Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 75 (2018)

Heft: 2

Artikel: Exorzismus, Heilschlaf oder Versöhnung eines Dämons? : Die incantatio des Apuleius in Apol. 42-52

Autor: Forst, Alexandra

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-813408

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Exorzismus, Heilschlaf oder Versöhnung eines Dämons? Die *incantatio* des Apuleius in *Apol.* 42–52

Alexandra Forst, Potsdam

Abstract: Im Zusammenhang mit dem Vorwurf der Epileptiker-Behexung in *De magia* hat die bisherige Forschung vermutet, dass hier die Austreibung eines übelwollenden Dämons anklingt. Diese Annahme ist vor dem Hintergrund zeitgenössischer Vorstellungen zu Entstehung und Heilung der Epilepsie durchaus plausibel. Allerdings vermag sie es nicht, sämtliche Aspekte der Anschuldigung zu klären. Daher sollen im Folgenden zwei neue Ansätze dabei helfen, die in der Rede zur Kennzeichnung der Krankheitsbehandlung auftretenden Begriffe zu deuten. Dabei sei zum einen die bislang kaum beachtete Möglichkeit einer in *De magia* angedeuteten Inkubation genau beleuchtet. Zum anderen seien einschlägige Passagen aus Apuleius' philosophischem Werk *De deo Socratis* zur Klärung des im gegnerischen Vorwurf durchscheinenden Krankheitskonzepts herangezogen und gezeigt, inwiefern zentrale Aussagen dieser Schrift im Hinblick auf die Anschuldigung in *De magia* von Belang sein könnten.

Gegenstand der Untersuchung

In seiner Rede *De magia* verteidigt sich Apuleius gegen den Vorwurf, die reiche Witwe Pudentilla durch Liebeszauber zu einer Heirat mit ihm veranlasst zu haben. Mehrheitlich wird angenommen, dass es den von ihm geschilderten Magieprozess tatsächlich gegeben hat und die Rede die umgearbeitete Fassung des einst authentischen Gerichtsplädoyers darstellt.[1] Wenngleich die Faktizität des gerichtlichen Verfahrens durchaus bezweifelt werden darf, sei diese Frage hier nicht erneut aufgeworfen.[2] Vielmehr wird die Rede in der folgenden Untersu-

1 So schon A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Beiträge zur Erläuterung der Schrift de magia* (Giessen 1908, ND Berlin 1967) 6–8 und P. Vallette, *L'apologie d'Apulée* (Paris 1908) 115–121. Für eine umfassende Veränderung der Prozessrede plädieren U. Schindel, «Die Verteidigungsrede des Apuleius», in: U. Mölk (Hg.), *Literatur und Recht. Literarische Rechtsfälle von der Antike bis zur Gegenwart* (Göttingen 1996) 13–24, 13f. und S. J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist* (Oxford 2000) 42. T. N. Winter, «The publication of Apuleius' Apology», *TAPhA* 100 (1969) 607–612 hingegen versucht nachzuweisen, dass die überlieferte Rede ein Stenogramm der einstigen Aussagen vor Gericht darstellt. Etwas verhaltener argumentieren L. Callebat, «La prose d'Apulée dans le De Magia», *WS* 18 (1984) 143–167 und B. L. Hijmans, «Apuleius orator: "Pro se de magia" and "Florida"», *ANRW* II 34.2 (1994) 1708–1784, 1715–1719.

2 U. Riemer, «Apuleius, De magia. Zur Historizität der Rede», *Historia* 55/2 (2006) 178–190 zweifelt die Historizität des Gerichtsverfahrens ausdrücklich an. Auch V. Hunink, «Introduction», in: S. J. Harrison/J. Hilton/V. Hunink (Hgg.), *Apuleius. Rhetorical works* (Oxford 2001) 11–24, 23 betont, dass die These der Fiktion von Prozess und Rede ebenso viel externe Evidenz besitze wie die anderen Positionen. Vgl. zudem A. Binternagel, *Lobreden, Anekdoten, Zitate – Argumentationstaktiken in der Verteidigungsrede des Apuleius* (Hamburg 2008) 19.

chung als das angesehen werden, was sie den Worten ihres Verfassers gemäss sein soll: die Selbstverteidigung in einem historischen Zaubereiprozess. Dementsprechend wird der Vorwurf der Behexung zweier epileptischer Personen, um den es im Folgenden gehen wird, so behandelt, als sei der tatsächlich angeklagte Apuleius mit ihm konfrontiert gewesen. Dabei soll jedoch nicht danach gefragt werden, ob die Gegenseite im Rahmen ihrer Anschuldigung Tatsachen eventuell verzerrt dargestellt oder Apuleius die Vorwürfe absichtlich falsch gedeutet hat. Entscheidend ist vielmehr, welche konkreten Informationen aus dem gegnerischen Vorwurf in welcher Weise zur Sprache kommen. Dass der Angeklagte offenbar manches mit Schweigen übergeht, ins Lächerliche zieht oder auch als selbstverständlich voraussetzt, soll dabei als gegeben hingenommen werden.

Als Apuleius in der *partitio* auf die das *ipsum crimen magiae* (*Apol.* 25,5) betreffenden Anschuldigungen zu sprechen kommt, fasst er den Anklagepunkt der Epileptiker-Behexung in nur einem Satz zusammen (*Apol.* 27,11): «*cecidit praesente Apuleio puer*». Allerdings findet hier ein an diesen Vorwurf geknüpftes Geschehen noch keinerlei Erwähnung. Dabei handelt es sich um den Fall einer Frau, die ebenso niedergestürzt sein soll, nachdem sie von Apuleius behext worden war. Beide Vorwürfe – die zauberischen Handlungen, die zum Sturz des Jungen geführt haben sollen, wie diejenigen, die von den Gegnern für den Zusammenbruch der Frau verantwortlich gemacht worden sind – bespricht Apuleius hernach in unmittelbarer Aufeinanderfolge (*Apol.* 42–52). Als Ursache beider Stürze führt er epileptische Anfälle an. Jedoch werden die zwischen den zwei Fällen bestehenden Parallelen durch ihn nur teilweise thematisiert. Vor allem aber wird der Vorwurf der Ankläger nur vage umrissen. Apuleius verrät seinen Lesern also nicht, ob seine Gegner ein konkretes Ritual genannt hatten, in dessen Rahmen er die Stürze bewirkt haben soll.

Zentrales Anliegen dieser Untersuchung ist es daher, auf der Grundlage der in den fraglichen Redepassagen gebotenen Informationen zu ermitteln, welche zeitgenössischen Vorstellungen hinter der Anschuldigung betreffs der beiden Epileptiker gestanden haben könnten. Von der bisherigen Forschung sind hierzu nur wenige Vorschläge gemacht worden. Im Wesentlichen wird vermutet, Apuleius habe einen für die Epilepsie verantwortlichen Dämon aus dem Körper des erkrankten Knaben austreiben wollen.[3] Allerdings sind im Kontext dieser An-

C. F. Noreña, «Authority and Subjectivity in the Apology», in: B. T. Lee/E. D. Finkelpearl/L. Graverini (Hgg.), *Apuleius and Africa* (New York 2014) 35–51, 43 gibt jedoch zu bedenken, dass das in *De magia* evozierte juristische Szenario keineswegs den Eindruck erwecke, als handele es sich bei der Verteidigung um einen spielerischen Umgang mit Anklagepunkten.

3 Vgl. dazu P. Habermehl, «Magie, Mächte und Mysterien: Die Welt des Übersinnlichen im Werk des Apuleius», in: J. Hammerstaedt et al. (Hgg.), *Apuleius. De magia* (Darmstadt 2002) 285–314, 287. Auch D. Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook* (Oxford ²2009) 173, der *Apol.* 42f. im Zusammenhang mit divinatorischen Ritualen an Knaben bespricht, merkt Folgendes an: «Yet the expulsion of epilepsy demons from boys was itself just as much a typical activity of sorcerers as was divination, and we are left with the strong impression that Apuleius had been embarked on an enterprise of precisely this

nahme die Einzelaspekte des Vorwurfs nicht hinreichend untersucht und zueinander in Beziehung gesetzt worden. Daher seien im Folgenden zunächst sämtliche Elemente des gegnerischen Vorwurfs, wie ihn Apuleius dem Leser präsentiert, im Detail benannt (1.). Danach wird die antike medizinische Sicht auf die Krankheit in den Blick genommen, da diese in der Verteidigung des Apuleius eine zentrale Rolle spielt (2.). Hieran anknüpfend erfolgen Überlegungen zu Kombination und Deutung der gegnerischen Aussagen, die ihren Ausgang von dem Begriff *piaculare sacrum* nehmen (3.). Darauf aufbauend wird der Frage nach einem durch die Ankläger inkriminierten Exorzismus unter Berücksichtigung sowohl der kursierenden Vorstellungen als auch der Redeangaben selbst nachgegangen (4.). Sodann sei die bislang kaum beachtete Möglichkeit einer in *De magia* angedeuteten Inkubation zur Heilung der Epilepsie genau beleuchtet (5.). Abschliessend wird ein dritter Erklärungsansatz vorgestellt, bei dem einschlägige Passagen aus Apuleius' Werk *De deo Socratis* zur Klärung des im gegnerischen Vorwurf durchscheinenden Krankheitskonzepts herangezogen werden (6.). Hier wird gezeigt, inwiefern zentrale Aussagen dieser Schrift, in der Wesen und Wirken von Dämonen ausführlich behandelt werden, im Hinblick auf die Anschuldigung in *De magia* von Belang sein könnten.

1. Vorwurf und Verteidigung

Am Beginn der Verteidigung gegen den Vorwurf, ein Sklave namens Thallus sei, von ihm behext, zusammengebrochen,[4] behauptet Apuleius, seine Gegner hätten diesen Vorwurf weitaus glaubhafter erdacht als die vorausgegangene Anschuldigung, in deren Rahmen ihm vorgehalten worden war, er habe nach gewissen Fischarten gesucht und diese seziert. Der jetzige Anklagepunkt gehöre nämlich in den Bereich der *res pervulgatiores*, verbreiteterer Handlungen (im Rahmen magischer Praxis) also, und entspreche dem *praescriptum opinionis et famae* (*Apol.* 42,3). Später, in *Apol.* 48, ist davon die Rede, dass Apuleius auch die bereits erwähnte Frau in ähnlicher Weise wie den Jungen verzaubert haben soll.[5] Ob sich aber die von ihm vorgenommene Einschätzung, was die Glaubwürdigkeit der *incantatio* des Knaben betrifft, auf den Fall der freigeborenen Frau übertragen lässt, ob also auch die Form ihrer (vorgeblichen) Behexung herrschende Vorstellungen spiegelt, geht aus der Argumentation nicht eindeutig hervor. Jedoch weisen beide Fälle Parallelen auf, die Apuleius zum Teil thematisiert

sort.» Ebenso hat F. Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike* (München 1996) 73f. diese Möglichkeit zumindest erwogen.

