

# UNSCHULDSBETEUERUNG UND SÜNDENBEKENNTNIS IM GEBET DES ENKOLP AN PRIAP (Petr. 133.3)

VON

OSKAR RAITH

(Erlangen)

Das Gebet, das bei Petron Enkolp, der komische Held der Geschichte, an Priap richtet, ist bisher hauptsächlich einerseits als Ausgangspunkt für die Rekonstruktion der Idee des Romans benützt, andererseits summarisch als Beispiel für die Gattung der Gebetsparodie betrachtet worden. Im vorliegenden Aufsatz wird nur ein Teil dieses Gebetes, die Unschuldsbeteuerung und das auf sie folgende Sündenbekenntnis (V. 6—11), behandelt. Die Untersuchung erfolgt in zwei Abschnitten: Im ersten wird die literarische Herkunft des genannten Motivkomplexes geklärt, soweit es möglich ist, im zweiten nach seiner Bedeutung im Zusammenhang bei Petron gefragt.

## I. ENKOLPS GEBET UND DIE BEICHTE DER ISISMYSTERIEN

1. In dem ägyptischen Priestereid, der kürzlich von R. Merkelbach neu bearbeitet worden ist<sup>1</sup>, hat der Priester ein Doppeltes zu beschwören: 1. daß er bestimmte Sünden bisher nicht begangen hat, 2. daß er sich in seinem Amt künftig von bestimmten Sünden reinhalten wird. Der 1. Teil des Eides ist inhaltlich eng mit den Unschuldsbeteuerungen des ägyptischen Totenbuches verbunden. Man kann annehmen, daß bei der Priesterweihe das Totengericht rituell vorausgenommen wurde. Der Eid, der auf einem Papyrus des 2. nachchristlichen Jahrhunderts überliefert ist, läßt erkennen, wie ägyptische Riten in Kulte griechischer Sprache übernommen wurden<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Ein ägyptischer Priestereid*, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 2, 1968, 7—30.

<sup>2</sup> Der Papyrus, P. Wash. U., Inv. 138, ist veröffentlicht worden von V. B. Schuman, *A Second-Century Treatise on Egyptian priests and temples*, Harvard Theological Review 53, 1960, 159—170, mit Photographie. Der Priestereid recto, verso von anderer Hand Vorschriften über das Schlachten von Rindern. Abgedruckt jetzt auch bei Preisigke, SB VI 9641.

Ferner ist, durch einen Aufsatz von L. Koenen<sup>3</sup>, eine Entwicklung sichtbar geworden, die vom ägyptischen Totenbuch und ägyptischen Riten, für die der Priestereid ein spätes Zeugnis bietet, zu den Sündenbekenntnissen der hellenistischen Mysterienkulte führt, die ihrerseits in der römischen Elegie literarisch gespiegelt werden: Bei Lygdamus (c. Tib. 3.5.7—14) und Tibull (1.2.81—84, 3.51—52) lesen wir Unschuldsbeteuerungen, die die gleichen Vergehen betreffen, derentwegen die Ägypter die Totenrichter fürchteten.

2. In diesen Zusammenhang gehört bei Petron das Gebet des Enkolp an Priap. Die fiktive Situation: Enkolp ist in Kroton bei der Dame Circe wegen seiner Impotenz hinausgeworfen worden. Nachdem er seine Verzweiflung darüber einigermaßen überwunden hat, begibt er sich zu einem Tempel des Priap. Auf dessen Schwelle kniet er nieder (*posito in limine genu*) und spricht ein Gebet: Die Gottheit wird angerufen, ihre Gegenwart beschworen; darauf, an zentraler Stelle des Gedichts, beteuert Enkolp seine Unschuld an großen Verbrechen und bekennt seine — geringe — Sünde in den Versen:

6 *non sanguine tristi*  
*perfusus uenio, non templis impius hostis*  
*admoui dextram, sed inops et rebus egenis*  
*attritus facinus non toto corpore feci.*  
 10 *quisquis peccat inops, minor est reus.*

Enkolp meint also, er habe Zorn und Strafe des Gottes nicht verdient, und begründet das so: Ich habe doch niemand umgebracht, ich habe mich nicht am Tempelgut vergriffen. Die Schuld, die ich auf mich geladen habe, ist gering. Soweit Petron. Wir verfolgen nun die von Koenen (*op. cit.*) aufgewiesene Entwicklung rückwärts und fragen nach dem Vorbild von Petron.

Die nächste Parallele bietet, wie schon Burman im Kommentar zu Petron feststellt, die Elegie des Lygdamus c. Tib. 3.5. Dort bittet der Dichter, der sich auf den Tod krank fühlt, Persephone um Schonung: Er sei nicht schuldig, er habe den Tod nicht verdient. Es folgt eine Anzahl von Verfehlungen, die er nicht auf sich geladen zu haben behauptet:

7 *non ego templai nulli temeranda uirorum*  
*audax laudandae sacra docere deae,*  
*nec mea mortiferis infecit pocula sucis*  
 10 *dextera nec cuiquam trita uenena dedit,*  
*nec nos sacrilegi templis amouimus aera,*  
*nec cor sollicitant facta nefanda meum,*  
*nec nos insanae meditantés iurgia mentis*  
*impia in aduersos soluimus ora deos.*  
 11 *aera Helm: aegros mss.: ignes Plant.*

<sup>3</sup> Die Unschuldsbeteuerung des Priestereides und die römische Elegie, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 2, 1968, 31—38.

Wir finden wieder die Beteuerung: Ich habe niemand getötet, ich habe keinen Tempel beraubt. Die Reihe ist erweitert um die allgemeineren Sätze: Mich drückt überhaupt keine ruchlose Tat, ich habe mich auch nicht durch Scheltreden gegen die Götter versündigt. Die ersten zitierten Verse aber weisen mit der Versicherung, er habe die heiligen Geheimnisse der Göttin nicht verraten, auf die Verbindung solcher Unschuldsbeteuerungen mit Geheimkulten hin, in diesem Fall am ehesten mit dem der Bona Dea: Das braucht nicht zu bedeuten, daß in diesem Kult eine solche Unschuldsbeteuerung vorkam, die Vorstellungen aus den Bereichen der einzelnen Mysterien fließen leicht ineinander<sup>4</sup>.

Betrachten wir ferner diejenige Elegie Tibulls selbst, die das Vorbild für das Gedicht des Lygdamus war (1.3). Auch hier beteuert der Dichter in Todesgefahr seine Unschuld: Er habe keine falschen Eide geschworen, habe die Götter nicht gelästert (V. 51—52). Daß Eidbruch und Meineid besonders schwere Verbrechen sind, ist alte griechische Vorstellung<sup>5</sup>. Die Verbindung dieser Stelle zu Lygdamus liegt auf der Hand. Wichtig ist aber, daß auch Tibull diese Gedanken in einem Zusammenhang mit Mysterien gesehen zu haben scheint. Einmal erwähnt er vorher in derselben Elegie den Isisdienst seiner Geliebten (V. 23—32), zum anderen hofft er selbst, nach dem Bekenntnis seiner Unschuld werde ihn Venus ins Elysium führen (V. 57 f.), in das Elysium, das ihm gegen Ende des Gedichts mit der erneuerten Liebe seiner Delia zusammenfließt. Isis aber ist Liebesgöttin wie Venus; ritueller Tod, Auferstehung und neues Leben der Mysterien entsprechen der Krankheit, Genesung und erneuerten Liebe des Dichters<sup>6</sup>. Mit Venus, heißt das, ist auch Isis gemeint.

