

## **Platos Symposion und die Septuagintafassung von Genesis 2,23f.**

### **Methodische Überlegungen zum Austausch von hebräischem und griechischem Sprach- und Gedankengut in der Klassik und im Hellenismus**

**Evangelia G Dafni (UP)**

#### **ABSTRACT**

*There is no doubt, that a meeting of minds and languages between the Ancient Greeks and the people of the Old Testament took place in the Classical as well as in the Hellenistic period. This fact finds expression especially in the Platonic works. But how did Plato come to consult and criticize very particular Old Testamental formulations and arguments in his works? And how did the Hebrew Scriptures and their Septuagint translators face his endeavour to understand and explain the Hebrew theological and anthropological thought? My purpose in writing this article is to give some methodological insights into this problem field using as concrete examples the Septuagint version of Gen 2,23f. and the speech of Phaidros in the Platonic Symposion (178a-180b). Special attention has also been paid to the tragedy Alcestis of Euripides.*

#### **A EINLEITUNG**

Das Interesse der alttestamentlichen Forschung lag bis vor kurzer Zeit völlig bei der Altorientalistik und der Ägyptologie. Dem Verhältnis der Hebräischen Bibel zur literarischen Welt der Alten Griechen, die traditionellerweise Gegenstand der Klassischen Philologie ist, wurde aber nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. So blieb die Frage nach einem regen sprachlichen und gedanklichen Austausch zwischen Hebräern und Griechen schon vor der hellenistischen Zeit hinter der *nachdrücklichen* Beschäftigung mit der übersetzten altorientalischen und ägyptischen Literatur verborgen. Diese, seit dem 19. Jh. sich fortsetzende Grundstimmung, sollte am Ausgang des 20. Jh. geändert werden. Einen Beitrag dazu mögen auch unsere 1999 begonnenen Studien an Plato und Septuaginta-Genesis leisten.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Siehe E G Dafni (2001:569-584) und (2006:584-632) (Lit.).

Platos Schrifttum ist bekanntlich das einzige vollständig überlieferte Werk aus der Antike. Seine grundlegende Bedeutung für die Philosophie hebt man hervor, indem man sagt, dass die ganze Philosophie im Wesentlichen ein Kommentar zu Platos Werk sei. Wenn man aber neben dieser *opinio communis* auch die Meinung alter christlicher und jüdischer Autoren berücksichtigt, dass Plato Moses (d.h. das ihm zugeschriebene Werk, den Pentateuch) kannte und in gewissem Sinne ihn kommentierte, dann dürfte man nun noch hinzufügen, dass die ganze Philosophie im Grunde Theologie sei. Denn sie kommentiert nichts anderes als das von Plato verstandene und erklärte, schriftlich überlieferte Gotteswort, das auf Moses als den menschlichen Garanten seiner Authentizität zurückgeht.<sup>2</sup> Ein Fallbeispiel, welches jedoch auf seine Stichhaltigkeit hin geprüft werden soll, bietet m.E. die Rede des Phaidros im platonischen *Symposion* 178a-180b im Vergleich zu *Septuaginta*-Gen 2,23f. und unter besonderer Berücksichtigung der *Alkestis* von Euripides. Letzteres Werk soll in unsere Überlegungen miteinbezogen werden, weil es uns Einblicke ermöglicht in den Alkestis-Sagenkranz, der für die spezifische Ausgestaltung der Rede des Phaidros eine wichtige Rolle gespielt habe, und zur Beleuchtung der Frage hilfreich sein kann, ob Plato selbst den biblischen Bericht über die Erschaffung der Frau kannte, oder ob er durch Euripides in die althebräische Welt hineingeführt wurde. Dabei ist auch mit dem Gedanken zu spielen, ob der Endtext von Gen 2,23f. seinen Wortlaut und seine literarische Gestalt dem Zusammentreffen der jüdischen Schriftgelehrten mit dem platonischen Symposion zu verdanken hat.

## B KOMPARATISTISCHE VORÜBERLEGUNGEN

1.1. Den Ansporn für die vorliegende Untersuchung hat uns die Beobachtung gegeben, dass in der ganzen klassisch-griechischen Literatur bis zur Septuaginta nur in der platonischen Rede des Phaidros im Symposion (178b.6f.) und in LXX-Gen 2,23 zwei vergleichbare Ausdrücke vorkommen, die das Verhältnis zwischen Mann und Frau im Leben und im Tod entscheidend zur Sprache bringen. Diese Ausdrücke in ihrem engsten Textzusammenhang lauten:

LXX	Αὕτη κληθήσεται γυνή <sup>(Sym: ἀνδρῖς)</sup> , ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήμφθη <sup>Gö</sup> αὕτη <sup>Ra</sup> .	MT	לְזָאת יָקָרָה אִשָּׁה כִּי מֵאִשׁ-הָקָרָה לְזָאת:
Symp	ἡ Πελίου θυγάτηρ Ἴαλκηστις... ἔθειλῆσασα μόνη ὑπὲρ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἀποθανεῖν...		

In LXX-Gen 2,23 heißt es also ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς und in Symp 178b.7 ὑπὲρ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς. Es ist offensichtlich, dass nicht nur die gesamte Textstruktur, sondern selbst die Präpositionen, mit denen der Ausdruck jeweils

<sup>2</sup> Siehe z.B. Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 9.6.9 und 65 und Justinus, *Apologia* 44,8.

versehen ist (in LXX-Gen 2,23 ἐκ und in Symp 178b.7 ὑπέρ) intendiert sind. Ihre Wirkung erfährt man aus dem Kontext, in den sie eingebettet sind. Die Intention Platos geht m.E. dahin, dass ein Mann am Leben bleibt durch seine Frau, die vom Gott Eros beseelt ihr eigenes Leben für ihn aufopfert.<sup>3</sup> Der intentionale Gehalt von ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς (LXX-Gen 2,23) ist, dass die Frau aus ihrem Mann von Gott genommen wurde und dadurch ihr Leben empfangen hat. In Anbetracht der Tatsache, dass im Masoretischen Text und in der Vulgata das suffigierte Personalpronomen bzw. das Possessivpronomen, mit dem es in die indoeuropäischen Sprachen übersetzt wurde, gestrichen ist, sind wir 1999 zu dem Schluss gekommen, dass das Possessivpronomen αὐτῆς aller Wahrscheinlichkeit nach bereits in der hebräischen Vorlage der LXX vorhanden war, für die sowohl der Samaritanus als auch der Targum secundum sprechen und ihr folgen. Es war uns schon damals klar, dass es sich dabei um keinen Zufall handeln konnte, auch wenn man bei der Bewertung der Inhalte von allgemein menschlichem Gedankengut ausgeht, sondern dass die weitergehenden sprachlichen und thematischen Gemeinsamkeiten, sowie die Kontrastierungen eher für literarische Abhängigkeit sprechen, deren Ausmaß, Grad und Richtung noch zu bestimmen wären.

1.2. Eine zweite auffällige Übereinstimmung zwischen Gen 2 und der platonischen Rede des Phaidros im Symposion ist darin zu sehen, dass unmittelbar nach den soeben erwähnten Ausdrücken, der Hinweis auf den Vater und die Mutter im Verhältnis zu ihrem Sohn und seiner Frau gegeben wird, u.zw. folgendermaßen:

LXX 2,24

ἕνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος  
τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ  
καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ,  
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

על-כן יעזב-איש  
את-אביו ואת-אמו  
ודבק באשתו  
והיו לבשר אחד:

Symp 178b.7f.

ὄντων αὐτῶ πατρὸς καὶ μητρός,  
οὓς ἐκείνη ὑπερβάλλετο τῇ φιλίᾳ διὰ τὸν ἔρωτα,  
ὥστε ἀποδειξάι αὐτοὺς  
ἄλλοτρίους ὄντας τῶ ὑεῖ  
καὶ ὀνόματι μόνον προσήκοντας<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Zur Rekonstruktion des Mythos siehe A Lesky (1925). Zur Rezeptionsgeschichte G Megas (1933:1-33).

<sup>4</sup> Vgl. LXX-Ps 26,9: καὶ μὴ ἐγκαταλίπης με ὁ θεὸς ὁ σωτήρ μου ὅτι ὁ πατήρ μου καὶ ἡ μήτηρ μου ἐγκατέλιπόν με...

Während in Gen 2,24 von der Trennung des Mannes von seinen Eltern und die Bindung an seine Frau gesprochen wird, ist in Symp 178b.7f. von der Entfremdung der Eltern von ihrem Sohn die Rede<sup>5</sup> und von dem Grund, warum das vom Eros beflügelte Gebundensein an eine bestimmte Frau – Alkestis – ihrem Mann Admetos viel wert ist. Anders als im biblischen Bericht, wo nichts über der Familie einer Frau erwähnt wird, wird in der Rede des Phaidros die Verbundenheit der Frau mit dem elterlichen Geschlecht durch die Angabe des Namens ihres Vaters, Pelias, besonders hervorgehoben. Es ist zu beachten, dass abstrakte Begriffe wie „Blutsverwandtschaft“, „Freundschaft“, „Liebe“, „Treue“, „Ehrgefühl“ oder „Entfremdung“, welche die zwischenmenschlichen Beziehungen zu charakterisieren vermögen und den Griechen in der Klassik wohl vertraut waren, weder hier im analytischen jahwistischen Schöpfungsbericht noch im systematisierenden, priesterschriftlichen vorkommen. So lässt sich folgende Überlegung anstellen: Wenn man als im Polytheismus aufgezogener, griechischer Denker ohne die exegetischen Voraussetzungen und hermeneutischen Grundsätze eines jüdischen Schriftgelehrten diesem biblischen Text erstmals begegnet, welche prägende Wirkung könnte auf ihn das Wahrgenommene haben?

