von Hass oder Liebe unterliegen und infolgedessen auch nicht von Empörung¹⁴⁵ und Mitleid berührt werden, keiner beklemmenden Angst unterliegen, sich keiner fröhlichen Ausgelassenheit hingeben, vielmehr darf er, frei von

passionibus liber nec dolere umquam nec aliquando laetari nec aliquid repentinum velle vel nolle. **13** sed et haec cuncta et id genus cetera daemonum mediocritati rite congruunt. sunt enim inter nos ac deos ut loco regionis⁸⁷ ita ingenio mentis intersiti, habentes communem cum superis immortalitatem, cum inferis passionem. nam proinde ut nos pati possunt omnia animorum placamenta vel incitamenta, ut et ira incitentur et misericordia flectantur et donis invitentur et precibus leniantur et (148) contumeliis exasperentur et honoribus mulceantur aliisque omnibus ad similem nobis modum variant⁸⁸.

[II 5. Zusammenfassung a. Definition der Dämonen]

quippe, ut fine comprehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aëria, tempore aeterna. ex his quinque, quae commemoravi, tria a principio eadem quae nobis sunt⁸⁹, quartum proprium, postremum commune cum diis immortalibus habent, sed differunt ab his passione. quae propterea passiva non absurde, ut arbitror, nominavi, quod sunt iisdem, quibus nos, turbationibus mentis obnoxii.

[II 5.b. Bestätigung durch die Riten]

14 unde etiam religionum diversis observationibus et sacrorum variis suppliciis fides impertienda est esse nonnullos⁹⁰ ex hoc divorum numero, qui nocturnis vel diurnis, promptis vel occultis, laetioribus vel tristioribus hostiis vel caerimoniis vel ritibus (149) gaudeant, uti Aegyptia numina ferme plangoribus, Graeca plerumque choreis, barbara autem strepitu cymbalistarum et tympanistarum et choraularum.

⁸⁷ *regionis* AF²R] *religionis* F cett. codd.

⁸⁸ *variant* B] *variant* B² MV : *variantur* AG : *variantur* cett. codd.

⁸⁹ *nobis sunt* Erdmann] *nobiscum* codd. : *nobis* citat Augustinus, Thomas, Moreschini

⁹⁰ *esse nonnullos* Thomas] *etsi nonnullos* BF : *etsi nonnullas* NPLU : *et sunt nonnulli* M²VAGP² : *et sunt nonnullis* M : *et si nulli sunt* R : *et si nonnulli sunt* O

allen Affekten der Seele,¹⁴⁶ weder jemals leiden noch sich zeitweilig freuen, noch etwas plötzlich wollen oder nicht wollen. **13** Aber all das und auch alles übrige von dieser Art passt bestens zu der Mittelstellung der Dämonen. Denn sie stehen in der Mitte zwischen uns und den Göttern nicht nur hinsichtlich ihres Aufenthaltsortes, sondern auch hinsichtlich ihrer seelischen Anlagen;¹⁴⁷ sie haben mit den über ihnen stehenden Wesen die Unsterblichkeit gemeinsam,¹⁴⁸ mit den unter ihnen stehenden die Beeinflussbarkeit und Erregbarkeit.¹⁴⁹ Denn wie wir sind sie empfänglich für alle Art von Besänftigungs- oder Reizmitteln, so dass sie durch Zorn erregt, durch Mitleid umgestimmt, durch Gaben angelockt, durch Bitten besänftigt, (148) durch Schmähungen erbittert, durch Ehrungen beschwichtigt werden und sich durch all die anderen Einflüsse ganz ähnlich wie wir Menschen ändern.¹⁵⁰

II 5. Zusammenfassung a. Definition der Dämonen

Denn – um alles in einer Definition zusammenzufassen – die Dämonen sind der Gattung nach Lebewesen, ihrer Anlage nach vernunftbegabt, ihrer Seele nach beeinflussbar und erregbar, ihrem Körper nach luftartig, ihrer Lebenszeit nach ewig. Von diesen fünf (Eigenschaften), die ich erwähnt habe, sind die drei zu Anfang (genannten) dieselben wie bei uns, die vierte ist nur ihnen eigen, die letzte haben sie mit den unsterblichen Göttern gemeinsam, doch unterscheiden sie sich von diesen durch ihre Beeinflussbarkeit und Erregbarkeit. Ich habe sie nicht ohne Grund, wie ich glaube, deswegen beeinflussbar und erregbar genannt, weil sie denselben Unruhen der Seele unterliegen wie wir.

II 5.b. Bestätigung durch die Riten

14 Daher muss man auch aufgrund der unterschiedlichen religiösen Bräuche und der verschiedenen Gebetshaltungen bei den Opferriten daran glauben, dass es in der Schar dieser (unterschiedlichen) Gottheiten einige gibt, die sich an nächtlichen oder täglichen, offenen oder geheimen,¹⁵¹ freudigeren oder traurigeren¹⁵² Opfern¹⁵³ oder Feiern oder Riten (149) erfreuen, beispielsweise die ägyptischen Gottheiten in der Regel an Klagen¹⁵⁴ und die griechischen meistens an Reigentänzen,¹⁵⁵ die fremdländischen hingegen am Klang der Zimbelspie-

itidem pro regionibus et cetera in sacris differunt longe varietate: pomparum agmina, mysteriorum silentia, sacerdotum officia, sacrificantium obsequia; item deorum effigiae⁹¹ et exuviae, templorum religiones et regiones, hostiarum cruores et (150) colores. quae omnia pro cuiusque more loci sollempnia et rata sunt, ut plerumque somniis et vaticinationibus et oraculis comperimus saepenumero indignata numina, si quid in sacris socordia vel superbia neglegatur. cuius generis mihi exempla adfatim suppetunt, sed adeo celebrata et frequentata sunt, ut nemo ea commemorare adortus sit, quin multo plura omiserit, quam recensuerit. idcirco supersedebo impraesentiarum in his rebus orationem occupare, quae si non apud omnis certam fidem, at certe penes cunctos notitiam promiscuam possident.

[II 6. Die Arten der Dämonen]

id potius praestiterit Latine dissertare, varias species daemonum⁹² philosophis perhiberi, quo⁹³ liquidius et plenius de praesagio Socratis deque eius amico numine cognoscatis.

[II 6.a. Die Menschenseelen als Dämonen]

15 nam quodam significatu et animus humanus etiam nunc in corpore situs daemon nuncupatur:

„diine hunc ardorem m<entibus> a<ddunt⁹⁴,
Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido?“⁹⁵

igitur et bona cupido animi bonus deus est. unde nonnulli arbitrantur, ut iam prius dictum est, εὐδαίμονας dici beatos, quorum daemon bonus, id est animus virtute perfectus est. eum⁹⁶ nostra lingua, ut ego interpretor, haud sciam (151) an bono, certe quidem meo periculo poteris Genium vocare, quod is deus, qui est animus sui cuique,

⁹¹ *effigiae* B Rohde] *effigies* B² cett. codd.

⁹² *daemonum* B²AO] *numinum* H : *dum unum* cett. codd.

⁹³ *quo* B² Rom.] *quod* B cett. codd.

⁹⁴ *mentibus addunt* P² Rom.] *M.A.* tantum cett. codd. (*animum mortalibus addunt* refingit A : *ardorem menti accomodent* O)

⁹⁵ *Euryale ... cupido* add. Rom.

⁹⁶ *eum* Scioppius] *quem* B² Rom. : *cum* cett. codd.

ler, Handpaukenschläger und Chorflautisten.¹⁵⁶ Ebenso gibt es je nach Gegend auch in den übrigen (Bräuchen) sehr große Unterschiede bei rituellen Handlungen: die Umzüge von Prozessionen, das Schweigen in den Mysterien, die Obliegenheiten der Priester, der Gehorsam der Opfernden; ebenso die Götterbilder und ihre Ausstattung, die Kulte und Lagen der Tempel, die Arten von Blut und (150) Farbe der Opfertiere. Dies alles sind der Konvention des jeweiligen Ortes entsprechend geheiligte und feststehende (Bräuche), wie wir ja nicht selten – meist durch Träume, Wahrsagungen und Orakel – erfahren, dass Gottheiten ungehalten sind, wenn bei rituellen Handlungen durch Nachlässigkeit oder Überheblichkeit etwas nicht beachtet wird.¹⁵⁷ Beispiele dieser Art stehen mir mehr als genug zur Verfügung, doch sind sie so bekannt und abgegriffen, dass niemand sich (bisher) daran gemacht hat, sie anzuführen, ohne noch viel mehr auszulassen, als er angeführt hat. Daher will ich im Augenblick davon absehen, meine Rede mit diesen Dingen zu befrachten, die zwar nicht bei allen vorbehaltlos Glaube und Anerkennung finden, doch zumindest bei allen allgemein bekannt sind.

II 6. Die Arten der Dämonen

Es dürfte sich viel eher anbieten, in lateinischer Sprache darzulegen, dass von den Philosophen unterschiedliche Arten von Dämonen angeführt werden,¹⁵⁸ damit ihr eine noch klarere und umfassendere Erkenntnis über die Vorahnung des Sokrates¹⁵⁹ und die ihm befreundete Gottheit gewinnt.

II 6.a. Die Menschenseelen als Dämonen

15 Denn in einer gewissen Bedeutung wird auch die menschliche Seele – selbst jetzt, da sie im Körper weilt – Dämon genannt.¹⁶⁰

„Sind es Götter, die diese Glut in meine Seele legen,
Euryalus, oder wird sein unheilvolles Verlangen für
einen jeden zum Gott?“¹⁶¹

Demnach ist auch das gute Verlangen der Seele ein guter Gott. Daher glauben einige, wie schon vorher gesagt,¹⁶² dass εὐδαίμονες diejenigen Glücklichen genannt werden, deren Dämon gut, das heißt, deren Seele durch Tugend vollendet ist.¹⁶³ Diesen (Dämon) wird man in unserer Sprache nach meiner Erklärung – vielleicht nicht (151) ohne Risiko, doch nehme ich dieses auf mich¹⁶⁴ – *Genius* nennen können,¹⁶⁵

quamquam sit immortalis, tamen quodam modo cum homine gignitur, ut eae⁹⁷ preces, quibus Genium et genua precantur, coniunctionem (152) nostram nexumque⁹⁸ videantur mihi obstetari, corpus atque animum duobus nominibus comprehendentes, quorum communio et copulatio sumus.

[II 6.b. Die Seelen der Verstorbenen als Dämonen]

est et secundo significatu species daemonum animus humanus emeritis stipendiis vitae corpori⁹⁹ suo abiurans. hunc vetere Latina lingua reperio Lemurem¹⁰⁰ dictitatum. ex hisce ergo Lemuribus qui posterorum¹⁰¹ suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, Lar dicitur familiaris; qui vero ob adversa (153) vitae merita nullis [bonis]¹⁰² sedibus incerta vagatione ceu quodam exilio punitur – inane terriculamentum bonis hominibus, ceterum malis noxium – id genus plerique Larvas perhibent. cum vero incertum est, quae cuique eorum sortitio evenerit, utrum Lar sit an Larva, nomine Manem deum nuncupant: scilicet et¹⁰³ honoris gratia dei vocabulum additum est; quippe tantum eos deos appellant, qui ex eodem numero iuste ac prudenter curriculo vitae gubernato pro numine¹⁰⁴ postea ab hominibus praediti fanis et caerimoniis vulgo advertuntur, ut in Boeotia¹⁰⁵ (154) Amphiarus, in Africa Mopsus, in Aegypto Osiris, alius alibi gentium, Aesculapius ubique.

[II 6.c. Höhere Dämonen]

16 verum haec omnis distributio eorum daemonum fuit, qui quondam in corpore humano¹⁰⁶ fuere. sunt autem non posteriore numero,

⁹⁷ eae Rom.] haec vel hae codd.

⁹⁸ nexumque Mercerus] nec sunt qui O : nec sunt quae cett. codd.

⁹⁹ corpori P_b Mercerus] corpore cett. codd., Beaujeu

¹⁰⁰ lemurem RO] lemurum cett. codd.

¹⁰¹ posterorum AG] posteriorum cett. codd.

¹⁰² secl. Markland] propriis Woverus

¹⁰³ scilicet et] scilicet FR : scilicet ei Thomas

¹⁰⁴ pro numine Colvius] praenomine codd.

¹⁰⁵ Boeotia Editio Aldina] boetia codd. Rom.

¹⁰⁶ humano B² Vulcanius] numero B cett. codd. (vivo A : suo R : vel vivo P²) : secl. Goldbacher

weil dieser Gott, der die Seele eines jeden ist, zwar unsterblich ist, aber dennoch in gewisser Weise zusammen mit dem Menschen entsteht,¹⁶⁶ so dass die Gebete, die wir an den Genius¹⁶⁷ und die Knie¹⁶⁸ richten, in meinen Augen ein Zeugnis für unsere Verbindung (152) und Zusammensetzung sind; fassen sie doch unter zwei Begriffen Körper und Seele zusammen, deren Vereinigung und Verbindung wir sind.¹⁶⁹

II 6.b. Die Seelen der Verstorbenen als Dämonen

Auch nach einer zweiten Bedeutung bildet die menschliche Seele eine Unterart der Dämonen, dann nämlich, wenn sie nach Ableistung ihrer Aufgaben im Leben ihrem Körper abschwört.¹⁷⁰ Für diese finde ich im Altlateinischen¹⁷¹ die Bezeichnung *Lemur*.¹⁷² Aus den Reihen dieser Lemuren nun wird derjenige, der die Aufgabe erhalten hat, für seine Nachkommen zu sorgen, und mit sanftem und ruhigem Walten über das Haus verfügt, als *Lar familiaris* bezeichnet;¹⁷³ wer dagegen wegen seiner Vergehen (153) in seinem Leben ohne einen festen Wohnsitz mit unstetem Herumirren wie mit einem Exil bestraft wird – ein leeres Schreckbild für gute Menschen, für schlechte hingegen eine wirkliche Strafe – diese Art (von Dämonen) nennen die meisten *Larvae*.¹⁷⁴ Da es aber ungewiss ist, welches Los jedem von ihnen (= den Verstorbenen) zugefallen ist, ob er ein *Lar* oder eine *Larva* ist, bezeichnet man ihn als *Manis Deus*.¹⁷⁵ Genau genommen ist der Begriff Gott (*Deus*) auch nur ehrenhalber hinzugefügt worden; denn man nennt nur diejenigen Götter,¹⁷⁶ die aus derselben Schar (von guten Seelen), nachdem sie ihren Lebenslauf gerecht und umsichtig gemeistert haben, später von den Menschen gewöhnlich als Gottheit anerkannt werden, ausgestattet mit Heiligtümern und festlichen religiösen Bräuchen, beispielsweise (154) Amphiaraios in Böotien,¹⁷⁷ Mopsos in Afrika,¹⁷⁸ Osiris in Ägypten,¹⁷⁹ andere anderenorts, Aesculapius überall.¹⁸⁰

II 6.c. Höhere Dämonen

16 Diese ganze Aufteilung galt jedoch (nur) für diejenigen Dämonen, die einstmals in einem menschlichen Körper waren. Es gibt jedoch –

praestantiore longe dignitate, superius aliud augustius genus daemonum, qui semper a corporis compedibus et nexibus liberi certis potestatibus curant¹⁰⁷. quorum (155) e numero Somnus atque Amor diversam inter se vim possident, Amor vigilandi, Somnus soporandi. ex hac igitur sublimiore daemonum copia Plato autumat [singulis]¹⁰⁸ hominibus in vita agenda testes et custodes singulis additos¹⁰⁹, qui – nemini conspicui – semper adsint arbitri omnium non modo actorum verum etiam cogitatorum. at ubi vita edita remeandum est, eundem illum, qui nobis praeditus fuit, raptare ilico et trahere veluti custodiam suam ad iudicium atque illic in causa dicenda adsistere: si qua commentiatur, redarguere, si qua vera dicat, adseverare; prorsus illius testimonio ferri sententiam. proinde¹¹⁰ vos omnes, qui hanc Platonis divinam sententiam me interprete auscultatis, ita animos vestros ad quaecumque agenda vel meditanda formate, ut sciatis nihil homini prae istis custodibus nec intra¹¹¹ animum nec foris esse secreti, (156) quin omnia curiose ille participet, omnia visitet¹¹², omnia intellegat, in ipsis penitissimis mentibus vice conscientiae deversetur. hic, quem dico, privus¹¹³ custos, singularis praefectus, domesticus speculator, proprius curator, intimus cognitor, adsiduus observator, individuus arbiter, inseparabilis testis, malorum improbator, bonorum probator, si rite animadvertatur, sedulo cognoscatur, religiose colatur, ita ut a Socrate iustitia et innocentia cultus est, in rebus incertis prospector, dubiis praemonitor, periculosis tutator, egenis opitulator, qui tibi queat tum insomniis¹¹⁴, tum signis, tum etiam fortasse coram, cum usus postulat, mala averruncare¹¹⁵, bona prosperare, humilia sublimare, nutantia fulcire, obscura clarare, secunda regere, adversa corrigere.

¹⁰⁷ *curant* BG] *curantur* B² cett. codd.

¹⁰⁸ secl. con. Baehrens] tuentur Thomas, Moreschini

¹⁰⁹ *singulis additos*] *singulos additos* HP_a: *additos* A, Thomas, Moreschini

¹¹⁰ *proinde* B² Rom.] *deinde* B cett. codd.

¹¹¹ *nec intra* B²AROU] *ni intra* BMVNPL : *ne intra* G : *non intra* F : *nil intra* P²

¹¹² *visitet* s.v. B²] *viset et* B^{2in ras.} : *viset* MVGFONPL : *visat* ARP² : *visa* U

¹¹³ *privus* Thomas] *prorsus* codd.

¹¹⁴ *insomniis* Thomas] *somniis* CH Editio Aldina : *insomnis* codd.

¹¹⁵ *averruncare* Pithoeus apud Colvium] *autruncare* BAGFRP : *aut truncare* MVNLU : *attruncare* O

nicht geringer an Zahl, doch weitaus bedeutender an Rang und Würde – über den genannten eine weitere, erhabener Art von Dämonen, die, immer von den Fesseln und Bindungen des Körpers befreit, sich um bestimmte Aufgabenbereiche kümmern.¹⁸¹ Aus ihren (155) Reihen haben der *Schlaf*¹⁸² und die *Liebe*¹⁸³ eine voneinander verschiedene Macht, die Liebe die Macht zu wachen, der Schlaf die Macht einzuschläfern. Aus dieser erhabeneren Schar von Dämonen, so behauptet Platon, seien den einzelnen Menschen für ihre Lebensführung Zeugen und Wächter beigegeben worden,¹⁸⁴ die – unsichtbar für jedermann – immer anwesend sind als Beobachter, nicht nur bei allem, was man tut, sondern auch bei allem, was man denkt.¹⁸⁵ Wenn man aber nach Ablauf des Lebens zurückkehren muss, dann entführe eben dieser (Dämon), der uns vorgesetzt war, sogleich (die Seele), schleppe (sie) wie seine Arrestantin vor das Totengericht¹⁸⁶ und sei dort bei ihrer Verteidigung an ihrer Seite: Wenn sie etwa Lügen vortrage, dann widerlege er sie, wenn sie die Wahrheit sage, dann bestätige er diese; mit einem Wort: nach seinem Zeugnis ergehe der Urteilsspruch.¹⁸⁷ Daher sollt ihr alle, die ihr diese göttliche Lehre Platons in meiner Auslegung hört, eure Seelen in der Weise für alles Handeln und Denken formen [(aus)bilden], dass euch bewusst ist, dass der Mensch vor diesen Wächtern nichts geheimhalten kann, weder in seiner Seele noch außerhalb, (156) ohne dass jener an allem aufmerksam Anteil nimmt, alles wahrnimmt, alles durchschaut,¹⁸⁸ nach Art des Gewissens unmittelbar im Innersten der Seele weilt.¹⁸⁹ Wenn dieser private Wächter, von dem ich spreche, dieser persönliche Vorgesetzte, dieser heimische Hüter, dieser eigene Vormund, dieser intimste Anwalt, dieser ständige Beobachter, dieser unentrinnbare Mitwisser, dieser unzertrennliche Zeuge, dieser Missbilliger des Bösen, dieser Billiger des Guten in gehöriger Weise beachtet, mit Eifer erkannt, fromm verehrt wird, so wie er von Sokrates in Gerechtigkeit und Uneigennützigkeit verehrt worden ist, dann ist er in Unsicherheiten ein weitblickender Fürsorger, in Ungewissheiten ein Warner, in Gefahren ein Beschützer, in Nöten ein Helfer, der dir bald durch Träume, bald durch Vorzeichen, bald vielleicht auch, wenn die Lage es erfordert, persönlich¹⁹⁰ Übles abwenden, Gutes begünstigen, Niedriges erheben, Schwankendes stützen, Dunkles aufhellen, Günstiges lenken, Ungünstiges verbessern kann.¹⁹¹

[III. Der persönliche Dämon des Sokrates]

17 igitur mirum, si Socrates, vir adprime perfectus et Apollinis quoque testimonio sapiens, hunc (157) deum suum cognovit et coluit, ac propterea eius custos – prope dicam Lar¹¹⁶ contubernio familiaris – cuncta et arcenda¹¹⁷ arcuit <et> praecavenda¹¹⁸ praecavit et praemonenda praemonuit, sicubi tamen interfectis¹¹⁹ sapientiae officiis non consilio, sed praesagio indigebat, ut ubi dubitatione clauderet, ibi (158) divinatione consisteret?

[III 1. Der Weise und sein Dämon]

multa sunt enim, multa de quibus etiam sapientes viri ad hariolos et oracula cursitent. an¹²⁰ non apud Homerum, ut quodam¹²¹ ingenti speculo, clarius¹²² cernis haec duo distributa, seorsus divinationis, seorsus sapientiae officia? nam cum duo columina totius exercitus dissident, Agamemnon regno pollens et Achilles bello potens, desideraturque vir facundia laudatus et peritia memoratus, qui Atridae superbiam sedet¹²³, Pelidae ferociam compescat atque eos auctoritate advertat, exemplis moneat, oratione permulceat, quis igitur tali in tempore me<dius>¹²⁴ ad dicendum exortus¹²⁵ est? nempè Pylius¹²⁶ orator, elo-

¹¹⁶ Lar Mercerus] *par* codd.

¹¹⁷ et arcenda Thomas] et argenda B : quae arcenda sunt B² cett. codd.

¹¹⁸ <et> praecavenda Thomas] quae cavenda codd. (quae cavenda sunt FR) : praecavenda Moreschini secutus Thom.

¹¹⁹ interfectis tuetur Thomas coll. Met. XI 24] interseclis G Rom. : imperfectis Woverus : interceptis Casaubonus : interseptis Oudendorp

¹²⁰ an H Editio Iuntina altera] at cett. codd.

¹²¹ quodam FUC] quadam cett. codd. (quedam GAP²) : <in> quodam Rom., Thomas, Moreschini

¹²² clarius] claritus B (corr. B²), Thomas

¹²³ sedet P² Floridus] sed et cett. codd., Moreschini

¹²⁴ corr. Thomas] me BMVRFNLPU Beaujeu : om. GAO Rom. : secl. Baehrens : me<lius> conl. Steel

¹²⁵ exortus P_b Woverus] exoratus G : exortatus cett. codd.

¹²⁶ Pylius Rom.] phylus G : philius B²V²O : phielius BMVF : phielidus NPLU : phielictus R : pilus A

III. Der persönliche Dämon des Sokrates

17 Ist es also verwunderlich,¹⁹² wenn Sokrates, ein Mann von äußerster Vollkommenheit und selbst nach dem Zeugnis Apollons ein Weiser,¹⁹³ diesen (157) seinen Gott erkannte und verehrte und dieser daher als sein Schutzgeist – fast bin ich geneigt zu sagen: als der ihm durch die Wohngemeinschaft vertraute *Lar*¹⁹⁴ – alles von ihm fernhielt, was fernzuhalten war, überall vorbeugte, wo vorzubeugen war, und vor allem warnte, wovor zu warnen war, wenn irgendwo die Betätigung seiner Weisheit trotz allem zeitweise unmöglich gemacht worden war und er nicht einen Rat, sondern ein Vorzeichen brauchte, damit er dort, wo er im Zweifel auf unsicheren Füßen stand, (158) durch die Wahrsagung festen Stand gewann?¹⁹⁵

III 1. Der Weise und sein Dämon

Denn es gibt viele Dinge, viele Dinge, derentwegen selbst weise Männer Wahrsager und Orakel aufsuchen.¹⁹⁶ Oder sieht man nicht bei Homer – wie in einem ungeheuren Spiegel – besonders deutlich diese Aufteilung in zwei Aufgabenbereiche, einerseits den der Weissagung, andererseits den der Weisheit? Denn als die beiden Säulen des ganzen Heeres im Streit liegen, Agamemnon, der machtvolle König, und Achill, der kraftvolle Krieger,¹⁹⁷ und man einen Mann benötigt, der – durch seine Redegewalt berühmt und durch seine Erfahrung geachtet – den Hochmut des Atriden¹⁹⁸ dämpfen, die Wut des Peliden¹⁹⁹ bezähmen und durch seine Autorität ihre Aufmerksamkeit gewinnen, sie durch Beispiele ermahnen, sie durch die Kraft seiner Worte beschwichtigen soll, wer erhob sich in dieser Lage als Vermittler, um zu sprechen? Natürlich der Redner aus Pylos,²⁰⁰ durch seine Worte ge-

quo comis, experimentis catus, senecta venerabilis, cui omnes sciebant corpus annis hebere, animum prudentia vigere, verba dulcedine adfluere. **18** itidem (159) cum rebus creperis¹²⁷ et adflictis speculatores¹²⁸ deligendi sunt, qui nocte intempesta castra hostium penetrent, nonne Ulixes cum Diomede deliguntur veluti consilium et auxilium, mens et manus, animus et gladius? enimvero cum ad Aulidem¹²⁹ desidibus et obsessis ac taedio abnuentibus difficultas belli et facultas itineris (160) et tranquillitas maris et clementia ventorum per fibrarum notas et alitum vias et serpentium escas exploranda est¹³⁰, tacent nempe mutuo duo illa sapientiae Graiae summa cacumina, Ithacensis et Pylius; Calchas autem longe praestabilis (161) hariolari simul alites et altaria et arborem¹³¹ contemplatus est, ac<tu>tum¹³² sua divinatione et tempestates flexit et classem deduxit et decennium¹³³ praedixit. non secus et in Troiano exercitu cum divinatione res indigent, tacet ille sapiens senatus nec audet aliquid pronuntiare vel Hicetaon¹³⁴ vel Lampo¹³⁵ vel Clytius¹³⁶, (162) sed omnes silentio auscultant aut ingrata auguria Heleni¹³⁷ aut incredita vaticinia Cassandrae. ad eundem modum Socrates¹³⁸ quoque, sicubi locorum aliena¹³⁹ sapientiae officii consultatio ingruebat, ibi vi daemonis praesagiari egebat¹⁴⁰, verum eius monitis sedulo oboediebat eoque erat deo¹⁴¹ suo longe acceptior.

-
- ¹²⁷ *creperis* A Rom.] *crepereis* BMGFNPLU : *ereperis* R : *corporeis* VO
¹²⁸ *speculatores* Par. 6369 apud Beaujeu, Ursinus apud Stewechium] *speculatores* R : *spectatores* cett. codd.
¹²⁹ *ad Aulidem* Buckley] *ab Aulide* codd. (*ab tantum* R), Beaujeu : *in Aulide* Rom. : *ab* secl. Mercerus, Floridus
¹³⁰ *exploranda est* Kiessling] *exploranda* AO : *explorande* cett. codd.
¹³¹ *arborem* RO] *arbores* GP² : *arborum* cett. codd.
¹³² add. Rom.] *actum* codd. (*ictum* B²)
¹³³ *et decennium* GFH Rom.] *decennium* cett. codd., Moreschini
¹³⁴ *Hicetaon* Mercerus] *hic etiam* codd.
¹³⁵ *Lampo* Pius apud Colvium] *iambo* vel *iampo* codd. : *Lamos* Harrison (2000) 162, n. 99
¹³⁶ *Clytius* Pius apud Colvium] *clytias* vel *clicias* codd.
¹³⁷ *Heleni* GP_b Colvium] *hebeni* U : *helene* cett. codd.
¹³⁸ *Socrates* RP_bH] *socrati* GF : *socratis* cett. codd.
¹³⁹ *aliena* Casaubonus] *aliene* codd.
¹⁴⁰ *praesagiari egebat* Wiman] *praesagia regebat* codd. : *praesag[i]a regebat*<ur> Elmenhorst, Thomas, Moreschini
¹⁴¹ *deo* RP_b Stewechius] *de* cett. codd. (*daemoni* B^{2mg})

winnend, durch seine Erfahrung gewitzt, durch sein Alter ehrwürdig, von dem alle wussten, dass sein Körper durch die Jahre kraftlos war, sein Verstand hingegen durch seine Klugheit lebendig, seine Worte aber überströmend an süßer Anmut. **18** Und ebenso, (159) als in trüber und bedrängter Lage Kundschafter zu wählen sind, die in unwirtlicher Nacht²⁰¹ tief in das Lager der Feinde eindringen sollen, wird da nicht Odysseus zusammen mit Diomedes gewählt,²⁰² gleichsam der Rat und die Tat, der Verstand und die Hand, die Vernunft und das Schwert? Doch als das Heer – das bei Aulis untätig herumsitzt,²⁰³ blockiert ist und aus Überdruß aufgeben will – die Schwierigkeit des Krieges, die Möglichkeit eines Seeweges, (160) die Friedlichkeit des Meeres und die Gunst der Winde durch Zeichen in den Eingeweiden, durch Vogelflug und durch Schlangenspeise erkunden muss, da schweigen natürlich gleichermaßen jene beiden hochragenden Gipfel griechischer Weisheit, der Ithakesier und der Pylier;²⁰⁴ Kalchas hingegen, bei weitem der Erfahrenste (161) in der Kunst des Wahrsagens, beobachtete zugleich die Vögel, den Altar und den Baum und änderte sogleich durch seine Wahrsagekunst die ungünstige Wetterlage, ließ die Flotte ins Wasser ziehen und sagte einen Zeitraum von zehn Jahren (Krieg) voraus.²⁰⁵ Ebenso im trojanischen Heer – wenn dort die Lage einen Seherspruch erfordert, dann schweigt der dortige weise Senat, und weder Hiketaon noch Lampon noch Klytios²⁰⁶ wagen eine Äußerung, (162) vielmehr hören alle schweigend entweder auf die unangenehmen Vorhersagen des Helenos²⁰⁷ oder die unglaublichen Weissagungen der Cassandra.²⁰⁸ Auf dieselbe Weise benötigte auch Sokrates dann, wenn sich ihm einmal irgendwo eine Frage gestellt hatte, die seiner Weisheit unangemessen war, die weissagende Macht des Dämons, ja, er folgte seinen Ratschlägen peinlich genau und war daher seinem Gott noch weitaus willkommener.

[III 2. Eigentümlichkeiten des Sokratischen Dämons

a. Der Dämon als Warner]

19 quod autem incepta Socratis¹⁴² quaequam daemon¹⁴³ ille ferme prohibitum ibat, numquam adhortatum¹⁴⁴, (163) quodam modo ratio praedicta est; enim Socrates, utpote vir adprime perfectus, ex sese ad omnia congruentia sibi officia promptus, nullo adhortatore umquam indigebat, at vero prohibitore nonnumquam, si quibus forte conatibus eius periculum suberat, ut monitus praecaveret, omitteret coepta impraesentiarum, quae tutius vel postea capesseret vel alia via adoreretur.

[III 2.b. Die Stimme des Sokratischen Dämons]

in huiusmodi rebus¹⁴⁵ vocem quamquam divinitus exortam dicebat¹⁴⁶ audire – ita enim apud Platonem – ne quisquam arbitretur omina¹⁴⁷ eum vulgo loquentium captitasse. (164) quippe etiam semotis arbitris uno cum Phaedro extra pomerium sub quodam arboris opaco umbraculo signum illud adnuntium sensit, ne prius transcenderet Illisi¹⁴⁸ amnis modicum fluentum¹⁴⁹, quam increpitu indignatum Amorem recinendo¹⁵⁰ placasset. cum praeterea, si omina¹⁵¹ observitaret, aliquando eorum nonnulla etiam hortamenta haberet, ut¹⁵² videmus plerisque usu evenire, qui nimia ominum superstitione non suoapte corde, sed alterius verbo reguntur ac per (165) angiporta reptantes consilia ex alienis vocibus colligunt et, ut ita dixerim, non animo

¹⁴² Socratis Floridus] Socrati codd.

¹⁴³ daemon GP_bRCB²] demonum B cett. codd.

¹⁴⁴ adhortatum BMVF] om. cett. codd.

¹⁴⁵ rebus H] rebus dicit B²N : rebus dixit cett. codd. (dixit secl. Goldbacher, Thomas, Beaujeu)

¹⁴⁶ dicebat B²V²H Rom.] discebit R : discebat BMVGAFNLPU : om. O

¹⁴⁷ omina Casaubonus] omnia codd.

¹⁴⁸ Illisi Casaubonus] illius codd.

¹⁴⁹ fluentum B²F] fluentis O : fluenti B cett. codd.

¹⁵⁰ increpitu indignatum Amorem recinendo Casaubonus] increpitem (in-cripitem B) inclinatum amore retinendum codd.

¹⁵¹ omina Woverus] omnia codd.

¹⁵² haberet ut Rom.] haberet et B² (ut videtur) C : habere et cett. codd.

III 2. Eigentümlichkeiten des Sokratischen Dämons

a. Der Dämon als Warner

19 Dafür aber, dass der Dämon (des Sokrates) gewisse Vorhaben des Sokrates in der Regel nur zu verhindern suchte, niemals aber dazu zu ermuntern,²⁰⁹ (163) ist im Voraufgehenden der Grund in gewisser Weise schon angegeben worden; denn Sokrates als ein Mann von äußerster Vollkommenheit,²¹⁰ der von sich aus zur Erfüllung aller ihm zukommenden Aufgaben bereit und entschlossen war, benötigte niemals einen Mahner, gelegentlich aber einen Warner, damit er sich, wenn etwa der einen oder anderen der von ihm beabsichtigten Unternehmungen eine unabsehbare Gefahr drohte, durch die Warnung vorsehe, sein Beginnen für den Augenblick aufgeben, um es mit größerer Sicherheit entweder später wiederaufzunehmen oder es auf anderem Wege anzugehen.

III 2.b. Die Stimme des Sokratischen Dämons

Bei Unternehmungen dieser Art pflegte er zu sagen, er höre „eine gewisse“²¹¹ Stimme“, die von den Göttern stamme – so steht es nämlich bei Platon²¹² – damit niemand glaube, er sei auf Vorzeichen aus Äußerungen in der Menge aus gewesen. (164) Denn auch fern von allen Beobachtern nahm er außerhalb der Stadt²¹³ – einzig in der Begleitung des Phaidros – im Schatten eines Baumes jenes Zeichen wahr, das ihm verkündete, den unbedeutenden Lauf des Flüsschens Ilissos nicht eher zu überqueren, als bis er den Amor, der über seine Schelte ungehalten war, durch einen Widerruf besänftigt habe.²¹⁴ Außerdem: wenn er auf die Beachtung von Vorzeichen aus wäre, dann erführe er unter diesen gelegentlich auch die eine oder andere Ermunterung, wie es nach unserer allgemeinen Erfahrung bei den meisten geschieht, die aus allzu großem Aberglauben gegenüber den Vorzeichen sich nicht durch ihr eigenes Denken und Fühlen, sondern durch das Wort eines anderen lenken lassen und die, durch (165) enge Gässchen schleichend, aus den Stimmen fremder Menschen Ratschläge (für ihr Tun und Lassen) sammeln. Sie denken sozusagen nicht mit dem Verstand,

sed auribus cogitant. **20** verum enimvero, ut<ut>¹⁵³ ista sunt, certe quid¹⁵⁴ ominum¹⁵⁵ harioli vocem audiunt saepenumero auribus suis usurpatam, de qua¹⁵⁶ nihil cunctentur [de qua sciunt]¹⁵⁷ ex ore humano profectam. at enim Socrates non vocem sibi, sed „vocem¹⁵⁸ quampiam“ dixit oblatam, quo additamento profecto intellegas non usitatam vocem nec humanam significari. quae si foret, frustra „quae-piam“, quin potius aut „vox“ aut certe „cuiuspiam vox“ diceretur, ut ait illa Terentiana meretrix:

„audire vocem visa sum modo militis.“

(166) qui vero vocem <quampiam>¹⁵⁹ dicat audisse, aut nescit, unde ea exorta sit, aut in ipsa aliquid addubitat, aut eam quiddam insolitum et arcanum demonstrat habuisse, ita ut Socrates eam, quam sibi¹⁶⁰ divinitus editam tempestive accid<ere dic>ebat¹⁶¹.

[III 2.c. Die Sichtbarkeit des Sokratischen Dämons]

quod equidem arbitror non modo auribus eum, verum etiam oculis signa daemonis sui usurpasse. nam frequentius non¹⁶² vocem, sed signum divinum sibi oblatum prae se ferebat. id signum potest et ipsius daemonis species fuisse, quam solus Socrates cerneret, ita ut Homericus Achilles Minervam. credo plerosque vestrum hoc, quod commodum¹⁶³ dixi, cunctantius credere et impendio mirari formam daemonis Socrati visitatam. at enim [secundum]¹⁶⁴ Pythagoricos mirari oppido solitos, (167) si quis se negaret umquam vidisse daemone-m, satis, ut reor, idoneus auctor est Aristoteles. quod si cuivis potest

¹⁵³ corr. Stewechius] *ut* codd., Beaujeu, Moreschini

¹⁵⁴ corr. Wilamowitz

¹⁵⁵ *ominum* Lütjohann] *omnium* codd.

¹⁵⁶ *de qua* Scaliger] *de quo* codd.

¹⁵⁷ secl. Thomas

¹⁵⁸ *vocem* B² Rom.] *dulcem* AO : *duce* U : *ducem* B cett. codd.

¹⁵⁹ add. Rom.

¹⁶⁰ *sibi* H Woverus] *sibi ait* R : *sibi ac* cett. codd.

¹⁶¹ conl. Thomas in app.] *accedebat* VRO : *accidebat* cett. codd.

¹⁶² *non* B²RH Rom.] *non prae* B cett. codd.

¹⁶³ *commodum* Novák] *modo* B²AUO : *commodo* cett. codd.

¹⁶⁴ secl. Rose] *secundum* codd., dub. Thomas : *contra* conl. Rohde : *contra* post *Pythagoricos* add. Beaujeu

sondern mit den Ohren.²¹⁵ **20** Doch, wie auch immer sich das verhält, zumindest die Deuter von Vorzeichen hören häufig eine Stimme, die sie mit eigenen Ohren vernehmen und über die sie in keiner Weise unschlüssig sind, obschon sie aus dem Mund²¹⁶ eines Menschen stammt.²¹⁷ Sokrates hingegen hat nicht gesagt, dass ihm eine Stimme begegnet sei, sondern „eine gewisse Stimme“;²¹⁸ an diesem Zusatz kann man zuverlässig erkennen, dass keine gewöhnliche und keine menschliche Stimme gemeint ist. Wäre es so, dann wäre das „gewisse“ überflüssig, ja man würde eher von „einer Stimme“ oder zumindest von „eines gewissen Menschen Stimme“ sprechen, so wie die Hetäre bei Terenz spricht:

„Mir schien soeben, ich hörte die Stimme des Soldaten.“²¹⁹

(166) Wer dagegen sagt, dass er eine gewisse Stimme gehört hat, der weiß entweder nicht, woher sie stammt, oder er hat im Hinblick auf sie gewisse Zweifel, oder er weist darauf hin, dass sie etwas Ungewöhnliches und Geheimnisvolles hatte, so wie Sokrates im Falle derjenigen (Stimme), die nach seinen Worten von den Göttern stammte²²⁰ und ihm jeweils im rechten Augenblick begegnete.

III 2.c. Die Sichtbarkeit des Sokratischen Dämons

In dieser Hinsicht [?] glaube ich meinerseits auch, dass er die Zeichen seines Dämons nicht nur mit seinen Ohren, sondern auch mit seinen Augen wahrgenommen hat.²²¹ Denn er sprach häufiger ausdrücklich nicht von einer Stimme, sondern von einem göttlichen Zeichen, das ihm begegnet sei.²²² Es ist möglich, dass dieses Zeichen sogar die Erscheinung des Dämons selbst gewesen ist, die nur Sokrates sehen konnte,²²³ so wie der Homerische Achill die Minerva.²²⁴ Ich glaube, dass die meisten von euch das, was ich soeben gesagt habe, nur mit großem Zögern glauben und sich außerordentlich darüber wundern, dass Sokrates die Gestalt des Dämons wiederholt gesehen hat. Die Pythagoreer hingegen sollen sich gewöhnlich ungemein gewundert haben, (167) wenn jemand sagte, er habe noch nie einen Dämon gesehen, wofür Aristoteles, wie ich glaube, ein hinreichend zuverlässiger Zeuge ist.²²⁵ Wenn sich aber jedem Menschen die Fähigkeit eröffnen

evenire facultas contemplandi divinam effigiem, cur non adprime potuerit Socrati obtingere, quem cuius amplissimo numini sapientiae dignitas coaequarat? nihil est enim deo similis et gratius quam vir animo perfecte bonus, qui hominibus ceteris antecellit¹⁶⁵, quam ipse a diis immortalibus distat.

[IV. Aufruf zur Philosophie

1. Die Kunst der rechten Lebensführung]

21 quin potius nos quoque Socratis exemplo et commemoratione erigimur ac nos secundo studio philosophiae pari<s fieri> similibus¹⁶⁶ numinum [c]aventes¹⁶⁷ permittimus? de quo quidem nescio qua ratione (168) detrahimur¹⁶⁸. et nihil aequae miror quam, cum omnes et cupiant optime vivere et sciant non alia re quam animo vivi nec fieri posse quin, ut¹⁶⁹ optime vivas, animus colendus sit, tamen animum suum non colant. at si quis velit acriter cernere, oculi curandi sunt, quibus cernitur; si velis perniciousiter currere, pedes curandi sunt, quibus curritur; itidem si pugillare valde velis, brachia vegetanda (169) sunt, quibus pugillatur. similiter in omnibus ceteris membris sua cuique cura pro studio est. quod cum omnes facile perscipiant, nequeo satis mecum reputare et proinde, ut res est, admirari, cur non etiam animum suum ratione excolant. quae quidem ratio vivendi omnibus aequae necessaria est, non ratio pingendi nec ratio psallendi, quas quisvis bonus vir sine ulla animi vituperatione, sine turpitudine, sine rubore¹⁷⁰ contempserit. nescio ut Ismenias¹⁷¹ tibiis canere, sed non pudet me tibicinem non esse; nescio ut Apelles coloribus pingere, <...>¹⁷² sed

¹⁶⁵ antecellit recte tuetur Thomas

¹⁶⁶ add. Baltes] *pari similibus* codd., dub. Thomas : *pari<s> similibus* Floridus, Moreschini : *pari similitudini* Beaujeu

¹⁶⁷ corr. Vulcanius] *caventes* codd., tuentur Thomas, Beaujeu: *cupientes* N²

¹⁶⁸ *detrahimur* con. Thomas in app.] *dei (dehinc V) rapimur* codd., dub. Thomas : *derapimur* Baehrens, Moreschini

¹⁶⁹ *ut* AGP²] om. cett. codd. : *si* add. B² (*optime ut vivas* O)

¹⁷⁰ *rubore* Lütjohann] *labore* codd., citat Iohannes Saresberiensis : *lab[or]e* Rom., Thomas

¹⁷¹ *Ismenias*] *hismenias* NUO : *ismenia* R : *smenias* BM : *sibimenias* AG, citat Iohannes Saresberiensis : *si metuas* V

¹⁷² lacunam con. Baltes (cf. Goldbacher)

kann, eine göttliche Gestalt zu schauen,²²⁶ warum sollte das nicht vor allem dem Sokrates zuteil werden können, den doch die Erhabenheit seiner Weisheit jeder der überragenden Gottheiten gleichgestellt hatte?²²⁷ Denn nichts ist Gott ähnlicher und willkommener als ein Mann, der in seiner Seele vollkommen gut ist,²²⁸ der alle übrigen Menschen in höherem Maße überragt,²²⁹ als er selbst hinter den unsterblichen Göttern zurücksteht.²³⁰

IV. Aufruf zur Philosophie

1. Die Kunst der rechten Lebensführung²³¹

21 Warum lassen auch wir uns nicht lieber durch das Beispiel des Sokrates und die Erinnerung an ihn aufrichten²³² und widmen uns dem heilsamen Studium der Philosophie, indem wir danach verlangen, uns den ähnlichen Göttern anzugleichen?²³³ Von diesem Studium lassen wir uns auf seltsame Weise (*168*) abbringen. Und über nichts wundere ich mich so sehr wie über Folgendes: Obschon alle Menschen möglichst gut zu leben wünschen und auch wissen, dass man durch nichts anderes als durch seine Seele lebt und dass man unmöglich gut leben kann, ohne sich um seine Seele zu kümmern, so kümmern sie sich dennoch nicht um ihre Seele.²³⁴ Andererseits: wenn jemand scharf sehen möchte, muss er seine Augen pflegen, mit welchen er sieht; wenn man schnell laufen will, muss man seine Füße pflegen, mit welchen man läuft; ebenso: wenn man ein tüchtiger Faustkämpfer sein möchte, muss man seine Arme trainieren (*169*), mit denen man kämpft. In gleicher Weise lässt sich jeder seine Sorge auch bei allen übrigen Gliedmaßen angelegen sein. Obschon alle das ohne weiteres einsehen, muss ich doch ununterbrochen darüber nachdenken und mich angesichts der Bedeutung der Angelegenheit verwundert fragen, warum sie nicht auch ihre Seele mit Hilfe der Vernunft pflegen und vervollkommen.²³⁵ Diese Kunst der (rechten) Lebensführung²³⁶ ist für alle Menschen gleichermaßen notwendig, nicht die Kunst des Malens, nicht die Kunst des Harfespielens, die jeder rechtschaffene Mann ohne Selbstvorwurf, ohne Schande, ohne Scham gering achten mag. Ich verstehe mich nicht darauf, wie Ismenias Flöte zu spielen,²³⁷ doch schäme ich mich nicht, kein Flötenspieler zu sein; ich verstehe mich nicht darauf, wie Apelles²³⁸ mit Farben zu malen, <...> doch

non pudet me non esse significem¹⁷³; itidem¹⁷⁴ in ceteris artibus, ne omnis persequar, licet tibi nescire nec pudeat. **22** enimvero dic, sodes: „nescio bene vivere, ut Socrates, ut Plato, ut Pythagoras vixerunt, nec pudet me (170) nescire bene vivere.“ numquam hoc dicere audebis. sed cum primis mirandum est, quod ea, quae minime videri volunt nescire, discere tamen neglegunt et eiusdem artis disciplinam simul et ignorantiam detrectant.

[IV 2. Äußere - innere Güter]

igitur cotidiana eorum aera dispungas: invenias in rationibus multa prodige profusa et in semet nihil, in sui dico daemonis cultum, qui cultus non aliud quam philosophiae sacramentum est. plane quidem villas opipare extruunt et domos ditissime exornant et familias numerosissime comparant. sed in istis omnibus (171) tanta affluentia rerum nihil est praeterquam ipse dominus pudendum; nec iniuria. cumolata enim habent, quae sedulo percolunt, ipsi autem horridi, indocti incultique circumeunt. igitur illa spectes¹⁷⁵, in quae patrimonia sua profuderunt: amoenissima et exstructissima et ornatissima deprehendas, villas aemulas urbium conditas, domus vice templorum exornatas, familias numerosissimas et calamistratas, opiparam supellectilem, omnia affluentia, omnia opulentia, omnia ornata praeter ipsum dominum, qui solus Tantali vice in suis divitiis inops, egens, pauper (172) non quidem fluentum illud¹⁷⁶ fugitivum captat et fallacis undae sitit¹⁷⁷, sed verae beatitudinis, id est secundae vitae et prudentiae fortunatissimae, esurit et sitit. quippe non intellegit aequae divites spectari solere¹⁷⁸, ut equos¹⁷⁹ mercamur. **23** neque enim in emendis equis phaleras consideramus et baltei polimina inspicimus et ornatissimae

¹⁷³ *significem* Vulcanius] *significum* BMVFROAGNP², citat Iohannes Saresberiensis : *significatum* PLU

¹⁷⁴ *itidem* Mercerus] *et idem* codd., citat Iohannes Saresberiensis

¹⁷⁵ *illa spectes* Mercerus] *illa species* B : *illas species* B² cett. codd., citat Iohannes Saresberiensis

¹⁷⁶ *fluentum illud* Novàk] *fluentem illum* codd., citat Iohannes Saresberiensis, dub. Thomas

¹⁷⁷ *sitit* Mercerus] *sitim* codd., post *sitim* lacunam ind. Thomas

¹⁷⁸ *solere*] *debere* Beaujeu

¹⁷⁹ post *equos* add. *quos* Lütjohann, Vincentio, Thomas

schäme ich mich nicht, kein Bildhauer zu sein; ebenso ist in allen übrigen Künsten – ich möchte sie nicht alle durchgehen – Nichtwissen erlaubt und keine Schande.²³⁹ **22** Doch sag, wenn du es wagst: „Ich verstehe mich nicht darauf, gut zu leben, so wie Sokrates, wie Platon, wie Pythagoras gelebt haben,²⁴⁰ und ich schäme mich nicht, (170) mich auf das gute Leben nicht zu verstehen.“ Niemals wirst du dies zu sagen wagen. Doch muss man sich außerordentlich wundern, dass sie (= die Menschen) das, worin sie den Anschein des Nichtwissens am meisten vermeiden wollen, dennoch zu lernen vernachlässigen und in derselben Kunst zugleich das Wissen und das Nichtwissen ablehnen.

IV 2. Äußere - innere Güter

Nun überprüfe einmal ihre täglichen Geldgeschäfte: Du wirst in den Rechnungsbüchern viele verschwenderische Ausgaben finden und gleichzeitig nichts für sich selbst, ich meine: zur Pflege²⁴¹ des eigenen Dämons;²⁴² diese Pflege ist nichts anderes als die Verpflichtung zur Philosophie [der Treueeid auf die Philosophie].²⁴³ Gewiss errichten sie ihre Landhäuser mit großer Pracht,²⁴⁴ schmücken ihre Häuser mit großem Prunk²⁴⁵ und erwerben Bedienstete in großer Fülle. Doch inmitten all dieser Dinge (171) muss man sich bei allem Überfluss ausschließlich des Hausherrn selbst schämen; und das mit Recht. Denn sie besitzen haufenweise, worum sie sich mit großem Eifer kümmern, sie selbst aber laufen ungeschlachtet, ungebildet und unkultiviert²⁴⁶ herum. Sieh dir also an,²⁴⁷ wofür sie ihr Vermögen verschleudert haben, und du wirst die anmutigsten, hochragendsten und reichgeschmücktesten Dinge finden, Landhäuser, errichtet, um mit Städten zu wetteifern,²⁴⁸ Häuser, geschmückt wie Tempel, Diener in großer Zahl und mit künstlicher Lockenpracht, prunkvollen Hausrat, alles überreichlich, alles ansehnlich, alles geschmackvoll, abgesehen vom Hausherrn selbst, der allein wie Tantalus²⁴⁹ inmitten seiner Reichtümer mittellos, bedürftig und arm (172) nicht nach der bekannten flüchtigen Flut hascht und nach der trügerischen Welle dürstet, sondern nach der wahren Glückseligkeit, das heißt, nach einem gut verlaufenden Leben und glücksgesegneter Klugheit, hungert und dürstet.²⁵⁰ Denn er sieht nicht ein, dass man Reiche in gleicher Weise zu beurteilen pflegt, wie man Pferde kauft.²⁵¹ **23** Denn beim Kauf von Pferden achtet man nicht auf den Stirn- und Brustschmuck, schaut nicht auf den glitzernden Putz des Halsgurtes, betrachtet nicht die

cervicis divitias contemplantur, si ex auro et argento et (173) gemmis monilia variegata¹⁸⁰ dependent, si plena artis ornamenta capiti¹⁸¹ et collo circumiacent, si frena caelata, si ephippia¹⁸² fucata, si cingula¹⁸³ aurata sunt. sed istis omnibus exuviis amolitis equum ipsum nudum et solum corpus eius et animum contemplantur, ut sit et¹⁸⁴ ad speciem honestus et ad cursuram vegetus et ad vecturam validus: iam primum in corpore si sit

„argutum caput, brevis alvus obesaque terga
luxuriatque toris animosum pectus honesti“;

(174) praeterea si „duplex agitur per lumbos spina“; volo enim non modo perniciter, verum etiam molliter pervehat. similiter igitur et in hominibus contemlandis noli illa aliena aestimare, sed ipsum hominem penitus considera, ipsum ut meum Socratem pauperem specta. aliena autem voco, quae parentes pepererunt et quae fortuna largita est. quorum nihil laudibus Socratis mei admisceo, nullam generositatem, nullam prosapiam, nullos longos natales, nullas invidiosas divitias. haec enim cuncta, ut dico, aliena sunt. sat[e] Porthaonio (175) gloria<e>¹⁸⁵ est, qui talis fuit, ut eius nepotem non puderet. igitur omnia similiter aliena numeres licebit: ‘generosus est’; parentes laudas. ‘dives est’; non credo fortunae. <nec>¹⁸⁶ magis ista adnumero¹⁸⁷; ‘validus est’; aegritudine fatigabitur. ‘pernix est’; <st>abit in senectute¹⁸⁸. ‘formonsus est’; expecta paulisper et non erit. ‘at enim bonis artibus doctus et adprime est eruditus et, quantum licet homini, sapiens et boni consultus’; tandem aliquando ipsum virum laudas. hoc

¹⁸⁰ *variegata* Brantius] *varie gaza* vel *variae gaeae* codd.

¹⁸¹ *capiti* P_a Rom.] *capite* cett. codd.

¹⁸² *ephippia* M²] *eppippia* vel *epippia* vel similia M cett. codd.

¹⁸³ *si cingula* Floridus] *cingula* AR² Moreschini : *si singula* F, citat Iohannes Saresberiensis : *singula* R cett. codd.

¹⁸⁴ *sit et* B] *sit* cett. codd., citat Iohannes Saresberiensis

¹⁸⁵ *sat Porthaonio gloriae* Beaujeu auctore Baehrens (*Prothaonio*)] *sate* (*sat est* O) *prothaonio gloria* codd., dub. Thomas : *sato Prothaonio gloria* citat Iohannes Saresberiensis : *sate e Porthaone gloria* Ribbeck

¹⁸⁶ add. Rom.

¹⁸⁷ *adnumero* B³ Scaliger] *denumero* vel *dinúmero* B cett. codd.

¹⁸⁸ *est <st>abit in senectute* Thomas] *estabit in senectute* B : *estabit in senectutem* B² cett. codd., citat Iohannes Saresberiensis : *est abibit in senectutem* Rom.

Kostbarkeiten des reichgeschmückten Halses, ob dort Kleinodien aus Gold, Silber und (173) Edelsteinen buntgewirkt herabhängen, ob kunstvoll gefertigte Schmuckstücke um Kopf und Hals liegen, ob die Zügel ziseliert, ob die Reitdecke schön gefärbt, ob die Gurte vergoldet sind.²⁵² Vielmehr entfernt man all diese Ausstattung und betrachtet allein das nackte Pferd, seinen bloßen Körper und sein Temperament; denn es soll ja edel im Aussehen, lebhaft im Laufen, kräftig im Tragen sein: Zuerst (prüft man) am Körper, ob

„der Kopf ausdrucksvoll, der Bauch gedrunken, der Rücken fleischig ist und ob die mutige Brust des edlen Tieres vor Muskeln strotzt“;²⁵³

(174) außerdem (prüft man), ob „das Rückgrat doppelt die Lenden durchzieht“;²⁵⁴ denn ich möchte ja, dass es mich nicht nur schnell, sondern auch sanft ans Ziel bringt. In gleicher Weise achte nun auch bei der Betrachtung eines Menschen nicht auf jene fremden Dinge, sondern sieh dir den Menschen als solchen bis ins Innerste an, betrachte ihn wie meinen Sokrates ohne seinen Reichtum.²⁵⁵ Fremde Dinge aber nenne ich das, was die Eltern erworben haben und was das Glück geschenkt hat. Nichts von diesen Dingen mische ich den Vorzügen meines Sokrates bei, keine edle Herkunft, keine bedeutende Familie, keine lange Ahnenreihe, keine neiderregenden Reichtümer. Denn alle diese Dinge sind, wie ich meine, fremd.²⁵⁶ Dem Sohn des Porthaon (175) genügt sein Ruhm; er war ein Mann von der Art, dass sein Enkel sich seiner nicht zu schämen brauchte.²⁵⁷ Du magst also alles (Folgende) in gleicher Weise zu den fremden Dingen zählen:²⁵⁸ ‘Er ist edler Abstammung’; du lobst seine Eltern. ‘Er ist reich’; ich traue dem Glück nicht. Ebensovienig lasse ich folgendes gelten: ‘Er ist kräftig’; Krankheit wird ihn schwächen. ‘Er ist flink’; im Alter wird er stillstehen. ‘Er ist schön’; warte nur ein Weilchen, und er wird es nicht mehr sein.²⁵⁹ ‘Ja, aber er ist in allen guten Künsten²⁶⁰ wohlunterrichtet und hervorragend gebildet, ferner weise, soweit es einem Menschen möglich ist, sowie wohlwissend um das Gute’; endlich einmal lobst du den Mann selbst. Denn das alles ist weder vom Vater ererbt

enim nec a patre hereditarium est nec <a>¹⁸⁹ casu pendulum nec a suffragio anniculum nec a corpore caducum nec ab aetate mutabile. haec omnia meus Socrates habuit et ideo cetera habere contempsit.

