

Zu Ovids Menschenbild in den *Metamorphosen*

Author(s): Michael von Albrecht

Source: *Phasis. Greek and Roman Studies* 18 (2015): 6-24

ISSN: 1512-1046

E-ISSN: 2346-8459

Published by: The Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies of the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

DOI: <https://doi.org/10.48614/phasis.18.2015.6-24>

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

ZU OVIDS MENSCHENBILD IN DEN *METAMORPHOSEN*

MICHAEL VON ALBRECHT

Abstract. The creation and destiny of man are discussed in Chapters 1 and 2 (Ov. *Met.* 1, 76-88) and compared to Pico della Mirandola (*De dignitate hominis*, 1, pp. 4-6), according to whom animals have their determined place within nature, while man is free to choose his own place and move either upwards (towards the gods) or downwards (towards animals, plants, stones). Chapter 3 is devoted to the double metamorphosis of Philemon and Baucis in the central Book 8 (703-24) as compared to the double metamorphosis of Cadmus and Harmonia (Book 4) and the double apotheosis of Romulus and Hersilia (Book 14). These myths reveal the cultural importance of sexual polarity in Ovid's view of man. A rare type of texts is discussed in Chapter 4: reports of apotheoses related in the first person (Glaucus, Hippolytus). All this sheds light on the last paragraph of the *Metamorphoses* and on the poem's overall structure.

Im Folgenden sollen drei Haupttexte im Mittelpunkt stehen: einer aus dem ersten Buch der *Metamorphosen* (Text 1), einer aus der Mitte des Werkes (Text 8) und einer aus dem letzten Buch (Text 17)

1. ERSCHAFFUNG UND BESTIMMUNG DES MENSCHEN

[Text 1]: Ov. *Met.* 1

Sanctius his animal mentisque capacius altae

76

Deerat adhuc et quod dominari in cetera posset:

*Natus homo est, sive hunc divino semine fecit
 Ille opifex rerum, mundi melioris origo,
 Sive recens tellus seductaque nuper ab alto* 80
*Aethere cognati retinebat semina caeli.
 Quam satus Iapeto, mixtam pluviolibus undis,
 Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum,
 Pronaque cum spectent animalia cetera terram,
 Os homini sublime dedit caelumque videre* 85
*Iussit et erectos ad sidera tollere vultus:
 Sic, modo quae fuerat rudis et sine imagine, tellus
 Induit ignotas hominum conversa figuras.*

Noch fehlte ein Lebewesen, heiliger als diese, fähiger, den hohen Geist aufzunehmen, und berufen, die übrigen zu beherrschen. Es entstand der Mensch, sei es, dass ihn aus göttlichem Samen jener Weltschöpfer schuf, der Ursprung einer besseren Welt, (80) sei es, dass die junge Erde, erst kürzlich vom hohen Äther getrennt, noch Samen des verwandten Himmels zurückbehielt; diese mischte der Spross des Iapetos mit Regenwasser und formte sie zum Ebenbild der alles lenkenden Götter. Und während die übrigen Lebewesen nach vorn geneigt zur Erde blicken, (85) gab er dem Menschen ein emporblickendes Antlitz, gebot ihm den Himmel zu sehen und das Gesicht aufrecht zu den Sternen zu erheben. So nahm die Erde, die eben noch roh und gestaltlos gewesen war, verwandelt die bisher unbekanntenen menschlichen Formen an.

Nachdem sich aus dem Chaos die vier Elemente (Erde, Wasser, Luft und Feuer) herausgesondert haben und jedes von ihnen die entsprechenden Lebewesen empfangen hat (Tiere, Fische, Vögel, Götter), setzt unser Text ein. Interessant ist, dass der Mensch nach oben 'empfänglich' (*capax*) sein, nach unten aber die Fähigkeit des Herrschens (*dominari*) haben muss. Herrschaft ist etwas anderes als Gewaltherrschaft (zum *imperium* vgl. Vergil, *Aeneis*, 6, 851-53). Mit *dominari*, *imperium* ist ein spezifisch römischer Beitrag zum Verständnis des Menschen umrissen. Dass nur der zum Herrschen berufen ist, der seine Macht nicht absolut setzt, sondern seine Grenzen kennt, betont Horaz (**Text 2: carm.** 3, 6, 5 *dis quod minorem te geris, imperas* "Du herrschst, weil du dich verhältst als einer, der geringer ist als die Götter". Also: Selbsterkenntnis, nicht Hybris).

Für die Entstehung des Menschen rechnet Ovid mit zwei Möglichkeiten, die unterschiedlichen Anschauungsformen entsprechen. Die erstere ist philosophisch: In diesem Sinne ist der "Baumeister der Welt" (*opifex rerum*) als der abstrakte Gott der Philosophen (griechisch Demiurgos) zu verstehen (in der Schöpfungsgeschichte spricht Ovid von *deus et melior natura*, das klingt fast wie Spinozas *Deus sive natura*).

Die andere Möglichkeit der Anthropogonie ist teils wissenschaftlich, teils mythisch: Die frisch vom Aether (Feuer) getrennte Erde enthielt noch "himmlische Samen" (Feueratome); Prometheus (Sohn des Titanen Iapetós) mischt diese feurige Erde mit Wasser und formt den Menschen nach dem Ebenbild der "alles lenkenden" Götter. Hier liegt die Gottähnlichkeit für Ovid also wieder in der ('römischen') Fähigkeit des Lenkens. Hinzu kommt der aufrechte Gang und der Blick zum Himmel (dieser Aspekt der antiken Anthropologie ist von Antonie Wlosok (s. Literaturverzeichnis) bis in alle Einzelheiten durchleuchtet worden; es ist eine "griechische", wissenschaftliche Komponente des Menschenwesens). Dieser Blick zum Himmel entspricht der Fähigkeit, hohen Geist in sich aufzunehmen, nach Ovids Worten (*Met.* 1, 76) *mentisque capacius altae*), aber auch wissenschaftliche Forschung zu betreiben. Auf einen weiteren Aspekt der Gottebenbildlichkeit werden wir im Anschluss an Text 8 zurückkommen.