1.3. Führt sich der vom griechischen Geist beseelte kritische Leser, der keine tabuisierten Themen kennt, Gen 2-3 vor Augen, so fällt es ihm sogleich auf, dass in dieser zielgerichteten Gesamtkomposition immer wieder offene Stellen ohne feste innertextliche Bindung auftauchen, die der Interpretation bedürfen und auch durch Selbstreflexion ausgefüllt werden können. Ich beschränke mich hier auf folgende Beispiele:

a) In Gen 2,22 wird zwar von dem somatischen Aspekt der Frau als Gottes Kunstwerk gesprochen. Der kritische Leser vermisst aber die Erwähnung des geistigen Elementes, das bereits bei der Erschaffung des Mannes (MT-Gen 2,7) durch die Aussage **וַיַּפֵּחַ בְּאַפֵּי נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה** unterstrichen wurde. So fragt man sich: Hat denn das neue Geschöpf keinen göttlichen Geist in sich? Also liegt der alte jüdische Übersetzer (Gö: ὁ ἔβρ') völlig im Recht, wenn er das Wort **אִשָּׁה** mit der Interpretation **θλίψις ἀνδρὸς** ersetzt? Indem aber die LXX **הָאָדָם** (Gen 2,7) mit **ἄνθρωπος** übersetzt, macht sie darauf aufmerksam, dass Gen 2,7 nicht nur den Mann allein, sondern auch die Frau betrifft, also den ganzen Menschen, und somit löst sich von selbst die berechnete Frage des kritischen Lesers. Denn der Text laut LXX soll folgendermaßen gelesen und verstanden werden: **καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζώσαν**. D.h. der ganze Mensch als Person (**πρόσωπον**) trägt in sich den göttlichen Lebenshauch (**πνοὴν ζωῆς**).

<sup>5</sup> So auch in LXX-Ps 26,9.

b) In Gen 2,23b wird in einer für die hebräische Poesie charakteristischen Weise die größte Bewunderung des Mannes beim Anblick der für ihn geschaffenen Frau ausgedrückt: זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי – Τοῦτο νῦν ὁστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου. Der kritische Leser erlaubt sich aber die Frage: Sind denn alle Frauen bewunderungswürdig, oder steht dieser bestimmte Mann voller Bewunderung vor der ersten Frau, die ihm begegnet, weil er noch keine andere gesehen hat und daher nicht imstande ist, eine andere Wahl zu treffen?

c) In Gen 2,24 wird darüber hinaus gesagt, dass der Mann seine Eltern verlässt, um sich an seine Frau zu binden (s.o.). Adam erscheint jedenfalls in dieser Hinsicht wahllos zu sein. Denn Gott hat bereits für ihn entschieden. Was wäre aber, wenn er nach dem tiefen Schlaf die Augen öffnete und mehrere Frauen vor ihm stünden. Würde er sie alle ohne Ausnahme als seine genauen Entsprechungen erkennen oder würde er doch auswählen? Und wenn er dennoch wählen müsste, welche Kriterien würde er dafür aufstellen? Adam und seine Frau werden aber als die ersten und einzigen Menschen in der Schöpfung dargestellt, oder so hat man zumindest traditionellerweise den Text verstanden. Eltern hatten sie keine. Gott steht da als ihr Schöpfer und Vater sowie Mutter. Warum werden aber unvermittelt und beiläufig die Eltern des Mannes erwähnt? Um zu zeigen, dass dort doch nicht vom ersten, sondern vom ganzen Menschen – nicht als Einzelnen in seinem Allein- und Einsamsein, sondern in göttlicher und menschlicher Gemeinschaft – die Rede ist? Wie ist aber die bewusste Wahl des Einzelnen in der Gemeinschaft in diesem Kontext zu verstehen und zu begründen? Dafür bietet der zweite Schöpfungsbericht m.E. nichts anderes als Anregungen zum Weiterdenken. In diesem Sinne könnte man beispielsweise behaupten, dass die allgemeine Formulierung in Gen 2,23f. gerade auf die individuelle Wahl des in der Gemeinschaft lebenden Einzelnen bedacht ist und nicht auf den Menschen, der keine andere Wahl hat. Diese nur auf den ersten Blick *spöttisch* erscheinenden Einsprüche haben ihre Berechtigung, wenn man bedenkt, dass gerade die betreffende alttestamentliche Stelle mehrfach in der Auslegungsgeschichte für die Ablehnung der Polygamie und die Begründung der Monogamie herangezogen wurde.<sup>6</sup>

d) Auf das Problem der gewissenhaften Wahl zwischen zwei entgegengesetzten Möglichkeiten wird man bekanntlich in Gen 2,16f. aufmerksam gemacht, ohne dass es jedoch direkt mit der Wahl der Person, die einem entspricht, zu tun hat:

מכל	Ἀπὸ παντός
עץ הגן	ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ
אכל תאכל:	βρώσει φάγη.

<sup>6</sup> Vgl. z.B. Matth 19,5f. Eph 5,28-31.

ומעץ	ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου
הדעת טוב ורע	τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν,
לא תאכל ממנו	οὐ φάγεσθαι ἀπ' αὐτοῦ·
כי ביום אכלך ממנו	ἢ δ' ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ' αὐτοῦ,
מות ימות:	θανάτῳ ἀποθανείσθε.

Auffällig schweigsam bleibt der biblische Bericht auch hinsichtlich der Todesfrage, die mit der gewissenhaften Wahl im soeben erwähnten göttlichen Gebot (Gen 2,16) aufgeworfen wird. Diese Frage wird trotz aller Erwartung in Gen 3 ausdrücklich *nicht* beantwortet. Stattdessen wird wiederholt von der Kindergeburt (Gen 3,15.16; 4,1 u.a.) gesprochen, also von der Weitergabe des von Gott geschenkten Lebens, so dass man gerne annehmen würde, dass laut dem biblischen Schöpfungsbericht der Tod wirklich nicht existiere. Selbst der Mann scheint in Gen 3,20 die Realität des Todes in Frage stellen zu wollen, indem er seine Frau zum allerersten Mal „Eva“ als die Mutter aller Lebendigen nennt. Tatsache ist aber, dass mit der Übertretung des göttlichen Gebots das Leben im Paradies in der unmittelbaren Nähe Gottes beendet ist. Den momentanen täuschenden Eindruck, die Todesdrohung sei vorüber, zerstreut Gen 4,8, wo vom Mord des Bruders durch die Hand des eigenen Bruders berichtet wird, u.zw. auf eine so grausame Weise, dass das unschuldig vergossene Blut des Ermordeten aus der Erde Gott als gerechten Richter und Rächer ruft (4,10): φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρὸς με ἐκ τῆς γῆς – מִן-הָאָדָמָה אֵלַי זַעֲקִים אֶחָד דְּמֵי אַחִיךָ צַעֲקִים אֵלַי מִן-הָאָדָמָה – קוּל דְּמֵי אַחִיךָ צַעֲקִים אֵלַי מִן-הָאָדָמָה – קוּל דְּמֵי אַחִיךָ צַעֲקִים אֵלַי מִן-הָאָדָמָה. Was bedeutet denn nun wirklich der Tod, wenn die Stimme des Blutes des Getöteten aus der Erde mit Gott persönlich weiter reden kann? Worauf sollten derartige Aussagen sich beziehen, wenn nicht auf jenseitige bzw. Eschatologische Vorstellungen, die schon in der so genannten jahwistischen Urgeschichte ausgeprägt zur Sprache kommen?

Aus dem bisher Gesagten wird folgendes klar: Wenn man den urgeschichtlichen Text wortwörtlich zu verstehen und zu erklären sucht, dann wird man entweder *zum Absurden* oder *zum Komischen* geführt. Denn man sucht mit historischen Kategorien zu erklären, was als Voraussetzung für die Erklärung der Geschichte konzipiert wurde. Im klassischen Athen, einem Ort der Begegnung der Alten Weltkulturen, wurde es anscheinend rechtzeitig begriffen und aus dem Widerwillen und dem Spott für das Abstruse entwickelten sich die literarischen Gattungen der Tragödie und Komödie. Die traditionelle biblische Exegese und Hermeneutik sind später darüber hinweggegangen, indem sie v.a. die metaphorische Bedeutung der Einzelaussagen im biblischen Text in einem kausalen Sinnzusammenhang hervorhoben und sie schließlich *allegorisierend* erfasst haben.

Ein unvoreingenommener Leser, der Gen 2,23f. in seinem Kontext liest und ihn mit der Rede des platonischen Phaidros vergleicht, kann noch mehrere sprachliche und thematische Analogien feststellen, denen jedoch Genesis

und Plato andere Bedeutung beimessen und unterschiedlichen Sinn und Wert zuerkennen. Nun stellt sich aber für uns die Frage: Was wollte Plato durch die Rede des Phaidros genau erreichen und wie ist es ihm gelungen? Bevor wir aber auf diese Seite des Themas übergehen, ist es sinnvoll zu sehen, was ein heutiger kritischer Leser in Septuaginta-Genesis 2,24 noch erkennen könnte.

## C BEMERKUNGEN ZU SEPTUAGINTA-GENESIS 2,24

Gen 2,24 sowohl in seiner hebräischen als auch in seiner griechischen Gestalt hebt sich formal sowie inhaltlich von seinem Kontext ab, denn dieser Vers schildert zwischenmenschliche Verhältnisse, die in der Paradieserzählung noch nicht existieren. Man hätte vielleicht erwartet, dass man genauso wie in Gen 2,5 die von altorientalischen Kontexten geprägten *noch-nicht*-Sätze<sup>7</sup> wieder gebraucht hätte. Der Text (MT und LXX s.o. 1.2.) bedient sich hier aber der auf die Zukunft gerichteten Aussagen, die auf folgende Schemata basieren: a) Sohn-Vater-Mutter, b) Mann-Frau-Einfleisch.

Der Sinnzusammenhang wird m.E. von zweierlei Verben dominiert: καταλείπω (MT: עזב) und προσκολλῶμαι (MT: קדבק). Der Satz καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν (MT aber: ויהי לבשר אחד)<sup>8</sup> verleiht dem Kontext die entscheidende Pointe, denn er schildert kurz und prägnant den Ausgang des mit καταλείπω und προσκολλῶμαι gezeichneten Vorgangs.

