

# Genesis 1-11 und Platos Symposion Überlegungen zum Austausch von hebräischem und griechischem Sprach- und Gedankengut in der Klassik und im Hellenismus\*

Evangelia G Dafni (UP)

## ABSTRACT

*Plato's teachings have never lost their dominance in the intellectual scene or the general education system of the Hellenistic world. Therefore one cannot seriously dispute the encounter of the Old Testamental thoughts with Plato's thoughts. The crucial question is: Did the Septuagint (LXX) manage to absorb linguistic forms from Plato's work without at the same time absorbing basic Platonic, philosophical concepts? The LXX translators wanted to proclaim the Old Testament belief to the Hellenistic world via the Greek language. At the same time they wanted to prevent that polytheistic concepts were introduced into the world of the Old Testament via the language. The LXX has thus adopted the refined forms of expression of Plato's work, which represents the first and only completely handed-down philosophic work of the antique Greeks, and changed them as necessary. The Platonic linguistic forms in the LXX can be seen as a type of Old Testamental meta-language of great theological importance. This meta-language was created due to philosophic reflection about linguistic and mental constructs of the Old Testament.*

## A EINLEITUNG

Das schon in den frühen Zeiten vorgebrachte Anliegen, bei der theologisch-hermeneutischen Diskussion eine sprachgrenzüberschreitende Verbindung zwischen platonischem Schrifttum und Altem Testament in Betracht zu

---

\* Vorliegende Studie wurde in Marburg durchgeführt und in gekürzter Form beim EABS-Meeting am 10. August 2005 in Dresden präsentiert. Herrn Professor Dr. Christoph Elsas, Marburg, und dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD), die das Projekt tatkräftig unterstützt haben, sei hiermit mein tiefster Dank ausgesprochen.

ziehen<sup>1</sup>, ist in vieler Hinsicht interessant und wurde bisher auf unterschiedliche Weise behandelt<sup>2</sup>. Manche Ansätze sind von einem grundsätzlichen und unversöhnlichen Gegensatz zwischen griechischem und hebräischem Denken ausgegangen und haben daraufhin den Einfluss Platos auf die hebräische Bibel erst durch die Septuaginta behauptet<sup>3</sup>. Andere lassen sich aber von den alten Vorstellungen des jüdischen Bibelauslegers und Denkers Aristobulus<sup>4</sup> (2. Jh. v. Chr.) und des pythagoreischen Philosophen Numenius von Apameia<sup>5</sup> (1. Jh. n.

<sup>1</sup> In der gegenwärtigen Forschungsdiskussion ist die latente Reflexion über das Verhältnis zwischen Plato und Altem Testament vor allem in dem Gebrauch des *Mythos*begriffs erkennbar. Hermann Gunkel ([1901] <sup>6</sup>1964), mit dem die *Mythos*frage verstärkt am Horizont der alttestamentlichen Wissenschaft auftritt, verwendete den ihm vom platonischen Schrifttum und dessen Interpretationen vertrauten Begriff in seinem Genesis-Kommentar, um „Göttergeschichten, im Unterschiede von den Sagen, deren handelnde Personen Menschen sind“ (xiv) zu beschreiben. Somit brachte er auch die unüberwindbaren Grenzen zwischen biblischem Monotheismus und außerbiblischem Polytheismus zur Sprache. Dabei betonte er, dass „die Genesis keine eigentlichen, reinen Mythen enthält“ (xv). Bemerkenswert ist, dass er auf eine Auseinandersetzung mit dem vielschichtigen platonischen Sinn des Mythos verzichtet hat.

<sup>2</sup> In der Neuzeit begann mit Adolf von Harnack die Diskussion um die mögliche Beeinflussung der christlichen Theologie durch Plato. In Analogie dazu wurde die Frage aufgeworfen, inwieweit auch die Welt des Alten Testaments von den platonischen Lehren verändert wurde. Zur Gesamtproblematik siehe v.a. die elfte Vorlesung von A von Harnack ([1900] 1999:188-200 [=119-131]). Ders., Sokrates und die Alte Kirche. Reden und Aufsätze I, <sup>2</sup>1906. Vgl. J Hessen ([1939] <sup>2</sup>1955) und ([1956] <sup>2</sup>1962). Ferner A Nygren (<sup>2</sup>1954). Aus alttestamentlich-exegetischer Perspektive: H Kosmala in ASTI II (1963:38-85) und ASTI III (1964:65-110). Ferner T Boman (<sup>4</sup>1965). J Barr (1965). N P Bratsiotis (1966:58-89). A P Hastoupis (1968). K Koch (1991). Erneutes Interesse für den geistesgeschichtlichen Vergleich zwischen platonischem Schrifttum und Altem Testament zeigt sich in zahlreichen jüngsten Beiträgen von Otto Kaiser mit Schwerpunkt „Mythos“ und „Gerechtigkeit“, die inspirierend für jüngere Wissenschaftler sind. Überblickend in O Kaiser (2000).

<sup>3</sup> Vgl. auch C Tresmontant (1953:87f.). Aber A Deissmann (1903:2[162]) sprach eher von einem „Φίλων πλατωνίζων“.

<sup>4</sup> „Φανερόν ὅτι κατηκολούθησεν ὁ Πλάτων τῇ καθ' ἡμᾶς νομοθεσίᾳ καὶ φανερός ἐστι περιειργασμένος ἕκαστα τῶν ἐν αὐτῇ“ (Aristobulus, *Fragm* 2.5=Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 9.6.65). In diesem Sinne schrieb Justinus, *Apologia* 44,8: „ὥστε καὶ Πλάτων εἰπὼν· Αἰτία ἐλομένου, θεός δ' ἀνάιτιος, παρὰ Μωυσέως τοῦ προφήτου λαβὼν εἶπε· πρεσβύτερος γὰρ Μωυσῆς καὶ πάντων τῶν ἐν Ἑλλήσι συγγραφέων“.

<sup>5</sup> „Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων“: schriftlich überliefert bei Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 9.6.9.