Diese Annahme wird unterstützt durch eine andere Stelle bei Tibull (1.2.81—84), die einerseits ebenfalls Venus nennt und dadurch sich an das Bisherige anschließt, andererseits auch eine Entsprerung zur Unschuldsbeteuerung des Enkolp liefert. Der Dichter, von der Geliebten ausgeschlossen, fragt sich nach dem Grund seines Mißgeschicks:

81     *num Veneris magnae uiolanti numina uerbo,*  
           *et mea nunc poenas impia lingua luit?*  
        *num feror incestus sedes adiuise deorum*  
           *sertaque de sanctis deripuisse focis?*

An Petron erinnert in diesen Versen nicht nur die Situation, mögen die Ursachen des Ausgesperrtseins auch ganz verschiedene sein,

<sup>4</sup> Koenen, *op. cit.*, 34. Zum Kult der Bona Dea vgl. Tib. 1.6.22: *sacra Bonae maribus non adeunda Deae*. Koenen sieht in den Versen des Lygdamus außerdem eine Anspielung auf den Skandal des Clodius Pulcher und möchte darin ein Argument für den zeitlichen Ansatz des Lygdamus im vorletzten Jahrzehnt des 1. vchr. Jh. erkennen. Die Positionen zu diesem Problem zuletzt dargelegt von K. Büchner, *Die Elegien des Lygdamus*, *Hermes* 93, 1965, 65—112 und 503—508; O. Skutsch, *Zur Datierung des Lygdamus*, *Philologus* 111, 1966, 142—146.

<sup>5</sup> Belege bei Koenen *op. cit.*, 36 n. 10.

<sup>6</sup> Warum Tibull Venus erwähnt, nicht Isis, dafür eine ansprechende Erklärung bei R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3. Aufl. Leipzig 1927, 158. Der Isis war auch, nach griechischer, nicht ägyptischer Auffassung, der Eid in besonderer Weise heilig. Dazu vgl. Koenen *op. cit.*, 36 n. 12 mit Literaturangabe. Wir heben eine Stelle der Isis-epitalegie von Kyme hervor: ἐγὼ ἱεροῦ σαθερώτερον οὐδὲν ἐπέτησα (IG 12 Suppl., Nr. 98, Z. 33). Daß auch Venus — Aphrodite ihren Diener wiederbelebt, wie es Isis tut, dafür Zeugnisse, und zwar mit deutlicher Anspielung auf Mysterien oder ägyptische Riten: CIL 6.21521 = CLE 1109; Theokr. Ptol. 46 ff., 15.106 ff.

sondern auch die Versicherung, die Tempel nicht beraubt zu haben (die Fragen an ihn selbst stehen bei Tibull rhetorisch für das Bekenntnis der Schuldlosigkeit). Wie an der vorigen Stelle sagt Tibull hier, er habe die Gottheit nicht gelästert. Das Bekenntnis der Keuschheit aber ist wohl am ehesten so zu verstehen, daß der Dichter die besondere rituelle Reinheit oder die sexuelle Enthaltbarkeit, die man zu bestimmten heiligen Zeiten beobachtete, nicht verletzte. Diese Praxis weist uns wieder auf Geheimkulte, u.a. die Mysterien der Isis <sup>7</sup>.

3. Daß Tibulls Venus auch Isis ist, daß er und sein Nachahmer Lygdamus in den Unschuldsbeteuerungen Gedanken aus dem Bereich der Mysterienreligionen, vornehmlich dem Isisdienst, aufgenommen haben, ist soweit schon eine sehr wahrscheinliche Vermutung. Sie wird dadurch vollends gesichert, daß diese Gedanken als ursprünglich ägyptisch erwiesen werden. Das ist durch den anfangs genannten Aufsatz von L. Koenen geschehen. Koenen hat dazu den von Merkelbach herausgegebenen und kommentierten oxyrhynchitischen Priestereid, die Inschriften des Tempels von Edfu und besonders das 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuches in den Fassungen A und B herangezogen. Die Unschuldsbeteuerung als Ritus und der Inhalt ihrer einzelnen Formeln, wie sie uns bei den Römern vorliegen, sind dadurch als ägyptisch erkannt worden. Wir wiederholen den Vergleich im einzelnen, soweit es um Entsprechungen zu der uns interessierenden Petronstelle geht.

Enkolp bekennt von sich: Ich habe kein Blut vergossen, ich habe mich nicht am Tempelgut vergriffen. Tötung und Diebstahl oder Raub von Tempelgut werden auch in den ägyptischen Quellen abgeleugnet.

1. *Die Tötung*: Im Priestereid steht: οὐ πεφόνησα ἄνθρωπον (col. 1.21) <sup>8</sup>. Im Totenbuch: Je n'ai pas tué des hommes (B 5, ähnlich A 14) <sup>9</sup>. Der Priester durfte aber nicht einmal ein Tier geschlachtet haben; denn er schwor: οὐκ ἀφείρηκα (l. ἀφήρηκα) κεφαλὴν ζώου (col. 1.20) <sup>10</sup>. Im Totenbuch gilt die Tötung des heiligen Stieres als große Sünde: Je n'ai pas tué le gros bétail divin (B 13).

<sup>7</sup> Tib. 1.3.25 f. Vgl. R. Reitzenstein *op. cit.*, 141. E. Fehrle, *Die kullische Keuschheit im Altertum*, Gießen 1910, 135–137.

<sup>8</sup> Zitate aus dem Priestereid nach Merkelbach, *Priestereid*, 15.

<sup>9</sup> Übersetzung des 125. Kap. des Totenbuches von Maistre, *Les déclarations d'innocence*, Le Caire 1937, zitiert bei Merkelbach, *Priestereid*, 20 ff. Vgl. G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, Jena 1917, S. 274–277.

Hinweis auf weitere Literatur bei Merkelbach, *Priestereid*, 20. n.9, dazu kommt: J. H. Breasted, *Die Geburt des Gewissens (= The Dawn of Conscience, dt.)*, Zürich 1950, 250–261.

<sup>10</sup> Zur Verwendung dieses Ausdrucks für „schlachten“ s. Herodot: σφάζοντες δὲ ἀποτάμνουσι τὴν κεφαλὴν (2.39); die Ägypter aßen die Köpfe der Tiere nicht. — Vgl. auch Porphyrios, *uita Pyth.* 43 ἀπέχεσθε . . . κεφαλῆς; Iamblich, *uita Pyth.* 107 μῆτε θύειν ζῶα θεοῖς. Zu der Ähnlichkeit der pythagoreischen Vorschriften sagt Merkelbach, *Priestereid*, 14: „Daß man bei der Redaktion der Eidesformel absichtlich auf pythagoreische Vorstellungen Rücksicht genommen hat, scheint indes nicht zu erweisen. Man wird sich damit begnügen, ein weiteresmal zu konstatieren, daß die „Philosophie“ der Pythagoreer eine bemerkenswerte Ähnlichkeit zur Religion der Ägypter zeigt.“

2. *Der Tempelraub*: Der künftige Priester schwor: οὐδὲ οὐ μὴ κολλήσω τοὺς δακτύλους οὐδενί (col. 2.8)<sup>11</sup>. Dem entsprechen im Totenbuch folgende Beteuerungen: Je n'ai pas diminué la nourriture dans les temples; je n'ai pas endommagé les pains des dieux (A 17, 18). N n'a pas dérobé les biens du dieu (B 8). Am Tempel in Edfu las der Priester beim Eintritt die Mahnung: Do not covet the property (of the temple)<sup>12</sup>, und vor dem Bild des Gottes hatte er zu sprechen: I have not stolen things... Andere Formeln verbieten Raub und Diebstahl überhaupt<sup>13</sup>.

Die Entsprechung zwischen den Versen Petrons und den ägyptischen Texten ist bemerkenswert. Die sexuellen Verfehlungen, die in den ägyptischen Unschuldsbeteuerungen eine wichtige Rolle spielen, fallen in einem Gebet an Priap natürlich aus, wenigstens in der üblichen Form; indes ermöglichte der fast selbstverständliche Gedanke an sie in diesem Zusammenhang, wie wir gleich sehen werden, Petron einen besonders-schillernden Effekt dann, sobald die Beteuerung der Unschuld sich verkehrte in ein Sündenbekenntnis.

4. Eben dies folgt schon im nächsten Vers. Enkolp gibt zu, er habe gesündigt, wenn auch nur mit einem Teil seines Körpers (*non toto corpore*). Doch habe er aus Unvermögen (*inops*) und Bedürftigkeit gefehlt, deswegen sei seine Sünde geringer.