### 1 καταλείπω

Das Lexem καταλείπω– begegnet uns bei Plato laut TLG 28mal,<sup>9</sup> davon 3mal im Symposion. In Leg 914b.3 wird mit dem Gebrauch des betreffenden Verbs die Frage aufgeworfen, ob man etwas *bewusst und freiwillig* oder *unbewusst und unfreiwillig* verlässt. Im Symposion erhält es aber eine besondere Pointe, weil es im Zusammenhang mit Leben und Tod steht. Aus den sentenzartigen Aussagen des Symposions können wir folgenden Lehrsatz herauslesen: das Neue ersetzt immer das Alte (207d.3: αἰ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιού). Diesen Lehrsatz wendet Plato an, um das Verhältnis zwischen Göttlichem und Menschlichem zu bestimmen. Er sagt: Das Göttliche ist ewig und daher unveränderlich; das Menschliche hat an der Ewigkeit teil, indem das Alte vergeht und das Neue seine Stelle einnimmt. Gemeint ist die Aufeinanderfolge von Geburt und Tod als natürliche Vorgänge (Symp 208b.2). In Symp 209d.3 handelt es sich allerdings um etwas qualitativ Anderes: den unvergänglichen

---

<sup>7</sup> C Westermann (1974:38).

<sup>8</sup> E G Dafni (2006:610-613).

<sup>9</sup> Soph 226d.6. Polit 298b.3. Phileb 55e.3. Symp 207d.3; 208b.2; 209d.3. Phaedr 257d.6. Gorg 505d.1. Resp 394b.5; 399a.5; 584b.8. Tim 58d.1; 84b.1. Leg 716b.1; 729b.2; 740b.6; 773e.7; 796e.6; 806c.6; 814a.3; 909c.6; 914b.3; 923e.4; 924d.1; 924e.10; 930b.4.

Ruhm und die Erinnerung (ἀθάνατον κλέος καὶ μνήμη d.h. also ὑστεροφημία), die die Dichter nicht durch natürliche Geburten sondern durch die guten Früchte ihrer geistigen Arbeit hinterlassen. Das ist der Weg, wodurch die Dichter an der Ewigkeit teilhaben, der in der Werteskala des Symposions die höchste Stufe einnimmt. Während also im Alten Israel mehrfach betont wird, dass man durch die Kinder weiterlebt (vgl. etwa auch Hos 9,11ff.), erwidert Plato, dass auch der kinderlose Dichter/Denker durch seine geistigen Werke weiterleben kann.

Wenn man nun Gen 2,24 aus der Perspektive des platonischen Sprachgebrauchs betrachtet, dann kann man folgende sachliche Feststellung treffen: Das Streben nach der Gründung einer eigenen Familie hat das Verlassen der Eltern zur Folge. Dieser neue Zustand bedeutet aber hier nicht das Zurückstoßen der alten Familie. Die Zugehörigkeit wird nicht aufgehoben, sondern es kommt etwas Neues dazu, das mit προσκολλῶμαι näher bestimmt wird.

## 2 προσκολλῶμαι

Im platonischen Sprachgebrauch begegnet uns das Verb προσκολλῶμαι in Leg 728b.6. Plato redet vom so genannten „Gericht über die Bosheit“ (728b.1: δίκη τῆς κακουργίας). Er meint, dass die größte Bosheit ist, wenn man von guten Menschen, Worten und Gedanken (λόγοι, im Plur.) nichts wissen will und Gemeinschaft mit den Bösen pflegt, mit dem Vorwand, man hätte keine andere Wahl (728b.4-c.2): ἔστιν δ' ἡ μεγίστη τὸ ὁμοιοῦσθαι τοῖς οὖσιν κακοῖς ἀνδράσιν, ὁμοιούμενον δὲ τοὺς μὲν ἀγαθοὺς φεύγειν ἄνδρας καὶ λόγους καὶ ἀποσχίζεσθαι, τοῖς δὲ προσκολλᾶσθαι διώκοντα κατὰ τὰς συνουσίας· προσπεφυκότα δὲ τοῖς τοιοῦτοις ἀνάγκη ποιεῖν καὶ πάσχειν ἃ πεφύκασιν ἀλλήλους οἱ τοιοῦτοι ποιεῖν καὶ λέγειν. Somit gelingt uns ein Einblick auf den metaphorischen Gebrauch des Verbs und auf die Assoziationen, die ein gründlicher Platokenner in der hellenistischen Zeit mit dem Verb verbinden könnte.

Προσκολλᾶσθαι in LXX-Gen 2,24a darf m.E. nicht in der Bedeutung etwa „die Scherben des zerbrochenen menschlichen Daseins wieder zusammenzukleben“ verstanden und erklärt werden, sondern im Sinne von Sir 13,15f.: Πᾶν ζῶον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον αὐτῷ καὶ πᾶς ἄνθρωπος τὸν πλησίον αὐτοῦ· 16 πᾶσα σὰρξ κατὰ γένος συνάγεται, καὶ τῷ ὁμοίῳ αὐτοῦ προσκολληθήσεται ἀνὴρ. „Platonisch“ gesprochen könnte man sagen, dass man mit προσκολλᾶσθαι auf das Ideal einer liebenden Gemeinschaft gleichgesinnter Personen aufmerksam machen wollte, die nach dem göttlichen Gebot (Gen 2,16) gemeinsam denken und handeln. Im Alltagsleben nimmt man aber wahr, dass die Menschen im Prinzip doch völlig getrennte Wege gehen. Was will also der biblische Text wirklich berichten, wenn nicht doch das allgemein Wahrnehmbare? Ist denn hier nicht wohl die besondere Wichtigkeit der Begegnung derer hervorgehoben, die füreinander geschaffen worden sind? Im

verallgemeinernden Sirach-Text, der Gedankengut aus Gen 1-2 mit platonischer Lieblingsterminologie zur Sprache bringt und in Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung des theologischen Denkens im hellenistischen Judentum steht, wird dabei auch die Verbindlichkeit der Mann-Frau-Beziehung als gottgewollt hervorgehoben.

### 3 καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν<sup>10</sup>

Dass man eine eigene Familie gründet und sich von der elterlichen Gemeinschaft verabschiedet, dürfte mit dem Ausdruck σάρξ μία – ἓν („Ein-Fleisch“) in Bezug auf Mann und Frau in Gen 2,24c zur Sprache kommen. Wie anderweitig bemerkt kann der betreffende Ausdruck<sup>11</sup> aber auch in Bezug auf den Samen der Frau, durch den die „Schlange“ und ihre Macht zerschmettert werden (Gen 3,15) und die Geburt eines Sohnes von Eva durch Gott (LXX), der zum Brudermörder wurde (Gen 4,1) gedeutet werden.

Was „ein Fleisch zu sein“ in diesem Zusammenhang genau heißen soll, scheint zumindest aus dem Blickwinkel eines im Polytheismus aufgezogenen Denkers nicht eindeutig zu sein. Der gegebene biblische Kontext, im Gegensatz zu den Kommentatoren, die über seinen geheimen Gehalt aufklären und den Leser in Kenntnis setzen wollen, will uns nichts Weiteres verraten. Aber eine Art kritischer Erläuterung dieses Sachverhaltes könnte man m.E. in der platonischen Rede des Phaidros wieder erkennen.

## D PLATOS SYMPOSION: DIE REDE DES PHAIROS (178a-180d)

Es handelt sich hierbei um die erste Rede des Symposions, die den theoretischen Grundstein für alle weitere Reden legt. Dass gerade in dieser Texteinheit sprachliche und gedankliche Analogien und Kontraste zum biblischen Schöpfungsbericht auftauchen, die in den weiteren Reden fortgesetzt werden, wie wir anderweitig gezeigt haben,<sup>12</sup> unterstützt unsere Annahme einer literarischen Abhängigkeit zwischen den beiden Textcorpora, die bereits in der Klassik stattgefunden haben soll.

### 1 Eros-Definitionen des Phaidros

Phaidros beginnt seine Rede mit der Beantwortung der Frage: „Wer ist Eros?“ Er behauptet (178a.6ff.): μέγας θεὸς εἴη ὁ Ἔρως καὶ θαυμαστός ἐν ἀνθρώποις τε καὶ θεοῖς, πολλαχῆ μὲν καὶ ἄλλη, οὐκ ἦκιστα δὲ κατὰ τὴν γένεσιν. Eros sei also nicht mehr und nicht weniger als ein Gott, dem die Got-

<sup>10</sup> Dazu E G Dafni (2006:612f.).

<sup>11</sup> Terminologisch wird zumindest in der LXX die Institution der Ehe als gegeben vorausgesetzt. So auch Matth 19,6.

<sup>12</sup> E G Dafni (2006:\*\*\*)

tesprädikate μέγας und θαυμαστός zugesprochen werden.<sup>13</sup> Durch diese Prädikate wird aber zugleich auf seine Erhabenheit und Herrlichkeit unter Menschen und Göttern hingewiesen. Die synthetisch aneinander gereihten Adverbialbestimmungen πολλαχῆ μὲν καὶ ἄλλῃ, οὐκ ἦκιστα machen auf seine Eigenart im Vergleich zu den anderen Göttern aufmerksam: Seine Genese bzw. Herkunft (κατὰ τὴν γένεσιν) ist den Menschen nicht bekannt.

Die Rede des Phaidros endet ebenso mit einer Definition des Eros. Nun aber werden alle Elemente berücksichtigt, die bei der Behandlung der einzelnen Aspekte des Themas angesprochen wurden (180b.6-8): Οὕτω δὴ ἔγωγέ φημι· Ἐρωτα θεῶν καὶ πρεσβύτατον καὶ τιμιώτατον καὶ κυριώτατον εἶναι εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας κτήσιν ἀνθρώποις καὶ ζῶσι καὶ τελευτήσασιν. Eros sei der älteste, geehrteste und wichtigste Gott für den Besitz der Tugend und der Glückseligkeit vom Menschen im Leben sowie im Tod. Während die erste Definition auf das Sein des Eros bezogen ist, richtet sich die zweite auf sein Wirken, das eng mit dem Streben des Menschen in der Gemeinschaft nach dem Guten zusammenhängt.