\* Auf Konkordanzarbeit basierende altgriechische Textstellen werden des Weiteren etwa nach *TLG* zitiert.

Chr.) leiten, dass Plato selbst, so wie früher die ionischen Philosophen und die Tragiker, entscheidende Impulse von der hebräischen Bibel bzw. von Moses als dem menschlichen Garanten für die Authentizität des geschriebenen, göttlichen Gesetzes empfangen habe. Diese Impulse sollen auf sein Menschenbild und seine Weltanschauung aufs tiefste eingewirkt haben und wären in seiner Denk- und Ausdrucksweise aufzuspüren.

Es bleibt aber immer noch rätselhaft, *wann* und *wie* die erste Begegnung Platos mit der Welt des Alten Testaments stattfand. Handelt es sich um eine direkte Begegnung bei seiner Ägypten- oder Kyrene-Reise, die er unmittelbar nach Sokrates' Tod (399 v. Chr.) unternommen habe? Oder sollte man eher einen indirekten Einfluss durch den Umgang mit den Pythagoreern bei seinen drei Unteritalien- und Sizilienreisen (ca. 389-387, 366, 364 und 361 v. Chr.) annehmen, von denen wir nicht nur von viel späteren Quellen, sondern auch im berühmten, „autobiographischen“ *Siebten Brief* erfahren? In diesem Fall wäre ein reger, schon vor den ionischen Philosophen stattfindender Austausch vorauszusetzen. Er habe das Denken der Vorsokratiker befruchtet und Blüten im Umgang des Sokrates mit dem uneingeschränkten Relativismus der Sophisten hervorgebracht. Die Früchte aber wurden v.a. in den platonischen Schriften, sowie in der platonischen Akademie geerntet. Ginge man von einer direkten Begegnung mit den alttestamentlichen Texten aus, dann müsste man dabei in Erwägung ziehen, ob Plato Hebräisch bzw. Aramäisch gelernt habe (!), um somit die heiligen Schriften des Antiken Israel im Original studieren zu können, oder ob er eventuell die hebräische Bibel in einer frühen griechischen Übersetzung gekannt habe. Besonders erwähnenswert ist hierbei, dass nirgendwo im platonischen Werk eine konkrete Erwähnung Israels und seiner heiligen Schriften zu finden ist. Zitiert werden vornehmlich vorplatonische griechische Autoritäten: Homer, Hesiod, ionische Philosophen, Sophisten und Sokrates. Wie ist dies aber angesichts der Tatsache der vielen feststellbaren, thematischen und sprachlichen Gemeinsamkeiten zu bewerten? Ist es Zufall oder Absicht? Sollte nur eine indirekte Begegnung stattgefunden haben, dann dürfte man annehmen, dass die Erzählungen anderer vom Inhalt des Alttestamentlichen Glaubens als seine einzige Wissensquelle zu gelten haben. Informationen vom Hörensagen können aber leicht zu Missverständnissen und Fehldeutungen führen, wenn man keine eigene Erfahrung hat. Denn sie sind oft mit den Stimmen ideologischer Gegner vermengt.

Um uns nun mit diesen divergierenden Fragestellungen möglichst erfolgreich auseinanderzusetzen, wollen wir das Problem umstrukturieren und von den allgemeinen geistesgeschichtlich orientierten Überlegungen zu speziellen text- und sprachbezogenen Beobachtungen übergehen. Auf diese Weise können wir

die grundsätzlichen Verstehensvoraussetzungen erfassen und variable Lösungsmöglichkeiten besser erkennen.

Anhand eines Vergleichs zwischen a) Genesis 2f. auch unter Berücksichtigung der von Claus Westermann so genannten „Erzählungen von Schuld und Strafe“ der biblischen Urgeschichte<sup>6</sup> und b) der Rede des Aristophanes aus Platos Symposion (189c-193e)<sup>7</sup> versuchen wir hier, einen Beitrag zur Erhellung des soeben skizzierten Problemkreises zu leisten. Es handelt sich dabei nicht bloß um ein arbeitshypothetisches Schema, welches noch zu verifizieren oder zu falsifizieren wäre, sondern um ein klares, arbeitstechnisches Konzept, das sich aus der Analyse der Rede des platonischen Aristophanes ganz zwanglos ergibt, wenn man diese Rede gezielt nach formalen und sachlichen Gemeinsamkeiten und Unterschieden mit der biblischen Urgeschichte untersucht. Die betreffenden Textcorpora weisen eine erstaunlich große Anzahl von gemeinsamen Zügen hinsichtlich der Ausdrucksweise und der Denkkonstruktion auf, so dass der Vergleich nicht nur reizvoll, sondern auch sinnvoll erscheint. Wir werden uns aber in diesem Zusammenhang nur auf den soeben aufgezeichneten Aspekt des Themas beschränken. Die hier zu ziehenden Schlüsse mögen zunächst nur für diesen bestimmten Vergleich Gültigkeit haben und zum eingehenden Vergleich mit anderen Texteinheiten bei künftigen Arbeiten dienen.

## B TEXT- UND ÜBERSETZUNGSKRITISCHE ÜBERLEGUNGEN

1. Unsere Untersuchung geht von der Beobachtung aus, dass nur in Genesis 2 und in der Rede des Aristophanes im platonischen Symposion (189c-193e) eine in der altgriechischen und althebräischen Literatur bis zur Fertigstellung der Septuaginta einzigartige anthropologische Aussage enthalten ist<sup>8</sup>. Diese Aussage bringt m.E. den Menschen, ein ursprüngliches Ganzes, in seinem geschichtlichen Geteiltsein und seinem Verlangen nach der Ganzheit, ausgeprägt zum Ausdruck. In LXX-Gen 2,24c lautet sie:

καὶ ἕσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

In der platonischen Rede des Aristophanes finden sich folgende Variationen:

ὥστε δὺ ὄντας ἕνα γεγονέναι	(Symp 192e:1),
ἀντὶ δυοῖν ἕνα εἶναι	(Symp 192e:3f),
ἐκ δύο εἰς γενέσθαι	(Symp 192e:7f),
ἐν ἐκ δυοῖν	(Symp 191d:2),
vgl. ἐξ ἑνὸς δύο	(Symp 192d:5).