[IV 3. Odysseus als Vorbild]

24 quin igitur et tu ad studium (176) sapientiae accingeris¹⁹⁰ vel properas saltem¹⁹¹, ut nihil alienum in laudibus tuis audias, sed ut, qui te volet nobilitare, aequè laudet, ut Accius Ulixen laudavit in Philocteta¹⁹² suo, in eius tragoediae principio:

„inclite, parva prodite¹⁹³ patria,
nomine celebri claroque potens
(177) pectore, Achivis classibus auctor,
gravis Dardaniis¹⁹⁴ gentibus ultor,
Laertiade^{195,??}

novissime patrem memorat. ceterum omnes laudes eius viri audisti. nihil inde nec Laertes sibi nec Anticlia nec Arcisius¹⁹⁶ vindicat: [nec]¹⁹⁷ tota, ut vides, laudis huius propria Ulixi possessio est. nec aliud te in eodem Ulixen Homerus docet, qui semper ei comitem voluit esse prudentiam, quam poetico ritu (178) Minervam nuncupavit. igitur hac eadem comite¹⁹⁸ omnia horrenda subiit, omnia adversa superavit. quippe ea adiutrice Cyclopi specus introiit, sed egressus est; Solis boves vidit, sed abstinuit; ad inferos demeavit et ascendit. eadem sapientia comite Scyllam praeternavigavit nec ereptus est; Charybdi consaeptus est nec retentus est; Circae poculum bibit nec mutatus est; ad Lotophagos accessit nec remansit; Sirenas audiit nec accessit.

¹⁸⁹ add. Koziol

¹⁹⁰ *accingeris* Lütjohann] *ingeris* codd., citat Iohannes Saresberiensis : <er>i[n]geris Rohde, Moerschini

¹⁹¹ *saltem* citat Iohannes Saresberiensis] *altum* codd.

¹⁹² *Philocteta* F, citat Iohannes Saresb.] *filotecta* vel *philotecta* cett. codd.

¹⁹³ *prodite* A] *praedite* cett. codd (om. F), citat Iohannes Saresberiensis

¹⁹⁴ *Dardaniis* citat Iohannes Saresberiensis] *dardanis* codd.

¹⁹⁵ *Laertiade* B] *laerciade* V²ROU²P² : *lerciade* cett. codd.

¹⁹⁶ *Arcisius* Stewechius] *Arcisius* vel *acrisius* citat Iohannes Saresberiensis : *arcissius* codd. (*archisius* R)

¹⁹⁷ secl. Lütjohann] *nec* BMV : *haec* V²AFRO, citat Iohannes Saresberiensis : *hec nec* GNPLU

¹⁹⁸ *comite* BMVF] *comitante* cett. codd., citat Iohannes Saresberiensis

noch schwankend vom Zufall abhängig, noch durch eine Abstimmung nur für ein Jahr gewährt,²⁶¹ noch durch den Körper hinfällig [vergänglich], noch durch das Alter veränderlich. Dies alles besaß mein Sokrates, und deshalb verachtete er den Besitz alles übrigen.

IV 3. Odysseus als Vorbild

24 Warum also machst nicht auch du dich auf zum Studium (176) der Weisheit oder setzt nicht wenigstens alles daran, dass du nichts Fremdes mehr unter deinen Vorzügen hörst, dass vielmehr derjenige, der dich feiern will, dich in gleicher Weise lobt, wie Accius²⁶² den Odysseus in seinem „Philoktet“ gelobt hat,²⁶³ am Anfang dieser Tragödie:

„Ruhmreicher Held, aus kleinem Land hervorgegangen,
mächtig durch seinen gefeierten Namen und sein edles
(177) Herz, Förderer der achäischen Flotten,
furchtbarer Rächer an den Dardanervölkern,
Sohn des Laertes“²⁶⁴

Erst ganz am Schluss erwähnt er den Vater. Sonst aber hast du insgesamt nur Vorzüge dieses Mannes vernommen. Nichts davon kann Laertes oder Antikleia oder Arkeisios²⁶⁵ für sich in Anspruch nehmen; alles an diesem Lob ist, wie du siehst, des Odysseus alleiniges Eigentum. Nichts anderes zeigt dir an eben diesem Odysseus Homer, der meinte, die Klugheit sei seine ständige Begleiterin, die er nach Art der Dichter (178) Minerva genannt hat.²⁶⁶ Mit eben dieser Begleiterin also hat er alles Schreckliche auf sich genommen, hat er alles Widrige überwunden. Denn mit ihrer Hilfe hat er die Höhle des Kyklopen betreten, sie aber auch wieder verlassen;²⁶⁷ hat er die Rinder des Sonnengottes gesehen, sie aber nicht angerührt;²⁶⁸ ist er in die Unterwelt hinabgegangen, aber auch wieder heraufgestiegen.²⁶⁹ In Begleitung eben dieser Weisheit ist er an der Skylla vorbeigefahren, aber nicht herausgerissen worden; ist er von der Charybdis umzingelt, aber nicht zurückbehalten worden;²⁷⁰ hat er den Becher der Kirke getrunken, ist aber nicht verwandelt worden;²⁷¹ hat er sich den Lotophagen genähert, ist aber nicht geblieben;²⁷² hat er die Sirenen gehört, sich ihnen aber nicht genähert.²⁷³

Anmerkungen

- 1 Zum Titel *De deo Socratis* statt des erwarteten *De daemone/daemonio Socratis* s. die Einleitung S. 19ff.
Über das Daimonion des Sokrates geben vor allem folgende Stellen Auskunft: Plat. *Euthphr.* 3b5f.; *Apol.* 31c7ff.; 40a2ff.; 41d5f.; *Euthyd.* 272e3f.; *Th.* 151a2ff.; *Phdr.* 242b8ff.; *Rep.* VI 496c3ff.; *Alc.* 1, 103a4ff.; 124c5ff.; [Plat.] *Theag.* 128d2ff.; 129b6ff.; 131a1ff.; *Xen. Mem.* I 1,2ff.; I 4,15; IV 3,12; IV 8,1ff.; *Apol.* 4, 12f., vgl. 8; *Symp.* 8,5.
- 2 Von dieser Dreiteilung spricht Platon nicht ausdrücklich, sie ist jedoch in seinem *Timaios* klar vorhanden. Ferner wird sie von seinen Schülern in der Alten Akademie vertreten; vgl. die verwandte Dreiteilung in der Ps.Platonischen *Epinomis* 981c8ff.; 984b2ff.; d3ff. und dazu DÖRRIE/BALTES V (1998) 565 sowie die von REGEN 1971, 69, Anm. 236 angeführten Aristotelesstellen; ferner: Xenokrates bei Sext. *Emp. Math.* VII 147–149 = *fr.* 5 HEINZE = *fr.* 83 ISNARDI PARENTE = DÖRRIE/BALTES IV (1996) Nr. 104.0d = I (1987) Nr. 11.3c. Seit dem Hellenismus ist sie ganz geläufig (vgl. *SVF* II 1103 S. 320,32ff.; Varr. *Antiquitates rer. div. fr.* 226 CARDAUNS; [Ekphantos], *De regno*, in: H. THESLEFF, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Åboensis, Ser.A, Humaniora, 30 (Åbo 1965) S. 79,15ff.; [Okkelos], *De univ. nat.* 40 HARDER. Auch bei den Platonikern ist sie anzutreffen: Calcidius, *Comm.* 130 S. 172,12ff.; 232 S. 246,15ff. WASZ. = DÖRRIE/BALTES VI 1 (2002) Nr. 164.4, Z. 72ff.
- 3 Vgl. Plat. *Phdr.* 246d6f.; *Tim.* 39e10.
- 4 Griechisch etwa: φύσεως ἄξια. Gemeint ist, dass jedes Wesen einen seiner Würde entsprechenden Rang (τάξις) einnimmt.
- 5 In jedem Bereich gibt es erneut unterschiedliche Rangordnungen, wie im Verlauf der Schrift klar wird.
- 6 Apuleius beginnt also mit dem für uns Erkennbareren; vgl. Arist. *Phys.* A 1 184a16ff.
- 7 Vgl. Plat. *Tim.* 40d3ff.; 41a3f.
- 8 Die Unterscheidung zwischen sichtbaren und intelligiblen Göttern (θεοὶ ὄρατοὶ – θεοὶ νοητοί; *dei visibiles* – *dei intellegibiles*) geht auf Platon zurück; vgl. *Phdr.* 246e4ff.; *Tim.* 40d3ff.; *Leg.* XI 930e7ff.; [Plat.] *Epin.* 984d3ff. Im Mittelplatonismus findet sie sich bei Maximus von Tyros, *Or.* 11,291ff. TRAPP = 11,251ff. KONIARIS; vgl. auch DÖRRIE/BALTES VI 2 (2002) 282f. mit Anm. 89.
- 9 Verg. *Georg.* I 5f.
- 10 In dem Maße, wie der Mond sich von der Sonne entfernt, nimmt sein Licht zu – bei Vollmond steht er in Opposition zur Sonne. In dem Maße,

wie er sich anschließend der Sonne wieder nähert, nimmt sein Licht ab; vgl. Cic. *Nat. deor.* II 50; Lucr. V 705ff.

- 11 Apuleius scheint nicht auf die Phase des Neumondes einzugehen, wenn der Mond sich ganz im Lichtkreis der Sonne bewegt und daher für uns unsichtbar ist. Lässt er diese Phase deswegen aus, weil es ihm um die sichtbaren Götter geht, soweit sie sichtbar sind?

Die verwendeten Termini *incremento*, *auctibus*, *dispendiis* scheinen aus der Finanzwelt zu stammen: HARRISON 2000, 146.

- 12 Für die Umstellung von *pollens* nach *candore* sprechen folgende Argumente:

- *Pollens* steht bei Apuleius immer mit einem Ablativ; vgl. z.B. *DS* 4,126; 17,158.
- Die durch *candore pollens* entstehende Klausel entspricht genau der von *candoris expers*.
- *Pollens* fügt sich ein in die Reihe der Alliterationen *proprio ... perpeti ... pollens*.

- 13 Unter diesen verstand man die gelehrten Astronomen Babylons; vgl. W.J.W. KOSTER, «Chaldäer», *RAC* 2 (1954) 1013ff.; M.-L. LAKMANN, *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*, *Philosophia Antiqua* 63 (Leiden [u. a.] 1995) 18.

- 14 Diese Theorie findet sich zuerst in den *Babyloniaka* des Berossos von Babylon (3. Jh.v.Chr.); vgl. Vitruv. IX 2,1. Sie findet sich dann auch bei Lucr. V 720ff.; vgl. C. BAILEY, *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex, Ed. with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation, and Commentary* III (Oxford 1947; Nachdr. 1963) 1439f.

- 15 Vgl. Macr. *in Somn.* I 19,12.

- 16 Dies ist die in der Antike geläufige Ansicht. Das Zitat stammt in leicht veränderter Form aus Lucr. V 575f.

- 17 Das tut Apuleius in dieser Rede nicht; vielleicht meint er aber einen in seiner Vortragsreihe später folgenden Vortrag. Diese und andere Erklärungen für die Auslassung des Apuleius finden sich bei HARRISON 2000, 143f.

- 18 Hier liegt deutlich eine Anspielung auf Plat. *Leg.* X 886a4f. vor: ... πάντες Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι νομίζουσιν εἶναι θεούς. Diese bewusste Anspielung könnte erklären, warum hier nur Griechen und Nichtgriechen, nicht aber die Römer erwähnt werden.

Der Beweis für die Existenz der Götter *e consensu gentium* war in der Antike berühmt und wurde oft bemüht; vgl. PEASE 1955, 294f. mit den Verweisen; K. OEHLER, «Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik. Eine Studie zur Geschichte des Begriffs der Allgemeinen Meinung», *Antike und Abendland* 10 (1961) 103ff. = *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter* (München 1969) 234ff.

- 19 Zu ergänzen ist wohl *esse deos* („sind Götter“).

- 20 Bekannt waren in der Antike: Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur. Sie galten als „Irrsterne“, weil man bis in die Zeit Platons glaubte, sie besäßen keine festen Bahnen, sondern irrten am Himmel umher. Eudoxos von Knidos hatte als Erster nachgewiesen, dass die sog. Planeten feste und mathematisch berechenbare Bahnen hatten. Im Anschluss an ihn wendet Platon sich mehrfach gegen diese Ansicht von den „Irrsternen“; vgl. beispielsweise *Tim.* 39c5ff.; *Leg.* VII 822a4ff.
- 21 Vgl. Apul. *Mund.* 2,292: ... *inordinatum, ut sic dixerim, ordinem servant; Plat.* I 10,201.
- 22 Zu diesen scheinbaren Bewegungen s. Plat. *Tim.* 39a4ff.; 40c3ff.; Apul. *Plat.* I 10,201.
- 23 Vgl. Plat. *Tim.* 38e6ff.
- 24 Eine Anspielung auf Cat. 66,2: ... *qui stellarum ortus comperit atque obitus.* Zum Inhalt vgl. Timaios Lokros 27 MARG; Alcin./Alb. *Didasc.* 14 (170,35ff. W.-L.); BALTES 1972, 93ff.
- 25 Gemeint sind die Fixsterne; vgl. Plat. *Tim.* 40b4ff. und etwa Apul. *Mund.* 2,291.
- 26 Verg. *Aen.* I 744; III 516. Der *arcturus* ist der hellste Stern im Sternbild des Bootes, die *hyades* (= Pleiaden) sind das Siebengestirn im Sternbild des Stiers, deren heliakischer Aufgang im Mai den Frühjahrsregen anzeigt, und die *septemtriones* (sieben Pflugochsen) sind der Große und der Kleine Bär.
- 27 Das Bild vom Himmelsreigen ist sehr alt; es findet sich zuerst bei Eur. *El.* 467 (ἄστρον αἰθέριοι χοροί), dann bei Plat. *Tim.* 40c3; [Plat.] *Epin.* 982e4ff.; Apul. *Plat.* I 10,201; *Mund.* 29,355 u.ö.
- 28 Lukrez IV 460 spricht von den *severa silentia noctis*.
- 29 Das Adjektiv *torvus* wird häufig vom drohenden menschlichen Blick verwendet; die Sterne gleichen also Augen, die drohend blicken. Zugleich könnte das Wort – mit falscher Etymologie von *torquere* abgeleitet – auf die unablässige Umdrehung des Himmels verweisen; vgl. BEAUJEU 1973, 208f.
- 30 Vgl. Plat. *Rep.* VII 529c6ff.: ταῦτα μὲν τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα, ἐπεὶ περ ἐν ὄρατῷ πεποικίλται, κάλλιστα μὲν ἡγεῖσθαι καὶ ἀκριβέστατα τῶν τοιοῦτων ἔχειν ... τῇ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλία ...
- 31 Ennius, *Iphigenia*, fr. 216 VAHLEN = Varr. *Ling.* VII 73.
- 32 Apuleius spielt hier wahrscheinlich auf die von Aelius Stilo (bei Varro) stammende Etymologie an, nach welcher *caelum* („Himmel“) mit *caelare* („ziselieren“) zusammenhängt (Varr. *Ling.* V 18). *Caelamen* scheint eine Wortschöpfung Ovids zu sein, der *Met.* XIII 291 von den *clipei caelamina*, den Bildern auf dem Schild des Achill, spricht. Apuleius liebt derartige Etymologien; vgl. *DS* 5,131; 15,151f.
- 33 Zu den intelligiblen Göttern (θεοὶ νοητοί) s. Plat. *Tim.* 30c7ff. und oben Anm. 8.
- 34 Die Metapher vom Auge der Seele (ὄμμα τῆς ψυχῆς) geht auf Platon zurück (*Rep.* VII 518c5f.; 519b3; 533d2), findet sich aber sehr häufig im

- Mittelplatonismus; vgl. Apul. *Plat.* I 6,193; I 9,200 = DÖRRIE/BALTES IV (1996) Nr. 103.2 (I), Z. 5; 103.2 (II), Z. 10 und den Kommentar ebd. S. 260, 262, 331, Anm. 1; Luc. *Vit. auct.* 18 = DÖRRIE/BALTES V (1998) Nr. 131.1, Z. 18 und den Kommentar ebd. S. 219, 368, 390; VI 2 (2002) 136f., 273. Zum lateinischen Ausdruck *acies mentis* für „das Auge der Seele“ s. Aug. *Conf.* VII 8,12 = DÖRRIE/BALTES III (1993) Nr. 98.7, Z. 9 und den Kommentar ebd. S. 373.
- 35 Gemeint sind nicht die Götter der Mythologie – diese sind vielmehr Dämonen (*DS* 11,145; 12,145f.; 20,166) – sondern die von den Dichtern entstellten (ebd.) wahren Götter, die Götter uralter Tradition, die in Griechenland zum Kanon der zwölf Götter zusammengestellt worden sind (dazu O. WEINREICH, *Lykische Zwölfgötter-Reliefs. Untersuchungen zur Geschichte des dreizehnten Gottes*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 5 [Heidelberg 1913]), einem Kanon, auf den Platon im *Phaidros* (246e6ff.) und in den *Nomoi* (V 745b6ff.; VIII 828b7ff.) anspielt und der im Platonismus weitergewirkt hat (M. BALTES, «Zur Theologie des Xenokrates», in: R. VAN DEN BROEK/T. BAARDA/J. MANSFELD [Eds.]. *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 112 [Leiden (u. a.) 1988] 61ff. = BALTES 1999, 213ff.). Der *Phaidros* spricht von einer Heerschar (*στρατιά*) der Götter und Dämonen in zwölf Abteilungen, an deren Spitze jeweils einer der Götter steht. Hier sind die Dämonen jeweils einem einzelnen Gott zugeordnet. Daraus ergab sich leicht die Lehre, dass die Dämonen Gehilfen der jeweiligen Götter seien, die sich schon bei Platon findet (s. Plat. *Polit.* 271d6ff.; 274b5f.; *Leg.* IV 713c8ff.; Plut. *De def. orac.* 13 [417A]; Apul. *DS* 6,132ff.; *Plat.* I 12,206; Maximus von Tyros, *Or.* 8,184 TRAPP = 8,159 KONIARIS; Calcidius, *Comm.* 188 S. 213,3f. WASZ.; vgl. schon Hes. *Op.* 252f.).
- 36 Ennius, *Annales* 62f. VAHLEN = 240f. SKUTSCH. Zu diesen beiden Versen s. O. SKUTSCH, *The Annals of Q. Ennius*, Ed. with Introduction and Commentary (Oxford 1985) 424ff.
- 37 Damit wird darauf hingewiesen, dass der Kanon der zwölf Götter die Zahl der intelligiblen Götter nicht vollständig anführt.
- 38 Zur Fürsorge der Götter für die Menschen s. Plat. *Apol.* 41c9ff.; *Phaed.* 62b7; c9ff.; *Rep.* II 363a6ff.; *Leg.* X 899d5ff.; Xen. *Mem.* I 4,11ff. Diese Lehre wurde anschließend von der Stoa und den Platonikern vertreten, von Epikur hingegen bekämpft. Zu Apuleius' Standpunkt s. vor allem *DS* 6,132f.; 7,134ff.; 15,152; 16,154ff.; *Plat.* I 12,205f. Dass die Götter gewisse Zuständigkeiten besitzen, war in der Antike geläufige Lehre, die auch von den Philosophen geteilt wurde; s. unten Anm. 89. Bei Apuleius obliegt die praktische Ausführung der einzelnen Aufgaben den den jeweiligen Göttern zugehörigen Dämonen; vgl. *DS* 6,132ff.; 11,145.
- 39 Der Ausdruck *profana* deutet darauf hin, dass die Philosophie wie ein Mysterium betrachtet wird, in das man eingeweiht oder nicht eingeweiht ist; zum Vergleich der Philosophie mit einer Einweihung in einen Mysterienkult s. Theon von Smyrna, *Expos.* S. 14,18 – 16,2 HILLER = DÖRRIE/

- BALTES IV (1996) Nr. 102.7 und den Kommentar ebd. S. 250ff.; C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26 (Berlin/New York 1987).
- 40 Vgl. DS 3,125f.
- 41 Vgl. DS 3,125: *incuria verae disciplinae*.
- 42 Denn nur die Philosophie hilft zur wahren Verehrung der Götter; vgl. Apul. DS 12,145ff.; 21,167ff. Ist sie doch γῶσις / ἐπιστήμη θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων (David, *Prolog*. S. 20,28; 26,12 BUSSE = DÖRRIE/BALTES IV [1996] Nr. 102, Z. 7; 102.1b, Z. 5; Maximos von Tyros, *Or.* 26,28f. TRAPP = 26,27 KONIARIS = DÖRRIE/BALTES ebd. Nr. 102.3, Z. 4; vgl. den Kommentar ebd. S. 231f., 233f., 242f., 246, 254 sowie I. MÄNNLEIN-ROBERT, «Wissen um die göttlichen und die menschlichen Dinge». Eine Philosophiedefinition Platons und ihre Folgen», in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, N.F. 26 [2002] 13–38) bzw. ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπων (David, *Prolog*. S. 20,29 BUSSE; Theon von Smyrna, *Expos.* S. 16,1f. HILLER = DÖRRIE/BALTES IV (1996) Nr. 102, Z. 9; 102.7, Z. 31f.; vgl. ebd. S. 232, 234, 235, 251, 253–255; V [1998] 311; VI 1, [2002] 148).
- 43 Vgl. Plut. *De superst.* 10 (169F): „Wer an die Existenz der Götter nicht glaubt, ist gottlos; wer aber an sie glaubt, wie die Abergläubischen sie annehmen, ist der nicht einer viel gottloseren Ansicht verfallen?“ Dies wird von Plutarch anschließend weiter ausgeführt.
- 44 Schon bei Homer (*Il.* II 412) wohnen die Götter im Äther. Doch war umstritten, was der Äther ist. Bei Platon ist er die reinste Luft (*Tim.* 58d1f.; *Phaed.* 109b7ff.; 111b1f.; vgl. [Plat.] *Epin.* 984b6ff.), bei Aristoteles ein fünftes Element neben den vier üblichen (Erde, Wasser, Luft, Feuer; *Cael.* A 3 269a5ff.; b25ff.). Da Apuleius im Gefolge Platons nur vier Elemente anerkennt (DS 8,137), muss er den Äther anders erklären. Und da nach Platon die Sterne zum größten Teil aus Feuer sind (*Tim.* 40a2f.), war es nahe liegend, den Äther als reinstes Feuer zu verstehen; vgl. DS 8,138: *sursum in aethere, id est in ipso ignis liquidissimo ardore*. Zur historischen Einordnung dieser Erklärung s. DÖRRIE/BALTES V (1998) 565ff. mit Anm. 53; 584ff.
- 45 Vgl. DS 4,128; 6,132.
- 46 Gemeint sind also die gewöhnlichen Menschen, die Abergläubischen (δεισιδαίμονες, *superstitiosi*) und die Gottesleugner (ἄθεοι).
- 47 Zu den Göttern als (unkörperlichen) Lebewesen s. Plat. *Tim.* 30c7ff.; 38e5f.; 39e7ff.; *Leg.* X 898d9ff. Dies ist die durchgängige Meinung des Mittelplatonismus überhaupt.
- 48 Vgl. Plat. *Tim.* 40b5; [Plat.] *Definitiones* 411b1: Die Sonne ist ein ζῷον ἄϊδτον.
- 49 Für Apuleius ist der höchste Gott der Demiurg des Platonischen *Timaios* (vgl. *Plat.* I 5,190f.), der die „jungen Götter“ (νέοι θεοί) hervorbringt (γεννᾷ), also deren Vater (πατήρ) ist (*Tim.* 41a7 u.ö.). Da Apuleius – ganz im Sinne Platons (vgl. M. BALTES, «Γέγονεν [Platon, *Tim.* 28 B 7].

- Ist die Welt real entstanden oder nicht?» in: K.A. ALGRA/P.W. VAN DER HORST/D.T. RUNIA (Eds.), *Polyhistor. Studies in the History and the Historiography of Ancient Philosophy. Presented to J. Mansfeld on His Sixtieth Birthday*, *Philosophia Antiqua* 72 [Leiden (u. a.) 1996] 76–96 = BALTES 1999, 303–325) – davon ausgeht, dass dieses Hervorbringen nicht in einem einmaligen, sondern in einem ewigen Schöpfungsakt geschieht (vgl. *DS* 2,120: *aeterno*; 4,126f.: Die Menschen sind *immortalibus animis ... genere perpetui ...*; 13,148: Die Dämonen sind *tempore aeterna*; *Plat.* I 8,198), liegt hier kein Widerspruch zu *DS* 3,123 (*neque fine ullo neque exordio, sed prorsus ac retro aeviternas*) vor. Die Vater-schaft des höchsten Gottes ist eine ewige; das heißt, er bringt die „jungen Götter“ in einer *creatio continua/aeterna* hervor.
- 50 Apuleius lobt die Sprachgewalt Platons auch in *Plat.* I 2,185; I 3,188; *Apol.* 49.
 - 51 Das ist eine Übertreibung.
 - 52 Apuleius paraphrasiert hier *Plat. Tim.* 28c; *Ep.* 7 341c5; vgl. *Apul. Plat.* I 5,190f. sowie *Apol.* 64.
 - 53 Dies ist das Ziel aller Platonischen Philosophie; vgl. *Phaed.* 64a4 – 68c4; DÖRRIE/BALTES IV (1996) 244f.
 - 54 Dies ist eine Anspielung auf die berühmte Stelle im 7. Brief Platons (341c7ff.).
 - 55 Die Ausdrücke *missum ... faciam, longe superantibus* und *receptui canam* sind Metaphern aus der Militärsprache (vgl. HARRISON 2000, 148): Apuleius „gibt sich geschlagen“.
 - 56 Apuleius scheint hier *Cic. Tusc.* V 10 zu zitieren: Mit seiner Abkehr von der Naturphilosophie und seiner Hinwendung zur Ethik hat Sokrates die Philosophie vom Himmel herabgeholt (*devocavit e caelo*).
 - 57 Zu diesem und den folgenden Gedanken s. *Plat. Leg.* VI 766a1ff.; IX 874e7ff.; *Arist. Pol.* A 2 1253a31ff.
 - 58 Vgl. *DS* 3,122: *priva verae rationis ... impos veritatis*.
 - 59 Zu den antiken Theorien über den stetigen Niedergang der menschlichen Kultur vgl. schon *Hes. Op.* 109ff.; *Ov. Met.* I 89ff.; *Sen. Benef.* I 10,1ff.
 - 60 *Apul. Ascl.* 7: „Nicht alle Menschen, o Asklepios, haben wahre Erkenntnis-kraft erhalten, vielmehr lassen sie sich täuschen, indem sie in gedankenlosem Streben ohne Einsicht in die wahre Lehre einem Trugbild folgen, das in ihren Seelen Schlechtigkeit entstehen lässt und das beste Lebewesen in die Natur eines wilden Tieres und die Wesensart von Ungeheuern verwandelt.“ Vgl. *Phil. Somn.* II 89; *Sal. Cat.* I,1ff.
 - 61 Dies ist Lehre aller Platoniker; vgl. *Aug. Civ.* XII 10 = DÖRRIE/BALTES V (1998) Nr. 143.3, Z. 5ff.; *Procl. In Tim.* I 288,12f. DIEHL = DÖRRIE/BALTES V (1998) Nr. 145, Z. 56 und den Kommentar ebd. S. 494f., 518, 530 mit Anm. 76.
 - 62 Eine solche Trennung der Menschen von den Göttern (und deren Vorsehung) warf man in der Kaiserzeit Aristoteles und seinen Anhängern vor; vgl. *Aet.* II 3,4 (*Dox. Gr.* 330a5ff./b8ff.); *Attikos, fr.* 3, 4,8ff. *DES*

- PLACES; Calcidius, *Comm.* 250 S. 260,7ff. WASZ.; Nemesios 43 S. 127,15ff. MORANI; Procl. *In Tim.* III 152,23ff. DIEHL; MORAUX 1973, 286, Anm. 46; 1984, II 571, Anm. 33; R.W. SHARPLES, «Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation», in: *Aufstieg und Niedergang der röm. Welt* II 36.2 (Berlin/New York 1987) 1178, 1216; M.G. SOLLENBERGER, «The Lives of the Peripatetics: An Analysis of the Contents and Structure of Diogenes Laertius' 'Vitae philosophorum' Book 5», in: *Aufstieg und Niedergang der röm. Welt* II 36.6 (Berlin/New York 1992) 3858; MANSFELD 1992, 136.
- 63 Der Gedanke, dass die Dämonen das Band zwischen Göttern und Menschen bilden, findet sich zuerst bei Plat. *Symp.* 202e3ff. (s. unten Anm. 84) und in der Ps.Platonischen *Epinomis* 984c2, ist dann aber im Platonismus geläufig; vgl. Plut. *De def. orac.* 13 (416Ef.); Maximos von Tyros, *Or.* 8,185ff. TRAPP = 8,160ff. KONIARIS; 9,30–48 TRAPP = 9,28–43 KONIARIS = DÖRRIE/BALTES IV (1996) Nr. 106.3.
- 64 Ein ähnlicher Gedankengang findet sich bei Plut. *De def. orac.* 13 (416E).
- 65 Plat. *Symp.* 203a1f.: θεὸς δὲ ἀνθρώπων οὐ μείγνυται.
- 66 Vgl. HARRISON 2000, 149: „The comparison of gods and kings is a traditional one, but Apuleius gives it some Roman colour; *suggestus* can refer to the speaking-platform in the Forum Romanum, the Rostra, while *tribunal* naturally indicates the dais in the same location on which Roman magistrates normally sat. ...“
- 67 Den Gott-König-Vergleich hat Apuleius in *De mundo* 25,345ff. ausgemalt (vgl. REGEN 1971, 98f.); er folgt damit einer in der Antike verbreiteten Gewohnheit; vgl. z.B. Maximos von Tyros, *Or.* 11,281ff. TRAPP = 11,243 KONIARIS; Numenius, *fr.* 12,13 DES PLACES; Plot. *Enn.* II 9 [33] 9,34; V 5 [32] 3,8ff.; Boeth. *Cons.* IV c 1 = DÖRRIE/BALTES VI 2 (2002) Nr. 177.2, Z. 19ff.; H. DÖRRIE, «Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt», *Revue intern. de Philos.* 24 (1970) 217–235 = *Platonica minora* (München 1976) 390–405; H.D. SAFFREY/L.G. WESTERINK, *Proclus, Théologie Platonicienne Livre II. Texte établi et traduit* (Paris 1974) XXXV–LIX; DÖRRIE/BALTES III (1993) 334; IV (1996) 406, Anm. 3.
- 68 Zur Vorstellung, dass die Erde der Hades sei, s. Plut. *Amat.* 19 (765A); Boeth. *Cons.* III c. 12,55ff.; DÖRRIE/BALTES VI 2 (2002) 173, 180, 333, 336, 340.
- 69 Zu den Dämonen als von den Göttern beauftragte Hirten der Menschen und Völker s. Plat. *Polit.* 271d6 – e1; *Leg.* IV 713c2 – e3; zu den „jungen Göttern“ als Hirten der Menschen s. Plat. *Tim.* 41d2f.; 41e1ff. sowie *Criti.* 109b1ff.
- 70 Die vorangehenden Ausführungen erinnern an die Götter Epikurs, die fern von den Menschen in den Räumen zwischen den Welten (Intermundien) leben und sich in keiner Weise um die Menschen kümmern; vgl. A.J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux* (Paris⁴1997) 92f. Insbesondere erinnert im Folgenden (6,132) die Wendung: *seiunctos ... a nobis deos ...*

a cura rerum humanarum ... removi an Lucr. II 648: *semota a nostris rebus seiunctaque longe* (sc. *divum natura*).

- 71 Vgl. in ähnlichem Zusammenhang Cic. *Nat. deor.* I 3 (*quid est quod ullos di immortalis cultus, honores, preces adhibeamus?*) und auch I 122.
- 72 „Der Eid ist nach Ursprung und Wesen ‘eine Einsetzung zu Pfande und zugleich eine Selbstverfluchung’ (Handb. d. dt. Abergl. s.v. ‘Eid’, Sp. 660). Als Pfand wird vom Schwörenden das eigene Wohlergehen (im weitesten Sinne) eingesetzt; es ist in dem Augenblick verwirkt, wo der Eid ein Meineid ist. Dem Eidesschutz dient die Anrufung der Schwurgötter, denen die Bestrafung des Meineidigen obliegt. Die Gottheit wird daher im Grunde nicht nur als ‘Zeuge’ angerufen, sondern auch als Vollstrecker der in der Eidesformel ausgesprochenen oder implizierten Sanktion.“ BINGENHEIMER 1993, 148, Anm. 49.
- 73 Sohn des Aeneas und der Creusa, auch *Iulus (Ilus)* genannt; vgl. Verg. *Aen.* I 267f.
- 74 Verg. *Aen.* IX 300. „Apuleius mißversteht absichtlich diese [Vergil-] Stelle: Ascanius ruft sein Haupt nicht als Schwurgott an, sondern setzt es zum Pfand. ... Da diese Klitterung den Schwur beim Haupt nach den Prämissen des Apuleius im Grunde zu einer Blasphemie macht (worin unterscheiden sich Aeneas und Ascanius bei dieser Deutung von dem DDS [= De deo Socratis] 131 mit Abscheu zitierten Mezentius?), ergibt sich im Folgenden die Notwendigkeit, ihn wenigstens im Falle des ‘pius Aeneas’, des Stammvaters der Römer, zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung fällt entsprechend schwach und unlogisch aus.“ BINGENHEIMER 1993, 148, Anm. 51.
- 75 Gemeint ist der zehnjährige Krieg um Troja.
- 76 Wie Vergil in der *Aeneis* erzählt, waren die Rutuler ein Volksstamm in Latium, mit dem der von Troja nach Italien geflüchtete Aeneas zu kämpfen hatte. Ihr König war Turnus, dessen Schwester die in *DS* 11,145 erwähnte Juturna.
- 77 Mezentius war ein Verbündeter des Rutulerfürsten Turnus (s. Anm. 76); Vergil nennt ihn „einen Verächter der Götter“ (*Aen.* VII 648 u.ö.).
- 78 Verg. *Aen.* X 773.
- 79 Bei den Griechen dem Ζεὺς ὄρκιος, bei den Römern dem *Iuppiter iurarius* oder *Dius Fidius*; WISSOWA 1912, 118; LATTE 1960, 126ff.
- 80 Ennius, *fr. incert.* 20 VAHLEN = Cic. *Off.* III 104. Das von Apuleius gekürzte Zitat aus dem *Thyestes* des Ennius lautet: *O Fides alma apta pinnis et ius iurandum Iovis* („O Treue, segenspendende, geflügelte, und du, Eid des Jupiter“). Apuleius biegt hier den Text zurecht, um aus ihm die falsche Etymologie *ius iurandum* < *Iovis iurandum* zu gewinnen. Zu Apuleius’ Vorliebe für Etymologien s. oben Anm. 32.
- 81 Gemeint ist *Iuppiter Lapis*, der als Schwurgottheit auf dem Capitolinus eine uralte Kapelle besaß; vgl. WISSOWA 1912, 117f.; anders DERS., «Lapis», RE 12,1 (1923) 779f.
- 82 Vgl. [Plat.] *Epin.* 984d3ff.

- 83 Vgl. Plut. *De def. orac.* 13 (417A); Apul. *Mund.* 25,344; dazu BEAUJEU 1973, 331, Anm. 3.
- 84 Zu diesen s. auch Apul. *Apol.* 43,1 (= DÖRRIE/BALTES VI 2 [2002] Nr. 170.2); *Plat.* I 11,204f.: *tertium* (sc. *genus deorum*), *quos medioximos Romani veteres appellant, quod [est] sui ratione, sed et loco et potestate diis summis sint minores, natura hominum profecto maiores*; *Flor.* 10.2: *sunt et aliae mediae deum potestates, quas licet sentire, non datur cernere, ut Amoris ceterorumque id genus, quorum forma invisitata, vis cognita*. Im Hintergrund steht immer Plat. *Symp.* 202d13 – e7: καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ ... ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. Vgl. Plut. *De Is.* 26 (361Bf.); *De def. orac.* 10 (415A); Alcín./Alb. *Didasc.* 15 (171,15ff. W.-L.); Calcidius, *Comm.* 130ff. S. 172,12ff. WASZ.; REGEN 1971, 9ff.
- 85 Zum Äther s. oben Anm. 44.
- 86 Vgl. Plat. *Symp.* 202d13 – e5: τὸ δαιμόνιον ... ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν ...; [Plat.] *Epin.* 984e1 – 3: ... τῆς ἐρμηνείας αἴτιον ... χάριτι τῆς εὐφήμου διαπορείας; vgl. Apul. *Plat.* I 12,206; Plut. *De Is.* 26 (361Bf.); *De def. orac.* 12 (416F); Alcín./Alb. *Didasc.* 15 (171,23ff. W.-L.).
- 87 Plat. *Symp.* 202e3ff.
- 88 Vgl. Apul. *Apol.* 43,1 (= DÖRRIE/BALTES VI 2 [2002] Nr. 170.2); 49,2: *Platoni credam inter deos atque homines natura et loco medias quasdam divorum potestates intersitas easque divinationes cunctas et magorum miracula gubernare*.
- 89 Zur Aufteilung der Aufgaben an die Dämonen vgl. schon Plat. *Polit.* 271d6ff.; 274b5f.; *Leg.* IV 713c8ff.; [Plut.] *De fato* 9f. (573A); Maximus von Tyros, *Or.* 8,199ff.; 9,156ff. TRAPP = 8,172ff.; 9,136ff. KONIARIS; Kelsos bei Orig. *Cels.* V 25 = Ἀληθῆς λόγος 5,25 BADER; Procl. *In Parm.* 829,9ff. COUSIN. Dennoch hat die Aufzählung ein völlig römisches Kolorit; nicht nur der Ausdruck *provincia* deutet darauf hin, sondern auch die Aufzählung der Formen der Mantik, die nicht nur Termini technici der Auguralsprache enthält, sondern gleichzeitig die bekannte Dreiteilung der *Etrusca disciplina* in die Deutung 1. der Eingeweide (*exta, extispicia*), 2. des Vogelfluges und der Vogelstimmen (*praepetes, oscines, auguria*) sowie 3. der Blitze (*fulminibus iaculandis, nubibus coruscandis*); s. WISSOWA 1912, 543ff. „This Roman system, no doubt culled from Cicero's *De Divinatione* or Varronian antiquarianism, is here combined with two elements from the *Symposium*, the concern of *daimones* with dreams and their inspiration of prophets, showing that Apuleius is directly reworking the passage of Plato.“ HARRISON 2000, 152.
- 90 Vgl. Plat. *Symp.* 203a2–4: διὰ τούτου (sc. τοῦ δαιμονίου) πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγγρηγοῶσι καὶ καθεύδουσι; [Plat.] *Epin.* 984e1ff.; 985b1ff.; c1ff. (vgl. HEINZE 1892,

- 93); vgl. Martianus Capella II 151: *per quae tamen vaticinia somniaque ac prodigia componuntur.*
- 91 Vgl. DS 7,136: Flaminio hostiam corruget ...; Martianus Capella II 151: *haec (sc. numina) haruspicio exta fissiculant admonentia quaedam.*
- 92 Vgl. dazu Martianus Capella II 151: Die Dämonen ... *vocesque transmittunt auguratisque loquuntur ominibus*; ferner WISSOWA 1912, 530, Anm. 3: „Nur eine beschränkte Anzahl von Vögeln kommt für die *signa ex avibus* in Betracht (Cic. de div. II 76. Seneca nat. qu. II 32,5), daher enthalten die Auguralbücher Verzeichnisse der *aves augurales* (Serv. Aen. I 398; vgl. Mart. Cap. I 26. Amm. Marc. XV 7,8; wertvolle Auszüge bei Plin. n. h. X 6–42; ...); diese zerfallen in *alites* und *oscines*, je nachdem sie durch den Flug oder durch die Stimme Zeichen geben (Fest. p.197, Paul. p.3, Varro de l.l. VI 76, Plin. n.h. X 43, Cic. de nat. deor. II 160; de div. I 120), die ersteren werden, je nachdem ihr Flug Gutes oder Böses bedeutet, *praepetes* oder *inferae* (*inebrae* Serv. Aen. III 246; vgl. Paul. p.109) genannt (Gell. VII 6,3. 10. Serv. Aen. III 361); es kommt darauf an, zu welcher Seite des Auspiciierenden die Vögel sich zeigen oder vernehmen lassen (Plaut. Asin. 259f., vgl. Cic. de div. I 85), diejenigen Vögel, die als *alites* günstige Zeichen geben, sind als *oscines* ungünstig und umgekehrt (Serv. Aen. IV 462).“
- 93 Vgl. Martianus Capella II 151: Die Dämonen *admonent ... vel fulminis iaculo.*
- 94 Gedacht ist hier entweder an das Leuchten der Wolken selbst oder – wahrscheinlicher – an das Wetterleuchten (*fulgur*) aus den Wolken.
- 95 Vgl. Calcidius, *Comm.* 255 S. 264,14–17 WASZ.: ... *divinarum potestatum interpositione ... quarum quidem beneficia satis clara sunt ex prodigiis et divinatione vel nocturna somniorum vel diurna fama praescia rumores ventilante, medelis quoque adversum morbos intimatis et prophetarum inspiratione veridica*; ferner Alex. Pol. bei Diog. Laert. VIII 32 = fr. 9 GIANNATTASIO ANDRIA.
- 96 Zur dienenden Funktion der Dämonen s. DS 11,144: *nemini hominum ... nisi divinitus speciem sui offerant*; 11,145: *iussu Iunonis*; Plut. *De Is.* 26 (361C); *De def. orac.* 13 (417A), 16 (418E); Martianus Capella II 152.
- 97 Vgl. Cic. *Div.* I 48: „Folgendes berichtet Coelius von Hannibal: Als er die goldene Säule, die sich im Heiligtum der Iuno Lacinia befand, weg-schaffen wollte ... erschien ihm Iuno im Schlaf und warnte ihn vor dieser Tat und drohte, wenn er sie begehe, werde sie dafür sorgen, daß er auch jenes Auge, mit dem er gut sehe, verliere ...“ (Übers. C. SCHÄUBLIN).
- 98 Etwas anders schildert Livius XXI 63,13ff. diese Vorhersage; vgl. aber Sil. V 162f. Die Niederlage des C. Flaminius erfolgte 217 v.Chr. am Trumenischen See.
- 99 Vgl. Liv. I 36,2ff.; Cic. *Div.* I 32: Attus Navius – so der Name bei Cicero – stand in hohem Ansehen als Augur. „Die Folge davon war, daß König (Tarquinius) Priscus ihn zu sich kommen ließ. Da er seine Wissenschaft von der Deutung des Vogelfluges auf die Probe stellen wollte, sagte er ihm, er denke sich etwas aus; und er fragte ihn, ob das möglich sei. Attus

beobachtete die Vögel und antwortete, es sei möglich. Tarquinius aber sagte, er habe sich ausgedacht, daß man einen Wetzstein mit einem Messer zerschneiden könne. Darauf habe Attus empfohlen, einen Versuch zu machen. Also sei der Wetzstein auf den Versammlungsplatz gebracht und unter den Augen des Königs und des Volkes mit dem Schermesser gespalten worden.“ (Übers. C. SCHÄUBLIN)

- 100 Liv. I 34,8f.: Lucumo (der künftige König Tarquinius Priscus) „saß mit seiner Frau auf einem Wagen. Da schwebte ein Adler mit ausgebreiteten Schwingen sanft hernieder, ergriff seinen Hut, flog mit lautem Geschrei über dem Wagen hin und setzte ihm den Hut geschickt wieder auf den Kopf, als wäre er nur zu dem Dienst vom Himmel gekommen. Dann erhob er sich in die Lüfte. Tanaquil (die Frau Lucumos) nahm dies – so erzählt man – als ein Vogelzeichen; sie war wie die meisten Etrusker erfahren mit himmlischen Vorzeichen. Sie umarmte ihren Mann und meinte, er solle sich auf etwas Großes und Erhabenes gefaßt machen. In dieser Bedeutung sei der Vogel gerade aus dieser Himmelsgegend und als Bote gerade dieses Gottes gekommen. Am höchsten Scheitel des menschlichen Körpers habe er ein Zeichen gegeben; er habe die dem menschlichen Haupt aufgesetzte Zierde genommen, um sie ihm aus der Hand Gottes wiederzugeben.“
- 101 Vgl. Liv. I 39,1ff.: „Zu dieser Zeit gab es im Königspalast ein Vorzeichen, wunderbar nach Erscheinung und Ausgang: Einem Knaben, der Servius Tullius hieß, habe – so berichtet man – im Schlaf vor vielen Augenzeugen das Haupt gebrannt. ...“ Auf den Rat Tanaquils, der Frau des Königs Tarquinius Priscus, wird daraufhin der Knabe, der Sohn einer Sklavin, an Kindes statt aufgezogen. Später wird er Nachfolger des Tarquinius Priscus. Diese Geschichte findet sich auch bei Val. Max. I 6,1.
- 102 Vgl. dazu WISSOWA 1912, 131.
- 103 In der Antike kannte man bis zu zehn Sibyllen. In Italien stand die Sibylle von Cumae in höchstem Ansehen. Von ihr sollten der Sage nach die neun bzw. drei Sibyllinischen Bücher stammen; vgl. HUNGER 1988, Art. Sibylle. Zudem gab es die sog. Sibyllinischen Orakel; zu diesen s. M. SEHLMAYER, «Sibyllini libri, Sibyllina oracula», Der Neue Pauly 11 (2001) 501f. (mit Literatur).
- 104 Vgl. Sen. *Nat.* II 32,3; Cic. *Div.* I 118.
- 105 Zur Lesart *corruget* s. BEAUJEU 1973, 218, Anm. 3.
- 106 Vgl. Plut. *De def. orac.* 13 (417Af.): „Wir aber wollen weder auf diejenigen hören, welche behaupten, daß es Weissagungen ohne göttliche Mitwirkung gibt oder Mysterien und heilige Handlungen, die von den Göttern nicht beachtet würden, noch wollen wir andererseits glauben, daß der Gott sich mit diesen Dingen befasse, bei ihnen gegenwärtig sei und mitwirke, sondern wir wollen diese Tätigkeit denjenigen Verwaltern der Götter beilegen, denen es zukommt, gleichsam ihren Dienern und Schreibern, und wollen glauben, daß Dämonen als Aufseher über Opfer und Mitfeiernde in den Mysterien unterwegs sind, andere aber als Rächer von rücksichtslosen und schlimmen Fällen von Ungerechtigkeit. Noch andere

- hat Hesiod sehr feierlich ‘heilige Spender von Reichtümern’ genannt, ‘die dies als königliches Ehrenrecht hätten’ (*Op.* 123, 126); denn Wohltun sei etwas Königliches.“ (Übers. nach K. ZIEGLER) Vgl. ferner Sen. *Nat.* II 32,3f.
- 107 Zur Luft, die sich zwischen Mond und Erde befindet (*DS* 8,139f.), als dem Aufenthaltsort der Dämonen, vgl. 6,133: *in isto ... aeris spatio*. Doch *wohnen* sie nicht nur dort, sondern sie *bestehen* auch aus Luft; vgl. 9,144.
- 108 Gemeint sind die Gestirne, die nach Platon (*Tim.* 40a2ff.), Apuleius (*Plat.* I 11,203f.) und überhaupt nach antiker Auffassung Lebewesen – nämlich Götter – sind.
- 109 Apuleius ist also ein Anhänger der Vierelementenlehre; der Äther, der bei Aristoteles ein fünftes Element ist, ist bei Apuleius nur eine besonders reine Form von Feuer; s. *DS* 8,138 (*sursum in aethere, id est in ipso liquidissimo ignis ardore*) und oben Anm. 44. Zur Auseinandersetzung in der Antike um die Zahl der Elemente s. DÖRRIE/BALTES V (1998) 558ff., 589f.
- 110 Dass es in jedem Element ein je eigenes Lebewesen gibt, war seit Platon (*Tim.* 39e10 – 40a2) feststehende Lehre. Die Lebewesen, die im Feuer leben, sind nach Platon die Sterne (*Tim.* 40a2f.). Nach Aristoteles hingenen bestehen der ganze Himmel und mit ihm die Sterne aus einem Sonderelement, dem Äther. Folglich musste er für das Feuer ein eigenes Lebewesen finden.
- 111 Aristoteles wird hier nur für ein Einzelproblem zitiert, doch erinnert der ganze folgende Dämonenbeweis an *De philos. fr.* 21 ROSS = *fr.* 835 GIGON, wo Aristoteles mit ganz ähnlichen Argumenten einen Beweis für die Existenz der Sternengötter, und an *Gen. an.* Γ 11 761b8–23, wo er eine Art Dämonenbeweis vorlegt; zum Ganzen vgl. die sorgfältig abwägenden, aber zum Teil sehr spekulativen Ausführungen von W. LAMÉERE, «Au temps où Franz Cumont s’interrogeait sur Aristote», *L’Antiquité Classique* 18 (1949) 279–324. Aber auch die Argumentation der Ps.Platonischen *Epinomis* (984d3ff.) steht natürlich im Hintergrund.
- Ähnliche Dämonenbeweise finden sich bei Phil. *Somn.* I 134ff.; *Gig.* 6ff. In *Plant.* 11ff. nimmt Philon fünf Elemente und zwei Arten von Dämonen an, von denen er die eine im Luft-, die andere im Feuerbereich unterhalb des Äthers in der Nähe des Mondes ansetzt. Vgl. PEASE 1958, 639; D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria, On the Creation of the Cosmos According to Moses. Introduction, Translation and Commentary*, Philo of Alexandria Commentary Series 1 (Leiden [u. a.] 2001) 215.
- 112 Zu diesen Feuertiernchen s. Arist. *Hist. an.* E 19 552b10–15: „In den Hochhöfen der Kupferhütten auf Zypern, die man für viele Tage füllt, entstehen Tiere in dem Feuer, die ein wenig größer als große Fliegen sind, Flügel haben und durch das Feuer springen und laufen; getrennt vom Feuer gehen sie ein, wie die (zuvor genannten) Würmer außerhalb des Schnees.“ (Übersetzung bei BINGENHEIMER 1993, 153) Diese Feuertiernchen erwähnen auch Cic. *Nat. deor.* I 103; Plin. *Nat.* XI 119; Ael. *De nat.*

- an. II 2; [Ioh. Philoponos], *In Arist. De gen. an.* S. 159,30ff. HAYDUCK; vgl. BEAUJEU 1973, 220f.; PEASE 1955, 478f. Lebewesen, die im Feuer leben, bezug für Platon auch Olymp. in *Meteor.* S. 301,18ff. STÜVE.
- 113 Zu dieser Lehre des Apuleius s. oben Anm. 44.
- 114 Zu dieser Art von Beweis für die Existenz von Dämonen s. Sext. Emp. *Math.* IX 86.
- 115 Damit wendet Apuleius sich gegen diejenigen Interpreten Platons, nach denen die „geflügelte, die Luft durchwandernde“ Art von Lebewesen (πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον) aus *Tim.* 40a1 Vögel wären (was wohl Platons eigener Auffassung entspricht), folgt aber Platons Schüler Xenokrates und anderen Platonikern, die die Dämonen als Bewohner der Luft ansahen. Daher wird die ausführliche Begründung für seine These im Kern nicht von Apuleius selbst, sondern von Vorgängern stammen und das Ergebnis einer schon älteren exegetischen Debatte vermitteln.
- 116 Zu der Ergänzung *decem* und den antiken Höhenmessungen des Olymp s. REGEN 1971, 67, Anm. 232; BINGENHEIMER 1993, 155f.
- 117 *Helix* bedeutet im eigentlichen Sinne etwas Gewundenes oder Gedrehtes, wie die Ranken von Pflanzen (Efeu). Schon Platon verwendet diesen Begriff für die spiralförmige Bahn der Planeten: Plat. *Tim.* 39a5f.: ... πάντας γὰρ τοὺς κύκλους αὐτῶν στρέφουσα ἔλικα ...; vgl. dazu A.E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford 1928; Nachdr. 1962) 204ff.; s. ferner: Cic. *Tim.* 31: *omnis enim orbis eorum quasi helice inflexione vertebat* ...; Calcidius, *Comm.* 116 S. 160,28ff. WASZ.
- 118 *Remigia pinnarum* ist eine von Lucr. VI 743 übernommene Metapher; vgl. aber auch Verg. *Aen.* I 301.
- 119 Vgl. die ganz ähnliche Überleitung bei Cic. *Nat. deor.* II 45.
- 120 Zu den Dämonen als *mediae naturae* vgl. Plat. *Symp.* 202d13f.; [Plat.] *Epin.* 984d8ff.; Xenokrates, *fr.* 23f. HEINZE = *fr.* 222–228 ISNARDI PARENTE; Plut. *De Is.* 25 (360Df.); s. oben Anm. 84.
- 121 Das ist nicht stoische (BEAUJEU 1973, 222f.; BINGENHEIMER 1993, 156), sondern Platonische Lehre; vgl. Plat. *Rep.* IV 435e1ff.; *Tim.* 24c4ff.; *Leg.* VI 747d1ff.; zum Ursprung und zur Verbreitung dieser Lehre s. die Stellen bei A.S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo* (Darmstadt 1963) 234ff. (Nachdr. der 1. Aufl.: University of Illinois Studies in Language and Literature 6 [1920] 161–500; 8 [1923] 153–474).
- 122 Wie die Ausdrücke zeigen (*mente formemus et gignamus animo* = λόγῳ ποιήσωμεν; vgl. BALTES 1972, 48f.), handelt es sich um ein Gedankenexperiment, an dem teilzunehmen Apuleius geschickt seine Leser einlädt.
- 123 Vgl. Lucr. V 474f.: *quod neque tam fuerunt gravia ut depressa sedent, / nec levia ut possent per summas labier oras.*
- 124 Im Gedankenexperiment lässt Apuleius also zwei Möglichkeiten gelten:
- Der Körper der Dämonen ist von Äther und Erde in gewisser Weise geschieden, wenn es *keinerlei* Form von Teilhabe zwischen beiden Elementen gibt.

- Er ist aus beiden Elementen gemischt, wenn es eine *gemäßigte* Form von Teilhabe zwischen den beiden Elementen gibt.

Beide Lösungen sind Platonisch; denn nach Platon ist die Luft, aus welcher die Dämonenkörper bestehen, keine Mischung aus Äther und Erde, sondern ein eigenständiges Element (*Tim.* 56a3ff.; 58d1ff.). Daher sind auch die Körper der Dämonen nicht aus anderen Elementen gemischt, sondern *ex illo purissimo aeris liquido et sereno elemento coalita* (*DS* 11,144). Dennoch ist die Luft *im Hinblick auf ihre Eigenschaften* in gewisser Weise eine Mischung aus Äther und Erde; vgl. ebd. 9,141 (*ha-beant igitur [sc. die Körper der Dämonen und damit auch die Luft] ... modicum ponderis ... aliquid levitatis*) und DÖRRIE/BALTES V (1998) 551ff., 553ff. Dies ist wohl mit dem Ausdruck *seu modificata utriusque rei participatione* gemeint.