Eigentlich steht Phaidros mit großer Erfurcht vor Eros, obwohl er absolut nichts über seine Herkunft weiß, und will in der Folge mit Beispielen belegen, dass er keinen Zweifel an seiner Existenz, sowie seiner Allmacht und seiner Güte hegt. Wenn man den priesterschriftlichen sowie den jahwistischen Schöpfungsbericht betrachtet, stellt man ebenfalls fest, dass man dort absolut nichts über einen Ursprung Jahwes, des alttestamentlichen Gottes, erfährt, obwohl er am Anfang aller Seienden steht, auf denen sein Segen ruht und ihnen Schutz, Förderung und Gedeihen gewährt. So stellt nun der Bibelexeget die berechtigte Frage: Steht Eros im theologischen System Platos anstelle der hebräischen Jahwe-Vorstellungen? Ist also das Wort ἔρως im Sinne des platonischen Phaidros die griechische Bezeichnung für den hebräischen Jahwe? Um diese Frage beantworten zu können, ist es notwendig auch alttestamentliche, dichterische Aussagen wie z.B. LXX-Ps 26,9, die den göttlichen Eros zum Ausdruck bringen, mitberücksichtigen. Doch dieses Unterfangen soll anderweitig in Anspruch genommen werden.

Der platonische Phaidros, um seine Meinung hinsichtlich der unbekanntenen Herkunft des Eros untermauern zu können, beruft sich auf den epischen Dichter Hesiodos (um 700 v. Chr.)<sup>14, 15</sup> auf Parmenides (etwa 515-449/0 v. Chr.)<sup>16</sup> und auf Akusilaos (etwa 6. Jh. v. Chr.)<sup>17, 18</sup> die sich über die Ursprünge

<sup>13</sup> Siehe TH-Dan 9,4: κύριε ὁ θεός ὁ μέγας καὶ θαυμαστός. Vgl. LXX: Ex 15,11. Ps 8,1.9, 67(68),35; 92(93),4. Hi 42,3 Tob 12,22 u.a.

<sup>14</sup> Theogonia 116f. 120.

<sup>15</sup> Theogonie 116f. 120.

<sup>16</sup> Fragmenta B 13.

<sup>17</sup> Fragmenta B 2.

<sup>18</sup> Fargm. B 2.

der Götter geäußert haben sollen. Bemerkenswert ist, dass die betreffenden Zitate von Parmenides und Akusilaos uns nur durch diese Rede des Phaidros bekannt sind. Indem der platonische Phaidros Zitate in altertümlicher Sprachform aus den soeben genannten vorsokratischen Denkern stammend in seine Rede einfügt, will er zugleich in überzeugender Weise auf das unvorstellbare Alter des Eros hindeuten. Dass Eros als Gott keine Eltern habe und der älteste Gott sei, dürfte allerdings als eine *mythoplastische* Neuerung im platonischen Symposion angesehen werden, zumal weder Hesiodos noch Parmenides noch Akusilaos sich klar darüber geäußert haben.

Der platonische Phaidros nimmt also eine im Dunkeln liegende Herkunft und ein rechnerisch nicht zu ermittelndes Alter des Eros an. Aus dem rechnerisch ungewissen Alter leitet er seine unermessliche Güte ab, die sich in der Großzügigkeit zeigt, mit der Eros dem Menschen geistig und materiell wertvolle Güter beschert (178c.2f.): *πρεσβύτατος δὲ ὢν μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἰτίος ἔστιν*. Aus der dunklen Herkunft lässt sich wiederum ableiten, dass das Wirken des Eros nicht in der Blutsverwandtschaft (*συγγένεια*), sondern in der Natur der Freundschaft und der Liebe (*φιλία*) begründet ist und daraus seinen Wert für den Einzelnen und die Gemeinschaft erhält. Das Motto seines Wirkens lautet etwa: „*seid gut und lieb zu einander*“. Wenn die Menschen diesen Aufruf befolgen, dann ist die menschliche Gemeinschaft gesichert, denn es wird keinen Zank und Streit geben und keine verleumderischen, herabsetzenden Äußerungen gegen die Mitmenschen, sondern nur Liebesworte.

Kurz und prägnant stellt der platonische Phaidros als die goldene Regel der vom Eros beherrschten menschlichen Gemeinschaft die *φιλία* und *φιλοτιμία* (Wetteifer um das Schöne<sup>19</sup> bzw. das Gute und Ehrenvolle) auf. Er unterscheidet zwischen *αἰσχρόν* und *καλόν* und den daraus begrifflich abgeleiteten *αἰσχύνη* und *φιλοτιμία* (178d.1f). Indem er auf *αἰσχρόν* und *αἰσχύνη* aufmerksam macht, gibt er zu, dass auch mit Schmach und Schande die menschliche Symbiose überfüllt sein kann. Er betont aber, dass ohne *φιλία* und *φιλοτιμία* keine großen und guten Werke vollbracht werden können, weder von einem Einzelnen noch von der Gemeinschaft (178d.2ff.): *οὐ γὰρ ἔστιν ἄνευ τούτων οὔτε πόλιν οὔτε ἰδιώτην μεγάλα καὶ καλὰ ἔργα ἐξεργάζεσθαι*. Durch *μεγάλα καὶ καλὰ* für die Werke der Menschen weist er zugleich auf die Gottesprädikationen hin und unterstreicht somit, dass die Werke der Liebenden entsprechend dem Wesen dessen sein sollen, der sie zu der Liebe geführt hat.

Symp 178d-e stellt einen charakteristischen Topos dar, der einen weiteren Vergleich mit Gen 2-3 erlaubt. Der Text lautet: *φημὶ τοῖσιν ἐγὼ ἄνδρα ὅστις ἐρᾷ, εἴ τι αἰσχρόν ποιῶν κατάδηλος γίγνοιτο ἢ πάσχων ὑπὸ τοῦ δι' ἀνανδρίαν μὴ ἀμυνόμενος,*

<sup>19</sup> So B Zehnpfennig (2000:19).

οὐτ' ἂν ὑπὸ πατρὸς ὀφθέντα οὕτως ἀλγήσαι οὔτε ὑπὸ ἐταίρων οὔτε ὑπὸ ἄλλου οὐδενὸς ὡς ὑπὸ παιδικῶν. ταῦτόν γε τοῦτο καὶ τὸν ἐρώμενον ὀρώμεν, ὅτι διαφερόντως τοὺς ἐραστὰς αἰσχύνεται, ὅταν ὀφθῆ ἔν ἀισχρῶ τινι ὦν. Anders als in LXX-Gen 2,16 (s.o.), wo von καλὸν und πονηρόν die Rede ist, wird hier von καλὸν und αἰσχρόν (s.o.) gesprochen. Αἰσχρόν laut dem platonischen Phaidros ist, wenn man etwas tut, was nach Gen 2-3 πονηρόν ist. In LXX-Gen 2,25 wird gesagt, dass die Menschen – vor der Übertretung des göttlichen Gebots – sich voreinander nicht schämten (οὐκ ἡσχύνοντο). Nach der Übertretung schämten und versteckten sie sich aber (Gen 3,7f.). Wenn man nun das Verstecken der Menschen im Paradies aus der Perspektive der platonischen Rede des Phaidros betrachtet, dann könnte man es folgendermaßen interpretieren: a) entweder versteckten sich Adam und seine Frau vor Gott so wie es die Kinder vor ihrem Vater tun, oder sie schämten sich vor ihrem Mitmenschen und vor Gott als dem sie Liebenden, weil sie voll und ganz verstanden, dass sie gefehlt haben, und ihm (Gott, sowie dem Mitmenschen) nicht offenbaren wollten, dass sie schwach sind und etwas Hässliches getan haben.

Die Feigheit nennt Phaidros nicht bloß δειλία, sondern ἀνανδρία (178d.6) also „Unmannhaftigkeit“, „das was einem Manne nicht gebührt“. In vergleichbarer Weise wird dann über die ἀνδρία („Mannhaftigkeit“, „Tapferkeit“, „Heldenmut“) einer Frau gesprochen, welche die Männer in Unerschrockenheit vor dem Tod übertrifft.<sup>20</sup>

Das Wirken des Eros im Menschen schildert der platonische Phaidros folgendermaßen (179a.7-b.2): οὐδεὶς οὕτω κακὸς ὄντινα οὐκ ἂν αὐτὸς ὁ Ἔρως ἐνθεὸν ποιήσειε πρὸς ἀρετήν, ὥστε ὅμοιον εἶναι τῷ ἀρίστῳ φύσει· καὶ ἀτεχνῶς, ὃ ἔφη Ὅμηρος, μένος ἐμπνεῦσαι ἐνίοις τῶν ἡρώων τὸν θεόν, τοῦτο ὁ Ἔρως παρέχει γιγνόμενον παρ' αὐτοῦ. Er unterscheidet hier nämlich zwischen seiner eigenen Formulierung ἐνθεὸν ποιῶμαι („göttlich machen“) und der homerischen μένος ἐμπνέω („mit Mut erfüllen, zu furchtlosen Taten inspirieren“). Den Unterschied sieht er darin, dass der Mensch als Liebender dem Gott, der von Natur aus der Beste/Tugendhafteste ist, gleich sein will.<sup>21</sup> Die homerische Aussage bringt hingegen nur einen Aspekt der Gottgleichheit zum Ausdruck, nämlich den Heldenmut. Die Tugend, von der Phaidros spricht, fällt aber nicht mit der Unerschrockenheit im Krieg zusammen. Denn unerschrocken zu sein vor dem Tod, der im Krieg droht, ist nicht mit der Selbstaufopferung identisch, bei der man auch im

<sup>20</sup> Erinnerung sei an das etymologische Wortspiel in MT-Gen 2,23, mit dem die Bezeichnung der Frau ἡשׂא begründet werden soll. Theodotion schöpft ebenso wortspielerisch das neue Wort ἀνδρίς.