Auch dieses Sündenbekenntnis verweist uns auf Kulte, die aus dem Osten nach Rom gekommen sind. Die Beichte als Bestandteil des Kultes ist altorientalisch und ägyptisch, nicht griechisch und römisch<sup>14</sup>. In unserem Zusammenhang kommen für die Herkunft des Brauches 3 Gruppen von Zeugnissen in Betracht:

1. Kleinasien, das auch die Heimat des Priapkultes ist<sup>15</sup>, liefert die Hauptmasse der in Heiligtümern verschiedener Götter gefundenen sog. Beichtinschriften<sup>16</sup>. Die Inschriften stammen fast alle aus

<sup>11</sup> Der Sinn der Formel, Verbot des Diebstahls, ist klar. Man kann an Diebstahl im Tempel denken, Merkelbach, *Priestereid*, 18 erwägt die Ergänzung τοῦ τοῦ θεοῦ. Über diebische Priester s. F. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Brüssel 1937, 138, bes. n. 3.

<sup>12</sup> Übersetzung von Fairman, Mitt. d. Dt. Archäol. Inst. in Kairo 16, 1958, 85–92, zitiert bei Merkelbach, *Priestereid*, 2)–30. Dort auch der Hinweis, daß es noch viel mehr Texte gibt, hauptsächlich ptolemäische Tempeltexte, die sich zum Vergleich eignen.

<sup>13</sup> Etwa im Totenbuch: „Je n'ai pas volé... je n'ai pas été envieux... je n'ai pas dérobé (B 2–4); N n'a pas volé des rations de pain (B 15), „Zitate bei Koenen *op. cit.*, 32. Im Eid der Elkesaiten, einer christlichen Sekte, heißt es: ... οὐ κλέψω ... οὐ πλεονεκτήσω ... (Hippolytos, *refutatio* 9. 15). In den biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit kommen ebenfalls Unschuldsbeteuerungen vor, so z. B.: Niemals raute ich (Inschrift des Harwa, zitiert nach E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, Probleme der Ägyptologie 2, Leiden 1954, 151).

<sup>14</sup> Gegen die Behauptung R. Reitzensteins, *op. cit.*, 137, der Reste alter Beichtpraxis in Griechenland und Rom finden wollte, s. R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, 64–67. Pettazzoni kommt zu dem Schluß: „Confession of sins, in the Greek world as well as among the other Indo-European peoples, did not belong originally to the Indo-European element“ (*l.c.*).

<sup>15</sup> Vgl. das vorliegende Gedicht V. 3–4; H. Herter, *De Priapo*, Gießen 1932, 256 f.

<sup>16</sup> Veröffentlicht bei F. Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, Leipzig 1913; wichtige neue Texte in der Monumenta Asiae Minoris Antiqua IV, Manchester 1933, nr. 265–312, Suppl. Epigraph. Graecum VI, Lugduni Bataavorum 1932, nr. 248–260. Vgl. Reitzenstein *op. cit.*, 138 ff., Pettazzoni *op. cit.*, 57. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 2, 2. Aufl. München 1961, 579 n. 1.

dem 2. und 3. nachchristlichen Jahrhundert, bezeugen uns aber sehr wahrscheinlich eine viel ältere Kultpraxis. In ihnen berichten die Personen, die sie dediziert haben, von ihrer Sünde und der vom Gott geschickten Züchtigung, meist Krankheit; nach erfolgtem Bekenntnis der Schuld habe der Gott Gnade erwiesen. Sie schließen oft mit der Mahnung an den Leser, sich vor Sünde zu hüten. Es fällt auf, daß unter den genau bezeichneten Verfehlungen die sexuellen besonders häufig vorkommen.

2. Im Kult der Dea Syria gab es, wie wir aus griechischen Quellen wissen, ebenfalls ein öffentliches Sündenbekenntnis<sup>17</sup>. In der lateinischen Literatur schildert Apuleius die herumziehenden Diener der syrischen Göttin, die in jedem Dorf ihre ekstatischen Kulthandlungen produzieren, wozu auch gehört, daß einer von ihnen in der Ekstase sich religiöser Vergehen bezichtigt (met. 8.27 f.). Darin wird eine Sonderform der allgemein verbreiteten Kulthandlung zu sehen sein.

3. In Ägypten erscheinen die ältesten Sündenbekenntnisse in der Zeit der 19. Dynastie (ca. 1350—1200), in der Hauptsache auf Denksteinen der thebanischen Nekropole<sup>18</sup>. Sie zeigen uns ein überraschend persönliches Verhältnis des Menschen zu seinem Gott, und, ähnlich wie die kleinasiatischen Inschriften, berichten sie von Sünde und Bestrafung, besonders durch Blindheit, vom Bekenntnis und von der Heilung durch den versöhnten Gott. Sie preisen die Güte des Gottes oder richten an die Menschen die Mahnung, demütig gegen ihn zu sein. Die Inschriften sind verschiedenen Göttern gewidmet, nur eine davon der Isis<sup>19</sup>. Aus einem Papyrus der Spätzeit erfahren wir, daß damals auch im Kult des Osiris bzw. der Isis in Philae ein Sündenbekenntnis üblich war<sup>20</sup>. In den Isismysterien der römischen Zeit kommt der Beichte große Bedeutung zu: Die indirekten Hinweise darauf bei Tibull und Lygdamus sind bereits besprochen, unmittelbar wird die Zeremonie von Ovid und Juvenal erwähnt, die auch Einzelheiten berichten<sup>21</sup>.

Wie ist in diesen Zusammenhang das Sündenbekenntnis Enkolps einzuordnen? Keine Verbindung läßt sich mit dem Kult der Dea Syria erkennen. Priap weist auf Kleinasien, die Worte des Bekenntnisses lassen sich ebensogut wie mit den kleinasiatischen Inschriften mit der Beichte der Isismysterien verbinden. Die Betrachtung der Situation des Gedichts hilft weiter: Enkolp kniet auf der Schwelle des Heiligtums. Unverkenn-

<sup>17</sup> Plut. *de superst.* 7, p. 168 ff. D., Men. fr. 514 Kock, CAF III p. 164 ap. Porphyrr. *de abstin.* 4. 15. Vgl. Pettazzoni *op. cit.*, 61.

<sup>18</sup> Veröffentlicht bei A. Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*, SPAW, phil.-hist. Kl. 1911, 1086—1110 (Text mit Übersetzung und Kommentar); B. Gunn, *The Religion of the Poor in Ancient Egypt*, JEA 3, 1916, 81—94; Auswahl bei Roeder, *Urkunden*, 52—59; vgl. Breasted, *Die Geburt des Gewissens*, 303 ff. — In der Frage nach der Herkunft des Sündenbekenntnisses läßt Gunn (*op. cit.*, 93) die Entscheidung zwischen semitischem Einfluß und eigenständiger ägyptischer Entwicklung offen, während Breasted (*Die Geburt des Gewissens*, l.c.) darin eine Frucht der religiösen Umwälzung unter Echnaton sieht.

<sup>19</sup> Erman, *op. cit.*, 1107 (Nr. K); Gunn, *op. cit.*, 87 (Nr. V).

<sup>20</sup> Demotischer P. Dodgson (Berlin Nr. 10494), s. G. Roeder, *Die allägyptische Götterwelt*, Zürich 1959, 340.

<sup>21</sup> Ovid, *Ex Ponto* 1.1.51—58; Juven. 6.535—541. Dazu Reitzenstein, *op. cit.*, 142—145; Pettazzoni, *op. cit.*, 55, 58 f.

bar denselben Brauch hat Tibull im Sinn, wenn er sagt, wäre er sich einer Schuld bewußt, er würde nicht zögern zu büßen (1.2.85—89):

*non ego, si merui, dubitem procumbere templis  
et dare sacratis oscula liminibus,  
non ego tellurem genibus perrepere supplex  
et miserum sancto lundere poste caput.*

Das eine ist Beichte, das andere Buße, beides aber ein Ritus der Verdemütigung vor dem Gott, insofern also vergleichbar. Die Göttin, von der Tibull in dieser Elegie spricht, ist aber, wie wir schon gesehen haben, Venus-Isis. Damit kann auch die eigentliche Beichte Enkolps mit den Isismysterien verbunden werden<sup>22</sup>.