- 125 Apuleius orientiert sich in seiner Darstellung anscheinend ganz an Lucr. VI 102ff.; BEAUJEU 1973, 223.
- 126 *Plumbi rodus* ist eine Anspielung auf Lucilius, *fr.* 1192 MARX.
- 127 Lucr. VI 96–98.
- 128 Auf angebliche Widersprüche in Apuleius' Aussagen über die Gestaltung des Körpers der Dämonen weist REGEN 1971, 68, Anm. 233 hin (vgl. BEAUJEU 1973, 224). Zu diesen Widersprüchen s. BINGENHEIMER 1993, 156f. sowie oben Anm. 124. Die Dämonen leben in der Luft und haben einen Luftkörper, so wie die Sternengötter sich im Feuerbereich befinden und einen Feuerkörper besitzen und die Menschen auf der Erde leben und einen irdischen Körper haben. Dass die Dämonen einen Luftkörper besitzen, war Lehre der Alten Akademie; vgl. [Plat.] *Epin.* 984c2ff.; d8ff. Schon bei Hesiod sind die Dämonen in Luft gekleidet (ἡέρα ἐσσάμενοι, *Op.* 255; anders BINGENHEIMER 1993, 158). Die Lehre ist später weit verbreitet; vgl. Varr. *Antiquitates rer. div. fr.* 226 CARDAUNS = Aug. *Civ.* VII 6; Maximus von Tyros, *Or.* 9,125f. TRAPP = 9,109f. KONIARIS; vgl. Phil. *Gig.* 6ff.
- 129 Zur Unsichtbarkeit der Dämonen s. Plat. *Tim.* 41a4; [Plat.] *Epin.* 984e4f.; 985b6f. Dies ist die Standardansicht der Platoniker.
- 130 Vgl. [Plat.] *Epin.* 984e4: διορώμενον ὄλον; Porph. *Abst.* II 39: ἀόρατοί τε καὶ τελῶς ἀνάισθητοι αἰσθήσεσιν ἀνθρωπίναις. οὐ γὰρ στερεὸν σῶμα περιβέβληνται.
- 131 Vgl. [Plat.] *Epin.* 984e3–5: τῶν δὲ δύο τούτων ζώων (*sc.* der Dämonen) τοῦ τ' ἐξ αἰθέρος ἐφεξῆς τε ἄερος ὄν, διορώμενον ὄλον αὐτῶν ἑκάτερον εἶναι – παρὸν δὲ πλησίον οὐ κατάδηλον ἡμῖν γίνεσθαι.
- 132 Die zugrunde liegende Theorie ist die Platons im *Timaios* 45b4ff.: Der Sehvorgang kommt dadurch zustande, dass vom Auge ein Sehstrahl (Feuerstrahl, Lichtstrahl) ausgeht und das wahrnimmt, was er berühren kann (ὅτου τε ἂν αὐτό ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδόν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἰσθησὶν παρέσχετο ταύτην ἧ δὴ ὄραν φαμεν, 45c7 – d3; vgl. ἐπαφῆ, 46b5). Mit anderen Worten: Körper, die dem Sehstrahl keinen Widerstand bieten,

- sind nicht sichtbar. Vgl. zudem Thphr. *sens.* 5 (Dox. Gr. 500,7ff.); [Plut.] *De plac. philos.* 4,13 (901A–C) LACHENAUD; Apul. *Apol.* 15,6.
- 133 Apuleius spielt hier mit der Zweisprachigkeit seiner oder einiger seiner Zuhörer, die seine extemporierte Übersetzung gustieren können.
- 134 Hom. *Il.* I 198. Dasselbe Beispiel findet sich bei Maximus von Tyros, *Or.* 8,77ff. TRAPP = 8,67ff. KONIARIS. Siehe auch Apul. *DS* 20,166 und unten Anm. 224.
- 135 Verg. *Aen.* I 440. Der Vers bezieht sich bei Vergil nicht auf Juturna, eine unsterbliche Quellnymphe, sondern auf Aeneas, den seine Mutter Venus für seinen Gang nach Karthago durch einen Nebel unsichtbar gemacht hat (I 411ff., 439f.). Juturna, die erst XII 222ff. auftritt, ist dort nicht unsichtbar, sondern erscheint in der Gestalt des Camertus.
- 136 Plaut. *Mil.* 4. Der Vers kommt überraschend, entspricht aber dem Gedankengang; denn nachdem Apuleius an den mythologischen Beispielen die *raritas* und *subtilitas* der Dämonenkörper erklärt hat, sucht er mit dem Beispiel des Schildes den *splendor* als Hinderungsgrund für die Sichtbarkeit klar zu machen.
- 137 Nachdem Xenophanes, Vorsokr. 21B11f. (I 132 D.-K.) und Platon (*Euthphr.* 5e5 – 6c7; *Rep.* II 377e6ff.; *Leg.* X 886b10 – d2) die homerischen Götter wegen ihrer menschlichen Unzulänglichkeiten getadelt hatten, vertrat Xenokrates als erster die Ansicht, was die Dichter von den Göttern erzählten, beziehe sich nicht auf diese, sondern auf Dämonen; vgl. Xenokrates, *fr.* 24 HEINZE (und HEINZE 1892, 94ff.) = *fr.* 225 ISNARDI PARENTE = Plut. *De Is.* 20 (358Ef.), 25 (360Dff.); s. auch Plut. *De def. orac.* 15 (417Eff.), 21 (421Bff.); Dion. Hal. *Ant.* IV 25,3ff.
- 138 Vgl. [Plat.] *Epin.* 985a2ff.
- 139 ... motu cordis et salo mentis ad omnes cogitationes aestus fluctuare: quae omnes turbulae tempestatesque procul a deorum caelestium tranquillitate exulant. Der Satz ist gespickt mit Meeresmetaphern und endet in dem Bild der Meeresstille (*tranquillitas* = γαλήνη), einer Metapher für die höchste Glückseligkeit in der griechischen Ethik sowohl bei Epikur (*Glossarium Epicureum* 150–152; *Epist. ad Herod.* 83 = Diog. Laert. X 83) als auch bei den Stoikern (Sen. *De tranqu. an.* 2,3ff.; Arr. *Epict. diss.* II 18,30; Marc. Aur. VIII 28; XII 22; zum Ganzen: C.J. CLASSEN, *Sprachliche Deutung als Triebkraft Platonischen und Sokratischen Philosophierens*, Zetemata 22 [München 1959] 37ff.; G. KUEN, *Die Philosophie als „dux vitae“. Die Verknüpfung von Gehalt, Intention und Darstellungsweise im philosophischen Werk Senecas am Beispiel des Dialogs „De vita beata“*. Einleitung, Wortkommentar und systematische Darstellung [Heidelberg 1994] 83f.), aber auch schon bei Platon (*Phaed.* 84a6ff.; *Tim.* 44b3) und dann bei den Platonikern ([Plut.] *De lib. ed.* 10 [8A]; Plut. *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* 12 [82F]; *De tranqu. an.* 16 [464Eff.] u.ö.; vgl. auch Cic. *Fin.* V 23; *Tusc.* V 16 u.ö.).
- 140 Dem Ausdruck *aequabilitas* entspricht im Griechischen ἰσότης, ἴσον.

- 141 Das *semper eodem statu mentis ... potiuntur* umschreibt das griechische τὸ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν der Götter.
- 142 Vgl. [Plat.] *Epin.* 985a5f.
- 143 Zum ganzen voraufgehenden Gedankengang vgl. Plat. *Rep.* II 380d1 – 381c10.
- 144 Zu diesem Gedankengang s. BALTES 1976, 195f.; DÖRRIE/BALTES V (1998) 530f. und die Verweise.
- 145 Vgl. POHLENZ 1909, 3ff.
- 146 Zur ἀπάθεια der Götter s. POHLENZ 1909.; A. VÖGTLE, «Affekt», RAC I (1950) 165f.; H. FROHNHOFEN, *Apatheia tou theou* (Frankfurt/M. [u.a.] 1987).
- 147 Zu der im Folgenden beschriebenen Zwischenstellung der Dämonen s. Maximus von Tyros, *Or.* 9,30ff. TRAPP = 9,28ff. KONIARIS = DÖRRIE/BALTES IV (1996) Nr. 106.3.
- 148 Hinsichtlich der Sterblichkeit der Dämonen gab es in der Antike gegensätzliche Auffassungen; die einen hielten die Dämonen – im Anschluss an Hes. *Op.* 253 – für unsterblich (Plat. *Symp.* 202d8–11; Maximus von Tyros, *Or.* 8,181ff.; 9,86ff. TRAPP = 8,157ff.; 9,76ff. KONIARIS), die anderen für langlebig, aber sterblich (Plut. *De def. orac.* 12. 16. 17f. [416C; 418Ef.; 419Aff.]; Porph. *Abst.* II 39); wieder andere glaubten, sie entstünden aus den Seelen von Heroen (Plut. *De def. orac.* 10. 12 [415B; 416C]), die ihrerseits aus den Seelen von Menschen hervorgegangen oder direkt Menschen seien (Plat. *Crat.* 398b8ff.; *Rep.* V 468e5ff.; 540b7ff.; Plut. *De gen. Socr.* 24 [593Df.]; *De fac.* 29 [944C]; Apul. *DS* 15,150ff.; Calcidius, *Comm.* 136 S. 176,15ff. WASZ.; vgl. auch HEINZE 1892, 83), und wandelten sich in diese zurück (Plut. *De def. orac.* 16 [418E]; *De fac.* 30 [944D]; vgl. DÖRRIE/BALTES VI 2 (2002) 332f. und unten Anm. 170).
- 149 Zur ἐμπάθεια der Dämonen vgl. [Plat.] *Epin.* 985a3ff.; Plut. *De def. orac.* 12f. (416Cf.) = Xenokrates, *fr.* 23 HEINZE = *fr.* 222 ISNARDI PARENTE; Maximus von Tyros, *Or.* 9,86ff., 156ff. TRAPP = 9,76ff., 136ff. KONIARIS; DÖRRIE/BALTES IV (1996) 318f.
- 150 Zu diesem stilistisch schönen Satz s. HARRISON 2000, 155f.
- 151 Zu den Dämonen als Vorstehern der Mysterien s. Plut. *De def. orac.* 13 (417A); 14 (417C).
- 152 Zu diesen vgl. Plut. *De Is.* 26 (361B) = Xenokrates, *fr.* 25 HEINZE = *fr.* 229 ISNARDI PARENTE; Plut. *De def. orac.* 14 (417C).
- 153 Zu den Dämonen als Vorstehern bei Opfern s. Plut. *De def. orac.* 13 (417A).
- 154 Zum Beispiel in den Isis-Mysterien die Klagen um den toten Osiris (vgl. Plut. *De Is.* 20 [359A]; 70f. [379Aff.]; *Amatorius* 18 [763Cf.]; Firmicus Maternus, *De errore prof. rel.* 22,1ff.; dazu NILSSON II 1974, 639), der für Apuleius ein Dämon ist (*DS* 15,154).
- 155 Zu den zu Ehren der Götter aufgeführten Reigentänzen vgl. NILSSON I 1976, 160ff. 486. 489f. 543. 570. 574. 615. 662f. 835.

- 156 Apuleius denkt hier wohl an die Umzüge zu Ehren der Magna Mater; vgl. *Ov. Fast.* IV 181ff.; *Sil.* XVII 18ff.; WISSOWA 1912, 88, 320. Zur Abneigung, die Apuleius gegen Ende seines Lebens gegen alle ekstatischen Kulte hegte, s. BINGENHEIMER 1993, 164.
- 157 Die aufgezählten Beispiele sollen beweisen, 1. dass es Gottheiten gibt, die gewisse Vorlieben haben und infolgedessen beeinflussbar sind und Affekten unterliegen, und 2. dass sich diese Gottheiten von den himmlischen Göttern unterscheiden.
- 158 Der Begriff *δαίμων* gehört zu den Begriffen, die in vielfacher Bedeutung ausgesagt werden (*τὰ πολλαχῶς λεγόμενα*). In Schulmanier untersucht Apuleius im Folgenden die verschiedenen Bedeutungen und weist jeder eine bestimmte Art (*species*) zu. Zu dieser Methode s. DÖRRIE/BALTES III (1993) 354. 355ff.; V (1998) 453f. 506. 510; BALTES 1976, 106ff.; 1978, 21.
- 159 „... this mention of Socrates is the first allusion to what the title presents as the main subject of the work, and it occurs well over half-way through the extant text.“ (HARRISON 2000, 157; vgl. 142.)
- 160 Zur vernunftbegabten Seele als einem Dämon s. *Plat. Tim.* 90a3f.; c5, 7f. und DÖRRIE/BALTES VI 2 (2002) 147. 229ff.; REGEN 1971, 16f.
- 161 *Verg. Aen.* IX 184f. Diese Worte spricht Nisus, der Freund des Euryalus, als ihm der Gedanke kommt, gegen den ausdrücklichen Befehl nachts zu einer Erkundung aufzubrechen. Er ist sich nicht sicher, ob dieser Gedanke von den Göttern stammt oder ob sein unheilvolles Verlangen auf den Menschen – hier auf ihn selbst – wirkt wie ein Gott und daher unüberwindlich ist. Apuleius legt diese Verse recht kühn in seinem Sinne aus. Er folgert: Wenn schon das unheilvolle Verlangen ein (unheilvoller) Gott (oder Dämon) ist, dann ist erst recht das gute Verlangen ein guter Gott (oder Dämon). „This technique of searching the great epics for allusions to *daimones* has already been deployed at 145, and the listener/reader feels here as there the comfort of familiar literary territory in attempting to grasp unfamiliar philosophical ideas.“ HARRISON 2000, 157.
- 162 Dieser Verweis bezieht sich nicht auf die vorliegende, sondern wahrscheinlich auf eine frühere Rede; BINGENHEIMER 1993, 67f. Weitere Möglichkeiten der Erklärung für diesen Verweis zählt HARRISON 2000, 141f. auf.
- 163 Diese Etymologie geht zurück auf *Plat. Tim.* 90c4ff. (vgl. *Rep.* VII 540c1f.). Durch Xenokrates (*fr.* 81 HEINZE = *fr.* 236f. ISNARDI PARENTE) wurde sie im Platonismus (*Alcin./Alb. Didasc.* 28 [182,2 W.-L.]) und anderen Philosophenschulen heimisch (*Marc. Aur.* VII 17; *Diog. Laert.* VIII 32; *Posid. fr.* 187,4–13 EDELSTEIN-KIDD = *fr.* 417 [448,16 – 449,9] THEILER; *Sext. Emp. Math.* IX 47; *Iambli. Protr.* S. 31,6ff. PISTELLI = S. 62,5ff. DES PLACES).
- 164 Zu der folgenden Klassifikation des Apuleius vgl. BEAUJEU 1973, 232ff.
- 165 Zu dieser Erklärung des Apuleius s. *Martianus Capella* II 152ff. und WISSOWA 1912, 174; SCHILLING 1978, 52ff., bes. 60f.

- 166 Der Genius bezeichnet „die vergöttlichte Persönlichkeit ..., so wie sie im einzelnen Individuum mit seinen angeborenen Eigenschaften existiert“; SCHILLING 1978, 55. Er ist die „Vergöttlichung des personellen Seins, des Prinzips, das das Leben des Individuums lenkt“; ebd. 57. Schon Plautus (*Aul.* 725) identifiziert den Genius mit dem *animus*, Varro mit dem *uniscuiusque animus rationalis* bzw. mit *aeræae animæ* zwischen Mond und Wolken, also den Dämonen (*Antiquitates rer. div. fr.* 226, 227 CARDAUNS = Aug. *Civ.* VII 6; VII 13). Er galt als eine Gottheit, die den ihr Anvertrauten mit ihrem Leben beschützt (*Cens. De die nat.* 3,1: *Genius est deus, cuius in tutela, ut quisque natus est, vivit. hic sive quod ut genamur curat, sive quod una genitur nobiscum, sive etiam quod nos genitos suscipit ac tutatur, certe a genendo Genius appellatur*; Martianus Capella II 152ff.; Hor. *Ep.* II 2,187f.; Plin. *Nat.* II 16; Serv. *Aen.* III 607; Amm. XXI 14,2; SCHILLING a.O. 71). Er wurde am Geburtstag des Menschen wie ein Gott verehrt (ebd. 55ff.). Doch gab es im Griechischen durchaus Vorstellungen, die den römischen nahe kamen; vgl. z.B. Men. *fr.* 500,1f. KASSEL-AUSTIN: ἅπαντι δαίμων ἀνδρῶν συμπάρισται / εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου. Weiteres bei SCHILLING a.O. 60ff. Zur Identifizierung von Genius und δαίμων s. auch ebd. 63. 72. 74.

Wenn Apuleius davon spricht, dass dieser „unsterbliche“ Genius „in gewisser Weise zusammen mit dem Menschen entsteht“, dann meint er wahrscheinlich, dass seine Verbindung mit dem Körper für den Menschen ein *wirkliches* Entstehen, für den Genius aber nur *eine Art von Entstehen* (γένεσις τις) impliziert, nämlich ein Entstehen im Sinne einer neuen *coniunctio, copulatio, communio*.

- 167 Zur Verehrung des Genius, der besonders gern beim Schwur angerufen wird, s. WISSOWA 1912, 176f.
- 168 Plin. *Nat.* XI 103,250: „Den Knien des Menschen bringt man nach Ansicht der Völker eine Art frommer Verehrung entgegen. Die Bittenden berühren sie [seit Hom. *Il.* I 500f. u.ö.; vgl. Apul. *Met.* VIII 19f.], strecken die Hände nach ihnen aus [seit Hom. *Od.* VI 141f. 310f.] und beten sie an wie Altäre [seit Hom. *Il.* XVIII 457], vielleicht deshalb, weil ihnen Lebenskraft innewohnt [vgl. Hom. *Il.* V 176; IX 610 u.ö.] ...“ (Übers. R. KÖNIG/J. HOPP) Offenbar spielt Apuleius hier mit der (falschen) Etymologie *Genius* – *genu*, die möglicherweise auf Varro zurückgeht; HARRISON 2000, 158.
- 169 „Der Sinn unserer Stelle ist folgender: Wenn wir beim Anflehen des Genius die Knie des Angeflehten berühren, wenden wir uns an den Menschen in seiner Gesamtheit, die aus Körper (*genua*) und Seele (*Genius*) besteht. Daher ist die Gleichsetzung von Genius und Daimon (= inkorporierte Seele) gerechtfertigt. Diese wenig überzeugende Konstruktion sieht ... sehr nach einer Eigenleistung des Apuleius aus.“ BINGENHEIMER 1993, 167.
- 170 Zu der Lehre, dass die Seelen der Menschen nach ihrem Scheiden aus dem Körper zu Dämonen werden, s. Hes. *Op.* 121ff. (von den Menschen des Goldenen Zeitalters; dazu Plat. *Crat.* 398b8 – c4; HEINZE 1892, 90);

- Maximos von Tyros, *Or.* 9,104ff. 121ff. 156ff. TRAPP = 9,92ff. 104ff. 136ff. KONIARIS; s. auch oben Anm. 148.
- 171 Zur folgenden Klassifizierung der römischen Geisterwelt s. WISSOWA 1912, 239f.; BEAUJEU 1973, 231ff.; BINGENHEIMER 1993, 167ff. mit den Verweisen. Ein Vorgänger des Apuleius ist Varro, der nach Aug. *Civ.* VII 6 in seinen *Antiquitates rerum divinarum* (fr. 226,11–13 CARDAUNS) geschrieben haben soll: „Zwischen der Kreisbahn des Mondes und den Gipfeln der Wolken und Winde seien die Luftseelen; die sehe man aber nur mit dem Geist, nicht mit den Augen, und diese nenne man Heroen, Laren und Genien.“ (Übers. C.J. PERL) Dennoch soll man nicht leugnen, dass die folgende Darstellung auch auf eigenen Untersuchungen des Apuleius basiert.
- 172 Zu dieser Ansicht des Apuleius vgl. WISSOWA 1912, 174. Zu den *Lemures* ebd. 235: „Unter Lemures verstand man in historischer Zeit dasselbe wie unter *larvae*, d.h. die nächtlich umherschweifenden Seelen der Abgeschiedenen, speziell der eigenen Anverwandten ...“; vgl. LATTE 1960, 99.
- 173 Zum *Lar familiaris* vgl. WISSOWA 1912, 166ff.; LATTE 1960, 92, 102. Zu den *Lares* als Seelen, die gut aus dem Leben schieden, s. Martianus Capella II 162.
- 174 Zu diesen s. LATTE 1960, 99, Anm. 1: „Plautus kennt nur *larvae* für Gespenster; sie hetzen den Menschen (Aulul. 642; Capt. 598), gehen in ihn ein (*larvarum plena* Amph. 777); wer verrückt ist, heißt *larvatus* ... Varro (Arnob. 3,41) identifiziert sie mit den Totengeistern ..., aber daß sie noch im 1. Jh.v.Chr. von ihnen unterschieden wurden, lehrt der Ausspruch *cum mortuis non nisi larvas luctare* Plin. n.h. praef. 31. Horaz (ep. 2,2,209) und ihm folgend Persius brauchen das Wort für Schreckgespenster, ebenso Apuleius (met. 4,22,5. Apol. 64). Daß die Scholien zu Horaz darunter Totengeister verstehen, beweist für die alte Zeit nichts.“ Vgl. ferner WISSOWA 1912, 235 (zitiert oben Anm. 172), 238, 239f. Zu den *larvae* als depravierten Seelen s. Martianus Capella II 163.
- 175 Vgl. WISSOWA 1912, 238ff.; LATTE 1960, 99f. *Manes* ist also gleichsam ein Oberbegriff für beide Arten von abgeschiedenen Seelen; s. Martianus Capella II 163. Apuleius, fr. 20bis BEAUJEU (= Isidorus Hispalensis, *Etym. sive orig. libri VIII* 11,100) leitet *Manes* von *mites* ab.
- 176 Anders als etwa Plutarch (*De Is.* 27 [361E]) nimmt Apuleius also nicht an, dass die guten Seelen der Menschen zu wirklichen Göttern werden können; sie bleiben Dämonen; BEAUJEU 1973, 235.
- 177 Amphiaraios war ein Seher, der am Zug der „Sieben gegen Theben“ teilnahm. Da er der einzige rechtschaffene Teilnehmer an diesem Zug war, kam er – auf Geheiß des Zeus – nicht wie die übrigen Teilnehmer um, sondern wurde mit Pferd und Wagen von der Erde verschlungen. In Böotien wurde er besonders in der Nähe von Oropos als Heilgott kultisch verehrt; vgl. A. SCHACHTER, «Amphiaraios», *Der Neue Pauly* 1 (1996) 609.
- 178 Mopsos war Seher und nahm an der Fahrt der Argonauten nach Kolchis teil (Pind. *Pyth.* 4,189ff.; AR I 65f. u.ö.). Auf der Rückfahrt wurde er in

Libyen durch einen Schlangenbiss getötet und bestattet (AR I 78ff.; IV 1502ff.). An seinem Grab befand sich später ein Orakelheiligtum; NILSSON II (1974) 470 (doch vgl. auch BEAUJEU 1973, 235, Anm. 4; J.N. BREMMER, «Mopsos», *Der Neue Pauly* 8 [2000] 390f.). Zu Mopsos und Amphiaraos als Dämonen („Halbgötter“) s. Martianus Capella II 160. *Mopsus Africanus et Boeotus Amphiaraus* werden auch bei Tert. *Nat.* II 7,1 zusammen genannt.

- 179 Osiris war der Gatte der Isis, der Hauptgöttin Ägyptens. Ihr gemeinsamer Sohn war Horos. Plutarch hat den Mythos der beiden in seiner Schrift *De Iside et Osiride* dargestellt und philosophisch gedeutet. „Der Mythos war Grundlage der spätantiken Isis-Mysterien, die Apuleius im 11. Buch der *Metamorphosen* schildert. In diesem Werk ist Osiris ‘der Gott, der von den großen Göttern der mächtigste ist und von den mächtigsten der höchste und von den höchsten der größte und bei den größten König’ (M 11,30,3 Übers. Brandt/Ehlers). Daß Osiris in der Sokratesrede ein Dämon unter vielen ist (...), beweist den zeitlichen Abstand zwischen dieser Rede und dem Roman, der wahrscheinlich etwa zwanzig Jahre beträgt.“ (BINGENHEIMER 1993 171)

Zu (Isis und) Osiris als Dämon(en) bzw. „Halbgott“ („Halbgöttern“) s. Xenokrates, *fr.* 24 HEINZE = *fr.* 225–228 ISNARDI PARENTE; Martianus Capella II 158. Nach Plut. *De Is.* 27 (361E) sind sie allerdings später aufgrund ihrer ἀπετή zu Göttern geworden, haben jedoch die ihnen als Dämonen dargebrachten Ehren weiter behalten.

- 180 Aesculapius bzw. – griechisch – Asklepios ist der berühmte Heilgott, der vor allem in Epidauros und auf Kos verehrt wurde, aber auch sonst eine weite Verbreitung gefunden hatte; in Rom wurde der Kult im Jahr 293 v. Chr. eingeführt; vgl. WISSOWA 1912, 306ff.; LATTE 1960, 225ff. Auffällig ist, dass auch dieser Gott für Apuleius nur ein Dämon ist und mit Amphiaraos, Mopsos und Osiris auf gleicher Stufe steht. Dies ist umso auffälliger, als Apuleius „ein besonders inniges Verhältnis zu Äskulap“ hatte (BINGENHEIMER 1993, 171 mit Berufung auf *Flor.* 18 S. 38,13ff. HELM; vgl. auch *Apol.* 55,5f.). Auch für Maximos von Tyros, *Or.* 9,156ff. TRAPP = 9,136ff. KONIARIS und Martianus Capella II 158 ist Asklepios ein guter Dämon („Halbgott“).
- 181 Zu dieser Art von Dämonen s. BEAUJEU 1973, 237ff.
- 182 Der Schlaf ist ein Sohn der Nacht (Hes. *Theog.* 211f., 758f.). Homer (*Il.* XIV 233) nennt ihn „Herr über alle Götter und Menschen“; demnach ist er ein großer Gott. Da nun aber die Götter der Dichter nach Apuleius Dämonen sind (*DS* 12,145f.), ist auch der Schlaf nur ein großer Dämon. Auch bei Vergil (*Aen.* V 838) ist der Schlaf ein Gott, da er unter den Sternengöttern wohnt, aber für ihn gilt das Gleiche wie für Homer: Auch seine Götter sind nur Dämonen.
- 183 Dass Eros ein Dämon ist, lehrt Platon ausdrücklich im *Symposion* (202d13), eine Lehre, die Apuleius auch in *Flor.* 10,2 erwähnt: *sunt aliae mediae deum potestates, quas licet sentire, non datur cernere, ut Amoris ceterorumque id genus, quorum forma invisitata, vis cognita.*

- 184 Nach Plat. *Rep.* X 617e1; 620d8f. erhält jeder Mensch vor seiner Einkörperung einen Dämon, den er sich selbst gewählt hat. Diesen Daimon erwähnt Platon ebenfalls im *Phaidon* (107d5ff.; 108b2f.; 113d2), im *Timaios* scheint er ihn mit dem höchsten Seelenteil des Menschen, dem λογιστικόν, zu identifizieren (90a2 – c6).
- Diesen persönlichen Schutzgeist nennt Sokrates bei Plat. *Alc.* 1, 124c5 ὁ ἐπίτροπος ὁ ἐμός (vgl. auch *Leg.* V 732c4f., wo Platon von τοῦ δαίμονος ἐκάστου spricht). Die Lehre vom persönlichen Schutzgeist war im Volksglauben offenbar weit verbreitet (vgl. Lys. *Or.* 2,78; Trag. *fr. adesp.* 17 NAUCK; Men. *fr.* 500 KASSEL-AUSTIN; Serv. *Aen.* IX 182; Amm. XXI 14,2ff.; HEINZE 1892, 90f.). Sie wurde sowohl von Aristoteles (*De Pythagoreis*, *fr.* 3 ROSS = *fr.* 175f. GIGON), der Stoa (Chrysipp [*SVF* II 1102]; Arr. *Epict. Diss.* I 14,12ff.) als auch vom Platonismus (Plut. *De sera* 25 [564Ef.]; *De gen. Socr.* 16 [585Df.]; Maximus von Tyros, *Or.* 8,205ff. TRAPP = 8,179ff. KONIARIS) aufgegriffen und philosophisch untermauert; vgl. ALT 2000.; zur Weiterentwicklung dieser Lehre im Neuplatonismus s. ebd. S. 245ff.
- 185 Cens. *De die nat.* 3,5: *Genius autem ita nobis adsiduus observator adpositus est, ut ne puncto quidem temporis longius abscedat, sed ab utero matris acceptos ad extremum vitae diem comitetur.*
- 186 Soweit folgt Apuleius dem Platonischen *Phaidon* (107d5ff.; 108a6ff.), das Folgende findet sich bei Platon nicht – das heißt: Bis hierher folgt er Platons *divina sententia*, was sich anschließt, ist *interpretatio* (DS 16, 155). Zu dieser *interpretatio* konnte Apuleius sich umso mehr berechtigt fühlen, als der δαίμων bei Platon ἀποπληρωτῆς τῶν αἰρεθέντων ist (*Rep.* X 620e1). Dem Inhalt seiner Ausführungen entsprechend verwendet Apuleius im Folgenden vor allem Termini aus der Rechtssprache; vgl. HARRISON 2000, 159 mit Anm. 87.
- 187 „... the curious triple role of the *daimon* as policeman ensuring that its soul attends its trial, as defence counsel speaking for it as client, and as a neutral cross-examiner of its evidence seems to be Apuleius' own elaboration of the Platonic view, but it does reflect both the protective role of the *daimonion* of Socrates and its unflinching regard for the truth, both stressed in prominent Platonic texts.“ HARRISON 2000, 159.
- 188 Zu dieser Funktion des persönlichen Dämons s. Arr. *Epict. diss.* I 14,12ff.
- 189 Zum persönlichen Dämon als Gewissen s. Olymp. *in Alc.* 23,2ff. WESTERINK; Sen. *Ep.* 41,2; HARRISON 2000, 160.
- 190 Wie z.B. in DS 11,145; 20,166 dem Achill oder Sokrates.
- 191 Zum Stil dieses eindrucksvollen Satzes s. die schönen Ausführungen von HARRISON 2000, 160f.
- 192 Zum Folgenden vgl. Maximus von Tyros, *Or.* 8,1ff. TRAPP = 8,1ff. KONIARIS. „... the parallel of the opening of Apuleius' exposition with that of Maximus of Tyre suggests a common origin, and that Apuleius is drawing on traditional material here.“ HARRISON 2000, 161; vgl. 139f.
- 193 Vgl. Plat. *Apol.* 21a6f.

- 194 Was Apuleius sagen will, ist wohl dieses: Wie der Lar der Schutzgeist des Hauses und damit der „Hausgott“ ist, der im Haus wohnt, so ist das Daimonion der „Hausgott“ des Sokrates, der in seinem Leib oder in seiner Seele wohnt, je nachdem, ob man das Daimonion als $\nu\omicron\delta\varsigma$ oder als $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ansieht.
- 195 Vgl. die ganz ähnlichen Ausführungen bei Plut. *De gen. Socr.* 10 (580Cf.). Zum Verhältnis von Weisheit (*sapientia*) und Wahrsagung (*divinatio*) vgl. Cic. *Div.* I 87ff., der ebenfalls auf Kalchas, Helenos und Cassandra verweist.
- 196 Vgl. Xen. *Mem.* IV 7,9f.
- 197 Dieser Streit ist Gegenstand der *Ilias* Homers. Gleich im ersten Buch bricht er in einer Vollversammlung des Heeres aus (I 53ff.). Nach dem vergeblichen Schlichtungsversuch des greisen Nestor (I 247ff.) nimmt er einen für alle verderblichen Lauf.
- 198 Gemeint ist Agamemnon, der Sohn des Atreus.
- 199 Gemeint ist Achill, der Sohn des Peleus.
- 200 Gemeint ist der greise und erfahrene Nestor.
- 201 Zum Ausdruck *nox intempesta* vgl. Verg. *Georg.* I 247; *Aen.* XII 846.
- 202 Vgl. Hom. *Il.* X 218ff.
- 203 Apuleius verbindet im Folgenden zwei Sagenversionen; zu diesen s. ROSE 1969, 115. 223.
- 204 Gemeint sind Odysseus und Nestor.
- 205 Zu dieser Voraussage des Kalchas s. Hom. *Il.* II 303ff.
- 206 Diese werden als greise Ratsherren bei Hom. *Il.* III 147 genannt (vgl. *Il.* XX 238).
- 207 Vgl. Hom. *Il.* VI 73ff.; VII 44ff.
- 208 Zur Seherin Cassandra, einer Tochter des Troerkönigs Priamos, deren Schicksal es war, mit ihren Prophezeihungen keinen Glauben zu finden, s. ROSE 1969, 136f. 237; HUNGER 1988, Art. Cassandra; J.N. BREMMER, «Kassandra», *Der Neue Pauly* 6 (1999) 316ff.
- 209 So Plat. *Apol.* 31d; 40af.; *Phdr.* 242bf.; *Thet.* 151a; *Alc.* 1, 103a; 124c; [Plat.] *Theag.* 128d; Xen. *Mem.* IV 8,5; Cic. *Div.* I 122 – anders Xen. a.O. I 1,4; IV 8,1; Plut. *De gen. Socr.* 11 (581Af.).
- 210 Der Ausdruck *vir adprime perfectus* ist eine Wiederholung von *DS* 17, 156.
- 211 Vgl. Plat. *Apol.* 31d3; *Phdr.* 242c1f.: $\phi\omicron\upsilon\eta\ \tau\iota\varsigma$. Zu dieser Übersetzung von *quaequam* s. OLD s.v. *quisquam* (Oxford 1976) 1561: „A particular (but unspecified), a certain“.
- 212 Plat. *Apol.* 31c8f.; 40b2; *Phdr.* 242b8ff.; [Plat.] *Theag.* 128d2f. Vgl. auch Xen. *Apol.* 12 und unten Anm. 222.
- 213 Seltsam klingt der für die Stadt Rom übliche, hier aber auf Athen übertragene Terminus *extra pomerium*, den Apuleius in den *Metamorphosen* (I 21) in ähnlich übertragener Bedeutung verwendet. „Apuleius seems to be the only writer to use this term of the boundaries of non-Italian towns,

- presumably in order to appeal to a Roman audience.“ (HARRISON 2000, 163, Anm. 103)
- 214 Vgl. Plat. *Phdr.* 242d8ff. Zum σημεῖον des Sokrates s. auch Plat. *Apol.* 40d1f.; c3; vgl. auch Xen. *Mem.* I 1,2–4; IV 8,1; Maximos von Tyros, *Or.* 8,108 TRAPP = 8,94f. KONIARIS.
- 215 Vgl. Lucr. V 1133f.: *sapiunt alieno ex ore petuntque / res ex auditis potius quam sensibus ipsis.*
- 216 Zur falschen antiken Etymologie *omen* > *os, oris* s. BEAUJEU 1973, 242, Anm. 3.
- 217 Zu der voraufgehenden Kritik an den zahlreichen zeitgenössischen Wahrsagern s. z.B. Favorinus bei Gell. XIV 1 = *fr.* 3 BARIGAZZI.
- 218 Siehe oben Anm. 211.
- 219 Ter. *Eun.* 454.
- 220 Vgl. oben Anm. 212.
- 221 Vgl. DS 16,156: *tum etiam fortasse coram ...* Dagegen Plut. *De gen. Socr.* 19 (588Cf.).
- 222 Vgl. Plat. *Apol.* 41d6; *Rep.* VI 496c4; *Euthyd.* 272e3f. und oben Anm. 212.
- 223 Zur Schau des persönlichen Dämons vgl. Porph. *Vit. Plot.* 10: Ein ägyptischer Priester wollte den Dämon Plotins erscheinen lassen, doch erschien stattdessen ein Gott.
- 224 Siehe DS 11,145. Auch Plut. *De gen. Socr.* 10 (580C) vergleicht das Daimonion des Sokrates mit der Homerischen Athene. Allerdings spricht er von ihr als der Begleiterin des Odysseus. Näher steht dem Apuleius Maximos von Tyros, *Or.* 8,77ff. TRAPP = 8,67ff. KONIARIS. „Das lateinische Wort *signum* impliziert offensichtlich mehr als das griechische σημεῖον die Vorstellung von etwas Sichtbarem.“ (ALT 2000, 242) Möglicherweise spielt Apuleius hier mit der Doppelbedeutung von *signum*, das ja nicht nur „Zeichen“, sondern auch „Götterbild“ bezeichnen kann.
- 225 Arist. *De Pythagoreis*, *fr.* 3 ROSS = *fr.* 175f. GIGON. Zur Sichtbarkeit des Dämons s. [Plat.] *Epin.* 984e4f.; b6f.; DÖRRIE/BALTES VI 1 (2002) 393, 400.
- 226 „The idea of private communion with a god was a highly popular one in the age of the Second Sophistic; many claimed to have had such experiences – Aelius Aristides in the *Sacred Tales*, enjoying repeated contact with Aesculapius, Maximus of Tyre, who claimed to have seen the same god (as well as various other heroic figures), and of course Lucius in Apuleius’ own *Metamorphoses*, who has a personal revelation of the goddess Isis.“ HARRISON 2000, 165 mit Verweis auf Maximos von Tyros, *Or.* 9,156ff. TRAPP = 9,136ff. KONIARIS; Apul. *Met.* XI 3ff.
- 227 Vgl. Maximos von Tyros, *Or.* 8,1ff.
- 228 Vgl. Plat. *Thet.* 176c1–3.

- 229 Zum Fehlen von *magis* vor *quam* vgl. R. KÜHNER/C. STEGMANN *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, II: *Satzlehre*, 3. Aufl. durchgesehen von A. Thierfelder (Hannover 1955) 463, Anm. 7.
- 230 Zur Gottgleichheit des Weisen s. OLTRAMARE 1926, 282, Nr. 58.
- 231 Zum diatribenhaften Charakter des hier beginnenden Schlussteils der Rede s. die Ausführungen von BEAUJEU 1973, 244ff.; BINGENHEIMER 1993, 178f.; HARRISON 2000, 144f. 165ff.
- 232 „The rhetorical question, the first-person plural verb, suggesting that the speaker and audience are at one, and the metaphor of *erigimur* all locate the passage in the dimension of a diatribe and popular protreptic.“ (HARRISON 2000, 166)
 Zum „Aufrichten“ des Menschen vgl. Plat. *Tim.* 90a2 – d7; Apul. *Apol.* 65,2 sowie Sen. *Ep.* 71,6; A. WŁOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung*. Abhandl. der Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1960,2 (Heidelberg 1960) 8–47.
- 233 Zur Angleichung an Gott/die Götter als dem Ziel aller ethischen Bemühungen in der antiken Philosophie s. zuletzt M. ERLER, «Epicurus as *deus mortalis*. *Homoiosis theoi* and Epicurean Self-cultivation», in: D. FREDE/A. LAKS (Eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, *Philosophia Antiqua* 89 (Leiden [u. a.] 2002) 159–181 mit der älteren Literatur; M. BALTES, «Nachfolge Epikurs/*Imitatio Epicuri*», in: B. ALAND/J. HAHN/C. RONNING (Hrsgg.), *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 16 (Tübingen 2003).
- 234 Die Sorge für die Seele ist ein sokratisches Thema bei Platon und durchzieht viele Dialoge; vgl. *Gorg.* 480a6ff.; *Phaed.* 107c1ff. sowie unten Anm. 242; BEAUJEU 1973, 244; zu ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς vgl. [Plat.] *Definitiones* 414b8f. = DÖRRIE/BALTES IV (1996) Nr. 102.0h, Z. 6 und ebd. S. 237. 255f.; VI 1 (2002) 148.
- 235 Zum Voraufgehenden vgl. die parallelen Formulierungen bei Sen. *Ep.* 80,2f. (dazu BEAUJEU 1973, 244f.).
- 236 Eine im Hellenismus, vor allem unter den Stoikern, weit verbreitete Definition der Philosophie lautete: Philosophie ist die Kunst der rechten Lebensführung (*ars vitae* oder τέχνη τοῦ βίου). Diese Definition wurde in der Kaiserzeit auch von den Platonikern übernommen. Bei Platon selbst finden sich keine direkten Belege, doch steht diese Auffassung deutlich hinter der Lebensgestaltung des Sokrates in seinen Dialogen. Vgl. Plat. *Quaest. conv.* I 1,2 (613B) = DÖRRIE/BALTES IV (1996) Nr. 102.6 und den Kommentar ebd. S. 237f., 249f.
- 237 Ismenias war ein eitler Flötenvirtuose des 4. Jh.v.Chr.; vgl. F. ZAMINER, «Ismenias (4)», *Der Neue Pauly* 5 (1998) 1137.
- 238 Apelles war der berühmte Hofmaler Alexanders des Großen, der sich nur von ihm porträtieren ließ; vgl. N. HOESCH, «Apelles (4)», *Der Neue Pauly* 1 (1996) 829.

- 239 Zur Einschätzung handwerklicher Tätigkeiten, zu der auch die Musikpraxis zählte, und zur Frage, worauf wir in unserem Leben unsere Aufmerksamkeit richten sollen, s. Plut. *Per.* 1,1ff., bes. 5ff.: „Antisthenes gab darum die rechte Antwort, als man ihm Ismenias als trefflichen Flötenspieler pries: ‚Dann ist er gewiss ein schlechter Mensch, wie wäre er sonst ein trefflicher Flötenspieler?‘ Und als einst Alexander (sc. der Große) bei einem Gastmahl mit vollendeter Meisterschaft und Anmut die Harfe spielte, sagte sein Vater Philipp zu ihm: ‚Schämst du dich nicht, so schön zu spielen? Es ist schon genug, wenn sich ein König die Zeit nimmt, Zitherspielern zuzuhören, und er erweist den Musen viel Ehre, wenn er sich zum Wettstreit solcher Künste als Zuschauer einfindet.‘ Wer ein richtiges Handwerk betreibt, stellt sich das Zeugnis aus, dass ihm das Gute und Schöne wenig bedeutet, denn er wendet die Kraft auf unnütze Dinge. Noch nie ist in einem edlen, wohlbegabten Jüngling angesichts des Zeus von Olympia oder der Hera von Argos das Verlangen wach geworden, nun ebenfalls ein Pheidias oder Polyklet zu werden. ... Ein Werk mag uns durch seine Schönheit erfreuen, das heißt aber nicht, dass sein Schöpfer notwendig unsere Achtung verdient. ... Die Tugend hingegen vermag uns durch das Vorbild ihres Wirkens zu bewegen, dass wir ihre Taten bewundern und gleichzeitig Männern nacheifern, die sie vollbracht haben. ...“
- 240 Zu der Trias Pythagoras, Sokrates, Platon s. DÖRRIE/BALTES II (1990) 38ff. 275ff.
- 241 Das lateinische Wort *cultus* hat ebenso wie das griechische *θεραπεία* die doppelte Bedeutung von 1. „Sorge um, Pflege“ und 2. „Verehrung“. Indem der Mensch sich um seinen Dämon kümmert, erweist er ihm zugleich die rechte Verehrung.
- 242 Zur Pflege des eigenen Dämons s. Plat. *Tim.* 90c4f. Sokrates predigte die Pflege der eigenen Seele (*ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς*, Plat. *Apol.* 29d7ff.; 30a5ff.; *Charm.* 156d6ff.; *Phaed.* 107c1ff.; 115b5ff.; *Alc.* 1, 127e9ff.), was dasselbe meint.
- 243 Siehe oben Anm. 234.
- 244 Vgl. Sen. *Ep.* 84,12; 86,6ff.; 89,21. Zu der seit Cato d.Ä. üblichen Klage über den Luxus und den Aufwand bei der Errichtung von Landhäusern s. FRIEDLÄNDER 1922, 339–343; R.G.M. NISBET/M. HUBBARD, *A Commentary on Horace: Odes. Book II* (Oxford 1978) 288f.
- 245 Zur falschen und richtigen Haltung gegenüber dem Reichtum vgl. Cic. *Parad.* 42ff.; Sen. *De tranqu. an.* 1,5ff.
- 246 Zum Ausdruck *indocti incultique* s. Sal. *Cat.* 2,8; vgl. auch *Iug.* 2,4.
- 247 Hier scheint gegenüber dem Voraufgehenden eine Dublette zu folgen; vgl. BINGENHEIMER 1993, 180f.
- 248 Vgl. Sal. *Cat.* 12,3; Plin. *Ep.* II 17,27. Das extremste Beispiel war die *Domus aurea* des Nero; dazu FRIEDLÄNDER 1922, 338f.
- 249 Tantalus musste für seine Frevel bis zum Kinn im Wasser stehend dürrsten; denn wenn er sich bückte, um zu trinken, wich das Wasser stets zurück. Ebenso musste er hungern, obschon über seinem Kopf die herrlich-

- sten Früchte hingen; denn wenn er danach griff, entzog sich ihm der Ast (Hom. *Od.* XI 582ff.). Zum Vergleich eines (geizigen) Reichen mit Tantalus s. Hor. *Serm.* I 1,61ff. *Sitire mediis undis* (Ov. *Met.* IX 761) wurde zum Sprichwort für „reich und dennoch arm sein“.
- 250 Zur Abwertung des Reichtums gegenüber der Bildung s. beispielsweise Sen. *De tranqu. an.* 1,5ff.; *Ep.* 84,11ff.
- 251 Zum Folgenden vgl. die ganz analogen Gedanken bei Sen. *Ep.* 80,9f. „Once again, Apuleius elaborates his traditional material in his own characteristic manner, demonstrating his learning by listing a number of technical items of horse-equipment (*phaleras, baltei, frena, ephippia, cingula*) in rhythmical and balanced clauses (*dependent ... circumiacent, caelata ... fucata ... aurata*) ...“ (HARRISON 2000, 169)
- 252 Diese Beschreibung eines Prachtpferdes ist angelehnt an Verg. *Aen.* VII 277ff.
- 253 Verg. *Georg.* III 80f. Zu *honesti* s. HARRISON 2000, 169, Anm. 132.
- 254 Verg. *Georg.* III 87.
- 255 Zur Armut des Sokrates vgl. Plat. *Apol.* 38b1ff.
- 256 In der antiken Ethik schied man seit Platon (*Euthyd.* 279a7ff.; *Leg.* I 631b6ff.; III 697b2ff.; V 728e5ff.; 743d2ff.; IX 870a6ff.; vgl. BALTES [1972] 219f.) die seelischen als die eigentlichen Güter des Menschen von den körperlichen und den äußeren Gütern; nur die seelischen seien dem Menschen eigentümlich, d.h. gehörten zum Menschen als Menschen (vgl. Alcín./Alb. *Didasc.* 27 [179,39ff. W.-L.]; Maximos von Tyros, *Or.* 12,77ff.; 40,169ff. TRAPP = 12,68ff.; 40,152ff. KONIARIS; Iambl. *Protr.* S. 24,23ff. PISTELLI = S. 56,5ff. DES PLACES; Platon und Aristoteles bei Hippol. *Haer.* I 19,15; 20,5 [Dox. Gr. 568,29ff.; 570,25ff.]; Sext. *Emp. Math.* XI 45; [Plut.] *Vit. Hom.* 137ff.; Epict. *Ench.* 1,1ff.; MORAUX [1984] 648ff.; B. CENTRONE, «Alcune osservazioni sui *Placita* di Platone in Diogene Laerzio III 67–80», *Elenchos* 8 [1987] 116ff.; MANSFELD [1992] 147ff.); denn nur sie seien unverlierbar, während die anderen dem Schicksal und Zufall unterlägen; vgl. OLTRAMARE 1926 265ff., Nr. 12. 16. 20. 22f. 35. 37. 40. 46. 48.
- 257 Porthaonius ist Oineus, der Sohn des Porthaon, König von Ätolien. Als er alt geworden war, nahmen ihm die Söhne seines Bruders die Herrschaft und setzten ihren Vater als König ein. Der Enkel des Oineus, Diomedes, rächte diesen Frevel, und Oineus erhielt seine Herrschaft zurück; vgl. W.H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* III 1 (Leipzig 1887–1902) 754. 756f. Entweder spielt Apuleius hier – wie Ovid – mit der Bildung seiner Zuhörer, oder er bezieht sich auf eine damals bekannte, uns aber verlorene Quelle; zu dieser s. HARRISON 2000 170, Anm. 134.
- 258 Zum senecanischen Stil der folgenden Argumentation vgl. HARRISON 2000, 171; Sen. *Ep.* 12,10; 42,9f.; 47,1.
- 259 Vgl. Sal. *Iug.* 2,3.

- 260 Die *bonae artes* oder die *artes liberales* der Spätantike umfassen einen Kanon von Bildungsfächern, die einem *vir bonus* bzw. einem 'Freien' (*liber*) angemessen waren; sie gründeten auf dem griechischen Vorbild der ἐγκύκλιος παιδεία. Zu den *artes liberales* gehörten sieben Disziplinen, unterteilt in zwei Gruppen: a) Grammatik, Rhetorik, Dialektik, b) Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik. Vgl. I. HADOT, *Arts libérales et philosophie dans la pensée antique*, Études Augustiniennes (Paris 1984); J. CHRISTES, «Artes liberales», *Der Neue Pauly* 2 (1997) 62–64.
- 261 Apuleius spielt hier auf die jährliche Wahl römischer Magistrate an.
- 262 Accius galt und gilt als der größte römische Tragiker; er lebte im 2. Jh.v.Chr. und schrieb mehr als 40 Tragödien; vgl. W.-L. LIEBERMANN, «Accius», *Der Neue Pauly* 1 (1996) 50–53. Zu Apuleius' Vorliebe für Accius s. HARRISON 2000, 171.
- 263 Zu Odysseus als Ideal des weisen Menschen s. BUFFIÈRE 1956, 286f., 365ff.; W.B. STANFORD, *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. With a New Foreword by C. Boer (Oxford 1963) 121ff.; P. BOYANCÉ, «Cicéron et la vie contemplative», *Latomus* 26 (1967) 10f.; BEAUJEU 1973, 247; J. PÉPIN, «The Platonic and Christian Ulysses», in: D.J. O'MEARA (Ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 3 (Norfolk, Virginia 1982) 3ff. Zur rechten Einschätzung des Schlussteils der Rede s. BINGENHEIMER 1993, 182f.
- 264 Acc. fr. 520–524 RIBBECK.
- 265 Laertes und Antikleia waren die Eltern, Arkeisios der Großvater des Odysseus; zu letzterem vgl. Hom. *Od.* XVI 117ff.
- 266 Zu Athene als Schutzgöttin des Odysseus s. M. HILLGRUBER, *Die pseudoplutararchische Schrift De Homero*, Teil 2: *Kommentar zu den Kapiteln 74–218*, Beiträge zur Altertumskunde 58 (Stuttgart/Leipzig 1999) 258f.; zu Athene als Personifikation der Vernunft s. BUFFIÈRE 1956, 279ff. und HILLGRUBER a.O. 229. 285. Für Apuleius ist Athene 1. eine intelligible Gottheit (*DS* 2,121) und 2. ein Dämon, den die Dichter fälschlicherweise als eine Gottheit ausgeben (ebd. 11,145f.; 20,166). Darüber hinaus verwenden die Dichter (!) den Namen Athenes auch im metonymischen Sinne als *prudencia* / φρόνησις, eine Verwendung, die wir vor allem aus der Allegorese kennen; vgl. dazu beispielsweise Maximus von Tyros, *Or.* 4,169f. TRAPP = 4,146 KONIARIS; weitere Texte (und Literatur) bei G. JÖHRENS, *Der Athenahymnus des Ailius Aristeides. Mit einem Anhang zum Höhenkult der Athena und Testimonien zur allegorischen Deutung der Athena*, Teil 2: *Anhang, Testimonien, Indices*, Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Klassische Philologie 32 (Bonn 1981) 393ff.; H. SCHWABL, «Athena bei Platon und in allegorischer Tradition», in: H.-C. GÜNTHER/A. RENGAKOS (Hrsgg.), *Beiträge zur antiken Philosophie*. Festschrift für W. Kullmann (Stuttgart 1997) 42ff. Es scheint, dass Apuleius unter Minerva hier den νοῦς der menschlichen Seele versteht, den einige Mittelplatoniker mit dem persönlichen Dämon gleichgesetzt haben (vgl. DÖRRIE/BALTES VI 2 [2002] 139f., 146f.). Es ist daher nicht richtig,

mit BEAUJEU 1973, 224f. Widersprüche zwischen 11,145 und dieser Stelle entdecken zu wollen.

267 Hom. *Od.* IX 216ff.

268 Hom. *Od.* XII 260ff.

269 Hom. *Od.* XI 1ff.

270 Hom. *Od.* XII 201ff.

271 Hom. *Od.* X 275ff.

272 Hom. *Od.* IX 83ff.

273 Hom. *Od.* XII 165ff. „Once again the style strongly recalls Seneca, with its build-up of short contrasting clauses.“ (HARRISON 2000, 172) Wenn das richtig ist, dann erinnert auch der überraschende, aber stilistisch prachtvolle Schluss an so manchen abrupt endenden Brief der *Epistulae ad Lucilium*. Anders urteilt HARRISON (a.O. 142f.), der der Ansicht ist, der Schluss sei verloren gegangen, „though it is always possible that the extant ending is that originally intended, given that the final paragraph with its well-marked formal structure has some closural effect“. (ebd. 143)

Die von Apuleius angeführten Beispiele gehören zum Standardrepertoire der Homerallegorese; vgl. BUFFIÈRE 1956, 243ff. (die Rinder des Sonnengottes), 359ff. (der Kyklop), 378 (die Lotophagen), 379f. (Skylla und Charybdis, Kirke), 380ff. (die Sirenen).

VACAT (S. 120)

C. Essays

VACAT (S. 122)

I. Dämonologie im frühen Platonismus

(John M. Dillon)*

1. Die Ursprünge der Lehre in der Alten Akademie

Die spätplatonische Lehre bezüglich der Existenz und Beschaffenheit von *daimones* oder, weiter gefasst, von geistigen Wesen zwischen Gott und Mensch geht, wie zu erwarten, auf eine Reihe wichtiger Schlüsselstellen bei Platon selbst zurück; daher sollten wir mit einem Überblick über diese beginnen. Die berühmteste ist sicherlich *Symposium* 202e – 203a, wo die weise Diotima Sokrates die Rolle der Dämonen erläutert:

„[Eros ist] ein großer Dämon, Sokrates; überhaupt steht alles Dämonische in der Mitte zwischen Gott und Mensch.“

„Welche Funktion hat es?“ fragte ich.

„Es dolmetscht und überbringt Botschaften (ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον) von den Menschen zu den Göttern und von den Göttern zu den Menschen – von den Menschen Gebete und Opfer, von den Göttern Befehle und Erwidern auf die Opfer; da es sich in der Mitte befindet, füllt es den Raum zwischen beiden aus, so dass das Ganze fest zusammengefügt ist. Durch dieses erlangt die gesamte Wahrsagekunst ihre Wirkung, wie auch die Kunst der Priester und derer, die sich mit Opfern, Riten und Bannzaubern sowie mit jeder Form von Wahrsagerei und Zauberei befassen. Gott verkehrt nicht unmittelbar mit dem Menschen (θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται); vielmehr vollzieht sich aller Verkehr und alles Gespräch zwischen Göttern und Menschen durch die Vermittlung dieser Art von Wesen, sei es im Wachen oder im Schlaf; und wer sich in diesen Dingen genau auskennt, ist ein dämonischer Mann (δαίμωνιος

* Der englische Beitrag wurde übersetzt von Sonja Koroliov und Annette Hüffmeier, Münster.

ἀνήρ), während der, der sich auf irgendeinem anderen Gebiet auskennt, ob in Kunst oder Handwerk, ein einfacher Handwerker (βάρυστος) ist.“

Es ist wichtig, die grundlegende Bedeutung dieser Stelle zu erkennen. Die Unterscheidung einer Klasse von Dämonen, die nicht mit den Göttern identisch sind, geht zugegebenermaßen auf eine berühmte Stelle in Hesiods *Opera et dies* zurück (122–126; vgl. auch 252–255),¹ und sicherlich hatte der Volksglaube die Welt mit zahlreichen kleineren Gottheiten bevölkert, etwa Nymphen und Heroen, von denen viele für Helfer der Menschen gehalten wurden, mit jeweils spezifischen Aufgaben; aber es bleibt die Tatsache, dass, angefangen bei Homer, die Begriffe *theos* und *daimôn* im Allgemeinen nicht klar differenziert werden, und eine Definition der spezifischen Mittlerrolle der Dämonen ist vor der hier zitierten Stelle nicht überliefert. Zwar haben die Dämonen bei Hesiod die Aufgabe, die Sterblichen zu überwachen, und vermutlich berichten sie Zeus von den gerechten oder bösen Taten (δικας καὶ σχέτλια ἔργα), die sie beobachten – obgleich Hesiod nur sagt, dass sie sie „beobachten“ (φυλάσσοουσιν, 124, 125) – jedoch steht diese Aussage isoliert da; erst Platon schreibt die Position der Dämonen fest.²

Die Dämonen treten bei Platon sonst nicht mehr sehr oft in Erscheinung, aber jede weitere Stelle bereichert das Bild, das die Passage im *Symposion* bietet, um eine zusätzliche Dimension. Im Mythos des *Phaidon* (108b, 113d) wird ein *daimon* erwähnt, der jede einzelne Seele zum Ort des Gerichts geleitet, jedoch wird nicht ganz klar, wie persönlich dieses Wesen wirklich ist – *daimon* kann schließlich auch einfach ‘Schicksal’ bedeuten.³ Im Er-Mythos der *Respublica*

¹ Platon zitiert diese Stelle – ein wenig fehlerhaft – *Crat.* 398a.