<sup>21</sup> Vgl. dazu H Kosmala (1963:38-85) und (1964:65-110).

Frieden seine individuellen Bedürfnisse ganz zurückstellt bis zur Aufopferung seines eigenen Lebens für einen anderen, den Geliebten, oder für die Gemeinschaft. Diese Tat bezeichnet der platonische Phaidros mit dem Verb ὑπεραποθνήσκω (179b.4), d.i. ἀποθνήσκω ὑπέρ τινος (für jemanden sterben, 179b.8), wozu nicht nur Männer sondern auch Frauen, wenn auch in Ausnahmen, fähig sind. Durch die sprachliche Äußerung „*nicht bloß Männer, sondern auch Frauen als Liebende allein wollen füreinander sterben*“ wird ein soziales Wertungsurteil impliziert, welches der platonische Phaidros nun schrittweise abbauen und letztendlich wegräumen will. Plato will nicht bei den alten Anschauungen bleiben, sondern etwas Neues erproben.

## 2 Alkestis

Als Grund für das ὑπεραποθνήσκειν in Bezug auf Alkestis, die Tochter des Pelias, nennt der platonische Phaidros folgendes (179c.1): dass man an Freundschaft/Liebe einen anderen übertrifft (τῆ φιλίας ὑπερβάλλεσθαι). Dies steht aber im Gegensatz zu der Blutsverwandtschaft und der daraus folgenden Zuneigung. Denn es ist eine natürliche Reaktion der Eltern, dass sie versuchen zu retten die, die ihnen gehören, wenn sie in Gefahr sind. In unserem Fall, betont der platonische Phaidros, erwiesen sich die Eltern ihrem Sohn als fremd, und nur dem Namen nach blieben sie ihm noch verwandt. Dabei wird aber nicht erklärt, welcher Gefahr der Mann ausgesetzt war, und warum eigentlich unbedingt jemand an seiner Stelle sterben musste. Es ist klar, dass man besonders für die Menschen, die einem lieb und wert sind, sich einsetzt (vgl. Alk 42). Diese Art der Nächstenliebe ist auch in Lev 19,18 enthalten. Dabei wird aber nicht gesagt, dass man für seinen Nächsten, geschweige denn für seinen Verwandten, unbedingt sterben soll. So stellt sich die Frage: Haben wir es hier doch noch mit einer Kombination von alttestamentlichen und altgriechischen Gedankengängen zu tun, die bereits schon im hebräischen Text und nicht erst in der LXX-Übersetzung erkennbar sind?

Aus dem Beispiel der Alkestis leitet Phaidros folgende Erkenntnis ab (179c.3ff.): ...καὶ τοῦτ' ἐργασαμένη τὸ ἔργον οὕτω καλὸν ἔδοξεν ἐργάσασθαι οὐ μόνον ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ θεοῖς, ὥστε πολλῶν πολλὰ καὶ καλὰ ἐργασαμένων εὐαριθμήτοις δὴ τισιν ἔδωσαν τοῦτο γέρας οἱ θεοὶ ἐξ Ἄιδου ἀνεῖναι πάλιν τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ τὴν ἐκείνης ἀνεῖσαν ἀγασθέντες τῷ ἔργῳ. Die Leitwörter dieses Textabschnitts (ἐργάζομαι und ἔργον) weisen auf die goldene Regel der von Eros beflügelten Taten der Liebenden hin und ruft dem Bibelexegeten LXX-Gen 2,15 ins Gedächtnis zurück, wo die Aufgabe des Menschen im Paradies ebenso mit ἐργάζομαι formuliert wird, sowie 2,16, wodurch sie reguliert wird. Das Neuartige hier ist, dass vom „Lob“ und „Lohn“ (γέρας) seitens der Gottheit gesprochen wird. Der Lehrsatz aus dem Beispiel der Alkestis fasst Phaidros folgendermaßen zusammen (179d.1): οὕτω καὶ (οἱ) θεοὶ τὴν περὶ τὸν ἔρωτα σπουδὴν τε καὶ ἀρετὴν μάλιστα τιμῶσιν. Mit der superlativischen Aussage μάλιστα

τιμῶσιν wird auf die ganz besondere Art und Weise, mit der die Götter ihre Zustimmung und Bewunderung für den Eifer und die Tugend in der Liebe, d.h. für die vom Eros beseelten guten Werke der Menschen, zeigen, nämlich dass sie *aus Gnade* die Rückkehr der Seele der Liebenden und für den Geliebten Verstorbenen aus dem Hades veranlassen (179c.6f.): ἕξ Ἄιδου ἀνεῖναι πάλιν τὴν ψυχὴν. Wir kennen keinen anderen Fall aus der griechischen Mythologie, der so geglückt wäre. Niemand, der starb, ist in Wirklichkeit aus dem Hades zurückgekehrt. Das ist auch die Meinung Homers (Od 11).<sup>22</sup>

### 3 Orpheus und Achilles als Kontrastbeispiele

3.1. Um die Besonderheit des Beispiels von Alkestis hervorzuheben, gebraucht der platonische Phaidros in seiner Rede zwei weitere Beispiele, ein weniger wichtiger (Orpheus) und ein wichtigerer als der Fall Alkestis (Achilles).

Orpheus ist lebend (als Person) in den Hades gegangen (179d.6f.). Also hat er für die Liebe zu einer fremden – zu einer Frau, die mit ihm nicht blutsverwandt war – gar nichts aufs Spiel gesetzt und sich damit als Weichling entpuppt. Er kann daher nur als ein warnendes Beispiel betrachtet werden. Was die Quintessenz dieses Beispiels anbetrifft, so wird dies mit folgender Begründung versehen (179d.4-6): ὅτι μαλακίκεσθαι ἐδόκει, ἅτε ὦν κιθαρῳδός, καὶ οὐ τολμᾶν ἔνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν. Er hatte nicht den Mut für die Liebe zu sterben und hat bloß durch List (διαμηχανᾶσθαι) versucht, lebend in den Hades zu gelangen. Daher wurde er von den Göttern bestraft, nicht nur weil sie ihm nur ein Trugbild seiner Frau im Hades gezeigt haben, sondern weil er auch sein Leben durch Frauenhand würdelos verloren hat.

Über Alkestis hingegen wird gesagt, dass ihre Seele aus dem Hades zurückkehrt und nicht die Person. Dies impliziert die Vorstellung von der Trennung von Seele und Leib im Moment des Todes und scheint die Auferweckungsvorstellungen des Alten Testaments als bekannt vorauszusetzen. Das ist m.E. ein Indiz dafür, dass Plato nicht nur den Pentateuch, sondern auch andere alttestamentliche Traditionen mitberücksichtigt haben dürfte.

3.2. Als das edelste Beispiel erwähnt der platonische Phaidros den Fall des Achilles, der nicht bloß für Patroklos Leben zu sterben bereit war, sondern, als sein Freund gestorben war, ihm durch die Ermordung Hektors, seines Mörders, in den Tod folgen wollte. Die Aussichtslosigkeit dieses Unternehmens für jemanden, der denkt, dass nach dieser Welt nichts anderes existiert, ist offensichtlich.

<sup>22</sup> Das Alte und Neue Testament aber sprechen von der Auferweckung des Sohnes der Witwe durch Elia (1Kön 17,17-24), des Sohnes der Sunamitin durch Elisa (2Kön 4,18-37) und des Lazarus durch Jesus (Joh 11), sowie von der Auferstehung Jesu von den Toten (Matth 28,1-8. Mark 16,1-8. Luk 24,1-12. Joh 20,1-13).

Aus dem Vergleich zwischen den Beispielen der Alkestis und des Achilles ergibt sich folgende Konstellation: Im Gegensatz zu Patroklos war Admetos nicht gestorben. Er blieb am Leben. Alkestis' Seele ist aus dem Hades zurückgekommen, Achilles aber geht für immer nicht in den Hades, sondern auf die Insel der Seligen. Alkestis übertrifft an Freundschaft den Vater und die Mutter, da wo es Not war. Achilles hingegen übertrifft sich selbst, indem er zwischen den beiden Möglichkeiten, die seine Mutter, Thetis, in Aussicht stellte, nämlich Hektor zu töten und zu sterben oder ihn nicht zu töten und nach Hause zurückzukehren und friedlich als Greis sein Leben zu beschließen (179e), bewusst und freiwillig wählt, Helfer und Rächer seines Freundes im Leben und im Tod zu sein. Phaidros berichtet, dass die Götter seine Edeltat geehrt haben, indem sie ihn auf die Insel der Seligen geschickt haben. Diese Jenseitsvorstellung, die für den biblisch denkenden mit einer Wiederkehr des Menschen in das verlorene Paradies vergleichbar wäre, impliziert Zukunfts- bzw. eschatologische Erwartungen, die auch im griechischen Denken zur Zeit Platos bereits vorhanden waren.

Der platonische Phaidros will nicht die aus menschlichen Erfahrungen, Erkenntnissen und Gewohnheiten gewonnene und geltende Regel, sondern die Ausnahme hervorheben. Schönheit und Erhabenheit soll daher nicht in das Gewöhnliche, sondern in das über das gewohnte Maß Hinausgehende suchen. Eine außergewöhnliche Begabung und Hingebung im Leben sowie im Tod wird in diesem Sinne höher als eine natürliche Regung im Wertesystem Platos gestellt.