Die Entstehung des Menschen wird von Ovid abschließend – und das ist sehr wichtig – als eine Metamorphose der Welt gedeutet (vgl. Vers 88 *conversa*). Die Erde ist jetzt nicht mehr *rudis et sine imagine* (87). Gottähnlichkeit liegt also nicht nur in der Vernunft (das deutsche Wort hängt mit "Vernehmen" zusammen: das Wahrnehmen und Aufnehmen – vgl. *capacior* – des Geistes) und in der Fähigkeit rechten Herrschens. Hinzu kommt hier die Gestalthaftigkeit der griechischen Gottesvorstellung (*figuras* 88). Die Worte *conversa* und *figuras* greift auf den Eingang des Werkes zurück (*Met.* 1, 1) *mutatas dicere formas*. Es ist somit klar, dass die Umgestaltung des Chaos zum Kosmos und die Ausstattung der vier Elemente mit entsprechenden Lebewesen bis hin zum Menschen als Ebenbild der Götter von Ovid als Metamorphose der Erde verstanden wird.

2. DER MENSCH ZWISCHEN GOTT UND TIER

Eine Analogie zwischen der Gottheit und dem Menschen (einschließlich seiner Gestalt) ergibt sich indirekt auch aus der platonischen Erklärung

der Tierformen aus seelischen Bestrebungen, die den Menschen vom göttlichen Urbild entfernen.

Text 3: Platon (428/7-344/8 v. Chr.), *Timaios*, 91e-92c (übs. nach Franz Susemihl, 1856): ... weil sie nicht von den Umläufen in ihrem Haupte Gebrauch machten, sondern den in der Brust wohnenden Teilen der Seele als Führern folgten. Von dieser Beschäftigung wurden ihr Kopf und ihre Vorderglieder vermöge der Verwandtschaft (*sugge, neia*) zur Erde hingezogen, um sich auf diese zu stützen, und sie bekamen längliche Schädel von allerlei Formen, je nachdem deren Umläufe bei einem jeden durch Untätigkeit zusammengedrückt wurden. Und nicht bloß vierfüßig, sondern auch vielfüßig ward aus denselben Gründen ihr Geschlecht, indem Gott ihnen, je unvernünftiger sie waren, desto mehr Stützen unterschob, um sie noch mehr zur Erde herabzuziehen... Und auf diese Weise werden denn noch jetzt, wie damals, alle Lebewesen in einander verwandelt (*διαμείβεται*), indem sie je nach dem Verlust und Gewinn von Vernunft und Unvernunft (*νοῦ καὶ ἀνοίας*) ihre Gestalt wechseln (*μεταβαλλόμενα*).

Bei Ovid sind in seiner wissenschaftlichen Kosmogonie die Tiere grundsätzlich vor dem Menschen entstanden; bei Platon wird das Umgekehrte vorausgesetzt. In den mythischen Teilen der *Metamorphosen* gibt es beide Bewegungen: Menschen können aus Steinen oder Ameisen hervorgehen, aber häufiger entstehen Tiere, Pflanzen oder Steine aus Menschen. Im letzteren Falle erscheinen Tiere – ähnlich wie bei Platon – als defizitäre oder einseitige Ausformungen der Menschennatur, gewissermaßen als ‘Spezialisten’. Bei Platon unterscheiden sich die Tiere untereinander und der Mensch vom Tier nach dem Grade der Vernünftigkeit. Vorausgesetzt ist dabei ein dreigeschossiges Menschenbild (**Text 4:** Platon [*Staat*, 439 d-e] unterscheidet den denkenden, den muthaften und den begehrenden Seelenteil: τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές [τὸ τοῦ θυμοῦ], τὸ ἐπιθυμητικόν. Bei Ovid (*Met.* 10, 698-704) werden beispielsweise Hippomenes und Atalanta in Löwen verwandelt, weil sie sich in einem Heiligtum der Magna Mater der Liebe hingeben; Löwen sind nicht nur Diener der Muttergöttin. Hinzukommen mag ein naturphilosophischer Grund: Löwen haben in der Brunstzeit einen erstaunlich dichten Paarungsrhythmus; sie sind also ein treffendes Beispiel für die Vorherrschaft des ‘begehrenden’ Seelenteils. In Ovids *Metamorphosen* kommt aber oft auch der Gedanke der Spezialisierung zum Tragen: z.B. Arachne, die ihre Webekunst in großer Einseitigkeit höher achtet als alles

andere, verliert ihre Menschennatur und wird zur Spinne: einem Bauch mit Fingern.

Die vielseitige Entwicklungsfähigkeit ist ein Grundzug des Menschen (die Hand ist ein universales Werkzeug;¹ Hufe oder Krallen erfüllen einzelne Funktionen besser, aber nur diese). Dies wird in Ovids *Metamorphosen* in allen Bereichen durchgespielt. Hier ist ein Paralleltext aus der Renaissance erhellend. Der Autor, Pico della Mirandola, war auch ein Kenner Ovids und hat die *Metamorphosen* wohl tiefer durchdacht als viele andere. Wir begegnen hier einem geistigen Höhepunkt in der Rezeptionsgeschichte Ovids und einem wertvollen Beitrag zur Deutung der *Metamorphosen*.

[Text 5]: G. Pico della Mirandola (1463-1494), *De hominis dignitate* (übs. v. N. Baumgarten, 1990, 4-6): *Iam summus Pater architectus Deus hanc quam videmus mundanam domum, divinitatis templum augustissimum, arcanae legibus sapientiae fabre fecerat. Supercaelestem regionem mentibus decoraverat; aethereos globos aeternis animis vegetarat; excrementarias ac feculentas inferioris mundi partes omnigena animalium turba complerat. Sed, opere consummato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur.² Idcirco iam rebus omnibus (ut Moses [Gen. 1, 26] Timaeusque³ testantur) absolutis, de producendo homine postremo cogitavit. Verum nec erat in archetypis unde novam subolem effingeret, nec in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur, nec in subselliis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. Iam plena omnia; omnia summis, mediis infimisque ordinibus fuerant distributa. ... Statuit tandem optimus opifex, ut cui dare nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat. Igitur hominem accepit indiscretae opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: "Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea pro voto, pro*

¹ Vgl. Cic. *Nat. D.* 2, 150 *Quam vero aptas quamque multarum artium ministras manus natura homini dedit!* "Wie zweckmäßig und zu wieviel Künsten geschickt sind die Hände, wie sie die Natur dem Menschen gegeben hat!"