4 Wie sich in *Apol.* 44,5f. herausstellen wird, handelt es sich bei ihm um einen Sklaven aus der *familia* Pudentillas, derjenigen Frau also, die Apuleius mit magischen Mitteln dazu gebracht haben soll, ihn zu heiraten.

5 Apuleius verwendet zur Bezeichnung des jeweiligen Vorgangs identische Begriffe, vgl. *Apol.* 42,3 *incantatus* und *Apol.* 48,1 *incantatam*. Auch das Ergebnis beider Zauberhandlungen ist gleich: *corruisse* (*Apol.* 42,3 und 48,1).

und damit beide *incantationes* in einen Zusammenhang bringt. Anhand seiner Paraphrasierung des gegnerischen Vorwurfs kann dieser wie folgt zusammengefasst werden: Die Frau litt an derselben Krankheit wie der Sklave Thallus und ist, nachdem Apuleius sie behext hatte, niedergestürzt. Ihr soll er jedoch zuvor die Heilung der Krankheit versprochen haben.[6] Der Zweck aber, den die *incantatio* des Thallus zu erfüllen hatte, sei von den Anklägern nicht genauer bestimmt worden.[7] Dies versetzt Apuleius in die Lage, als Ziel der zauberischen Handlungen eine mit Hilfe des Jungen vorgenommene *divinatio* zu erwägen (*Apol.* 42,4), danach zwei Erzählungen über Weissagungen mit Knaben einzuflechten (*Apol.* 42,6–7) und schliesslich einige allgemeine Vermutungen über die Möglichkeit hydromantischer Praktiken anzustellen (*Apol.* 43,1–6). Es gilt hier jedoch zu betonen, dass allein Apuleius die Weissagungen ins Spiel bringt und den Leser damit von der Frage ablenkt, was genau die Anschuldigungen der Ankläger eigentlich besagten.[8] Der von den Gegnern namentlich erwähnte Thallus sei, so Apuleius, ein Epileptiker, der auch ohne Zutun irgendeines Zauberers mehrmals am Tage zusammenbreche (*Apol.* 43,8).[9]

Richtet man den Blick auf die Art bzw. den Ablauf der Behexung, legt die Darstellung in *De magia* eine in beiden Fällen verschiedene Form der *incantatio* nahe. Thallus sei *remotis arbitris, secreto loco, arula et lucerna et paucis consciis testibus* (*Apol.* 42,3) mit einem *carmen* verzaubert, unmittelbar darauf zusammengebrochen und einige Zeit später aufgeweckt worden, ohne sich seiner selbst zu erinnern. Später, in *Apol.* 45,6, fällt der Begriff *piaculare sacrum*, mit dem offenbar die Ankläger die Handlung etikettiert hatten. Und in *Apol.* 47,7 erfährt der Leser noch von Hühnern, die als Opfertiere im Rahmen dieser *incantatio* fungiert hätten. Die Frau hingegen sei in das Haus des Apuleius geführt worden, wobei aber die an ihr vollzogenen magischen Handlungen vollkommen im Dunkeln bleiben. Es kann also festgehalten werden, dass die Rede im Falle des Sklaven konkrete Begriffe zur Kennzeichnung des magischen Rituals enthält, anhand derer der Leser den Hergang zumindest erahnen kann. Im Gegensatz dazu wird der zauberische Akt bei der Frau in keiner Weise näher beleuchtet. Und so, wie Apuleius die fehlende (oder durch ihn unterschlagene) Angabe

6 Vgl. *Apol.* 48,1: *Mulierem etiam liberam* [...], *quam ego pollicitus sim curaturum, eam quoque a me incantatam corruisse.* Dass auch Thallus von ihm behandelt werden sollte, sagt Apuleius nirgends, es kann lediglich vermutet werden; anders B.-Chr. Otto, *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Gegenwart* (Berlin/New York 2011) 252.

7 Vgl. *Apol.* 42,4: *nec ultra isti quidem progredi mendacio ausi.*

8 Die Erwähnung der *divinatio* dient allein der Verzerrung der gegnerischen Argumentation; so auch L. Pellecchi, *Innocentia eloquentia est. Analisi giuridica dell'Apologia di Apuleio* (Como 2012) 215–217.

9 Dass auch die Ankläger über die Krankheit des Thallus informiert waren, wird vor allem in der Passage deutlich, in der die Vorwürfe bezüglich des Sklaven und der epileptischen Frau miteinander verbunden werden. Die Frau sei nämlich nach Aussage der Gegner *eiusdem Thalli valetudinis* (*Apol.* 48,1) gewesen, was nur bedeuten kann, dass sie nach ihrer Ansicht an derselben Krankheit litt wie der Knabe.

des Zwecks bei Thallus auszunutzen weiss, versteht er es, die unpräzisen (oder von ihm wissentlich verkürzten) Aussagen der Gegner im Falle der Frau in seinem Sinne zu kommentieren bzw. zu widerlegen. Sogleich führt er nämlich die Stellungnahme des Arztes Themison an (*Apol.* 48,3), der die Frau zu Apuleius begleitet hat.[10] Dieser Arzt habe bestätigt, dass die Frau von Apuleius lediglich gefragt worden sei, ob ihr die Ohren klingelten und, wenn ja, welches von beiden mehr.[11] Nachdem sie die Frage beantwortet hatte, sei sie sogleich fortgegangen. Die Ankläger könnten somit weder beweisen, dass die Frau behext, noch, dass sie zu Boden geworfen wurde. Er aber gestehe ohne Weiteres ein, sie untersucht zu haben (*Apol.* 48,11).

Um die Argumentation abzurunden und die Frage nach dem Klingeln in den Ohren nicht unkommentiert im Raum stehen zu lassen, kündigt Apuleius dem Richter Claudius Maximus sodann an, ihm den Grund für seine Erkundigung zu nennen. Damit bahnt er sich den Weg zu einem rein medizinischen bzw. philosophischen Diskurs über Wesen und Diagnose des *morbus comitialis*. Es folgt eine Erörterung über die Ursachen der Epilepsie, bei der vor allem Platons Sicht auf die Krankheit referiert wird (*Apol.* 49,1–51,1).[12] Diese trägt wesentlich dazu bei, die Frage nach eventuell unlauteren Mitteln bei der Untersuchung der Frau kategorisch auszuklammern.[13] Indem sich Apuleius den Annahmen Platons vorbehaltlos anschliesst, bezieht er, was die Frage nach der Entstehung der Krankheit angeht, eindeutig Stellung: Er führt diese ausschliesslich auf körperliche Ursachen zurück (*Apol.* 51,2).

10 Die Vermutung von V. Hunink, *Apuleius of Madauros, Pro se de magia (Apologia)*, Bd. 2: *A Commentary* (Amsterdam 1997) 139 und H. Solin, «Die sogenannten Berufsnamen antiker Ärzte», in: Ph. J. van der Eijk/H. F. J. Horstmanshoff/P. H. Schrijvers (Hgg.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, Bd. 1 (Amsterdam/Atlanta 1995) 119–142, 127, dass es sich bei dem Arzt Themison um dieselbe Person wie den in *Apol.* 33,3 und 40,5 genannten Sklaven gleichen Namens handelt, ist plausibel, da dieser zuvor von Apuleius mit dem Attribut *medicinae non ignarus* (*Apol.* 33,3) bedacht worden ist.

11 Die Frage hat offenbar den zeitgenössischen Vorstellungen über gängige Diagnosemethoden im Falle von Epilepsie entsprochen. Im medizinischen Traktat des Soranos (2. Jh. n. Chr.) wird *aurium tinnitus* als eines von vielen Symptomen bei denjenigen Menschen genannt, die zur Epilepsie neigen bzw. im Begriff sind, sie zu bekommen; vgl. Cael. Aur. *Chron.* 1,62.

12 Es kann keinesfalls davon die Rede sein, dass Apuleius in *Apol.* 49–51 seine «Behandlungsmethode» erläutert; so Otto (s. Anm. 6) 252, der dies jedoch mit Blick auf Thallus behauptet. Abgesehen davon, dass die fraglichen Passagen gar nicht auf den Knaben bezogen sind, erfährt man in ihnen nichts über etwaige vom Angeklagten angewandte Heilpraktiken. Dieser rechtfertigt lediglich das zwischen ihm und der Frau erfolgte, diagnostische Gespräch (*Apol.* 51,2f.) und skizziert sodann die Ansichten des Aristoteles und Theophrast zu Heilungschancen und -methoden der Krankheit (*Apol.* 51,4–7).

13 Zur argumentativen Funktion dieses ‹naturwissenschaftlichen› bzw. philosophischen Exkurses vgl. Binternagel (s. Anm. 2) 188f. und 193f.

2. Epilepsie in antiker Medizin

Zu Beginn seines Lehrvortrags über das Entstehen von Epilepsie (*Apol.* 49–50) nennt Apuleius als Quelle seines Wissens Platons Dialog *Timaios*.[14] In enger Anlehnung an dieses Werk beschreibt er im Folgenden ein Krankheitsbild, das von den Römern zum einen *morbus maior* oder *comitialis* genannt werde. Zum anderen würden sie es – in Übereinstimmung mit dem Begriff, den die Griechen hierfür gewählt haben – als *morbus divinus* bezeichnen.[15] Schliesslich befalle die Krankheit die *pars rationalis* der menschlichen Seele, welche *longe sanctissima* (*Apol.* 50,7) sei. Bei dieser Deutung des Krankheitsnamens greift Apuleius jedoch nicht auf das originäre Konzept zurück. Denn ursprünglich ist die Erkrankung auf das Wirken der Götter zurückgeführt worden, die den Menschen für begangenes Fehlverhalten bestrafen wollten.[16] Diese Vorstellung war im 5. Jh. v. Chr. im Mittelmeerraum stark verbreitet und hatte sich in dem Terminus ἱερὴ νόσος begrifflich niedergeschlagen.[17] In den folgenden Jahrhunderten aber ging die religiöse Konnotation der Bezeichnung verloren, und Epilepsie wurde immer weniger als gottgesandte Krankheit verstanden. An die Stelle des religiösen Krankheitskonzepts traten andere Deutungsmuster, so dass Galen im 2. Jh. n. Chr. göttliches Eingreifen als Ursache der Epilepsie für eine obsolete Position halten konnte.[18]

Zu den Anschauungen des letztgenannten Arztes weist die Krankheitsdeutung des Apuleius einige Parallelen auf.[19] Abweichungen werden hingegen bei einem Vergleich mit den Vorstellungen des um 100 n. Chr. wirkenden griechischen Arztes Soranos von Ephesos erkennbar.[20] Dies ist jedoch angesichts der

14 Vgl. Plat. *Tim.* 85b. Zu der widersprüchlich anmutenden Besprechung der Epilepsie im Rahmen körperlicher Erkrankungen im *Timaios* vgl. R. Lo Presti, «Mental Disorder and the Perils of Definition: Characterizing Epilepsy in Greek Scientific Discourse (5th–4th Centuries BCE)», in: W. V. Harris (Hg.), *Mental Disorders in the Classical World* (Leiden/Boston 2013) 195–222, 204.