#### **4 Mögliche Einflüsse auf das platonische Alkestis-Bild**

Woher hat Plato den Alkestis-Stoff? Hat er ihn von Euripides übernommen, der laut Aristophanes von Byzanz (etwa 257-180 v. Chr.) der einzige von den großen Tragikern ist, welcher die Alkestis-Sage behandelt hat oder bezieht er sich direkt auf Traditionen, die ihm nur vom Hörensagen bekannt waren? Bemerkenswert ist, dass der platonische Phaidros gerade mit einem Hinweis auf Melanippe des Euripides (177a) seine Rede anfängt. Es wird aber tunlichst vermieden auf die euripideische Alkestis Bezug zu nehmen. Auf der anderen Seite betont Plato in der Rede des Phaidros, dass die Kontrastbeispiele des Orpheus und des Achilles auf alte mündliche Überlieferungen fußen. In Bezug auf das Beispiel von Achilles nimmt er sogar Rücksicht auf die homerischen Epen, während er zugleich die Ausführungen des Aischylos, die von einer homosexuellen Beziehung zwischen Achilles und Patroklos spricht, als geschwätzig ablehnt und damit das Beispiel des Achilles als etwas Herrliches preist und darstellt. Warum aber erwähnt er das Drama Alkestis des Euripides oder den zweiten biblischen Schöpfungsbericht über die Erschaffung der Frau überhaupt nicht? Kannte er sie nicht – was mir eher unwahrscheinlich scheint – oder erwähnt er sie nicht, weil gerade diese Texte sein Interesse erregt haben?

#### 4.1 Die Alkestis des Euripides: *Tragödie oder Komödie?*

Bereits in der Einleitung in die Hypothese der *Alkestis* äußerte man sein Bedenken dagegen, dass es sich bei diesem Werk tatsächlich um eine Tragödie handelt. Man betonte, dass wir es hier vielmehr mit einem Satyrspiel zu tun haben, welches Euripides an seiner tragischen Trilogie *Kreterinnen*, *Alkmaion in Psophis* und *Telephos* als Komödie angeschlossen und unter dem Archon Glaukinos in der 85. Olympiade (etwa 438 v. Chr.) aufführen ließ. Denn der ungewöhnliche, unkonventionelle und eigenwillige Übergang vom Unglück (angedrohter Tod des Admetos und stellvertretendes Sterben der Alkestis) ins Glück (Alkestis Rettung durch Herakles) ist eher als spezifische Darstellungsform der Komödie anzusehen, die von Glück und Freude der Protagonisten ihren Ausgang nimmt. Daher versteht es sich von selbst, dass sowohl der Handlungsablauf als auch die einzelnen Worte der Protagonisten gattungsgemäß gewürdigt werden sollen.

Die *Alkestis* des Euripides ist m.E. ein Fallbeispiel, an dem erprobt werden soll, was es wirklich heißt, *freiwillig* oder *unfreiwillig* für einen anderen zu sterben. Hinsichtlich der konzeptionellen Eigentümlichkeiten der Komödie *Alkestis* des Euripides ist m.E. folgendes festzuhalten:

Im Unterschied zu Symposion, wo die Freiwilligkeit der Alkestis keinesfalls bestritten wird, leugnet dies Euripides ab. Die Moiren (Schicksalsgottheiten) haben den Tod des Admetos gewollt, Apollo hat sie aber aus Zuneigung zu Admetos (42) überlistet und ihre Zustimmung zu einem stellvertretenden Tod erlangt. Apollo hat alle die dem Admetos wichtig waren, gefragt, auch Vater und Mutter, und doch hat er keinen gefunden, der für ihn sterben wollte, denn jeder liebte sein eigenes Leben und wollte keinesfalls sterben (15-18): πάντας δ' ἐλέγξας καὶ διελθὼν φίλους, πατέρα γεραιάν θ' ἢ σφ' ἔτικτε μητέρα, οὐχ ἦύρε πλὴν γυναικὸς ὅστις ἤθελε θανὼν πρὸ κείνου μηκέτι εἰσορᾶν φάος. Somit wird aber von vornherein nachdrücklich die Lebensdurst aller Beteiligten betont.

Beachtenswert ist, dass Plato weder vom Entscheiden der Moiren noch von der listigen Tücke des Apollo, noch von der Auferweckung der Alkestis durch den Halbgott Herakles, den Sohn des Zeus,<sup>23</sup> etwas wissen will.

Im Gegensatz zu Plato, der in der Rede des Phaidros Nachdruck auf die Tapferkeit der vom Eros beflügelten Seele der Alkestis legt und ihr somit ein unvergängliches Monument ihrer uneigennützigsten Liebe und Selbstaufopferung setzt, erscheint Euripides hier als Aufklärer seines Publikums und deshalb geht er auf Einzelheiten ein, die einem schließlich abstrus und angreifbar zu sein scheinen. Euripides versucht aber in der Tat das Problem aus verschiede-

---

<sup>23</sup> S.o. Anm. 21. Im Alten Testament handelt es sich bei Elia und Elischa um Charismatiker, die den Beinamen Männer Gottes tragen.

nen Perspektiven zu beleuchten.

In der Einleitungsszene ergibt sich aus der Stichomythie zwischen Apollo und dem personifizierten und vergöttlichten Tod, dessen feindliche Art, wie Euripides betont, den Sterblichen und von den Göttern verabscheut ist (62), folgendes:

1) Apollo veranlasst, dass Admetos dem Tod seine Frau zum Tausch gibt (46). Also ist in ihrer Tat schließlich nichts Erhabenes und Bewunderungswürdiges zu sehen. Denn sie wurde nicht nur von einem Gott sondern selbst von ihrem eigenen Mann überlistet. Es handelt sich einfach um ein *Tauschgeschäft* (1-76) zwischen Apollo, der Admetos liebt, und dem Tod, der ein Leben nehmen will. Der Tod kann im Tausch nicht mehr als eine Seele gewinnen (54) und Admetos erlangt dadurch nicht die Unsterblichkeit, sondern sein eigenes Sterben wird bloß durch den stellvertretenden Tod seiner Frau auf einen späteren Zeitpunkt verschoben (50).

2) Der Chor preist Alkestis als die beste Frau, die sich an ihrem Gatten bewährt hat (85) und bedauert sehr das Sterben eines guten Menschen als ein Unheil, gegen das kein Mittel gibt (135): οὐδ' ἔστι κακῶν ἄκος οὐδέν. Die Beurteilung ihrer Tat seitens des Chors lautet: Sie tut das mit der Gewissheit, dass sie einen guten Namen hinterlässt. Die Dienerin erklärt den Grund dafür: Sie wollte tatkräftig beweisen, dass sie ihren Gatten höher als alles schätzt (154f.): πῶς δ' ἂν μᾶλλον ἐνεδείξαιτό τις πόσιν προτιμῶσ' ἢ θελοῦσ' ὑπερθανεῖν; Aus dieser Perspektive handelt es sich dabei um eine lobenswerte Tat, während sie im Zwiegespräch Apollos mit dem Tod bereits zu einem bloßen Tauschgeschäft degradiert wurde. Den Zweifel des Zuschauers/Lesers an ihre Freiwilligkeit erweckt die Tatsache, dass laut der Dienerin Alkestis wissend ist, dass sie als berühmte Frau und als beste von allen unter der Sonne sterben wird (150f.).

Bezeichnend für das hier geschilderte Verhältnis zwischen Mann und Frau, ist, dass Alkestis und Admetos Kinder haben, von denen aber keinesfalls erwartet wird, für ihren Vater zu sterben. Das ist ein Motiv, das für die Philologen, die den überlieferungsgeschichtlichen Hintergrund der Alkestis-Sage zu rekonstruieren versucht haben, erst später wahrscheinlich von Euripides selbst hinzugefügt wurde. Sollte Euripides den zweiten biblischen Schöpfungsbericht und seine innerbiblischen Interpretationen kennen, dann hat er es bestimmt mit Hinblick auf die Kindergeburten, die dort anstelle des Todes als Verheißung dastehen (Gen 3,15f.; 4,1 u.a), getan.

Wie die Mutter ihre Kinder betrachtet, ergibt sich aus ihrem Gebet, das ebenfalls in der feinsinnig strukturierten Erzählung der Dienerin eingebettet ist (163-169): Δέσποιν', ἐγὼ γὰρ ἔρχομαι κατὰ χθονός, πανύστατόν σε προσπίτνουσ' αἰτήσομαι, τέκν' ὀρφανεύσαι τάμά· καὶ τῷ μὲν φίλην σύζευξον ἄλοχον, τῇ δὲ γενναῖον πόσιν. μηδ' ὥσπερ αὐτῶν ἢ τεκοῦσ'

ἀπόλλυμαι θανεῖν ἄωρους παῖδας, ἀλλ' εὐδαίμονας ἐν γῆ πατρῶα  
τερπνὸν ἐκπλήσαι βίον. Sie wünscht also nicht, dass ihre Kinder dasselbe  
Schicksal wie sie haben, sondern dass sie ein langes, glückliches Leben er-  
füllen, wie sie es auch für sich gewünscht hätte. Sie hält das Leben für süßer als  
den Tod, selbst wenn man damit einen berühmten Namen hinterlässt. Aus die-  
sem Gebet ergibt sich also ein bitteres Gefühl des Unglücks wegen einer von  
der Notwendigkeit getragenen Tat. Alkestis fällt nicht freiwillig sondern als  
Opfer ihres unglücklichen Schicksals.

Was das Leben des Admetos anbetrifft, ist ebenfalls der Monolog der  
Alkestis sehr aufschlussreich, der in der Erzählung der Dienerin eingefügt ist  
(177-182): ὦ λέκτρον, ἔνθα παρθένει ἔλυσ' ἐγὼ κορεύματ' ἐκ τοῦδ'  
ἀνδρός, οὗ θνήσκω πέρη, χαίρ' οὐ γὰρ ἐχθαίρω σ'· ἀπωλέσας δ' ἐμὲ  
μόνην· προδοῦναι γὰρ σ' ὀκνοῦσα καὶ πόσιν θνήσκω. σὲ δ' ἄλλη τις γυνὴ  
κεκτήσεται, σώφρων μὲν οὐκ ἂν μᾶλλον, εὐτυχῆς δ' ἴσως. Somit wird die  
Frage nach Treue und Glück gestellt, und festgestellt, dass sie nicht unlöslich  
miteinander verbunden sind, sondern dass man wegen Treue sogar ins größte  
Unglück stürzen kann. Das Leben des Hinterbliebenen wird aus der Sicht des  
Chors als „unwert“ bezeichnet (242f.), u.zw. in derselben Logik wie er vorher  
gesagt habe, dass der erwartete Tod des Admetos erträglicher wäre (197f.). In  
den Worten der Dienerin zeichnet sich die tiefste Verzweiflung beider Ehegat-  
ten: Alkestis weiß nicht, warum sie eigentlich nun unbedingt sterben soll und  
Admetos fragt sich, warum er dann weiterleben sollte.