² Vgl. Ps.-Apul. *Asclep.* (p. 419, 20): *Hominum enim admirationibus, adorationibus, laudibus, obsequiis caelum caelestesque delectantur.*

³ In Platons *Timaios* ist von den übrigen Lebewesen und ihrem jeweiligen Sitz im Reich ihres Elements schon 39e ff. die Rede, vom Menschen als dem "die Götter am meisten verehrenden" (qoosebe, staton) Wesen erst 42a ff.; andererseits sieht Platon – umgekehrt wie Darwin – die Tiere als Dekadenzformen des Menschen 90e-92c; vgl. auch Ps.-Timaios, *De anima mundi*, 99D.

tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praeferies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.“

Schon hatte Gottvater, der höchste Baumeister, dieses Haus, die Welt, die wir sehen, als erhabensten Tempel der Gottheit nach den Gesetzen verborgener Weisheit errichtet. Den Raum über den Himmeln hatte er mit Geistern geschmückt, die Sphären des Äthers mit ewigen Seelen belebt, die kotigen und schmutzigen Teile der unteren Welt mit einer Schar Lebewesen aller Art gefüllt. Aber als das Werk vollendet war, wünschte der Meister, es gäbe jemanden, der die Gesetzmäßigkeit eines so großen Werkes genau erwöge, seine Schönheit liebte und seine Größe bewunderte. Daher dachte er, als schon alle Dinge (wie Moses und Timaios bezeugen) vollendet waren, zuletzt an die Erschaffung des Menschen. Es gab aber unter den Archetypen keinen, nach dem er einen neuen Spross bilden konnte, unter den Schätzen auch nichts, was er seinem neuen Sohn als Erbe schenken konnte, und es gab unter den Plätzen der ganzen Erde keinen, den der Betrachter des Universums einnehmen konnte. Alles war bereits voll, alles den oberen, mittleren und unteren Ordnungen zugeteilt... Endlich beschloss der höchste Künstler, dass der, dem er nichts Eigenes geben konnte, Anteil habe an allem, was die Einzelnen jeweils für sich gehabt hatten. Also war er zufrieden mit dem Menschen als einem Geschöpf von unbestimmter Gestalt, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach ihn so an: "Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluss habest und besitzt. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei

entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt" (**Text 6**).⁴

Auch in Ovids *Metamorphosen* sind für den Menschen die Schranken zwischen den Naturreichen nach oben wie nach unten durchlässig. Die Legende von Pico della Mirandola, aber auch so manche Ovidische Metamorphose, veranschaulicht den Spruch des Angelus Silesius (**Text 7**):

Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt werden.
Gott wirst du, liebst du Gott, und Erde, liebst du Erden.

Unter diesem Gesichtspunkt ist für unser Thema die Frage entscheidend: Wie werden in den *Metamorphosen* Menschen zu Göttern? Die Frage lässt sich von derjenigen der Gottebenbildlichkeit nicht trennen. Zwei Aspekte sollen uns hier besonders beschäftigen: Apotheosen von Mann und Frau (also Doppelapotheosen) sowie die Frage, wie der Einzelne die Apotheose erlebt (Apotheose als Ich-Erzählung). Diese Fragestellungen sind inhaltlich wie formal von Interesse; erzeugen sie doch eigenartige narrative Perspektiven und entsprechend eigentümliche Textformen und Textsorten.

3. DOPPELAPOTHEOSEN, BESONDERS PHILEMON UND BAUCIS

Ovid, *Met.* 8, 703-24 [**Text 8**]

Talia tum placido Saturnius edidit ore:
"dicite, iuste senex et femina coniuge iusto
digna, quid optetis." *Cum Baucide pauca locutus* 705
iudicium superis aperit commune Philemon:
"esse sacerdotes delubraque vestra tueri
poscimus, et, quoniam concordēs egimus annos,
auferat hora duos eadem, nec coniugis umquam
busta meae videam, neu sim tumulandus ab illa." 710
Vota fides sequitur: templi tutela fuere,
donec vita data est; annis aequoque soluti
ante gradus sacros cum starent forte locique
narrant casus, frondere Philemona Baucis,

⁴ Hier stimmt Pico della Mirandola überein mit Iamblichos (gest. um 330 n.Chr.), *Protreptikos*, 5 [**Text 6**]: Des Geistes (νοῦς) und der Wahrnehmung (αἰσθησις) beraubt, wird der Mensch ähnlich wie eine Pflanze; ist ihm der Geist allein weggenommen, verwandelt er sich zum Tier. Des Unvernünftigen (ἄλογια) beraubt, aber im Geist verharrend, wird er Gott ähnlich.

Baucida conspexit senior frondere Philemon. 715
Iamque super geminos crescente cacumine vultus
mutua, dum licuit, reddebant dicta "vale" que
"o coniunx" dixere simul, simul abdita textit
ora frutex: ostendit adhuc Thyneius illic
incola de gemino vicinos corpore truncos. 720
Haec mihi non vani (neque erat, cur fallere vellent)
narravere senes; equidem pendentia vidi
serta super ramos ponensque recentia dixi:
"cura deum di sint, et, qui coluere, colantur."