Bleibt noch die Entschuldigung Enkolps, mit der er sein Bekenntnis gleich wieder halb zurücknimmt, er habe bloß aus Unvermögen (*inops*) gesündigt, deswegen sei er weniger schuldig. — Im Brief an Circe sagt er darüber: *illud unum memento, non me, sed instrumenta peccasse. paratus miles arma non habui* (130.4)<sup>23</sup>. — Dieser Gedanke steht in einem auffallenden Widerspruch zu den kleinasiatischen und den ägyptischen Beichtinschriften. Dort kommt es gerade nicht darauf an, ob die Sünde unbewußt oder ohne Absicht begangen worden ist: nur der Erfolg der Tat zählt. An dieser Stelle also endet die Anspielung auf Gedanken der Mysterienreligion.

Daß dessen Schuld geringer ist, der sich aus Not verfehlt hat, ist ein Gemeinplatz der populären Moral. Die allgemeine Fassung (*quisquis* . . .) bei Petron hört sich wie eine geprägte Formel an, auffällig ist auch die Wiederholung des Wortes *inops*. Einen genauen Anschluß weiß ich nicht zu geben, immerhin sei darauf verwiesen, daß *inopia* auch ein Rechtsterminus ist; u.a. sollen *propter inopiam* den Verurteilten bereits verhängte Geldstrafen ermäßigt oder erlassen werden (Ulpian D. 1.18.6.9). Petron kann darauf anspielen<sup>24</sup>.

5. In dieser Untersuchung sind bisher die Parallelen zu Unschuldsbeteuerung und Sündenbekenntnis des Enkolp bestimmt worden, ohne daß die nächste Quelle für Petron festzustellen unternommen wurde. Das soll jetzt geschehen. Die Frage stellt sich so: Ist eher an Übernahme aus der klassischen Elegie oder an Anregung durch die zeit-

<sup>22</sup> Eine andere Parallele ergibt sich dadurch, daß Enkolp auch an anderer Stelle, wenn er über sein Mißgeschick klagt, Wendungen von Tod und Sterben benützt (*funerata est illa pars*, 129. 1; die komische „Hinrichtung“, 131; *deposito meo caueo*, 133. 4; vgl. Circe: *medius iam peristi*, 129. 4), der Mysterie aber die Einweihung als Tod und Auferstehung erlebt. Doch kann diese Übereinstimmung Zufall sein, jedenfalls hat sie Petron nicht weiter benützt.

<sup>23</sup> Daß hier jeweils zwei Gedanken nebeneinandergesetzt werden: 1. „nicht ich, sondern . . .“, 2. „nicht Absicht, sondern Unvermögen“, braucht an dieser Stelle noch nicht berücksichtigt zu werden. Wir werden darauf zurückkommen. Ebenso wird die Auffassung, daß das „Vergehen“ Enkolps in seiner sexuellen Schwäche bei Circe bestand, noch begründet werden.

<sup>24</sup> Ich vermute eine Rechtsparömie als Anknüpfungspunkt. Andererseits ist gerade die angebliche Gnome, der nachklappende allgemeine Satz, als Bestätigung des Affekts volkstümliche Redeweise und als solche „color elegiacus“. — Der Doppelsinn von *inopia* (Unvermögen — Armut) ist schön in der Übersetzung von Ehlers verwendet: . . . aus Unvermögen und Mürbheit bin ich bedürftiger Mann zum Teil nur Verbrecher geworden. Unvermögende Sünder bestraft man gering.“

genössische Mysterienpraxis zu denken (wobei durch das eine das andere nicht ausgeschlossen ist)? Die Ähnlichkeit der Unschuldsbeteuerung an den besprochenen Stellen bei Petron einerseits und bei Tibull und Lygdamus andererseits reicht aus, um eine Anknüpfung anzunehmen, wenn keine engere Verbindung gefunden wird. Die trockenere Art des Vortrags, die Kürze und anscheinend schematischere Aufzählung lassen sich teils aus der Absicht des Dichters, teils aus Zeitstil und literarischem Genus — die Priapeen stehen nahe — verstehen. Für Sündenbekenntnis und Bußvorstellungen kann ebenfalls motivischer Anschluß an Tibull (1.2.83—86) und an Ovid (*ex Ponto* 1.1.51—58) angenommen werden.

Aber wir haben noch andere Hinweise auf das literarische Vorbild: Der Rahmen des Gedichts, Anruf des Gottes und Opfersversprechen, ist von Petron in Anlehnung an den elegischen Topos des ländlichen Festes gestaltet worden. Genau gesagt, die Erinnerung geht zu Tibulls Ambarvalienelegie (2.1)<sup>25</sup>. Nur mäßig ist die Entsprechung am Anfang, der Anruf von Bacchus und Ceres, da mag sogar die Beziehung der Petronstelle zu anderem bei Tibull näher sein, etwa zur Herbeirufung des Bacchus in der Elegie auf den Geburtstag Messallas: *huc ades . . .* (1.7.49 ff.): immerhin, es handelt sich beim Eingang der Ambarvalienelegie um eine ähnliche Situation im Rahmen eines anderen Themas. Offensichtlich wird das Vorbild bei dem Opfersversprechen: *ibit ad aras . . .*

Dazu bei Tibull:

*cernite fulgentes ut eat sacer agnus ad a-as  
uinctaque post olea candida turba comes.*

(2.1.15. f.)

Aus dieser begleitenden Schar wird dann im Verlauf des Festes die *ebria pubes*, die dreimal das Heiligtum umschreitet (*ouantem feret gressum*): bei Tibull:

*uina diem celebrent: non festa luce madere  
est rubor, errantes et male ferre pedes.*

(29 f.)

Bei Petron erscheint, im Vergleich zu Tibull, alles verkürzt, jedes Motiv nur mehr gerade angerührt. Und die übernommenen Teile müssen sich seinem Zwecke unterordnen, so daß es fast dieselben Wendungen sind, die dem Gedicht den „color elegiacus“, aber auch, neben der feierlichen Titulatur des Anfangs, den „color hymnicus“ geben. Bei alledem ist die elegische Stimmung vorausgesetzt.

Ob in jedem Falle Tibull selbst das Vorbild ist oder ob alexandrinisch-neoterische Topoi den Versen Petrons zugrundeliegen<sup>26</sup>, ist für uns nicht zu entscheiden und war es vermutlich schon für den Römer nicht. In dem einen oder anderen Fall glauben wir Tibull als Vorbild deutlich zu erkennen, sonst ist wenigstens die Gattung Elegie als Quelle

<sup>25</sup> H. Kleinknecht (*Die Gebetsparodie in der Antike*, Stuttgart 1937, 190 n.1) vergleicht zur Form des Ganzen Prop. 3.17 (an Dionysos). Das kann sich aber nur allgemein auf die Abfolge Anrufung — Bitte — Opfersversprechen beziehen, so daß bei der Parallelisierung an ein ähnliches Beispiel, nicht an ein Vorbild gedacht ist.

<sup>26</sup> In einem weiterem Zusammenhang können als Parallelen Prop. 4.3.61 f. und App. Verg. *Priap.* 3 (= c. *Priap.* 86). 15—18 gelten.



wahrscheinlich. Schwerer festzustellen als nachzählbare gleiche Wörter und Topoi, aber gewichtiger ist die Ähnlichkeit subtilerer Elemente: Tibullianisch ist das Ineinander von Hymnus und bukolisch verklärtem einfachen Leben; Tibull verwandt ist die besondere Empfindlichkeit für die stimmungslafte Aura der Wörter, die intensive dichterische Beschwörung bei sparsamer sprachlicher Gebärde, die sich bei Petron gerade in den Schilderungen der Natur und des einfachen Lebens, in Gebeten und Liebesgedichten findet. D. h. also: Ohne daß wir im einzelnen immer auf Tibull als Quelle bestehen können, dürfen wir seinen Einfluß auf die Fügung der Teile, die Stimmung des Gedichts nicht zu gering veranschlagen.