Das Vermächtnis der Alkestis (280-325) verrät aber noch etwas anderes  
als das von den Dienerinnen Erwartete. Euripides, in seiner unkonventionellen  
Tragödie/Komödie, macht eigentlich aus der Heldin eine Karikatur (282-286):  
ἐγὼ σε πρεσβεύουσα κἀντι τῆς ἐμῆς ψυχῆς καταστήσασα φῶς τόδ'  
εἰσορᾶν, θνήσκω, παρόν μοι μὴ θανεῖν, ὑπὲρ σέθεν, ἀλλ' ἄνδρα τε σχεῖν  
Θεσσαλῶν ὃν ἤθελον, καὶ δῶμα ναίειν ὄλβιον τυραννίδι. Die  
Protagonistin in ihrer Selbstzufriedenheit hinterlässt ihrem geliebten Mann und  
ihren Kindern ein Vermächtnis, dessen Bedingungen zeigen, dass sie über ihren  
Tod hinaus ihren Mann beherrschen will, zumal sie von ihm wirklich erwartet,  
dass er nach ihrem Tod keine andere Frau heiratet (299-302): σὺ νῦν μοι  
τῶνδ' ἀπόμνησαι χάριν· αἰτήσομαι γὰρ σ' – ἀξίαν μὲν οὐποτε· ψυχῆς  
γὰρ οὐδὲν ἔστι τιμιώτερον δικαία δ', ὡς φήσεις σύ ... (305-307) καὶ μὴ  
ἐπιγῆ–μης τοῖσδε μητριᾶν τέκνοις, ἧτις κακίων οὐσ' ἐμοῦ γυνὴ ... Dass  
sie nicht freiwillig handelt, sagt sie ausdrücklich sogar bei dem Abschied von  
ihren Kindern (388): οὐ δῆθ' ἐκουσά γ' ... Somit wird aber ihr Sterben als eine  
Tat der Feigheit ihres Mannes entpuppt.

In den Worten des Admetos wird auf das Verhältnis von Treue und  
Trauer hingewiesen. Alkestis erweist Treue bis zum Sterben; Admetos soll  
Trauer aus Treue im ganzen Leben zeigen (336f.). Was nicht gerechtfertigt

bleibt, ist die Abscheu gegen seine Mutter und der Hass gegen seinen Vater.<sup>24</sup> Er hält für selbstverständlich, dass sie, weil sie alt sind und keine anderen Kinder mehr bekommen können, ihr eigenes Leben aufgeben sollen für das Leben ihres Sohnes (650ff.). Vor allem dem Vater, Pheres, wirft er vor: a) Herzlosigkeit (ἀψυχία<sup>25</sup>), sowie b) Unwillen und Unmut (644: οὐκ ἠθέλησας οὐδ' ἐτόλμησας θανεῖν). Seine Erwartung, dass die Eltern nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten sich als wahre Freunde erweisen, ist im Grunde eine Definition einer bedingten Freundschaft, deren Bedingungen nur Alkestis erfüllt. Aber ihre Anwendung auf die Eltern, deren Freiheit zu entscheiden abnimmt, wäre aus der Perspektive Platos als widersinnig anzusehen.

Die Antwort des Vaters lautet etwa: Von den Eltern bekommt man Leben und Güter (686). Ihnen verdankt man also das (Gut)leben und das (Wohl)haben. Für sein eigenes Glück- oder Unglücklichsein ist jeder Mensch selbstverantwortlich, nicht seine Erzeuger (685). Die Eltern sind nicht dazu verpflichtet, für ihre Kinder zu sterben (681f.): ἐγὼ δὲ σ' οἴκων δεσπότην ἐγεινάμην κᾶθρεψ', ὀφείλω δ' οὐχ ὑπεραποθνήσκειν σέθεν.<sup>26</sup> Daher ist den Eltern nichts Unrechtes vorzuwerfen (689): τί δῆτά σ' ἠδίκηκα; τοῦ σ' ἀποστερωῶ; Die Umkehrung der alttestamentlichen Forderung ψυχὴ ἀντὶ ψυχῆς<sup>27</sup> lautet in der Argumentation des Vaters: Stirb nicht für mich, und ich sterbe nicht für dich (690: μὴ θνήσκ' ὑπὲρ τοῦδ' ἀνδρός, οὐδ' ἐγὼ πρὸ σοῦ). Die Moiren verlangten nach Euripides „Seele für Seele“ (12-14), was die alttestamentliche Formulierung des so genannten Vergeltungsdogmas ins Gedächtnis zurückruft. Vermieden werden soll damit im Alten Testament, dass man aus Rache mehr dem anderen zufügt, als das was er verbrochen hat. Denn Gott sagt: „die Rache ist mein“.<sup>28</sup> Während es aber im Alten Testament um das Böse und die Rache geht, handelt es sich bei Euripides um ein Tauschgeschäft mit Anspielungen auf die Verdienstlichkeit von außergewöhnlichen Taten. Bei Plato aber geht es grundsätzlich um das Gute und die Liebe.

Die sich zueinander komplementär verhaltenden Äußerungen des Pheres μὴ θνήσχ' ὑπὲρ τοῦδ' ἀνδρός, οὐδ' ἐγὼ πρὸ σοῦ (690) und εἰ σὺ τὴν σαυτοῦ φιλεῖς ψυχὴν, φιλεῖν ἅπαντας (703f.) rufen Gen 19,17 in Erinnerung (LXX: σώζων σώζε τὴν σέαυτοῦ ψυχὴν), wobei dort Gott Noah

<sup>24</sup> P Riemer (1989:158) hält die „Entehrung der Eltern“ als „ein in der Tragödie beispielloser Phänomen“. Für eine Komödie aber scheint alles erlaubt zu sein.

<sup>25</sup> Diese Bezeichnung entspricht zu ψυχὴ, die verlangt wird (642). Bei Plato wird es von ἀνανδρία gesprochen, entsprechend zu ἀνδρία, die Alkestis nach seiner Vorstellung zeigt (s.o.).

<sup>26</sup> Auch im NT ist nicht Gott der Vater, der den Menschen geschaffen hat und ihm als König in seine Schöpfung eingesetzt hat, sondern sein geliebter, eingeborener Sohn, der die Last von anderen auf sich nimmt und sich für die Menschen aufopfert.

<sup>27</sup> Ex 21,23. Lev 24,18. Deut 19,21.

<sup>28</sup> Deut 32,35 vgl. Ps 94,1 (Rö 12,19).

abrät, anhänglich an jemandem (Sodom) zu sein. Nun aber rät Pheres Admetos von der elterlichen Anhänglichkeit ab und von dem Fehlschluss, dass seine Eltern dazu verpflichtet sind, ihr Leben für ihren Sohn zu opfern.<sup>29</sup> Der Begriff der „Selbstaufopferung“ lässt sich also nicht mit den Kategorien und den Bedingungen weder des geschriebenen noch des ungeschriebenen Gesetzes erklären.

Die Logik des Vaters drückt sich folgendermaßen aus (691-705): Alle Menschen lieben ihr Leben und freuen sich, das Tageslicht zu sehen und alle denken, dass es kurz aber köstlich ist. Der Sohn lebt aber noch dank Überlistung. Auf diese Weise könnte man sogar auch die Unsterblichkeit erlangen, wenn man seine jeweilige Frau überreden würde für ihn aus Liebe zu sterben. Diese Haltung aber beurteilt der Vater als Feigheit bzw. Herzlosigkeit (ἀψυχία) katexochen, denn man steht nicht zu seinem Schicksal, sondern überträgt seine eigene Last auf Andere. Pheres sagt zu seinem Sohn: „Wie du dein Leben liebst, lieben ihres auch alle anderen“ (703-704: εἰ σὺ σαυτοῦ φιλεῖς ψυχὴν, φιλεῖν ἅπαντας). Wie ist aber diese Vorstellung mit dem Tod der Alkestis zu vereinbaren? Liebte sie Admetos wie sich selbst? Oder liebte sie ihn mehr als das eigene Ich, sie liebte also ihr eigenes Leben nicht genug? Wie ist denn das Maß ihrer Liebe einzuschätzen? Ist denn ihr Leben nichts wert? Wenn aber ihr Leben keinen Wert hat, dann wäre zu leben oder zu sterben eigentlich gleichgültig. Die Tat der Alkestis, die für ihren Gatten starb und den irdischen Liebesbund der Ehe verlassen hat (930), ist bestimmt nicht von Gleichgültigkeit gekennzeichnet.

Das Dilemma von Admetos ist, ob es gleich ist, wenn ein junger Mann oder ein Greis stirbt (711). Die Antwort des Vaters ist, wir haben nur ein Leben und nicht zwei, was u.a. heißen kann, dass wir alle nur für uns selbst leben und nicht für die anderen (712). Das Gegenargument des Admetos ist, dass er die Unverheirateten und Kinderlosen beneidet, weil sie mit ihrem eigenen Leben, eine erträgliche Last zu tragen haben, d.h. sie haben keine Verpflichtung, für andere zu sorgen (882-884).

Im Gegenzug stellt Herakles klar: Alle Menschen müssen sterben (782). Er unterstreicht sogar, dass der Tod vielen Männern die Gattin vorzeitig von der Seite genommen hat (931-934): πολλοῖς ἤδη παρέλυσεν θάνατος δάμαρτας. Diese Bemerkung erinnert zwar an Gen 2,21, aber nun hat nicht das Leben (προσκολωμαί) den Vorgang, sondern der Tod (παράλυω).