15 Als *morbus comitialis* wird die Erkrankung an den übrigen Stellen in *De magia* bezeichnet, vgl. *Apol.* 43,9 und 50,1. Der Name wird von dem Lexikographen S. Pompeius Festus (2. Jh. n. Chr.) auf folgende Weise erklärt: *Prohibere comitia, dicitur vitiare diem morbo, qui vulgo quidem maior, ceterum ob id ipsum comitialis appellatur* (s. v. *prohibere*, Lindsay p. 268).

16 Vgl. F. Gaide, «Le niveau de la science médicale apuléienne dans l'Apologie», *Vita Latina* 123 (1991) 39–42, 39 und M. Wohlers, *Heilige Krankheit: Epilepsie in antiker Medizin, Astrologie und Religion* (Diss. Marburg 1999) 125f.

17 Vgl. die zeitgenössische Polemik in der anonymen Schrift Περὶ ἱερῆς νούσου 1,32–38 und 2,1–3.

18 Vgl. Gal. *In Hipp. Epid.* 6 *comment.* 6,8. Hier muss allerdings angemerkt werden, dass der griechische Arzt Soranos – ebenfalls im 2. Jh. – Gottgesandtheit an erster Stelle als Grund für die Namensentstehung nennt; vgl. Cael. Aur. *Chron.* 1,60.

19 Vgl. dazu Gaide (s. Anm. 16) 40. Galen warnt im Zusammenhang mit Epilepsie vor einer eingeschränkten Luftzirkulation im Körper der Erkrankten, die durch Schlaf und eine unvollendete Verdauung hervorgerufen werde.

20 Sein Handbuch Περὶ ὀξέων καὶ χρονίων παθῶν ist in der lateinischen Übersetzung des numidischen Arztes Caelius Aurelianus (4./5. Jh. n. Chr.) erhalten geblieben. Soranos äussert darin Bedenken gegen jede Form ‹irrationaler› Therapie der Epilepsie und distanziert sich

Vielzahl von Ärzteschulen in der römischen Kaiserzeit nicht verwunderlich. Erstaunlich ist vielmehr, dass Apuleius mit keinem Wort auf ein Werk eingeht, das sich ausschliesslich der in Frage stehenden Krankheit widmet. In der anonymen Schrift Περὶ ἱερῆς νούσου aus dem 5. Jh. v. Chr. wird das Treiben von μάγοι τε καὶ καθαρταὶ καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες (Hp. *Morb. Sacr.* 1,10), die Epileptiker – gegen Bezahlung – mit heilkräftigen Worten (ἐπαοιδαί), Reinigungsriten (καθαρμοί) und Sühnungsvorschriften (ἁγνείαι) behandeln, vehement angeprangert.[21] Dass dieser Traktat auch von Ärzten der Kaiserzeit rezipiert wurde, bezeugen Verweise sowohl bei Soranos als auch Galen.[22] Apuleius, der in *De magia* allenthalben seine Gelehrsamkeit unter Beweis stellt und wissenschaftliche Neugier als Motiv der ihm zur Last gelegten Handlungen erscheinen lässt, hätte sich der Ansicht des anonymen Verfassers bequem anschliessen können, um sich von dem Vorwurf reinzuwaschen, er habe Epileptiker mit magischen Mitteln behandelt. Ein Verweis auf die Schrift hätte der beobachtbaren Argumentationslinie also entsprochen, zumal Apuleius sein Interesse an Medizin, insbesondere an tierischen Heilmitteln, bereits im Rahmen der Verteidigung gegen den Vorwurf herausgestellt hat, er habe nach exotischen Fischarten suchen lassen und diese aufgeschnitten (*Apol.* 29–41). Vielleicht aber hat er die Abhandlung deshalb nicht zur Sprache gebracht, weil in ihr entsühnende Rituale zur Heilung der Epilepsie eindringlich kritisiert werden. Ein Sühneopfer jedoch spielt, wie noch zu zeigen sein wird, eine zentrale Rolle, wenn man nach der konkreten gegnerischen Anschuldigung im Kontext der Epileptiker-Behexung fragt.

Blickt man auf die von zeitgenössischen Ärzten als illegitim eingestuften Heilpraktiken im Rahmen der Epilepsiebehandlung, lässt sich festhalten, dass auch im 2. Jh. n. Chr. Magier oder Wundercharismatiker vom Schlage der ‹Heiler› in der Schrift Περὶ ἱερῆς νούσου am Werke waren. Dies beweist die gegen sie gerichtete Polemik des Soranos, der Anhänger aus anderen Ärzteschulen tadelt, weil sie epileptische Patienten zu Spezialisten für Rituale und wirksame Worte schickten. In der Übersetzung des Caelius Aurelianus heisst es (*Chron.* 1,119): *alii vero etiam ligamenta probaverunt et magos adhibendos atque eorum incantationes.*[23] Es ist sicher kein Zufall, wenn hier – wie in Apuleius' Kurzfassung der Anschuldigung (*Apol.* 42,3 und 48,1) – von *incantatio* die Rede ist, die durch einen *magus* vorgenommen wird.

Aufschlussreich für die Deutung von Apuleius' Argumentation ist also die Tatsache, dass einige antike Ärzte offenbar Heilverfahren, bei denen Kranke mit Hilfe von Besprechungen behandelt wurden, nicht ablehnten, ihr Einsatz

deutlich von Heilmitteln wie Robbenblut, Wieselfleisch oder Möwenhirn, vgl. Cael. Aur. *Chron.* 1,128–130.

21 Vgl. Hp. *Morb. Sacr.* 1,12 und 27.

22 Vgl. Cael. Aur. *Chron.* 1,131; zu den Bezugnahmen bei Galen vgl. H. Grensemann, *Die hippokratische Schrift "Über die heilige Krankheit"* (Berlin 1968) 48.

23 Wenig später werden *oratores* in einem Atemzug mit den *magi* genannt, vgl. *Chron.* 1,130.

durch manch einen Mediziner sogar gefördert wurde.[24] Im Falle des Thallus sind die Behandlungsmethoden verschiedener Ärzte – gemäss der Darstellung des Apuleius – erfolglos geblieben: Der Knabe sei ihnen bereits vor dem Erscheinen des Apuleius in Oea häufig vorgestellt worden, ohne dass eine Besserung seines Zustands erreicht werden konnte.[25] Ebenso soll es der Arzt Themison nicht vermocht haben, die epileptische Frau zu heilen, woraufhin er sie *curationis gratia* (*Apol.* 51,9) zu Apuleius sandte.[26] Angesichts dieser Parallele ist es nicht abwegig zu erwägen, ob Apuleius von seinen Gegnern vorgeworfen worden war, dass er den Sklaven Thallus einem ähnlichen Heilungsversuch unterzogen hat, wie er ihn auch bzw. später bei der epileptischen Frau anwandte.[27]

3. Das Sühneopfer

Die ungeklärte Frage ist, auf welchen zauberischen Akt die Gegner im Zusammenhang mit dem Sturz des Knaben und der Frau Bezug genommen haben könnten. Mit den spärlichen Angaben zum Vorwurf der Ankläger legt Apuleius dem Leser nahe, dass diesen die Art der Heilung Anlass zu Spekulationen über mögliche magische Machenschaften gegeben hat. Da Apuleius auf solcherlei Mutmassungen jedoch nicht weiter eingeht, sind Überlegungen zu den zeitgenössischen Vorstellungen nur möglich, wenn man den Fall der epileptischen Frau mit der *incantatio* des Knaben verbindet. Schliesslich sollen beide Epileptiker auf Veranlassung des Apuleius zusammengebrochen sein. Thallus aber sei zu-

24 O. Temkin, *The falling sickness. A history of epilepsy from the Greeks to the beginnings of modern neurology* (Baltimore 1971) 15 behauptet, antike Ärzte hätten bei der Behandlung von Epilepsie Methoden eines «miraculous healing» grundsätzlich befürwortet, «magic» hingegen mehrheitlich abgelehnt. Allerdings wird hier nicht klar, woran diese Abgrenzung magischer von religiösen Heilmethoden festzumachen ist. Zur Trennung von Magie und Medizin vgl. J. Longrigg, *Greek Medicine: From the Heroic to the Hellenistic Age. A Source Book* (London 1998) 29, der mit Blick auf den Traktat Περὶ ἱερῆς νούσου betont, dass die vom Autor darin favorisierte Heilmethode – eine besondere Diät zur Kontrolle von Temperatur und Feuchtigkeit der Betroffenen (vgl. Hp. *Morb. Sacr.* 18,6) – nicht wirksamer sei als diejenigen Heilungsversuche, die er als Ausdruck von Aberglauben brandmarkt.