Bevor wir unser Urteil bilden, mustern wir noch die übrigen Hinweise auf den Bereich der Mysterienreligionen, die im Roman Petrons enthalten sind. Dabei können wir von den verschlüsselten mittelbaren Anspielungen auf Mythen und Kulte absehen<sup>27</sup>. Sie führen uns nur wieder auf Romanliteratur, sagen uns aber nichts über die Bekanntschaft Petrons mit den Kulturen selbst und haben deshalb keine Bedeutung in unserem Zusammenhang. Aber es gibt auch unmittelbare Beziehungen, für die zudem keine literarische Quelle namhaft gemacht werden kann. Wichtig ist die Andeutung, daß in einem verlorenen Teil des Romans in der Lichas-Tryphaena-Handlung die Isismysterien eine Rolle spielten, wobei Enkolp und Giton einen Frevel begangen haben (101.6 und 114.5). Auch die Nachtfeier des Priap ist keine Erfindung Petrons. Es gab Gesellschaften, die solche „Kulte“ ausführten, und Petrons Beschreibung wird durch andere Überlieferung bestätigt, aus der hervorgeht, daß wenigstens in der Kaiserzeit der Priapdienst den Riten des Bacchusdienstes ähnlich war. Auch scheint Priap im Geheimkult anderer Gottheiten vorgekommen zu sein<sup>28</sup>.

Ziehen wir nun den Schluß aus diesen Überlegungen: Man wird Petron auf Grund der in seinem Werk gegebenen Hinweise die übliche Kenntnis des Gebildeten von Mythos und Ritus der Mysterien zuschreiben müssen. Auf unser Gedicht angewandt, bedeutet das: Die Beichte war offensichtlich in weiterem Kreise bekannt, da sie ja oft öffentlich stattfand. Das Sündenbekenntnis, mit dem Petron über die von uns festge-

<sup>27</sup> Merkelbach führt die „mimica mors“ (94. 12–15) und die angedrohte Selbstkastration des Giton (108. 11) an (*Roman und Mysterium*, 128 n. 2 und 80 n. 2) und denkt dabei an Vermittlung durch den griechischen Liebesroman. Auf demselben Wege dürfte das Mysterienmotiv der Epiphanie durch die geschlossene Tür zu Petron gekommen sein, das dem Auftritt der Quartilla und ihrer Magd zugrunde liegt (16), ebenso die Anspielungen in der folgenden Partie, u. a. auf Tempelschlaf und wunderbare Heilung (17.7–8). Zu der ganzen Szene vgl. die Erklärungen von O. Weinreich (*Gebet und Wunder*, in: Genethiakon W. Schmid, Stuttgart 1929, 169–452, hier 396 f.). Schließlich ist hier die Selbstoffenbarung der Oenothea zu nennen (134.12), die sich inhaltlich einerseits an die inschriftlich überlieferten Isisaratalogien anschließt (grundlegende Ausgabe von W. Peek, *Der Isisthymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930; weitere Publikationen, auch der bei Peek nicht enthaltenen Inschriften, verzeichnet Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 2, 626 n. 1), während die nächste literarische Parallele bezeichnenderweise die Selbstoffenbarung der Isis bei Apuleius met. 11.5 f. in Verbindung mit dem Gebet an Isis 11.2 f. ist (Vergleich bei Kleinknecht, *Gebetsparodie*, 192 f.).

<sup>28</sup> Eine solche Kultgemeinschaft scheint der Thiasos der Πριαπισταί in Gortyn gewesen zu sein (H. Herter, *De Priapo*, Gießen 1932, 61), über die Verehrer des Priap im allgemeinen vgl. Herter, *op. cit.*, 261–263. Über Feste und Riten vgl. Herter, *op. cit.*, 286–289; dort auch die Angabe über die Ähnlichkeit mit den Bacchanalien. Daß Petron in der Quartillaepisode dionysische Riten parodierte, bemerkt Merkelbach, *Roman und Mysterium*, 214 n. 2.

stellten literarischen Parallelen aus dem Bereich der neoterischen Liebesdichtung hinausgeht, mag also durch unmittelbare Kenntnis der Mysterienpraxis, insbesondere des Isisdienstes, angeregt sein. Die zitierte Ovidstelle über die Mysterienbeichte steht Petron inhaltlich und formal nicht nahe genug, als daß sie als Vorlage in Betracht käme. Wir haben aber oben gesagt, daß das Gedicht Petrons von Tibull abhängig ist; diese Feststellung wird dadurch, daß Petron wahrscheinlich die Mysterienbeichte aus dem Kult selbst gekannt und das Sündenbekenntnis daher in sein Gedicht genommen hat, ergänzt, aber in ihrer Bedeutung nicht geschmälert; nicht zuletzt dürfte die Verwendung der rituellen Unschuldsbeteuerung in erotischem Zusammenhang als solche durch Tibull angeregt sein. Petron bringt also mit diesem Motiv nichts Sonderliches, er wiederholt, wie er es auch sonst liebt, nur Bekanntes, Eingeführtes; wie auch sonst g.b.t er aber dem bekannten Motiv, indem er es in einen neuen Zusammenhang stellt, neuen Sinn und Gefühlswert.

Damit ist der Ort dieser Petronstelle in der geistigen Überlieferung bestimmt. Mag im einzelnen manches unsicher geblieben sein, der Traditionszusammenhang kann nicht bestritten werden: Petron hat eine Anschauung aufgenommen, die letztlich aus dem alten Ägypten stammt und die auf dem Wege über die hellenistisch-römischen Isismysterien und ihren Niederschlag in der Liebeselegie Tibulls und seines Kreises zu ihm gelangt sind.

## II. DIE BEDEUTUNG DER UNSCHULDBETEUERUNG UND DES SÜNDENBEKENNTNISSES BEI PETRON

Dieser Teil der Untersuchung hängt mit dem ersten nur lose zusammen: vor dem Hintergrunde der aufgewiesenen Beziehungen zur Elegie und zum Isiskult erscheinen die Verse Petrons zwar in einer gewissen neuen Beleuchtung; aber in der Hauptsache existieren sie doch für sich selbst. Im wesentlichen hätte die im folgenden vorgelegte Deutung des Motivkomplexes auch ohne die Kenntnis seiner Herkunft gewonnen werden können: Zeichen der künstlerischen Einheit im Werk Petrons. Es liegt also nahe, nach dem Quellennachweis die Stelle auch in ihrem Zusammenhang bei Petron selbst zu interpretieren, so ihr Eigenes zu erkennen und es seinerseits zur Geltung zu bringen.

1. Wir gehen von den Unterschieden zwischen dem Gebet Enkolps und den bisher zum Vergleich herangezogenen Texten aus. Die Unschuldsbeteuerung bedeutet im ägyptischen Kult das Totengericht, das dadurch rituell vorausgenommen wird. Der Priester, der sie bei seiner Weihe sprach, bekundete damit, daß er tatsächlich seines Amtes würdig war. Sprach er sie im Gottesdienst, den er versah, so hielt sie ihn fortwährend zu einem reinen Leben an, so daß er nach dem Tod vor dem Gericht sollte bestehen können<sup>29</sup>. Bei den Elegikern ist sie zum literarischen Topos geworden, der als echter Ausdruck des fiktiven Ich zu seiner Charakterisierung gebraucht wird. Von Enkolp dagegen müssen

<sup>29</sup> Merkelbach, *Priestereid*, 30.

wir erst einmal annehmen, daß er neben anderen schlimmen Taten auch die Verbrechen, die er gerade ableugnet, sämtlich begangen hat.

1. Daß er einen Menschen getötet hat, erfahren wir von ihm selbst, als er, in der „Griechenstadt“ von allen verlassen, seine Lage überdenkt: „Bin ich darum dem Gericht entwischt, habe ich darum die Arena geprellt und den Gastfreund umgebracht (*effugi iudicium, harenae imposui, hospitem occidi* ... 81.3)?“<sup>30</sup> Auf diese Tat wird sich auch Askylts Beschimpfung: *nocturne percussor* (9.9)! beziehen.

2. Der Tempelraub hat immerhin einige Wahrscheinlichkeit für sich. Wenn wir die beiden Aussagen: *iudicium effugi, harenae imposui*, in einen Zusammenhang zu bringen versuchen und zu diesem Zweck annehmen, Enkolp sei *ad bestias* verurteilt gewesen, habe aber seinem Schicksal entgehen können, so gewinnen wir daraus eine Andeutung, daß das vorauszusetzende Delikt nächtlicher Diebstahl oder Raub von Tempelgut war<sup>31</sup>.