Auf die Möglichkeit, den Tod zu besiegen, macht Herakles, der Sohn des Zeus, aufmerksam. Er verspricht, wenn es ihm im Ringkampf mit dem Tod nicht gelingt, Alkestis zurück ins Leben zu bringen, in den Hades hinab zu stei-

<sup>29</sup> Aber in LXX-Num 23,10, einem Zusatz zu Bileams Selbstverfluchung, die sich zum Segen verwandelt, heißt es: ἀποθάνοι ἡ ψυχὴ μου ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν δικαίων.

gen, um ihn und Persephone zu bitten die Frau nach oben zu bringen zu den Armen ihres Mannes. Die Rettung der Alkestis sieht er nicht als Tauschgeschäft an, sondern als einen Liebesdienst für die Gastfreundschaft trotz der Trauer, die ihm Admetos erwiesen hat (840-860).

#### 4.2 Die platonische und die euripideische Alkestis

Bei der Analyse der platonischen Rede des Phaidros und der euripideischen Alkestis stellen wir fest, dass trotz der gemeinsamen überlieferungsgeschichtlichen Grundlagen die Absichten, die die beiden Werke verfolgen, keineswegs miteinander völlig identisch sind. Die platonische Rede des Phaidros ist vom Gedanken der heldenhaften Selbstaufopferung von Alkestis völlig überzeugt, während Euripides seine Protagonistin als eine selbstzufriedene, redselige Person darstellt, die selbst über ihren Tod hinaus die absolute Kontrolle über ihren Mann und ihre Kinder nicht aufgeben will. Charakteristischerweise erscheint sie nach ihrer Auferweckung durch Herakles stumm, so dass ihr Mann stauend fragt, warum sie nicht mehr redet. Was ist also aus dem redseligen Wesen, das er kannte, geworden? Euripides macht auf diese Weise eine *Farce* aus dem Geschehen. Daher liegt die Vermutung nahe, dass Plato das ursprünglich als Komödie konzipierte Werk tatsächlich kannte und es völlig ablehnte. Deshalb baut er die Rede des Phaidros nicht auf die Einzelzüge, die ihm Euripides liefert, sondern beruft sich auf das Ansehen der Heldin bei den Griechen.

### E SCHUSSFOLGERUNGEN

Da die Alkestis-Sage von keinem anderen Tragiker behandelt wurde, dürfte sie als euripideisches dramatisches Gut angesehen werden. Die platonische Rede des Phaidros scheint aber wenig von der Alkestis des Euripides gedanklich abhängig zu sein. Es ist offensichtlich, dass sie andere konzeptionellen Wege gegangen ist, die zwar schriftliche Verarbeitungen mündlicher Überlieferungen voraussetzt, sich aber sprachlich und gedanklich an das m.E. eigentliche Ziel Platos angepasst hat, Gen 2,23f. aus der Sicht eines theozentrisch denkenden Griechen zu erklären, indem er eine außergewöhnliche Frau als Fallbeispiel nimmt. Er versucht aber, den biblischen Text nicht engherzig und pedantisch, sondern weitherzig und großzügig zu interpretieren.

Der biblische Text Gen 2,23f. stellt eine komprimierte Form dessen dar, was Euripides und Plato ausführlich behandeln. Platos gesamtes *Symposion* handelt von Einzelthemen der biblischen Urgeschichte. Euripides' *Alkestis* behandelt sehr detailliert nur einen Teilaspekt dessen, was im biblischen Text kurz und prägnant formuliert wird, das Vater-Mutter-Sohn-Ehefrau-Verhältnis nicht nur im Leben, sondern auch im Tod. Für sehr wahrscheinlich halte ich die Version, dass die euripideische Komödie Plato den Anstoß gab, sich eingehend mit den biblischen Texten und in unserem Zusammenhang mit der Urgeschichte zu beschäftigen. Aus dieser eingehenden Beschäftigung ist später auch

*Timaios* hervorgegangen. Der biblische Schöpfungsbericht war aller Wahrscheinlichkeit nach beiden Autoren bekannt, so dass sie im Zweifelsfall leichten Einblick hatten. Aber beide Autoren geben nicht den geringsten Hinweis auf die Hebräische Literatur. Möglicherweise gehörte dies zu der schriftstellerischen Taktik der damaligen Zeit, dass man den Namen dessen verschwieg, von dessen Werk man hauptsächlich Argumente ausschöpfte und ließ die Leser errahnen, worum es sich eigentlich handelt.

Alle Argumente des platonischen Phaidros drehen sich um das Triptychon φιλοτιμία, φιλία und συγγένεια in Bezug auf die Selbstaufopferung des Menschen, die das Normalmaß der menschlichen Anteilnahme bei weitem übertrifft, denn sie gibt alles und verlangt nichts (vgl. 1Kor 13). Aufgrund dieses Triptychon will Plato in der Rede des Phaidros die Funktionen des Eros näher erklären. Im Hintergrund der euripideischen Argumentation steht die kritische Frage nach der Verdienstlichkeit von Taten, die nicht freiwillig, sondern aus Notwendigkeit vollbracht werden. Die Tatsache, dass Euripides dies in einer Komödie thematisiert, spricht gegen den Verdienstcharakter von unfreiwilligen Taten. Dagegen ist für Plato der freie Wille, der bis zur Selbstaufopferung führen kann, unauflöslich mit der Liebesgesinnung verbunden.

Plato dreht insofern die alttestamentliche Argumentation um, indem er über die Beurteilung des Euripides hinwegsieht. Das zeigt, dass sich bereits schon Euripides in seinem Werk Gedanken über das Verhältnis zwischen biblischem Bericht und griechischer Mythologie gemacht habe. Plato überprüft die Ausführungen des Euripides und ihre Stichhaltigkeit durch seine Vernunft und das biblische Reden, um dadurch feste Lehrsätze zurückhalten oder abtrennen zu können. Auf der Basis logischer Nachprüfbarkeit lässt sich sein Ansatz entfalten und seine festen Konturen gewinnen.

Das hebräische Alte Testament spricht von der Regel. Plato hingegen hebt die Ausnahmefälle hervor, die die Regel bestätigen. Das Problem Platos ist die Überwindung des Todes durch den vergötterten Eros, den er mit Prädikationen versehen hat, die mit den Prädikationen des alttestamentlichen Gottes vergleichbar und in gewissem Sinne deckungsgleich sind. Er wollte sich nicht damit zufrieden geben, dass die Bibel in den Vordergrund die biologische Geburt, als Mittel zur Weitergabe des gottgeschenkten Lebens stellt.

Die Zeit vor Sokrates' Tod hatte bei Plato zur Formierung einiger fester philosophischer Grundsätze und Einstellungen geführt. Die Zeit nach Sokrates' Tod vermittelte ihm ein klares Bewusstsein der ungeheuren Aufgaben, die es nach der Begegnung Platos mit dem biblischen Monotheismus im Lichte dieser Grundsätze zu bewältigen galt.

Indem LXX-Gen 2 sich platonische Lieblingsbegrifflichkeit gern zu eigen macht, ruft sie unvermeidlich platonische Argumentationsmuster ins Gedäch-

nis zurück, die kurz gefasste urgeschichtliche Inhalte u.U. zu erklären vermögen.

## LITERATUR (IN AUSWAHL)

- Bratsiotis, N P 1964-1967. Ἀνθρωπολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. I. Ὁ ἄνθρωπος ὡς θεῖον δημιούργημα (=Anthropologie des Alten Testaments. I. Der Mensch als Gottesgeschöpf), Athen.
- Dafni, E G 2001. *כִּי מַאֲשֵׁה – γυνή ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς* (Gen 2,23) - Zur Anthropologie von Genesis 1-11, in A Wenín (hg.), *Studies in the Book of Genesis. Literatur, Redaction and History*, BETL CLV, 569-584.
- \_\_\_\_\_ 2006. „Genesis 1-11 und Platos Symposion. Überlegungen zum Austausch von hebräischem und griechischem Sprach- und Gedankengut in der Klassik und im Hellenismus“. OTE 19/2, 582-634.
- Kaiser, O 2000. Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse 7, Göttingen.
- Kosmala, H. „Nachfolge und Nachahmung Gottes“.
1963. I. Im Griechischen Denken, ASTI II, 38-85.
1964. II. Im Jüdischen Denken, ASTI III, 65-110.
- Lesky, A 1925. Alkestis: Der Mythos und das Drama, Sitzungen der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse 203/2, Wien.
- Loader, W 2004. *The Septuagint, Sexuality and the New Testament: Case Studies on the Impact of the LXX in Philo and the New Testament*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.
- Matthiessen, K 2002. *Die Tragödien des Euripides* (Zetemata 114), München.
- \_\_\_\_\_ 2004. *Euripides und sein Jahrhundert* (Zetemata 119), München.
- Megas, G 1933. Die Sage von Alkestis, *Archiv für Religionswissenschaft* 30, 1-33.
- Riemer, P 1989. *Die Alkestis des Euripides. Untersuchungen zur tragischen Form*. Athenäum Monographien Altertumswissenschaft. Beiträge zur Klassischen Philologie 195.
- Schmitt, A 1974. Interpretation der Genesis aus dem hellenistischen Geist. *ZAW* 86, 137-163.
- Steinmann, K (hg.) 1981. *Euripides, Alkestis, Griechisch/Deutsch*. RUB 1337, Ditzingen.
- Westermann, C 1974. *Genesis*. BK I/1, Neukirchen-Vluyn.
- Zehnpfennig, B (hg.) 2000. *Platon, Symposion, übersetzt und herausgegeben*, Hamburg.

Dr Evangelia G Dafni, Vice Director of the Centre for Septuagint Studies, Etaireia ton Filon tou Laou, Athens, Greece. At present: Visiting Scholar at Prof Dirk J Human, Department of Old Testament, University of Pretoria.  
E-mail: [evangelia.dafni@uni-duisburg-essen.de](mailto:evangelia.dafni@uni-duisburg-essen.de) & [evangelia.dafni@uni-due.de](mailto:evangelia.dafni@uni-due.de)