25 Vgl. *Apol.* 44,3.

26 Vgl. *Apol.* 48,11: *ego non nego petitu medici a me inspectam.*

27 Dass Thallus durch Apuleius geheilt werden sollte, wird durch *Apol.* 48,2 gestützt, wo es heisst: *ita omnis qui me accessere dicitis cecidisse.* Das Verb *accedere* muss freilich nicht zwingend ‹konsultieren› bedeuten; es könnte im vorliegenden Kontext auch als ‹sich nähern› aufgefasst werden. Ersteres scheint jedoch gemeint zu sein, weil sowohl unmittelbar zuvor als auch gleich danach davon die Rede ist, dass die Frau zur Heilung (*Apol.* 48,1) bzw. Untersuchung (*Apol.* 48,3 und 51,9) in das Haus des Apuleius geführt worden ist. Demnach war man mit der Bitte um Behandlung ihrer Krankheit an Apuleius herangetreten, was – der summarischen Formulierung (*omnis qui me accessere*, *Apol.* 48,2) zufolge – auch für den Sklaven Thallus gelten darf. Problematisch an dieser These ist freilich der Umstand, dass der an Thallus vorgenommene Heilungsversuch – den Angaben in *De magia* zufolge – nicht erfolgreich verlaufen ist. Denn der Sklave befindet sich aufgrund der von ihm ausgehenden ‹Ansteckungsgefahr› noch immer an einem abgelegenen Ort, vgl. *Apol.* 44,4 und 6.

vor an einen abgeschiedenen Ort gebracht worden, wo er an einem kleinen Altar durch einen von Apuleius gesungenen Zauberspruch niederstürzte. Dies sei von den Anklägern, wie Apuleius behauptet, gemäss verbreiteter Vorstellungen erfunden worden. Doch worauf bezieht sich eigentlich der Ausdruck *praescriptum opinionis et famae* (*Apol.* 42,3)? Dass in der Anklage nicht von *divinatio* die Rede gewesen ist, sagt Apuleius selbst. Demnach darf man sämtliche Angaben zum Vorwurf der Gegner auch nicht mit Weissagungen in Verbindung bringen. Was aber sollte sonst der Volksmeinung entsprochen haben?

Vom Leser nahezu unbemerkt, fliesst im Laufe der *refutatio* ein Begriff in die Argumentation ein, der den Vorgang an sich und die an ihn geknüpften Vorstellungen einigermassen erhellt. Als die Verteidigung zum Anklagepunkt betreffs des Sklaven ein wenig fortgeschritten ist, nennt Apuleius die Handlung, die an Thallus vollzogen werden sollte, *hoc piaculare sacrum*.[28] Dabei suggeriert das Demonstrativpronomen *hoc* dem Leser, dass die Ankläger im Rahmen ihres Vorwurfs eben diese Worte gewählt hatten, um das anrüchige Tun ihres Gegners zu charakterisieren. Der Ausdruck wird im Kommentar V. Huninks nicht besprochen. H. E. Butler und A. S. Owen beleuchten ihn kurz, versuchen dabei jedoch nicht, den Terminus mit Blick auf das angebliche *crimen magiae* zu erklären. M. E. muss das Wort ‹Sühneopfer› aber in einen unmittelbaren Bezug zu den magischen Machenschaften des Angeklagten gesetzt werden, will man der Anschuldigung der Ankläger auf den Grund gehen.

Allein A. Abt bemüht sich um eine den Kontext der Magie berücksichtigende Klärung des Ausdrucks. Ihm gilt *piaculare sacrum* – entgegen seiner sonstigen Verwendung – nicht als «ein Opfer, das zur Sühnung eines Verstoßes dargebracht wird, sondern [als] eines, das Sühnung verlangt».[29] Da eine magische Handlung nicht nach anerkanntem Ritual vorgenommen sei, könne man sie nur als sühneheischendes Tun auffassen. In welchem Sinne sie als «Sühneopfer» gelten soll, sei ihm nicht einsichtig. A. Abt stellt demnach keine Verbindung von *piaculare sacrum* und *divinatio* her, was vor dem Hintergrund fehlender gegneri-

28 Vgl. *Apol.* 45,6: *ego non de nihilo postulo ut nomines, quinam testes huic piaculari sacro adfuerint, cum ego ruentem Thallum impellerem.* J. Hammerstaedt et al. (Hgg.), *Apuleius. De magia* (Darmstadt 2002) 137 übersetzt *piaculare sacrum* als «entsühnende Handlung». R. Helm, *Apuleius. Verteidigungsrede, Blütenlese* (Berlin 1977) 79 versteht den Ausdruck als «frevelhafte Zeremonie». Mit dieser weiten Auffassung des Wortes *piacularis* befreit er die Argumentation gleichsam von eventuellen Ungereimtheiten bzw. Unklarheiten. Ein solcher Wortgebrauch wird jedoch von J. Hammerstaedt (260 Anm. 355) zu Recht als «singulär» bezeichnet.

29 Abt (s. Anm. 1) 191. Zur Untermauerung seiner These verweist er auf Apul. *Soc.* 3 p. 125, wo es heisst: *praecipuum animal homines sumus, quamquam plerique se incuria verae disciplinae ita omnibus erroribus ac piacularibus depravaverint, sceleribus inbuerint.* In gleicher Weise wie von A. Abt, genauer gesagt als «acts needing to be expiated», wird diese Stelle im OLD (s. v. *piacularis*) gedeutet. Hingegen erscheint mir die Bedeutung von *piacularia* als ‹Sühneopfer› auch hier nicht ausgeschlossen, da der Plural in *erroribus* und *piacularibus* auf wiederholte Fehltritte und die jeweilige anschliessende Versöhnung mit den Göttern hinweisen kann. Es klingt also vielleicht eine Kritik daran an, dass man jegliches Fehlverhalten durch entsühnende Handlungen im Nachhinein gleichsam ungeschehen machen kann.

scher Aussagen zu etwaigen Weissagungen des Thallus vollkommen plausibel ist. Vielmehr versucht er zu zeigen, dass der Begriff die magische Handlung des Apuleius umschreibt. Dies erscheint ebenfalls nachvollziehbar; dennoch muss eingewandt werden, dass die Bedeutung von *piaculare sacrum* keineswegs auf ein Handeln beschränkt ist, mit dem nach Sühnung geheischt wird. Es ist durchaus denkbar, dass Apuleius mit dem Terminus ein entsühnendes Ritual meint, zumal er die Ankläger Hennen als Opfertiere erwähnen lässt, die ausdrücklich als *lustralis* bezeichnet werden.[30] Dabei gilt es auch zu bedenken, dass, wie oben erwähnt, schon in der anonymen Schrift Περὶ ἱερῆς νούσου eine allgemein übliche Entsühnungspraxis im Kontext der Heilung von Epilepsie heftig kritisiert wird.

Vor diesem Hintergrund mag man fragen, ob in dem gegnerischen Vorwurf eventuell davon die Rede gewesen ist, dass Apuleius versucht habe, die Krankheit im Rahmen eines Reinigungsritus auf Hennen zu bannen. Geläufig war nämlich die Annahme, dass gewisse Heiler Epileptiker professionell entsühnen könnten, indem sie die schädliche Macht aus dem Körper der erkrankten Person auf andere Stoffe übertrugen.[31] Dass als Ziel einer solchen Übertragung auch Tiere in Frage kamen, bezeugt Kallimachos, der von einer Bannung der Epilepsie auf wilde Ziegen spricht.[32] Gegen die These einer Übertragung auf Hennen spricht jedoch der Umstand, dass bei dem in Frage stehenden Lustrationsritus eine wiederholte ‹Berührung› mit der Krankheit unter allen Umständen verhindert werden sollte. Aufgrund dessen erfolgte die Bannung auf wilde Ziegen, die für gewöhnlich keinen Kontakt zu Menschen hatten.

Es sei hinzugefügt, dass Hennen in den Vorwürfen der Ankläger unter Umständen Erwähnung fanden, weil diese glaubten, Thallus habe mit Tierblut geheilt werden sollen. Immerhin galt Blut als das «magische Hauptheilmittel der Epilepsie».[33] Angemerkt sei hier auch, dass Soranos die Hoden (und damit zugleich das Blut) von Hähnen erwähnt, als er auf die gegen Epilepsie empfohlenen Heilmittel der antiken Ärzte Serapion und Herakleides zu sprechen kommt.[34] Häufig war es jedoch das Blut anderer Tierarten und Menschenblut,

30 Vgl. *Apol.* 47,7. Auf eine weitere Opferhandlung mit Vögeln kommt Apuleius zu sprechen, als er sich gegen den Vorwurf verteidigt, er habe im Haus eines Freundes *nocturna sacra* veranstaltet. Indiz für diese Opferhandlungen seien nämlich – gemäss der Aussage eines Zeugen – *fumus* und *avium plumae* (*Apol.* 57,2). Pellecchi (s. Anm. 8) 247f. sieht hier einen deutlichen Bezug zu dem Hennenopfer, das in *Apol.* 47,7 anklingt. Abt (s. Anm. 1) 220f. merkt mit Blick auf den Rauch die Verwendung von Fackeln im Kontext von Lustrationsriten an, zweifelt aber ausdrücklich an einer Verbindung zwischen *avium pinnae* (*Apol.* 58,2) und den in *Apol.* 47,7 erwähnten *gallinae*.

31 Vgl. Hp. *Morb. Sacr.* 1,40 und 42, wo sich der anonyme Verfasser abfällig über die Reinigung mit Blut und anderen Substanzen äussert, die anschliessend in der Erde vergraben, ins Meer geworfen oder ins Gebirge gebracht wurden.

32 Vgl. Kallim. *Ait.* 87,12–14. Ziegen (als der Selene heilige Tiere) galten als besonders empfänglich für Epilepsie, vgl. Lesky/Waszink, Art. «Epilepsie», *RAC* V (1962) 821.

33 Lesky/Waszink, Art. «Epilepsie», *RAC* V (1962) 822.

34 Vgl. Cael. Aur. *Chron.* 1,139.

dem eine grosse Kraft bei der Heilung von Epilepsie zugeschrieben wurde.[35] Angesichts dessen erscheint die Annahme einer Verwendung von Hennenblut als Heilmittel nicht geeignet, um das Auftreten von Hühnern im gegnerischen Vorwurf zu erklären.