² Ein weiterer Vorplatoniker sollte in diesem Zusammenhang erwähnt werden, nämlich Empedokles. Seine Sicht von sich selbst als eines Dämons, der aus der Gnade herausgefallen ist (φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης), ‘weil er rasendem Streite vertraute’ (VS 31 B 115 D.-K.), regte sicherlich die in platonischen Kreisen verbreitete Vorstellung an, nach der die menschliche Seele ein höheres Wesen ist, das irgendwie in den Körper ‘gefallen’ ist und gewisse Chancen hat, aus diesem Zustand wieder aufzusteigen.

³ Nicht mehr als diese Bedeutung finden wir *Rep.* X 617e: οὐκ ἔμᾶς δαίμων λήζεται, ἀλλ’ ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε; etwas mehr als ‘Schicksal’ scheint jedoch *Tim.* 90a gemeint zu sein: ὡς ... αὐτὸ (sc. τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς εἶδος) δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκε.

hingegen scheint der *daimon*, der 617e als eher unpersönlich beschrieben worden war, 620d–e eine klar umrissene Persönlichkeit anzunehmen, als Lachesis ihn dazu bestimmt, die Seele zu Klotho und Atropos, den beiden anderen Schicksalsgöttinnen, zu bringen, damit sie dort ihr Schicksalslos abholen kann. Auch wenn dies natürlich ein Mythos ist, finden wir hier doch zumindest die Andeutung eines Wesens, das in dem Denken späterer Platoniker wie Plutarch oder Apuleius eine nicht unbedeutende Rolle annehmen wird: die des sogenannten ‘persönlichen Dämons’.⁴

Andere Erwähnungen von Dämonen in den Platonischen Dialogen sind weniger spezifisch. Im Mythos des *Phaidros* (247a) folgt eine Schar von Dämonen jedem der Götter auf ihrer Himmelsfahrt, was aber nicht weiter ausgeführt wird. In *Respublica* III 392a werden die ‘Dämonen und Heroen’ mit den Göttern insofern in Verbindung gebracht, als es für Dichter und andere wichtig ist, in der richtigen Art und Weise über sie zu sprechen. In Platons Idealstaat Magnesia in den *Leges* (VIII 848d) sollen in jedem Dorf sowie in der Hauptstadt Heiligtümer aufgestellt werden, und zwar für die Götter „und die Dämonen, die den Göttern folgen“ (τῶν ἐπομένων θεοῖς δαίμόνων).

In keinem dieser Fälle wird den Dämonen als solchen eine spezifische Funktion zugeschrieben, außer dass sie grundsätzlich den Göttern untergeordnet sind; allerdings finden wir in den Beschreibungen des Zeitalters des Kronos im *Politikos* (271d–e) und in den *Leges* (IV 713d) Dämonen, die, von Kronos zu seinen Unterkönigen bestimmt, den einzelnen Volksstämmen der Menschen vorstehen sollen: „Jeder

⁴ Der Glaube an solche Wesen scheint relativ verbreitet gewesen zu sein, jedenfalls wenn wir dies aus Heraklits wegwerfender Bemerkung schließen können, dass ‘eines Menschen Charakter sein *daimon* ist’ (VS 22 B 119 D.-K.), was zu implizieren scheint, dass das unwissende Volk der Meinung war, er sei mehr als das! Von einigem Interesse ist hier auch ein Fragment des Menander (*fr.* 500 KASSEL-AUSTIN) aus einem unbekanntem Stück, in dem eine der handelnden Personen erklärt: „Jedem Menschen steht von Geburt an ein Dämon zur Seite, als Führer durch die Mysterien des Lebens, und zwar ein guter ... (ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται / εὐθὺς γενομένη μυσταγωγὸς τοῦ βίου / ἀγαθός ...).“ Diese letztere Spezifizierung zielt auf das, was der Redner im Weiteren ausführt: Viele Menschen hätten den Wunsch, nachdem sie ihr eigenes Leben verpfuscht hätten, die Schuld dafür einem bösen Dämon zuzuschreiben, was unfair sei, da ein solches Wesen nicht existiere. Offensichtlich bedient Menander sich hier des Volksglaubens und des allgemeinen Sprachgebrauchs.

Herde von Lebewesen, in allen Stämmen, waren göttliche Dämonen (θεῖοι δαίμονες) als Hirten zugeordnet.“ (*Polit.* 271d6–7) und „In ebensolcher Weise (*sc.* wie wir über unsere Haustiere herrschen) hat der Gott (*sc.* Kronos) in seiner Liebe zu den Menschen damals das höhere Geschlecht der Dämonen über uns gesetzt.“ (*Leg.* IV 713d7–9) Hier auf der mythologischen Ebene sind die Dämonen die wohlwollende Exekutive der göttlichen Herrschaft; es wird nicht ausdrücklich gesagt, ob sie dabei helfen, den Göttern unsere Gebete zu übermitteln, jedoch ist dies wohl implizit gemeint – falls Gebete in jenem Goldenen Zeitalter überhaupt notwendig waren!

Bemerkenswert ist – vor allem im Hinblick auf einige Entwicklungen, die wir in Kürze beobachten werden – dass alle diese Dämonen ‘gut’ bzw. wohlwollend sind; soweit wir feststellen können, schließt Platons Universum die Vorstellung böser Dämonen aus. Diesen am nächsten kommen – obgleich auch sie nicht wirklich ‘böse’ sind – die „wilden Männer, feurig anzusehen“ (ἄνδρες ἄγριοι, διάπυροι ἰδεῖν), die im Mythos der *Respublica* (X 615e) die Bestrafung der Verdammten überwachen; diese sind jedoch, obwohl sie vielleicht als Vorbild für die Teufel der mittelalterlichen christlichen Eschatologie dienten, ohne Zweifel Beauftragte Gottes oder selbst Götter, nicht Diener eines Teufels.

Der Begriff des ‘persönlichen Dämons’ ist erwähnt worden, jedoch wird dieser bei Platon nicht klar entwickelt.⁵ Was aber auftaucht – und die Phantasie der Platoniker späterer Generationen anregte – ist das *daimonion* oder die ‘übernatürliche Stimme’ des Sokrates. Dies wird von Platon niemals so verallgemeinert, dass angenommen werden könnte, wir alle besäßen in gewissem Maße ein *daimonion* – es wird stets als eine Besonderheit des Sokrates dargestellt; später jedoch wird es, wie wir sehen werden, sehr wohl mit einem solchen Glauben in Verbindung gebracht – ein wichtiges Charakteristikum auch von *De deo Socratis*. Es war offenbar allgemein bekannt, dass Sokrates davon

⁵ Tatsächlich finden wir in *Leges* IX 877a eine eigenartige Bemerkung, wo es um die Strafen für Körperverletzung mit Tötungsabsicht geht und Platon darlegt, dass eine solche Person von der Todesstrafe befreit werden soll, und zwar „aus Respekt vor seinem *daimôn*, der aus Mitleid sowohl für ihn selbst als auch für den Verwundeten es verhindert hat, dass die Wunde des einen zum Tode, das Geschick und Verbrechen des anderen zur Verfluchung führt“. Diese bemerkenswerte Personifikation des persönlichen *daimon* ist jedoch sowohl beiläufig als auch isoliert.

ausging, eine mysteriöse ‘innere Stimme’ leite sein Handeln, wenn auch ausschließlich abwehrend⁶ – eine tatsächlich so wohlbekannte Eigenschaft, dass sogar seine Ankläger sie dazu nutzen konnten, ihn durch die Behauptung in Verruf zu bringen, er „verehre seine eigenen Gottheiten, die die Stadt nicht anerkennt“.

Trotz des umstrittenen Charakters dieses Phänomens lässt Platon Sokrates in seiner Verteidigungsrede vor Gericht explizit darauf anspielen (*Apol.* 31c–d):

„Es mag vielleicht sonderbar erscheinen, dass ich herumgehe und mich in anderer Leute Angelegenheiten einmische und dabei meinen Rat nur privat gebe, es aber nicht wage, vor euch öffentlich aufzutreten, wenn ihr alle versammelt seid, und die Stadt zu beraten. Doch der Grund hierfür ist, wie ihr mich oftmals und vielerorts habt sagen hören, dass etwas Göttliches und Dämonisches (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον) über mich kommt, eben das, was auch Meletos in seiner Anklageschrift ins Lächerliche gezogen hat. Dies hat mich von meiner Kindheit an begleitet. Es ist eine Art Stimme, die ich höre, und wenn sie sich vernehmen lässt, dann immer, um mich abzuhalten von dem, was ich tun will, niemals aber, um mich anzutreiben.“

Interessant ist, dass Sokrates die Stimme hier sowohl *theion* als auch *daimonion* nennt, wobei allerdings die zweite Bezeichnung auch als Spezifizierung der ersten verstanden werden kann. An anderen Stellen (*Apol.* 40a, *Phdr.* 242b, *Euthyd.* 272e) wird sie immer nur als *daimonion* bezeichnet und tritt immer als abwehrende Kraft auf.⁷

⁶ Hiermit befasst sich auch Xenophon, z.B. *Mem.* I 1,2; IV 8,5. In IV 3,12 lässt er den jungen Euthydemos sogar sagen, dass Sokrates besonders in der Gunst der Götter stehe, „wenn es wahr ist, dass sie dich warnen und dir sagen, was du tun oder nicht tun sollst, ohne überhaupt gefragt zu werden“.

⁷ In *Apol.* 40a agiert sie nicht abwehrend, da sie gar nicht in Erscheinung tritt; in den anderen zwei Fällen müssen wir einräumen, dass ‘die Stimme’ in eher spielerischer, ironischer Weise eingeführt wird; im *Phaidros* hindert sie Sokrates daran, seinen Platz unter dem Platanenbaum am Ilissos zu verlassen, bevor er sich nicht durch die Widerrufung seiner zynischen Rede gegen den Liebhaber gereinigt hat; im *Euthydemos* wiederum hindert sie ihn daran, seinen Platz im Gymnasion zu verlassen, bevor er nicht den sophistischen Brüdern Euthydemos und Dionysodoros entgegengetreten ist.

Eine bemerkenswerte Weiterentwicklung dieser Überlieferung bezüglich des *daimonion* des Sokrates finden wir im pseudoplatonischen *Theages*, dem Werk eines Platonikers, das möglicherweise zur Zeit der Alten Akademie, wahrscheinlich aber später entstand, mit Sicherheit aber lange vor Apuleius als echt akzeptiert worden war. Der letzte Abschnitt dieses Dialogs (128d – 131a) enthält eine längere, Sokrates in den Mund gelegte Beschreibung der Auswirkung der ‘Stimme’ auf das Leben einiger seiner jungen Gefährten, und zwar in Angelegenheiten von höchster Wichtigkeit, manchmal gar in Fragen von Leben und Tod. Dies bedeutet, verglichen mit der Art und Weise, wie das *daimonion* bei Platon selbst dargestellt wird, eine erhebliche Entwicklung und beweist ein beträchtliches Anwachsen dieser auf Sokrates bezogenen Überlieferung innerhalb der platonischen Tradition; die Überlieferung bezieht sich jedoch noch immer auf *Sokrates* – sie ist noch nicht als Lehre vom persönlichen Dämon, der über jeden von uns wacht, verallgemeinert worden.

Mit Platons Neffen und unmittelbarem Nachfolger Speusippos werden keine speziell auf Dämonen bezogenen Lehren in Verbindung gebracht; ganz anders verhält es sich jedoch mit Speusippos’ Nachfolger Xenokrates. Wir können Xenokrates allgemein als den für die Folgezeit wichtigsten Systematiker des Platonismus betrachten, und seine Theorie der Dämonen und des Dämonischen bildet da keine Ausnahme. Bei Xenokrates hängt die Dämonentheorie eng mit seiner triadischen Aufteilung des Kosmos zusammen, die selbst eine deutliche Weiterentwicklung der Lehre Platons darstellt.⁸ In diesem Schema nimmt die Sphäre des Mondes eine zentrale, vermittelnde Position ein, und es ist der Mond, mit dem die Klasse der Dämonen am stärksten verbunden ist. Plutarch erläutert Xenokrates’ Theorie in einer Reihe interessanter Passagen.⁹ Betrachten wir zunächst eine Stelle in *De defectu oraculorum* (12–13 [416C–D]):

„Gewissermaßen an der Grenze zwischen Göttern und Menschen befinden sich Wesen, die menschlichen Gefühlen und ungewollten

⁸ Eine ausführlichere Diskussion dieser Frage findet sich in meinem neuen Buch *The Heirs of Plato* (Oxford 2003) 123ff. Bemerkenswert ist, dass Apuleius zu Beginn seiner Abhandlung den Kosmos in drei Teile teilt, eine Lehre, die er nicht direkt von Platon übernommen haben kann.

⁹ Speziell mit Plutarch befasst sich Pierluigi DONINI in dem anschließenden Essay.

Veränderungen ausgesetzt sind, und die wir, wie es schon unsere Väter getan haben, als Dämonen betrachten und, indem wir sie bei diesem Namen nennen, verehren sollten. Zur Verdeutlichung verwendete Xenokrates, der Gefährte Platons, die Form des Dreiecks. Das gleichseitige verglich er mit der Natur der Götter, das ungleichwinklige mit der der Menschen und das gleichschenklige mit der der Dämonen; denn bei dem ersten sind alle drei Seiten gleich, bei dem zweiten alle ungleich und bei dem dritten teils gleich, teils ungleich, ähnlich wie bei der Natur der Dämonen, die ja sowohl menschliche Gefühle als auch göttliche Macht besitzt.“

Xenokrates erweitert hier die in Platons *Symposion* (202e) vorgestellte Lehre in Bezug auf die mittlere und vermittelnde Stellung der Dämonen, indem er zum besseren Verständnis derselben ein geometrisches Modell anführt.¹⁰ Können wir außerdem annehmen, dass Plutarch in der sich unmittelbar anschließenden Passage weiterhin unter Xenokrates' Einfluss schreibt, so wird sichtbar, dass dieser zudem seine Dämonentheorie mit seiner triadischen Kosmosordnung in Verbindung gesetzt haben muss (13 [416D–E]):

„Die Natur hält für uns sinnlich wahrnehmbare Bilder und sichtbare Gleichnisse bereit, die Sonne und die Sterne für die Götter und für die Sterblichen Himmelslichter, Kometen und Meteore ...; es gibt aber auch einen Himmelskörper gemischter Natur, der den Dämonen ähnelt, nämlich den Mond; und wenn die Menschen sehen, dass er – in Übereinstimmung mit den Kreisläufen, die diese Wesen durchlaufen – offensichtlich dem Zunehmen, dem Abnehmen und der Veränderung ausgesetzt ist, nennen ihn einige 'irdischen Stern', andere 'himmlische Erde', wieder andere das Reich der Hekate, die sowohl zur Erde als auch zum Himmel gehört.

Wenn nun die Luft, die sich zwischen der Erde und dem Mond befindet, herausgesogen und entfernt würde, so würden die Einheit und der Zusammenhang (ἐνότης καὶ κοινώνια) des Alls zerstört, da in der Mitte ein leerer und unverbundener Raum entstünde; genauso entfernen und entfremden diejenigen, die uns das Geschlecht der Dämonen nicht lassen wollen, die Götter und Menschen vonein-

¹⁰ Meiner Meinung nach gibt es keinen Hinweis darauf, dass dies mehr als nur ein Bild sein könnte. Götter oder Dämonen, die etwa aus irgendeiner Art von einfachen Dreiecken zusammengesetzt wären, sind hier nicht gemeint!

ander, indem sie die ‘dolmetschende und dienende Natur’, wie Platon sie nannte, beseitigen (τὴν ἑρμηνευτικὴν καὶ διακονικὴν ἀναρῶντες φύσιν).“

– eine deutliche Anspielung auf *Symposion* 202e. Die Seinsebene der Dämonen ist also dem Mond in seiner Eigenschaft als vermischtes und vermittelndes Gebilde fest zugeordnet. Sowohl der Mond als auch die Dämonen dienen dazu, die äußersten Punkte des Universums zusammenzuhalten, betont Plutarch. Dies scheint mir vollkommen dem zu entsprechen, was wir von Xenokrates’ Ansichten wissen, obwohl wir natürlich nicht sicher sein können, dass wir es hier nicht mit einer von Plutarch stammenden Ausarbeitung eines xenokratischen Grundthemas zu tun haben.¹¹

Die Gleichsetzung der Dämonen mit dem Bereich des Mondes in Xenokrates’ Theorie kann jedoch keine vollständige sein. Denn einerseits scheint es auch in der Luft unterhalb des Mondes Dämonen zu geben, wenn wir einer bemerkenswerten doxographischen Angabe des Aetios¹² glauben können, der „sublunare Dämonen“ (ὑποσέληνοι δαίμονες) erwähnt – obwohl nicht ganz klar ist, wie eng der Begriff zu fassen ist. Xenokrates unterscheidet aber auch zwei verschiedene Arten von Dämonen, nämlich gute und böse, wobei die bösen auf der kosmischen Skala wohl tiefer angesiedelt sind als die guten. Plutarch jedenfalls stellt in seiner Abhandlung *De Iside et Osiride* (25 [360E]) Xenokrates in die Reihe derer, die über die Dämonen sagen, sie seien

„stärker als Menschen und in ihrer Macht weit über unsere Natur hinausreichend, jedoch besitzen sie das Göttliche nicht unvermischt und rein, sondern haben auch Anteil an der Natur der Seele und der sinnlichen Wahrnehmung des Körpers, und sie können auch Freude und Schmerz empfinden sowie alle Leidenschaften, die, als Folge dieser Zustandsveränderungen, die einen von ihnen mehr, die anderen weniger beunruhigen. Denn bei den Dämonen gibt es, wie bei den Menschen, verschiedene Grade von Tugend und Laster.“

¹¹ Apuleius führt diesen Gedanken der notwendigen Vermittlung durch die Dämonen *DS* 4–6,127–133 natürlich mit erheblichem rhetorischem Aufwand aus.

¹² *Fr.* 15 HEINZE = *fr.* 213 ISNARDI PARENTE. Diese Stelle zeigt in ziemlich entstellter Form so etwas wie ein Panorama der Theologie des Xenokrates.

Die zuletzt zitierte Bemerkung nimmt auf die wohl bedeutendste Weiterentwicklung Bezug, die die Theorie des Xenokrates gegenüber der Platons aufweist. Denn dessen Dialoge enthalten keinen Hinweis auf eine etwaige Unterscheidung der Dämonen nach Tugend und Laster; sie werden als eine in sich geschlossene, im Ganzen wohlwollende Klasse von Vermittlern dargestellt. Xenokrates' Lehre hingegen scheint vor allem den Volksglauben an übelwollende und böartige Geister in die Philosophie hineinzutragen. Wie Plutarch etwas später (26 [361B]) erläutert, können Phänomene wie Unglückstage oder Feste, bei denen die Teilnehmer sich selbst verletzen, obszöne Handlungen vollziehen oder gar zu Gräueltaten wie z.B. Menschenopfern schreiten, nur durch die Annahme erklärt werden, dass böse Geister existieren, die an solchen Dingen Freude haben und besänftigt werden müssen. Es scheint fast, als wären – wollte man die mathematische Analogie beibehalten – zwischen Göttern und Menschen nicht eine, sondern zwei Stufen notwendig, so dass gute und böse Dämonen durch verschiedene Zahlen dargestellt würden – etwa durch 4 und 6, in der Mitte zwischen 2 und 8! In der Tat passt Xenokrates' Dämonologie nicht hundertprozentig in den von ihm dafür vorgesehenen logisch-mathematischen Rahmen.

Ein letzter Beitrag des Xenokrates zu dieser Frage könnte ebenfalls von Bedeutung sein. Er soll *eudaimôn*, das geläufigste griechische Wort für 'glücklich', als „in einem gutem Verhältnis zu dem eigenen *daimon* stehend“ etymologisiert haben.¹³ Eventuell dachte er dabei an Stellen wie *Timaios* 90a, wo Platon den höchsten Teil der Seele des Menschen als seinen *daimon* bezeichnet; gleichwohl kann dies auch als ein Schritt in Richtung einer Verallgemeinerung der Lehre vom persönlichen Dämon verstanden werden, derzufolge das *daimonion* des Sokrates nur eine einzelne Erscheinungsform einer universal vorhandenen Beziehung wäre, die alle Menschen zu ihrem eigenen dämonischen Führer unterhalten, wobei aber nur sehr wenigen ein wirklicher Vorteil daraus erwächst.¹⁴

¹³ Eigentlich kritisiert ihn Aristoteles in den *Topica* (B 6 112a32ff. = *fr.* 81 HEINZE = *fr.* 236–238 ISNARDI PARENTE) wegen dieses ziemlich künstlichen 'Etymologisierens'. Apuleius spielt übrigens auf diese 'Etymologie' in *DS* 15,150 an.

¹⁴ Nicht uninteressant ist, dass Apuleius in *DS* 15,150 diese Etymologie als auf einen immanenten *nous-daimon* (*animus*) bezogen versteht,

Nur noch ein weiterer Beitrag der Alten Akademie zur platonischen Dämonenlehre ist für uns noch erkennbar – dieser stammt von Philippos von Opus (wenn wir davon ausgehen, dass er der wahre Autor der pseudoplatonischen *Epinomis* ist),¹⁵ der die Dämonen (und andere Mittlerwesen) jedem der drei mittleren Elemente zuordnet, d.h. dem Äther, der Luft und dem Wasser; diese wiederum siedelt er zwischen dem himmlischen Feuer als dem eigentlichen Sitz der Götter und der Erde als dem Bereich der Menschen und anderer sterblicher Lebewesen an (*Epin.* 981c–d, 984c–e).

Im Abschnitt 981c beschreibt Philippos eine fünfstufige Kosmosstruktur, wobei er die vier traditionellen (und Platonischen) Elemente benutzt und, als fünftes und als das eigentliche Element des Himmels, den Äther hinzufügt, der bei ihm allerdings eine andere Funktion hat als die von Aristoteles (und wohl auch von Xenokrates) vorgeschlagene.

Philippos (der vielleicht durch Platonstellen wie *Tim.* 58d, wo der Äther als „der durchsichtigste Teil der Luft“ beschrieben wird, beeinflusst ist) bezeichnet den Äther als die reinste Form der Luft, die direkt an den Mond angrenzt. In 984b–c lesen wir:

„Betrachten wir den Äther als direkt nach dem Feuer kommend, und nehmen wir an, dass die Seele aus ihm lebendige Wesen schafft, deren Kraft – wie es sich auch mit den Lebewesen anderer Arten verhält – zum größten Teil aus dieser einen Substanz kommt, zu kleineren Teilen aber, um der Verbindung willen, aus den anderen Elementen.“¹⁶

Die Bewohner dieses Bereichs werden als Dämonen bezeichnet (984e1); noch unter ihm aber befindet sich der Bereich der Luft, der ebenfalls von den ihm zugehörigen Kreaturen bewohnt wird, von

jedoch bringt er dies im Weiteren sogleich mit dem römischen Begriff des Genius in Verbindung.

¹⁵ Meiner Meinung nach ist dies von Leonardo TARÁN definitiv festgestellt worden; vgl. seine herausragende Edition der Schrift *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis* (Philadelphia 1975).

¹⁶ Der Sinn dieser Bemerkung ist, dass jede Zone des Kosmos sich nur zum größten Teil, nicht aber ausschließlich, aus dem ihr zugehörigen Element zusammensetzt; kleinere Mengen von jedem Element sind anscheinend auf jeder Ebene vorhanden und dienen dazu, den Kosmos zusammenzuhalten.

‘Luftbewohnern’, die nicht ausdrücklich als Dämonen bezeichnet werden, aber wohl kaum etwas anderes sein können. Noch weiter unten finden wir den Bereich des Wassers, ebenfalls von den zu ihm passenden Kreaturen bewohnt, vermutlich von Nymphen und verschiedenen Wassergeistern (n i c h t aber von Fischen, die, wie auch die Vögel, eigentlich zur Erde gehören).

Diese ganze (Kosmos-)Ordnung können wir als ‘kreatives Missverständnis’ oder als Neuinterpretation von *Timaios* 39e – 40a ansehen, wo mit den noch unerschaffenen ‘drei sterblichen Arten’ (vgl. *Tim.* 41b), die die Bereiche der Luft, des Wassers und der Erde bewohnen sollen, eindeutig Vögel, Fische und Landtiere gemeint sind, nicht jedoch verschiedene Arten übermenschlicher Wesen.¹⁷ Philippos zufolge sollte offenbar jeder Bereich des Kosmos von der Weltseele mit den dazugehörigen Wesen ausgestattet werden, angeordnet nach dem Grad ihrer Würde, von den Göttern bis hin zu den Menschen. Daraus ergeben sich für ihn sogar d r e i verschiedene Stufen mittlerer Wesen, die er 984e alle mit den Funktionen betraut, die den Dämonen im *Symposion* zugeschrieben werden, d.h. sie sind „Quellen der Inspiration (ἐμπνεΐα), die wir mit unseren Gebeten besonders ehren müssen, um eines günstigen Überquerens der Grenze willen (χάριν τῆς εὐφύμου διαπορείας)“.¹⁸ Zwar werden die Dämonen hier zugegebenermaßen nicht wie bei Xenokrates ausdrücklich nach Tugend oder Würde unterschieden, implizit aber schwingt eine solche Differenzierung mit: Beispielsweise sind Wassergeister offenbar sowohl an Macht als auch bezüglich ihres Wirkungskreises den Äthergeistern deutlich unterlegen, wenn auch vielleicht nicht moralisch unterlegen.

¹⁷ Die *Epinomis* beeinflusste allerdings spätere Interpretationen der *Timaios*-Stelle, wie wir an Proklos’ Kommentar (*In Tim.* III 104,26 – 112,19 DIEHL) und auch schon an einer kurzen Anspielung des Alkinoos im *Didaskalikos* (Kap.15) erkennen können.

¹⁸ Dieser Gebrauch von *diaporeia* ist allerdings seltsam. Es ist ein seltenes Wort (im eigentlichen Platonischen Corpus wird es nur *Kritias* 106a3 gebraucht, und auch dort lediglich metaphorisch), und hier scheint es sich auf die sichere Überführung der Seele nach dem Tode wohl in die himmlischen Regionen zu beziehen, während das Partizip *diaporthmeuon* im *Symposion* (202e3), an das Philippos hier zu denken scheint, nur eine nähere Erläuterung zu *hermêneuon* darstellt und sich auf das Überbringen von Bitten und Antworten zwischen Göttern und Menschen bezieht.

2. Die Dämonologie bei Philon von Alexandrien

Mehr können wir den Zeugnissen aus der Zeit der Alten Akademie in Bezug auf eine Dämonentheorie nicht entnehmen. Da Pierluigi DONINI sich im anschließenden Essay mit Plutarch und Maximus befasst, bleibt mir nun lediglich noch ein kurzer Blick auf die Behandlung der Dämonen bei Philon von Alexandrien sowie deren Erwähnung im *Didaskalikos* des Alkinoos, eines ungefähren Zeitgenossen des Apuleius. Vorauszuschicken ist, dass die Schriften Philons selbst nicht als Teil der eigentlichen platonischen Tradition anzusehen sind und wohl auch keinen Einfluss auf spätere Platoniker (außer eventuell auf Numenius von Apameia) hatten; sie sind jedoch glaubhafte Zeugnisse für die Entwicklungsstufe der platonischen Lehre im 1. Jh.v.Chr. und sollten als solche in diesem Zusammenhang herangezogen werden.

Philon ist natürlich ein überzeugter Monotheist und hütet sich demzufolge, im Universum die Existenz von Wesen zu postulieren, die die absolute Macht Gottes in irgendeiner Weise einschränken könnten. Er ist jedoch bereit, die Existenz unkörperlicher 'Helfer' oder 'Beauftragter' Gottes anzunehmen, und in diesem Zusammenhang machen seine Schriften an mehreren Stellen seine Kenntnis der zeitgenössischen platonischen Dämonologie deutlich. Eine wichtige Passage ist *De gigantibus* 6–9, die ich daher ausführlich zitieren möchte:¹⁹

„Die Wesen, die andere Philosophen als 'Dämonen' bezeichnen, pflegt Moses 'Engel' zu nennen²⁰ – es sind aber in der Luft fliegende Seelen. Und niemand soll glauben, dass das hier Gesagte ein Mythos sei; denn der Kosmos muss notwendigerweise durch und

¹⁹ Diese Abhandlung, eine Erläuterung von *Genesis* 6,1–4, ist nach dem Satz in 6,4 benannt: „In jenen Tagen gab es auf der Erde die Riesen.“ Der hier besprochene Abschnitt ist eine Exegese von 6,2: „Da sahen die Engel Gottes (im hebräischen Original 'Gottessöhne'), wie schön die Menschtöchter waren, und sie nahmen sich von ihnen Frauen, wie es ihnen gefiel.“

²⁰ Wie ich schon in der vorausgehenden Anmerkung erwähnt, ist das Bemerkenswerte hier, dass weder im Hebräischen noch in der *Septuaginta* 'Engel' steht, sondern vielmehr 'Söhne' (Hebr. *b'ne ha-Elohim*; Griech. υἱοὶ τοῦ Θεοῦ). Vermutlich wurde in der Tradition, der Philon folgt, die Vorstellung von 'Söhnen' Gottes als beunruhigender empfunden als die von 'Engeln' und der Text dementsprechend korrigiert.

durch beseelt sein (ἐψυχῶσθαι), indem jeder seiner primären elementaren Bereiche die ihm eigentümlichen und angemessenen Lebensformen umfasst, die Erde die Landtiere, das Meer und die Flüsse die Wassertiere, das Feuer die Feuergeborenen (πυρίγονα), von denen es heißt, dass sie insbesondere in Makedonien vorkommen,²¹ und der Himmel die Sterne. Denn die Sterne sind Seelen, durch und durch göttlich und rein, und deshalb bewegen sie sich in der dem Geiste eigentümlichsten Art, da jeder von ihnen Geist in seiner reinsten Form ist.

Notwendigerweise muss also auch jenes andere Element, die Luft, mit Lebewesen angefüllt sein, obwohl diese in der Tat für uns unsichtbar sind; denn auch die Luft selbst ist ja für unsere Sinne nicht sichtbar. Dass aber unser Gesichtssinn außerstande ist, die Gestalten dieser Seelen wahrzunehmen, ist für uns kein Grund zu bezweifeln, dass es Seelen in der Luft gibt; vielmehr müssen wir sie mit dem Geist erkennen, damit Gleiches von Gleichem wahrgenommen werde.“

Hier haben wir eine Version der Theorie, dass jedes Element mit den zu ihm passenden Bewohnern bevölkert sein muss, die sich jedoch von der der *Epinomis* in interessanter Weise unterscheidet. Insbesondere sehen wir kein Anzeichen von Philippos' merkwürdigem Verständnis des Äthers. Stattdessen finden wir eine klare Unterscheidung der vier sublunaren Elemente und des fünften, himmlischen Elements, das der Sitz der Götter ist. Dieses bezeichnet Philon hier nicht als Äther,²² meint aber eben diesen. Es ist zwar durchaus möglich, dass sich auch Xenokrates die Lehre, nach der jedes Element mit den zu ihm passenden Bewohnern bevölkert war und der Äther als Sitz der Götter seinen 'aristotelischen' Platz über dem Mond einnahm, zu eigen machte, aber wir sollten auch die möglicherweise vermittelnde Rolle des Stoikers Poseidonios nicht unberücksichtigt lassen, dessen

²¹ Diese Überlieferung über kleine Käfer, die in Öfen entstehen, wird (in den überlieferten Texten) zuerst von Aristoteles in *Hist. an.* E 19 552b10–15 erwähnt und von Apuleius aufgenommen (*DS* 8,138). Aristoteles zufolge kommt das Phänomen insbesondere in Kupferöfen auf Zypern zustande. Wie Philon auf die Verbindung zu Makedonien kommt, ist nicht bekannt.

²² Obwohl er damit an anderen Stellen großzügig ist, z.B. *Confus.* 156–157; *Somn.* I 22. 139.

Interesse an der Dämonologie bekannt ist.²³ Er ist – durch die Vermittlung M. Terentius Varros – als Quelle für Apuleius' Lehre nicht auszuschließen.

Eine weitere wichtige Erläuterung der Lehre Philons finden wir in *De somniis* I 135–141, von der ebenfalls zumindest ein Teil zitiert werden sollte: Hier führt Philon nochmals das Argument an, dass jeder Elementarbereich mit den zu ihm passenden Bewohnern angefüllt sein solle und dass dies insbesondere von der Luft gelte, da die Luft die Quelle des Lebens für die Bewohner der anderen sublunaren Bereiche sei. Es ist bemerkenswert, dass Philon es an dieser Stelle bewusst vermeidet, die Luftbewohner als 'Dämonen' zu bezeichnen, da dieser Name sowohl durch die griechische Philosophietradition als auch durch populäre nichtjüdische Formen des Glaubens besetzt war; er zieht es vor, diese Bewohner der Luft als 'Engel' oder 'reine Seelen' zu bezeichnen:

„Von diesen Seelen steigen die einen, die der Erde und dem Körperlichen zugeneigt sind, hinab, um sich in sterbliche Körper einsperren zu lassen, während die anderen hinaufsteigen, da sie nach den von der Natur festgesetzten Zahlen und Zeiten für die Rückkehr ausgewählt worden sind.²⁴ Von diesen letzteren eilen einige, die sich nach dem Vertrauten und Gewohnten des sterblichen Lebens sehnen, zurück, andere aber, die dieses Leben als einen großen Unsinn bezeichnen, nennen den Körper ein Gefängnis und ein Grab, und indem sie aus ihm entfliehen wie aus einem Kerker oder einer Gruft, werden sie auf leichten Flügeln zum Äther emporgehoben und wandeln ewig in der Höhe (μετεωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα).

Andere wiederum sind vollkommen rein und gut, mit edlerer und göttlicherer Gesinnung begabt, und diese haben niemals ein Verlangen nach irdischen Dingen verspürt, sondern sind Statthalter des Herrschers der Welt (ὑπάρχοι τοῦ πανηγεμόνου), gleichsam Ohren und Augen des Großkönigs, die alles sehen und hören.²⁵ Diese wer-

²³ Wir haben Kenntnis von einem Werk von ihm mit dem Titel *Über Heroen und Dämonen*, das mehr als einen Band füllte (Macr. Sat. I 23,7).

²⁴ Philon denkt hier sicherlich an eine Art pythagoreisch-platonischen Kreislauf der Wiedergeburten, jedoch mit der interessanten Abweichung, dass – analog zum Mythos des *Phaidros* (249a) – einige, die drei Mal hintereinander ein philosophisches Leben geführt haben, dem Kreislauf entkommen können.

²⁵ Dies scheint wieder eine Anspielung auf Hes. *Op.* 122–126 zu sein.

den von den anderen Philosophen ‘Dämonen’ genannt, die Heilige Schrift aber nennt sie ‘Engel’ (sc. ‘Boten’) und gebraucht damit eine passendere Bezeichnung; denn sie übermitteln sowohl den Kindern die Befehle ihres Vaters als auch dem Vater die Bedürfnisse seiner Kinder.“

Dieser Absatz endet mit einer ziemlich deutlichen Anspielung auf die Beschreibung der Tätigkeit der Dämonen in Platons *Symposion*, obgleich Philon wie immer darum bemüht ist, zwischen der Lehre des Moses und der eines wie auch immer gearteten griechischen Philosophen eine klare Grenze zu ziehen. Dennoch wird deutlich, dass er mit der zeitgenössischen platonischen (und stoischen) Dämonenlehre vollkommen vertraut ist.

Zwar scheint Philon für den Begriff des persönlichen Dämons keine Verwendung zu haben, jedoch können wir daraus nicht ableiten, ob eine solche Lehre zu seiner Zeit im Platonismus vorhanden war oder nicht. In anderer Hinsicht aber ist Philon eine gute Quelle für die platonische Dämonentheorie des 1. Jh.v.Chr.

3. Die mittelplatonische Dämonenlehre bei Alkinoos

Abschließend können wir uns kurz dem Kapitel 15,1–2 des *Didaskalikos* – oder des *Handbuchs des Platonismus* – des Alkinoos zuwenden, das eine Zusammenfassung der mittelplatonischen Dämonenlehre enthält. Hier sehen wir den Einfluss der *Epinomis*-Stelle, aber auch hier, wie bei Philon, überlagert durch die vermutlich xenokratische Interpretation der relevanten *Timaios*-Stelle (39e – 40a):

„Es gibt außerdem andere Gottheiten, die Dämonen (ἄλλοι δαίμονες²⁶), die man auch als ‘erschaffene Götter’²⁷ bezeichnen

²⁶ Dieser Ausdruck geht auf *Tim.* 40d6 zurück, wo Platon einfach alle Gottheiten außer den „sichtbaren und erschaffenen Göttern“ von 40d4 benennen will, welche Planetengötter sind. Alkinoos legt hier ein gewisses Maß an Schulexegese an den Tag und verleiht dem Wort *daimones* „its ‘technical’ sense“.

²⁷ Dieses Attribut passt eigentlich besser zu den himmlischen Göttern, denen sich der Demiurg *Tim.* 41a6ff. zuwendet, aber auch diese fallen in die Kategorie der mittleren Wesen – wie das bei Philon ebenfalls der Fall war.

könnte und die in jedem Element vorhanden sind, einige von ihnen sichtbar, andere unsichtbar, im Äther, im Feuer, in der Luft und im Wasser, so dass kein Teil des Kosmos ohne einen Anteil an Seele oder an einem der sterblichen Natur überlegenen Lebewesen sein soll. Ihrer Verwaltung ist der ganze sublunare und irdische Bereich unterstellt.“

Hier werden, bei einer gewissen interpretatorischen Unschärfe, die „jungen Götter“ von 41aff., die Platon nicht näher charakterisiert, die aber später im Allgemeinen als Planeten- und Sternengötter identifiziert wurden, den Dämonen angenähert; als ihr eigentlicher Bereich aber wird der (himmlische) Äther genannt,²⁸ während die übrigen Dämonen dem Feuer, der Luft und dem Wasser zugeordnet werden. Der letzte Satz des Abschnitts scheint eine bemerkenswerte Ableitung aus dem *Symposion* und der dort den Dämonen zugewiesenen Rolle zu sein, nämlich „zu dolmetschen und Botschaften von den Menschen zu den Göttern und von den Göttern zu den Menschen zu bringen“; er kann aber auch aus einer Interpretation folgen, nach der die Rede des Demiurgen an die jungen Götter im *Timaios* in Wirklichkeit an die Dämonen gerichtet ist, was bedeuten würde, dass ihnen dort in der Tat die Organisation und Verwaltung des sublunaren Bereichs anvertraut würde.²⁹ Dieser Eindruck wird durch den zweiten Abschnitt des Kapitels noch verstärkt:

„Gott selbst ist der Schöpfer des Alls und auch der Götter und Dämonen, und nur durch seinen Willen löst sich das All nicht auf. Der Rest wird beherrscht von seinen Kindern, die alles auf seinen Befehl hin und in Nachahmung seiner selbst tun. Von diesen kommen Vorzeichen und Vorhersagen, Träume und Orakel und alle Wahrsagung, die von den Menschen kunstvoll ausgeführt wird.“

Der letzte Satz dient dazu, eine Verbindung zwischen den Stellen aus dem *Timaios* und aus dem *Symposion* herzustellen, indem die verwal-

²⁸ Es ist merkwürdig, aber nicht völlig überraschend, dass in Kap. 13, wo es um die Entstehung der Elemente geht und wo Alkinoos sich stark am *Timaios* orientiert, der Äther gar nicht erwähnt wird. Hier folgt er einer anderen Quelle.

²⁹ In anderen Passagen bei Platon, wo es tatsächlich um Dämonen geht, etwa *Polit.* 271d–e und *Leg.* IV 713d, wird die Erde nur während der Herrschaft des Kronos von Dämonen verwaltet, nicht in der Zeit, in der wir leben.

tende Rolle der Dämonen im Großen und Ganzen auf die Abwicklung der Zukunftsdeutung beschränkt wird.

4. Die Lehre von den Dämonen bei Calcidius

Dies ist also alles, was wir über die platonische Dämonenlehre vor Apuleius sagen können, mit Ausnahme der Beiträge des Plutarch und des Maximus, von denen der anschließende Essay von Pierluigi DONINI handelt. Ein weiteres Dokument muss jedoch erwähnt werden, das wahrscheinlich Mitte des 4. Jahrhunderts n.Chr. entstand, aber von Quellen aus dem 2. Jh.n.Chr. abhängig ist³⁰ und eine Darstellung der Dämonologie enthält – ein Teilstück des *Timaios-Kommentars* des Calcidius (129–136). Dies ist eine kurze, in sich geschlossene Abhandlung über Dämonen, eingefügt in den Rahmen eines Kommentars zu *Tim.* 40d – 41a (die Stelle, die ja auch den kurzen Bemerkungen des Alkinoos zugrunde liegt), und stellt (filtert man gewisse jüdisch-christliche Zusätze heraus) die wohl beste Erläuterung mittelplatonischer Dämonologie dar.

Calcidius (oder seine Quelle) hält sich exakter an die *Epinomis* als alle hier besprochenen Autoren, indem er den Äther unterhalb des (himmlischen) Feuers ansiedelt (129); aber er modifiziert auch die Darstellung der *Epinomis* auf interessante Weise, indem er ‘Wasser’ als Bezeichnung für die feuchteste Schicht der Luft versteht – die Griechen, so bemerkt er, nennen sie ὑγρὰ οὐσία. Diese Modifikation kann während der späteren Exegese eingetreten sein, vermutlich weil es problematisch erschien, das Wasser als solches aufgrund dessen, dass es von den Menschen überlegenen Wesen bewohnt sein sollte, als einen der Erde übergeordneten kosmischen Bereich anzusehen. Im Abschnitt 130–131 finden wir das Standardargument für die Präsenz

³⁰ Ich bleibe dabei, entgegen der Ansicht Jan WASZINKS und seiner Schüler, dass Calcidius im Wesentlichen von mittelplatonischen Quellen abhängt (und peripatetischen Quellen des 2. Jh.s n.Chr., sc. Adrastus), unter anderem von Numenius und anderen unbekanntem Autoritäten, nicht aber von Porphyrios – obwohl nicht abgestritten werden kann, dass Calcidius die Werke des Porphyrios kannte. Vgl. J. DILLON, *The Middle Platonists* (London 1977) 401–408, aber auch J. DEN BOEFT, *Calcidius on Daemons* (Leiden 1977), besonders die Zusammenfassung S. 52–66, wo er für Porphyrios als Quelle argumentiert.

bestimmter passender Lebewesen in jedem der Elementarbereiche, ihrer Würde entsprechend angeordnet, während Calcidius in Abschnitt 132 die Rolle der Dämonen ähnlich wie im *Symposion* definiert (wobei er auch die von Platon im *Kratylos* [397e – 398c] angeführte Etymologie δαήμονες = ‘Wissende’ ins Feld führt, die von keinem der anderen hier besprochenen Autoren erwähnt wird). In Abschnitt 133 und im Schlussteil von 135 erkennt er zudem die Existenz böser Dämonen an, auch hier zweifellos in der Nachfolge des Xenokrates, führt aber auch (vielleicht im Hinblick auf Numenios) einen stärkeren Dualismus ein – einige der bösen Dämonen werden als *adversae potestatis satellites* beschrieben, die „eine zu enge Verbindung mit der Materie haben, die die Alten auch die ‘böse Seele’ (*maligna anima*) nannten“. Der Begriff der *adversa potestas* ist eventuell ein christlicher Zusatz, könnte aber auch auf Numenios zurückgehen – der sich, wie wir wissen, die Lehre von einer bösen Weltseele und sogar einer von der guten verschiedenen, bösen Einzelseele zu eigen macht (vgl. Calc. *In Tim.* 297 = Numenios, *fr.* 52 DES PLACES).

Im Abschnitt 135 rundet Calcidius den Hauptteil seiner Abhandlung mit einer Definition des Dämons ab, die ich zitieren möchte, da der Vergleich mit Apuleius, *DS* 13,148 lohnend ist:

„Die Definition des Dämons wird folgende sein: Ein Dämon ist ein Lebewesen, vernunftbegabt, unsterblich, leidensfähig und ätherisch,³¹ das sich um die Menschen kümmert (*daemon est animal rationale immortale patibile aethereum, diligentiam hominibus impertiens*). Er ist ein Lebewesen, weil er eine Seele ist, die von einem Körper Gebrauch macht; vernunftbegabt, weil er praktische Vernunft besitzt (*prudens*); unsterblich, weil er nicht von einem Körper in einen anderen wechselt, sondern immer denselben benutzt; leidensfähig, weil er sich berät und weil keine Wahl getroffen wird, ohne dass man ein Verlangen spürt; er wird als ätherisch bezeichnet aufgrund seines Aufenthaltsortes oder der Beschaffenheit seines Körpers; er kümmert sich um die Menschen aufgrund des Willens Gottes, der (uns) die Dämonen als Beschützer gegeben hat. Dieselbe Definition gilt auch für den Luftdämon, außer dass dieser

³¹ Diese Aufzählung scheint die Luftdämonen auszuschließen, sie werden aber gleich darauf in einem Nachtrag erwähnt. Die ‘Wasserwesen’ fallen hier unter den Tisch, aber aus ihren Reihen kommen wohl die bösen Dämonen, die am Ende des Abschnitts und in 135 abgehandelt werden.

sich in der Luft aufhält, und je näher er der Erde kommt, desto mehr neigt er zu den Leidenschaften.“

Ein letztes Argument des Calcidius, das er in Abschnitt 136 anführt, ist von einiger Bedeutung, insbesondere da es, wie zu sehen sein wird, sowohl der Lehre des Plutarch und des Maximus als auch der des Apuleius (*DS* 15,152f.) entgegensteht. Calcidius erkennt an, dass viele Platoniker (*plerique ex Platonis magisterio*) der Überzeugung sind, dass Seelen, die von ihrem menschlichen Körper befreit worden sind, zu Dämonen werden können, und zwar auf verschiedenen Stufen, je nach ihren Verdiensten. Er bestreitet aber, dass dies die Lehre Platons sei, und stützt sich dabei auf verschiedene Teile des Er-Mythos im 10. Buch der *Respublica*, insbesondere auf 615e, wo die Seelen der bösen Menschen von den Dämonen gequält werden, und 620dff., wo die Seelen ihren Dämon auswählen sollen. Es ist unerheblich, wie stichhaltig ein solches Argument sein mag; wichtig ist, dass Calcidius sich dazu entschließt, es anzuführen. Vielleicht bezieht er sich hier auf einen ideologischen Disput innerhalb der platonischen Schulen des 2. Jahrhunderts oder bringt das Argument als seine eigene Ansicht ins Spiel; mir scheint Ersteres wahrscheinlicher zu sein.

In jedem Falle können wir insgesamt, unter vorsichtiger Einbeziehung der kleinen Abhandlung des Calcidius,³² zu einer ziemlich umfassenden und abgerundeten Sicht der wichtigsten Züge der mittelplatonischen Dämonenlehre gelangen.

³² Eine weitere mögliche Quelle platonischer Lehre behandle ich hier nicht, obwohl sie interessant ist: die Ausführungen des Origenes in *De principiis*, vor allem I 8, über die Engel. Dort skizziert er ein Panorama der Erschaffung von Engeln, menschlichen Seelen und (bösen) Dämonen bis hin zum Teufel selbst; diese sind ursprünglich reine Geister, die durch den Gebrauch ihres freien Willens in unterschiedlichem Maße 'gefallen' sind. Platonische Elemente sind hier mit Sicherheit zu finden, jedoch stammt das meiste meiner Meinung nach von Origenes selbst.

II. Sokrates und sein Dämon im Platonismus des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr.

(Pierluigi Donini)*

Vier dem Thema des Dämons des Sokrates gewidmete Schriften, alle in einem Zeitraum von etwa 100 Jahren entstanden, sind uns überliefert: Eine stammt von Plutarch von Chaironeia, eine von Apuleius und zwei von Maximus von Tyros. Dies ist eine Tatsache, die man, besonders im Hinblick auf das Verschwinden eines so großen Teils der philosophischen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte unserer Zeit, geradezu als ein Wunder bezeichnen könnte. Diese erfolgreiche Verbreitung eines Themas gleicher Art in der Zeit zwischen dem Ende des 1. und dem Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. ist auffällig und verlangt nach einer Erklärung. Um die Gründe dafür zu verstehen, ist es notwendig, noch einen Schritt rückwärts in der Zeit zu machen und in das 1. Jh. v. Chr. zurückzukehren, insbesondere zu Cicero, der in den *Academici libri* die deutliche Spur einer noch älteren Diskussion, die sich auf Sokrates bezieht, bewahrt hat – eine Diskussion, die die großen Schulen, welche die Szene der hellenistischen Philosophie dominierten, beschäftigt hatte. Die Interpretation der Figur des Sokrates war zu einem Gegenstand der Auseinandersetzung insbesondere zwischen den Akademikern und den Stoikern geworden, die sein Erbe so diskutierten, als sei es das eines respektierten Vorfahren, den jede der Parteien gerne für sich selbst beansprucht hätte; doch auch die Epikureer und die Aristoteliker hatten zu diesem Thema etwas zu sagen, wenn auch in vorrangig polemischer Weise, besonders im Falle der Epikureer. Das Echo dieser Diskussionen des hellenistischen Zeitalters können wir gerade in den Werken Ciceros wahrnehmen, wo dem Anspruch der Akademiker, aus Sokrates einen der Garanten und Begründer der grundlegenden Thesen ihrer Schule¹ zu machen, die Ant-

*Der italienische Beitrag wurde übersetzt von Sonja Koroliov und Thomas Leinkauf, Münster.

¹ Der Name des Sokrates als einer Autorität, die die akademischen Thesen garantiert, erscheint *Acad. pr.* II 44. 45. 74. 123.

wort des Antiochos entgegengesetzt wird, eines Akademikers, der sich dem Dogmatismus zugewandt hatte² und nun entschlossen war, eine positive Lehre der ‘Alten’ wiederherzustellen (also der Akademiker vor Arkesilaos und der ersten Peripatetiker). Er versucht daher, die Bedeutung der furchtbarsten Waffe, die die Tradition für seine Gegner, die neueren Akademiker, bereithielt, so weit wie möglich herunterzuspielen – gemeint ist das sokratische Bekenntnis zur Unwissenheit („wissen, dass man nichts weiß“), das Antiochos auf eine verkürzte Art interpretiert, indem er es als bloßes Mittel der sokratischen Ironie erklärt.³

In der neuakademischen Interpretation hingegen sollte Sokrates’ Behauptung, nichts zu wissen, als eine Prämisse fungieren, von der auf die Notwendigkeit der Zurückhaltung des Urteils (*epoche*) und die Unbegreifbarkeit der Erscheinungen (*akatalepsia*) zu schließen war; wie nützlich und erfolgreich diese sich auf Sokrates berufende Argumentation war, zeigt sich deutlich an einer Schrift Plutarchs gegen einen Verleumder des Sokrates, den Epikureer Kolotes – eine Schrift, die mehr als 100 Jahre nach der des Cicero verfasst wurde: Die Art und Weise, wie Plutarch die Angelegenheit darstellt,⁴ macht es mehr als wahrscheinlich, dass der Begründer des akademischen Skeptizismus selbst, also Arkesilaos, sich vorrangig der Wiederherstellung der Autorität des Sokrates gewidmet hat, wenn auch nicht nur seiner (tatsächlich werden bei Plutarch neben Sokrates auch Platon, Parmenides und Heraklit als Vorläufer der akademischen Lehre genannt). Was Antiochos angeht, so war sein Sokratesbild, sicherlich unter stoischem und wahrscheinlich auch aristotelischem Einfluss und in Übereinstimmung mit einer sich durchhaltenden Tendenz seiner Philoso-

² Zur philosophischen Position des Antiochos vgl. vor allem J. BARNES, «Antiochus of Ascalon», in: M. GRIFFIN/J. BARNES (Eds.), *Philosophia togata. Essays in Philosophy and Roman Society* (Oxford 1989) 51–96 (einige kritische Bemerkungen dazu in P.L. DONINI, «Testi e commenti, manuali e insegnamento. La forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica», in: *Aufstieg und Niedergang der röm. Welt* II 36.7 [Berlin/New York 1994] bes. 5028–5031 und 5038–5039); außerdem DILLON 1977, 52–106.

³ Cic. *Acad. post.* I 15.

⁴ Plut. *Adv. Col.* 26 (1121F – 1122A): „Die Sophisten seiner Zeit waren ihm (*sc.* Arkesilaos) vor, er schreibe die Lehre von der Zurückhaltung des Urteils und der Unfassbarkeit der Erscheinungen Sokrates, Platon, Parmenides und Heraklit zu, die dies doch gar nicht nötig hätten.“

phie, das des Moralphilosophen;⁵ in seinem Streit mit den Akademikern aber scheint der Dämon des Sokrates noch keine bedeutende Rolle gespielt zu haben. Halten wir uns etwa an eine Aussage Ciceros in einer anderen Schrift, so wurde der Dämon im 1. Jh.v.Chr. im Allgemeinen als eine eigentümliche Form der Vorahnung verstanden.⁶

Wir können jedoch beobachten, dass neben dem akademischen Sokratesbild und demjenigen, das, hierzu entgegengesetzt, Antiochos kopiert hatte, im 1. Jh.v.Chr. noch ein drittes Bild in Umlauf gewesen sein muss, das aus Sokrates einen pythagoreischen Philosophen machte oder ihn zumindest sehr in die Nähe zum Pythagoreismus rückte. Dies bezeugt die doxographische Überlieferung,⁷ in der Sokrates, neben Platon und Pythagoras, als Verfechter der Bestimmung des Lebensziels als „Angleichung an Gott“ in Erscheinung tritt (ὁμοίωσις θεῷ:⁸ eine Formel, die in den nachfolgenden zwei Jahrhunderten zum Standard werden wird). Dies bezeugt auch Cicero, der in einem seiner Werke⁹ einer der Personen des Dialogs die Meinung in den Mund legt, bei Sokrates fänden sich viele Lehren pythagoreischen Ursprungs – eine Behauptung, die Cicero wohl nicht teilt (tatsächlich lässt er sie sofort durch eine andere, innerhalb der Struktur des Dialogs viel wichtigere Person bestreiten), die aber, wie es scheint, eine gewisse Verbreitung in der philosophischen Literatur erfahren haben muss. Ihr Ursprung ist weiterhin ungeklärt,¹⁰ doch ist sie sicherlich durch manchen Bezug auf die platonischen Dialoge zu rechtfertigen (man denke nur an den *Phaidon*); vor allem ist es eine These mit einer großen Zukunft im Platonismus, so dass wir sie im 2. Jh.n.Chr. wie eine Selbstverständlichkeit bestätigt

⁵ Vgl. vor allem Cic. *Acad. post.* I 15–16 und A.M. IOPPOLO, «Socrate nelle tradizioni accademico-scettica e pirroniana», in: G. GIANNANTONI (u.a.), *La tradizione socratica* (Neapel 1995) bes. 118–121.

⁶ Cic. *Div.* I 122–124.

⁷ Stob. II 49,8–9 W.-H.

⁸ Der Ausdruck geht auf Platon, *Th.* 176a–b zurück und findet sich z.B. bei Apul. *Plat.* II 23,252; Alcibiades *Didasc.* 28 (181,20 H. = 181,19f. W.-L.); Diog. Laert. III 78 und anderen wieder.

⁹ Cic. *Rep.* I 16.