<sup>6</sup> Siehe C Westermann ([1974] <sup>4</sup>1999:66ff.).

<sup>7</sup> Vgl. A Dillmann (1892:68).

<sup>8</sup> Die betreffende Aussage finden wir außerdem in einem Euripides zugeschriebenen, anthropologischen Fragment (909). Dazu A Lesky (1976:146). Dabei ist es fraglich, ob dieses Fragment älter als die platonischen Belege ist.

Hierin wird offensichtlich eine gemeinsame Basis angegeben, die die Möglichkeit für den formalen und sachlichen Vergleich zwischen Gen 2 und der Rede des Aristophanes in Platos Symposion zeigt und bestimmt. Während die LXX-Variante in den so genannten jahwistischen Bericht über die Erschaffung des Menschen eingebettet ist, sind die platonischen etwa am Anfang (191d) und am Ende (192e) der Rede des Aristophanes in zwei Definitionen des Eros eingefügt, dessen Wesen in den einzelnen Reden des Symposions aus verschiedenen Perspektiven betrachtet wird. Charakteristisch ist, dass Jahwe einerseits als der alleinige wahre Gott im religiösen Selbstbewusstsein Israels steht und Eros andererseits als der höchste Gott des griechischen Pantheons philosophisch betrachtet wird.

Beide Einheiten, Gen 2 und die platonische Rede des Aristophanes, handeln vom Ursprung des Menschen in seiner Beziehung zum Göttlichen, auch im Hinblick auf seinen geschichtlichen Wandel. Unsere Untersuchung ist sich aber dessen sehr wohl bewusst, dass zwischen Gen 2 und der platonischen Rede des Aristophanes ein grundsätzlicher Unterschied besteht: Gen 2 versteht sich als schriftlich fixiertes Gotteswort, während die Rede des Aristophanes die Suche des Menschen nach der Wahrheit im Hinblick auf das Göttliche zum Ausdruck bringt. Bei dieser Suche kommt der Mensch zu dem Schluss, dass nur der Eros allein das Geteilte zusammenbringt, und dass er dadurch einer besonderen, ihn über andere Götter des griechischen Pantheons stellenden Würde teilhaftig sei.

2. Die LXX-Variante begegnet uns auch in Sam, TgJon und V. Der MT hingegen bietet die Lesart **והיו לבשר אחד**, bei der **שניהם** fehlt. Es ist nicht von vornherein auszuschließen, dass dies aus stilistischen Gründen -u.zw. zur Vermeidung der Wortwiederholung in Gen 2,24c und 2,25a- erst nachträglich gestrichen wurde:

MT     ... והיו שניהם לבשר אחד: (25) ויהיו שניהם ...  
LXX    καὶ ἕσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. (25) καὶ ἦσαν καὶ οἱ δύο ...

Vom Althebräischen her gesehen ist der Gebrauch von **בשר** an dieser Stelle syntaktisch bedingt<sup>9</sup>. **שניהם** hingegen könnte als semantisch und pragmatisch überflüssig betrachtet werden. Die pluralische Verbalform **והיו** macht es evident, dass **בשר אחד** sich auf **איש** und **אשה** bezieht, deren Verhältnis zueinander in Gen 2,23 mit den Ausrufsaussagen **עצם מעצמי**, **בשר מבשרי**, **עצם מעצמי** und der Namensätiologie **כי מאיש אשה** formal geschildert und inhaltlich besiegelt wird. Durch die bestehende Rekurrenz wird also sowohl die formale als auch die inhaltliche Verknüpfung von Gen 2,24 zu 2,23 hergestellt. Warum aber sollte der spätere Bearbeiter gerade hier auf sprachliche Sparmassnahmen zurückge-

<sup>9</sup> Vgl. Ez 11,11. Ps 102(101),6.

griffen haben, während er an anderen Stellen der biblischen Urgeschichte eher freigiebig mit Wortwiederholungen umgeht<sup>10</sup>?

Die LXX-Variante begegnet uns als Zitat sonst noch bei Philo von Alexandrien (LA 2.49.2; Gig 65.2; QGen 1.29.3f) und im Neuen Testament (Math 19,5; Mark 10,8; Eph 5,31)<sup>11</sup>. Wir können daher mit einer ursprünglichen Lesart rechnen, die zumindest in der hellenistisch-römischen Zeit als solche betrachtet wurde. Der bestehende Unterschied zwischen MT und LXX (samt Sam, TgJon und V) erlaubt die Annahme zweier Textvariationen, die Anspruch auf Originalität zu erheben vermögen<sup>12</sup>. Die Tatsache, dass die sprachliche Ähnlichkeit mit dem platonischen Symposion eher in der LXX als im MT betont wird, führt spontan zu einer weiteren Überlegung: Ist denn die LXX (samt Sam, TgJon und V) an die platonische Ausdrucksweise und somit an das platonische Gedankengut angeglichen oder ist der Hebräische Text eventuell korrigiert worden, damit die so evidente Ähnlichkeit mit der platonischen Ausdrucksweise vermindert wird bzw. gar nicht zur Geltung kommen kann, was gewiss eine bestimmte kritische Einstellung oder Vorbehalte späterer, vormasoretischer Bearbeiter dem platonischen Werk gegenüber verraten würde?

Die Wortkombination **לְבַשׁ אָחֵר** ist im Alten Testament einmalig. Die Präpositionalverbindung **לְבַשׁ** begegnet uns laut Even-Shoshans Konkordanz nur in Gen 2,24 und Ez 11,11, und in der Form **לְבַשֵּׁי** in Ps 102(101),6. Charakteristisch ist, dass sowohl im hebräischen als auch im griechischen Text von Ez 11,11 und Ps 102(101),6 das Subjekt, worauf sich **לְבַשׁ** bezieht, genannt wird. Trotz des spärlichen Beweismaterials dürfen wir annehmen, dass sich in unserem Fall eher der MT als defektiv erweist und die LXX den vollständigen Text bietet.