Die Identifizierung dieses Verbrechens mit Ereignissen, die im Roman berichtet werden, bereitet allerdings große Schwierigkeiten. Die Störung des Priapdienstes der Quartilla (16 f.), gewiß ein Sakrileg, reicht doch nicht aus zur Verhängung so schwerer Strafe; auch hören wir nicht, daß Enkolp dabei etwas entwendet habe; aber auch die Gleichsetzung mit dem Diebstahl des Gewandes und Sistrums der Isis, die irgendwie zum Schiff des Lichas gehörten (114.5, vgl. dazu 113.3), will nicht recht gelingen: War es überhaupt wirklich heiliges Gerät? Konnte man seinen Diebstahl als Tempelraub bezeichnen? Wir haben vielleicht neben dem Tempelraub mindestens ein, wenn wir die Störung der „Priapmysterien“ doch als religiös schweres Vergehen ansehen, vielleicht sogar zwei Sakrilegien, die gegen die Unschuldsbeteuerung Enkolps geltend gemacht werden können<sup>32</sup>.

Enkolp hat aber deswegen keine Skrupel. Im Brief an Circe beschuldigt er sich mit frivolem Pathos bildlich eben jener Verbrechen, die er in der Tat begangen hat: *proditionem feci, hominem occidi, templum uiolavi: in haec facinora quaere supplicium* (130.2). Natürlich werden sie ihm als tatsächliche gerade deshalb nicht geglaubt — raffinierte rhe-

<sup>30</sup> Die Übersetzung von *hospes* „Gastfreund“ oder „Fremder“ hängt davon ab, in welchem Zusammenhang mit der Flucht des Enkolp vor der Arena man die Aussage sehen will (etwa Tötung des Wächters? so R. Pack, *The Criminal Dossier of Encolpius*, CPh 55, 1960, 31 f.). Aber dieser Zusammenhang bleibt völlig hypothetisch.

<sup>31</sup> Für *latrocinium* und für nächtlichen Diebstahl von Tempelgut wurde die Verurteilung *ad bestias* auch gegen römische Bürger ausgesprochen: Paul. *sent.* 5.19; D. 48.19.11.3 (Marcian) und 28.15 (Callistratus).

<sup>32</sup> Die kriminelle Vergangenheit Enkolps ist verschieden rekonstruiert worden. Die Positionen dargestellt einerseits bei E. Paratore, *Il Satyricon di Petronio*, Bd. 1, Florenz 1933, 150 ff., andererseits von G. Bagnani, *Encolpius gladiator obscenus*, CPh 51, 1956, 21–27 und Pack, *op. cit.* Ein neuer Versuch bei J. P. Sullivan, *The Satyricon of Petronius*, London 1968, 39 ff. Hier interessiert davon nur, ob Enkolp die beiden Verbrechen, die er ableugnet, doch begangen hat, eine Frage die mit großer Wahrscheinlichkeit positiv beantwortet werden kann, sowie im folgenden die Bestimmung der zugegebenen „kleinen Sünde“. — Eine andere Überlegung betrifft die Tötung des heiligen Gänserichs durch Enkolp (136 f.): Auch sie ist ein schweres religiöses Vergehen, das sogar einem *homicidium* gleichgeachtet werden kann (*ibis in crucem*!), vgl. dazu die Beteuerung des ägyptischen Totenbuches: „Je n'ai pas tué le gros bétail divin (B 13)“. Aber davon macht nun Petron, soviel wir sehen, keinen weiteren Gebrauch, auch hindert es nicht die „Heilung“ Enkolps.

torische Umkehrung einer Unschuldsbetenerung. Im Gebet an Priap bekennt er sich dann unschuldig, wischt sie mit der rituellen Formel vollends vom Tisch. Nicht wichtig, was war: Schuld- und Unschuldsbekenntnis sind jeweils nichts als eine effektvolle Gebärde.

2. Nicht besser steht es mit dem folgenden Sündenbekenntnis; denn was ist die Sünde, die da eingestanden wird? Die Impotenz? Sie ist doch eben die Strafe, von der Enkolp sich losbitten will. Eine uns nicht weiter bekannte große Verfehlung, die als Ursache der *gravis ira Priapi* und damit der Irrfahrten des Enkolp vorauszusetzen ist (vgl. 139.2.11 f.)? Diese Meinung impliziert, daß der Zorn des Priap den roten Faden der Romanhandlung bildete, eine Ansicht, die in den erhaltenen Teilen durch nichts bestätigt wird; ja, es werden Gelegenheiten, wo dieses Motiv zur Geltung gebracht werden könnte, offensichtlich und zu wiederholten Malen verschmäht<sup>33</sup>. Oder wie Pack meint, das „kleinere Vergehen“, das Enkolp in Massilia auf sich geladen habe, als er, um nur das Leben zu fristen, sich zum „Sündenbock“ hergab? Auch das muß Kombination bleiben; im übrigen erfahren wir ja im Gedicht, weshalb die zugegebene Schuld geringer sein soll, propter inopiam nämlich (und daher hat Pack seine Ansicht bezogen), gemeint ist damit aber an dieser Stelle in erster Linie nicht die „Armut“, sondern das „Unvermögen“, mag jene Bedeutung, wie schon bemerkt, auch nebenbei anklingen.

Der Ausdruck „non toto corpore“ deutet vielmehr ein sexuelles Vergehen an, wie es bei Priap sinnvoll ist. Sein Amt als Patron der geschlechtlichen Vereinigung legt nahe, daß man sich gegen ihn verfehlt, wenn eine solche mißglückt. Kommt hinzu, daß sowohl das Gebet an Priap wie die endliche „Heilung“ Enkolps in den engeren Rahmen der Circe-Geschichte, den weiteren der Abenteuer in Kroton gehören, man also das Vergehen Enkolps erst einmal da suchen wird. Dann kann aber nichts anderes als die Impotenz bei Circe gemeint sein, trotz der Ungereimtheit, daß dann Strafe und Sünde in eins zusammenfallen<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Die Hypothese, der Zorn Priaps sei eine Art Leitmotiv der Romanhandlung gewesen, bei E. Klebs, *Zur Composition von Petronius Satirae*, Philologus 47, 1889, 623—635. Die notwendige Korrektur, daß Klebs sich zu sehr festgelegt habe, bringt R. Heinze, *Petron und der griechische Roman*, Hermes 34, 1899, 494—519 (jetzt: *Vom Geist des Römertums*, 3. Aufl. Darmstadt 1960, 417—439), der die große Unsicherheit aller derartigen Rekonstruktionsversuche betont. Bei allem aufgewandten Scharfsinn müssen sie angesichts der vielsträngigen, locker geführten Handlung und bei der Vorliebe des Autors für plötzliche überraschende Wendungen notwendig unverbindlich bleiben. Sie sind denn auch bisher sehr verschieden ausgefallen. Immerhin wird der „Zorn Priaps“ von Sullivan *op. cit.*, 40 f. und 76 f. ernstlich in Erwägung gezogen und hypothetisch angenommen.

<sup>34</sup> Sullivan *op. cit.*, 41 schreibt über das Vergehen Enkolps: „Whatever the offence (*facinus* 133.3 line 9) against the god was is impossible to ascertain. Perhaps the violation and robbery of a temple (133.3 lines 7—8) or the betrayal of some secret (*proditio*, 130 2). Possibly he even impersonated Priapus, for he seems to be well endowed physically (140.13) and the words of Sidonius — *Hellespontiaco parem Priapo* — might allude to this. Indeed his extenuating plea — *non toto corpore feci* (133.3 line 9) — may be plausibly interpreted as a delicate euphemism. Whatever the crime, however, he had been driven to it by poverty...“. Die Deutung auf den Tempelraub erscheint mir nicht glaubhaft, da Enkolp sich nicht gut zu dem bekennen kann, was er einen Vers vorher abgeleugnet hat. Auch die Lüge hat schließlich ihre Regeln. Zur Deutung des Vergehens als Impotenz bei Circe vgl. Herter, *op. cit.*, 316; dort weitere Literatur.