4. Exorzismus

Vor dem Hintergrund der Evangelien *Mt.* 17,14–21, *Mk.* 9,14–29 und *Lk.* 9,37–42 sowie Lukian (*Philops.* 16) verweist A. Abt auf den in der Antike verbreiteten Glauben an Dämonen als Erreger von Epilepsie.[36] Die Krankheit wurde M. Wohlers zufolge zuerst in christlich-jüdischen Kontexten als dämonische Besessenheit gedeutet. Erst nachdem dort die Epilepsie verursachenden Gottheiten zu Dämonen «depotenziert» worden seien, hätten sich zur Kommunikation mit diesen niederen Wesen besondere Ausfahrbefehle und Exorzismen entwickelt, die sich an schon geläufige, therapeutische Gebete bzw. Besprechungen anlehnten.[37] O. Printz wendet jedoch zu Recht ein, dass Wohlers so wichtige Zeugnisse wie die apokryphen, in die Zeit vor Abfassung der Evangelien datierbaren Henochbücher und vor allem das Buch der Jubiläen vernachlässige, das im Rahmen der Krankheitsdeutung ausdrücklich von einem Wirken unreiner Geister spreche.[38] Wohlers' Argumentation ist also nicht zutreffend, wenn er behauptet, erst vor dem Hintergrund der im christlichen Kontext entstandenen Deutung, dass sich in der Epilepsie der Einfluss dämonischer Mächte offenbare, habe sich in der Folge ein eigener Stand von Dämonenaustreibern in den christ-

35 Vgl. Plin. *Nat.* 28,43, wo von erfolgreichen Heilversuchen die Rede ist, bei denen der Mund der Betroffenen mit Menschenblut bestrichen wurde. In *Nat.* 28,4 findet das Blut von Gladiatoren Erwähnung, das Epileptiker als das wirksamste Heilmittel gegen ihre Krankheit angesehen und nach Möglichkeit noch in der Arena getrunken hätten. Für eine Zusammenschau vgl. Cael. Aur. *Chron.* 1,118f. und 128–130; vgl. ferner das von Scribonius Largus (1. Jh. n. Chr.) in den *Compositiones medicamentorum* (Kap. 16) vorgestellte, sehr komplexe Rezept mit Schildkröten- und Taubenblut.

36 Vgl. Abt (s. Anm. 1) 198f. Vgl. auch Graf (s. Anm. 3) 73 und G. Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike* (Stuttgart 1990) 206. Keineswegs unerwähnt bleiben dürfen in diesem Zusammenhang die griechischen Zauberpapyri; vgl. etwa PGM IV 1228 und 3008 oder V 125, auch wenn hier nicht ausdrücklich von Epilepsie, sondern lediglich von dämonischer Besessenheit die Rede ist.

37 Vgl. Wohlers (s. Anm. 16) 216.

38 Vgl. O. Printz, «Quelques réflexions sur l'épilepsie à partir des récits de la guérison de l'enfant épileptique», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 82/4 (2002) 391–400, 394f. Dennoch ist Wohlers' Darstellung in einzelnen Punkten überzeugend. So erscheint etwa seine Annahme einer bisherigen Fehldeutung des Passus Hp. *Morb. Sacr.* 1,27, in dem übernatürliches Einwirken beim Entstehen von Epilepsie besprochen wird, plausibel. Der hier auftretende Ausdruck τὸ δαιμόνιον sei, so Wohlers (s. Anm. 16) 121f. Anm. 169, in der Vergangenheit als eigener Epilepsie auslösender Faktor gesehen und von der göttlichen Einwirkung (τὸ θεῖον) geschieden worden, weil man ihn als dämonischen Einfluss verstand. In den Inschriften des 5. und 4. Jh.s v. Chr. würde jedoch mit δαιμόνιος ausschliesslich göttliches Einwirken bezeichnet.

lichen Gemeinden herausgebildet.[39] Jedoch könnte der Umstand, dass in der Zeit des frühen Christentums Dämonen als Krankheitserreger angesehen wurden, für die Annahme sprechen, dass auch im sozialen Umfeld des Apuleius das Einwirken dämonischer Wesen (im neutestamentlichen Sinne) für den Ausbruch von Epilepsie verantwortlich gemacht wurde und dass es diese in exorzistischer Manier auszutreiben galt.

Was die durch Apuleius angeblich veranlasste Veränderung des Bewusstseinszustandes beider Epileptiker angeht, gibt es möglicherweise Parallelen zu dem Heilungsbericht in *Mk.* 9,14–29. Dort heisst es, der Besessene sei nach der Dämonenaustreibung wie tot erschienen. Durch Handauflegung Jesu aber habe er sein Bewusstsein schliesslich wiedererlangt. Vergleicht man diese Schilderung mit der Zusammenfassung des gegnerischen Vorwurfs in *Apol.* 42,3, so stellt man fest, dass auch hier davon die Rede ist, der Knabe sei unter Apuleius' Behexung zusammengebrochen und hernach aufgeweckt worden, ohne sich seiner selbst zu erinnern. Von einer Reanimation durch Berührung mit der Hand ist zwar nicht die Rede. Dennoch ähnelt die beschriebene Verfassung des Thallus dem Zustand des Epileptikers aus dem Evangelienbericht, da es sich in beiden Fällen um eine Art Ohnmacht bzw. Tiefschlaf des Kranken gehandelt zu haben scheint.[40]

Jesus hat die behauptete Austreibung des Dämons allem Anschein nach während der Verkrampfung des Knaben vorgenommen. In *Mk.* 9,26 heisst es nämlich, dass der Geist den Jungen im Anschluss an den Ausfahrbefehl stark gerissen habe und dieser hernach allen Anwesenden wie tot erschienen sei. Wendet man sich dem Fall des Thallus zu, könnte man mutmassen, dass auch Apuleius einen für die Krankheit verantwortlichen Dämon in eben jener Anfallsphase hat vertreiben wollen. Von Interesse ist auch, dass eine historische Person, deren Leben – vor allem was den (tatsächlichen oder fingierten) Magieprozess des Apuleius angeht – bemerkenswerte Parallelen zur Vita des Apuleius aufweist, ebenfalls einen Knaben durch Austreibung eines Dämons geheilt haben soll. Gemeint ist Apollonios von Tyana, der, wie die von Philostrat verfasste *Vita* berichtet, als Philosoph ebenso von Ungebildeten der Ausübung magischer Praktiken bezichtigt worden ist.[41] Es heisst, Apollonios habe einen an Manie lei-

39 Vgl. Wohlers (s. Anm. 16) 215, der als Belege *Mk.* 9,14–29 sowie Orig. *In Matth.* 13,6,195 und 13,7,198 anführt.

40 Ein solcher Schlaf und auch die in *De magia* geschilderte anschliessende Amnesie entsprechen dem Zustand von Epileptikern, sobald das Verkrampfen der Gliedmassen nachlässt. In der Regel können sie sich nicht an ihren Anfall erinnern und sind, nachdem dieser vorüber ist, bis zu mehreren Stunden kaum weckbar, desorientiert und müde. Dieser Zustand wird in der modernen Medizin als ‹Terminalschlaf› bezeichnet. Schon Soranos beschreibt sowohl den Schlaf während der Beruhigungsphase (Cael. Aur. *Chron.* 1,61) als auch die auf ihn folgende Amnesie (Cael. Aur. *Chron.* 1,65).

41 Auch in seinem Fall gehen die Anschuldigungen auf die Unwissenheit der Ankläger zurück, die in dem steten Hinterfragen Auswüchse von Zauberei sehen und philosophische Studien in ihrer Unkenntnis mit Magie in Verbindung bringen. Philostrats Biographie ist jedoch zu gros-

denden Jungen von seiner Krankheit befreit, indem er den für das Leiden verantwortlichen Dämon massiv bedroht habe (*VA* 4,20). Durch blosses Anblicken habe er ihn in Angst und Schrecken versetzt und auf diese Weise ausfahrwillig gemacht. Nach der Vertreibung des Dämons soll sich der Junge wie ein Erwachender die Augen gerieben haben, was stark an den oben beschriebenen Zustand des Thallus nach der von Apuleius angeblich durchgeführten *incantatio* erinnert wie auch an die Verfassung des Epileptikers im Markusevangelium.

An dieser Stelle gilt es jedoch einzuwenden, dass in der Rede des Apuleius die Austreibung eines Dämons mit keinem Wort auch nur angedeutet wird. Charakteristisch für einen solchen Exorzismus waren nämlich Bedrohung und Ausfahrbefehl[42] – Angaben, die in *De magia* gänzlich fehlen. Daher kann mit Blick auf die Überzeugung der Ankläger nicht behauptet werden, diese hätten Apuleius vorgeworfen, er habe einen Dämon, der vom Körper des Thallus Besitz ergriffen hat, mit einer ἀποπομπή – denn so müsste man den Begriff *carmen* in diesem Fall verstehen – vertreiben wollen.[43] Zur Kennzeichnung der inkriminierten Handlung wird in *De magia* – von dem vagen *incantare* abgesehen – allein der Ausdruck *piaculare sacrum* verwendet. Welche Rolle aber sollte im Kontext einer Austreibung ein Sühneopfer gespielt haben? Dem zu vertreibenden, bösen Geist hätte es mit Sicherheit nicht gegolten. Die Annahme eines Exorzismus wird auch nicht durch den Umstand gestützt, dass sich die Mitsklaven des Thallus offenbar vor seiner Krankheit zu schützen versuchen, indem sie bei seinem Anblick ausspeien und es vermeiden, mit ihm Napf oder Becher zu teilen.[44] Hier klingt gewiss der in der Antike verbreitete Glaube an, der Dämon könne bei einer Berührung des Epileptikers Macht über einen selbst bekommen.[45] Allerdings erweckt Apuleius' Argumentation den Anschein, als sei den Anklägern dieses Vermeidungsverhalten der Sklaven in Thallus' Umgebung gar nicht bekannt gewesen.[46]

sen Teilen wohl fiktiv und kann daher kaum als zuverlässige Informationsquelle angesehen werden. Hervorzuheben sind dennoch die inhaltlichen Parallelen zwischen *De magia* und der *Apologia* des Apollonios (*VA* 8,7). So kann etwa beiden Angeklagten kein finanziell ausgerichtetes Motiv für die angeblich von ihnen vollzogenen, magischen Handlungen nachgewiesen werden; ferner berufen sich beide zur Rechtfertigung ihres Tuns auf ihre ausgeprägte Religiosität. Ein Einsatz topischer Anklagepunkte wie Entgegnungen scheint nahe zu liegen.

42 Vgl. Thraede, Art. «Exorzismus», *RAC* VII (1969) 51f.

43 Auch Graf (s. Anm. 3) 74 hält es für unwahrscheinlich, dass Apuleius bewusst eine Anklage «verdreht» haben könnte, die «ausdrücklich von einem Exorzismus gesprochen hatte».