Da sprach Saturnius mit gütigen Lippen: "Sagt, gerechter Greis, und du, Frau, die des gerechten Gatten würdig ist (705), sagt, was ihr euch wünscht." Mit Baucis wechselt Philemon einige Worte und eröffnet dann den Göttern den gemeinsamen Beschluss: "Eure Priester zu sein und euren Tempel zu hüten, darum bitten wir. Und da wir all unsere Jahre in Eintracht gelebt haben, möge beide dieselbe Stunde hinraffen. Nie möge ich meiner Gattin (710) Grab sehen und auch selbst nicht von ihr bestattet werden müssen." Auf den Wunsch folgt die Erfüllung: Hüter des Tempels waren sie, solange ihnen Leben geschenkt war. Als sie einmal, vom hohen Alter entkräftet, vor den heiligen Stufen standen und sich die Geschichte des Ortes erzählten, sah Baucis, wie Philemon, (715) und der alte Philemon, wie Baucis sich belaubte. Und als schon über beider Gesicht der Wipfel hinwuchs, sprachen sie miteinander, solange es ihnen noch vergönnt war. "Leb wohl, mein Gemahl!" sagten sie zugleich, und zugleich verschwanden die Lippen beider im Geäst. Bis heute zeigt der einheimische Thyner⁵ (720) die nebeneinanderstehenden Baumstämme, die aus zwei Leibern entstanden sind. – Das haben mir ernsthafte alte Männer erzählt – sie hatten auch keinen Grund, mich anzulügen. Ich selbst habe Blumengewinde an den Ästen hängen sehen, und als ich ein frisches dazutat, sagte ich: "Es sorgten für sie die Götter. Darum sollen sie selbst Götter sein. Wer Ehre erwies, soll Ehre empfangen."

Die Geschichte von der 'Theoxenie', der Erdenwanderung der Götter, die nirgends Aufnahme finden, außer bei dem armen alten Ehepaar Philemon und Baucis, berichtet Ovid nicht in eigener Verantwortung, sondern durch eine Erzählerfigur. Neuerdings achtet man besonders auf

⁵ Thyner: am Bosphorus wohnendes Volk, das später mit den Bithynern verschmolz.

derartige literarische Techniken. Die einschlägige Literatur ist gründlich verarbeitet von Chrysanthe Tsitsiou-Chelidoni (siehe Literaturverzeichnis). Diese Forscherin entdeckt in der Geschichte mit Recht römische Werte (z.B. *pietas*, *parsimonia*) und bezeichnet (a.O. 314) den Erzähler Lelex als Gläubigen, als affirmativen Erzähler, der die Handlung vorantreibt (*Met.* 8, 618f.; 722-24); er ist nicht genau deckungsgleich mit dem elegischen Ich Ovids (obwohl auch dieses übertriebenen Luxus ablehnt) und auch nicht mit dem auktorialen Erzähler der *Metamorphosen*. Trotz leichter Ironie (z. B. Tongefäße als "Silber" 8, 668f.) brauchen aber weder Lelex noch Ovid die von Philemon und Baucis verkörperten Werte in Frage zu stellen.

Da man heute auf Poetologie besonderen Wert legt, sei noch Folgendes am Rande vermerkt: Dasselbe Prinzip der *parsimonia* hat auch poetologische Resonanz: die betonte, raffinierte Schlichtheit kallimacheischen Dichtens im Unterschied zu großsprecherischer Redeweise. Man vergleiche Horazens *Ode* 1, 34 "Ich hasse persischen Aufwand" (*Persicos odi ... apparatus*). Hier verbindet sich altrömisches Ethos mit poetischer *Oikonomia*.

Mit der Thematik der Apotheose besteht dabei ein unmittelbarer Zusammenhang. Man denkt an [Text 9] Vergil, *Aeneis*, 8, 364f. *aude hospes, contemnere opes et te quoque dignum / finge deo*: "Wage, mein Gast, Reichtümer zu verachten, und bilde auch du dich würdig des Gottes". Schon dort ist der Bezug auf die Gottheit in der Gestaltung des eigenen Wesens vorgebildet: eine Voraussetzung der Metamorphose auch von Philemon und Baucis; wichtig ist die Orientierung des Blickes zu den Göttern hin; in dieser Beziehung ist die Parallele zwischen dem ersten Text, dem anthropologischen Passus, in dem *caelumque videre* als Aufgabe des Menschen erscheint, und dem Wunsch des Paares *delubraque vestra tueri* mehr als nur ein Zufall (*tueri* heißt zugleich "anschauen" [*intueri*] und "behüten": also "fest im Auge behalten"), und der Himmel erscheint als Tempel der Götter z.B. bei Cicero im *Somnium Scipionis*.

Über das rein Erzähltechnische hinaus macht unsere Fragestellung 'Apotheose' noch eine weitere Funktion des Lelex sichtbar, der in dem vorliegenden Abschnitt mit seiner eigenen Person hervortritt (*mihī; equidem*): Er ist hier mehr als nur ein Erzähler: Ist er doch als Augenzeuge wichtig (*vidi*; vgl. den 1. *Johannesbrief*, 1: "Das da von Anfang war, das wir gehört haben, das wir gesehen haben mit unseren Augen, das wir bes-

chaut haben und unsere Hände betastet haben. “ὁ ἐωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν”, sogar als der gläubige Sprecher und Bekenner, der die Apotheose bestätigt (*dixi; di sint*), ja durch den Gestus der Kranzdarbringung die Apotheose von Philemon und Baucis geradezu vollzieht. Sein Wort (*dixi*) wird damit zur Tat: *cura deum di sint, et qui coluere colantur*. Der Rahmenerzähler ist hier wichtig als gläubiger Vertreter der ‘Gemeinde’. Für den Römer hat eine Apotheose zugleich einen öffentlichen Bezug. Diese Seite ist bei sehr vielen ovidischen Apotheosen spürbar.⁶

Doch ist es Zeit, sich den Hauptgestalten zuzuwenden. Zunächst das Wichtigste: Es handelt sich bei Philemon und Baucis um eine Doppelapotheose von Mann und Frau in vollkommener Harmonie. Das bereiten die zahlreichen parallel geformten Verse in der Haupterzählung vor, so gleich am Anfang [Text 10] (8, 631-36): *Sed pia Baucis anus pariliq̄ue aetate Philemon / illa sunt annis iuncti iuvenalibus, illa / consenuere casa paupertatemque fatendo / effecere levem nec iniqua mente ferendo*. (“Aber Baucis, die fromme Alte und der gleichaltrige Philemon, wurden in dieser Hütte in jungen Jahren einander verbunden; in ihr wurden sie alt. Und dadurch dass sie ihre Armut offen bekannten und gleichmütig ertrugen, machten sie sie leicht“). Auch im Weiteren hatte Ovid immer wieder das selbstverständliche Zusammenwirken der beiden Alten bei der Bewirtung der Gäste hervorgehoben (8, 639-63), eine prästabilisierte Harmonie, die schließlich zu einem märchenhaften, wie automatischen Erscheinen der Speisen auf dem Tisch führt (Sachen erscheinen – was in lateinischer Prosa ein Verstoß wäre – als handelnde Subjekte, keine Personen werden genannt, alles geschieht wie von selbst, so vollkommen sind die beiden Gastgeber auf einander eingespielt. Dieses Zusammenwirken der beiden Alten, das jenem Mahl trotz seiner Schlichtheit eine geradezu wundersame Note verleiht, krönen die Götter – nicht ohne eine gewisse innere