3. Das Sündenbekenntnis bedeutet im Kult die Verdemütigung vor dem Gott und die Herausforderung seines Erbarmens durch die völlige Unterwerfung. Enkolp aber zieht, kaum daß er seine Verfehlung gestanden hat, sein Geständnis wieder halb zurück mit schlaueschmitztem Augenzwinkern: Übrigens, so schuldig bin ich auch wieder nicht. So geht das Bekenntnis als religiöser Akt daneben. Und Enkolps Entschuldigungsgründe: 1. Ich war's eigentlich nicht ganz. 2. Ich hab's nicht freiwillig getan. Instrumenttheorie und Willensmoment, hocharchaische und moderne Anschauung, das Unpassende wird in der Absicht des Erfolges um jeden Preis unbefangen zusammengebunden.

4. Dieses befremdliche Gebet hat schließlich sogar Erfolg. Zwar geht es dabei durchaus natürlich zu; aber Enkolp behauptet doch: *dii maiores sunt, qui me restituerunt in integrum. Mercurius enim, qui animas ducere et reducere solet, suis beneficiis dedit mihi quod manus irata praeceiderat* ... (140.12). Und das geschieht trotz den falschen Beteuerungen und vermutlich leeren Versprechungen; denn ein Opfer, wie Enkolp es zu bringen versprach, war für den armen Vagabunden von Anfang an unerschwinglich. Indessen ist von Priap gar nicht mehr die Rede, das spricht für den episodischen Charakter seines Zorns, auch das Gebet bei seinem Tempel wird nicht mehr erwähnt. Dafür wird die Heilung jetzt den „großen Göttern“ und insbesondere dem Merkur zugeschrieben; auch das ist weiter ohne Folgen, es hat keinen höheren Wert als den einer Redensart.

5. Wir stellen zum Schluß die Frage nach dem religiösen Aussagewert des Gebetes. Es sind ja Elemente echten, kultischen Gebetes darin enthalten; haben sie etwas von ihrer Geltung bewahrt? — Wir stellen diese Frage, obwohl wir wissen, daß mancher schon sie für unzulässig erklären wird, wobei er auf die schon öfter und ja gerade erst wieder zutage getretene Frivolität des Sprechers und, was etwaige Rückschlüsse auf den Autor anlangt, auf die Gewichtslosigkeit der Worte im Zusammenhang des Romans verweisen dürfte.

Diese Einwände müssen zwar hingenommen werden. Trotzdem glauben wir einen triftigeren Grund zu haben, nämlich daß bei Petron, diesem Meister der Untertreibung, der, was er sagt, gleich wieder aufhebt, der seine Meinung in glitzernden Bonmots und konventionellem Gerede versteckt (und an beiden Orten ist sie vor Beachtung gleich sicher) diese Einwände nicht rechtfertigen, daß man über die Sache schnell weggeht und sich mit dem Gedanken beruhigt, er könne es einfach nicht ernst gemeint haben. Im Gegenteil: Der ironische Abstand des Autors von seinen Kreaturen, seine souveräne Überlegenheit über sie bringen eine Spannung zwischen ihren Worten und Gedanken und seinen Absichten mit sich, die die Prüfung des Problems auf jeden Fall als lohnend erscheinen läßt, selbst wenn hier oder dort die Komponenten nicht sauber auseinandergelegt werden können oder die schließlich vorgelegte Deutung nicht in allen Stücken beliebig nachgeprüft werden kann.

6. Wir gehen von dem Verhältnis Enkolps zur Religion aus, wie es auch sonst im Roman auftritt<sup>35</sup>. Auf den ersten Blick scheinen die wenigen Stellen, die uns darüber Aufschluß geben können, nur das Fehlen jeder Religiosität zu erweisen.

Enkolp hat mit seinen Kumpanen den Priapusdienst gestört (16 f.); das wird zwar der tatsächliche Anlaß zur Quartilla-Episode des Romans, sonst bleibt es aber ohne Belang. Das dumpfe Erschrecken über die plötzliche Erscheinung der Quartilla, die sich nach Art der Epiphanie einer Gottheit vollzieht, geht rasch in ein neugierig-ängstliches Entgegenkommen über — so ist auch die *divina prudentia* (18.3) im Munde Enkolps zu verstehen: hinter der Drohung mit der Rache der „Mysten“ könnte etwas stecken.

Die Nachtfeier selbst wird von den Beteiligten als derb sexuelles Abenteuer teils genossen, teils erlitten. Ihre Doppelnatur, Orgie und sakrale Begehung, eröffnet sich zwar dem Leser, bei Enkolp aber wirkt sich der zweite Aspekt nicht aus. Nur die Angst, die ihn die Nacht hindurch beherrscht, kann aus dem, was gesprochen wird und geschieht, nicht ganz motiviert werden; an ihr scheint eine, gewiß pervertierte, aber so eben noch wirksame numinose Furcht nicht ohne jeden Anteil zu sein, auch wenn sie nirgends Gestalt gewinnt, sondern aus der Aussage ausgespart bleibt, so wie später beim Anblick der Leiche des Lichas (115.3) echte Erschütterung — ist doch Enkolp gerade knapp dem gleichen Schicksal entgangen — sich nicht äußert, vielmehr von der so dringlichen wie trivialen Diatribe über das Thema *Ubique naufragium est* verdrängt wird. Es ist das fühlbare Nicht-Erwähnen, aus dem sich das Motiv erschließt.

Die übrigen für unseren Zusammenhang bedeutenden Zeugnisse stehen allesamt innerhalb der Circe-Episode: Anbetung der göttlichen Geliebten (126, 127), Selbstoffenbarung der Oenothea (134), Tötung des heiligen Gänserichs (137), Haselnußorakel und Leberschau (ebd.), Klage über den Zorn Priaps (139.2). Davon ordnen sich einmal die Stellen der Oenotheaszenen zusammen: die Orakel und der Handel wegen des getöteten Gänserichs zeigen, daß die Religion tot ist; tot freilich nicht, weil sie als nichtig durchschaut wäre, wohl aber weil von all ihren Äußerungen nur mehr die materielle Seite wahrgenommen wird, geradezu grotesk in dem Angebot Enkolps: *ecce duos aureos pono, unde possitis et deos et anseres emere* (137.6). An der Grenze steht das Erschauern Enkolps nach der Selbstoffenbarung der Oenothea (*inhorrui ego* 135.1). Damit verhält es sich wie mit der unerklärten Angst bei der Priapusvigil; denn die Angabe *tam fabulosa pollicitatione conterritus* erklärt, so wie sie dasteht, nichts. Auch hier wird etwas ausgespart und eben dadurch angedeutet.

Nur in den Begegnungen mit Circe, von der Enkolp aufs stärkste fasziniert ist, bricht echtes Gefühl durch, und die Darstellungsform dafür

<sup>35</sup> Vgl. O. Raith, *Petronius — ein Epikureer*, Nürnberg 1963, 15 ff. und 37 f., wo das Thema in einen größeren Zusammenhang gestellt wird. Die Grundposition dieser Untersuchung ist auch der Ausgangspunkt für die vorliegende Interpretation. In welcher Weise ich inzwischen bei Einzelfragen meine Auffassung geändert oder differenziert habe, ist aus dem folgenden Text ohne weiteres ersichtlich und bedarf keiner Erläuterung.

ist mythisch: die Geliebte ist göttlich und anbetungswürdig (126, 18)<sup>36</sup>, die Vereinigung mit ihr wird im Bild der Heiligen Hochzeit geschildert (127.9), die sich unter Beschwörung der kosmischen Sympathie in mythischer Landschaft vollzieht<sup>37</sup>. Vordergründig werden die mythischen Motive dazu benützt, eine etwas schäbige Geschichte in den Bereich des Einmaligen zu heben. So wäre die nächste Parallele die Reflexion über die *gravis ira Priapi* (139.2); Dort tröstet sich Enkolp über sein Schicksal mit dem Hinweis auf mythische Vorbilder, die unter dem Zorn der Götter standen. Die Wirkung geht von den komisch-inadäquaten Vergleichen aus, die, an die eigene Person gerichtet, besonders peinlich wirken. Diese Eigenschaften haben sie in viel geringerem Maß, sobald sie an eine zweite Person und ein wenigstens dem Aussehen nach nicht so jämmerliches Wesen wie Enkolp gerichtet sind, mögen auch hier Verknennung und Platitude genug im Spiele sein. In den Gedichten, die sich mit der Circe befassen, wird die erhöhende Kraft des Mythos beim Erzähler (und beim Publikum) vorausgesetzt. Das bedeutet aber auch, bei allem Vorbehalt, daß hier allein der Mythos noch lebendig ist: der Eros ist letzte Öffnung zur Sphäre des mythischen Erlebens, d.h. aber hier auch: die letzte Zuflucht einer sich direktem Zugriff längst entziehenden Religiosität. Halten wir dies als wichtiges Ergebnis dieser Betrachtung fest.