¹⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang die Diskussion bei J. GLUCKER, «Socrates in Cicero», in: B. INWOOD/J. MANSFELD (Eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books* (Leiden 1997) bes. 85–87.

finden, etwa durch Numenios, für den Sokrates einfach ein Meister der platonisch-pythagoreischen Theologie ist.¹¹

Wir können noch heute einige der platonischen Texte (oder solche, die zu dieser Zeit dafür gehalten wurden) erraten,¹² die Numenios wohl zu einer solchen Darstellung der Figur des Sokrates verleitet haben müssen; weder haben wir jedoch irgendein Anzeichen dafür, dass er (platonische oder nichtplatonische) Texte über den Dämon benutzte, noch wissen wir, was genau er über dieses Thema dachte. Dennoch scheint die Hypothese, dass in der Konstruktion des Numenios auch der sokratische Dämon eine wichtige Rolle spielte, ziemlich plausibel zu sein. Wenn man tatsächlich die These aufrechterhält, (1) Sokrates, der Pythagoreer, sei ein Meister der Theologie, und wenn in der platonischen Tradition ab dem 1. Jh. v. Chr. schon behauptet wurde, dass (2) Sokrates, wie Platon und Pythagoras, die Lehre der Angleichung an Gott vertrete, d.h. Gott zum Bezugspunkt moralischer Besserungsbemühungen mache, und dass zusätzlich (3) Sokrates mit der Welt der Götter kommuniziere, und zwar mittels seines Dämons (eine These, die, wie wir gleich bei Plutarch sehen werden, schon lange vor Numenios vorhanden war): dann scheint es durchaus plausibel, dass, wer auch immer die These (1) vertreten wollte, sich der Thesen (2) und/oder (3) als Voraussetzungen bediente. Berücksichtigen wir außerdem die außerordentlich feindliche Einstellung gegenüber der Philosophie der Neuen Akademie, die für die Schrift, in der Numenios sich mit Sokrates befasst, so charakteristisch ist (eine Einstellung, die ausnahmsweise auch von den überlieferten Fragmenten in hervorragender Weise bestätigt wird), so scheint die natürliche Folgerung die zu sein, dass die Thesen (2) und (3) – entweder beide, oder eine davon – auch in der Polemik gegen das Sokratesbild der Akademie eine bedeutsame Rolle spielten.

Was nun Numenios angeht, sollte man im Auge behalten, dass all dies nicht mehr als eine Vermutung bleiben kann; dass aber die Frage des sokratischen Dämons im Laufe der Debatte zwischen einer positiven und mehr oder weniger dogmatischen platonischen Interpretation und der Interpretation Sokrates' und Platons, die die Neue Akademie

¹¹ Vgl. Numenios, *fr.* 24,51ff. DES PLACES.

¹² Man denke etwa an den Zweiten Pseudo-Platonischen Brief oder an eine kombinierte Lektüre von 312e1–4 und 314c1–4; vgl. FREDE 1987, 1044 sowie die Notiz der Herausgeber H.D. SAFFREY und L.G. WESTERINK in *Proclus, Théologie platonicienne* II (Paris 1974) XXXV–XXXVI.

vertrat, aufgeworfen wurde, wird für uns um so plausibler, wenn wir den Zeugen berücksichtigen, der uns in der Entwicklung des Platonismus von Cicero zu Numenios am besten bekannt ist – ich sage Numenios, da aufgrund der ungesicherten Datierung dieses Denkers im 2. Jh.n.Chr.¹³ Apuleius und noch mehr Maximus von Tyros eventuell als später einzuschätzen sind –: Es versteht sich, daß hier natürlich Plutarch von Chaironeia gemeint ist, für den die Interpretation der Figur des Sokrates mit gewissen Schwierigkeiten verbunden sein musste. Eigentlich ist Plutarch in gewissem Maße auch ein Erbe der neoakademischen Tradition: In einer Schrift, von der wir nur den Titel kennen, vertrat er tatsächlich die Ansicht, „dass die Akademie, von Platon her absteigend, eine einzige ist“,¹⁴ womit er auch seinen Willen deutlich machte, im Gegensatz zu Antiochos (der in den alten Akademikern die guten sah, in den neuen die schlechten) keine Trennlinien innerhalb der akademischen Tradition zu ziehen, und auch die Neue Akademie als legitime Sachwalterin der Philosophie Platons anzuerkennen. In der Tat ist Plutarch in seinen polemischen Werken gegen die Stoiker weitgehend von den Lehren des Arkesilaos und Karneades beeinflusst und geht sogar so weit, in bestimmten Fragen, die die natürliche und wahrnehmbare Welt betreffen, die *epoche* zu empfehlen;¹⁵ zudem verteidigt er in der schon erwähnten polemischen Schrift gegen Kolotes die Legitimität der Positionen der Neuen Akademie. Andererseits gibt er gerade in der Schrift, wo er Sokrates als einen der Vorläufer und Garanten der Philosophie des Arkesilaos anführt, deutlich zu verstehen, dass er Sokrates nicht ausschließlich an

¹³ Vgl. in diesem Zusammenhang vor allem die Diskussion bei FREDE 1987, 1038–39.

¹⁴ Es geht hier um den Titel Nr. 63 im Werkekatalog (F.H. SANDBACH, *Plutarchi Moralia*, Vol. VII, S. 3).

¹⁵ *De primo frigido* 23 (955C). Hier ist eine Mahnung angebracht: Die Ausdehnung der *epoche* ist bei Plutarch dennoch sehr eingeschränkt, und er ist absolut nicht den Skeptikern zuzurechnen; die Frage des (sogenannten!) Skeptizismus Plutarchs hat in jüngster Zeit einer recht lebhaften Diskussion Raum gegeben; für die hier vetretene Ansicht argumentiere ich in mehreren Arbeiten, zuletzt in meinem Aufsatz «L'eredità academica e i fondamenti del platonismo in Plutarco», in: M. BARBANTI/G. R. GIARDINA/P. MANGANARO (a cura di), *Enosis kai philia. Unione e amicizia, Hommage an F. Romano* (Catania 2002) 247–73. Ansichten, die sich von der meinen mehr oder weniger deutlich unterscheiden, vertreten D. BABUT, «Du scepticisme au dépassement de la raison: philosophie et foi religieuse chez Plutarque», in: BABUT 1994, 549–584, und OPSOMER 1998.

die Darstellung seiner Figur durch die Akademie gebunden wissen will, und dass er ihm mehr (sehr viel mehr!) zuschreiben will, als die Behauptung, sich der eigenen Unwissenheit bewusst zu sein – jener These also, die die Position der Akademiker vorbereitet habe: Sokrates habe tatsächlich mit Platon und Parmenides¹⁶ die Lehre der zwei Welten gemeinsam, die Überzeugung, dass jenseits des Wahrnehmbaren eine intelligible und göttliche Seinsebene existiere, eine Ebene, deren Erkenntnis der Mensch zumindest erstreben könne, wenn er auch im diesseitigen Leben wahrscheinlich nicht die Möglichkeit hat, ihre vollständige Erkenntnis zu erlangen. Tatsächlich ist Plutarch, trotz all seiner Sympathie und Loyalität gegenüber der Neuen Akademie, beharrlicher Verfechter und Sprachrohr einer positiven platonischen Lehre, die grundlegend von den Dialogen inspiriert ist, aber auch – seinen eigenen expliziten Aussagen zufolge – von Pythagoras: Dieser wird, neben Platon¹⁷, als die gewährleistende Autorität für die wichtigsten Lehren angeführt, die Plutarch sich selbst zu eigen macht, sei es in der Psychologie und Ethik, sei es in der Kosmologie und Ontologie.¹⁸

In welcher Beziehung steht aber Sokrates vom Standpunkt des Plutarch aus gesehen zu der platonisch-pythagoreischen philosophischen Tradition, die der Autor von *De Iside* und *De virtute morali* selbst teilte und zu der er sich persönlich bekannte? Wie weiter oben schon angedeutet, ist die Situation, die sich in der kleinen Schrift gegen Kolotes abzeichnet, ziemlich einzigartig, oder doch jedenfalls nicht gesichert. Sokrates wird hier eindeutig als ein Begründer der akademischen Lehre dargestellt, andererseits aber auch als ein Denker, der, was andere Teile seines Gedankengebäudes betrifft, über die Positionen der Neuen Akademie hinausgeht; bezüglich dieses anderen Teils seiner Philosophie beruft Plutarch sich nämlich in keiner Weise

¹⁶ Plut. *Adv. Col.* 13 (1114C–D). Das Vorhandensein zweier verschiedener Traditionen hinsichtlich des Sokrates in dieser Schrift wird korrekt identifiziert von J. WARREN, «Socratic Scepticism in Plutarch's *adversus Colotem*», *Elenchos* 23 (2002) 333–56.

¹⁷ Und tatsächlich auch neben anderen Philosophen: Aristoteles allein in *De virt. mor.* 3 (441E – 442B); Heraklit, Empedokles, Anaxagoras und Aristoteles in *De Is.* 48 (370D–F – wo es allerdings, um präzise zu bleiben, nicht um Pythagoras, sondern um die Pythagoreer geht).

¹⁸ Vgl. die in der voraufgehenden Anmerkung zitierten Stellen der *Moralia*.

auf Pythagoras oder die Pythagoreer, ja Pythagoras und die Pythagoreer spielen – um die Wahrheit zu sagen, nicht unerwartet – gar keine Rolle und werden in der Schrift gegen Kolotes noch nicht einmal erwähnt, weder in der Verteidigung der akademischen Position noch in den Anspielungen auf jene Theorie des Intelligiblen und Göttlichen, durch die Sokrates, Parmenides und Platon schließlich von Arkesilaos und dessen Nachfolgern unterschieden werden. Wenn uns von Plutarch kein anderes von Sokrates handelndes Werk zur Verfügung stünde als die Schrift gegen Kolotes,¹⁹ müssten wir in der Ungewissheit verbleiben, und wir würden sagen, dass er uns mit einem ungelösten Problem zurückgelassen hätte. Glücklicherweise ist uns aber auch der Dialog *Über den Dämon des Sokrates* überliefert, und dieser gibt uns die Gewissheit, dass Plutarch sehr wohl verstanden hatte, dass eine Gegenüberstellung der verschiedenen von der Tradition fortgeführten Sokratesbilder unvermeidlich war und dass aus diesem das pythagoreische Bild als das endgültig richtige hervortreten mußte.

Nun ist allerdings der Dialog *Über den Dämon des Sokrates* unter Plutarchs philosophischen Werken das, welches die größten interpretatorischen Schwierigkeiten bereitet, denn es ist, glaube ich, bisher noch niemandem gelungen,²⁰ eine plausible Erklärung für die in diesem Text zu beobachtende Verflechtung zweier offensichtlich so unterschiedlicher Themen zu finden wie der Diskussion über die Beschaffenheit und die Erscheinungsformen des Dämons und des (allerdings mit bewundernswerter dramatischer Lebhaftigkeit ausgeführten) historischen Berichts über die Befreiung Thebens im Jahre 379 v.Chr. durch die oligarchische Regierung mithilfe spartanischer Truppen. Doch welche Interpretation auch immer wir in Bezug auf die Einheitlichkeit (oder fehlende Einheitlichkeit) dieses Werkes annehmen mögen, es sollte kein Zweifel darüber bestehen, dass die Hauptintention des sozusagen ‘philosophischen’ Teils, nämlich der Diskussion über den Dämon, diejenige war, verschiedene Bilder bzw. Darstellungen des Sokrates einander gegenüberzustellen,²¹ und dass in dieser Kon-

¹⁹ Oder auch zusätzlich die erste der *Quaestiones Platonicae*; s. auch unten S. 152.

²⁰ Es gibt eine nützliche kritische Übersicht über die Sekundärliteratur zu diesem Problem bei OPSOMER 1998, 142, Anm. 58.

struktion sein Verhältnis zu seinem Dämon schließlich eine entscheidende Funktion erhielt.

Gleich am Anfang des Streitgesprächs um den Dämon beginnt einer der wichtigen Teilnehmer des Dialogs mit einer Provokation, aus der er später vollkommen besiegt hervorgehen wird.²² Er postuliert einen radikalen Gegensatz zwischen der Philosophie des Sokrates, die ihm zufolge einfach, direkt und auf gesundem Menschenverstand gegründet sei, und der des Pythagoras und der Pythagoreer – zu denen er offenbar auch Empedokles²³ zählen will –, die im Gegensatz hierzu dem religiösen Aberglauben und den zügellosesten Phantasien zugeneigt sei. Andere Teilnehmer erwidern sofort, dass eine solche Interpretation der Gestalt des Sokrates in gewisser Weise seinen Anklägern Recht zu geben scheine, da sie dem Philosophen genau jene Verachtung des Göttlichen zuschreibe, die ein Hauptpunkt der Anklage in dem Prozess gewesen sei, der zu seiner Verurteilung führte, und da sie in keiner Weise den Austausch mit der Welt der Götter berücksichtige, an dem Sokrates aufgrund seines Dämons teilhaben konnte. Nach dieser Einleitung, in der so klar zwei unterschiedliche Darstellungen des Sokrates gegeneinandergesetzt werden, von denen die erste auch explizit als Gegenbild zum Pythagoreismus präsentiert wird, während die zweite auf die erste antwortet, indem sie sich vor allem auf das Zeichen des Dämons beruft, spricht das, was sich in der anschließenden Entwicklung des Dialoges abspielt, eine so klare Sprache, dass es unbezweifelbar scheint: Die ganze Argumentation bezüglich des sokratischen Dämons wird auf eine Weise geführt, die Sokrates ganz entschieden mit dem Pythagoreismus in Verbindung bringen soll, und dieses Ergebnis ist

²¹ Die Sache wird im Prinzip auch von D. BABUT in seinem Aufsatz «La part du rationalisme dans la religion de Plutarque: l'exemple du de genio Socratis», *Illinois Classical Studies* 13 (1988) 383 (nachgedruckt in BABUT 1994, 431ff.) klar gesehen, wobei dieser Gelehrte aber dazu neigt, die Differenzen zwischen den zwei verschiedenen Sokratesbildern in *De genio Socratis* zu verkleinern, so dass er sie beinahe aufhebt.

²² Hinsichtlich der Argumente zugunsten dieser Interpretation (bei der ich nicht mit der BABUTS in seinem in der vorangegangenen Anmerkung zitierten Aufsatz übereinstimme) sei es mir erlaubt, auf meinen in Kürze im *Elenchos* erscheinenden Aufsatz «Socrate 'pitagorico' e medioplatonico» zu verweisen.

²³ Vgl. dazu. Plut. *De gen. Socr.* 9 (580C – allerdings mit lückenhaftem Text).

gerade mit der Gegenwart oder Einmischung des Dämons in das Leben des Philosophen verknüpft. In der Tat sind die Personen (Simmias und Theanor), denen im Dialog das letzte Wort in Bezug auf die Natur und die Bedingungen der Manifestationen des Dämons zukommt, pythagoreische Philosophen.²⁴ Spiegelbildlich verkehrt wird die Art und Weise, in der der göttliche Wille sich bei den Pythagoreern selbst mithilfe der Vermittlung der Dämonen jeweils manifestiert, hier ‘sokratisch’: Hatte der Pythagoreer Simmias daran erinnert, dass man im Kreise der Freunde und Schüler des Sokrates geglaubt hatte, feststellen zu können, dass der Dämon sich dem Meister nur als Stimme und niemals als Vision zeigte,²⁵ so hört Theanor – der von Italien nach Theben gereist ist, um die sterblichen Überreste seines Bruders Lysis, der gestorben und in griechischer Erde begraben worden war, wiederzuerlangen und in das Vaterland zurückzubringen – schon selbst „eine Stimme“ in der Nacht, die ihm gebietet, diesen Plan aufzugeben und „nicht anzurühren, was nicht weggeschafft werden darf“.²⁶ Und noch zusätzlich wird Simmias einen eschatologischen Mythos erzählen, dessen Hauptfigur Timarchos denjenigen, der ihm als Führer im Jenseits dient, nicht „sieht“, sondern nur als Stimme hört.²⁷

Nach vollendeter Lektüre von *De genio Socratis* bleiben also keine Zweifel: Mit diesem Werk wollte Plutarch Sokrates zu einem an die pythagoreische Tradition gebundenen Philosophen machen, und die Argumente, die er dazu benutzt, um nun auch den Lehrer Platons in diese philosophische Familie einzuschließen, beziehen sich alle auf den Dämon – auf die Tatsache seiner Existenz, auf die Art und Weise seiner Erscheinungen, auf seine Natur und auf seine Funktion (letztere ist – oder scheint – weder in *De genio Socratis* noch allgemein an

²⁴ Dass außerdem (leichte) Nicht-Übereinstimmungen zwischen der Rede des Simmias und der des Theanor auftreten sowie zwischen diesen und dem von Simmias erzählten Mythos des Timarchos, möchte ich nicht bestreiten. Zu dieser Frage vgl. K. DÖRING, «Plutarch und das daimonion des Sokrates», *Mnemosyne* 37 (1984) 376–392, bes. 389–392.

²⁵ Plut. *De gen. Socr.* 20 (588C–D).

²⁶ Plut. *De gen. Socr.* 16 (585F).

²⁷ Vgl. insbesondere Plut. *De gen. Socr.* 22 (591A) und den Abschluss der mythischen Erzählung 22 (592E).

anderen Stellen in den *Moralia* ausschließlich verbiendend;²⁸ Plutarch widersetzt sich so den Vorgaben einer Tradition, die in gewisser Weise schon im Frühplatonismus klassisch gewesen sein muss: Sie wurzelte in berühmten Passagen Platons, wurde dann von Cicero übernommen und ist bei Apuleius noch immer vorhanden).²⁹ Die zu Beginn gesetzte Antithese zwischen der Darstellung des Sokrates als des Philosophen des gesunden Menschenverstandes und der pythagoreischen Philosophie wird also im Laufe der Entwicklung des Dialogs vollständig zurückgenommen und verleugnet; in der Konstruktion der Argumentation in *De genio Socratis* gibt es jedoch ein Detail, das unsere ganze Aufmerksamkeit verdient: Das dem Pythagoreismus entgegengesetzte Sokrates-Bild, das zur Niederlage bestimmt ist, wird von Plutarch zu keiner Zeit, weder explizit noch verdeckt, als typisch für die Vorstellung der Akademiker von Sokrates dargestellt. Dies ist jedoch auf jeden Fall gut zu verstehen. In einem Kontext, in dem Plutarch sich anschickte, auch Sokrates in die pythagoreische Tradition einzuschließen, hätte er nicht offen erklären können, die Gegner der pythagoreischen Auslegung des Lehrers Platons und damit also auch des Platonismus selbst seien Akademiker oder stünden unter dem Einfluss der Neuen Akademie, ohne zugleich einen unüberwindbaren Gegensatz zwischen seiner These der Einheitlichkeit der akademischen Tradition – neben Sokrates und Platon auch einschließlich des Arkesilaos – und der Begründung einer positiven platonisch-pythagoreischen Lehre zugeben zu müssen, die nun auch Sokrates wieder für sich beanspruchen konnte. Alles, was Plutarch vernünftigerweise tun konnte, ist genau das, was er hier tatsächlich tut: Er übergeht mit vollkommenem Schweigen die These von der Einheitlichkeit der akademischen Tradition und zeigt, dass er sich der Existenz verschiedener Interpretationen des Sokrates und des Dämons bewusst ist, wobei er ein vom Standpunkt der Lehre her nicht besonders präzise gezeichnetes Sokratesbild konstruiert, um es im Vergleich zur pythagoreischen Darstellung, die aus der Diskussion siegreich hervorgehen wird, unterlegen und nicht glaubwürdig erscheinen zu lassen.

²⁸ Wie J. OPSOMER korrekt bemerkt; vgl. DENS. 1998, 143, mit Verweis auf *De gen. Socr.* 10 (580D); 11 (581B, D). Hinzufügen können wir außerdem *Quaest. Plat.* 1,1 (999F).

²⁹ Hierzu vgl. *Plat. Apol.* 31d; 40ab; *Cic. Div.* I 122; *Apul. DS* 19,162–163.

Zusammenfassend wäre es wohl nicht falsch zu sagen, dass Sokrates aus der Gesamtheit der Werke Plutarchs nicht als eindeutige Figur hervorgeht. Es ist aber kein Zweifel darüber möglich, dass es am Ende die pythagoreische Interpretation ist, die überwiegt, nicht nur aufgrund des offensichtlichen Ausgangs der Diskussion in *De genio Socratis*, sondern auch weil diese Interpretation sich als geeignet erweist, noch eine weitere der in der Tradition umlaufenden Darstellungen des Sokrates vollkommen in sich aufzunehmen – die Aristoteles, den Stoikern und Antiochos in gewisser Weise gemeinsame Darstellung von Sokrates als Erzieher und Moralphilosophen: Dies beweist zumindest ein wichtiger Abschnitt von *De curiositate*;³⁰ ein weiterer Grund ist, dass der Sokrates der Akademiker selbst in der Schrift gegen Kolotes nur eine Hälfte der Darstellung des Philosophen ausmacht. Außerdem lässt sich Plutarch zu keiner Zeit auf eine direkte Gegenüberstellung dieses Sokrates, des Vorläufers der Neuen Akademie, und des platonischen und pythagoreischen Sokrates der anderen Schriften der *Moralia* ein, ja man müsste vielmehr sagen, er vermeidet diese mit Bedacht: Dort, wo Sokrates größtenteils als eine Figur charakterisiert wird, die in gewissen Grenzen auch zur akademischen Tradition gehört (was außer in der Schrift gegen Kolotes auch in der ersten der *Quaestiones Platonicae* vorkommt),³¹ bleibt der Pythagoreismus außen vor; wo Sokrates aber explizit zu einem Pythagoreer wird, wie in *De genio Socratis* und in *De curiositate*, wird stattdessen die akademische Alternative verschleiert. Diese Situation lässt sich als Zeichen der Unfähigkeit Plutarchs interpretieren, aus einer Schwierigkeit herauszukommen, in die ihn seine Verteidigung der Einheit der platonischen und akademischen Traditionen gebracht hatte; bei einer großzügigeren Auslegung ließe sich aber auch sagen, dass die unterschiedlichen und nicht besonders zusammenhängenden Details des in den *Moralia* insgesamt gebotenen Sokratesbildes zeigen, dass der Autor dieser Schriften sich mehr oder weniger deutlich der Reichhaltigkeit und der Komplexität der Persönlichkeit des Philosophen bewusst gewesen sein muss, der nicht leicht von einer einzelnen Glaubensrichtung oder dem

³⁰ Plut. *De curios.* 2 (516B–C). Zu diesem Text siehe auch meine Überlegungen in dem schon erwähnten (s. oben Anm. 22), im Druck befindlichen Aufsatz.

³¹ Auch hinsichtlich der Interpretation dieses Textes erlaube ich mir, auf meinen o. in Anm. 22 angeführten Aufsatz zu verweisen, außerdem auf das Buch OPSOMERS 1998, 127–212.

vorgegebenen Schema einer bestimmten Schule vereinnahmt werden konnte.

Wenn wir uns nun nach Plutarch Apuleius und Maximos von Tyros zuwenden, können wir sagen, dass der (vor allem dank seines Dämons) pythagorisierte Sokrates, der siegreich aus dem Kampf mit seinem nunmehr vergessenen akademischen Rivalen hervorgegangen ist, zu einem Modethema innerhalb der populären philosophischen Literatur geworden ist – es ist sogar schwierig, bei den zwei Autoren des ausgehenden 2. Jahrhunderts ein in irgendeiner Weise über diese Zielsetzung hinausgehendes Engagement zu erkennen. Diese Situation ist einfach zu erklären: Die Figur des Philosophen mit hoher moralischer Autorität, der aufgrund seines Dämons in der Lage ist, direkt mit der Welt der Götter zu kommunizieren, ist – jedenfalls auf der Ebene einer populären Darlegung der wichtigsten philosophischen Theorien – hervorragend dazu geeignet, eines der Probleme zu lösen, das der Platonismus schon immer mit sich trug, nämlich das der Verbindung und Vermittlung zwischen den verschiedenen Ebenen des Seins. Im Platonismus der frühen Kaiserzeit war ja dieses Problem, wenn das überhaupt möglich ist, noch akuter geworden als zu den Zeiten, als noch Aristoteles gegen die platonischen Ideen einwandte, sie könnten nicht die Ursache der realen Dinge in dieser Welt sein, oder als Platon selbst, bei der Komposition seines *Parmenides*, ein vollkommen klares Bewusstsein für die Schwierigkeit bewies, die darin lag, eine Verbindung zwischen der Ebene der Ideen und der vielfältigen einzelnen Dinge herzustellen, die an den ersteren teilhaben bzw. deren Abbilder im Irdischen sind.

Die Platoniker des 1. und 2. Jahrhunderts n.Chr. (und der ein oder andere ihrer Mitstreiter wahrscheinlich sogar früher) hatten, indem sie sich auf eine sehr eigentümliche Lesart des *Timaios* beriefen, den Vorrang der Ideen durch den des demiurgischen Gottes ersetzt. Wahrscheinlich auch unter dem Einfluss der aristotelischen Theorie, die einen zwar intelligenten, aber von der Welt völlig abgeschiedenen Gott postulierte, der sich um diese Welt in keiner Weise kümmerte und der, wie es schien, auch keine Erkenntnis besaß, insofern als er damit beschäftigt war, einzig und allein sich selbst zu denken, hatten die Platoniker im Laufe der Zeit ihrerseits die Transzendenz ihres obersten Gottes betont. Aber sie hatten auch dafür gesorgt, diesen intelligiblen und intelligenten Gott von einer zweiten göttlichen Figur zu unterscheiden, die in gewisser Weise von der ersten inspiriert bzw.

dieser zugewandt war und der nun alle eigentlich demiurgischen Funktionen zugeschrieben wurden, zumal die Platoniker sicherlich nicht darauf verzichten konnten, die physische und sinnlich wahrnehmbare Welt zum Objekt einer göttlichen Schöpfung und Sorge zu machen: Denn es ist der *Timaios*, der offensichtlich weiterhin seine Forderungen stellte, die sich von denen der *Metaphysik* deutlich unterschieden.

Diese komplizierte theoretische Konstruktion ist uns vor allem durch das *Platonische Handbuch* des Alkinoos und die Fragmente des Numenios bekannt; die Theologie des Apuleius, insoweit sich der Text *De Platone et eius dogmate* dazu äußert, ist in ihrem Aufbau weniger klar und vielleicht auch weniger schlüssig.³² Auch diese erkennt aber ohne jeden Zweifel eine Hierarchisierung der Götterwelt an, die in mehrere auf verschiedenen Ebenen angesiedelte Figuren aufgeteilt erscheint; außerdem erkennt sie, in der Nachfolge Platons, die Möglichkeit einer providentiellen Einmischung der Götter zugunsten der physischen und menschlichen Welt an, nur dass den verschiedenen, voneinander getrennten Ebenen der Götterwelt verschiedene Einfluss- und Kompetenzsphären zukommen. An eben dieser Stelle intervenieren die Dämonen, die eben solche halbgöttlichen Wesen sind, denen insbesondere die Sorge für die Menschen zufällt sowie die Aufgabe, diese mit den höheren Ebenen des Göttlichen in Verbindung zu bringen. In diesem Punkte jedenfalls ist das Handbuch *De Platone et eius dogmate* des Apuleius hinreichend deutlich:

„Die höchste Vorsehung ist Sache des höchsten und überragendsten aller Götter, der die Himmelsgötter in ihre Ämter eingesetzt und zum Schutz und als Zierde auf alle Bereiche der Welt verteilt hat ... und der nach der Einrichtung von Gesetzen den anderen Göttern die Verwaltung und den Schutz all jener Dinge anvertraut hat, die täglich geschehen müssen. Daher kommt es, dass die Götter der zweiten Vorsehung mit solchem Eifer an ihrer Aufgabe festhalten, dass alles, auch das, was sich im Himmel den Menschen zeigt, den unwandelbaren Zustand der väterlichen Anordnung einhält. Die Dämonen aber, die wir Genien und Laren nennen können, hält Platon für Diener der Götter und Beschützer der Menschen und ihre Dolmetscher, wenn sie etwas von den Göttern wünschen.“ (*Plat.* I 12,205–206)

³² Es ist nicht möglich, sie hier im Detail zu diskutieren. Zu den dabei aufkommenden Problemen siehe die Analyse bei DILLON 1977, 312–13 und C. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo* (Firenze 1978) 79–80.

Gesetzt also, dass für jeden Platoniker jenseits und über der wahrnehmbaren Welt eine intelligible und göttliche Welt existiert, so würde das Anerkennen der Existenz von Dämonen, die sozusagen institutionell (und aufgrund einer Definition, die auf Platon selbst zurückgeht)³³ dazu bestimmt sind, eine Verbindung zwischen Göttern und Menschen herzustellen, bedeuten,³⁴ dass es keinen unüberwindbaren Bruch zwischen den zwei Welten gäbe und der Mensch also nicht fürchten müsste, auf dieser Erde allein gelassen und einem Schicksal überlassen zu sein, das nur von physischen und materiellen Faktoren beeinflusst wird. In Sokrates zusätzlich den beispielhaften Träger einer solchen Verbindung zur Götterwelt aufzeigen zu können, konnte zudem die Wirkung der Aufforderung stärken, an sich selbst zu arbeiten und sich moralisch zu verbessern:³⁵ Je ähnlicher einer dem Sokrates werden kann, desto mehr wird er von den Göttern geliebt werden und desto leichter und ungehinderter wird sein Verkehr mit dem Göttlichen, vermittelt durch die Dämonen, ausfallen. In seiner kleinen Schrift *De deo Socratis* bringt Apuleius diesen Standpunkt sehr klar zum Ausdruck.

Es scheint also nur natürlich, dass nun, da der Streit über die Zugehörigkeit der Neuen Akademie zur Tradition der Platonischen Schule zeitlich zurücklag und nicht mehr das Interesse der Philosophen ausmachte, in dem Sokratesbild, das wir bei Apuleius und Maximus finden, weder auf die Deklaration der Unwissenheit noch auf die dialektische Methode der Diskussion mithilfe kurzer und fortgesetzter Fragen Wert gelegt wurde; in den Vordergrund rückt stattdessen das Thema des Dämons und der Fähigkeit des Sokrates, auf diesem Wege mit der Götterwelt zu kommunizieren. Es ist sogar zu beobachten, dass in dem Wortpaar, das den Abhandlungen des Apuleius und des Maximus Titel und Anlass gibt, der Dämon nun von viel größerem Interesse ist als Sokrates selbst: Um sich dies bewusst zu machen, genügt es, den Raum zu vergleichen, den beide Autoren den zwei Teilen ihrer Thematik jeweils zugestehen. Apuleius widmet 41 Abschnitte – von 115 bis 156 – der allgemeinen Frage der Existenz und Beschaffenheit von Dämonen und nur 21 – von 157 bis 178

³³ Plat. *Symp.* 202e – 203a.

³⁴ Dies wird besonders deutlich in der Argumentation des Apuleius, *DS* 4–6, 127–134.

³⁵ Auch in diesem Fall erscheint das Argument, mit großer Klarheit entwickelt, bei Apuleius, *DS* 21ff., 167 ff.

– Sokrates und seinem Dämon; dennoch geht es selbst in diesem zweiten Teil nicht immer speziell um Sokrates. Die Abschnitte 158–161 befassen sich eigentlich mit der Unterscheidung zwischen Weisheit und Wahrsagung, die ausführlich argumentiert und mit zahlreichen bis zu Homer zurückreichenden Beispielen versehen wird; und von 167 bis zum Ende der Abhandlung wird eine Art protreptischer Ausführung über die Philosophie als Meisterin des Lebens und des moralischen Verhaltens entwickelt, in der Sokrates nur eines der berühmtesten Beispiele ist, die zur Unterstützung der Argumentation angeführt werden. Bei Maximus ist von den zwei Reden, die den Dämon des Sokrates im Titel tragen, die zweite (*Or. 9* seiner *Philosophoumena*) vollständig der Erläuterung der Beschaffenheit und vermittelnden Funktion der Dämonen gewidmet, und von Sokrates ist gar nicht die Rede; in der ersten (*Or. 8*) interessiert den Autor wiederum die Natur der Dämonen, wobei er vor allem bemüht ist, Parallelen für die wahrsagende Funktion des sokratischen Dämons in den religiösen Traditionen Griechenlands und, wiederum, insbesondere bei Homer zu finden. Von Sokrates spricht Maximus also noch weniger als Apuleius und dies auch nur, um zu betonen, dass es nicht erstaunen müsse, wenn einem solchen Manne, vergeistigt, tugendhaft, gebildet und fromm (*Or. 8,1*), der Dämon als prophetische Kraft erschienen sei (*Or. 8,3*). Nachdem dies gesagt worden ist, weiß Maximus, dass seine Zuhörer dem bereitwillig Glauben schenken, aber auch mehr wissen wollen werden, und zwar nicht über Sokrates, sondern über den Dämon: Aus diesem Grunde beginnt er, allgemein über die Dämonen und ihre Beschaffenheit zu sprechen (von *Or. 8,4* bis zum Ende der Rede; außerdem, wie schon erwähnt, auch in der ganzen *Or. 9*, wo er ausführlich für die mittlere Position der Dämonen zwischen der Natur der Menschen und der der Götter argumentiert).

Man kann natürlich nicht behaupten, dass dieses so lebhaftes Interesse an der Natur und Funktion der Dämonen in ihrem Verhältnis zu den Menschen ausschließlich diesen zwei Rednern des 2. Jahrhunderts eigentümlich sei. Zu dieser Zeit waren die Dämonen zu einem integralen Bestandteil des Universums der Platoniker geworden, wie deren Behandlung in allen uns überlieferten Handbüchern zeigt;³⁶ aber schon in den Schriften des Plutarch geht die Aufmerksamkeit, die ihnen

³⁶ Also in dem des Apuleius selbst (*Plat. I 11,204*) und in dem des Alkinoos (15 [171,15–25 H. = 171,15–26 W.-L.]).

gewidmet wird, weit über die bloße Frage des Dämons des Sokrates hinaus. Drei große eschatologische Mythen, die Plutarch in drei verschiedenen Dialogen darlegt (*De sera numinis vindicta*, *De facie in orbe lunae* und eben *De genio Socratis*), befassen sich mit der Seele als Dämon und ihrer überirdischen Bestimmung; zudem sind die Anspielungen auf die Welt der Dämonen und die mittleren Wesen sowohl in den *Moralia* als auch in den *Vitae* zahlreich.³⁷ Dennoch ist es sicherlich keine unbedeutende Tatsache, dass Plutarchs weitläufigste Ausführungen zum Thema der Dämonen die Form mythischer Erzählungen und nicht etwa die einer lehrhaften Darstellung annehmen: Es scheint klar zu sein, dass bei ihm noch keine systematisierte Theorie und Dämonenlehre existiert, die sich kristallisiert und als unverzichtbarer Teil der Theorie des Platonismus insgesamt etabliert hätte. Die Unsterblichkeit der Seele ist sicherlich so etwas wie ein Dogma für diese Philosophie und natürlich auch für Plutarch; und die Idee, dass es eine Verbindung oder gar eine Identität zwischen der von der körperlichen Hülle befreiten Seele und den Dämonen geben könnte, eignet sich gut dazu, dieses Dogma zu rationalisieren und in gewisser Weise zu erklären: Es wird jedoch deutlich, dass Plutarch noch nicht die Möglichkeit hat, die komplexe und geheimnisvolle Frage nach der Beschaffenheit und den Geschicken der Seele im Jenseits in Form einer abgeschlossenen und ein für allemal etablierten Lehre darzustellen; also bleibt es ihm auch unmöglich, die Natur oder gar die verschiedenen Klassen von Dämonen systematisch zu definieren. Es ist zwar richtig, dass so etwas wie eine allgemeine Dämonentheorie an einer Stelle der *Moralia*, in dem Dialog *Über das Verschwinden der Orakel*, in einem nicht-mythischen Kontext in Erscheinung tritt.³⁸ Aber hier sollten wir genau die Charakterisierung der Person betrachten, der Plutarch diese Theorie in den Mund legt (ein Kleombrotos aus Sparta), sowie den Ausgang der Diskussion. Denn

³⁷ Die Texte mit Bezug auf Dämonen interpretiert F.E. BRENK in *Mist Appelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Mnemosyne, Suppl. 48 (Leiden 1977). Ebenfalls nützlich ist die kürzere Darstellung desselben Autors in dem Aufsatz «An Imperial Heritage: the Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia», in: *Aufstieg und Niedergang der röm. Welt* II 36.1 (Berlin/New York 1987) bes. 275–293.

³⁸ In der Rede des Kleombrotos in Plut. *De def. orac.* 9–15 (414E – 418D).

selbst ohne eine vollständige Abwertung der Figur des Kleombrotos³⁹ kann es nicht unbemerkt bleiben, dass aufgrund der Entwicklung der Diskussion zwischen den verschiedenen Personen seine Theorie (die das Funktionieren der Orakel bzw. deren Verschwinden ausschließlich der Präsenz oder Abwesenheit der Dämonen zuschreibt) stark herabgesetzt wird, so dass wir seine Ansicht in keiner Weise als mit der Plutarchs übereinstimmend betrachten können: umso mehr, als in der Endrunde der Diskussion das letzte Wort einer Erklärung gehört,⁴⁰ die die mögliche Funktion der Dämonen hinsichtlich des Funktionierens oder Abbruchs der Orakel auf ein Mindestmaß reduziert. Alles, was wir den Ausführungen des Kleombrotos in *De defectu oraculorum* entnehmen können, ist wohl, dass zu Plutarchs Zeiten verschiedene Ansichten zu den Dämonen verbreitet waren, die der eine oder andere Platoniker aus den Erwähnungen in den [Platonischen] *Dialogen* und aus vorhergehenden akademischen Theorien, die höchstwahrscheinlich auf Xenokrates zurückgingen, ableiten zu können meinte; Plutarch aber behandelte diese Meinungen mit großer Vorsicht und hütete sich, sie als definitiv etablierte Lehren für sich zu akzeptieren.

Im Gegensatz dazu ist es offensichtlich, dass das Bedürfnis nach einer durchdachten, lehrhaften Systematisierung eben die Situation bestimmt, in der Apuleius und Maximus ihre Abhandlungen über den sokratischen Dämon schrieben. Sicher ist aber Apuleius, trotz einer Darlegung, in der Sokrates als Figur und Persönlichkeit nur von sekundärer Bedeutung ist, der interessantere von beiden, da er philosophisch besser vorgebildet ist und seine Schriften klarer und reicher sind als die des Maximus. Nur Apuleius macht sich die Mühe, die verschiedenen Klassen halbgöttlicher Wesen, die die platonische Tradition und die aktuellen religiösen Auffassungen anerkannt hatten, zu unterscheiden und aufzuzählen – mit dem Ziel, den sokratischen Dämon einer dieser Klassen präzise zuordnen zu können. Bei ihm gibt es also nicht jene Uneindeutigkeit, die die Lektüre des Maximus hinterlässt: Dieser behauptet an einer Stelle mit großer Sicherheit (*Or.* 9,5), ein Dämon sei nichts anderes als „eine Seele, die den Körper abgestreift“ habe, an anderer Stelle aber, dass es ebenso viele Arten von Dämonen wie von Menschen gebe (*Or.* 8,8) und dass von den Dämo-

³⁹ Was als vielleicht ein wenig übertriebenes Resultat aus der Analyse BRENKS hervorgeht, vor allem in den zwei oben (Anm. 37) erwähnten Arbeiten.

⁴⁰ Dies ist die Rede des Lamprias in Plut. *De def. orac.* 48 (436F).

nen der eine dazu bestimmt gewesen sei, im Körper des Sokrates zu wohnen, ein anderer in dem des Platon, ein dritter in dem des Pythagoras.⁴¹ Apuleius hingegen geht mit argumentativer Klarheit vor und stellt zunächst fest, dass als „Dämonen“ sowohl die Seelen bezeichnet werden, die noch in einem menschlichen Körper wohnen (*DS* 15, 150–152), als auch diejenigen, die den sterblichen Körper bereits verlassen haben (*DS* 15,152–154); er fügt jedoch hinzu, es gebe noch eine dritte Klasse von Dämonen, nämlich jene, die nie mit einem Körper verbunden waren, und zu diesen habe gerade der Schutzdämon des Sokrates gehört (*DS* 16,154–156). Wir können annehmen, dass Maximus eine gewisse Kenntnis der Klassifikation hatte, die bei Apuleius in solcher Klarheit in Erscheinung tritt; ihm entging aber wohl die Relevanz der zwei in einem wahrhaft platonischen dihäretischen Schema verbundenen Differenzierungen zwischen den Dämonen, die in einem menschlichen Körper wohnen (oder gewohnt haben), und denjenigen, denen dieses Schicksal nie zuteil wurde.

Es ist wiederum Apuleius – und nicht Maximus –, dem es gelingt, die Figur des Sokrates in so etwas wie eine umfassende Geschichte der platonischen Tradition einzugliedern. Berücksichtigen wir auch das, was er in anderen Werken außer der Abhandlung, die den Dämon im Titel trägt, über den Philosophen sagt, tritt deutlich hervor, dass ihm das gelungen ist, was für Plutarch ein so schwieriges Problem dargestellt hatte: nämlich Sokrates und Pythagoras zugleich in eine Art genealogischen Stammbaum des Platonismus einzufügen.⁴² In *De deo Socratis* 22,169 könnte es scheinen, als seien Platon, Pythagoras

⁴¹ Eine Gegenüberstellung der Klassifikation der Dämonen bei Maximus und Apuleius findet sich auch in der wertvollen Apuleiusausgabe von J. BEAUJEU für die Reihe der *Belles Lettres*, 229–230: Diese fällt allerdings überraschenderweise ganz zu Ungunsten des Apuleius aus. Ich habe nicht die Absicht, die Existenz einiger Schwierigkeiten oder Ungereimtheiten anzuzweifeln, auf die BEAUJEU bei Apuleius hinweist, aber diese scheinen mir sehr viel weniger gewichtig zu sein als jene, die wir bei Maximus finden, von dem wir in der Tat nichts Genaues über die Beschaffenheit des sokratischen Dämons erfahren: Ist er seine eigene Seele, wie aus *Or.* 8,8 hervorgeht? Ist er die Seele eines anderen (und wessen?), die sich dazu entschieden hat, gerade mit dem Philosophen in Verbindung zu treten, wie man aus *Or.* 9,5 schließen könnte?

⁴² Zu diesem Problem verweise ich auf meine umfassenderen Ausführungen in dem schon mehrmals in den Anmerkungen erwähnten Aufsatz (s. oben Anm. 22), der zur Zeit im Druck ist.

und Sokrates in einer banalen Aufzählung als beispielhafte Figuren moralischen Verhaltens nebeneinandergestellt: also so, wie sie auch von Maximus bisweilen präsentiert werden.⁴³ In Wirklichkeit aber können wir aus dem platonischen Handbuch unseres Autors⁴⁴ ersehen, dass die drei Persönlichkeiten Teil einer einzigartigen philosophischen Tradition sind, nämlich der des Platonismus und seiner Vorläufer: Sokrates und Pythagoras sind, neben Heraklit und (eventuell)⁴⁵ Parmenides, die Lehrer Platons. Mit anderen Worten: Apuleius hat tatsächlich die zwei Genealogien vereinigt, die noch Plutarch um Platon herum konstruiert hatte: Parmenides, Heraklit, Sokrates, aber auch Arkesilaos in der Schrift gegen Kolotes, Pythagoras in *De Iside* und *De virtute morali*. Natürlich war ihm dies möglich, weil er den lästigen Anspruch, auch die Neue Akademie in den Stammbaum der platonischen Familie mit einzubeziehen, fallen ließ.

Mit Apuleius und Maximus von Tyros hat also nicht nur das pythagoreische Sokratesbild definitiv über den akademischen Rivalen triumphiert, sondern die Frage der Natur, Existenz und Funktion der Dämonen wurde nun auch zu einem festen Bestandteil platonischer Lehre. Die Systematisierung des Platonismus ist deutlich weiter fortgeschritten als bei Plutarch und ist nun sogar das bewusst angestrebte Ziel. Selbstverständlich ist dennoch nicht davon auszugehen, dass sich im 2. Jh. etwa eine so absolute Einförmigkeit der Lehre etabliert hätte, dass sie dem einzelnen Autor Pflichtlösungen oder zwingende Glaubensartikel auferlegt hätte. Es ist zum Beispiel auffällig, dass Apuleius, in größerer Übereinstimmung mit der wahrscheinlich schon klassisch gewordenen⁴⁶ Interpretation der Funktion des Dämons des Sokrates, von ausschließlich abwehrenden Interventionen spricht (*DS* 19,162–163), Maximus aber zu eben diesem Thema unerschlüssig bleibt. Es ist nicht klar, ob er die Funktion des sokratischen Dämons in demselben, von Apuleius vorgegebenen Rahmen hält;⁴⁷ es wird

⁴³ Zum Beispiel in der schon erwähnten Passage *Or.* 8,8.

⁴⁴ *Apul. Plat.* I 3,186–187.

⁴⁵ Diese Frage hängt von der Konjektur *de Eleaticis* in *Plat.* I 3,187 ab. Diese wird von BEAUJEU akzeptiert, jedoch nicht von MORESCHINI in der jüngsten Teubneredition der kleinen philosophischen Schriften des Apuleius.

⁴⁶ Siehe oben S. 151 und Anm. 29.

⁴⁷ Die Frage wird noch durch eine Textschwierigkeit in *Or.* 8,6 verkompliziert.

aber recht deutlich, dass er an anderer Stelle (*Or.* 9,6–7), wo er, allerdings ohne direkten Bezug zu dem Fall des Sokrates, allgemein über Dämonen spricht, ihnen durchaus die Fähigkeit zuschreibt, sich positiv und konstruktiv in das Leben der Menschen einzumischen. Und während Plutarch geglaubt hatte, eine sichtbare Manifestation des Dämons des Sokrates ausschließen zu können,⁴⁸ meint Apuleius, der dies überzeugt auf Autoritäten wie Pythagoras und Aristoteles zurückführt,⁴⁹ bestätigen zu können, Sokrates habe seinen Dämon auch in Visionen erlebt. Maximus' Position ist auch in dieser Angelegenheit nicht besonders klar: In einem Abschnitt,⁵⁰ wo er gerade Sokrates behandelt, scheint er den Dämon ausschließlich als innere Stimme darzustellen, an anderer Stelle aber, in einem allgemeineren Kontext ohne direkten Bezug zu Sokrates, behauptet er sogar, selbst Visionen von Dämonen erlebt zu haben (was sich vielleicht daraus erklärt, dass Maximus der Ansicht war, der Fall des Sokrates sei eine Ausnahme und ganz verschieden von dem anderer Menschen).

Apuleius und Maximus mit Plutarch zu vergleichen, ist, um es abschließend zu sagen, eine produktive Übung für den Kritiker; hinsichtlich des Sokratesbildes gilt dies, weil sichtbar wird, wie es im Laufe des 2. Jahrhunderts verblasste: Obwohl es eine Kohärenz erlangt, die in dem von Plutarch gebotenen Bild noch nicht vorhanden war – dies litt ja unter der Inkongruenz, die sich aus dem Gegensatz zwischen der akademischen und der pythagoreischen Interpretation des Philosophen ergab –, ist es ärmer und weniger interessant; es löst sich auf und wird zu einer Sammlung moralisch erbauender Begrifflichkeiten. Was die Dämonen angeht, so zeigt die Gegenüberstellung der drei Autoren das wachsende Interesse der Platoniker des 2. Jahrhunderts für dieses Thema sowie den formellen Eintritt dieser Frage in den Bestand der anerkannten Lehren dieser Schule.

⁴⁸ Plut. *De gen. Socr.* 20 (588C–D).

⁴⁹ *DS* 20,166–167.

⁵⁰ In *Or.* 8,3 (*sub fin.*). Persönliche Vision von Dämonen: *Or.* 9,7.

III. Augustins Polemik gegen Apuleius

(Lenka Karfíková)

1. Die Nachwirkung der Schrift *De deo Socratis* bei den lateinischen Kirchenvätern und im Mittelalter

Unter den lateinischen christlichen Schriftstellern der patristischen Zeit hat Apuleius von Madaura ein vielfältiges, manchmal auch widersprüchliches Echo hervorgerufen, wie es der Art seines Werkes selbst entspricht.¹ Einige verschwiegen ihn mit Absicht (so Tertullian²), andere lehnten ihn als Magier und Wundertäter ab (so Lactantius oder Hieronymus³), wieder andere zitierten ihn aufgrund der ihm

¹ Zum Nachleben des Apuleius in der christlichen Spätantike und im lateinischen Mittelalter vgl. HAZELTON HAIGHT 1963, 90–110; COSTANZA 1937; MORESCHINI 1978, 219–266; SCHLAM 1990, 363–369; KLIBANSKY/REGEN 1993, 17–54.

² Zum merkwürdigen Schweigen der christlichen Autoren über Apuleius im 3. Jh. vgl. C. MORESCHINI, «Sulla fama di Apuleio nella tarda antichità», in: W. DEN BOER [u.a.] (Hrsg.), *Romanitas et Christianitas*. FS I.H. Waszink (Amsterdam/London 1973) 243–248, bes. 243f.; teilweise ist es vielleicht durch die antichristliche Einstellung des Apuleius in einer Zeit noch einflussreichen Heidentums erklärbar (zum Antichristianismus des Apuleius vgl. M. SIMON, «Apulée et le christianisme», in: *Mélanges d'histoire des religions*. FS H.-C. Puech [Paris 1974] 299–305). Tertullian beispielsweise nennt Apuleius nie, obwohl dem Theologen des 2. Jahrhunderts aus Karthago sein älterer berühmter Landsmann kaum unbekannt sein konnte. Trotz stilistischer und philosophischer Abhängigkeiten, die einige Forscher bei Tertullian zu finden glauben (vgl. WEYMAN [1893] 321–392, bes. 340ff.; COSTANZA 1937, 35f., 50; MORESCHINI 1978, 225–227), bleibt der Einfluss des heidnischen Rhetors auf Tertullian unsicher und dessen Schweigen vielsagend (so KLIBANSKY/REGEN 1993, 31f.).

³ Lactantius (*Inst.* V 3,7 : SC 204, 140–142) und Hieronymus (*Tract. in Psalm.* 81,9 : CCL 78, 89,229f.) erwähnen Apuleius neben Apollonius von Tyana als einen heidnischen Wundertäter. Zur Legende von Apuleius als einem Magier vgl. COSTANZA 1937, 33–42.

zugeschrieben (höchstwahrscheinlich unechten) Schrift *Peri hermenias* als eine hochgeschätzte Autorität in Philosophie und Logik (so Cassiodorus und andere nach ihm⁴). Es gibt christliche Theologen, die Gedanken des Apuleius (manchmal aus den Schriften *De mundo* oder *De Platone et eius dogmate*, deren Echtheit zwar wahrscheinlich, jedoch nicht ganz sicher ist⁵) in ihr eigenes Werk eingearbeitet haben (so Novatian,⁶ Ambrosius⁷ und vielleicht Arnobius⁸), es gibt ferner aber auch Formen des Aberglaubens, die sich auf die Dämonologie des Apuleius beriefen (so Geoffrey von Monmouth⁹). Viele abendländische Autoren wurden durch das elegante Latein des heidnischen Rhetors stilistisch beeinflusst (so Cyprianus¹⁰ oder Zeno von Ver-

⁴ Vgl. Cassiodorus (*Inst. Div.* II 12) und Isidor von Sevilla (*Orig.* II 28,22), nach deren Auskunft besonders die Erklärung des Apuleius zu den kategorischen Syllogismen dem Aristoteles-Leser hilfreich sein kann. Im späten 8. Jh. wird Apuleius in diesem Zusammenhang auch von dem (aus Spanien stammenden) Verfasser der *Libri Carolini* (IV 23 : MGH, *Concilia*, II, Suppl. 1, 549, hgg. v. A. FREEMAN/P. MEYVAERT) erwähnt, und in ähnlicher Weise kennen ihn noch im 12. Jh. Thierry von Chartres (*Hepta-technon*) und Johannes von Salisbury (*Metalog.* II 16 : CCM 98, 79,9).

⁵ Vgl. J. BEAUJEU 1973, IX–XXIX.

⁶ Einigen Forschern zufolge hat Novatian (um 250) in seiner Schrift *De trinitate* (1–2 : CCL 4, 11–13) die Abhandlung *De mundo* benutzt, ohne jedoch Apuleius zu nennen. Auch seine Kenntnis und Auswertung von *De deo Socratis* und *De Platone et eius dogmate* ist wahrscheinlich, obwohl noch nicht detaillierter erforscht (vgl. J. DANÉLOU, «Novatien et le De mundo d'Apulée», in: W. DEN BOER [u.a.] (Hrsg.), *Romanitas et Christianitas*. FS I.H. Waszink [Amsterdam/London 1973] 71–80; KLIBANSKY/REGEN 1993, 32 mit Anm. 80).

⁷ Ambrosius verrät in seiner Schrift *De excessu fratris* (CSEL 73, 207–325) und im *Hexaemeron* (6,54–74 : CSEL 32/1, 246–260 über die Anthropologie) Kenntnis der Abhandlung *De Platone et eius dogmate* (vgl. P. COURCELLE, «De Platon à saint Ambroise par Apulée. Parallèles textuels entre le „De excessu fratris“ et le „De Platone“», in: *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 35 [1961] 15–28).

⁸ Auch bei Arnobius (gest. ca. 310) finden einige Forscher einen möglichen Einfluss des Apuleius (vgl. MORESCHINI 1978, 228–236), von anderen wird er aber bezweifelt: Arnobius verarbeitet zwar sicher Platonisches Gedankengut, ohne dass jedoch seine besondere Anlehnung an Apuleius bewiesen werden könnte (vgl. KLIBANSKY/REGEN 1993, 32).

⁹ Vgl. unten Anm. 41.

¹⁰ Bei Cyprianus von Karthago (gest. 258) finden einige Forscher „eine Sprach- und Stilgemeinschaft“ mit Apuleius (vgl. H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* [Bonn 1926] 314–333, bes. 332), die jedoch von ande-

na¹¹), obwohl die literarische Anmut seiner Schriften – vor allem der *Metamorphosen* mit ihrer Erzählung über *Amor und Psyche* – erst in der Renaissance gänzlich wiederentdeckt wurde.¹²

Zur Verbreitung der apuleischen (oder Apuleius nahekommenden) philosophischen Gedanken unter den lateinischen Schriftstellern haben wesentlich Calcidius und Martianus Capella beigetragen; jedoch ist auf eine direkte Abhängigkeit von der Dämonologie des Apuleius nicht mit Sicherheit zu schließen. Calcidius kennt eine ähnliche, gleichwohl nicht identische Definition des Dämons wie Apuleius, und er zitiert auch die Dreiteilung der vernünftigen Lebewesen in Sterne, Dämonen und Menschen, wobei die unsterblichen und affizierbaren Dämonen eine mittlere und vermittelnde Gruppe zwischen den beiden anderen darstellen.¹³ Martianus Capella nennt Apuleius nie als seine

ren mit Hinweis auf einen „christlichen Stil“ des Cyprianus in Frage gestellt wird (vgl. J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine du IIIe siècle* [Turin 1968] 149–176).

¹¹ In den Predigten des Bischofs Zeno von Verona (gest. vor 380) kann eine Nachwirkung stilistischer Art oder zumindest eine Kenntnis der *Metamorphosen* (weniger sicher: schon der philosophischen Schriften des Apuleius) festgestellt werden. Der stilistische Einfluss des Apuleius auf den Philosophen Claudianus Mamertus (gest. um 474) bleibt umstritten, obwohl engere Parallelen seines Werkes zu *De Platone et eius dogmate* bestehen (vgl. WEYMAN 1893, 350ff., 376; KLIBANSKY/REGEN 1993, 32f., 39).

¹² Schon Martianus Capella hat vielleicht seine Schrift *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (410–439) auf dem Amor-und-Psyche-Motiv der *Metamorphosen* aufgebaut (so HAZELTON HAIGHT 1963, 93f.). Eine allegorische Interpretation des Märchens von Amor und Psyche unternimmt jedenfalls im 6. Jh. Fabius Fulgentius (s. dazu HAZELTON HAIGHT 1963, 94; MORESCHINI 1978, 257f.; COSTANZA 1937, 55f.; SCHLAM 1990, 364). Ob die *Metamorphosen* vor 1300 in Frankreich bekannt waren (was die Überlieferungsgeschichte nicht bestätigt) und die mittelalterlichen Romane wie *Parténopeus de Blois*, *Chevalier au cygne*, *Huon de Bordeaux*, *Le Roman de Tristan* und *Le Roman de Renart* beeinflussen konnten, scheint umstritten. Sicher belegt ist jedoch ihr Erfolg in der Renaissance, z.B. bei Boccaccio, Macchiavelli oder Bruno (vgl. HAZELTON HAIGHT 1963, 102–120; SCHLAM 1990, 366f.; COSTANZA 1937, 45–78).

¹³ Vgl. Calc. *In Tim.* 131–135. Calcidius charakterisiert zuerst den ätherischen Dämon als ein *animal rationale immortale patibile aethereum diligentiam hominibus impertiens*, wobei Ähnliches auch für den luftartigen Dämon gelten soll (*In Tim.* 135; vgl. Apul. *DS* 13,148). Siehe dazu DILLON 1977, 318, Anm. 1 und oben S. 139ff.