3. Um die Frage beantworten zu können, ob die alttestamentliche Aussage ursprünglicher als die platonische ist, benötigen wir Vergleichsmaterial aus dem altgriechischen Schrifttum. Dies kann uns heute ungezwungen das Suchprogramm *TLG* bieten, vorausgesetzt, dass unsere Fragen in angemessener Weise gestellt werden.

In der altgriechischen Literatur begegnen uns verschiedene Varianten der betreffenden Redewendung, wie z.B. **ἐν ἑκ δυοῖν** (Plutarchus, *De facie in orbe lunae* 943.B.1=Posidonius, *Fragm* 398.10 vgl. *Symp* 191d:2) in Bezug auf die Zusammengesetztheit der menschlichen Natur aus verschiedenen Elementen; **μίγμα ἐκ δυοῖν** (Aristoteles *GA* 726a:32) in Bezug auf das Werden eines Kindes; ebenso **τὸ μιχθεῖν ἐξ ἀμφοῖν** (Aristoteles, *GC* 328b:7=Galenus, *De*

<sup>10</sup> Dazu siehe R S Hendel (1998).

<sup>11</sup> Siehe etwa W Loader (2004).

<sup>12</sup> Vgl. A Aejmelaeus (1993:150-165).

simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus I 11 523.7. Ebenso Galenus, *De semine libri ii* 4. 600. 18 vgl. ders., In Hippocratis librum de officina medici commentarii iii 18b.921.1: ἔξ ἀμφοῖν κεραννυμένων ἐν τέλειον γίγνεσθαι σπέρμα; siehe auch ders., *De usu patrium* 4.225.19); μίγμα ... ἐκ δυοῖν (Aristoteles GA 726a:32). In Bezug auf die Atome: ἔξ ἐνὸς δύο γενέσθαι (Aristoteles interpretiert in *Metaphysica* 1039a:[3-]10 die Aussage mit Bezug auf Demokrit, *Testimonia* 42.2=Asclepius, In met 432.17); ferner in Bezug auf den Aufbau des Auges und den Vorgang des Sehens ἐν ἔξ ἀμφοῖν (Plutarchus, *Questiones convivales* 626c:5 20); in Hinblick auf die Seele und ihre Affekte: ἐκ δυοῖν μίαν γενέσθαι (Plutarchus, *De libidine et aegritudine* 6.19).

Alle oben angeführten Belege sind nachplatonisch und deshalb m.E. eher für die Art und Weise repräsentativ, wie man in der hellenistisch-römischen Zeit auf Plato sprachlich und gedanklich zurückgegriffen hat, und die platonischen Varianten, die uns nur im Symposion begegnen, verstanden, und je nach Bedarf umformuliert und umgedeutet hat. Vorplatonische Belege werden erst in den Werken von Plato<sup>13</sup> und Aristoteles<sup>14</sup> zitiert, kommentiert und ihre

<sup>13</sup> *Plato, Symposion (186-187)*: In der Rede des Arztes Eryximachus wird auf Heraklit hingewiesen, der gesagt haben soll (187a:5) τὸ ἐν ... διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι. Bemerkenswerterweise ist eine entsprechende Stelle von Heraklit uns sonst nicht bekannt. Eryximachus fügt zur Verdeutlichung hinzu (187a:7): ὡσπερ ἀρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας. Ἀρμονία (187a:7) ist im Sinne des Festgefügtseins der Entgegengesetzten gebraucht, συμφέρεσθαι (187a:5) weist aber eher auf das Festgefügtsein der getrennten Gleichen. Die erklärende Hinzufügung deutet auf das Zusammenklingen des heraklitischen Spruches mit seinem eigenen τὸ ... ἀνόμιον ἀνομοίου ἐπιθυμῆι καὶ ἔρῳ (186b:6) hin, welcher die Anziehungskraft der Entgegengesetzten bedeutet.

<sup>14</sup> *Aristoteles, Metaphysica 1039a:(3-)10*: Im Anschluss an Demokrit (*Testimonia* 42.2=Asclepius, In met 432.17) nimmt er Bezug auf das Wesen und die Atome (unteilbare Größe), sowie auch auf die Zahlen. Er führt die entscheidende Unterscheidung zwischen ἐνδελείχεια (Vollendung/Wirklichkeit) und δύναμις (Vermögen/Möglichkeit) ein und meint, dass es unmöglich ist, dass ein Wesen der Vollendung nach aus weiteren Wesen besteht, die in ihm enthalten sind. Nur dem Vermögen nach kann man sagen, dass ein Wesen aus zwei Hälften besteht. Erst die Vollendung trennt sie ab. Wenn man unter Vollendung den Tod verstehen würde, dann kann man zu dem Schluss kommen, dass mit ihm die Trennung der Wesen sich vollzieht, die nur dem Vermögen nach im Menschen enthalten sind. Wenn wir dieses Prinzip auf das Wesen des Kindes anwenden würden, worüber Aristoteles die Wendung μίγμα ... ἐκ δυοῖν (GA 726a:32 vgl. GC 328b:7) gebraucht, dann könnten wir sagen, dass in den männlichen und weiblichen Samen, die zu einem Embryo vereinigt wurden, nicht zwei Wesen der Vollendung nach enthalten sind, ein Weibliches und ein Männliches, sondern nur nach dem Vermögen.

Anwendbarkeit und Übertragbarkeit auf verschiedene Sachverhalte<sup>15</sup> untersucht. Daher ist es uns nicht mehr möglich, zwischen ursprünglichem Inhalt und späterem sprachlichen Gewand mit Sicherheit zu unterscheiden.

3. Von den zahlreichen nachplatonischen Belegen, die Beurteilungen und Bewertungen der platonischen Aussagen darstellen, greifen wir im Folgenden einen Beleg von Plutarchus (De facie in orbe lunae 943.A-B) auf, der uns sowohl für eine mehr konkretisierende als auch für eine mehr abstrahierende Denkrichtung charakteristisch zu sein scheint. Plutarchus, der sich von Anfang an dem platonischen Prinzip anschließt, weist in seinen Analysen darauf hin, dass nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt der Wendung überhaupt auf Plato zurückzuführen ist und einen breiteren Anwendungsbereich hat.