⁶ Übrigens ist der einfache Gläubige, der nicht nur als Erzähler fungiert, sondern seinen Gott auch als Bekenner vergegenwärtigt, ja geradezu vertritt, auch in der geheimnisvollen Figur des Acoetes bei Ovid gegenwärtig: Bei dieser Gestalt streitet man darüber, ob er nur ein einfacher Gläubiger oder der Gott selbst sei: Für Ovid ist dies kein unauflösbarer Widerspruch, lässt er doch seine Gestalt sagen (*Met.* 3, 658f.): *neque enim praesentior illo est deus*. Das kann allgemein heißen: “Kein Gott ist so hilfreich gegenwärtig wie er“, aber auch ganz speziell: “Kein Gott ist euch hier und jetzt näher.“

Logik – durch ein echtes *auvto,maton*: das Wunder des unerschöpflichen Nachwachsens des Weines.

Die fromme Reaktion der Beiden ist wiederum parallel gestaltet: [Text 11] *concupiunt Baucisque preces timidusque Philemon* ("Sie sprechen Gebete, Baucis und der eingeschüchterte Philemon" 8, 682). In der Endphase der Erzählung (oben Text 8) nimmt Jupiter auf diese durchgehende Parallelität Bezug und bedient sich der gleichen Stilmittel, indem er im Hyperbaton Parallelismus mit Chiasmus verbindet: *Iuste senex et femina coniuge iusto / digna* (8, 704f.; ähnlich wird es bei Romulus und Hersilia heißen 14, 833 *dignissima tanti ... viri*). Gleiches gilt von Philemons Worten (8, 709f.): *auferat hora duos eadem, nec coniugis umquam / busta meae videam neu sim tumulandus ab illa*. In diesem Wunsch, der sich zunächst nur auf die gemeinsame Todesstunde bezieht, liegt indirekt ein Ansatz für das nächste göttliche Wunder: die Apotheose der Beiden. Sie sterben nicht nur gleichzeitig, sondern sie sehen ganz wörtlich (und über ihre Bitte hinausgehend) "das Grab nicht" (vgl. 709f.), erleben also eine Apotheose. Wichtig für die eingangs gestellte Frage, wie die Apotheose erlebt wird, ist die Beschreibung dieses Verwandlungsvorgangs. Hier verwendet Ovid in besonderer Weise die in der ganzen Erzählung beobachtete parallele und chiasmische Gestaltung (8, 714f.): *frondere Philemona Baucis, / Baucida conspexit senior frondere Philemon*. Eine Steigerung gegenüber früheren Passagen ist der feine Einfall, beide gleichzeitig dieselben Worte sprechen zu lassen "*vale...o coniunx*". Was es mit der gleichzeitigen Apotheose von Mann und Frau im zentralen achten Buch der *Metamorphosen* inhaltlich auf sich hat, zeigen weitere Paralleltexte: im zweitletzten Buch der *Metamorphosen* erfahren Romulus und Hersilia eine Doppelapotheose (*Met.* 14, 805-51) und im vorletzten Buch der ersten Pentade steht die Doppelverwandlung des Herrscherpaares Cadmus und Harmonia (*Met.* 3, 563-603) in gute Dämonen in Schlangengestalt. Rom ist die letzte der großen Poleis, die der Reihe nach Ovids *Metamorphosen* beherrschen (Theben [Bücher 1-5]– Athen [Bücher 6-10]– Troja und Rom [Bücher 11-15]). Die Apotheose des Stadtgründers und seiner Frau hat symbolische Bedeutung. Die Schutzgötter von Theben wie von Rom sind Mars und Venus. Ovids Darstellung von Thebens einseitig männlicher, martialischer Kultur unter Pentheus, der sich an Dionysos versündigt und von den Mänaden zerrissen wird, lässt sich als Warnung an Rom lesen. Der fromme Erzähler Lelex ist dem

Verehrer des Dionysos, Acoetes, vergleichbar, der ebenfalls zugleich Erzähler und Bekenner ist.

Damit kommen wir zu einem bisher noch nicht erwähnten, aber zentralen Aspekt der Gott-Ebenbildlichkeit. Diese liegt für Ovid nicht nur, wie bisher festgestellt, in der Vernunft und der Fähigkeit, das Niedere zu beherrschen, sondern in der Verbindung von Mann und Frau (denkbar sind die Liebe und die Kreativität als *Tertia comparationis*).

[Text 12] Platon, *Symposion*, 189d ff. Nach einer mythischen Erzählung, die Platon dem Komödiendichter Aristophanes zuschreibt, waren die Menschen ursprünglich kugelförmig – die Kugel ist eine "vollkommene" Form – und sehr stark. (Ursprünglich gab es mannweibliche, rein männliche und rein weibliche Kugeln). Da die Götter um ihre Macht fürchteten, halbierte Zeus die Kugelmenschen; seitdem ist jeder (als Teil- und Erkennungsstück: su,mbolon) mit der Suche nach seiner anderen Hälfte beschäftigt. "Seit so langer Zeit ist demnach die Liebe zu einander den Menschen eingeboren und sucht die ursprüngliche Natur zusammenzuführen und aus zweien ein s zu machen und die menschliche Natur zu heilen".