Quelle, in seiner Dämonenlehre (*De nupt.* II 151–167) lassen sich jedoch Spuren der apuleischen Lehre entdecken.¹⁴

Seinen Ruhm als platonischer Philosoph verdankt Apuleius jedoch besonders seinem Landsmann Augustin, der nicht nur den *Goldenen Esel* (zum ersten Mal so genannt)¹⁵ und die Abhandlung *De mundo* ausdrücklich erwähnt,¹⁶ sondern der sich auch mit der Schrift *De deo Socratis* als einem Musterbeispiel der platonischen Dämonologie im achten und neunten Buch seiner Schrift *De civitate Dei* gründlich auseinandersetzt.¹⁷

Dank dieser Polemik Augustins blieb Apuleius als *Platonicus nobilis* dem abendländischen Mittelalter bekannt und wurde – besonders seine Schrift *De deo Socratis* – in Exzerpt-Sammlungen der philosophischen ‘Autoritäten’ für den Universitätsgebrauch neben Platon, Aristoteles und Seneca zitiert¹⁸ (so kannte ihn noch Thomas von Aquin¹⁹).

¹⁴ Vgl. KLIBANSKY/REGEN 1993, 33f. mit Anm. 92. Gegen eine Abhängigkeit des Martianus von *De deo Socratis* in der Dämonenlehre stellt sich jedoch L. LENAZ (*Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus* [Padua 1975] 96–100), der noch eine andere, bis jetzt nicht identifizierte Quelle voraussetzt.

¹⁵ Vgl. Aug. *Civ.* XVIII 18 : CCL 48, 608,19–22 (zu dieser Passage s. N. MOINE, «Augustin et Apulée sur la magie des femmes d’auberge», *Latomus* 34 [1975] 350–361). Mit diesem autobiographischen Werk des Apuleius werden manchmal die *Confessiones* Augustins in ihrem Inhalt und ihrer Struktur verglichen (s. R. MARTIN, «Apulée, Virgile, Augustin: Réflexions nouvelles sur la structure des Confessions», *Revue des Études Latines* 68 [1990] 136–150).

¹⁶ Vgl. Aug. *Civ.* IV 2 : 99,20ff. Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass Augustin in seiner Genealogie des Platonismus in *Civ.* VIII 2–8 aus der apuleischen Schrift *De Platone et eius dogmate* geschöpft hat (oder sich zumindest durch ihre Lektüre inspirieren ließ), wie z.B. G. BARRA, «Agostino e i „Platonici“», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Neapel* 12 (1969/70) 105–145, bes. 116–129 meint.

¹⁷ Eine Übersicht der Zitate aus Apuleius und Erwähnungen seines Namens bei Augustin bringt H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics* I (Göteborg 1967) 17–28 (fast alle Zitate – über fünfzig – stammen aus Apul. *De deo Socratis*). Das Verhältnis Augustins zu Apuleius, weniger zu dem Magier als zu dem Philosophen, dokumentiert M. HORSFALL SCOTTI, «Apuleio tra magia e filosofia: la riscoperta di Agostino», in: *Dicti studiosus*. FS S. Mariotti (Urbino 1990) 297–320.

¹⁸ Vgl. z.B. die Sammlung *Auctoritates Aristotelis, Senecae, Boethii, Platonis, Appulei Africani, Porphyrii et Gilberti Porretani*, hgg. v. J. HA-

Ein interessantes Zeugnis für die Nachwirkung des Apuleius ist ein anonymes Dialog *Contra philosophos* aus dem 6. Jh., der Augustin mit seinen philosophischen Partnern aus *De civitate Dei* diskutieren lässt.²⁰ Das Gespräch mit Apuleius²¹ lehnt sich eng an die Argumentation Augustins in *De civitate Dei* (VIII 12–22 und VIII 27 – IX 22) an und erlaubt nicht den Rückschluss auf eine direkte Lektüre der apuleischen Schriften.

Einen sehr indirekten Nachklang der apuleischen Dämonenlehre finden wir im 6./7. Jh. bei Isidor von Sevilla. In seiner *Enzyklopädie* bringt er eine phantasiereiche Etymologie der Bezeichnung *manes* und führt u.a. an, dass dieser Name *kat'antiphrasin* („nach dem Gegenteil des Gesagten“) gebildet worden ist, „wie Apuleius berichtet“, da die *manes* keineswegs mild, sondern eher schrecklich erscheinen.²²

Einen sachlichen, durch Augustin vermittelten Einfluss hat die apuleische Dämonologie in der Frage der luftartigen Körper der Dämonen ausgeübt. Diese Vorstellung hat Augustin selbst übernommen,²³ daneben jedoch an einigen Stellen eine (mehr aristotelische) Idee der Engel (und auch der Dämonen, von ihm mit den gefallenem

MESSE, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique* (Louvain/Paris 1974). Als die *auctoritates* des Apuleius werden elf kurze Passagen aus *De deo Socratis* angeführt, die vor allem die Gotteslehre, teilweise aber auch die Dämonologie, Anthropologie und Weisheit betreffen (298).

¹⁹ Vgl. *Summa c. gent.* III c. 109; *Summa theol.* I q. 115 a. 5, resp.

²⁰ *Anonymi Contra philosophos*, hgg. v. D. ASCHOFF, CCL 58A. Vgl. dazu KLIBANSKY/REGEN 1993, 36ff.

²¹ Vgl. *disp.* 4 : CCL 58A, 199–211 und 219–234.

²² Vgl. Isid. *Orig.* VIII 11,100. Diese Etymologie findet sich zwar bei Apuleius nicht, in *De deo Socratis* (1,152f.) erfahren wir jedoch von den *manes* als einer Gruppe der Dämonen-Seelen, bei denen man noch nicht entscheiden kann, ob sie gute *lares* oder böse *larvae* sind. Von dieser Unterscheidung weiß Isidor nur, dass es eine Dämonengruppe der *larvae* gibt, die aus den bösen Menschen entsteht (vgl. *Orig.* VIII 11,101). Der Bericht Isidors über die *manes* und *larvae* wird im 9. Jh. wörtlich von Rabanus Maurus (*De universo* 15,6 : PL 111, 434b–c) übernommen.

²³ Vgl. z.B. *De divinatione daemonum* 3,7 und 4,8 : PL 40, 584f.; *De Gen. ad litt.* 3,9–10 : CSEL 28/1, 72; *Civ.* XVI 24 und XXI 10 : CCL 48, 527 und 775f. Zum neuplatonischen Einfluss auf die Dämonologie Augustins vgl. J. PÉPIN, «Influences païennes sur l'angéologie et la démonologie de saint Augustin», in: DERS., „*Ex platoniorum persona*“. *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin* (Amsterdam 1977) 29–59.

Engeln gleichgesetzt) als reiner körperloser Geister zugelassen, die später im Mittelalter große Verbreitung fand.²⁴ Vor allem in der christlichen Eschatologie erwiesen sich die luftartigen Körper der Dämonen als sehr nützlich. So schreibt beispielsweise Eriugena im 9. Jh. dem Teufel einen luftartigen und daher leidensfähigen Körper zu, in den sich infolge seines Hochmuts sein ursprünglicher ätherischer und leidensunfähiger Körper verwandelt hat. Aufgrund seines luftartigen Körpers kann der Teufel von dem eschatologischen Feuer gequält werden, welches den ätherischen Leibern der Heiligen hingegen nicht schadet.²⁵

Dieser anonyme Erfolg des Apuleius ändert jedoch nichts daran, dass ihn die mittelalterlichen Autoren immer noch als einen Magier kannten, wie beispielsweise im 9. Jh. Paschasius Radbertus.²⁶ Als ein Beleg der Machtlosigkeit und Verkehrtheit der heidnischen Götter wird der *libellus Apulei, qui de deo Socratis titulatur*, im 11. Jh. in der *Vita et passio Sanctae Christinae* durch Alphanus von Salerno zitiert.²⁷ Die Passage scheint jedoch nur sehr indirekt durch die Schrift des Apuleius inspiriert zu sein.²⁸

Eine andere Art des Nachlebens haben dem Werk des Apuleius die mittelalterlichen Glossare gesichert. Im Abolita-Glossar²⁹ (vor dem Ende des 7. Jahrhunderts) werden nicht nur die *Metamorphosen*, son-

²⁴ Vgl. *En. Psalm.* 103,1; *serm.* 1,15 : CCL 40, 1488. Seine Verlegenheit in dieser Frage gibt Augustin mehrmals zu, vgl. *Enchiridion* 15,59 : CCL 46, 81; *Civ.* XXI 3. 10 und XV 23 : CCL 48, 759, 776 und 488f.; *Ep.* 95,8 : CSEL 34/2, 512f. Zur Entwicklung der Lehre von der Körperlosigkeit der Engel und der Dämonen vgl. J. MICHL, «Engel: Christlich», RAC 5 (1962) 120–122; P.G. VAN DER NAT, «Geister (Dämonen): Apologeten und lateinische Väter», RAC 9 (1976) 728–732.

²⁵ Vgl. Eriugena, *De praedestinatione* 17,7 und 19,1–2 : CCM 50, 108,141–148 und 118,3 – 119,25. Den Wandel der Dämonenkörper nach dem Fall setzt schon Augustin voraus; vgl. *De Gen. ad litt.* 3,10 : CSEL 28/1, 73f.

²⁶ Vgl. Paschasius Radbertus, *Exp. in Matth.* 5 (zu Matth. 9,35) : CCM 56A, 549, 2745ff.

²⁷ Vgl. PL 147, 1272b–c.

²⁸ Vgl. dazu HAZELTON HAIGHT 1963, 101; MORESCHINI 1978, 259f.

²⁹ Das Abolita-Glossar (hgg. v. W.-M. LINDSAY, in: *Glossaria Latina iussu Academiae Britannicae edita* III [Paris 1926; abgedr. Hildesheim 1965] 91–183) wurde am Ende des 7. oder am Anfang des 8. Jahrhunderts in das Abstrusa-Glossar (hgg. v. H.-J. THOMSON, *ibid.* 1–90) eingearbeitet.

dem auch *Apologia*, *Florida*, *De deo Socratis*, *De Platone et eius dogmate*, *De mundo* und vielleicht auch einige verlorene Werke des Apuleius berücksichtigt (einige Textstücke sind heute nicht mehr identifizierbar). Diese mittelalterliche Sammlung ist vielleicht die letzte Spur eines Codex, der die literarischen und philosophischen Werke des Apuleius vereinigte (die ansonsten getrennt überliefert worden sind: die philosophischen Werke in einer transalpinen, die literarische Werkgruppe in einer südeuropäischen Tradition³⁰) und möglicherweise auch die verschollenen Schriften enthält.³¹

Die Überlieferung der philosophischen Werke des Apuleius setzt, soweit es bekannt ist, in der karolingischen Zeit ein, die Anzahl der Handschriften erhöht sich jedoch erst von der Mitte des 11. Jahrhunderts an (26 erhaltene Handschriften entstanden vor 1200 in Frankreich, Deutschland und England).³² In dieser Zeit gilt Apuleius als ein Nachfolger und Schüler Platons.³³ Eine Rezeption seines Gedankengutes ist im 12. Jh. bei Peter Abaelard und im Umkreis der Schule von Chartres bezeugt (Bernard Silvestris,³⁴ Johannes von Salisbury³⁵).

³⁰ Die Schriften *Apologia*, *Metamorphoses* und *Florida* sind in Monte Cassino aufbewahrt worden, während die Überlieferung der philosophischen Werke *De deo Socratis*, *De Platone et eius dogmate* und *De mundo* zuerst in Frankreich, Deutschland und England belegt ist (vgl. L.D. REYNOLDS, *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics* (Oxford 1983) 15–18; KLIBANSKY/REGEN 1993, 41, 46, 49f. et passim).

³¹ Vgl. KLIBANSKY/REGEN 1993, 39–42.

³² Vgl. KLIBANSKY/REGEN 1993, 46, 49f.

³³ *Platoni successit Apuleius, et Apuleio Hermes aegyptius quem Trismegistum vocant* (Hugo von Fleury, *Historia ecclesiastica*, zitiert durch Vincent von Beauvais, *Speculum maius* IV 4,6 [Duaci 1624; abgedr. Graz 1965, 118b]). Mehrere Handschriften führen daher Apuleius als einen „Schüler Platons“ an (vgl. KLIBANSKY/REGEN 1993, 50f. und 100f.).

³⁴ Bernard benutzte in seinem allegorischen *Prosimetrum Cosmographia* die Schrift *De mundo*; andere apuleische Gedanken übernahm er wahrscheinlich aus der Abhandlung *De Platone et eius dogmate* (vgl. KLIBANSKY/REGEN [1993] 47). Einen Nachklang von *De deo Socratis* können wir in Bernards Beschreibung der in der Luft angesiedelten Dämonen als Mitte zwischen den unsterblichen Sternen und den affizierbaren Menschen erkennen (*Prosa* II 7,3–4: DRONKE 134), die Vorstellung wurde ihm jedoch höchstwahrscheinlich durch Calcidius vermittelt (vgl. oben Anm. 13). Ebenso scheint Bernards Vorstellung eines persönlichen Schutzgeistes (genauer gesagt: zwei Schutzgeister, die verschiedenen Dämonengruppen angehören, vgl. *Prosa* II 7,7–8: DRONKE 135f.) nicht direkt Apuleius (*DS* 16,155f.) entliehen zu sein (die Mischung der heidnischen und

Dank Augustin kennen ihn aber auch philosophisch wenig interessierte Autoren (so Helinand von Froidmont³⁶).

In seiner Auslegung des *Hexaameron* beschäftigt sich Peter Abaelard ernsthaft mit der Dämonen- und Gotteslehre der Platoniker (namentlich des *Apuleius Platonicus*), die er durch Augustin (*De civitate Dei* VIII) kennt. Er führt nicht nur die Dreiteilung der Lebewesen in Götter, Menschen und Dämonen samt ihrer Aufenthaltsorte an, sondern gibt auch die Charakterisierung der Dämonen als *genere animalia, anima passiva, mente rationalia, corpore aerea und tempore aeterna* wieder. Die Götter, d.h. die *animalia rationalia, immortalia et impassibilia*, sind nach den Platonikern, so Abaelard, die Planeten (*dii deorum*³⁷) und die Sterne. Während die Götter ausschließlich gut sind, teilen sich die Dämonen in gute und böse (*calodaemones* und *cacodaemones*: diese Unterscheidung stammt nicht von Apuleius). Die Platoniker wissen nichts vom Fall der Dämonen und sie schreiben ihnen – wie allen anderen Lebewesen – einen Körper zu.³⁸

Der „Humanist“ Johannes von Salisbury zeigt Interesse nicht so sehr für die Dämonenlehre in *De deo Socratis*, sondern für die Ermunterung zum philosophischen Leben am Ende dieser Schrift. Er gibt die

christlichen Motive in diesen Dämonenfiguren zeigt P. DRONKE, «Bernard Silvestris, Natura, and Personification», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 43 [1980] 16–31, bes. 27f.). Die Dämonologie Bernards stellt insgesamt eine komplizierte Synthese dar, die verschiedene Interpretationen zulässt (vgl. C. RATKOWITSCH, *Die Cosmographia des Bernardus Silvestris. Eine Theodizee* [Köln [u. a.] 1995] 95ff.; J.C. NITZSCHE, *The Genius in Antiquity and the Middle Ages* [N. Y./London 1975] 79ff.).

³⁵ Johannes benutzt die Schrift *De Platone et eius dogmate* nicht nur im *Polycraticus* (VII 5, hgg. v. J.A. GILES, *Opera* IV [Oxford 1848] 95f.) für seine Biographie Platons (vgl. *Apul. Plat.* I 4), sondern vielleicht auch im *Metalogicon* (IV 35 : CCM 98, 173), wo er das apuleische Bild der Philosophie Platons übernimmt, ohne jedoch wörtlich zu zitieren (vgl. *Apul. Plat.* I 5–6). Siehe dazu MORESCHINI 1978, 261f.; KLIBANSKY/REGEN 1993, 48f.

³⁶ In seinem *Chronicon* (Buch 46, zum Jahr 991) gibt Helinand eine längere Passage aus *Aug. Civ.* X 9 wieder (PL 212, 918–919), in der mit dem Namen des Apuleius die Lehre von der Passibilität der Dämonen verbunden wird (919c).

³⁷ Vgl. *Plat. Tim.* 41a7 in der Übertragung des Calcidius.

³⁸ Vgl. Peter Abaelard, *Expositio in Hexameron*, hgg. v. V. COUSIN, *Opera* II (Paris 1849; abgedr. Hildesheim/New York 1970) 648.

letzten vier Kapitel in seinem *Polycraticus* wörtlich wieder.³⁹ In seinen Briefen zitiert Johannes ebenfalls namentlich die Schrift *De deo Socratis*; es handelt sich jedoch um eine Passage aus den *Florida*, die im Prolog zu dem Werk überliefert wurde.⁴⁰

Auch in England ist Apuleius im 12. Jh. bekannt. Im Bericht von der Geburt Merlins in der *Historia regum Britanniae* von Geoffrey von Monmouth hören wir unter Berufung auf die Schrift *De deo Socratis* von Dämonen, die sexuelle Verhältnisse mit Frauen eingehen.⁴¹ Alexander Neckham erzählt die Fabel Äsops von dem Raben und dem Fuchs, die er aus „einer Apologie“ des Apuleius kennt.⁴² Radulfus von Diceto exzerpiert in seinen *Abbreviationes chronicorum* aus *De deo Socratis* einige Textstücke über die Anthropologie und Dämonenlehre und auch eine Lobrede auf Sokrates.⁴³

Im 13. Jh. wird Apuleius mehrmals erwähnt; die wichtigsten Zeugen seines Einflusses sind wohl die Dominikaner Vinzenz von Beau-

³⁹ *Polycraticus* VI 28 : GILES IV 73–76; eine Anspielung auf die gleiche Passage auch in VIII 2 : GILES IV 205.

⁴⁰ Ep. 209, hgg. v. W.J. MILLOR/C.N.L. BROOKE, *The Letters of John of Salisbury* II (Oxford 1979) 318 (Apul. *DS Prol.* 3). Der Prolog (3 bzw. 2) wird auch im *Polycraticus* (V 17 : GILES III 339) bzw. Ep. 210 (MILLOR/BROOKE II 340) zitiert.

⁴¹ *Nam ut Apuleius de deo Socratis perhibet, inter lunam et terram habitant maligni et immundi spiritus quos incubos daemones vocat. Hi partim habent naturam hominum, partim vero angelorum et cum volunt assumunt sibi humanas figuras et cum mulieribus coeunt* (Geoffrey of Monmouth, *Historia regum Britanniae*. A Variant Version, VI 11, hgg. v. J. HAMMER [Cambridge, Mass. 1951] 121). Diese Vorstellung erwähnt schon Augustin, ohne sie jedoch mit Apuleius zu verbinden (vgl. die *Silvani et Panes* bzw. *Dusii incubi*); Augustin lehnt zugleich ab, in diesem Sinne die Erzählung in *Gen.* 6,1ff. zu interpretieren (vgl. *Civ.* XV 23 : CCL 48, 489f.; eine Anspielung auch in III 5 : CCL 47, 68,3–7). Eine Incubi-Gruppe der heidnischen Dämonen kennt auch Isidor von Sevilla (vgl. *Orig.* VIII 11,103–104) und nach ihm Rabanus Maurus (vgl. *De universo* 15,6 : PL 111, 434c–d). Zum Nachleben dieser Vorstellung im Mittelalter vgl. HAZELTON HAIGHT 1963, 97ff.

⁴² Vgl. *De naturis rerum* II 126, hgg. v. T. WRIGHT, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 34 (London 1863; nachgedr. Nendeln 1967) 206. Es handelt sich um den *Florida*-Text in Apul. *DS Prol.* 4.

⁴³ Vgl. *Abbreviationes chronicorum*, hgg. v. W. STUBBS, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 68/1 (London 1876; abgedr. Nendeln 1965) 46f.; ferner Apul. *DS* 4, 12, 23.

vais und Albert der Große.⁴⁴ In seiner umfangreichen Enzyklopädie *Speculum maius* berichtet Vinzenz von Beauvais, dass er zwei Werke des Apuleius, *De vita et moribus Platonis* und *De deo Socratis*, gefunden und exzerpiert habe. Anschließend stellt er in der Art eines Florilegiums einige Gedanken aus *De deo Socratis* zum Thema Anthropologie, Dämonenlehre und Gotteslehre zusammen.⁴⁵ Albert der Große beruft sich gern auf Apuleius und verrät manchmal auch gewisse Kenntnisse seiner Lehre. So berichtet er beispielsweise, dass nach Apuleius die Dämonen luftartige und ewige Körper haben, was er allerdings als eine „Lüge“ ablehnt.⁴⁶ Unter dem Namen des Apuleius zitiert Albert auch die Lehre, dass Gott eigentlich die Weltseele sei,⁴⁷ oder er bringt merkwürdige Platon-Zitate.⁴⁸ Auch wenn die Angaben bei Albert oft höchst verworren wirken, so belegt sein Werk doch ein Interesse an Apuleius, das für das lateinische Mittelalter außerordentlich intensiv erscheint.

Unter allen Rezipienten des apuleischen Erbes im christlichen Abendland war es jedoch zweifelsohne in höchstem Maße Augustin, der dem Werk des afrikanischen Rhetors und Philosophen eine ernsthafte und sorgfältige Aufmerksamkeit geschenkt hat. Seiner Polemik in *De civitate Dei* möchte ich deshalb meine folgenden Ausführungen widmen.⁴⁹

⁴⁴ Vgl. MORESCHINI 1978, 262f.; KLIBANSKY/REGEN 1993, 50f.

⁴⁵ Vgl. *Speculum maius* IV 4,7 : 119a.

⁴⁶ Vgl. *Super Dion. De cael. hier.* 15 : *Opera* 36/1, 223a,4–8. In *De causis* I 4,6 (*Opera* 17/2, 51a,19–37) zitiert Albert eine Passage über Atropos, Lachesis und Klotho, angeblich aus dem Buch des Apuleius *De philosophia Platonis* (es handelt sich jedoch eher um Apul. *Mund.* 38). Auch in den Berichten Alberts über die heidnische Gotteslehre (*Met.* II 11 : *Opera* 16/1, 103a,12–15, und *Met.* XI 2,27 : *Opera* 16/2, 517b,71–81), in denen sich keine direkte Erwähnung des Apuleius findet, sehen die Herausgeber eine Anspielung auf Apul. *DS* 1–2 (vgl. vielleicht Apul. *Mund.* 11).

⁴⁷ *Et sic loquitur Apuleius, deum diffiniens et dicens, quod est anima motu et ratione mundum gubernans* (*Met.* II 2,12 : *Opera* 16/2, 500a,3–5). Ähnlich auch *Problemata determinata* (q. 2 : *Opera* 17/2, 48a,15–17), wo Albert die gleiche Überzeugung nicht nur Apuleius, sondern auch, als dem ersten, Hermes Trismegistos zuschreibt.

⁴⁸ Als ein Platon-Zitat aus Apuleius kennt Albert das Sprichwort: *manus indocta ligatae manui similis est* (*De causis* II 2,20 : *Opera*, 17/2, 114a,7f.).

⁴⁹ Zu dieser Polemik vgl. MORESCHINI 1972, 583–596 (abgedr. in: DERS. 1978, 240–254); RÉMY 1979, I 206–272 und II 84–107; CIARLAN-

2. Augustins Polemik gegen Apuleius in *De civitate Dei* VIII – IX

Apuleius Afer ist für Augustin ein Vertreter der Platoniker und damit der für ihn besten und dem Christentum am nächsten kommenden philosophischen Schule der Antike.⁵⁰ Augustin lobt Platon, den Gründer dieser Schule, als den hervorragendsten Schüler des Sokrates, der das sittliche Interesse seines Lehrers mit dem spekulativen italischen Pythagoreismus verknüpfte. Sein etwas ängstliches Werk will Augustin als eine Lehre vom einen Gott interpretieren, der die Ursache der Dinge in ihrer Existenz, das Prinzip der wahren Erkenntnis und die Ordnung des Lebens ist (*causa subsistendi, ratio intelligendi, ordo vivendi*). Die Philosophie Platons, so sagt Augustin, gründet letztlich auf der Überzeugung, dass das Höchste im Menschen Gott als das Prinzip aller Dinge berühren (*per id, quod in eo praececlit, adtingat illud, quod cuncta praececlit*) und nach dieser Erkenntnis das Leben des Menschen ordnen kann. Diesen Gott, der allein die Glückseligkeit schenkt, soll der Mensch nach Platon erkennen und lieben, ja, er soll ihm ähnlich werden.⁵¹

Wie Platon selbst, so sagt Augustin weiter, lehren auch seine Nachfolger einen transzendenten Schöpfer der Welt, der die menschliche Seele erschuf und der allein sie glücklich machen kann.⁵² Im Unterschied zu den Christen sind jedoch die Platoniker –

TINI 1983, 9–62; 1984, 6–69 und 325–401; 1985, 5–47 und 301–332 (zu Apuleius bes. 1984, 47–65); SINISCALCO 1990, 279–294; FUHRER 1997, 87–108.

⁵⁰ *Nulli nobis quam isti propius accesserunt* (Aug. Civ. VIII 5 : 221,3f.; ich zitiere die Ausgabe von B. DOMBART/A. KALB, abgedr. in CCL 47–48, [Turnhout 1955]). Augustins Verhältnis zum Platonismus wurde mehrmals erörtert; die Diskussion wird zusammengefasst und in Bezug auf *De civitate Dei* weitergeführt von J.-J. O'MEARA, «Augustine and Neoplatonism», *Recherches augustiniennes* 1 (1958) 91–111.

⁵¹ Vgl. Aug. Civ. VIII 4–5 : 219–221. Seine Kenntnisse der Philosophie Platons hat Augustin höchstwahrscheinlich einem doxographischen Handbuch entnommen. Zu der Hypothese, dass er aus Apuleius' Schrift *De Platone et eius dogmate* schöpfen könnte, vgl. oben Anm. 16.

⁵² ... *isti vero supra omnem animae naturam confitentur Deum, qui non solum mundum istum visibilem, qui saepe caeli et terrae nomine nuncupatur, sed etiam omnem omnino animam fecerit, et qui rationalem et intel-*

und Platon selbst – überzeugt, dass zum Erreichen der Glückseligkeit nach dem Tod auch mehrere, von diesem einen Gott erschaffene Götter zu ehren sind.⁵³

Gerade dieser letzte Punkt bildet den Gegenstand der Polemik Augustins im Rahmen seiner umfangreichen Auseinandersetzung mit der heidnischen Welt in *De civitate Dei*.⁵⁴ Im achten und neunten Buch seiner Schrift wählt Augustin als seinen Gesprächspartner den *Platonius nobilis*⁵⁵ Apuleius (nur die Kapitel VIII 23–27 gelten einer Diskussion mit dem hermetischen *Asclepius*); im zehnten Buch richten sich dann seine Ausführungen gegen Porphyrios, zu dem er offenbar ein persönlicheres Leser-Verhältnis hatte und den er als einen Mann erscheinen lässt, der sich trotz seiner Begabung leider nie ganz von der Zauberei ab und zur Philosophie hinwandte.⁵⁶ In der Polemik gegen Apuleius orientiert sich die Argumentation Augustins ausschließlich an der Schrift *De deo Socratis*, die namentlich und in längeren Exzerpten angeführt wird und in der Augustin eine repräsentative Zusammenfassung der platonischen Lehre sieht.⁵⁷

lectualem, cuius generis anima humana est, participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam facit (Aug. Civ. VIII 1 : 217,28–34). Vgl. auch Aug. Civ. VIII 5–6 : 221–223.

⁵³ ... non tamen sufficere unius incommutabilis Dei cultum ad vitam adipiscendam etiam post mortem beatam, sed multos ab illo sane uno conditos atque institutos ob eam causam colendos putant (Aug. Civ. VIII 1 : 217,22–25). Vgl. auch Aug. Civ. VIII 12 : 229.

⁵⁴ Zur Struktur des Werkes (und der Rolle der Polemik gegen die Platoniker in seinem Rahmen) vgl. R.J. DEFERRARI/M.J. KEELER, «St. Augustine's „City of God“: Its Plan and Development», *American Journal of Philosophy* 50 (1929) 109–137 (bes. 114f., 120f.); J.-C. GUY, *Unité et structure logique de la „Cité de Dieu“ de saint Augustin* (Paris 1961), bes. 61–74; CIARLANTINI 1983, 49–81.

⁵⁵ Vgl. Aug. Civ. VIII 12 : 229,28.

⁵⁶ Wieviel Augustin in seiner eigenen Fragestellung dem Porphyrios verdankt, zeigt E. TESELLE, «Porphyry and Augustine», *Augustinian Studies* 5 (1974) 113–147.

⁵⁷ Vgl. Aug. Civ. VIII 14 : 231,20ff.

3. Die Verehrung mehrerer Götter ist Verehrung der Dämonen

Die erste Frage der Polemik lautet, welche Götter eigentlich nach den Platonikern geehrt werden müssen, „die guten, die bösen oder beide“ (*utrum bonis an malis an et bonis et malis*).⁵⁸ Nach einer *sententia Platonis*⁵⁹ sind jedoch alle Götter ausschließlich gut, und es erübrigt sich daher, die bösen Götter durch Opfergaben zu versöhnen, wenn sie gar nicht existieren. Wem sind nun aber die szenischen Spiele (*ludi scaenici*) und die mit ihnen verbundenen religiösen Praktiken geweiht, deren Adressaten – nach der Leidenschaft (*affectus*), die sie hervorrufen – sicherlich böse (*mali*) sein müssen? Platon, der die Verfasser solcher Spiele aus seinem Staat verweisen wollte,⁶⁰ war bestimmt kein Verehrer solcher Götter. Wie können nun die Platoniker den Widerspruch zwischen der Meinung, die Platon von den Göttern der heidnischen Dichter hatte, und dem Kult dieser Gottheiten erklären?⁶¹

Die hypothetische Antwort der Platoniker entnimmt Augustin der Schrift *De deo Socratis*. Die vernünftigen Lebewesen, so Apuleius, bilden drei Gruppen: die höchsten, im Himmel weilenden Götter, die niedrigsten, die Erde bewohnenden Menschen und die mittleren, in der Luft angesiedelten Dämonen. Die Rangordnung ihrer Aufenthaltsorte, der Hierarchie der Elemente folgend, entspricht dabei der Natur (*natura*) und dem Verdienst (*merita*) der einzelnen Gruppen. Als die mittleren teilen die Dämonen die Unsterblichkeit des Leibes (*immortalitatem corporum*) mit den Göttern und die Affizierbarkeit der Seele (*animorum passiones*) mit den Menschen. Gerade aufgrund dieser letzten Eigenschaft können die Dämonen – anders als die Götter – an den Kreationen der Dichter und der Schauspieler Vergnügen fin-

⁵⁸ Vgl. Aug. *Civ.* VIII 13 : 229,4f.

⁵⁹ Aug. *Civ.* VIII 13 : 229,5f. Augustin scheint hier, wie im Vorausgehenden, seine Platonkenntnisse aus einem Manual zu schöpfen. Die angeführte *sententia* stützt sich vielleicht auf Plat. *Phdr.* 246d; *Rep.* II 380b; III 391c.

⁶⁰ Vgl. Plat. *Rep.* III 397e – 398a; Cic. *Rep.* IV 5.

⁶¹ Vgl. Aug. *Civ.* VIII 13 : 229f.

den. Platon wollte also nicht die guten Götter, sondern nur die Dämonen ihres Vergnügens berauben.⁶²

Wollte jedoch Platon, fährt Augustin fort, durch diese Argumentation nicht andeuten, dass wir die Gelüste der Dämonen nicht erfüllen, sondern verachten sollen? War nicht jener von schlechten Handlungen abhaltende Dämon des Sokrates (nur inkonsequent oder euphemistisch im Titel der Schrift des Apuleius als „Gott“ bezeichnet, da es sich nach Apuleius selbst um einen Dämon handelte⁶³) etwas anderes als diese Dämonen, Liebhaber der obszönen Schauspiele? Oder widerspricht sich da Platon, wenn er einerseits die Dämonen ehrt, andererseits ihnen jedoch ihr Vergnügen versagt? Oder hat vielleicht Platon die Freundschaft des Sokrates mit seinem Dämon nicht gebilligt?⁶⁴

4. Die Dämonen sind ausschließlich böse

Diese letzte Frage nach dem Status des Sokratischen Dämons lässt Augustin ohne direkte Antwort und konzentriert sich auf die anderen Dämonen: Von ihnen sagt Apuleius, dass sie den gleichen Gefühlswallungen (*animi perturbationes*) wie die Menschen unterliegen. Sie empören sich über ein Unrecht, können durch Gelübde und Geschenke geneigt gemacht werden, freuen sich an Ehren und Opfergaben und fühlen sich betroffen, wenn etwas versäumt wurde. An sie wenden sich die Praktiken der Weissager und Magier.⁶⁵ Augustin wiederholt zudem die fünfteilige Definition des Dämons des Apuleius: „Die Dä-

⁶² Vgl. Aug. Civ. VIII 14 : 230f. Augustin paraphrasiert an dieser Stelle relativ genau Apul. DS 1–13.

⁶³ ... de qua [sc. amicitia daemonis] usque adeo et ipse Apuleius erubuit, ut de deo Socratis praenotaret librum, quem secundum suam disputationem, qua deos a daemonibus tam diligenter copioseque discernit, non appellare de deo, sed de daemone Socratis debuit. maluit autem hoc ipsa disputatione quam in titulo libri ponere. ita enim per sanam doctrinam, quae humanis rebus inluxit, omnes vel paene omnes daemonum nomen exhorrent, ut, quisquis ante disputationem Apulei, qua daemonum dignitas commendatur, titulum libri de daemone Socratis legeret, nequam illum hominem sanum fuisse sentiret (Aug. Civ. VIII 14 : 231,43–53).

⁶⁴ Vgl. Aug. Civ. VIII 14 : 231.

⁶⁵ Vgl. Aug. Civ. VIII 16 : 233,1–7. Augustin paraphrasiert an dieser Stelle Apul. DS 12f. und 6.

monen sind der Gattung nach Lebewesen, ihrer Seele nach beeinflussbar und erregbar (affizierbar), ihrem Geist nach vernunftbegabt, ihrem Körper nach luftartig, ihrer Lebenszeit nach ewig“ (*daemones esse genere animalia, animo passiva, mente – nach Apuleius ingenio – rationalia, corpore aeria, tempore aeterna*).⁶⁶ Die ersten drei dieser Eigenschaften teilen die Dämonen mit den Menschen, die fünfte (und nach den Platonikern eigentlich auch die erste und die zweite, wie Augustin hinzufügt) haben sie mit den Göttern gemeinsam, die vierte gehört nur ihnen.⁶⁷ Keine dieser Eigenschaften hebt jedoch die Dämonen, so Augustin, über die Menschen hinaus, nicht einmal ihre ewige Dauer, da diese allein ohne die Glückseligkeit nichts Wünschenswerthes darstellt: „Besser ist ja ein zeitbegrenztes Glück als eine unglückliche Ewigkeit.“⁶⁸

Nach den Aussagen des Apuleius, stellt Augustin fest, finden wir an den Dämonen eigentlich gar nichts Gutes (außer der Erhabenheit ihres Körpers und ihres Aufenthaltsortes), eher nur viel Übles: nämlich ein Gefallen an Perversitäten und Grausamkeiten.⁶⁹ Apuleius schweigt ja von jeder Tugend bei seinen Dämonen und sagt lediglich, dass sie den Affekten ausgesetzt sind.⁷⁰ Aus seinem Referat folgt keineswegs, dass die Dämonen ihre Affekte durch die Vernunft beherrschen, es scheint eher, dass sie ihnen unbegrenzt ausgeliefert sind.

⁶⁶ Apul. *DS* 13,148; Aug. *Civ.* VIII 16 : 233,8f.

⁶⁷ Vgl. Apul. *DS* 13,148; Aug. *Civ.* VIII 16 : 233.

⁶⁸ *Melior est enim temporalis felicitas quam misera aeternitas* (Aug. *Civ.* VIII 16 : 233,25f.).

⁶⁹ *Nam de moribus eorum, cum de omnibus generaliter loqueretur, non solum nihil boni dixit, sed etiam plurimum mali. denique lecto illo libro prorsus nemo miratur eos etiam scaenicam turpitudinem in rebus divinis habere voluisse, et cum deos se putari velint, deorum criminibus oblectari potuisse, et quidquid in eorum sacris obscena sollemnitate seu turpi crudelitate vel ridetur vel horretur, eorum affectibus convenire* (Aug. *Civ.* VIII 14 : 231,53 – 232,62).

⁷⁰ *Quando quidem Platonicus Apuleius de his universaliter disserens et tam multa loquens de aeriis eorum corporibus de virtutibus tacuit animorum, quibus essent praediti, si essent boni. tacuit ergo beatitudinis causam, indicium vero miseriae tacere non potuit, confitens eorum mentem, qua rationales esse perhibuit, non saltem inbutam munitamque virtute passionibus animi irrationabilibus nequaquam cedere, sed ipsam quoque, sicut stultarum mentium mos est, procellosis quodam modo perturbationibus agitari* (Aug. *Civ.* IX 3 : 250,2–10). Augustin zitiert anschließend (250,11 – 251,19) Apul. *DS* 12,146f.

Man kann bei ihnen also keine Weisheit (das Mäßigen der Affekte) voraussetzen, durch die sie den Göttern gefallen und den Menschen ein sittliches Beispiel geben können.⁷¹ Unter den fünf Eigenschaften der Dämonen finden wir nichts, was sie mit den guten Menschen verbinden und von den schlechten Menschen unterscheiden würde. In seiner Charakterisierung des menschlichen Schicksals erwähnt Apuleius dagegen die Weisheit und ihr rares Erreichen (*tarda sapientia*), womit er zeigt, so glaubt zumindest Augustin, dass für den Menschen einerseits das Streben nach der Weisheit, andererseits das Glück als ihre Frucht von großer Bedeutung sind.⁷² Jedenfalls glaubt Augustin dem Traktat des Apuleius entnehmen zu können, dass bei den Dämonen keine Weisheit als Bedingung der ewigen Glückseligkeit vorkommt, da ihr Geist ständig durch die Affekte beunruhigt wird, und der göttlichen (d.h. glückseligen) Ewigkeit sich ausschließlich ihr luftartiger Körper freuen kann. Augustin war sogar überzeugt, dass sich Apuleius selbst dieser erbärmlichen Lage der Dämonen bewusst war, sie jedoch in seiner Schrift nur angedeutet hat, um die Dämonenverehrer durch eine offene Rede nicht zu beleidigen.⁷³

Die Mittelstellung der Dämonen zwischen den Göttern und den Menschen zeigt sich nun nach den Ausführungen Augustins in einem merkwürdigen Licht: Die Dämonen haben zwar mit den Göttern einen ewigen Körper gemeinsam, mit den Menschen teilen sie jedoch eine den Affekten ausgelieferte Seele. Durch das, was in jedem Lebewesen niedriger erscheint, nämlich durch den Leib, stehen sie auf der hierarchischen Stufe der Götter, jedoch durch den höheren Teil ihres Wesens, nämlich durch die Seele, sind sie mit der niedrigsten Stufe verbunden – als ob sie auf den Kopf gestellt wären.⁷⁴ Der Mensch dage-

⁷¹ *Quae igitur pars in eis libera est composque sapientiae, qua placeant diis et ad bonorum morum similitudinem hominibus consulant, cum eorum mens passionum vitii subjugata et oppressa, quidquid rationis naturaliter habet, ad fallendum et decipiendum tanto acrius intendat, quanto eam magis possidet nocendi cupiditas?* (Aug. Civ. IX 6 : 255,13–18).

⁷² Apul. DS 4,126f. Augustin zitiert und kommentiert diesen Passus in Civ. IX 8 : 256f. Es handelt sich hier jedoch um eine moralisch zugespitzte Interpretation von Apuleius' rhetorischer Beschreibung des menschlichen Schicksals.

⁷³ Vgl. Aug. Civ. IX 8 : 257.

⁷⁴ *Quaenam tandem istos mediatores falsos atque fallaces quasi capite deorsum nequitia vel poena suspendit, ut inferiorem animalis par-*

gen ist – auch nach der Lehre der antiken Weisen – durch den höheren Teil seines Wesens den Göttern, durch den niedrigeren den Tieren ähnlich,⁷⁵ wie es auch der natürlichen Ordnung entspricht. Der ewige Leib, wie wir schon wissen, bringt dabei den Dämonen kein besonderes Glück, sondern verewigt vielmehr das Elend ihrer Seele, die sich in keiner „Disziplin der Frömmigkeit und Weisheit“ (*pietatis et sapientiae disciplina*) den Göttern angleicht. Die Ewigkeit der Dämonen ist damit eher ein grausamer Bann über diese unglücklichen Wesen.⁷⁶

Die Mittelstellung der Dämonen hat Apuleius, wie wir uns erinnern, von drei Eigenschaften der Götter und der Menschen abgeleitet: Die Götter haben einen erhabenen Aufenthaltsort, sind ewig und glückselig (*locus sublimis, aeternitas, beatitudo*), die Menschen dagegen bewohnen die Erde, sind sterblich und erbärmlich (*locus infimus, mortalitas, miseria*).⁷⁷ Nur in der ersten Hinsicht können die Dämonen – als Luftwesen – für eine Mitte zwischen den himmlischen Göttern und den irdischen Menschen gehalten werden. Zwischen der Ewigkeit und der Sterblichkeit gibt es dagegen keine eigentliche Mitte, sondern immer nur das eine oder das andere. Ähnlich verhält es sich, so Augustin, bei der Glückseligkeit und dem Elend: Die Dämonen können als vernünftige Wesen nicht, wie die Pflanzen und Tiere, ohne beides sein (die Vernünftigkeit als eine Selbstbeziehung des Geistes scheint für Augustin immer eine Glückseligkeit oder ein Leid mit sich zu bringen). Damit wird zwar nicht geklärt, warum die Dämonen nicht teilweise glückselig und teilweise unglücklich sein können, Augustin schließt aber jedenfalls, dass in den beiden letzten Hinsichten – Ewigkeit/Sterblichkeit und Glückseligkeit/Elend – die Dämonen eine Mittelstellung nur durch die Teilnahme an den entgegengesetzten Extremen in den beiden Paaren innehaben, d.h. entweder sterblich und glückselig oder aber ewig und unglücklich sein können (genauso wie die vernunftbegabten sterblichen Menschen eine Mitte zwischen den vernünftigen unsterblichen Engeln und den unvernünfti-

tem, id est corpus, cum superioribus, superiorem vero, id est animum, cum inferioribus habeant, et cum diis caelestibus in parte serviente coniuncti, cum hominibus autem terrestribus in parte dominante sint miseri? (Aug. Civ. IX 9 : 258,15–21).

⁷⁵ Vgl. Sal. Cat. 1,2; Aug. Civ. IX 9 : 258.

⁷⁶ Vgl. Aug. Civ. IX 9–10 : 257ff.

⁷⁷ Vgl. Apul. DS 4,127; Aug. Civ. IX 12 : 259f.

gen sterblichen Tieren bilden).⁷⁸ Ein den Affekten unterworfenen Wesen kann aber nie glücklich, sondern nur unglücklich sein – wie ja jeder Platoniker wissen muss, „wenn er sich nicht schämte, es vor den Dämonenverehrer zu gestehen“. Durch das Elend der Dämonen wird für Augustin deutlich ihre Bosheit bewiesen, da ja die göttliche Vorsehung, die selbst die Platoniker bezeugen, nie ein ewiges Elend zulassen könnte, es sei denn bei einem ganz üblen Wesen.⁷⁹

Die Einführung des moralischen Kriteriums von gut und böse ermöglicht es Augustin, eines seiner Hauptargumente gegen Apuleius zu formulieren: Wenn die Dämonen böse sind und wenn sie die Menschen nur durch die Qualität ihrer Körper oder durch die Erhabenheit ihrer Aufenthaltsorte übertreffen, dann sollen sie von den Menschen keineswegs für überlegen gehalten, sondern im Gegenteil durch die moralische Qualität des Lebens übertroffen werden (genauso wie die Menschen durch ihre Rationalität die Tiere übertreffen, die manchmal auch mit einem besseren Körper als sie ausgestattet sind).⁸⁰ Und ein Wesen, das seinem Geist nach niedriger als der Mensch steht, verdient auch keine religiöse Verehrung, die aus dem Geist hervorgeht.⁸¹

Die Erhebung des Menschen über die Dämonen, wie sie Augustin empfiehlt, gründet damit auf der Möglichkeit des sittlich Guten, die für den Menschen besteht, den Dämonen jedoch versagt zu sein scheint. Gegen die dreiteilige Hierarchie der Lebewesen nach Apuleius, die dem Rang ihrer Aufenthaltsorte und ihrer Naturen (genauer gesagt ihrer Körper) folgt, stellt Augustin seine eigene, vierteilige Hierarchie, die nach zwei anderen Kriterien gestaltet ist, nämlich einerseits nach der Rationalität und der Zugänglichkeit den Affekten gegenüber – der Affekt (*πάθος*, *passio*) wird dabei als eine Geistesbewegung gegen die Vernunft definiert (*motus animi contra rationem*) – andererseits nach der Glückseligkeit, die aus dem sittlich Guten folgt:

⁷⁸ Vgl. Aug. Civ. IX 13 : 260f.

⁷⁹ *Qui enim ait „animus passiva“, etiam „misera“ dixisset, nisi eorum cultoribus erubisset. porro quia providentia summi Dei, sicut etiam ipsi fatentur, non fortuita temeritate regitur mundus, numquam esset istorum aeterna miseria, nisi esset magna malitia* (Aug. Civ. IX 13 : 261,49–54).

⁸⁰ *Sed sicut his omnibus [sc. bestiis] ratiocinando et intellegendo meliores sumus, ita etiam daemonibus bene atque honeste vivendo meliores esse debemus* (Aug. Civ. VIII 15 : 232,11–14).

⁸¹ *... et ideo religionis cultus, qui debetur ex animo, nequaquam debetur ei rei, quae inferior est animo* (Aug. Civ. VIII 16 : 234,29–31).

Die Götter müssen für unaffizierbar (und rational) und zugleich auch glückselig (weil gut) gehalten werden. Die Tiere (von denen Apuleius schweigt) sind zwar auch affektlos (da sie keine Vernunft haben, gegen die sich ihre Affekte richten könnten), die Glückseligkeit (oder das Elend) kann ihnen jedoch nicht zugeschrieben werden. Die Dämonen unterliegen den Affekten und entbehren der Glückseligkeit (da sie des sittlich Guten entbehren). Die Menschen sind zuerst in einer ähnlichen Lage wie die Dämonen, nämlich affizierbar und unglücklich, durch eine Überwindung der Affekte (d.h. durch das sittlich Gute) können sie sich aber über die Dämonen erheben und damit zugleich die Glückseligkeit gewinnen.⁸²

Diese neue Hierarchie hat auch religiöse Folgen: Die Dämonen sind nicht höher gestellt als die Menschen, und es ziemt sich daher nicht, sie zu verehren. „Das letzte Ziel der Religion ist es ja, demjenigen, den du verehrst, ähnlich zu werden.“⁸³

5. Die Dämonen können zwischen den Menschen und den Göttern nicht vermitteln

Auf diesem ‘moralisch’ geprägten Boden kann nun Augustin auch die Vorstellung des Apuleius widerlegen, dass die Dämonen nicht nur in der Mitte zwischen den Göttern und den Menschen stehen, sondern auch zwischen den beiden sonst strikt voneinander getrennten Gruppen vermitteln können. „Kein Gott“, heißt es bei Platon, „mischt sich mit dem Menschen“ (*nullus deus miscetur homini*). Daher müssen die Dämonen, so Apuleius nach Platon, die Bitten der Menschen den Göttern überbringen und den Menschen wiederum die göttlichen Gaben vermitteln.⁸⁴ Aus der moralischen Perspektive Augustins, die sich auch hier auf die Beziehung Platons zu den Dichtern beruft, ergibt es jedoch keinen guten Sinn, dass ein sittlich guter Mensch (*homo castus*) eine Vermittlung der üblen Dämonen braucht, die sich gerade über das freuen, was die Sittlichkeit (*pudicitia et innocentia*) vermei-

⁸² Vgl. Aug. *Civ.* VIII 17 : 234f.

⁸³ ... *cum religionis summa sit imitari quem colis* (Aug. *Civ.* VIII 17 : 235,43f.).

⁸⁴ Vgl. Aug. *Civ.* VIII 18 : 235,3–6; Plat. *Symp.* 203a; Apul. *DS* 4,128 und 6,132f.

det.⁸⁵ Was wäre das auch für ein Gott, der sich zwar mit keinem Menschen mischt, nicht einmal mit einem tugendhaften oder bußfertigen, der jedoch die Vermittlung einem trügerischen, ja arroganten Dämon anvertraut?⁸⁶

Aufgrund seiner moralisch begründeten Hierarchie, in der die Nähe und die Entfernung anders als durch die Berührung der Elemente definiert werden, lehnt Augustin die auf den physikalischen Affinitäten gegründete Vorstellung des Apuleius ab, nach der die Götter den Dämonen nahe, den Menschen jedoch fern stehen: Es ist ja unmöglich zu denken, dass „den guten Göttern eher ein Dämon aufgrund seines nahekommenden Körpers als ein Mensch aufgrund seines guten Geistes bekannt wäre“.⁸⁷

Oder brauchen vielleicht die Götter die Dämonen, damit sie sich durch den Kontakt mit den Menschen nicht beflecken (*contaminari*)? Und sind damit die Dämonen unbefleckbar, während die Götter einer Befleckung unterliegen? Und verunreinigt sich vielleicht der platonische Gott, wenn er sich einem vom Leib so weit wie nur möglich abgewandten Weisen in einer flüchtigen Erleuchtung intellektuell zu erkennen gibt? Werden vielleicht die Sterne – nach Apuleius ja auch Götter⁸⁸ – durch unseren Blick befleckt? Können wirklich die Götter durch die an sie adressierten Worte verunreinigt werden? Oder verunreinigen sie sich durch ihr Eingreifen in die menschlichen Dinge?⁸⁹ Was kann dann aber die „Flucht in die geliebte Heimat“, die Flucht zum „Vater“, und zwar durch „Gottesangleichung“, bedeuten, von der Plotin spricht?⁹⁰ Nähe und Entfernung bedeuten in diesem Fall keinen physischen Kontakt und kein physisches Hindernis, sondern ein Ähnlich- oder Unähnlichwerden⁹¹ dem unkörperlichen, ewigen, unverän-

⁸⁵ Vgl. Aug. Civ. VIII 18 : 235.

⁸⁶ Vgl. Aug. Civ. VIII 20 : 237.

⁸⁷ *Hoc si ita est, diis istis bonis magis notus est daemon per corpus vicinum quam homo per animum bonum* (Aug. Civ. VIII 21 : 237,12f.).

⁸⁸ Vgl. Apul. DS 1f.,116ff.

⁸⁹ Vgl. Aug. Civ. IX 16 : 263–265.

⁹⁰ „*Fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia. quae igitur, inquit, classis aut fuga? similem Deo fieri*“ (Aug. Civ. IX 17 : 265,5–7). Vgl. Plot. *Enn.* I 6 [1] 8; I 2 [19] 3.

⁹¹ *Si ergo deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior: nulla est ab illo alia longinquitas quam eius dissimilitudo* (Aug. Civ. IX 17 : 265,7 – 266,9).

derlichen Gott. Nur durch seine Verbundenheit mit dem Zeitlichen und Vergänglichen ist ihm der Mensch unähnlich, und er kommt ihm nicht durch eine körperliche Erhabenheit, sondern durch einen geistigen Aufstieg, durch sein Ähnlichwerden, nahe.⁹²

In seiner Erörterung der Frage, ob sich der Mensch Gott nähern kann, beruft sich Augustin also gegen Apuleius auf Plotin. In seiner Vorstellung darüber, wie sich der Mensch Gott nähern kann, folgt er jedoch nicht mehr Plotin, sondern besteht auf der Notwendigkeit einer Vermittlung:⁹³ freilich nicht der Vermittlung der Dämonen wie bei Apuleius, sondern eines Mittlers, der in mancher Hinsicht ganz ihr Gegenteil darstellt.

6. Eine nicht „körperliche“, sondern moralische Vermittlung

Schon die antiken Weisen haben sich, so Augustin, mit der Frage beschäftigt, ob es auch eine andere mögliche Mitte zwischen den glückseligen Göttern und den sterblichen, erbärmlichen Menschen geben kann als die ewigen, aber unglücklichen Dämonen, nämlich einen glücklichen Sterblichen.⁹⁴ Augustin verleiht jedoch dieser Frage einen ganz neuen Sinn. Er ist zwar überzeugt, dass die Sterblichkeit des Menschen ein Elend impliziert, es gibt jedoch nach seinem Glauben noch eine andere selige Sterblichkeit, die eine Überwindung des Elends und eine wirkliche Verbindung des Göttlichen und des Menschlichen bedeutet, nämlich die Menschwerdung des göttlichen Logos, der ein sterblicher Mensch geworden ist und zugleich ein glückseliger Gott blieb. Gute Dämonen (auch wenn es sie gäbe) bzw. die guten Engel können diese Vermittlerrolle unmöglich übernehmen, da sie weder die Sterblichkeit noch das Elend der Menschen teilen. Der Mittler, wie sich ihn Augustin vorstellt, soll nicht eine Mittelstufe zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen bilden, son-

⁹² ... *quoniam non per corporalem altitudinem, sed per spiritalem, hoc est incorporalem, similitudinem ad Deum debemus ascendere* (Aug. Civ. IX 18 : 266,8–10).

⁹³ ... *quoniam immortalis puritati, quae in summo est, ea quae in imo sunt mortalia et immunda convenire non possunt, opus est quidem mediatore* (Aug. Civ. IX 17 : 266,11–14).

⁹⁴ Vgl. Aug. Civ. IX 14 : 261f.

dem er muss ungekürzt beides teilen. Seine Mittlerschaft ist auch nicht nur durch seine Stellung in einer physikalischen Hierarchie gegeben, sondern sie soll eine Tat seines Willens sein, die sich in der Zeit abspielt (*mortalis esse ad tempus voluit*).⁹⁵ Und dieses Geschehen mündet auch in eine andere hierarchische Stellung als zu Anfang, denn es eröffnet den erbärmlichen und sterblichen Menschen einen Weg zur ewigen Glückseligkeit.⁹⁶

Der Mittler, wie sich ihn Augustin wünscht, unterscheidet sich jedoch von den Dämonen noch durch andere Eigenschaften: Er ist nicht nur gut (als Bedingung der Glückseligkeit), sondern auch ein einziger. Eine Vielzahl an Mittlern kann nämlich nicht zu einer vollkommenen, die Glückseligkeit schenkenden Einheit führen (oder zumindest nicht direkt, ohne ein anderes, einheitliches Zwischenglied). Da nun der Mittler, so Augustin, selbst dasjenige enthalten muss, wozu er führt, und da nun das erwünschte Ziel die Glückseligkeit als Folge der Einheit ist, muss dieser Mittler notwendigerweise ein einziger sein.⁹⁷

Gegen den platonischen „Gott, der sich mit keinem Menschen mischt“, stellt damit Augustin den christlichen Gott, der einen menschlichen Körper annahm und unter den Menschen wohnte, um ihre Lage zu verändern. Und gegen die apuleische, auf der Abstufung der Elemente gegründete physikalische oder „körperliche“ Vermittlung (*via corporalis*)⁹⁸ stellt er die vermittelnde „Gerechtigkeit“ (*iustitia*) des göttlich-menschlichen Mittlers,⁹⁹ nämlich seinen Willensakt und

⁹⁵ Vgl. Aug. Civ. IX 15 : 262,21.

⁹⁶ ... *quaerendus est medius, qui non solum homo, verum etiam deus sit, ut homines ex mortali miseria ad beatam immortalitatem huius medii beata mortalitas interveniendo perducat* (Aug. Civ. IX 15 : 262,3–6).

⁹⁷ ... [*multitudo malorum angelorum*] *etiam ipsa multitudine obstrepit quodam modo, ne possit ad illud unum beatificum perveniri, ad quod ut perduceremur, non multis, sed uno mediatore opus erat, et hoc ipso, cuius participatione simus beati* (Aug. Civ. IX 15 : 263,45–49).