In Anlehnung an die anthropologischen Ansichten des Stoikers Posidonius (Fragm 398.10) gebraucht Plutarchus die Wendung um zu erklären, aus wie vielen Elementen der Mensch besteht. Es ist offensichtlich, dass Plutarchus die menschliche Natur aufgrund vorgegebener philosophischer Traditionen ergründen will. In Bezug auf das Disyntheton oder Trisyntheton bzw. die Dichotomie oder Trichotomie des Menschen sagt er (943.A): ὁ μὲν ἐκ τριῶν δύο ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον, ὁ δὲ ἐν ἐκ δυοῖν. Entscheidend für die endgültige Beantwortung dieser Frage ist für Plutarchus der Moment des Todes, der auch die Begriffe Dichotomie und Trichotomie zur Bezeichnung der beiden Theorien verdeutlicht und rechtfertigt. Plutarchus meint, beide Theorien, sowohl die dichotomische als auch die trichotomische, sind möglich: Denn der Mensch besteht zwar aus σῶμα, ψυχὴ und νοῦς, aber die Vereinigung (σύννοσος) von ψυχὴ und νοῦς bildet den λόγος (943.B). In diesem Sinne besteht der Mensch aus zwei Elementen σῶμα und λόγος. Σῶμα, ψυχὴ und νοῦς führt er entsprechend zurück auf die Erde (γῆ), den Mond (σελήνη) und die Sonne (ἥλιος) und auf die mit ihnen verbundenen Götter Demeter, Persephone und Hermes (vgl. die Verbundenheit der Kugelmenschen mit diesen Gottheiten in der Rede des Aristophanes [Symp 190b:1 ff.]). Im Tod kehrt der Mensch zurück zu seinen Ursprüngen.

---

<sup>15</sup> Als eine Art Nachgeschichte der platonischen und biblischen Aussagevarianten, die auch im Werk des Plutarchus weiter gefiltert wurden, sei hier auf Photius hinzuweisen, der in seiner berühmten *Bibliothek* (230.276b:6-7) die Äußerungen von Gregorius von Nazianz (Apologetica 35.432.31 ἐν ἐξ ἀμφοῖν [=ders., Carmina de se ipso 1214.10=Johannes Damascenus, *Control Contra Jacobitas* 99.5]) in Bezug auf die Menschwerdung des Gottessohnes wie folgt zusammenfasst: Ἄλλ' ὁ ὢν φύσει Θεὸς γεννᾶται ἄνθρωπος, ἵνα εἷς ἢ τὰ ἐκάτερα τέλειος κατὰ πάντα Θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός. Καὶ ὁ Θεολόγος δὲ Γρηγόριος ἐν τῷ ἀπολογητικῷ φησὶ: τοῦτο ἢ κενωθεῖσα θεότης, τοῦτο ἢ προσληφθεῖσα σὰρξ, τοῦτο καινὴ μίξις, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐν ἐκ δυοῖν καὶ δι' ἑνὸς ἀμφοτέρω. Beachtenswert ist, dass hier auch die Vollkommenheit der Einheit zweier völlig verschiedener Naturen, der göttlichen und der menschlichen, in einer einzigen Person hervorgehoben wird.



Die Tatsache, dass uns die Aussage vor Plato sonst nicht sicher begegnet, und dass sie in vielen Variationen im platonischen Symposion in Bezug auf denselben Sachverhalt, den ursprünglichen Zustand der menschlichen Natur, über die Plato einen neuen Terminus prägt, nämlich ἡ ἀρχαία φύσις<sup>16</sup> (d.h. etwa „Urzustand“) vorkommt, zeigt dass diese Aussage auch für diesen bestimmten Sachverhalt erdacht wurde. Sollte Plato sich tatsächlich hierbei mit dem so genannten jahwistischen Schöpfungsbericht auseinandergesetzt haben, dann habe er auch die Aussage aus dem Alten Testament entlehnt, auch wenn er es nicht an- bzw. zugibt. Denn sie begegnet uns in der Tat nur in Gen 2,24c nach der LXX und, aller Wahrscheinlichkeit nach, in ihrer hebräischen Vorlage, die sich sowohl in Sam, als auch in TgJon und V widerspiegelt, und sonst nirgendwo im Alten Testament. In diesem Sinne ist die Annahme einer literarischen Abhängigkeit unvermeidbar.

## C GENESIS 1-11

### 1 Komparatistische Überlegungen

Für die Erhellung der Frage nach literarischen Berührungen bzw. Abhängigkeiten zwischen Genesis 1-11 und Platos Symposion ist es m.E. erforderlich, folgende Umriss zu skizzieren:

1) Das Symposion gehört bekanntlich in die Reifephase Platos<sup>17</sup>. D.h. dass er hier noch auf die Ideen seines Lehrers Sokrates zurückgreift und neben sie verstärkt eigene Gedanken und Argumentationsmuster stellt. Im Unterschied zu *Timaios*, der ein sehr später platonischer Dialog mit deutlichen kosmologischen Interessen ist und die bereits ausgeprägte Ideenlehre voraussetzt, liefert das anthropologisch orientierte Symposion noch kein festgelegtes Gedankengebäude<sup>18</sup>. Es ist alles noch im Fluss. Im Symposion verarbeitet Plato sowohl mündliche als auch schriftliche, philosophisch gefilterte Traditionen in Bezug auf den Menschen in seiner Beziehung zum Göttlichen aus allen ihm zugänglichen Volksschichten und historischen Momenten des altgriechischen Denkens. Es enthält hochpoetisch gedichtetes Sprach- und Gedankengut, welches, auch wenn es anderen griechischen Autoren zugeschrieben wird, sonst nirgends in der vorplatonischen Literatur belegt ist (s.o.).