Dazu [Text 13] 1. Mose (=Genesis) 1, 27 *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculinum et feminam creavit illos.* 2, 24 *Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una.* Matth. 19, 5-6 ... *itaque non sunt duo, sed una caro.* Jesaja 66, 13: *Quomodo si cui mater blandiatur, ego consolabor vos.*

Doppelapotheosen von gerechten Gründer- und Herrscherpaaren erscheinen in der ersten (thebanischen) und der letzten (römischen) Pentade. In der Mitte des Werkes, dem zentralen achten Buch, steht die private Doppelapotheose von Philemon und Baucis, die in besonderer Weise ethisch gerechtfertigt wird (*pietas*). Ovid legt Wert auf eine gleichgewichtige Vertretung beider Geschlechter. Die Apotheose von Romulus' Gattin Hersilia/Höra könnte nach Georg Wissowas ansprechender Vermutung von Ovid erfunden sein.⁷ Im Theben des einseitig männlich und martialisch orientierten Königs Pentheus kann Ovid die Verfolgung des Dionysos-Kults anprangern. Ovids Doppelapotheose des ersten römischen Königspaares deutet vielleicht an, dass der Liebedichter seinen Römern ein weniger einseitiges Menschen- und Gottesbild vor Au-

⁷ Kroll 1919.

gen stellen wollte als dasjenige, das man gemeinhin den Römern zuschreibt (Gerade in den *Metamorphosen* – siehe z.B. Buch 3 – hat Ovid das Thema 'Sexualität' noch tiefer durchdacht als in manchen seiner früheren Werke).

4. APOTHEOSENBERICHTE IN ICHFORM – EINE ÜBERRASCHENDE TEXTSORTE

Wir kommen nun zu der Frage: Wie stellt Ovid die innere Erfahrung der Apotheose dar?

[Text 14] Ovid, *Met.* 13 (Glaucus beobachtet, dass die von ihm gefangenen Fische bei der Berührung mit dem Gras am Strand wieder aufleben und ins Wasser springen):

| | |
|---|-----|
| <i>"Quae tamen has" inquam "vires habet herba?" manuque</i> | 942 |
| <i>Pabula decerpsi decerptaque dente momordi.</i> | |
| <i>Vix bene conbiberant ignotos guttura sucos,</i> | |
| <i>Cum subito trepidare intus praecordia sensi</i> | 945 |
| <i>Alteriusque rapi naturae pectus amore;</i> | |
| <i>Nec potui restare diu „repetenda“que „numquam</i> | |
| <i>Terra, vale!“ dixi corpusque sub aequora mersi.</i> | |
| <i>Di maris exceptum socio dignantur honore,</i> | |
| <i>Utque mihi quaecumque feram mortalia demant,</i> | 950 |
| <i>Oceanum Tethynque rogant; ego lustror ab illis,</i> | |
| <i>Et purgante nefas noviens mihi carmine dicto</i> | |
| <i>Pectora fluminibus iubeor supponere centum.</i> | |
| <i>Nec mora, diversis lapsi de montibus amnes</i> | |
| <i>Totaque vertuntur supra caput aequora nostrum.</i> | 955 |
| <i>Hactenus acta tibi possum memoranda referre,</i> | |
| <i>Hactenus haec memini; nec mens mea cetera sensit.</i> | |
| <i>Quae postquam rediit, alium me corpore toto,</i> | |
| <i>Ac fueram nuper, nec eundem mente recepi...</i> | |

Und ich sage: Welches Kraut hat denn solche Kraft?“ Schon hat meine Hand Gras abgerupft und mein Zahn das Abgerupfte gekaut. Kaum hatte die Kehle die unbekanntenen Säfte so recht geschluckt, (945) als ich plötzlich ein Beben in der Brust fühlte; Sehnsucht nach einem anderen Lebensbereich riss mich mit sich fort. Ich konnte nicht lange widerstehen: "Leb wohl, Erde, auf Nimmerwiedersehn." Ich sprach's und tauchte in die Meerestiefe. Da nehmen mich die Meergötter auf, ehren mich als ihren Mitregenten (950) und bitten Oceanus und Tethys, alles Sterbliche, das ich an mir trage, von mir zu nehmen. Ich werde von ihnen geläutert, muss

neunmal einen Spruch wiederholen, der mich vom Frevel reinigt, und dann meine Brust unter hundert Flüsse halten. Und alsbald winden sich von verschiedenen Seiten Ströme heran, (955) und das ganze Meer ergießt sich über mein Haupt. So weit kann ich dir die denkwürdige Begebenheit erzählen, so weit mich erinnern; mein Bewusstsein hat das Weitere nicht mehr wahrgenommen. Kaum war es zurückgekehrt, war ich mir neu geschenkt, doch am ganzen Leibe ein anderer als zuvor, und auch mein Bewusstsein war nicht mehr dasselbe...“

Der persönliche Bericht des Glaucus von seiner Apotheose – eine wahrlich ungewöhnliche Textsorte – hat in einer weiteren Sternstunde der Rezeptionsgeschichte fortgewirkt. Beim Übergang vom *Purgatorium* zum *Paradies* muss sich Dante von seinem bewunderten Lehrer Vergil verabschieden. Dieser darf als Heide ihn nicht ins Paradies begleiten. Dante erfährt die Trennung vom Lehrer als etwas zutiefst Schmerzliches. Er ist nun ganz auf sich allein gestellt. In diesem Moment größter Einsamkeit kann er sich nicht mehr auf den Dichter des römischen Gemeinwesens stützen. Hier greift er mit innerer Logik auf ein Bild zurück, das Ovid geschaffen hat, Dichter der Einsamkeit und Dichter der Liebe.

Das Kraut, das Glaucus in einen Gott verwandelt, wird zum Bild für Beatrice, die Dante ins Paradies führt. Das ganz neuartige, so noch nie empfundene Sehnen nach einer anderen Existenzform – von Ovid maßgeblich formuliert – ist auch bei Dante die zentrale Aussage. Er schafft für diesen Vorgang ein neues Verbum: *trasumanar*. Etwa „das Menschsein übersteigen“. Die wörtliche Bezugnahme auf Glaucus (und übrigens auch auf die Umstülpung des Marsyas, der von Apollon aus seiner Haut gerissen wird) zeigt, dass Dante Ovid mit großem Ernst gelesen und gerade für die einsamsten inneren Erfahrungen zu Rate gezogen hat. Die Führung auf gebahnten Wegen verdankt Dante Vergil, aber die Bilder der inneren Emanzipation – des Erwachsenwerdens – verdankt er Ovid. Die Befreierrolle dieses Dichters ist in dieser besonders tiefsinnigen Adaptation mit Händen zu greifen.