44 Vgl. *Apol.* 44,2.

45 Vgl. Lesky/Waszink, Art. «Epilepsie», *RAC* V (1962) 829.

46 Man könnte erwägen, ob der – vielleicht summarisch vorgebrachte – Vorwurf der Gegenseite unter Umständen darauf hatte schliessen lassen, dass das in Frage stehende Ritual sowohl der Austreibung einer übelwollenden Macht gegolten hat als auch der Anrufung einer Gottheit bzw. eines überirdischen Wesens, das auf diese Weise um Beistand gebeten wurde. Denn mit Blick auf den betrachteten Zeitraum dürfen Gebet und magische Dämonenaustreibung keinesfalls in Kontrast zueinander gesetzt werden; vgl. B. Kollmann, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum* (Göt-

5. Heilschlaf

Wendet man sich dem in der römischen Gesellschaft als legitim geltenden Bereich herkömmlicher Götterverehrung zu, ist der Frage nachzugehen, ob in dem Vorwurf der Gegenseite eventuell anklingt, Apuleius habe zur Heilung des Epileptikers Thallus eine Art Gebet gesprochen sowie ein Sühneopfer vorgenommen.[47] In diesem Fall wäre das von den Anklägern erwähnte *carmen* an die für die Krankheit verantwortliche Gottheit gerichtet gewesen, gegen die sich der Erkrankte zuvor versündigt hat. Eine solche Annahme korrespondiert mit der Beobachtung, dass neben dem Konzept der dämonischen Besessenheit die Auffassung von Epilepsie als einer göttlichen Bestrafung für begangene Sünde verbreitet war.[48] Vielleicht war Apuleius also lediglich vorgehalten worden, er habe ein mutmassliches Fehlverhalten des Thallus (und auch der Frau) gegenüber einer Gottheit sühnen wollen. Oder aber der Begriff *carmen* war in einem Zusammenhang erschienen, in dem davon die Rede war, dass der Angeklagte mit einem ‹Gebet› einen Gott in seiner Rolle als helfende Instanz angerufen hat.

Die letzte Vermutung wird durch den Umstand genährt, dass Opfer von Hühnern bzw. Hähnen mit der kultischen Verehrung des Heilgottes Asklepios verbunden waren.[49] Zudem ergibt sich ein interessanter Aspekt, wenn man die Funktion von *gallinae* als Opfertieren im Rahmen einer ἐγκοίμησις berücksichtigt, bei der sich Hilfesuchende – nach einem vorbereitenden Opfer und rituellen Bad – im Tempel der zu kontaktierenden Gottheit schlafen legten, um im

tingen 1996) 343, der dies mit Blick auf das soziale Umfeld des Neuen Testaments herausstreicht. Dennoch bleibt der Einwand bestehen, dass in Apuleius' Angaben ausschliesslich von einem Sühneopfer, nicht aber von einem Exorzismus die Rede ist.

47 Schon Vallette (s. Anm. 1) 77 Anm. 1 bemerkt, dass mit Blick auf die Epilepsiebehandlung des Apuleius eine Nachahmung bzw. Anwendung religiöser Riten denkbar sei. Zum Verhältnis von Magie und Religion vgl. D. E. Aune, «Magic in Early Christianity», *ANRW* II 23.2 (1980) 1507–1557, 1513: «[...] it is difficult if not impossible to establish a phenomenological distinction between magical incantation and religious prayer or magical and religious ritual. In terms of beliefs and practices, there appears to be no thoroughly convincing way of distinguishing magic from religion.» Vgl. zudem H. S. Versnel, «Some reflections on the relationship magic – religion», *Numen* 38 (1991) 177–197 sowie R. L. Fowler, «Greek Magic, Greek Religion», *ICS* 20 (1995) 1–22, 5–12. Eine Möglichkeit der Differenzierung war jedoch durch den gesellschaftlichen Kontext gegeben. Denn die Legitimation eines Rituals hing in hohem Masse davon ab, ob der Ausführende in einen durch soziale Konvention anerkannten Rahmen eingebunden war; vgl. dazu Aune (s. o.) 1515.

48 Vgl. Lesky/Waszink, Art. «Epilepsie», *RAC* V (1962) 820 sowie Wohlers (s. Anm. 16) 126.

49 Vgl. H. E. Butler/A. S. Owen, *Apulei apologia sive pro se de magia liber* (Oxford 1914, ND Hildesheim 1967) 108, die neben Plat. *Phaid.* 118a 7f. (Ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα) eine in Rom auf der Tiberinsel gefundene Inschrift anführen. Auf der anderen Seite tauchen Hähne ebenso in einem Zauberpapyrus auf, wo sie Helios und Selene geopfert werden; vgl. dazu Abt (s. Anm. 1) 197f. Zur Verwendung von Hähnen in magischem Kontext vgl. auch S. I. Johnston, *Ancient Greek Divination* (Chichester 2008) 154: «Instead of sacrificing a sheep before consulting Apollo, as at Delphi, the magician sacrifices something smaller, such as a white rooster [...]». Zur Verbindung von Epilepsie mit der Göttin Selene vgl. Artem. 2,12.

Traum eine göttliche Eingebung, ein Orakel, zu erhalten. Diese Methode der Götterkonsultation wurde besonders im Falle von Krankheiten praktiziert, wobei Asklepios bevorzugter Adressat der Kontaktaufnahme war. Asklepieien fanden bis ins 3. Jh. n. Chr. statt und galten vor allem in den Fällen als empfehlenswert, in denen menschliche Hilfe durch einen Arzt versagt hatte.[50] Dass Apuleius Inkubationen bekannt waren, bezeugt eine Aussage in *Apol.* 54,2, wo er bei der Besprechung des Vorwurfs, er bewahre gewisse Dinge in einem Leinentuch verborgen auf, spöttisch zurückgibt, er könne problemlos behaupten, das Eingewickelte sei ihm in einem Traum befohlen worden.[51]

Die Annahme, in *De magia* scheine die Heilung des epileptischen Jungen mit Hilfe eines solchen Heilschlafs durch, mag man durch die Tatsache gestützt sehen, dass zumindest eine der erhaltenen στῆλαι aus Epidauros von der wundersamen Heilung eines Epileptikers durch Inkubation berichtet. Hier ist davon die Rede, dass ein ἐπίλαμπτος während des Heilschlafs geträumt habe, Asklepios befreie ihn durch Druck mit seinem Fingerring (wohl auf Mund, Nasenlöcher und Ohren) von seiner Krankheit.[52] R. Herzog zufolge handelt es sich dabei um eine magische Behandlung der Epilepsie, da die Besessenheit des Menschen als Ursache des Leidens angesehen werde. Der erwähnte Ring sei ein «magische[r] Heilring» gewesen, wie er später im Rahmen der synkretistischen Magie als «Salomonsring» bei der Bekämpfung der Epilepsie Anwendung gefunden habe. Mit solchen magischen Ringen könne die im christlichen Exorzismus angewandte Sphragis, d. h. die Berührung von Nase, Ohren und Mund der Besessenen mit Speichel oder Öl ohne Weiteres in Verbindnung gebracht werden. Hinter beiden Praktiken habe nämlich der Glaube gestanden, dass ein Dämon in den betreffenden Menschen durch die genannten Körperöffnungen eingefahren sei und ihn auf demselben Weg wieder verlassen bzw. aus ihm herausgeholt werde. Mit Hilfe des Rings hätten nach damaliger Vorstellung die Öffnungen versiegelt werden können, um zu verhindern, dass der Dämon abermals einfährt.[53]

50 Dass sie auch von den gebildeten Zeitgenossen des Apuleius in Anspruch genommen wurden, bezeugen die *Heiligen Berichte* des Aelius Aristides, in denen dieser beschreibt, wie ihm der Gott in Träumen erschien und zur Bekämpfung einer wiederkehrenden Krankheit medizinische Ratschläge erteilte; vgl. dazu W. V. Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity* (Cambridge Mass./London 2009) 65f. In den in Epidauros gefundenen Heilungsberichten agierte der angerufene Asklepios wie ein Arzt, wenn er den Kranken im Traum Medikamente und diätetische Massnahmen verordnete; vgl. dazu A. Krug, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike* (München ²1993) 137–139.

51 Anzumerken ist hier, dass Platoniker der Inkubationspraxis nicht ablehnend gegenüberstanden, was angesichts der Vorliebe des Apuleius für platonisches Gedankengut gewiss von Bedeutung ist; vgl. Wacht, Art. «Inkubation», *RAC* XVIII (1998) 227.

52 Der Text ist verstümmelt; den teils überlieferten, teils rekonstruierten Wortlaut der Inschrift bietet R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion* (Leipzig 1931) 33.

53 Vgl. ebd. 109–111.

Vor dem Hintergrund der eben geschilderten Wunderheilung darf jedoch nicht ohne Weiteres geschlussfolgert werden, dass es in der Antike üblich gewesen sei, Epilepsie durch Inkubation zu heilen. Herzog verweist darauf, dass es sich bei dem Bericht um den einzigen Fall einer Epilepsieheilung unter den insgesamt 70 erhaltenen Heilwundern handele, der zudem sehr kurz gehalten sei. Daraus könne man schliessen, dass die Bekämpfung der Epilepsie durch Heilschlaf in Epidauros keine nennenswerte Rolle gespielt hat.[54] Dennoch sei an dieser Stelle der Frage nachgegangen, ob die Gegenseite Apuleius plausibel hat vorwerfen können, dass er zur Heilung des Thallus eine solche Inkubation durchgeführt hat – allerdings im privaten, vom gewöhnlichen Asklepioskult losgelösten Rahmen.

Zunächst gilt es festzuhalten, dass eine Inkubation grundsätzlich an einen geheiligten Ort gebunden war. Dieser musste nicht zwangsläufig ein Tempel sein; es konnte sich bei ihm ebenso um eine Höhle, ein Grab oder eine Quelle handeln.[55] Jedoch deutet der Ausdruck *secreto loco* (*Apol.* 42,3) darauf hin, dass den Anklägern allein der Ort der mutmasslichen Behandlung verdächtig erschien. Sollten sie angedeutet haben, Apuleius habe einen im Geheimen veranstalteten Heilschlaf in Anlehnung an die herkömmliche Inkubationspraxis gestaltet, so könnte das von ihnen erwähnte Hennenopfer als ein Anklang an das konventionelle Voropfer im Asklepioskult gedeutet werden.[56] Das von ihnen genannte *carmen* mag man in diesem Zusammenhang als ein Gebet im Vorfeld der Inkubation auffassen. Ob seine Gegner den Wortlaut des ‹Gesangs› spezifiziert hatten, sagt Apuleius jedoch nicht. Auch zu der Frage, ob sich Thallus – nach Aussage der Ankläger – den anderen, bei einer ἐγκοίμησις üblichen Vorbereitungen zur Erlangung ritueller Reinheit wie Fasten, Abstinenz von bestimmten Speisen, sexueller Enthaltsamkeit oder rituellen Waschungen zu unterziehen hatte, fehlt in *De magia* jede Information. Richtet man den Blick auf den konkreten Ablauf des fraglichen Heilschlafs, könnte die in *Apol.* 42,3 erwähnte *lucerna* auf eine nächtliche Inkubation hindeuten. Dies ist auch insofern nahe liegend, als die Nacht als die natürliche Zeit für den Heilschlaf angesehen wurde.[57] Apuleius flicht der Argumentation jedoch keinerlei Hinweis darauf ein, was dem erkrankten Knaben – aus der Sicht der Gegner – durch ein überirdisches Wesen mitgeteilt worden sein könnte. Auch ist keine Rede davon,

54 Vgl. ebd. 111. Zuweilen wird ein Passus in der Schrift Περὶ ἱερῆς νούσου als Empfehlung von Heilschlaf bei Epilepsie gedeutet, vgl. Hp. *Morb. Sacr.* 1,41: θύειν τε καὶ εὔχεσθαι καὶ ἐς τὰ ἱρὰ φέροντας ἱκετεύειν τοὺς θεούς. Mir erscheint die Formulierung jedoch zu vage, als dass man sie eindeutig in den Kontext der Inkubation stellen könnte.