Das platonische Symposion besteht aus sieben Reden, die dem Lobpreis des Eros dienen sollen. Es handelt sich um die Rede des Phädrus (178a-180b), des Pausanias (180c-185c), des Eryximachus (185e-188e), des Aristophanes (189c-193e), des Agathon (194e-197e), des Sokrates (198a-212c), in die auch das rekonstruierte Gespräch Diotimas mit Sokrates eingefügt ist (201d-209e),

---

<sup>16</sup> Plato, *Symp* 193d:4.

<sup>17</sup> Siehe U von Wilamowitz-Moellendorf (<sup>3</sup>1964-1975). H Gauss (1952-1967). W Bröcker (<sup>2</sup>1967).

<sup>18</sup> Überblickend und systematisierend dazu siehe F von Kutschera (2002).

und abschließend die Rede des Alkiviades (215a-226b)<sup>19</sup>. Jede Rede ist von eigenen Verstehensregeln bestimmt. Den Grundton, auf dem die einzelnen Reden aufgebaut sind, gibt jedes Mal die Gesamtpersönlichkeit des Redenden, die in gewissem Sinne seine Betrachtungsweise voraussehen lässt und seinen Blickwinkel begründet. Jede Rede ist etwas Besonderes und muss erst in ihrer Besonderheit analysiert werden, damit man dann auf allgemeine Schlussfolgerungen kommen kann. Wir setzen hier mit der Rede des Aristophanes ein, die im Zentrum des Symposions liegt, nicht nur wegen ihrer so gut wie sicher abgeklärten literarischen Herkunft und zeitlichen Anordnung, sondern auch deswegen, weil vorwiegend sie Züge, die uns aus verschiedenen charakteristischen Momenten der biblischen Urgeschichte vertraut sind, in aller Kürze und Übersichtlichkeit miteinander zu verbinden und kritisch zu beurteilen sucht.

2) Die Großeinheit Gen 1-11, in welche die hier zu untersuchende Aussage „*und die Beiden werden zu einem Fleisch*“ (Gen 2,24c) eingebettet ist, ist bekanntlich durch Anonymität hinsichtlich ihrer Verfasserschaft, Unklarheit hinsichtlich ihrer zeitlichen Einordnung und literarische Bruchstückhaftigkeit gekennzeichnet<sup>20</sup>. Die einzelnen Bruchstücke enthalten Erinnerungen aus verschiedenen Epochen der altisraelitischen Gotteserfahrung und sind in einer als Ganzes wirkenden Geschlossenheit zusammengesetzt worden, die wir heute biblische bzw. alttestamentliche Urgeschichte nennen. Die Urgeschichte setzt nicht mit einem, sondern mit zwei verschiedenen Schöpfungsberichten (Gen 1-2) ein, die hauptsächlich aufgrund des Gebrauchs des Gottesnamens *konventionellerweise* zwei verschiedenen *Traditionskreisen* bzw. *Denkrichtungen* zugeordnet werden: der Priesterschrift (Gen 1,1-2,4a) und dem Jahwisten (Gen 2,4b-24[25])<sup>21</sup>. Erstere ist kosmologisch ausgerichtet, letzterer aber ist eindeutig anthropologisch orientiert. Diese Tatsache weist daraufhin, dass wir uns nicht von dem formal mosaikartigen Charakter von Gen 1-11 verleiten lassen dürfen, sondern wir müssen herausfinden, welches die gedanklichen Richtlinien bzw. Tendenzen, und die Hauptrichtung der gesamten alttestamentlichen Urgeschichte seien. In diesem Fall ist unser Augenmerk v.a. auf die formalen und sachlichen Gemeinsamkeiten zu richten, die den Zusammenhalt der einzelnen Mosaiksteinchen darstellen und so zu einem besseren Verständnis des Ganzen führen.

3) Im Unterschied zu der Kosmologie der Priesterschrift in Gen 1, die eher mit *Timaios* vergleichbar ist<sup>22</sup>, beginnt der jahwistische Schöpfungsbericht

---

<sup>19</sup> K Vretska (1962:143-156). Ferner B Zehnpfennig (2000:vii-lvi), insbesondere lv-lvi. Zuletzt u.a. R Arcioni (2003) (Lit.).

<sup>20</sup> Vgl. M Witte (1998) (Lit.).

<sup>21</sup> Vgl. C Levin (1993), J C Gertz/K Schmid/M Witte (2002) und C Levin (2004:329-344).

<sup>22</sup> Dazu M Rösel (1994).

im Paradies mit dem Menschen als vollkommenem Geschöpf Gottes (Gen 2) und endet mit dem Turmbau zu Babel bzw. mit der Zerstreuung des Menschengeschlechts durch außerordentliches, göttliches Eingreifen in die Geschichte der Menschheit (Gen 11). Zwischen diesen Erzählungen liegen Berichte über zweierlei Strafmaßnahmen Gottes aufgrund vorheriger menschlicher Übertretung seines Gebots, welche der jahwistischen Urgeschichte ein besonderes, dramatisches Gepräge verleihen: a) die Vertreibung aus dem Paradies (Gen 3,24) und b) die Sintflut (Gen 6,5-8; 8,2b.3a.6). Am Anfang wird also von der ursprünglichen Einheit des menschlichen Geschlechts gesprochen, die sich in der Einheit der Sprache manifestiert (Gen 2,23). Am Ende hingegen ist von der tiefen Zerrissenheit der geschichtlichen Völker die Rede, die ihre Stärke in der Einigkeit zeigen wollen. Die Zerrissenheit zeigt sich in diesem Fall in der Sprachverwirrung (Gen 11,9); Einigkeit im Unterschied zur ursprünglichen Einheit bedeutet nun die Verfolgung desselben Zieles, das mit der Selbstvergötterung des Menschen durch Leistung zusammenfällt. Und Leistung heißt den Bau einer Stadt mit einem bis zum Himmel ragenden Turm, damit die Menschen sich einen Namen machen (Gen 11,4). Diese Aussage erinnert an die „Giganten“<sup>23</sup> (LXX), die in derselben Linie mit jenen Menschen stehen, die den Bruch der persönlichen Beziehung mit Gott vollzogen haben. Bemerkenswerterweise werden die „Giganten“ in der LXX als „die namhaften Menschen“ (ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί) bezeichnet, die aus der Vereinigung der „Söhne Gottes“ mit den „Töchtern der Menschen“ hervorgegangen sind. Die „Söhne Gottes“, die „Töchter der Menschen“ und die „Giganten“ stellen drei Menschengeschlechter dar, die nicht „im Geiste Gottes“ leben wollen, sondern sich als „Fleisch“ erweisen (Gen 6,3) und die göttliche Strafe der Sintflut herbeirufen (Gen 6,7). Vgl. in Symp 189d:7ff.: die drei Menschengeschlechter, das Männliche, das Weibliche und die Androgynen.