[Text 15] Dante, *Paradiso*, 1, 64ff. (übs. Konrad Falke, München 1995): Beatrice stand, ganz in die ewgen Sphären / den Blick versenkt; derweil ich selbst in sie nur / Die Augen tauchte, droben weggewendet. // Bei ihrem Anschauen ward mir so im Innern / Wie Glaucus einst beim Kosten jenes Krautes, / Das ihn gesellt im Meer den andern Göttern.// „Dem Menschlichen entrückt sein“ kann mit Worten / Man schwerlich schildern – drum

genüg dies Beispiel, / Wem Gnade einst Erfahrung vorbehält! //... Des Kluges Fremdheit und das große Leuchten / Entflammten mir nach ihrer Ursach Sehnsucht, / Nie noch empfunden mit so inniger Schärfe.

Beatrice tutta ne l'eterne rote / fissa con li occhi stava: ed io in lei / le luci fissi, di lá su remote. // Nel suo aspetto tal dentro mi fei / qual si fe' Glauco nel gustar de l'erba, / che 'l fe' consorte in mar de li altri Dei. // Trasumanar significar *per verba* / non si poría; però l'esempio basti / a cui esperienza grazia serba. //... La novità del sono e 'l grande lume / di lor cagion m'accesero un disío / mai non sentito di cotanto acume.

Der auf Hippolytus bezügliche Text (*Met.* 15, 531-44) bestätigt, dass in den letzten Büchern der *Metamorphosen* das Problem der Apotheose zentral ist (vgl. auch die Apotheose des Aeneas: *Met.* 14, 581-608), aber auch das Problem der inneren Perspektive. Der Gott Virbius erinnert sich an seine Vergangenheit als Hippolytus. Wir übergehen die diversen Läuterungsriten, die mit den Apotheosen verbunden sind (Wasser bei Aeneas und Glaucus, Feuer bei Hercules, Hersilia und Caesar; am vollständigsten ist die Liste bei Hippolytus: er geht unter die Erde, wärmt sich im Wasser des Feuerstroms Phlegethon, wird in Wolken (Luft) gehüllt).

Wichtig ist, dass Hippolytus die Formulierung *ille ego* (15, 500) verwendet, die der Leser aus Ovids Autobiographie (*Trist.* 4, 10, 1) kennt; wir werden darauf zurückkommen.

Caesars Apotheose ist nicht aus seiner Sicht geschildert, also nicht 'autobiographisch' dargestellt; wir benötigen sie hier als Hintergrund für die Selbstapotheose des Dichters ([**Text 16**] *Met.* 15, 843-51, besonders Vers 848 *luna volat altius illa* "sie fliegt höher als der Mond).

Unser letzter Haupttext [**Text 17**] handelt von der Apotheose des Dichters (*Met.* 15, 871-79)

| | |
|---|-----|
| <i>Iamque opus exegi, quod nec Iovis ira nec ignis</i> | 871 |
| <i>Nec poterit ferrum nec edax abolere vetustas.</i> | |
| <i>Cum volet, illa dies, quae nil nisi corporis huius</i> | |
| <i>Ius habet, incerti spatium mihi finiat aevi:</i> | |
| <i>Parte tamen meliore mei super alta perennis</i> | 875 |
| <i>Astra ferar, nomenque erit indelebile nostrum,</i> | |
| <i>Quaque patet domitis Romana potentia terris,</i> | |
| <i>Ore legar populi, perque omnia saecula fama,</i> | |
| <i>Siquid habent veri vatum praesagia, vivam.</i> | |

Schon habe ich ein Werk vollendet, das nicht Jupiters Zorn, nicht Feuer, nicht Eisen, nicht das nagende Alter wird vernichten können. Wann er will, mag jener Tag, der nur über meinen Leib Gewalt hat, meines Lebens ungewisse Frist beenden. (875) Doch mit meinem besseren Teil werde ich fort dauern und mich hoch über die Sterne emporschwingen; mein Name wird unzerstörbar sein, und soweit sich die römische Macht über den unterworfenen Erdkreis erstreckt, werde ich vom Munde des Volkes gelesen werden und, sofern an den Vorahnungen der Dichter auch nur etwas Wahres ist, durch alle Jahrhunderte im Ruhm fortleben.

Die Selbstapothese des Dichters hat eine reiche Vorgeschichte. Die Selbstvorstellung antiker Dichter am Ende von Werken hat Walther Kranz unter dem Titel *Sphragis* untersucht.⁸ Für Ovid ist natürlich Horaz (*carm.* 3, 30 *exegi monumentum*) der unmittelbare Vorgänger. Beide Dichter verbinden verwandte Motive: so die Idee des Denkmals und die Überwindung der zerstörenden Kräfte. Horaz beruft sich auf die Fortdauer des Staatskults (*dum Capitolium scandet cum tacita virgine pontifex* "solange der Pontifex mit der schweigenden Vestalin zum Capitol emporsteigen wird"), Ovid aber auf sein weltweites Leserpublikum.⁹ Letzteres erinnert mehr an Horazens Schwanenode (*carm.* 2, 20); den dort angedeuteten Weltflug des Horaz überbietet Ovid durch den Sternenflug.

Nicht weniger bedeutsam ist aber der werkimmanente Bezug: Die zahlreichen *Metamorphosen*, vor allem aber die Apotheosen, gipfeln in der Aussage: *vivam*.

Eine Feinheit ist, dass Caesars Seele nur "höher als der Mond" (15, 848), Ovid aber "hoch über die Sterne hinaus" fliegt. Diese Bemerkung rückt das Verhältnis zwischen Mächtigen und Dichtern deutlich zurecht. Noch auffälliger ist, dass "Jupiters Zorn" Ovid nichts anhaben kann. Da Augustus in den *Metamorphosen* und auch in den Verbannungsdichtungen ständig mit Jupiter verglichen wird, versteht der Leser den Sinn dieses Ausdrucks ohne Weiteres. In einer Zeit, die mächtige Politiker zu Göttern erhob, ist die Apotheose der Dichter ein wichtiges Korrektiv. Die Dauer ihres Nachruhms haben die antiken Poeten keineswegs überschätzt,

⁸ Kranz 1961.