⁹⁸ ... *in ipsa via corporali (quae falsissima est et plenissima erroris, qua non iter agit iustitia ...)* – *in ipsa tamen via corporali, quam daemonum amici per elementorum gradus ordinant inter aetherios deos et terrenos homines aeriis daemonibus mediis constitutis ...* (Aug. Civ. IX 18 : 266,6–13).

⁹⁹ ... *opus est quidem mediatore; non tamen tali, qui corpus quidem habeat inmortale propinquum summis, animum autem morbidum similem infimis (quo morbo nobis invadeat potius ne sanemur, quam adiuvet ut*

seine freiwillige Handlung, die einen moralischen Weg zu Gott eröffnete.

7. Nicht einmal die guten Engel können die ewige Glückseligkeit vermitteln

Damit erreicht die Polemik Augustins ihren sachlichen Höhepunkt. Um jedoch den Verdacht abzuwenden, dass seine Ablehnung der guten Dämonen nur ein Streit um Worte ist, fügt Augustin noch eine terminologische Erklärung der christlichen Angelologie hinzu.

Die Engel sind, so Augustin, nach der Bibel tatsächlich gut oder böse. Das Wort „Dämonen“ (*daemones sive daemonia*) wird hier jedoch ausschließlich für die schädlichen Geister (*maligni spiritus*) benutzt, und in diesem Sinne wird das Wort „Dämon“ auch meistens begriffen. Schon deswegen wäre es unangemessen, es für die guten Engel zu verwenden.¹⁰⁰ Diese Wesen – im Unterschied zu den arroganten, auf sich selbst orientierten Dämonen – wenden sich Gott als dem wirklichen Gut zu, das ihnen die ewige Glückseligkeit und die Erkenntnis aller Dinge und ihrer Ursachen gibt.¹⁰¹ In der platonischen Terminologie müssten diese Engel die vom höchsten Gott geschaffenen Götter sein.¹⁰² Auch in der Bibel werden sie manchmal „Götter“ genannt,¹⁰³ genauso wie die zu Gott bekehrten Menschen.¹⁰⁴ An einer

sanemur); sed tali, qui nobis infimis ex corporis mortalitate coaptatus immortalis spiritus iustitia, per quam non locorum distantia, sed similitudinis excellentia mansit in summis, mundandis liberandisque nobis vere divinum praebeat adiutorium (Aug. Civ. IX 17 : 266,13–21).

¹⁰⁰ Vgl. Aug. Civ. IX 19 : 267. Das Wort *daemon* ist für Augustin (wie für die anderen christlichen Autoren unter dem Einfluss des neutestamentlichen Gebrauchs des Wortes) eindeutig negativ besetzt, was für Apuleius noch nicht der Fall war. Zum Bedeutungswandel des Begriffes vgl. C. COLPE, «Geister (Dämonen): Grundsätzliches», RAC 9 (1976) 546f.; O. BÖCHER, «Dämonen: Religionsgeschichtlich», Theologische Realenzyklopädie 8 (1981) 270.

¹⁰¹ Vgl. Aug. Civ. IX 20–22 : 267–269.

¹⁰² Vgl. Plat. *Tim.* 40a; Aug. Civ. IX 23 : 269.

¹⁰³ Vgl. Ps. 49 (50),1; 94 (95),3; 95 (96),4; 135 (136),2.

¹⁰⁴ Vgl. Ps. 81 (82),6.

anderen Stelle sagt jedoch die Bibel, dass die heidnischen „Götter“ nur Dämonen sind.¹⁰⁵

Es geht jedoch nicht darum, ob diese glückseligen, Gott schauenden Wesen als Engel, Götter oder gute Dämonen bezeichnet werden. Was für Augustin den wichtigsten Unterschied macht und was ihn von den Platonikern trennt, ist seine Überzeugung, dass es unangemessen wäre, diese guten Wesen als Mittler der ewigen Glückseligkeit zu verehren (dieser Frage widmet Augustin seine Polemik gegen Porphyrios im 10. Buch von *De civitate Dei*). Die Engel haben nämlich nicht nur mit den Menschen wenig gemeinsam (sie sind ja ewig und glückselig, wie Gott selbst), sondern sie fordern auch – als zu Gott, nicht zu sich selbst gewandte Wesen – alle religiöse Verehrung für Gott allein, nicht für sich selbst.¹⁰⁶

Die Engel unterscheiden sich damit grundsätzlich dadurch, ob sie die menschliche Verehrung zu sich selbst oder zu ihrem Gott leiten wollen. Da jedoch nur der einzige Gott und Schöpfer die wirkliche Glückseligkeit geben kann, was die Platoniker ja selbst wissen, wäre es auch nicht ratsam, denjenigen Engeln Glauben zu schenken, die den religiösen Kult zwar nicht zu sich selbst, aber zu mehreren Göttern wenden. Denn auch sie würden nicht die wirkliche Glückseligkeit des Menschen als Ziel verfolgen, die nur durch die Hingabe an den einzigen Gott zu erreichen ist.¹⁰⁷

Zu diesen Engeln oder Göttern würde Augustin wahrscheinlich, ohne es jedoch ausdrücklich zu sagen, auch den Sokratischen „Dämon“ rechnen.

8. Augustins Interpretationsanliegen

Wir haben gesehen, dass Augustin (unter Berufung auf Platon und Apuleius) seine ursprüngliche Frage – nämlich ob um der Glückseligkeit nach dem Tod willen ein einziger Gott oder mehrere Götter zu verehren sind – auf das Problem hinführte, ob die Dämonen zu vereh-

¹⁰⁵ Vgl. *Ps.* 95 (96),5; *Aug. Civ.* IX 23 : 269f.

¹⁰⁶ ... *non eos velle per tale religionis obsequium nisi unum Deum coli, a quo creati et cuius participatione beati sunt* (*Aug. Civ.* IX 23 : 271,74–76). Vgl. den ganzen Passus *Aug. Civ.* IX 23 : 269ff.

¹⁰⁷ Vgl. *Aug. Civ.* X 16 : 291.

ren sind. Er lehnte jedoch die Vorstellung des Apuleius von der Vermittlung der Dämonen zwischen den Göttern und den Menschen ab und ersetzte das nach der physikalischen Abstufung hierarchisierte Universum dieses Platonikers durch seine eigene moralische Ordnung – die sich allerdings auch auf Platon beruft –, in der die offensichtlich „bösen“, da den Affekten unterworfenen Dämonen keinesfalls Mittler für einen das sittlich Gute erstrebenden Menschen sein können. Als Platoniker musste das, so meint jedenfalls Augustin, auch Apuleius wissen, der die Verehrung dieser bösen (da affizierbaren) Dämonen nur aus Rücksicht auf die Volksfrömmigkeit verteidigte.

Aber nicht einmal die guten Dämonen sollen verehrt werden, da es sie nach Augustin nicht einmal geben kann: Denn alle Dämonen unterliegen den Affekten, entbehren der Glückseligkeit und können daher auch nicht gut sein. Auch dies sollte eigentlich jeder Platoniker wissen.

Aber auch die christlichen Engel, d.h. die platonischen Götter (die ja nach Platon selbst nur gut sein können), verlangen keine Verehrung für sich, sondern ausschließlich für ihren Gott, wie es der augustini-schen Unterscheidung der *civitas dei* von der *civitas terrena* (oder *diaboli*) aufgrund der Orientierung zu Gott, oder zu sich selbst, entspricht.¹⁰⁸ Weder die Dämonen noch die Engel, noch die Götter sollen daher verehrt werden.

Unter Berufung auf den plotinischen Aufstieg zu Gott polemisierte Augustin weiterhin gegen die Aussage Platons, dass sich „kein Gott mit dem Menschen mischt“. Gegen Plotin bestätigt er jedoch mit Apuleius die Notwendigkeit einer Vermittlung zwischen Gott und den Menschen. Der Mittler kann jedoch nach seiner Überzeugung nicht nur eine Mittelstufe zwischen den beiden getrennten Seiten darstellen, wie es bei den apuleischen Dämonen der Fall zu sein scheint, sondern muss die Eigenschaften beider Seiten (d.h. die ewige Glückseligkeit Gottes und die Sterblichkeit und Not des Menschen) wirklich teilen. Seine Mittlerschaft ist auch nicht durch seine Stellung in einer physikalischen Hierarchie gegeben, sondern geschieht als eine Tat seines Willens in der Zeit, durch welche die ursprüngliche Situation geändert

¹⁰⁸ *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. denique illa in se ipsa, haec in Deo gloriatur. illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria* (Aug. Civ. XIV 28 : CCL 48, 451,1–6).

wird. Da dieser Mittler zu einem einzigen Gott führt, der allein glücklich machen kann, und da dieser Mittler dasjenige, was er vermittelt, in sich selbst enthalten soll, muss dieser Mittler nach Augustin notwendig ein einziger sein.

Es stellt sich abschließend die Frage, inwiefern Augustins Polemik der Schrift des Apuleius gerecht wird.¹⁰⁹ Ich möchte nur einige Punkte hervorheben, die in Augustins Argumentation von entscheidender Bedeutung zu sein scheinen: (1.) Würde Apuleius tatsächlich behaupten, dass sich die Verehrung der Götter auf die Verehrung der Dämonen reduziert, da ja die Götter kein affektives Gefallen an der Verehrung finden können? (2.) Würde Apuleius tatsächlich zugeben, dass alle Dämonen nur böse sind, da sie sich den Affekten unbegrenzt preisgeben und keine tugendhaften Leistungen erbringen können? (3.) Würde Apuleius tatsächlich seine Abstufung der vernünftigen Wesen ausschließlich nach den „körperlichen“ Kriterien aufstellen? Oder erheben sich doch die Dämonen über die Menschen auch durch ihre geistigen Fähigkeiten? (4.) Wäre Apuleius bereit, die Erhabenheit der Götter ausschließlich als Angst vor Verunreinigung zu verstehen?

Apuleius sagt dies alles nicht direkt, und er würde es wahrscheinlich leugnen. (1.) Die religiöse Verehrung wendet sich zwar an die Dämonen (*DS* 14,148ff.), durch ihre Vermittlung jedoch (und nur so) an die Götter selbst (*DS* 6f.,133ff.), genauso wie die unsichtbaren Götter nur in der Erscheinungsform der Dämonen mit den Menschen in Kontakt treten (vgl. Minerva in *DS* 11,145).¹¹⁰ (4.) Die Vermittlungsrolle der Dämonen hängt dabei direkt mit der immer mehr beton-

¹⁰⁹ MORESCHINI 1972, beklagt die Unangemessenheit der Polemik Augustins, die deutlich aus einer christlichen Position geführt werde und die Absicht des Apuleius verkenne. Ähnlich RÉMY (1979, I 256–265), der die polemische Methode Augustins als eine „dualistische“ christliche „relecture“ und seine Schilderung der Dämonen als eine „Karikatur“ charakterisiert. BERNARD 1994, 373 ist dagegen überzeugt, dass Augustin die Theologie des Apuleius gut verstand und sie als für das Christentum gefährlich mit allen rhetorischen Mitteln zu widerlegen suchte.

¹¹⁰ Vgl. BERNARD 1994. Der Verfasser nimmt die apuleische Theologie in Schutz gegen die Kritik J. BEAUJEU («Les dieux d'Apulée», *Revue d'histoire des religions* 200 [1983] 385–406, bes. 399f.), der – ähnlich wie Augustin – behauptet, dass nach der Lehre des Apuleius (Apul. *DS* 14,148ff.) tatsächlich alle religiösen Riten nur an die Dämonen, nicht an die unaffizierbaren Götter adressiert werden können – eine Folgerung, die jedoch Apuleius selbst nicht zieht oder nicht zu ziehen wagt.

ten Transzendenz des Göttlichen zusammen (vgl. *DS* 2f.,121ff.; 12,146f.).¹¹¹ (2.)–(3.) Die platonische Dämonologie kennt – obgleich sie es nicht ohne weiteres anerkennt – neben den guten auch die bösen Dämonen.¹¹² Der Hauptprotagonist dieser Vorstellung, Xenokrates, war jedoch überzeugt (so ist zumindest aus dem Zeugnis Plutarchs zu schließen), dass es „wie bei den Menschen, so auch bei den Dämonen Unterschiede der Tugend und des Lasters gibt“.¹¹³ Die Tugenden scheinen also bei den platonischen Dämonen nicht ganz ausgeschlossen zu sein. Apuleius spricht von guten und bösen Dämonen in *De deo Socratis* 15,152f., wo er die guten, nach dem Tod zu Dämonen gewordenen Seelen *lares*, die bösen *larvae* und die von nicht eindeutigem Charakter *manes* nennt. Bei derjenigen Art der Dämonen, die nach Apuleius nie im menschlichen Körper lebten, wird zwar Gutheit und Bosheit nicht besprochen; zumindest von denjenigen, die als Schutzdämonen die einzelnen Menschen begleiten (wie der Dämon des Sokrates), kann jedoch angenommen werden, dass sie die ihnen anvertrauten Menschen durch ihre geistigen Fähigkeiten und moralische Stabilität übertreffen: Sie verurteilen ja immer das Böse und stimmen nur dem Guten zu (*DS* 16,156). Die paränetische Botschaft der Schrift des Apuleius, nach der die Sorge um den persönlichen Dämon (*daemonis sui cultus*) nichts anderes ist als Philosophie (*philosophiae sacramentum*) und den Menschen letztlich zur Angleichung an das Göttliche führt (vgl. *DS* 21f.,167ff.), scheint Augustin überhaupt nicht zu berücksichtigen.

Augustin hatte zweifellos sein Interpretationsanliegen, das ihm eine spezifische Lektüre von *De deo Socratis* eröffnete. Er wollte nämlich

¹¹¹ In *De Platone et eius dogmate* spricht Apuleius zwar nicht von den traditionellen Göttern der Mythologie; wir erfahren hier dafür mehr über Gott als den ersten Ursprung (vgl. I 5,190f.), der auch *supramundanus* genannt wird (I 11,204). Vgl. dazu DILLON 1977, 312f.

¹¹² Vgl. C. ZINTZEN, «Geister (Dämonen): Hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie», *RAC* 9 (1976) 646f.; CIARLANTINI (1984) 391f., Anm. 4; DILLON oben 130f. 140. Zur ambivalenten Position Plutarchs in dieser Frage vgl. auch DILLON 1977, 81 und 223. Obwohl Apuleius in seiner Dämonologie – nach DILLON 318f. – den Vorstellungen Plutarchs in manchem folgt, spricht er trotzdem nie von dauerhaft desinkarnierten rein bösen Dämonen.

¹¹³ Γίνονται γάρ, ὡς ἐν ἀνθρώποις, καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας (Plut. *De Is.* 25 [360E = fr. 24 HEINZE = fr. 225 ISNARDI PARENTE]). Ähnlich Plut. *De def. orac.* 13 (417B = fr. 24 HEINZE).

die innere Inkonsequenz der platonischen Dämonologie zeigen, die in seinen Augen eigentlich gegen das bessere Wissen dieser Philosophen nur aus Rücksicht auf die Volksfrömmigkeit (oder auf die offizielle Religion) entwickelt wird.¹¹⁴ Vor dieser Philosophie wollte er den christlichen Glauben nicht nur verteidigen, sondern ihn als eine legitime Anknüpfung an das Erbe Platons zeigen, welche die genuine metaphysische und sittliche Botschaft Platons sogar besser bewahrt als die Dämonenverehrer.¹¹⁵ Selbst in der Frage einer möglichen „Mischung“ Gottes mit dem Menschen, in der Augustin ausdrücklich gegen Platon polemisiert, beruft er sich zunächst auf Plotin. Er will also die metaphysische, sittliche und spirituelle Botschaft Platons bzw. Plotins gegen die Dämonenverehrung stellen und die christliche Theologie als eine legitime Weiterführung des platonischen Gedankengutes zeigen, und zwar gerade in der Frage, in der ihm der Platonismus tatsächlich mangelhaft erscheint und den Dämonenverehrern einen freien Raum lässt, nämlich in der Soteriologie.¹¹⁶ Augustins Polemik gegen Apuleius zeigt sich damit in diesem Licht als ein Streit um das Erbe Platons und seine legitime Weiterführung.

¹¹⁴ Die Konzessionen der Platoniker an den Volksglauben, die Augustin als ihr Versagen und als Irreführung der *multitudo* versteht, hebt FUHRER 1997, 102ff. hervor.

¹¹⁵ Vgl. RÉMY 1979 I 269f.

¹¹⁶ Die soteriologische Vermittlungsfrage als das Hauptanliegen der Polemik zeigen CIARLANTINI 1983–1985 und SINISCALCO 1990.

IV. Wandlungen in der Wahrnehmung paganer Literatur: Frühneuzeitliche Apuleius-Editionen mit Blick auf *De deo Socratis* (1469–1625)

(Ralph Häfner)

Aus der berühmten Presse der in Rom wirkenden Drucker Arnold Pannartz und Conrad Sweynheim stammt der erste Druck der Schriften des Apuleius. Er wurde am 28. Februar 1469 vollendet. Als wichtigster Repräsentant der von Philostrat so genannten „Zweiten Sophistik“ hatte Apuleius¹ mit nicht wenigen seiner Schriften, darunter der novellistischen Einlage (Digressio) von Amor und Psyche aus dem vierten bis sechsten Buch der *Metamorphosen* sowie der Abhandlung über den kategorischen Syllogismus, eine seit ihrer Entstehung anhaltende Wirkung entfaltet. Die Wahrnehmung der Werke des Platonikers aus Madaura unterlag allerdings auch in den ersten drei Jahrhunderten des Buchdrucks einer fortgesetzten Wandlung, die von den sozialgeschichtlichen Bedingungen seiner Rezeption, insbesondere aber von den komplexen kognitiven oder bewusstseinsgeschichtlichen Umbrüchen lebhaft Zeugnis geben. Giovanni Andrea de’Bussi (1417–1475),² der die erste Ausgabe für den Druck vorbereitete, ist auch als Herausgeber der Erstdrucke von Werken des Cicero, Caesar, Aulus Gellius, Strabo, Lucan und anderer hervorgetreten. Die Edition des Apuleius steht hierbei noch ganz im Strahlungshorizont eines Platon-Verständnisses, wie es dem Herausgeber von Nicolaus Cusanus vermittelt worden ist. Als dessen Sekretär wirkte de’Bussi von 1458 bis zum Tode (1464) des nunmehrigen (seit 1450) Kardinals von San Pietro in

¹ Vgl. G. SANDY, *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Mnemosyne, Suppl. 174 (Leiden [u. a.] 1997); M. O’BRIEN, «Apuleius and the Concept of a Philosophical Rhetoric», *Hermathena* 151 (1991) 39–50.

² Zu de’Bussi (1417–1475) vgl. M. MIGLIO, *Dizionario biografico degli Italiani* 15 (1972) 565–572; E.J. KENNEY, *The Classical Text. Aspects of Editing in the Age of the Printed Book* (Berkeley [u. a.] 1974) 12f.; E.P. GOLDSCHMIDT, *The Printed Book of the Renaissance. Three Lectures on Type, Illustration, Ornament* (Amsterdam 1966) 4f.

Vincoli,³ bevor er selbst 1466 zum Bischof von Aleria ernannt wurde. Seit der Jahreswende 1471/1472 stand er der päpstlichen Bibliothek Sixtus' IV. vor.

Die Ausgabe enthält die Werke des Afrikaners in folgender Reihenfolge: (1) die „*fabula graecanica*“ der *Metamorphosen*; (2) „vier Bücher“ *Florida*;⁴ (3) die *Apologia*, die beinahe bis zum Ende des von uns betrachteten Zeitabschnitts stets in z w e i Gerichtsreden geteilt ist; (4) *De deo Socratis*; (5) die „Verteidigung Platons gegen seine Kritiker“ (*De dogmate Platonis*); (6) *De mundo*; (7) die Übersetzung der ps.-hermetischen Schrift *Asclepius*. (8) Gewissermaßen als Anhang ließ de'Bussi des Albinos („Alkinoos“) Einleitung in die platonische Philosophie (in lateinischer Übersetzung) drucken, eine Praxis, die auch in zahlreichen folgenden Ausgaben beibehalten worden ist.

De'Bussi widmete die Edition dem aus Venedig stammenden Papst Paul II. und rechtfertigte ihm gegenüber sein Vorhaben, Apuleius und „einige Platoniker, die sich insbesondere durch Bedeutsamkeit und Gelehrsamkeit herausheben“, zu edieren, weil sie vielen wegen Mangel an Büchern oder aufgrund der „Altehrwürdigkeit“ und „unglaublichen Erlesenheit“ der Sprache unbekannt seien.⁵ Und er motivierte seine Ausgabe ausdrücklich mit der Lektüre Bessarions (1403–1472), dessen Verteidigung Platons er erst wenige Monate zuvor gelesen hatte.⁶ Was de'Bussi im Falle des Apuleius –

³ De'Bussi hat seiner Ausgabe ein leidenschaftliches Bekenntnis zu seinem Lehrer Cusanus eingefügt. Ihm eignete er die Edition postum zu. Er schildert ihn als einen „großartigen Menschen“, dessen Güte und Gelehrsamkeit unübertroffen sei: „Man spürte sogleich, dass in ihm etwas war, das ihn über den Menschen hinaushob. Er besaß eine Bereitwilligkeit, (anderen) wohlzutun und sich gefällig (ihnen) zu erweisen, daß es schien, er sei am meisten für alle (anderen), für sich selbst am wenigsten da“ (fol. 5v). Im Blick auf seine umfassende Gelehrsamkeit stellte de'Bussi besonders Cusanus' Bemühungen um die Herstellung eines gereinigten Textes der Schriften des Proklos heraus, den er aus einem sehr fehlerhaften Codex verbesserte. Nach Auffindung einer besseren Handschrift stellte sich heraus, so de'Bussi, dass „Proklos genau so geschrieben hatte, wie Nicolaus durch seine Geistesgabe (*ingenio suo*) konjiziert hatte“ (fol. 6r).

⁴ Die vier Abschnitte beginnen nach heutiger Zählung (ed. P. VALETTE) 1,1; 9,15; 16,1 und 18,1.

⁵ Giovanni Andrea de'Bussi, Vorrede, in: Apuleius (1469) fol. 2v.

⁶ Kardinal Bessarion war – wie Marsilio Ficino – Schüler des byzantinischen Gelehrten Georgios Gemistos Plethon, der sich im Jahr 1438 in Florenz anlässlich des dortigen Konzils aufgehalten hatte. Mit seiner

„gleichsam mehr aus der Mottenkiste als aus der Schublade“ – ans Licht zog, waren Schriften, in denen „Reichtum und Anmut der Sprache“ mit „höchster Gelehrsamkeit“ verbunden waren.⁷

Durchaus bemerkenswert ist der Nachdruck, mit dem de’Bussi eine Sprachform rühmte, die von vielen anderen geradezu inkriminiert worden ist. Die Vorliebe für einen seltenen, alten oder fremden Wortschatz, der ebenso weit von der zur Norm erhobenen Latinität Ciceros wie von der Unbeholfenheit eines bäurischen Sprachgebrauchs entfernt war, kann als Vorzeichen jener Renaissance der „Zweiten Sophistik“ aufgefasst werden, die sehr bald schon mit dem Bologneser Gelehrten Filippo Beroaldo (vgl. unten S. 194) am Jahrhundertende ihren hellsten Glanz verbreiten wird. „Gerade das ist es, was ich bewundere, lobe und preise“, so de’Bussi über die ungewöhnliche Sprachform des Apuleius, „überall ist er geistreich, treffend, liebenswürdig, passend, abwechslungsreich, gedankenvoll, geschmackvoll, förderlich.“⁸ Es versteht sich, dass de’Bussis Einschätzung ganz besonders geeignet war, die Sprachform der *Metamorphosen* zu charakterisieren; aber sie traf auch auf eine kleine Lehrschrift wie *De deo Socratis* zu, deren Autor mit der Verwendung von Archaismen (z.B. *rimabundus*, Apul. *DS* 2,121; *aeviternus*, 3,123) und mit der häufigen Zitation der ältesten lateinischen Literatur (Lucretius, Ennius, Accius, Plautus, Terentius) dem archaisierenden Stil der „Zweiten Sophistik“ mit Fleiß huldigte. De’Bussi indes empfahl die Schrift, auf die sich Augustin in *De civitate Dei* häufig – wenn auch kritisch – bezogen habe,⁹ zudem wegen eines Sachgehaltes, der offenbar auch für einen Christen zu wissen nicht unschicklich war. In diesem Sinne gilt auch für *De deo Socratis*, was de’Bussi über *De dogmate Platonis* zusammenfassend sagte: Platon sei derjenige gewesen, der unter allen Christen und Hei-

Schrift *In calumniatorem Platonis libri quatuor* verfolgte Bessarion das Ziel, gegenüber dem strikten Aristotelismus des Georgios von Trapezunt Übereinstimmungen in den Lehren des Platon und Aristoteles nachzuweisen. – Vgl. L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, 3 Bde. (Paderborn 1923/1927/1942; Nachdr. Aalen/Paderborn 1967).

⁷ Giovanni Andrea de’Bussi, Vorrede, in: Apuleius (1469) fol. 2v.

⁸ Ibid. fol. 3v.

⁹ Zum Hintergrund vgl. C. MORESCHINI, «La polemica di Agostino contro la demonologia di Apuleio», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia*, serie III, 2 (1972) 583–596, sowie den Beitrag von Lenka KARFIKOVÁ in diesem Band.

den am gründlichsten bezeugt habe, wodurch der Mensch sich aus dem Irdischen zu dem lichtesten Bereich des Himmels zu erheben vermöchte. Gegen Bessarions Gegenspieler Georgios von Trapezunt gerichtet, legte er dar: „Wer das nicht weiß, ist bürgerlich; wer es ignoriert, undankbar; wer es leugnet, nichtswürdig; wer es böswillig angreift, widerwärtig und verabscheuenswürdig.“¹⁰ Bemerkenswert nebenbei, dass de’Bussi mit dem Gebrauch eines Wortes von der Art des „*amarulentus*“ selbst den archaisierenden Stil imitiert, dessen bewundertes Vorbild er in Apuleius gefunden hat. Von der Sache her versuchte er die Wogen des Dissenses zu glätten: Ein Buch wie Apuleius’ *De mundo* zeige, dass man zugleich Platoniker und Aristoteliker zu sein vermöge.

Die Edition durch Giovanni Andrea de’Bussi stellt die erste und zugleich eine der wichtigsten Unternehmungen in der Geschichte der Apuleius-Edition dar. Tief beeindruckt von Bessarion und Cusanus, warf seine Wertschätzung des archaisierenden Stils zugleich einen Vorschein auf die Deutungsmöglichkeiten voraus, die sich mit Filippo Beroaldo im Rahmen einer Renaissance der „Zweiten Sophistik“ sehr bald ergeben sollten. Der sprachgeschichtliche Rückgang war bei ihm indes von der Überzeugung geleitet, dass die alten Wortformen, weil sie näher zum Ursprung stehen, auch präzisere Auskunft über die in ihnen verborgenen Sachbestände zu geben vermöchten. Wenn es stimmte, dass Apuleius „der Gelehrteste“ seiner Zeit gewesen war, so stand er als Platoniker immer zugleich jenseits aller Schulen. Apuleius hatte diesem Selbstverständnis des Platonismus im übrigen selbst vorgearbeitet; in der berühmten Selbstcharakteristik stellte er diese platonisierende ‚Ekλεκtik‘ in dem Sinne eines umfassenden Wissens, das alles Einzelwissen zugleich umfasst und überragt, als ihn selbst bestimmende Denkform heraus.¹¹

De’Bussi hatte für die Herstellung seiner Ausgabe vermutlich nur eine einzige Handschrift zur Verfügung.¹² Lesarten aus verschiedenen Codices enthielt dann die venezianische Edition, die am 30. April 1493 durch Filippo Pinzio gedruckt worden war, ohne dass jedoch die verwendeten Handschriften genannt würden. Zudem sind diese Varianten in margine typographisch nicht von bloßen Wiederholungen selte-

¹⁰ De’Bussi, Vorrede, in: Apuleius (1469) fol. 4v.

¹¹ Vgl. Apul. Flor. 20,4–6 ed. VALLETTE.

¹² Zur Manuskriptüberlieferung vgl. KLIBANSKY/REGEN 1993.

ner Wörter oder von Stichwörtern im Sinne der loci communes unterschieden. Wie in der Editio princeps findet sich auch hier die Einführung des Albinos in die platonische Philosophie. Auch die Reihenfolge der Werke folgt der Ausgabe von de'Bussi, d.h. *De deo Socratis* befindet sich nach der (wiederum zweigeteilten) *Apologia* und vor der Abhandlung *De dogmate Platonis*. Hierauf folgt die „Cosmographia“ genannte Schrift *De mundo*. Auch die Vorrede ist von der Editio princeps übernommen, so dass wir von einer – durch Hinzufügung von Lesarten substanziell verbesserten – Neuauflage derselben sprechen können.

Filippo Beroaldo (1453–1505)¹³ veröffentlichte Text und Kommentar der *Metamorphosen* in Bologna am 1. August 1500 mit dem Zusatz: *Mox in reliqua Opuscula eiusdem Annotationes imprimuntur*. (‘Demnächst wird man die Anmerkungen desselben zu den übrigen Werken [des Apuleius] drucken.’) Dieser Hinweis fiel bereits bei der Neuauflage (Venedig, 29. April 1501) aus. Beroaldos Kommentare zu Apuleius’ philosophischen Schriften, sollten sie je existiert haben, sind nach meiner Kenntnis nie gedruckt worden. Zu derselben Zeit (1500) arbeitete der fürstbischöfliche Schreiber Johann Sieder in Würzburg an der ersten deutschen Übersetzung der *Metamorphosen*. Diese Übertragung, die erst 1538 im Druck erscheinen konnte, enthält ein Vorwort des Herausgebers oder Übersetzers, in dem sich dieser beiläufig auch auf *De deo Socratis* bezieht. Die Übersetzung des Titels – „Buch von got vnd dem teuffel Socratem [sic!]“¹⁴ – illustriert sehr gut die Schwierigkeiten, die man

¹³ Vgl. M. GILMORE in: *Dizionario biografico degli Italiani* 9 (1967) 382–384; K. KRAUTTER, *Philologische Methode und humanistische Existenz. Filippo Beroaldo und sein Kommentar zum Goldenen Esel des Apuleius* (München 1971); E. GARIN, «Note in margine all’opera di Filippo Beroaldo il vecchio», in: G. BERNARDONI TREZZINI [u. a.] (a cura di), *Tra latino e volgare. Per Carlo Dionisotti*, Medioevo e Umanesimo 18 (Padua 1974) II 437–456; M.T. CASELLA, «Il metodo dei commentatori umanistici esemplato sul Beroaldo», *Studi medievali*, serie terza 16 (1975) 627–701; A. ROSE, *Filippo Beroaldo der Ältere und sein Beitrag zur Properz-Überlieferung*, Beiträge zur Altertumskunde 156 (München/Leipzig 2001); HÄFNER 2003, 8–17.

¹⁴ *Das leben L. Apuley/ als vil man ausz seinen Biechern vnd sonst haben mag*, in: *Ain schön lieblich/ auch kurtzweylig gedichte Lucij Apuleij von ainem gulden Esel* [...] (Augsburg: Alexander Weyssenhorn, 1538) fol. LXXIV. – Zu dieser Übersetzung vgl. R. HÄFNER, «*Ein scho^ones Confitemini*. Johann Sieders deutsche Übersetzung von Apuleius’ *Goldenem*

im Kontext christlichen Denkens naturgemäß mit dem paganen Gebrauch des Wortes „*deus*“ hatte.

Die Florentiner Edition von 1512, herausgegeben von Mariano Tucci, verzichtet auf die Zugabe der Lehrschrift des Albinos ebenso wie auf Lesarten; sie bietet jedoch Marsilio Ficinos Übersetzung des ps.-hermetischen „*Pymander*“ (*Poimandres*), zusammen mit der an Cosimo de' Medici gerichteten Einleitung („*Praefatio*“) Ficinos. *De deo Socratis* und *De mundo* fehlen in dieser Ausgabe. Es ergibt sich demnach folgende Anordnung: (1) *Metamorphosen*; (2) *Florida*; (3) *De dogmate Platonis*;¹⁵ (4) *De philosophia*;¹⁶ (5) *Asclepius* („*De voluntate divina*“); (6) *Pimander* in Ficinos Übersetzung („*De potestate et sapientia dei*“); (7) *Apologia* („*orationes duae*“).

Eine Auswahl, ebenso ohne *De deo Socratis*, bietet der von Nicolaus Gerbellius veranstaltete Druck, der in Straßburg im August 1516 erschien. Er enthält: (1) *Florida* (stets in vier „Büchern“); (2) *De dogmate Platonis*; (3) *De philosophia*. Im Titel versichert der Herausgeber, insbesondere griechische Redeformen („*graecanica quaedam*“) restituiert zu haben. Die Edition diene offenbar zu Schulzwecken in dem dem Platonismus durchaus aufgeschlossenen oberrheinischen Humanismus. Diesem Befund entspricht die Betonung von Polymathie („*omnifaria doctrina*“), Sprachform und Systematisierung der platonischen Philosophie durch Apuleius.

Nimmt man die Edition Venedig 1493 aus (die, wie wir bemerken konnten, im wesentlichen eine Wiederholung der Editio princeps ist), so bot erst die von Francesco Asolano herausgegebene, in Venedig bei dem jüngeren Aldo Manuzio gedruckte Ausgabe (Mai 1521) einen aufgrund der Handschriften revidierten Text. Asolano war ein scharfer Kritiker der Sprachform des Apuleius, und man fragt sich, was ihn zur Herausgabe von dessen Schriften bewogen haben mag. An der Norm Ciceros gemessen, erblickt er in der apuleianischen Sprachform alle Anzeichen einer im Verfall begriffenen Spätkultur. Zudem stellt er den Verlust der wahrhaften Beredsamkeit im Stile Ciceros, Caesars und

Esel: Die Berliner Handschrift Germ. Fol. 1239 aus dem Jahr 1500 und der erste Druck von 1538», *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 125 (2003) 94–136.

¹⁵ Dieser Teil entspricht regelmäßig dem „*liber I*“ in MORESCHINIS Edition von *De Platone et eius dogmate*.

¹⁶ Entsprechend „*liber II*“ in MORESCHINIS Ausgabe; dieser Aufteilung folgen zahlreiche Editionen des 16. Jahrhunderts.

des Hortensius in ein unmittelbares Verhältnis zum Verlust der civilen Freiheit und Wohlfahrt. Galten ihm als Charakteristika republikanischer Beredsamkeit, „*eleganter parva*“, „*modica temperate*“, „*magna graver*“ zum Ausdruck zu bringen, so erlangte die Redeform unter der Kaiserzeit einen oberflächlichen Glanz („*splendide*“, „*ornate*“), dem nichts mehr von der ursprünglichen Reinheit und Lauterkeit („*puritas*“, „*candor*“) eignete.¹⁷ Die von Asolano vorgebrachten Argumente sind aus dem Streit um den Ciceronianismus hinreichend bekannt. Er war überzeugt, dass die lateinische Sprache den Höhepunkt ihrer Verderbnis mit Apuleius erlangt hatte. Wenn die Sprachform Ausdruck der Denkinhalte ist, so hatte man allerdings auch von seinen Lehrschriften nichts zu erwarten. Apuleius ist ihm ein „Mann mit ausgezeichnetem Verstand“, aber er „vermochte sich mehr mit vielem zu beschäftigen, als daß er es auch begriffen hätte“. ¹⁸ Die Lehrsätze der platonischen Philosophie behandelt er ‚verworren‘ (*perplexe*), und von Aristoteles, dem er mit der Schrift *De mundo* zu folgen vorgibt, hat er schlechthin nichts verstanden, wie Petrus Alcyonius, „*homo et graecis, et latinis literis doctissimus*“, in einem Vergleich mit der aristotelischen Kosmologie gezeigt habe.¹⁹ Dennoch: Asolano präsentierte alle Werke des Afrikaners, „*accuratius castigata quam unquam fuerint*“, und er ließ Albinos’ Einführungsschrift griechisch drucken, „weil die unbrauchbare Übersetzung eines gewissen Bischofs von Troppau barbarisch ist“. Insbesondere rühmt er sich, die Schrift *De mundo* durch den Gebrauch eines „sehr alten Codex“ vielfach restituiert zu haben. Auch in der Anordnung der Schriften des Apuleius weicht Asolano von den früheren Editionen ab: (1) *Metamorphosen*

¹⁷ Francesco Asolano, Vorrede, in: Apuleius (1521) fol. 2r. – Dass Asolanos politische Arithmetik, zumindest im Blick auf die Rezeption des Apuleius, nicht aufging, zeigt allerdings die Tatsache, dass der Afrikaner wohl nirgends mit so großem Interesse aufgenommen worden ist wie in den freien Stadtstaaten der Vereinigten Niederlande. Dort werden gerade in den Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit vom spanisch-habsburgischen Joch einige der ‚glänzendsten‘ Editionen erscheinen. Zu diesem politischen Aspekt der Renaissance der „Zweiten Sophistik“ vgl. HÄFNER (2003) 17f.

¹⁸ Francesco Asolano, Vorrede, in: Apuleius (1521) fol. 2v.

¹⁹ Gemeint ist die Gegenüberstellung von Apuleius’ Übersetzung und Ps.Aristoteles’ *De mundo* in Petrus Alcyonius’ Übersetzung einiger Schriften des Aristoteles (Venedig 1521). Vgl. M. ROSA, «Alcionio», *Dizionario biografico degli Italiani* 2 (1960) 77–80, hier: 77.

(„*Iusus asini*“); (2) *Florida*; (3) *De deo Socratis*; (4) *De philosophia*; (5) *Asclepius*; (6) *De dogmate Platonis*; (7) *De mundo*; (8) *Apologia*.

Um eine Auswahl handelt es sich bei der Florentiner Ausgabe, die ein gewisser „Bernardus Philomathes Pisanus“ erscheinen ließ. Der Druck wurde am 1. Oktober 1522 vollendet. Es war inzwischen selbstverständlich, dass man den jeweils mutmaßlich ältesten Codex zugrunde legte, ohne dass Herkunft und Verbleib desselben jedoch genannt würden. Das Vertrauen auf die alten Lesarten („*antiquae lectionis veritas*“; „*fides codicum*“) sei besser als jede Konjekture durch einen scharfsinnigen Verstand („*perspicax ingenium*“).²⁰ Die Ausgabe des Pisaner „Philomathes“ enthält nicht die Schriften über Platons Philosophie, so dass sich folgende Übersicht ergibt: (1) *Metamorphosen*; (2) *Florida*; (3) *De deo Socratis*; (4) *Apologia*; (5) *Asclepius* („*Trismegisti dialogus*“); (6) „*De Mundo sive de Cosmographia*“.

Alle Schriften (ausgenommen die Übersetzung des *Asclepius*!) bot dann wieder die bei Henricus Petrus in Basel erschienene Edition (März 1533) von Albanus Thorinus (Thorer; 1489–1549) aus Winterthur, der in Basel als Professor der Medizin und praktizierender Arzt wirkte. Bemerkenswert ist diesmal die Anordnung der Schrift *De deo Socratis*: Sie erscheint hier erstmals h i n t e r den Schriften über die platonische Philosophie. (1) *Metamorphosen*; (2) *Florida*; (3) *De dogmate Platonis*; (4) *De philosophia*; (5) *De deo Socratis*; (6) *Apologia*; (7) *De mundo*. Lesarten in margine finden sich nur zum Text der *Metamorphosen*. Die Marginalien zu den übrigen Schriften sind topische capita.

Umfangreiche textkritische Anmerkungen, Emendationen, Konjekturen usw. finden sich, wohl zum ersten Mal, in der von Gottschalk Steewech (1557–1588) veranstalteten Ausgabe, erschienen 1587 in Lyon in zwei Oktavbänden. Die Ausgabe ist auch deswegen bemerkenswert, weil Steewech den umfangreichen Kommentar Beroaldos zu den *Metamorphosen*, der hier wohl zum letzten Mal im Druck erschien, wieder abdruckte. Insofern nimmt die Edition Steewechs eine Mittelstellung zwischen den älteren Ausgaben und der in den Jahrzehnten um 1600 blühenden Apuleius-Philologie ein. Die Ausgabe enthält: Band 1: (1) Eine Einleitungsschrift („*Epistola*“) des Basler

²⁰ Bernardus Philomathes Pisanus, Vorrede, in: Apuleius (1522) fol. AA iijj v.

Gelehrten Marcus Hopper;²¹ (2) Kurze Inhaltsangaben („*argumenta*“) zu den Schriften des Apuleius aus dem bio-bibliographischen Kompendium des Raffaele Maffei Volaterrano, *Commentarii urbani* (1506); (3) Fulgentius’ Auslegung der eingelegten Geschichte von Amor und Psyche;²² (4) Filippo Beroaldos Lebensbeschreibung des Apuleius; (5) *Metamorphosen*, mit Beroaldos Kommentar. Band 2: (6) *Florida*; (7) *De dogmate Platonis*; (8) *De philosophia, sive de deo Socratis*; (9) *Apologia*; (10) *De mundo, sive Cosmographia*; (11) *De medicaminibus herbarum*; (12) *Asclepius, de voluntate Dei*; (13) *De syllogismo cathgorico* [!]; (14) Gottschalk Steewech, „*In L. Apuleij, opera omnia quaestiones & coniecturae*“; (15) „*Aliquot doctorum virorum in L. Apuleium emendationes*“. Abgesehen von den zahlreichen textkritischen Beigaben bot diese Ausgabe also wieder den *Asclepius* sowie die ps.apuleianische Schrift über die Wirkkraft der Pflanzen. Bei der Schrift über den kategorischen Syllogismus (*Peri hermeneias*) handelt es sich allerdings nur um einen kurzen Auszug, der zuvor schon von Johannes Sichardus (um 1499–1552) publiziert worden war.²³

Eine textkritisch ungleich ambitioniertere Ausgabe schuf dann der damals gerade einundzwanzigjährige Petrus Colvius (1567–1594); sie erschien 1588 bei François Raphelengien, der in Leiden die Dependance der Antwerpener Officina Plantiniana leitete. Colvius weist als erster die von ihm benutzten Handschriften und Editionen genau nach, „*vt tibi, studiose Lector, diligentiae operaeque in hoc scriptore nostrae omnis planè constet ratio*“.²⁴ Erstmals erschien hier der Traktat *Peri hermeneias* nun vollständig im Druck, nach einem Manuskript

²¹ Zu Hopper vgl. HÄFNER 2003, 13, 56f.

²² Fulgentius’ Allegorese der Novelle von Amor und Psyche hatte eine starke Wirkung auf Mittelalter und frühe Neuzeit ausgeübt. Vgl. P. LANGLOIS, «Les œuvres de Fulgence le mythographe et le problème des deux Fulgence», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 7 (1964) 94–105; J. SEZNEC, *Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance* (München 1990; zuerst London 1940 u.d.T.: *La survivance des dieux*); B. GUTHMÜLLER, *Studien zur antiken Mythologie in der italienischen Renaissance* (Weinheim 1986).

²³ Zur Überlieferung vgl. S. BIANCHI, «La trasmissione della logica aristotelica nell’Occidente latino: il caso del ‚Peri hermeneias‘ di Apuleio», *Studi medievali*, 3^a serie, 36 (1995) 63–86.

²⁴ Petrus Colvius, Ad lectorem, in: Apuleius (1588) fol. *4r.

im Besitz des niederländischen Kollegen Frans Nansen († 1595). Außerdem enthält der Band Fragmente und Spuria, „*Fragmenta et tituli librorum non exstantium*“.²⁵ Für die Textgeschichte der Abhandlung *De deo Socratis* ergeben sich, ebenso wie für die anderen seit langem bekannten Werke des Apuleius, kaum neue Erkenntnisse. Vergleichbar mit dem Vorgehen Steewechs fügte Colvius einen eigenen Band mit textkritischen und Sacherläuterungen bei, *In Apuleii opera omnia notae vberiores*, der im Buchhandel wohl in der Regel zusammen mit der Edition angeboten und ausgegeben wurde.

Bemerkenswert ist die verhältnismäßig häufige Bezugnahme auf antike Inschriften, die Colvius in seinen Noten zitiert. Gewiss, bereits Beroaldo hatte antiquarisches Material in das Rankenwerk seines Kommentars zu den *Metamorphosen* eingeflochten und gab damit Zeugnis von dem ziemlich genau mit dem Beginn des Buchdrucks korrelierenden Erwachen altertumskundlicher Forschungen; erst etwa seit den 1580er Jahren jedoch entstand eine systematisch betriebene Altertumswissenschaft, an der das Pariser ‚Cabinet‘ der Brüder Jacques und Pierre Dupuy wesentlichen Anteil hatte.²⁶ Zu ihnen unterhielt Colvius enge Beziehungen.

Trotz einzelner Verbesserungen blieb die Edition von Colvius in textkritischer Hinsicht die Grundlage für die wie in einem Stakkato aufeinander folgenden Ausgaben der nächsten 25 Jahre. Im Todesjahr des allzu früh verstorbenen Colvius, 1594, gab Bonaventura Vulcanius (de Smet; 1538–1614)²⁷ bei demselben Verleger einen Text in den Druck, von dem er behauptete, dass er insbesondere im Blick auf die „philosophischen Bücher“ „*ope vetustiff. Cod. MS.*“ von unzähl-

²⁵ Apuleius (1588) 430f.

²⁶ Das unglaublich reiche Material liegt – bis heute weitgehend ungenutzt – in der Bibliothèque nationale de France. Ein systematischer Katalog wird gegenwärtig von Jérôme Delatour erarbeitet. Vgl. inzwischen L. DOREZ, *Catalogue de la collection Dupuy*, 3 Bde. (Paris 1899/1899/1928; Bd. 3 = *Table alphabétique*, par S. SOLENTE).

²⁷ Zur Person vgl. A. DEWITTE, «Bonaventura Vulcanius Brugensis (1538–1614). A Bibliographic Description of the Editions 1575–1612», *Lias* 8 (1981) 189–201; DERS., «B. Vulcanius Brugensis. Hoogleraarambt, Correspondenten, Edita», *Sacris erudiri* 26 (1983) 311–362, DERS., «Bonaventura Vulcanius en de Officina Plantiniana (1573–1600)», in: M. DE SCHEPPER/F. DE NAVE (Hrsgg.), *Ex officina Plantiniana. Studia in memoriam Christophori Plantini (ca. 1520–1589)* (Antwerpen 1989) 591–597.

gen Fehlern gereinigt sei.²⁸ Der Vorzug dieser Edition ergibt sich aus den durch Kursivierung in den Text eingefügten Varianten zur Colvius'schen Ausgabe, ein Verfahren, wie es meines Wissens sonst nirgends angewandt worden ist. Vulcanius' Text erlebte dann – in vereinfachter Druckgestalt, d.h. ohne Kursivierungen und in kleinerem, wohlfeilem Format – noch mindestens drei Neuauflagen (1600, 1610 und 1623).

Eine Art von Specimen war der separate Druck des *De deo Socratis liber*, den Vulcanius noch in demselben Jahr (1588) und auf der Grundlage der Edition von Colvius erarbeitet hatte. Hier brachte Vulcanius das typographische Verfahren der Kursivierungen von Varianten erstmals in Anwendung und bot darüber hinaus weitere Varianten in margine. Ziel war die Herstellung eines verlässlichen Textes aufgrund vorhandener Codices bei gleichzeitiger Minimierung eigener, „*ingenio vel iudicio meo*“ beruhender Konjekturen.²⁹ Denn, so der Herausgeber in der Zuschrift an Theodor Canter, „*non ignarus [sum] quanta sit confidentis Criticisismi cum Creticismo affinitas*“.³⁰ In Vorwegnahme der Ausgabe von 1594 ließ Vulcanius am Ende „Berichtigungen“ („*insigniores aliquot emendationes*“) über die „philosophischen Bücher“ des Apuleius drucken.³¹

In systematischer Hinsicht, vor allem auch im Blick auf *De deo Socratis*, bot dann eine von Johannes Wower 1606 in Basel herausgegebene Edition neue Einblicke in das Werk des Afrikaners. Unter dem Titel „*De dogmate Platonis*“ fasste Wower (1574–1612)³² nun drei Schriften zusammen, die bisher als Einzelschriften und in unterschiedlicher Aufeinanderfolge gedruckt worden waren: (1) Die bisher als *De dogmate Platonis* bekannte Schrift; (2) *De Philosophia*; (3) *Peri hermeneias*. In den alten Codices folgten, wie Wower zu Recht behauptete, die ersten beiden Schriften ohne Unterbrechung

²⁸ Bonaventura Vulcanius, Vorrede, in: Apuleius (1594) fol. *3r.

²⁹ Bonaventura Vulcanius, Widmungsvorrede „Nobili clarissimoque viro Theodoro Cantero“ vom 1. März 1588, in: Apuleius (1588-2) 3–6, hier: 4.

³⁰ Ibid. „*Creticismus*“ spielt wohl auf die sprichwörtliche „Lügenhaftigkeit“ der Kreter an (vgl. Paulus, Brief an Titus 1,12).

³¹ In: Apuleius (1588-2) 30–32.

³² Zu Wower vgl. L. DEITZ, «Ioannes Wower of Hamburg, Philologist and Polymath. A Preliminary Sketch of His Life and Works», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 58 (1995) 132–151.

aufeinander. Demnach ergaben sich ihm als die drei Teile des „*Platonicae Philosophiae corpus*“: (1) Physik (γνῶσις τῶν ὄντων); (2) Ethik (πρᾶξις τῶν καλῶν); (3) Dialektik oder Logik (τοῦ λόγου θεωρία).³³ Auf dieses derart systematisierte Kompendium der platonischen Philosophie ließ Wower die Abhandlung *De deo Socratis* folgen: Was er hier fand, war die „erste Philosophie“ (ἡ πρώτη φιλοσοφία); sie widmet sich „den von Körper und Materie losgelösten Dingen, wie Gott, Engeln, Geistern und Verwandtem“.³⁴ Die „philosophischen Bücher“ werden endlich durch die peripatetische Kosmologie der Abhandlung *De mundo* abgeschlossen.

Wowers Intention ist offensichtlich: Er implementiert der von Apuleius überlieferten platonischen Philosophie eine Systematik, die der aristotelischen Wissenschaftsklassifikation genau entspricht. Sie kulminiert folgerichtig in der „ersten Philosophie“ der Schrift *De deo Socratis*. Dieses Vorgehen muss im Zusammenhang mit drei Entwicklungen im Lehrsystem in den Jahrzehnten um 1600 gesehen werden: dem erstarkenden Aristotelismus der spanischen Neuscholastik, dem Neostoizismus im Gefolge des Humanisten und Historikers Justus Lipsius (1547–1606) und den philippo-ramistischen Tendenzen des Juristen und Pädagogen Thomas Freigius (1543–1583) über den Wittenberger Philologen Erasmus Schmid (1570–1637) bis hin zu Wower selbst.³⁵

Wowers Darbietung hatte zwei schwerwiegende Konsequenzen: (1) Platons Dialektik erscheint hier nicht mehr als diejenige Wissenschaft, in der alle anderen Wissenschaften grundgelegt sind und deren Kreis sie – mit der Metapher aus *Respublica* VIII – wie ein „Schlussstein“ abschließt; sie ist vielmehr Logik in dem (aristotelischen) Sinne einer

³³ Johannes Wower, «L. Apuleii vita et scripta», in: Apuleius (1606) fol. [† 11]v.

³⁴ Ibid. fol. [† 12]r/v.

³⁵ Zum Philippo-Ramismus – einer Verbindung der Logik Philipp Melanchthons und der ‚Dialektik‘ des Pierre de La Ramée (Petrus Ramus) – vgl. P. MACK, *Renaissance Argument. Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, Brill’s Studies in Intellectual History 43 (Leiden [u. a.] 1993); R. SDZUJ, *Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der frühen Neuzeit*, Epistemata 209 (Würzburg 1997); R. HÄFNER, «Synoptik und Stilentwicklung. Die Pindar-Editionen von Zwingli/Ceporin, Erasmus Schmid und Alessandro Adimari», in: H. ZEDELMAIER /M. MULSOW (Hrsgg.), *Die Praktiken der Gelehrsamkeit in der Frühen Neuzeit*, Frühe Neuzeit 64 (Tübingen 2001) 97–121.

Lehre von den Schlussverfahren. (2) Als „erste Philosophie“ (Arist. *Met. Z*) erfüllt die Schrift *De deo Socratis* die Systemstelle der aristotelischen Ontologie (und Pneumatologie). Beide Maßnahmen führen dazu, dass Wower die „philosophischen Bücher“ des Apuleius in einer Systematik präsentieren kann, die dem – in unterschiedlichen Spielarten – von der aristotelischen Neuscholastik beherrschten akademischen Lehrbetrieb seiner Zeit genau angepasst ist. Die *Metamorphosen* sowie *Apologia* (jetzt als e i n e fortlaufende Rede) und *Asclepius* sind dementsprechend Beispielsammlungen für den Poetik- und Rhetorikunterricht. Derart zugerichtet, taugten die Werke des Afrikaners für den Grundkurs in der Artisten-Fakultät, der – für einen Philippo-Ramisten nicht einmal paradoxerweise – platonisches Denken durch eine aristotelische Systematik lehrhaft beherrschbar machte.

In einem immerhin 90 Seiten umfassenden Anhang bot Wower Emendationen, jedoch keine Sacherläuterungen. Knapp zehn Seiten umfasst eine Auswahl von Lesarten, die Wower aus verschiedenen Handschriften zusammengetragen hat.

Der niederländische Philologe Daniel Heinsius (1580/81–1655)³⁶ gab 1607 die ‚*Dissertationen*‘ des platonisierenden Redners Maximus von Tyros heraus. Maximus hatte sich in zwei Abhandlungen (nach der Heinsius’schen Zählung Nr. XXVI und XXVII) mit dem Daimonion des Sokrates beschäftigt, und so lag es für den Leidener Gelehrten nahe, Apuleius’ Traktat *De deo Socratis* im Anhang zu präsentieren.³⁷ Wie in zahlreichen Apuleius-Ausgaben üblich, fügte er darüber hinaus des Albinos Einführung in die platonische Philosophie hinzu.³⁸

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf die textkritisch vollständigste Ausgabe, die bis weit nach der Mitte des 17. Jahrhunderts gültig bleiben sollte. Geverhart Elmenhorst (um 1580–1621) vollendete 1621 – in seinem Todesjahr – eine Edition des Gesamtwerks, die in Frankfurt am Main in der Officina Wecheliana erschien. Er schloss

³⁶ Vgl. P.R. SELLIN, *Daniel Heinsius and Stuart England. With a Short-title Checklist of the Works of Daniel Heinsius* (Leiden/London 1968).

³⁷ *L. Apuleii de deo Socratis liber: qui Maximi Dissert. de eodem respondet.*, in: *Maximus Tyrius, Dissertationes XLI. Graece. Cum interpretatione, notis, & emendationibus Danielis HEINSII. Accessit Alcinoi in doctrinam Platonis introductio ab eodem emendata: & alia ejusdem generis* (Leiden: Ioannes Patius, 1607) 385–411.

³⁸ *Ibid.* 329–408.

sich Wowers Vorschlag für eine Systematisierung der philosophischen Schriften an und fasste die drei ‚Teile‘ – „*De philosophia naturali*“ (ex-*De dogmate Platonis*), „*De philosophia morali*“ (ex-*De philosophia*) und „ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, sive de syllogismo categorico“ – nun unter dem Titel „*De habitudine doctrinarum & Nativitate Platonis Philosophi*“ zusammen.³⁹ Der Titel, der meines Wissens hier zum ersten Mal im Druck gebraucht worden ist, stammt aus dem Codex Florentinus Marcianus 284 (12. Jh.)⁴⁰ und bezieht sich nur auf den (in der kritischen Edition von Claudio MORESCHINI so genannten) Teil *De Platone et eius dogmate*. Im übrigen entspricht die Reihenfolge der Schriften auch sonst der Anordnung Wowers: Es folgen *De deo Socratis*, *De mundo* sowie die poetischen und rhetorischen Schriften *Asclepius* (hier „*De natura deorum*“ überschrieben⁴¹), *Metamorphosen* („*lusus asini*“) und die *Apologia* (wie schon bei Wower als e i n e zusammenhängende Rede).

Einen eigenen Band von über 400 Seiten nehmen Elmenhorsts *Emendationes* ein, die im selben Jahr beim selben Verleger erschienen sind. Sie enthalten sowohl ausführliche Hinweise auf Manuskripte als auch textkritische und Sacherläuterungen. Daran schließen sich weitere ca. 120 Seiten mit Anmerkungen und Erläuterungen („*animadversiones*“, „*spicilegia*“) von Kollegen, die Elmenhorst um Mitarbeit gebeten hatte. Es handelt sich durchaus um namhafte Gelehrte: Philipp Cluver, Jan Rutgers, Erycius Puteanus, Jan Brant.