4) Die jahwistische Urgeschichte gleicht einem Kreis. Sein Kern besteht aus den Kapiteln 2-3, die von der Erschaffung des Menschen und dessen Verfehlung und Todesverfallenheit handeln. Die anderen Kapitel weiten das Thema aus und schaffen derart einen fließenden Übergang von der urgeschichtlichen zur geschichtlichen Zeit.

Will man sich den Sinn von Gen 2f. klarmachen, so darf man vor allem nicht über seine spezifische Textstruktur hinwegsehen, die entscheidende Einblicke in seinen inhaltlichen Aufbau ermöglicht. Gen 2f. besteht zum einen aus Worten des Erzählers und zum anderen aus Worten der handelnden Personen: Gottes, der Urmenschen und eines namenlosen und von daher

<sup>23</sup> Schon bei Homer (Od 7,59.206; 10,120) belegt. Ferner Hesiod, Th 50. 185; Fragm 43a.65. Pindarus, P 8.17; N 1.67; 7,90; Aeschylus, Th 424; Ag 692. Sophocles, Tr 1059, Fragm 24\*\*.6; 730g\*\*.351. Euripides, Hercules 179. 1191. 1272; Phoenisae 128. 1131; Bacchae 543f; Ion 207. 988. Plato, Soph 246a:4; Symp 190c:4; Resp 378c:4. In der LXX begegnet uns das Wort 34mal.

undefinierbaren Wesens, das m.E. erst von der Frau (3,13d) aufgrund seines Handelns und dann vom Erzähler (3,1a) aufgrund des göttlichen Urteils in Gen 3,14 als „Schlange“ bezeichnet wird.

5) Man kann gelegentlich verschiedene Etappen der Erzählung in Gen 2f. unterscheiden: a) direkte Erklärungen in urgeschichtlichem Sinne und b) weiterführende Gedanken im Hinblick auf die Heils- bzw. Weltgeschichte. Die Eigenart der erzählerischen Teile ist m.E. darin zu sehen, dass sie -wie soeben angedeutet- Gedanken vorwegnehmen, die sich eigentlich erst später mit charakteristischen Wörtern und Wortverbindungen in den monologischen bzw. dialogischen Teilen entfalten. Die Vorwegnahme von Gedanken durch den meisterhaften Gebrauch geprägter sprachlicher Elemente hat nicht bloß einleitenden und zusammenfassenden Charakter, sondern sie drückt die Intention des anonymen Erzählers aus, die Äußerungen der Protagonisten des Urgeschehens auszudeuten und u.U. kritisch zu werten.

6) Unser bisheriges Verständnis der Worte der Protagonisten von Gen 2f. stützt sich hauptsächlich auf die Sichtweise des anonymen Erzählers, der durch eine eingängige Sprache und flüssige Redeweise mit leicht einprägsamen Vokabeln die theologisch wichtigsten Punkte dieser Gespräche schriftlich fixiert hat. Vergleichbare hermeneutische Prinzipien weist auch das platonische Symposion auf, in das die Rede des Aristophanes eingebettet ist, aber mit einem bemerkenswerten formalen Unterschied: Genesis 1-11 ist eine Erzählung, die Dialoge enthält. Platos Werke sind als Dialoge konzipiert, die umfangreiche Erzählungen der einzelnen Gesprächspartner enthalten. Die Tatsache des Dialogs zeigt von vornherein, dass alle Protagonisten, in der Paradieserzählung genauso wie im platonischen Symposion, als vernünftige bzw. vernunftbegabte Wesen verstanden werden müssen.

7) Die Schwerpunkte der Erzählungen und der Dialoge in Gen 2f. werden anders gesetzt. a) In den Erzählungen ist vom ersten Menschen als Geschöpf Gottes die Rede. Betont wird die Begrenztheit der menschlichen Natur im Vergleich zu Gott. b) In den Dialogen wird vom ersten Menschen als Gesprächspartner Gottes gesprochen bzw. vom Menschen in Gemeinschaft mit Gott und seinem Mitmenschen. Hier werden die spezifischen Eigenschaften und Absichten der jeweiligen Sprecher skizziert und die Voraussetzungen des Dialogs, sowie die Gründe seines Abbruchs schrittweise entfaltet.

Bezeichnend für die einzelnen Worte ist, dass sie dieselben Ausdrücke interpretierend aufgreifen bzw. umdeuten. Die Interpretation bzw. Umdeutung erfolgt durch Weglassung oder Hinzufügung von Vokabeln, die den Charakter des ursprünglich Gemeinten formal verändern oder sogar sachlich völlig verdrehen (vgl. Gen 2,16f. und 3,1ff.).

8) Folgende Merkmale sind für die betreffenden Dialoge charakteristisch: Es gibt keine Selbstbezeichnung der Beteiligten; sie lassen sich aus ihren

Worten und Taten charakterisieren. Ohne die einleitenden Worte des Erzählers wissen wir nicht, um wen es sich genau handelt. Wir erfahren nur, was, nach dem Ermessen des Erzählers, der die Dialoge in seine Erzählung eingebaut hat, der Sprecher will. Man dürfte in einer derartigen Textannäherung auch keinen Sinn sehen, weil man den Text in der Auslegungsgeschichte auf diese Weise anscheinend nicht gelesen hat.