7. Das Gebet an Priap steht nun im Ablauf des Romans, aber auch nach Höhenlage und Aussagewert zwischen den Liebesszenen mit Circe und der Oenotheapartie. Auch in dem Gebet steht die Formel da, die nichts weiter als Formel ist, gibt es genug plattes Mißverständnis: das piffig-schlaue „Geständnis“ und das hemmungslose Opfernversprechen; aber wir finden auch das echte Gefühl wieder, die echte Not, die hier laut wird, das echte Streben, ins reine zu kommen (aber die Unschuldsbeteuerung!). Und diese Spannung in der Befindlichkeit des fiktiven Ich spiegelt sich in der sprachlichen Gestalt: in der Spannung von hieratischem Stil höchsten Anspruchs — wer dächte bei dem Eingang nicht an *Ilias* A 37 ff., Vorbild aller solchen feierlichen Anrufungen, wer nicht auch an das Proömium des Lukrez — und von abgegriffenem Schema und Klischee; und beides steht nicht nebeneinander, sondern dasselbe ist, je nachdem wie man betrachtet, einmal das und einmal jenes: ist doch dieser Aufbau der gewöhnliche eines Gebets; waren doch die hohen Formeln, die hier mit auffälliger Kürze und Trockenheit nebeneinander gesetzt sind, längst ein verschlissenes Gewand von einem entschwundenen Körper. Aber auch das ist zu beachten: Das eine hebt das andere nicht auf, und neben jeden Aspekt der Deutung tritt sogleich mit der gleichen Berechtigung der entgegengesetzte, und das offenbar mit der vollen Absicht des Autors.

<sup>36</sup> Zum Thema der „göttlichen Geliebten“ vgl. G. Lieberg, *Puella diuina*. Die Gestalt der göttlichen Geliebten bei Catull im Zusammenhang der antiken Dichtung, Amsterdam 1962. Wichtige Einschränkungen in der Deutung bringen die Rezz. von Coffey (*Gnomon* 35, 1963, 575 ff.) und Vreška (*AnzAW* 18, 1965, 48 ff.).

<sup>37</sup> Nur als mythische Kulisse für die Liebesszenen gewinnt die Landschaft bei Petron noch Bedeutung. Über die Verbindung dieses Naturgefühls zum Epikureismus s. Raith, *Petronius*, 41 f.

Sehen wir uns die zugestandene „Sünde“ näher an. Davon, daß in ihr Fehler und Strafe zusammenfallen, war bereits die Rede (im übrigen ist ja auch das nicht widersinnig, vielmehr wird ein tiefes ethisches Problem damit angerührt). Es liegt aber noch mehr vor: Priapus wird in einem besonderen Anliegen<sup>38</sup> als Heilgott angerufen wie sonst etwa Venus-Isis<sup>39</sup>; dabei entspricht dem komischen Fehlgriff im Rang der Götter der stilistische: hinter der Prädikation *et Bacchi tutor Dryadumque uoluptas* (Vers 5) steht das hochberühmte *hominum diuomque uoluptas* vom Anfang des Proömiums des Lukrez! Dann aber ist ein Gedanke konsequent verkehrt durchgeführt: Die geschlechtliche Enthalttsamkeit wird u. a. im Isisdienst zu gewissen heiligen Zeiten gefordert, vor Priap kann sie freilich kein Verdienst sei. Wir haben dafür das Zeugnis eines Priapeums:

*huc, huc, quisquis es, in dei salacis  
deuert graue ne puta sacellum.  
et si nocte fuit puella tecum,  
hac re quod metuas adire non est.  
istuc caelitibus datur seueris.*

(c. Priap. 14.1–5)

Daraus wird geschlossen: Wenn, was sonst als Sünde gilt, es hier nicht ist, so ist das Verdienst bei anderen, die Unterlassung des geschlechtlichen Verkehrs, hier eine Sünde. Das ist eine Variante des Topos von der verkehrten Welt, der zu allen Zeiten ein wichtiges Element der komischen Darstellung war. So wären wir wieder auf das geistreiche formale Spiel verwiesen und dürften nicht nach der Substanz fragen.

Dem steht gegenüber, daß die beschriebene Religion nicht verhöhnt, nicht als wertlos erkannt wird. Ja, ohne Befangenheit in einer gewissen Unheimlichkeit und ohne Ahnung von der Unverfügbarkeit der Existenz käme das Gebet als solches nicht zustande; sie wird vielmehr geradezu vorausgesetzt zur Darstellung dieser komischen Rückversicherung mittels einer religiösen Praxis, mag sie auch primitiv, mag sie auch mißverstanden sein. Aber das wird wiederum aus dem Bereich der Aussage reinlich ausgespart, klingt nun nicht mehr unmittelbar an, sondern ergibt sich durch Kombination und Überlagerung dessen, was ausgesprochen wird, und ist, wie eine Art Interferenzton, überhaupt nur dem aufmerksamen Ohr vorhanden.

<sup>38</sup> Im ähnlichen Sinne wird Priap im c. Priap. 37 um Hilfe angegangen.

<sup>39</sup> Für anderes stehe, um der besonders einleuchtenden Verknüpfung willen, als Beispiel Tibull 1.2.27 ff. (Delia dankt der Göttin für die Heilung des Geliebten). Priap wäre dann bei Petron parodistisch an die Stelle der Isis getreten. O. Weinreich (*Antike Heilungswunder*, Gießen 1909, 183 n. 6) hat vermutet, daß Priap als Heilgott nicht nur in der Karikatur zu Hause war. Er verweist zur Begründung auf die wichtige Rolle des phallischen Amuletts im Heilzauber sowie auf die Entwicklung des Priap zum Übelabwehrer phallischer Natur und schließlich zum Pantheus (cf. Herter, *op. cit.*, 236 ff., besonders 239). Indes scheint sich nach Ausweis der Quellen seine heilende Funktion doch auf die Kur der Impotenz des Mannes und der Unfruchtbarkeit der Frau beschränkt zu haben (cf. Herter, *op. cit.*, 225 f.). Der Fall der Quartilla, die von Priap ein Heilmittel gegen das Tertianfieber eröfnet hat, scheint vereinzelt zu sein, immerhin aber gut zu passen, da der Koitus im Altertum allgemein als Heilmittel, besonders bei Fieber, galt (cf. Weinreich, *Heilungswunder*, 183; in den Anmerkungen Zeugnisse.). Überdies ist Quartilla eine Priappriesterin und -mystagogin.



So liefern die Sonden der Untersuchung immer zwei miteinander unvereinbare Komponenten einer Deutung. Petron aber entzieht sich der Bestimmung, zumal er noch den Ausweg der Differenz zwischen dem Autor und der Rollenfigur Enkolp hat, die bisher kaum angesprochen worden ist.

Vor dem Hintergrund des ganzen Romans kann aber folgende Hypothese aufgestellt werden: Was Petron an Enkolp vorzuführen im Sinn hat, ist, *cum grano salis* und das Komplement der entgegengesetzten Haltung immer latent vorhanden gedacht, Religion ohne Religiosität; was er selbst als Voraussetzung dazu haben muß, ist, wieder das Komplement latent hinzugesetzt, d.h. jedenfalls als Möglichkeit erkannt, vielleicht sogar als Gefahr, eine sehr sublimen, empfindliche Religiosität ohne Religion, und das in Gestalt eines von allem Konkreten weitgehend abgelösten, zerbrechlichen Schicksalsglaubens und einer beachtlichen unerschrockenen Ehrlichkeit, die nun freilich, unmittelbarer Aussage unfähig, sich ins geflickte Narrengewand von Superstition und vulgärem Fatalismus geworfen haben.