Buch- und Druckgeschichte antiker Literatur in der Frühen Neuzeit sind nicht nur ein Index sozialgeschichtlicher Umbrüche, sie sind zugleich ein getreuer Spiegel der Wandlungen, denen die Wahrnehmung der Antike, bedingt durch mannigfache Vorbeurteile, die das Bewusstsein prägen, unterliegt. Überblickt man die hier vorgestellten Ausgaben des – von Sidonius Apollinaris so genannten – „platonischen Philosophen“ Apuleius, so ist vielleicht abschließend ein wertendes Urteil erlaubt. Die erste Ausgabe, die Giovanni Andrea de’Bussi in den Druck gab, mag textkritisch mangelhaft, die lateinische Übersetzung von Albinos’ Einleitungsschrift „barbarisch“ (Asolano) sein: Dennoch gibt sie wie keine andere Edition Zeugnis von der

³⁹ Cf. Apuleius (1621) 1–41.

⁴⁰ Cf. C. MORESCHINI, in: Apuleius (1991) 87.

⁴¹ Dieser Titel findet sich offenbar in keiner der Handschriften und dürfte daher von Elmenhorst in Analogie zu Ciceros Schrift selbstständig gebildet worden sein.

Wirkung, die die Schriften des Afrikaners auf den Lebensvollzug eines Gelehrten in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ausüben konnten. Wir erblicken noch nicht jene „Schlacht der Gelehrsamkeit“, von der Gustave Flaubert vierhundert Jahre später spöttisch sprechen wird⁴² – sie hat es, in der Auseinandersetzung zwischen Bessarion und Georgios von Trapezunt, freilich auch gegeben –; es ist vielmehr die Überzeugung, dass die Auseinandersetzung mit dem Denken Platons, und sei es in der durch die „Zweite Sophistik“ überformten Gestalt des Apuleius, einen die eigene Denk- und Lebensform produktiv durchbildenden Wert haben könne. Diese Einsicht liegt dem im Umkreis des Nicolaus Cusanus entstandenen Editionsunternehmen de’Bussis ebenso zugrunde wie – mutatis mutandis – dem Kommentar des Filippo Beroaldo zu den *Metamorphosen*: In ihm spiegelt sich die verfeinerte Lebensart der patrizischen Oberschicht Bolognas, deren Mitglieder sich in privaten Akademien einen polyhistorischen Wissensumfang zu erschließen strebten.

Apuleius’ Abhandlung *De deo Socratis*⁴³ wurde in der Frühen Neuzeit im Zusammenhang mit dem Problem der Dämonologie ausgiebig verwendet und zitiert. Man denke an derart unterschiedlich interessierte Gelehrte wie Marsilio Ficino (1433–1499) oder Agostino Steuco (1496–1549), an Dämonologen wie Caspar Peucer (1525–1602), Jean Bodin (1520–1596) oder Giovanni Antonio Venier (*De oraculis et divinationibus antiquorum*, 1628), an Hermetiker wie Jean Fernel (1497–1558) oder an einen christlichen Apologeten wie Livio Galante (*Christianae theologiae cum platonica comparatio*, 1627).⁴⁴ Die kleine Schrift des Afrikaners bot in lateinischer Sprache

⁴² Vgl. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pecuchet*, hg. v. C. GOTHOMERSCH (Paris 1979) 347–349.

⁴³ Zum Hintergrund vgl. B.M. PORTOGALLI, «Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio», *Studi classici e orientali* 12 (1963) 227–241.

⁴⁴ Zu Hermetismus und Magie vgl. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, 6 Bde. (New York 1923–1941); P. ZAMBELLI, *L’ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento* (Venedig 1996; zuerst Mailand 1991); R. HÄFNER, «Wundersame Verwandlungen. Beobachtungen zu Poetik und Magie, Systematik und Textkritik in einigen Apuleius-Ausgaben von Filippo Beroaldo (1500) bis Johannes Pricaeus (1650)», erscheint in: M. MULSOW (Hrsg.), *Späthumanismus* (vorauss. 2004); DERS., «Der Kommentar als Spiegel einer Lebensform. Apuleius’ Verteidigungsrede (Apologia pro se de magia) in Ausgabe von Isaac Casaubon, Scipione Gentili und Johannes Pricaeus», er-

einen konzisen Aufschluss über Sachverhalte, wie man sie auch aus der ps.-Platonischen *Epinomis* kannte. Die Konfrontation ‚heidnischer‘ Dämonologie mit einer christlichen Angelologie, wie sie das ungleich reichere Werk des Ps.-Dionysios Areopagites über die ‚Himmlische Hierarchie‘ enthält, stellte – mentalitätsgeschichtlich betrachtet – eine außerordentliche Herausforderung dar, weil man aus so ungewöhnlichen Wirkungen wie dem Einfluss der ‚Meteore‘ sich nicht immer restlos Aufklärung über die Gründe zu verschaffen vermochte, die befremdlichen oder sogar furchterregenden Ereignissen zugrunde zu liegen schienen.

Die Geschichte der Überlieferung des Textes ist von derlei Applikationen wohl zu unterscheiden. Frühneuzeitliche Philologen entwickelten sehr rasch ein Gespür für die Sachbestände einer Vergangenheit, die zur eigenen Gegenwart in einem inkommensurablen Verhältnis stand. Francesco Asolano ist hierfür ein gutes Beispiel; er edierte und emendierte die Schriften des Afrikaners in einem vom Ciceronianismus geprägten Umfeld geradezu mit einer gewissen Abscheu. Die Überlieferung bewahren heißt für einen frühneuzeitlichen Gelehrten keineswegs, sie auch gutzuheißen. Nicht zufällig finden wir im Laufe des 16. Jahrhunderts einen ungewöhnlich hohen Anteil von Melancholikern unter solchen Philologen, die längst den Glauben daran verloren hatten, dass die Überlieferung irgendeine Rechtfertigung der Probleme der eigenen, von Reformation und Gegenreformation geprägten Lebenswirklichkeit haben könne. Der Philologe und Historiker Joseph Justus Scaliger (1540–1609) soll über den Apu-

scheint in: R. HÄFNER/M. VÖLKEL (Hrsgg.), *Der Kommentar in der Frühen Neuzeit* (vorauss. Ende 2004); zu dem Neuplatoniker Ficino vgl. P.O. KRISTELLER, *Die Philosophie des Marsilio Ficino* (Frankfurt/M. 1972); zu dem vatikanischen Bibliothekar Agostino Steuco vgl. C.B. SCHMITT, «Prisca Theologia e Philosophia Perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna», in: G. TARUGI (a cura di), *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro. Atti del V convegno internazionale del centro di studi umanistici, Montepulciano - Palazzo Tarugi - 8–13 Agosto 1968* (Florenz 1970) 211–236; zu Bodin vgl. A. BLAIR, *The Theater of Nature. Jean Bodin and Renaissance Science* (Princeton 1997); T. LEINKAUF, «Absolute Einheit und unendliche Vermittlung im Denken Bodins. Philosophische Grundzüge seines Denkens», in: R. HÄFNER (Hrsg.), *Bodinus polymeres. Neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk*, Wolfenbütteler Forschungen 87 (Wiesbaden 1999) 23–55; zu Peucer, Fernel, Venier und Galante vgl. HÄFNER 2003, bes. Erster Teil (vgl. Registerangaben).

leius-Spezialisten Bonaventura Vulcanius (1538–1614) gesagt haben, er gehöre „zur Religion der Würfel- und Kartenspieler: Weiß er doch nicht, welcher Religion er angehört, noch, worin sich die Religionen unterscheiden. Er möchte einer der unsrigen sein, aber er weiß gar nicht, was Religion ist.“⁴⁵ Und der gelehrte Arzt Guy Patin (1601–1672) hatte gehört, „daß Bodin einen Dämon oder Hausgeist wie Sokrates hatte, der ihn davon abhielt, zu tun, was ihm nicht zuträglich sein würde, *nunquam ad hortandum sed tantum ad prohibendum*“⁴⁶: Mit einer beinahe wörtlichen Anspielung auf Apuleius’ Darlegungen in der Schrift *De deo Socratis* entfaltete Patin ein intertextuelles Spiel, das die zugrunde gelegten Sachbestände in den Bereich ironischer Indifferenz entrückte.

⁴⁵ *Scaligeriana sive excerpta ex ore Josephi Scaligeri*. Per FF. PP., Genf 1666, 365: „Vulcanius est de la Religion de Dez et de Chartes, il ne sçait de quelle Religion il est, ni de la difference des Religion [...] Vulcanius veut sembler estre des nostres, mais il ne sçait ce que c’est que la Religion.“

⁴⁶ *Naudaeana et Patiniana, ou singularitez remarquables, prises des conversations de Mess* (Naudé & Patin, Paris 1701) hier: Patiniana, 113f. Vgl. Apul. *DS* 19,162. Vgl. R. HÄFNER, «Die Geisterlehre Jean Bodins und der literarische Stil des *Colloquium heptaplomeres*», in: R. HÄFNER (Hrsg.), *Bodinus polymeres. Neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk*, Wolfenbütteler Forschungen. Bd. 87 (Wiesbaden 1999) 179–196.

Anhang: Besprochene Apuleius-Editionen⁴⁷

1. Apuleius (1469): [*Editio princeps*. „Rome in domo Petri de Maximo“ (Conrad Sweynheym und Arnold Pannartz). 28. Februar 1469. – In fine: „*Lucii Apuleii platonici madaurensis philosophi metamorphoseos liber: ac nonnulla alia opuscula eiusdem: necnon epitoma Alcinoi in disciplinarum Platonis desinunt.*“] (ULC).
 - 1.1. Apuleius (1488): [In fine: „*Lucii Apuleii platonici Madaurensis philosophi metamorphoseos liber: ac nonnulla alia opuscula eiusdem: necnon epitoma Alcinoi in disciplinam Platonis desinunt.*“] Vicentia, per Henricum de Sancto Vrso. 9. August 1488. (HAB).
 - 1.2. Apuleius (1493): *Opera*. [fol. CV^f (recte: CXIII^f): „*Lucii Apuleii Platonici Madaurensis philosophi metamorphoseos liber. ac nonnulla alia opuscula eiusdem. necnon epitoma Alcinoi in disciplinarum Platonis desinunt.*“]. Venetiis per Philippum pinzium Mantuanum. 30. April 1493. (ULC).
2. Apuleius (1497): *Opera*. Mediolani, per Leonardum Pacchel. 7. August 1497.⁴⁸
3. Beroaldo (1500): *Commentarii a Philippo Beroaldo conditi in Asinum Aureum Lucii Apuleii. Mox in reliqua Opuscula eiusdem Annotationes imprimuntur.* – In fine: „*Impressum hoc opus Bononiae a Benedicto Hectoris Impressore solertissimo.*“. 1. August 1500. (ULC).
 - 3.1. Beroaldo (1501): 2. Auflage: „*Impressum Venetiis per Simonem Papiensem dictum Bivilaquam.*“. 29. April 1501. (SBPK).
4. Apuleius (1512): *Quae praesenti enchiridio contineantur. L. Apuleii de Asino aureo libelli. XI. Floridorum libri quatuor. De dogmate Platonis liber unicus. De philosophia item liber unicus. Asclepius. Mercurii Trismegisti dialogus de uoluntate diuina. Interprete. L. Apuleio. Eiusdem Trismegisti dialogus de potestate et*

⁴⁷ Standorte sind mit folgenden Siglen nachgewiesen: HAB: Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel; SBPK: Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz; ULC: University Library, Cambridge. Werke ohne Standortangabe konnte ich bisher nicht einsehen. Die in den Frühdrucken üblichen Kürzel wurden stillschweigend aufgehoben, offensichtliche Druckversehen berichtigt.

⁴⁸ Möglicherweise ist auch diese Ausgabe abhängig von der *Editio princeps*.

- sapientia dei, interprete Marsilio Ficino, adnexus operi propter materiae affinitatem. Item in calce. L. Apuleii orationes duae pro se ipso. – In fine: „Impressum Florentiae opera et impensa Philippi de Giunta ciuis florentini“. Februar 1512. (ULC).*
5. Apuleius (1516): *Floridorum libri quattuor. De Dogmate Platonis Li. vnus[.] De Philosophia Li. vnus. In quibus restituta graecanica quaedam, quae in reliquis fere omnibus exemplaribus desyderantur. – In fine: „Argentorati, Ex aedibus Schurerianis“. August 1516. (ULC).*
 - 5.1. Basel 1560.
 6. Apuleius (1521): *Metamorphoseos, siue lusus Asini libri XI. Floridorum IIII. De Deo Socratis I. De Philosophia I. Asclepius Trismegisti Dialogus eodem Apuleio interprete. Eiusdem Apuleij liber de Dogmatis Platonis [!]. Eiusdem liber de Mundo [...] Apologiae II. Isagogicus liber Platonicae philosophiae per Alcinoum philosophum, graece impressus [...]. – In fine: „Venetiis in aedibus Aldi, et Andreae soceri“. Mai 1521. (ULC).*
 7. Apuleius (1522): *Quae in toto opere continentur. L. Apuleij Madaurensis, Metamorphoseon sive de Asino aureo. Libri XI. Floridorum. Libri IIII. De deo Socratis Libellus. Apologiae. Libri II. Trismegisti dialogus. De Mundo sive de Cosmographia liber. I. – In fine: „Florentiae per haeredes Philippi Iuntae“. 1. Oktober 1522. (ULC).*
 8. Apuleius (1533): *Quae quidem extare novimus monumenta, quorum catalogum sequens exhibet pagella. Basileae excvdebat Henricus Petrus. März 1533. (HAB).*
 9. Apuleius (1587): *Opera, Quae extant, omnia. Cum Philippi Beroaldi in Asinum aureum eruditissimis commentariis: recensque Godescalci Stevvechi Heusdani in L. Apuleij opera omn[ia] quaestionibus & coniecturis, nec non aliorum doctorum virorum in eundem emendationibus adiectis. Curae nouae elenchum auersa pagella habes. Lugduni, Sumptibus Sib. à Porta. 1587. (HAB).*
 - 9.1.1. Apuleius (1604): Lugduni, in officina Hug. à Porta. 1604.
 - 9.1.2. Apuleius (1614): „Nova editio emendatio“. Lugduni, apus viduam A. de Harsy. 1614.
 - 9.1.3. Apuleius (1616): Lyon 1616.
 - 9.1.4. Apuleius (1620): Basileae, per Sebastianum Henricpetri. 1620.
 - 9.2.1. Steewech (1586): Gottschalk Steewech: *In L. Apuleii opera omnia quaestiones et conjecturae. In quibus praeter castigationes infinitas, ritus prisca observati, explicati. Accesserunt quoque*

aliorum doctorum virorum in eundem scriptorem emendationes.
Antwerpen: Christophe Plantin, 1586.

- 9.2.2. Steewech (1587): Gottschalk Steewech: „In L. Apuleii [...] quaestiones“. In: [9.] Bd. 2, S. 320–447. (HAB).
10. Apuleius (1588-1): *Opera omnia quae exstant, emendata & aucta: curâ Petri Colvi Brugensis; cum eiusdem ad omnia vberioribus notis. Acceßit nunc primùm, inter alia, lib. ΠΕΠΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, ex bibliotheca C.V. Francisci Nansi.* Lvgduni Batavorum, Ex officina Plantiniana, Apud Franciscum Raphelengium. 1588. (HAB).
- 10.1. Colvius (1588): *Petri Colvi in Apuleii opera omnia notae vberiores.* Lvgduni Batavorum, Ex officina Plantiniana, Apud Franciscum Raphelengium. 1588. (HAB).
11. Apuleius (1588-2): *De deo Socratis liber. In quo innumerae mendae sublatae, lacunae complures suppletæ. Adiectæ, insigniores aliquot philosophorum Apulei[!] librorum emendationes. Opera Bonaventurae Vulcanij Brugensis.* Lvgduni Batavorum: Ex officina Plantiniana, apud Franciscum Raphelengium. 1588. (HAB).
12. Apuleius (1594): *Opera omnia quae exstant. E quibus, post vltimam P. Colvii editionem, philosophici libri ope vetustiß. cod. ms. innumeris mendis expurgati; quamplurimis locis aucti, per Bon. Vulcanium Brugensem.* Lvgduni Batavorum, Ex officina Plantiniana, Apud Franciscum Raphelengium. 1594. (HAB).
- 12.1. Apuleius (1600): *Opera omnia quae exstant. In quibus post omnes omnium editiones hoc praestitum est, ut iam demum auctor ipse ope cod. ms. auctus locis infinitis, interpolatus, & genuino nitori suo restitutus prodeat, per Bon. Vulcanium Brugensem.* Ex Officina Plantiniana, Apud Christophorum Raphelengivm, Academiae Lugduno-Bat. Typographum. 1600. (SBPK).
- 12.2. Apuleius (1601): *Opera omnia quae exstant; e quibus, post vltimam P. Colvii editionem, philosophici libri ope vetustiss. Codd. ms. innumeris mendis expurgatis quamplurimis locis aucti.* Per Bon. Vulcanium Brugensem. Lutetiae Parisiorum: Ex officina C. Beys. 1601.
- 12.3. Apuleius (1610): *Opera omnia quae exstant: Ad Bonaventurae Vulcanii, Petri Colvii, ac aliorum editiones, recognita & emendata.* [Leiden:] Ex officina Plantiniana Raphelengii. 1610. (HAB).
- 12.4. Apuleius (1623): *Opera omnia quae exstant. Ab innumeris mendis, quibus hactenus scatebant, iam serio emendata.* Editio nova. Lvgduni Batavorum, Apud Ioannem Maire. 1623. (SBPK).

13. Apuleius (1606): *Opera. Ioan. à Wouuer ad veterum librorum fidem recensuit, infinitis locis emendauit, nonnullis auxit.* [Basel]: Ex Bibliopolio Frobeniano. 1606. (SBPK).
14. Apuleius (1607): *De deo Socratis liber: Qui Maximi Dissertat.* [sc. XXVI et XXVII] *de eodem respondet.* In: *Maximos von Tyros, Dissertationes XLI. Graece. Cum interpretatione, notis, & emendationibus Danielis Heinsii. Accessit Alcinoi in doctrinam Platonis introductio ab eodem emendata: & alia ejusdem generis,* Leiden: Ioannes Patius, 1607. Lugduni Batavorum: Apud Ioannem Patium, Acad. Typogr. 1607, 385–411. (HAB).
15. Apuleius (1621): *Opera omnia quae exstant. Geverhartus Elmenhorstius ex Mstis & vett. Codd. recensuit, librumque Emendationum & Indices absolutissimos adiecit. Francofurti,* In Officina Wecheliana, apud Danielem & Davidem Aubrios, & Clementem Schleichium. 1621. (SBPK).
16. Apuleius (1625): *De deo Socratis. Iosias Mercerus e libris manuscriptis recensuit, & notas adiecit.* Lutetiae: ex officina R. Stephani. 1625.
17. Apuleius (1991): *De philosophia libri* (Opera quae supersunt, vol. III), ed. C. Moreschini, Stuttgart/Leipzig 1991.

D. Anhang

VACAT (S. 212)

I. Bibliographie

Aufgenommen sind die Ausgaben, Übersetzungen und Kommentare zu der vorliegenden Schrift, die nach 1900 erschienen sind, sowie die Werke der Sekundärliteratur, die innerhalb der einzelnen Beiträge häufiger zitiert werden. Einmalig angeführte Literaturhinweise werden jeweils an Ort und Stelle vollständig ausgewiesen.

1. Ausgaben,¹ Übersetzungen, Kommentare

- THOMAS 1908 *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt* III: *De philosophia libri*, rec. P. THOMAS (Leipzig 1908; ³1970) 6–35
- BARRA/PANNUTI 1962/63 G. BARRA/U. PANNUTI, *Il De deo Socratis di Apuleio, tradotto e annotato col testo a fronte*, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia* 10 (1962/63) 81–141
- DEL RE 1966 Apuleio, *Sul dio di Socrate. Introduzione, testo, traduzione e note a cura di R. DEL RE*, *Scriptores Latini* 5 (Rom 1966)
- BEAUJEU 1973 Apulée, *Opuscules philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments. Texte établi, traduit et commenté par J. BEAUJEU* (Paris 1973) 20–45
- MORESCHINI 1991 *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt* vol. III: *De philosophia libri*, ed. C. MORESCHINI (Stuttgart/Leipzig 1991) 7–37

¹ Zu den Textausgaben vor 1900 s. MORESCHINI 1991, XIV; zu den frühneuzeitlichen Apuleius-Editionen s. den Essay von R. HÄFNER (C. IV, oben S. 190ff.). Textausgaben zu den anderen Werken des Apuleius sind zusammengestellt bei HAMMERSTAEDT U.A. (2002, SAPERE 5) 354–356.

- CAGLI 1992 Apuleio, *Il demone di Socrate*, a cura di B.M. CAGLI, con testo a fronte (Venedig 1992)
- BINGENHEIMER 1993 Lucius Apuleius von Madaura, *De deo Socratis. Der Schutzgeist des Sokrates. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. BINGENHEIMER* (Frankfurt/M. 1993)
- HARRISON 2001 S. HARRISON, *On the God of Socrates*, in: Apuleius, *Rhetorical Works, Translated and Annotated* by S. HARRISON, J. HILTON, V. HUNINK, Ed. by S. HARRISON (Oxford 2001) 185–216

In Auszügen:

- DÖRRIE/BALTES H. DÖRRIE/M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike* (Stuttgart/Bad Cannstatt), Bd. II (1990); Bd. III (1993); Bd. VII ²
- De deo Socratis, titulus* Bd. III, Nr. 93.2
- De deo Socr.* 1,115–116: Bd. VII, Nr. 195, Z.1–19
- De deo Socr.* 2,119–121: Bd. VII, Nr. 195, Z.21–30
- De deo Socr.* 2,121 – 3,123: Bd. VII, Nr. 198.1
- De deo Socr.* 3,123–125: Bd. VII, Nr. 200.1
- De deo Socr.* 4,127: Bd. VII, Nr. 193.2
- De deo Socr.* 4,127–128: Bd. VII, Nr. 207.3, Z.1–11
- De deo Socr.* 5,129–130: Bd. VII, Nr. 207.3, Z.13–34
- De deo Socr.* 5,132 – 10,142: Bd. VII, Nr. 207.3, Z.36–174
- De deo Socr.* 11,143–145: Bd. VII, Nr. 207.3, Z.176–195
- De deo Socr.* 12,145–146: Bd. VII, Nr. 207.3, Z.197–206
- De deo Socr.* 12,146–147: Bd. VII, Nr. 193.3
- De deo Socr.* 13,147 – 14,150: Bd. VII, Nr. 207.3, Z.208–267
- De deo Socr.* 14,150 – 16,156: Bd. VII, Nr. 208.1
- De deo Socr.* 17,156–158: Bd. VII, Nr. 210.4, Z.1–21
- De deo Socr.* 18,162 – 20,167: Bd. VII, Nr. 210.4, Z.23–100
- De deo Socr.* 22,169–170: Bd. II, Nr. 40.3

² Band VII über die platonische Theologie ist in Bearbeitung und wird in absehbarer Zeit erscheinen.

2. Sekundärliteratur

- ALT 2000 K. ALT, «Der Daimon als Seelenführer. Zur Vorstellung des persönlichen Schutzgeistes bei den Griechen», *Hyperboreus* 6 (2000) 219–252
- BABUT 1994 D. BABUT, *Parerga. Choix d'articles de D.B.* (Lyon 1994)
- BALTES 1972 M. BALTES, *Timaios Lokros, Über die Natur des Kosmos und der Seele, kommentiert von M.B.*, *Philosophia Antiqua* 21 (Leiden 1972)
- BALTES 1976 M. BALTES, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten* I, *Philosophia Antiqua* 30 (Leiden 1976)
- BALTES 1978 M. BALTES, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten* II, *Philosophia Antiqua* 35 (Leiden 1978)
- BALTES 1999 M. BALTES, ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. *Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, hgg. von A. HÜFFMEIER, M.-L. LAKMANN und M. VORWERK, *Beiträge zur Altertumskunde* 123 (Stuttgart/Leipzig 1999)
- BEAUJEU 1973 s. oben (*Ausgaben / Übersetzungen / Kommentare*)
- BERNARD 1994 W. BERNARD, «Zur Dämonologie des Apuleius von Madaura», *Rheinisches Museum* 137 (1994) 358–373
- BERNHARD 1927 M. BERNHARD, *Der Stil des Apuleius von Madaura. Ein Beitrag zur Stilistik des Spätlateins*, *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft* 2 (Stuttgart 1927)
- BINGENHEIMER 1993 s. oben (*Ausgaben / Übersetzungen / Kommentare*)
- BUFFIÈRE 1956 F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, *Collection d'études anciennes* (Paris 1956)

- CAGLI 1992 s.o. (*Ausgaben / Übersetzungen / Kommentare*)
- CIARLANTINI 1983–1985 P. CIARLANTINI, «Mediator. Paganismo y Cristianismo en *De Civitate Dei* VII,12 – XI,2 de San Agustín», in: *Revista Agustiniiana* 24 (1983) 9–62; 25 (1984) 6–69, 325–401; 26 (1985) 5–47, 301–332
- COSTANZA 1937 S. COSTANZA, *La fortuna di L. Apuleio nell'età di mezzo* (Palermo 1937)
- DILLON 1996 J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220* (¹1977); *Revised Edition with New Afterword* (London 1996)
- DÖRING 1979 K. DÖRING, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Hermes, Einzelschriften 42 (Wiesbaden 1979)
- DÖRRIE/BALTES 1987–2002 H. DÖRRIE/M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike* I. II. III. IV. V. VI 1/2 (Stuttgart/Bad Cannstatt 1987–2002)
- FLAMANT 1989 J.-M. FLAMANT, «Apulée de Madaure», in: R. GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques*, I: *Abam(m)on à Axiothéa* (Paris 1994) 298–317
- FREDE 1987 M. FREDE, «Numenius», in: *Aufstieg und Niedergang der röm. Welt* II 36.2 (Berlin/New York 1987) 1034–1075
- FRIEDLAENDER 1922 L. FRIEDLAENDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine* II, 10. Aufl. besorgt von G. WISSOWA (Leipzig 1922; Nachdr. Aalen 1964)
- FUHRER 1997 T. FUHRER, «Die Platoniker und civitas dei (Buch VIII–X)», in: C. HORN (Hrsg.), *Augustinus, De civitate dei*, Klassiker Auslegen 11 (Berlin 1997) 87–108
- HÄFNER 2003 R. HÄFNER, *Götter im Exil. Frühneuzeitliches Dichtungsverständnis im Spannungsfeld christlicher Apologetik und*

- philologischer Kritik (ca. 1590–1736), Frühe Neuzeit 80 (Tübingen 2003)
- HAMMERSTAEDT U.A. 2002 Apuleius, *De magia. Eingel., übers. und mit interpretierenden Essays versehen* von J. HAMMERSTAEDT., P. HABERMEHL, F. LAMBERTI, A.M. RITTER und P. SCHENK, SAPERE 5 (Darmstadt 2002)
- HARRISON 2000 S.J. HARRISON, *Apuleius. A Latin Sophist* (Oxford 2000)
- HARRISON/HILTON/HUNINK 2001 Apuleius, *Rhetorical Works. Translated and Annotated* by S. HARRISON, J. HILTON and V. HUNINK, *Ed. by S. HARRISON* (Oxford 2001)
- HAZELTON HAIGHT 1963 E. HAZELTON HAIGHT, *Apuleius and His Influence* (¹1927; Nachdr. New York 1963)
- HEINZE 1892 R. HEINZE, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente* (Leipzig 1892; Nachdr. Hildesheim 1965)
- HIJMANS 1987 B.L. HIJMANS JR., «Apuleius, Philosophus Platonicus», in: *Aufstieg und Niedergang der röm. Welt* II 36.1 (Berlin/New York 1987) 395–475
- HIJMANS 1994 B.L. HIJMANS JR., «Apuleius Orator: ‘Pro se de magia’ and ‘Florida’», in: *Aufstieg und Niedergang der röm. Welt* II 34.2 (Berlin/New York 1994) 1708–1784
- HUNGER 1988 H. HUNGER, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 8. erw. Aufl. (Wien 1988)
- HUNINK 1995 V. HUNINK, «The Prologue of Apuleius’ *De Deo Socratis*», *Mnemosyne* IV 48 (1995) 292–312
- KLIBANSKY/REGEN 1993 R. KLIBANSKY/F. REGEN, *Die Handschriften der philosophischen Werke des Apuleius. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte* (Göttingen 1993)
- LATTE 1960 K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte* (München 1960)
- MANSFELD 1992 J. MANSFELD, *Heresiology in Context. Hippolytus’ Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, *Philosophia Antiqua* 56 (Leiden [u. a.] 1992)

- MORAUX 1973 P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, I: *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh.v.Chr.*, Peripatoi 5 (Berlin/New York 1973)
- MORAUX 1984 P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, II: *Der Aristotelismus im 1. und II. Jh.n.Chr.*, Peripatoi 6 (Berlin/New York 1984)
- MORESCHINI 1972 C. MORESCHINI, «La polemica di Agostino contro la demonologia di Apuleio», in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 2 (1972) 583–596
- MORESCHINI 1978 C. MORESCHINI, *Apuleio e il Platonismo* (Firenze 1978)
- NILSSON 1974 M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* II, Handb. d. Altertumswiss. 5,2,2 (München ³1974)
- NILSSON 1976 M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* I, Handb. d. Altertumswiss. 5,2,1 (München ⁴1976)
- NORDEN 1958 E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* II, 5. Aufl. (Darmstadt 1958)
- OLTRAMARE 1926 R. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine* (Genf 1926)
- OPSOMER 1998 J. OPSOMER, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism* (Brüssel 1998)
- PEASE 1955 A.S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III*, Vol. I (Cambridge/Mass. 1955; Nachdr. Darmstadt 1968)
- PEASE 1958 A.S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III*, Vol. II (Cambridge/Mass. 1958; Nachdr. Darmstadt 1968)
- POHLENZ 1909 M. POHLENZ, *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum* (Göttingen 1909)
- REGEN 1971 F. REGEN, *Apuleius philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De*

- magia*) und zu *De mundo*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 10 (Berlin/New York 1971)
- REGEN 1999 F. REGEN, «Il *De deo Socratis* di Apuleio», *Maia* 51 (1999) 429–456
- RÉMY 1979 G. RÉMY, *Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Augustin I–II* (Lille/Paris 1979)
- ROSE 1969 H.J. ROSE, *Griechische Mythologie* (München³1969)
- SANDY 1997 G. SANDY, *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, *Mnemosyne*, Suppl. 174 (Leiden [u. a.] 1997)
- SCHILLING 1978 R. SCHILLING, «Genius», *RAC* 10 (1978) 52–83
- SCHLAM 1990 C.C. SCHLAM, «Apuleius in the Middle Ages», in: A.S. BERNARDO/S. LEVIN (Eds.), *The Classics in the Middle Ages*, Papers of the Twentieth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies (Binghamton/New York 1990) 363–369
- SINISCALCO 1990 P. SINISCALCO, «Dai mediatori al mediatore. La demonologia di Apuleio e la critica di Agostino», in: E. CORSINI (a cura di), *L'autunno del diavolo* (Milano 1990) 279–294
- STEINMETZ 1982 P. STEINMETZ, *Untersuchungen zur römischen Literatur des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt*, *Palingenesia* 16 (Wiesbaden 1982)
- WEYMAN 1983 C. WEYMAN, «Studien zu Apuleius und seinen Nachahmern», in: *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München II* (1893) 321–392
- WISSOWA 1912 G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, *Handb. d. klass. Altertumswiss.* 5,4 (München²1912)

II. Indices

1. Stellen (in Auswahl)

Accius		11,144	105 ¹²⁴
<i>fr.</i> 520-524 RIBBECK	118 ²⁶⁴	11,145	17
		13,148	140.
Alkinoos/Albinos			176 ⁶⁶
<i>Didasc.</i>		14,149	32 ¹²⁰
15 (171,15-26 W.-L.)	156 ³⁶	14,150	17
15,1-2	137	15,150	17.
			25.
Apuleius			131 ¹⁴
<i>Apol.</i>		15,152f.	141.
15,7	14		188
27,1-3	16	16,156	36 ¹⁴⁷ .
43,1	100 ⁸⁴		188
<i>DS</i>		17,156f.	21
1,152f.	166 ²²	18,162	21
2,118	25	20,166	21
2,121	32 ¹²⁰	20,166f.	161 ⁴⁹
3,123	97 ⁴⁹	22,169	159f.
3,124	29 ⁸¹	<i>Flor.</i>	
4,126f.	29 ⁷⁵ .	2,1	14
	36f.	10,2	100 ⁸⁴ .
	177 ⁷²		111 ¹⁸³
4,128	180 ⁸⁴	<i>Met.</i>	
6,132f.	22.	I 21	114 ²¹³
	180 ⁸⁴	<i>Plat.</i>	
8,138	29 ⁸⁰ .	I 3,186-187	160 ⁴⁴
	103 ¹⁰⁹	I 11,204	29 ⁸² .
	135 ²¹		156 ³⁶

I 11,204f.	100 ⁸⁴	IX 13 : 260f.	179 ⁷⁸
I 12,205f.	154	IX 13 : 261,49-54	179 ⁷⁹
Aristoteles		IX 15 : 262,3-6	183 ⁹⁶
<i>Gen. an.</i>		IX 15 : 262,21	183 ⁹⁵
Γ 11 761b8-23	103 ¹¹¹	IX 15 : 263,45-49	183 ⁹⁷
<i>Hist. an.</i>		IX 17 : 265,5-7	181 ⁹⁰
E 19 552b10-15	135 ²¹	IX 17 : 265,7-266,9	181 ⁹¹
<i>De philos.</i>		IX 17 : 266,11-14	182 ⁹³
<i>fr.</i> 21 ROSS		IX 17 : 266,13-21	184 ⁹⁹
= 835 GIGON	103 ¹¹¹	IX 18 : 266,6-13	183 ⁹⁸
<i>Top.</i>		IX 18 : 266,8-10	182 ⁹²
B 6 112a32ff.	131 ¹³	IX 23 : 271,74-76	185 ¹⁰⁶
		XIV 28 : 48, 451,1-6	186 ¹⁰⁸
		XVIII 18 : 48, 608,19-22	
Augustinus			165 ¹⁵
<i>Civ.</i>			
VIII - IX : CCL 47	172	Calcidius	
VIII 1 : 217,22-25	173 ⁵³	<i>In Tim.</i>	
VIII 1 : 217,28-34	173 ⁵²	129-136	139ff.
VIII 4-5 : 219-221	172 ⁵¹	131-135	164 ¹³
VIII 5 : 221,3f.	172 ⁵⁰	297	140
VIII 13 : 229f.	174 ⁶¹		
VIII 14 : 230f.	175 ⁶²	Cicero	
VIII 14 : 231,43-53	175 ⁶³	<i>Acad. post.</i>	
VIII 14 : 231,53-232,6	176 ⁶⁹	I 15	143 ³
VIII 15 : 232,11-14	179 ⁸⁰	<i>Div.</i>	
VIII 16 : 233,1-7	175 ⁶⁵	I 32	101 ⁹⁹
VIII 16 : 233,8f.	176 ⁶⁶	I 48	101 ⁹⁷
VIII 16 : 233,25f.	176 ⁶⁸	I 122	16 ¹⁴
VIII 16 : 234,29-31	179 ⁸¹	<i>Off.</i>	
VIII 17 : 235,43f.	180 ⁸³	III 104	99 ⁸⁰
VIII 18 : 235,3-6	180 ⁸⁴	<i>Rep.</i>	
VIII 21 : 237,12f.	181 ⁸⁷	I 16	144 ⁹
IX 3 : 250,2-10	176 ⁷⁰		
IX 6 : 255,13-18	177 ⁷¹	Empedokles, Vorsokr.	
IX 8 : 256f.	177 ⁷²	31 B 115 D.-K.	124 ²
IX 9 : 258,15-21	178 ⁷⁴		

Ennius		<i>Sat.</i>	
<i>Annales</i>		I 23,7	136 ²³
62f. VAHLEN			
= 240f. SKUTSCH	95 ³⁶	Martianus Capella	
<i>fr. incert.</i>		<i>De nupt.</i>	
20 VAHLEN	99 ⁸⁰	II 151-167	165
<i>Iphigenia</i>			
<i>fr.</i> 216	94 ³¹	Maximos von Tyros	
		<i>Or.</i>	
Herakleitos, Vorsokr.		8,3	161 ⁵⁰
22 B 119 D.-K.	125 ⁴	8,8	159 ⁴¹ .
			160 ⁴³
Hesiod		9,5	159 ⁴¹
<i>Op.</i>		9,6-7	161
121ff.	109 ¹⁷⁰	9,7	161 ⁵⁰
122-126	24.		
	136 ²⁵	Menander	
		<i>fr.</i> 500 K.-A.	125 ⁴
Homer		<i>fr.</i> 500,1f. K.-A.	109 ¹⁶⁶
<i>Il.</i>			
I 198	106 ¹³⁴	Novatian	
		<i>De trinitate</i>	
Isidor von Sevilla		1-2 : CCL 4,11-13	163 ⁶
<i>Orig.</i>			
VIII 11,100	166 ²²	Numenios	
		<i>fr.</i> 24,51ff. DES PLACES	145 ¹¹
Livius		<i>fr.</i> 52 DES PLACES	140
I 34,8f.	102 ¹⁰⁰	Origenes	
I 36,2ff.	101 ⁹⁹	<i>De princ.</i>	
I 39,1ff.	102 ¹⁰¹	I 8	141 ³²
XXI 63,13ff.	101 ⁹⁸		
Lukrez		Philon von Alexandria	
V 575f.	93 ¹⁶	<i>De gigant.</i>	
VI 96-98	105 ¹²⁷	6-9	134
		<i>De somn.</i>	
Macrobius		I 135-141	136

Platon		40a1	104 ¹¹⁵
<i>Apol.</i>		40a2f.	27
31c-d	127	45b4ff.	105 ¹³²
40a	127	90a	124 ³
<i>Euthyd.</i>		90c4ff.	108 ¹⁶³
272e	127		
<i>Krat.</i>		Ps.Platon	
397e-398c	140	<i>Epin.</i>	
398b6f.	22	981c-d	132
<i>Kritias</i>		984b-c	132
106a3	133 ¹⁸	984c-e	132
<i>Leg.</i>		<i>Theages</i>	
IV 713d	125f.	128d-131a	128
VIII 848d	125		
IX 877a	126 ⁵	Plautus	
<i>Phaed.</i>		<i>Mil.</i>	
108b	124	4	106 ¹³⁶
113d	124		
<i>Phdr.</i>		Plinius d.Ä.	
242b	127	<i>Nat.</i>	
247a	125	XI 103,250	109 ¹⁶⁸
<i>Polit.</i>		Plutarchos von Chaironeia	
271d-e	125f.	<i>Adv. Col.</i>	
<i>Rep.</i>		13 (1114C-D)	147 ¹⁶
III 392a	125	26 (1121F-1122A)	143 ⁴
X 615e	126	<i>De curios.</i>	
X 617e	124 ³ .	2 (516B-C)	152 ³⁰
	125	<i>De def. orac.</i>	
X 620d-e	125	9-15 (414E-418D)	157 ³⁸
<i>Symp.</i>		12-13 (416C-D)	128
202d13-e7	100 ⁸⁴	13 (416D-E)	129
202e-203a	123	13 (417B)	188 ¹¹³
202e3	133 ¹⁸	<i>De gen. Socr.</i>	
203a	180 ⁸⁴	9 (580C)	149 ²³
<i>Tim.</i>		16 (585F)	150 ²⁶
39e-40a	133		
39e10ff.	27		

20 (588C-D)	150 ²⁵ . 161 ⁴⁸	Vergil	
		<i>Aen.</i>	
22 (591A)	150 ²⁷	I 440	106 ¹³⁵
22 (592E)	150 ²⁷	I 744	94 ²⁶
<i>De Is.</i>		III 516	94 ²⁶
25 (360E)	130. 188 ¹¹³	IX 184f.	108 ¹⁶¹
		IX 300	99 ⁷⁴
26 (361B)	131	X 773	99 ⁷⁸
48 (370D-F)	147 ¹⁷	<i>Georg.</i>	
<i>Per.</i>		I 5f.	92 ⁹
1,1ff.	116 ²³⁹	III 80f.	117 ²⁵³
<i>De primo frigido</i>		III 87	117 ²⁵⁴
23 (955C)	146 ¹⁵		
<i>De virt. mor.</i>		Xenokrates	
3 (441E-442B)	147 ¹⁷	<i>fr.</i> 15 H. = 213 I.P.	130 ¹²
		<i>fr.</i> 24 H. = 225 I.P.	188 ¹¹³
Stobaios		<i>fr.</i> 81 H. = 236-8 I.P.	131 ¹³
II 49,8-9 W.-H.	144 ⁷		
		Xenophon	
Terenz		<i>Apol.</i>	
<i>Eun.</i>		13	15 ¹³
454	114 ²¹⁹	<i>Mem.</i>	
		I 1,4	15 ¹³
Varro		I 4,15	15 ¹²
<i>Ling.</i>		IV 3,12	15 ¹²
VII 73	94 ³¹		

2. Namen und Sachen

Abaelard, Peter: und Apuleius
168f.

Aberglaube 17. 30

Abolita-Glossar: und Apuleius
167

Äther 27. 29. 96⁴⁴. 103^{109f.}. 132.
135. 138⁺²⁸. 139

Aetios: Dämonologie 130

Albert der Große: und Apuleius
171

Alkinoos/Albinos: Dämonolo-
gie 137ff., Editionen seines
„Handbuchs“ (= *Didasc.*)
191. 194. 196. 202, Elemen-
tenlehre 138²⁸, Theologie
154

Alphanus von Salerno: und
Apuleius 167

Alte Akademie: Dämonenlehre
105¹²⁸. 123ff., Dreiteilung
des Kosmos 92², und Sokra-
tes 13

Ambrosius: und Apuleius 163

Amor 33, s. *Eros*

Amphiaros 33. 110¹⁷⁷. 111¹⁸⁰

Anonymus, *Contra philoso-
phos* 166

Antiochos von Askalon: und
die Akademiker 146, und
Sokrates 142f. 152

Antipater von Tarsos 16

Apuleius:

Autor:

bei Augustin 171f., Ausbil-
dung 18²², Dämonologie
31ff. 153ff., Daimonion des
Sokrates 16. 21. 33. 113¹⁹⁴,
vier Elemente 29. 96⁴⁴.
103¹⁰⁹, Götterlehre 28f. 95³⁸.
96⁴⁹. 154f., als Magier 162.
167, Menschenbild 30f. 34,
Nachleben in der christli-
chen Spätantike und im Mit-
telalter 162ff. (vgl. 203f.),
als (platonischer) Philosoph
18. 39. 158. 163. 165. 168.
192. 193. 196, und Platon
18f. 27f. 30. 34. 97⁵⁰. 112¹⁸⁶,
und Pythagoras 30. 34, und
Sokrates 14f. 30. 34. 153.
155f. 158. 159f. 161, Spra-
che und Stil 34f. 107¹⁵⁰.
163. 192f. 193. 195f., und
Tauros 18²², Vertreter der
„Zweiten Sophistik“ 190.
192, Weltbild 27f. 34, Welt-
entstehung 28f. 98⁴⁹, Zwei-
sprachigkeit 25. 106¹³³

Werke:

Editionen der Frühen Neu-
zeit 190ff., Schul-/Universi-
tätslektüre 165. 195. 202,
Überlieferung 26. 168

- *Apologia* 168. 191. 194. 195. 197. 198. 202. 203
- *Asclepius* [Ps.Apul.] 173. 191. 195. 197. 198. 202. 203
- *De deo Socratis*: Anfang der Rede 18. 25, bei Augustin 165. 171ff. 192, römischer Charakter 17. 25. 100⁸⁹, Datum der Rede 17, Editionen 191. 194. 195. 197. 198. 200. 201. 202. 203, Genus 16f., Inhalt/Gliederung 39ff., (argumentative) Klarheit 158f., Nachwirkung 163. 164. 165. 166. 167. 169f. 170f. 204f., Ort der Rede 17, Philosophie in *DS* 26ff., Prologos 23ff. 170, Publikum 17, Schluss der Rede 19, Sprache und Stil 35ff. 93¹². 107¹⁵⁰. 112¹⁹¹. 115^{231f.}. 117²⁵⁸. 119²⁷³. 192, Titel 19ff. 175. 194, Überlieferung 26. 168, Ziel 17
- *Florida* 168. 191. 195. 197. 198
- *De interpretatione* 163. 198f. 200f. 203
- *De medicaminibus herbarum* 198
- *Metamorphoses* 164. 165. 167. 191. 192. 194. 195. 196f. 198. 199. 202. 203
- *De mundo* 163. 165. 168. 191. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 203
- *De Platone et eius dogmate* 19. 163. 168. 171. 191. 192. 194. 195. 197. 198. 192. 200f. 203
- Aristoteles: fünf Elemente 27. 96⁴⁴. 103¹⁰⁹, Götterlehre 97⁶². 153, und Sokrates 152, Weltbild 27
- Arkesilaos 143
- Arnobius: und Apuleius 163
- artes liberales* 118²⁶⁰
- Asklepios 33. 111¹⁸⁰
- Athene 32¹²⁰. 33. 114²²⁴. 118²⁶⁶
- Auge der Seele 94³⁴
- Augustinus: und Apuleius, *DS* 165. 171ff. 192, Dämonologie 166f. 174ff., Gotteslehre 183f., Hierarchie der Lebewesen 179f. 181, göttlich-menschlicher Mittler 182ff. 186f., und Platon 172ff. 180f. 183. 185f. 189, und Plotin 181f. 186. 189, und Porphyrios 173, und Sokrates 175. 185
- Bessarion 191
- caelum*: Etymologie 94³²
- Calcidius: und Apuleius 164, Dämonologie 139ff. 164, platonische Quellen 139³⁰
- Cassiodorus: und Apuleius 163
- Chaldäer 93¹³
- cultus* 116²⁴¹
- Cusanus, Nicolaus 190f. 204
- Cyprianus: und Apuleius 163
- daemones*/Dämonen: bei Apuleius 31ff., Arten 32ff. 158f.

- 188, Aufgaben und Funktionen 31. 95³⁸. 98⁶⁹. 100⁸⁶. 88f. 101⁹⁶. 102¹⁰⁶. 107¹⁵¹. 153. 138f. 154. 180ff., Bedeutung(swandel) des Begriffs 20. 21f. 108¹⁵⁸. 124. 136. 137²⁶. 184, Dämonenbe-
weise 103¹¹¹. 104¹¹⁴, Defini-
tionen 140f. 175f., göttliche
Wesen 33, gute/böse Dämo-
nen 34. 126. 130f. 140. 169.
176f. 179. 182. 186. 188,
bei Hesiod 105¹²⁸. 124,
Hierarchie 20. 130f. 132f.
133, bei Homer 22, (luftar-
tige) Körper 31. 104¹²⁴.
105¹²⁸. 106¹³⁶. 166f. 169.
171. 177, Kulte 32, im Mit-
telplatonismus 134ff.
142ff., Mittelstellung/Ver-
mittler 31f. 98⁶³. 100⁸⁴.
104¹²⁰. 107¹⁴⁷. 129f. 154f.
164. 174. 177ff., Ort 28. 31.
103¹⁰⁷. 104¹¹⁵. 130. 132.
138. 164. 174. 177ff., per-
sönlicher Dämon/Schutz-
geist 33. 112¹⁸⁴. 188f. 114²²³.
125. 126. 130. 137. 188, bei
Platon 112¹⁸⁴. 123ff., als
Seelen 32f. 107¹⁴⁸. 108¹⁶⁰.
109¹⁷⁰. 110¹⁷⁶. 130. 136.
141. 157, (Un)Sichtbarkeit
31. 105¹²⁹. 106¹³⁶. 114²²⁵,
(Un)Sterblichkeit 31. 107¹⁴⁸.
178
s. εὐδαίμων; s. Gott/Götter
- Daimonion des Sokrates: bei
Apuleius 16. 21. 33. 113¹⁹⁴,
bei Augustin 175. 185,
Funktion 15. 126f. 128.
150f. 160f., als Gott/gött-
lich 15. 20f. 126. 175, in der
Hierarchie der *daemones* 21,
im Mittelplatonismus 14.
16. 142ff., im Neuplatonis-
mus 16, bei Numenius 145,
bei Platon 15. 20f. 126f., bei
Plutarch von Chaironeia
148ff., Quellen 15f. 92¹,
Schriften über das Daimo-
nion 15f. 142, (Un)Sichtbar-
keit 150. 161, Stimme 15.
20f. 33. 150. 161, bei Xe-
nophon 15. 127⁶, Zeichen
15. 20f.
- Eid 99⁷²
- Elementenlehre: Zahl der Ele-
mente 27, Zuordnung der
Lebewesen 27. 28. 132f.
134f. 136. 139f.
- Empedokles 124². 149
- Engel 134. 136f. 141³². 166f.
178. 182. 184f. 186
- Epikur/Epikureer: Ethik 106¹³⁹,
Götterlehre 27. 95³⁸. 98⁷⁰,
und Sokrates 13. 142, Welt-
bild 26. 27
- Erde = Hades 98⁶⁸
- Eros 111¹⁸³
- εὐδαίμων: Etymologie 108¹⁶³.
130
- Feuer: (nicht) identisch mit dem
Äther 27. 29. 96⁴⁴. 103¹⁰⁹,
Feuertierchen 27. 103¹¹⁰. 112.
135²¹
- Ficino, Marsilio 191. 195

- genius* 32. 109¹⁶⁶⁻¹⁶⁹
- Geoffrey von Monmouth: und Apuleius 163. 170
- Gott/Götter: bei Apuleius 28f. 95³⁸. 96⁴⁹. 154, Verhältnis zu den Dämonen 32. 95³⁵. 106¹³⁷. 124, bei den Dichtern 106¹³⁷. 174. 185, Gott-König-Vergleich 98^{66f.}, Stellung im Kosmos 27. 28f. 96⁴⁴. 132. 135. 178, Lebewesen 96⁴⁷, Fürsorge für die Menschen 95³⁸, keine Gemeinschaft mit den Menschen 31. 97⁶². 98⁶⁵. 123. 153. 154f. 180ff. 186, sichtbare/intelligible Götter 92⁸. 94³³. 95³⁷
- s. ὁμοίωσις θεῶν; s. Sterne (sind Götter); s. Zwölfgötterkanon
- Güterlehre 17f. 117²⁵⁶
- Helinand von Froidmont: und Apuleius 168
- helix* 104¹¹⁷
- Heraklit, Vorsokratiker 125⁴
- Hesiod: Dämonen 105¹²⁸. 124
- Hieronymus: und Apuleius 162
- Homer 22
- Isidor von Sevilla: und Apuleius 166
- Iuppiter Lapis* 99⁸¹
- Johannes von Salisbury: und Apuleius 168. 169f.
- Juturna 106¹³⁵
- Kleombrotos aus Sparta 158
- Kosmos: Dreiteilung 26. 92². 128ff. 174
- Laktanz: und Apuleius 162
- lares* 32. 110¹⁷³. 113¹⁹⁴. 188
- larvae* 32. 34. 110¹⁷⁴. 166²². 188
- lemures* 32. 110¹⁷²
- Magie/Magier 31. 175
- manes* 32. 110¹⁷⁵. 166²². 188
- Martianus Capella: und Apuleius 164
- Maximos von Tyros: Dämonologie 156. 160, Edition der *Dissertationes* 202, *Or.* 8-9 (über das Daimonion des Sokrates) 16. 19f. 156. 158f. 160f., und Sokrates 153. 155f.
- Menschen: bei Apuleius 30f. 34. 97^{59f.}
- Mittelplatonismus: Dämonologie 134ff. 142ff., Daimonion des Sokrates 14. 16. 142ff., Götterlehre 92⁸. 97⁴⁷. 153f., Ideenlehre 153, und Sokrates 14. 144ff., Theologie 153f.
- Mond 92¹⁰. 93¹¹
- Mopsos 33. 111¹⁷⁸. 180
- Neckham, Alexander: und Apuleius 170
- Neuplatonismus: Daimonion des Sokrates 16, und Sokrates 14
- Novatian: und Apuleius 163

- Numenios: und Philon von Alexandrien 134, und (das Daimonion des) Sokrates 145, Theologie 154
- Odysseus: als *exemplum* 14. 118²⁶³
- Olymp 104¹¹⁶
- omen*: Etymologie 114²¹⁶
- ὀμωϊσσις θεῶν 18. 33. 96⁴². 115²³³. 144. 145. 172. 181. 188
- Origenes 141³²
- Osiris 33. 107¹⁵⁴. 111^{179f.}
- Paschasius Radbertus: und Apuleius 167
- Peripatetiker: und Sokrates 142, Weltbild 26
- Philippos von Opus: Dämonologie 132, Kosmologie 132f.
- Philon von Alexandrien: Dämonologie 103¹¹¹. 134ff., fünf Elemente 103¹¹¹, und der Platonismus 133f. 137
- Philosophie: Definition 96⁴². 115²³⁶. 188, Weg zur Glückseligkeit 33f., Mysterium 95³⁹
- Planeten s. Sterne
- Platon: bei Augustinus 172ff. 180f. 183. 185f. 189, Dämonologie 112¹⁸⁴. 123ff., Elementenlehre 27. 96⁴⁴. 105¹²⁴, Götterlehre 92⁸. 106¹³⁷. 174. 186, Dreiteilung des Kosmos 26. 92², und (das Daimonion des) Sokrates 13. 15. 20f. 126f.
Ps. Platon, *Epinomis* 28. 132, *Theages* 128
- Platoniker: bei Augustinus 172ff.
- Plotin: bei Augustinus 181f. 186. 189
- Plutarchos von Chaironeia: Einheit der Akademie 146. 151, Dämonologie 157f., *De genio Socratis* 16. 19. 148ff., und Platon 147, und Pythagoras 147, und der Skeptizismus 146ff., und Sokrates 146ff. 161
- Porphyrrios 173
- Poseidonios 135f.
- Pythagoras 30. 34. 147
- Radulfus von Diceto: und Apuleius 170
- Seele: Sorge für die Seele 115²³⁴. 116²⁴², Unsterblichkeit 31
s. Auge der Seele
- Sehvorgang 105¹³²
- Sibyllen 102¹⁰³
- Silvestris, Bernard: und Apuleius 168
- Simmias, Pythagoreer 150
- Sokrates: in der Alten Akademie 13, bei Antiochos von Askalon 142f. 152, bei den Epikureern 13. 142, als *exemplum* 14f. 18. 30. 33. 34. 155, bei Maximus von Tyros 153. 155f., im Mittelpla-

- tonismus 14. 144ff., als Moralphilosoph 97⁵⁶. 144. 152, im Neuplatonismus 14, im Peripatos 142, bei Plutarch von Chaironeia 146ff. 161, Nähe zum Pythagoreismus 144. 149f. 160, im Skeptizismus 13f. 142f., bei den Stoikern 13. 142. 152
s. Apuleius (und Sokrates);
s. Daimonion
- Somnus* 33. 111¹⁸²
- Sterne: *arcturus* 94²⁶, aus Äther 27. 103¹¹⁰, Vergleich mit Augen 94²⁹, aus Feuer 27. 96⁴⁴. 103¹¹⁰, Fixsternsphäre 26. 28, sind Götter 28. 103¹⁰⁸. 138. 169. 181, *hydres* 94²⁶, Planeten 26. 28. 94²⁰. 104¹¹⁷, *septemtriones* 94²⁶
s. Mond
- Stoa: Elementenlehre 27, Ethik 106¹³⁹, Götterlehre 95³⁸, Definition der Philosophie 115²³⁶, und Sokrates 13. 142. 152, Weltbild 26. 27
- Tantalus 117²⁴⁹
- Taurus von Beirut: und Apuleius 18²²
- Tertullian: und Apuleius 162
- Teufel 126. 141³². 167
- Theanor, Pythagoreer 150
- Thomas von Aquin: und Apuleius 165
- Tiberianus 16. 20²⁵
tranquillitas 106¹³⁹
- Vinzenz von Beauvais: und Apuleius 170f.
- Wiedergeburt 136²⁴
- Xenokrates: Dämonologie 104¹¹⁵. 128ff. 188, Daimonion des Sokrates 16, Dreiteilung des Kosmos 128ff.
- Xenophanes 106¹³⁷
- Xenophon: und (das Daimonion des) Sokrates 13. 15. 127⁶
- Zenon von Verona: und Apuleius 163f.
- Zwölfgötterkanon 28. 95³⁵⁻³⁷