⁹ Vgl. Ennius' Grabepigramm: *volito vivos per ora virum*. "Ich fliege lebendig von Mund zu Mund".

sondern erheblich unterschätzt. Er hat das römische Imperium längst überdauert.

Es fällt auf, dass Ovids Selbstapotheose – im Unterschied zum Corpus der *Metamorphosen* – keine mythischen Züge trägt, sondern sich – betont weltlich – auf sein dichterisches Werk bezieht. Dennoch besteht eine engere Verbindung zum Ganzen des Werkes als vielfach angenommen.

Die Apotheosen – und insbesondere die in der ersten Person berichteten – sind eine zu wenig beachtete Textsorte und (neben der Sphragis-Tradition) eine wichtige Vorstufe der Selbstvorstellung am Ende und der beide Linien später weiterführenden poetischen Autobiographie (*Tristia*, 4, 10), einer neuen Gattung, die Ovid begründet hat. Ein Schlüssel ist die Formel *ille ego*, die Hippolytus (*Met.* 14, 500; vgl. Pythagoras ebd. 15, 160 *ipse ego*) wie auch später Ovid (*Tristia* 4, 10, 1) verwendet.

Was die nicht-mythische Seite von Ovids Selbstapotheose betrifft, so ist sein Brief an die junge Dichterin Perilla (wahrscheinlich seine Stieftochter), zu vergleichen (*Tristia* 3, 7, 43-52);¹⁰ dabei ist wichtig, dass er in Erinnerung an Szenen, in denen große Helden ihren Söhnen feierlich ein glücklicheres Leben wünschen (Sophokles, *Aias*, 550f., Vergil, *Aen.* 12, 435f.) entgegen aller damaligen Konvention auf eine junge Frau überträgt, der er poetische Kreativität zuspricht [**Text 18**]:

Singula ne referam, nil non mortale tenemus
Pectoris exceptis ingeniique bonis.
En ego, cum caream patria vobisque domoque 45
Raptaque sint, adimi quae potuere mihi,
Ingenio tamen ipse meo comitorque fruorque:
Caesar in hoc potuit iuris habere nihil.
Quilibet hanc saevo vitam mihi finiat ense,
Me tamen extincto fama superstes erit, 50
Dumque suis victrix septem de montibus orbem
Prospiciet domitum Martia Roma, legar.
Tu quoque, quam studii maneat felicius usus,
Effuge venturos, qua potes usque, rogos.

Kurz und gut: Wir haben nichts, was nicht sterblich wäre – außer den Gütern der Seele und des Geistes. (45) Sieh mich an: Ich muss zwar das Vaterland, euch und mein Heim entbehren, und was man mir nehmen

¹⁰ Dazu: von Albrecht. [1977] ²1995, 219-26; Heil 2012.

konnte, ist mir entrissen; dennoch begleitet mich mein eigenes Talent, und ich darf davon Gebrauch machen: Darauf konnte Caesar keinerlei Zugriffsrecht haben. Mag, wer da will, mir dieses Leben mit grausamem Schwert beenden; (50) doch wird, wenn ich ausgelöscht bin, der Ruhm weiterleben, und solange das Rom des Mars von seinen sieben Hügeln siegreich in die bezwungene Welt hinausblickt, wird man mich lesen. Du auch, der die Ausübung der Kunst mehr Glück bringen möge als mir, suche dem künftigen Totenfeuer zu entrinnen, soweit das in deiner Macht steht.

Dieser Lobpreis geistiger Tätigkeit ist der beste Kommentar auch zum Schluss der *Metamorphosen*: Ovid bleibt sich insofern treu, als er schon in der *Liebeskunst* (2, 99-144; 3, 311-48) geistige Werte und Vorzüge über die körperlichen stellt.

Seine Verwendung der Apotheosenthematik ist somit Teil seiner selbständigen und kritischen Auseinandersetzung mit konkurrierenden Menschen- und Gottesbildern in der zeitgenössischen Gesellschaft, die Macht und Reichtum anbetete, und bezeugt sein undogmatisches, aber entschiedenes und lebenslanges Beharren auf dem Vorrang von Geist, Liebe und Kreativität.

Heidelberg University, Germany

BIBLIOGRAPHIE

- von Albrecht, Michael. [1977] ²1995. *Römische Poesie*. Tübingen: UTB.
- 2003. *Ovid. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- 2014. *Ovids Metamorphosen. Interpretationen*. Heidelberg: Winter.
- Beller, Manfred. 1967. *Philemon und Baucis in der europäischen Literatur*. Heidelberg: Winter.
- Granobs, Rorand. 1997. *Studien zur Darstellung römischer Geschichte in Ovids Metamorphosen*. Frankfurt: Lang.
- Haydn, Joseph. 2009. *Philemon und Baucis. Jupiters Reise auf die Erde* [Marionettenoper/Singspiel 1773]. Salzburger Hofmusik. Ausführende v. Wolfgang Brunner. Hänssler Verlag. o. J. Audio CD PROFIL.
- Heil, Andreas. 2012. "Ovid, *Trist.* 3,7: Ein Abschiedsbrief." *Hermes* 140: 310-25.

Jünger, Ernst. 1974. *Zahlen und Götter. Philemon und Baucis*. Stuttgart: Klett.

Kranz, Walther. 1961. "Sphragis. Ichform und Namensiegel als Eingangs- und Schlussmotiv antiker Dichtung." *Rheinisches Museum* 104: 3-46.

Kroll, Wilhelm. 1919. "Hora." In *RE* 16. Halbband, Sp. 2300.

Ovid. 2010. *Metamorphosen*. Text und Übersetzung v. Michael v. Albrecht. Stuttgart: Reclam.

Pico della Mirandola, Giovanni. 1990. *De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*. Hrsg. v. August Buck, übers. v. Norbert Baumgarten. Hamburg: F. Meiner.

Plato. 1856. *Timaios*. Übers. v. Franz Susemihl. Stuttgart.

Tsitsiou-Chelidoni, Chrysanthe. 2003. *Ovid, Metamorphosen Buch VIII: Narrative Technik und literarischer Kontext*. Frankfurt: Lang.

Volk, Katharina. 2012. *Ovid: Dichter des Exils*. Darmstadt: WB.