55 Vgl. Wacht, Art. «Inkubation», *RAC* XVIII (1998) 180.

56 Vgl. Wacht, Art. «Inkubation», *RAC* XVIII (1998) 219: «Im Asklepioskult scheinen Ferkel- und Schweineopfer beliebt [...], aber auch Rinder, Schafe und Hähne.» Den gewohnheitsmässigen Ablauf einer Inkubation schildern E. J. Edelstein/L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Bd. 2 (Baltimore 1945) 148–154 und J. W. Riethmüller, *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, Bd. 1 (Heidelberg 2005) 383–385.

57 Gleiches gilt freilich für magisches Handeln.

dass Apuleius als kundiger Interpret aufgetreten sei, der Anweisungen etwa des Asklepios hätte klären müssen.[58]

Problematisch an der These, die Ankläger hätten Apuleius einen im privaten Rahmen veranstalteten Heilschlaf vorgeworfen, ist aber vor allem, dass ein solcher – ob zur Befreiung von Epilepsie oder anderen Krankheiten – nirgendwo sonst bezeugt ist.[59] Dies gilt für christliche wie heidnische Kontexte.[60] Allerdings kann eine Aussage Plutarchs als ein Anklang an Inkubationen gedeutet werden, die vielleicht von der herkömmlichen Tempelpraxis abwichen. Zu Beginn von *De facie in orbe lunae* heisst es (*Mor.* 920b): οἱ ἐν νοσήμασι χρονίοις πρὸς τὰ κοινὰ βοηθήματα καὶ τὰς συνήθεις διαίτας ἀπειπόντες ἐπὶ καθαρμοὺς καὶ περίαπτα καὶ ὀνείρους τρέπονται. Da die zuletzt erwähnten «Träume» hier in einem Zusammenhang mit «ungewöhnlichen» Heilmethoden wie Entsühnungen und Amuletten genannt werden, mag man sie mit Ritualen in Verbindung bringen, die nicht allgemein anerkannt waren. Jedoch wird an dieser Stelle nicht ausdrücklich von einem privat durchgeführten Heilschlaf gesprochen.

Auch mag man einwenden, dass ein zum Zwecke der Heilung veranstalteter ‹Zauber› mit juristischen Mitteln vielleicht gar nicht hätte geahndet werden können. Zumindest wird 150 Jahre nach Apuleius in einem von Kaiser Konstantin erlassenen Gesetz, welches klar zwischen ‹weisser› und ‹schwarzer› Magie unterscheidet, angeordnet, dass die magische Anwendung von Heilmitteln nicht bestraft werden soll.[61] Unter Umständen hätte Apuleius also einen geheim durchgeführten Heilschlaf einfach zugeben können, ohne sich der Gefahr einer Verurteilung auszusetzen. Dennoch sind die Anklänge an eine Inkubation in *De magia* auffällig, selbst wenn letztere nicht zweifelsfrei als die inkriminierte Behandlungsmethode identifiziert werden kann und der Ausdruck ‹Sühneopfer› in diesem Kontext nebulös bleibt.

58 Da die Anordnungen beim Heilschlaf im Asklepiostempel «häufig paradox und für menschliches Empfinden widersinnig» waren, musste gelegentlich ein Priester zu deren Deutung hinzugezogen werden, vgl. Wacht, Art. «Inkubation», *RAC* XVIII (1998) 224f.

59 Gegen eine Inkubation als inkriminierte Therapiemethode spricht auch der Ausdruck *corruisse* (*Apol.* 42,3 und 48,1), den Apuleius, wie es scheint, den gegnerischen Angaben entlehnt und dem gemäss beide Epileptiker regelrecht zusammengebrochen seien, anstatt sich zu einem Heilschlaf niederzulegen.

60 Zu Inkubationen an christlichen Kultorten vgl. Wacht, Art. «Inkubation», *RAC* XVIII (1998) 232–254. Mit Blick auf das Neue Testament muss das Fehlen jeglichen Hinweises auf einen Heilschlaf betont werden.

61 Das Gesetz ist von Iustinian bestätigt worden, vgl. *Cod. Iust.* 9,18,4: *Nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus* [...] *quibus non cuiusque salus aut aestimatio laederetur*; vgl. dazu A. M. Ritter, «Magie im frühen Christentum», in: J. Hammerstaedt et al. (Hgg.), *Apuleius. De magia* (Darmstadt 2002) 315–330, 323.

6. Versöhnung eines Dämons

Der zur Identifizierung des (angeblichen) Zauberrituals entscheidende Ausdruck könnte jedoch *piaculare sacrum* sein. Wie bereits erwähnt, erweckt die Argumentation des Apuleius den Eindruck, als hätten die Ankläger in ihrer Anschuldigung von einem solchen Opfer gesprochen. Demnach wäre es in dem Vorwurf um die Versöhnung und Besänftigung eines überirdischen Wesens gegangen, nicht um dessen Austreibung. Wer genau aber sollte mit Thallus versöhnt werden? Eine Antwort darauf könnte in den auf Dämonen bezogenen Äusserungen des Apuleius liegen, die allerdings einem ganz anderen Zusammenhang als dem der Verteidigungsrede entstammen.

In *Apol.* 43,2 spricht Apuleius in ausdrücklicher Anlehnung an die Gedanken Platons von *inter deos atque homines natura et loco medias quasdam divorum potestates intersitas* und wirft damit zweifelsohne die Frage nach der Existenz von Dämonen auf. Jedoch werden diese hier in keinerlei Bezug zum Entstehen der Epilepsie gesetzt, sondern treten als Mächte auf, die sämtliche *divinationes* sowie *magorum miracula* steuerten. Hinsichtlich der Frage, ob diese Wesen als Mittler zwischen Göttern und Menschen fungieren und ob durch ihr Zutun tatsächlich Wahrsagungen erfolgen können, gibt sich Apuleius in *De magia* skeptisch.[62] In seinem philosophischen Werk *De deo Socratis* hingegen lässt er mit Blick auf ein solches Wirken der *daemones*, wie sie dort genannt werden, keinen Zweifel aufkommen (*Soc.* 6 p. 133): *per hos eosdem* [scil. *daemones*], *ut Plato in Symposio autumat, cuncta denuntiata et magorum varia miracula omnesque praesagiorum species reguntur.*[63]

Wie man in *De deo Socratis* weiter erfährt, wird das Agieren dieser Dämonen von Affekten wie Mitleid, Empörung, Angst oder Freude gelenkt. Aufgrund solcher Gefühlsregungen würden sie einige Menschen begünstigen, anderen hingegen nicht gewogen sein und sie «zu Boden strecken».[64] Freilich darf man letztere

62 Vgl. *Apol.* 43,1f.: [...] *dubius sententiae sum, dicamne fieri posse an negem, quamquam Platoni credam inter deos atque homines natura et loco medias quasdam divorum potestates intersitas, easque divinationes cunctas et magorum miracula gubernare.*

63 Zum zeitlichen Verhältnis von *De magia* und *De deo Socratis* vgl. Habermehl (s. Anm. 3) 286 Anm. 4, der annimmt, dass Apuleius das zuletzt genannte Werk, wenn es zum Zeitpunkt der Verteidigungsrede bereits vorgelegen hätte, in seinen Ausführungen zu Dämonen in *De magia* schwerlich hätte ignorieren können. Es mag jedoch eingewandt werden, dass Apuleius die Schrift vielleicht absichtlich nicht erwähnt, weil seine Zeitgenossen den Begriff *daemon*, wie die oben angeführten heidnischen und christlichen Zeugnisse belegen, mit Austreibungsversuchen in Verbindung gebracht hätten. Dass der Ausdruck im Titel der Schrift *De deo Socratis* fehlt, wird Augustinus später als regelrechte Irreführung des Lesers kritisieren, mit der Apuleius darauf abgezielt habe, das Lesepublikum durch Aussparung des mit negativen Assoziationen beladenen Begriffs zur Lektüre des Werks zu ermuntern; vgl. *Civ.* 8,14. Angemerkt sei jedoch, dass Apuleius' Zeitgenosse Maximos von Tyros den ‹Gott› des Sokrates im Titel seiner Schrift als δαιμόνιον bezeichnet hat (Τί τὸ δαιμόνιον Σωκράτους).

64 Vgl. *Soc.* 12 p. 146: *hos prosperare et evehere, illos contra adversari et adfligere.* Die Formulierung lasse Zintzen zufolge, Art. «Geister» («Dämonen, hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie»), *RAC* IX (1976) 647 auf die Existenz böser Dämonen schliessen.

Reaktion keineswegs mit dem Evozieren eines epileptischen Anfalls gleichsetzen. Dennoch wird in den weiteren Ausführungen deutlich, dass Apuleius zufolge einige der niederen Dämonen wenn nicht explizit für Krankheiten, so doch für ein nicht näher bestimmtes Unglück gewisser Menschen verantwortlich sind. Sie reagierten nämlich sensibel auf menschliches Verhalten und könnten durch Schmähungen erbittert, durch Ehrungen hingegen besänftigt werden. Wichtig ist hier die Unterscheidung derjenigen Dämonen, die noch im Körper des Menschen weilen (*animus humanus*, *Soc.* 15 p. 150), von solchen, die seinen Leib bereits verlassen haben (*Lemures*, *Soc.* 15 p. 152). Denn in den Reihen letzterer gebe es zwar die sanftmütigen *Lares familiares* (*Soc.* 15 p. 152), die still und friedlich Sorge für ihre Nachkommen tragen. Ihnen stehe jedoch die Gruppe der *Larvae* gegenüber (*Soc.* 15 p. 153), die für Vergehen während ihrer Inkarnation mit unstetem Umherirren bestraft würden. Guten Menschen erschienen diese als nichtiges *terriculamentum* (*Soc.* 15 p. 153), den schlechten aber als etwas Schädliches bzw. als Unheilsbringer (*noxium*, *Soc.* 15 p. 153). Jedoch könnten Dämonen (jedweder Art) durch Gaben ermuntert bzw. herbeigelockt und durch Bitten milde gestimmt werden.[65] Manche der Dämonen erfreuten sich zudem an gewissen *hostiae*, deren Natur den bereits bestehenden Riten der einzelnen Völker entspreche.[66]

Dass die Vorstellung einer Versöhnung mit Dämonen, wie sie in *De deo Socratis* angedeutet wird, unter Umständen recht verbreitet war, legen Äusserungen Plutarchs nahe, der in *De defectu oraculorum* ausdrücklich von der Besänftigung böser Dämonen spricht. Diese würden die Menschen mit Seuchen und Kriegen heimsuchen, bis sie eine von ihnen geforderte, im menschlichen Körper eingeschlossene Menschenseele bekämen.[67] Ferner begegnet die Idee einer Aussöhnung mit übelwollenden Geistern, wie Augustinus mitteilt, bereits bei Cornelius Labeo (*Civ.* 8,13): *Qui Labeo numina mala victimis cruentis atque huius modi supplicationibus placari existimat.*

Was den Fall des Thallus angeht, mag man angesichts derartiger Auffassungen fragen, ob im gegnerischen Vorwurf möglicherweise davon die Rede gewesen ist, dass in der Vorstellung des Apuleius eine *Larva* den Epileptiker peinige

65 Vgl. *Soc.* 13 p. 147: *et donis invitentur et precibus leniantur.* W. Bernard, «Zur Dämonologie des Apuleius von Madaura», *RhM* (1994) 358–373, 367f. macht darauf aufmerksam, dass die Bitten der Menschen in Apuleius' Darstellung zwar zunächst unmittelbar an die Dämonen gerichtet seien. Jedoch könne aus den weiteren Angaben des Werks geschlussfolgert werden, dass die Dämonen die Wünsche an die Götter weiterleiten. Dieser «Mittlerdienst» (368) zwischen Menschen und Göttern sei für Apuleius schliesslich die Hauptaufgabe der Dämonen.

66 Vgl. *Soc.* 14 p. 148f.: *esse nonnullos ex hoc divorum numero, qui nocturnis vel diurnis, promptis vel occultis, laetioribus vel tristioribus hostiis vel caerimoniis vel ritibus gaudeant.*

67 Vgl. Plut. *Mor.* 417c–e. Vgl. auch *Mor.* 276f–277a, wo von den Laren als rächenden Dämonen gesprochen wird. J. M. Dillon, «Dämonologie im frühen Platonismus», in: M. Baltes et al. (Hgg.), *Apuleius. De deo Socratis / Über den Gott des Sokrates* (Darmstadt 2004) 131 betont, dass die Vorstellung böser Dämonen bei Platon noch nicht erkennbar sei. Hingegen scheine die Lehre seines Nachfolgers Xenokrates den «Volksglauben an übelwollende und bösartige Geister» in die Philosophie hineingetragen zu haben; vgl. hierzu Plut. *Mor.* 361b.

und dass der Angeklagte dieses Wesen durch Geschenke und Bitten mit dem Sklaven habe versöhnen wollen. Vielleicht war das Werk *De deo Socratis* bereits erschienen, und die Gegner konnten sich auf dieses unmittelbar beziehen. Zudem mag man erwägen, ob in der Anschuldigung ebenfalls anklingen sollte, dass Apuleius den epileptischen Anfall des Thallus selbst herbeigeführt hat, um auf diese Weise die Kommunikation mit dem Dämon aufzunehmen. Immerhin sagt Apuleius selbst, dass er weiss, wie ein Anfall ausgelöst werden kann.[68] Hätte Apuleius seinen Ausführungen jedoch den Ausdruck *daemon* eingeflochten, wären seine mutmasslichen Bemühungen um eine Heilung des Epileptikers Thallus sogleich im Lichte magischen Tuns erschienen. Dies aber galt es unter allen Umständen zu vermeiden.

Einwenden mag man gegen solcherlei Überlegungen, dass Dämonen in *De deo Socratis* nicht ausdrücklich als Verursacher von Epilepsie in Erscheinung treten. Andererseits wird das Unglück, das die *Larvae* in der Darstellung des Apuleius evozieren, auch in keiner anderen Weise spezifiziert. Vor allem aber besticht die Verbindung des Vorwurfs in *De magia* mit den in *De deo Socratis* geäusserten Ansichten dadurch, dass sie den zur Kennzeichnung des magischen Tuns verwendeten Terminus *piaculare sacrum* am plausibelsten erhellt.

Zusammenfassung

Die Argumentation der untersuchten Passage ist fortwährend mit dem bedrohlichen Umstand konfrontiert, dass Epilepsie von Apuleius' Zeitgenossen oft mit dem Einwirken böser Geister in Verbindung gebracht wurde und ihre Heilung demnach auf wenn nicht ‹magischem›, so doch auf einem Wege möglich schien, dem die allgemeine Anerkennung versagt war. Auffallend ist, dass Apuleius diese potentiell magischen Aspekte im Rahmen der Epilepsiebehandlung ganz und gar ausblendet. Die Entstehung epileptischer Anfälle führt er ausschliesslich auf körperliche Ursachen zurück. Was die Epileptikerin betrifft, beruht seine gesamte Verteidigung auf einem Exkurs, der allein diesem Thema gewidmet ist. Im Falle des Sklaven Thallus scheint Apuleius den Zusammenhang mit einer magisch-religiösen Krankheitsbehandlung bewusst zu stören, indem er, anstatt sich mit den von der Gegenseite genannten Indizien auseinanderzusetzen, danach fragt, inwiefern gewisse übermenschliche Wesen am Zustandekommen von Weissagungen beteiligt sein könnten. Vor allem aber wird der hinter Begriffen wie *piaculare sacrum* oder *hostiae lustrales* aufscheinende Zusammenhang zwischen *incantatio* und Heilung durch ihn in keiner Weise thematisiert.

Versucht man die Art der ‹magischen› Einflussnahme auf die beiden Epileptiker zu konkretisieren, liegt der Verdacht nahe, dass die Ankläger Apuleius

68 In *Apol.* 45,4 spricht er davon, wie er *apud physicos* gelesen habe, dass ein entzündeter Gagatstein die Krankheit zum Vorschein bringe. Auch reisse eine gedrehte Töpferscheibe einen Epileptiker durch ihr Herumwirbeln zu Boden (*Apol.* 45,5). Diese beiden Arten der Anfallsentstehung werden ebenfalls von Soranos genannt, vgl. Cael. Aur. *Chron.* 1,66f.

die Austreibung übelwollender Dämonen vorgeworfen hatten. Denn mit einiger Sicherheit haben exorzistische Aktivitäten bei der Behandlung von Epileptikern dem in *Apol.* 42,3 erwähnten *praescriptum opinionis et famae* entsprochen, an dem sich die Anschuldigung der Gegner massgeblich orientiert haben soll. Der Gedanke wird dadurch gestützt, dass gewisse Parallelen in der Epilepsiebehandlung des Apuleius und der Dämonenaustreibung Jesu sowie des Apollonios von Tyana erkennbar sind. Ungeklärt bleibt jedoch, wie die Ankläger – in enger Anlehnung an die Volksmeinung – die Austreibung eines Dämons angedeutet und zugleich ein ‹Sühneopfer› des Apuleius ins Spiel gebracht haben sollen. Ferner gilt es zu betonen, dass Apuleius einen Exorzismus, der mit Hilfe von Drohungen und Ausfahrbefehlen durchgeführt worden wäre, in seiner Zusammenfassung des gegnerischen Vorwurfs mit keinem Wort anklingen lässt. Zudem erfahren wichtige Begriffe der Anschuldigung wie *piaculare sacrum* und *gallinae* bei diesem Ansatz keinerlei Erhellung.

Nimmt man hingegen an, dass die Ankläger einen im Stile antiker Asklepieien veranstalteten Heilschlaf geltend gemacht haben, lässt sich das von der Gegenseite erwähnte Hennenopfer plausibel deuten. Auch das Sühneopfer erscheint in diesem Kontext nicht vollkommen abwegig, wenngleich Asklepios für gewöhnlich um (quasi-)ärztlichen Beistand gebeten wurde und weniger als Adressat versöhnender Rituale galt. Eingewandt werden mag jedoch, dass das Abhalten privater Inkubationen nirgends eindeutig bezeugt ist. Setzt man die Informationen aus *De magia* in Bezug zu den von Apuleius in *De deo Socratis* vertretenen Auffassungen zur Versöhnung des Menschen mit niederen Dämonen, kann wiederum der Begriff *piaculare sacrum* überzeugend geklärt werden. Denn der gegnerische Vorwurf könnte sich in diesem Fall auf eine Vorstellung des Angeklagten bezogen haben, in deren Rahmen ein erzürnter Dämon, genauer gesagt eine *Larva*, mit dem epileptischen Knaben versöhnt werden sollte.[69]

Korrespondenz:
Alexandra Forst
Klassische Philologie
Universität Potsdam
Am Neuen Palais 10
D-14469 Potsdam
alexandra.forst@uni-potsdam.de

69 Vielleicht können ‹Sühneopfer› und Exorzismus miteinander verbunden werden, wenn man mit Platons *Phaedrus* (244d–e) die Reinigung von einem alten ‹Familienfluch› in Erwägung zieht. Von einem solchen hätten die Betroffenen nämlich durch einen Zustand der Verzückung befreit werden können, der von Gebeten und heiligen Handlungen begleitet wurde, mit deren Hilfe Sühne erreicht wurde. So betrachtet, hätte dem Vorwurf von Thallus' Behexung das Argument zugrunde gelegen, dass Apuleius den Sklaven im Rahmen der von ihm veranstalteten *incantatio* in eben jenen Rauschzustand versetzt habe. Letzte Gewissheit kann es freilich auch bei dieser Vermutung nicht geben.