9) Die Dialoge beginnen (Gen 2,16) und enden (Gen 3,22) mit den Worten derselben Person, die zwar die Wesensart aller anderen bestimmt, nicht aber ihren Wandel, für den sie sich als selbstverantwortlich erweisen. Aus den Dialogen ergibt sich, dass alles was diese Person über die Wesensart und den Seinscharakter der anderen in Worte fasst, autoritativ und verpflichtend ist, während die Worte der anderen unverbindlich sind. Der Erzählung zufolge ergreifen nur Gott und ein namenloses, vernunftbegabtes Wesen, die „Schlange“, die Initiative zum Sprechen. Sie sprechen aber nicht miteinander, sondern sie wenden sich an zwei andere Anwesende, Adam und seine Frau, die durch ihre zustimmende (z.B. Gen 2,23; 3,6) oder ablehnende Reaktion (z.B. Gen 3,12.13) den Gang der Geschehnisse beeinflussen.

10) Wenn man die Worte der Protagonisten in der gegebenen Reihenfolge betrachtet, dann ergibt sich folgendes Bild: Der erste Sprecher erlässt ein Gebot (Gen 2,16f.), aber wir wissen nicht, wem es gilt. Derselbe Sprecher ersinnt und schafft dann dem Menschen einen Mitmenschen (Gen 2,18). Darin wird klar, dass es sich bei dem ersten Sprecher um den Schöpfer handelt, der über seine Geschöpfe herrscht. Dass der Schöpfer und Herrscher אלהים (d.h. ein Gott bzw. Götter/Gottheit/Göttliches) sei, kommt zum ersten Mal in den Worten des zweiten Wesens (Gen 3,1) auf, welches die Initiative zum Sprechen ergreift. Unter „Gottsein“ versteht dieses Wesen das Erkennen des Guten und des Bösen und das ewige Leben (Gen 3,4f.). Dieses Verständnis macht dann die Frau sich zu eigen (Gen 3,6). Der Schöpfer spricht zum Mann (Gen 2,16f.) und, erst nach der Übertretung seines Gebots indirekt, durch die Befragung (Gen 3,13) und das Aussprechen seines Urteils (Gen 3,16), auch zu seiner Gefährtin; das namenlose Wesen wendet sich nur an die Frau (Gen 3,1ff.). Adam spricht nur zwei Mal: das erste Mal, als er die Frau sieht (Gen 2,23), wobei seine Worte eher als Monolog aufzufassen sind; das zweite Mal, als Gott ihn wegen des Übertretens des Verbots zur Rede stellt (Gen 3,12). Beide Aussagen haben das Mann-Frau-Verhältnis zum Thema. Die Frau spielt sowohl in Gen 2 als auch in Gen 3 eine dominante Rolle, während der Mann im Schatten der Frau steht.

## **2 Bemerkungen zu Genesis 2-3**

### *2.1 Zu den dialogischen Teilen*

*Gen 2,16-17:* Schon auf den ersten Blick spürt man, dass etwas Außergewöhnliches mit dem Einprägen der Worte der Protagonisten in der jahwistischen Schöpfungserzählung vorgeht. Der erste Sprecher, dessen Identität, wie

bereits erwähnt, zunächst verborgen bleibt, erlässt ein zweigliedriges Gebot, ohne dass er uns wissen lässt, wem es genau gilt.

16b <sup>24</sup>	מכל עץ-הגן אכל תאכל:	16b	Ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φάγη,
17aP	ומעץ הדעת טוב ורע	17aP	ἀπὸ δε τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν,
a	לא תאכל ממנו	a	οὐ φάγεσθαι ἀπ' αὐτοῦ
b	כי ביום אכלך ממנו	b	ἢ δ' ἂν ἡμέρα φάγητε ἀπ' αὐτοῦ,
c	מות תמות:	c	θανάτῳ ἀποθανεῖσθε.

Der MT spricht von einem einzigen Individuum, die LXX hingegen deutet durch den Wechsel vom Singular in den Plural auf mehrere Personen hin. Mit dem ersten Glied des Gebots wird darauf hingewiesen, dass die Früchte aller Bäume des Paradieses dem/n Adressaten zur Verfügung stehen (*formale Freiheit*); mit dem zweiten wird der Genuss von einem einzigen ausdrücklich untersagt (*sachliche Freiheit*)<sup>25</sup>. Wenn wir annehmen, dass nur der erste Mann damit angesprochen wird, wie erklärt sich dann das Wissen und die Mitverantwortung der Frau in Gen 3?

Gott warnt und mahnt in Gen 2,16f. Es wird aber nicht weiter definiert: Was bedeutet für den Menschen „des Todes zu sterben“? Die Gleichsetzung des Essens von dem Baum der Erkenntnis mit dem Gott/Göttergleich-Werden finden wir nur in den Worten des namenlosen Wesens (3,5). In den letzten Worten Gottes (3,22) erfahren wir aber einen weiteren biblisch-theologisch und religionsgeschichtlich hochreflektierten Aspekt des Gottseins, nämlich die Verleihung des Lebens und die Teilhabe an den Früchten des Baums des Lebens, also das ewige Leben bei Gott. Die Frage ist, warum eigentlich nicht schon am Anfang des Dialogs des Wesens und der Frau der Baum des Lebens erwähnt wird.

*Gen 2,18b-c*: Hier wird ein weiteres Gespräch anscheinend zwischen mehreren Personen geführt. Der Text (2,18c MT und LXX) ist nämlich pluralisch formuliert.

18b	לֹא-טוֹב	18b	Οὐ καλόν
bI	היוח האדם לברו	bI	εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον
c	אעשה-לו עזר כנגדו:	c	ποιήσωμεν βοήθον κατ' αὐτόν.

Auch an dieser Stelle bleibt geheimnisvoll, wer der Sprecher ist und worauf seine Autorität beruht. Es ist nicht auszuschließen, dass dieselbe Person von sich im Plural spricht. Was nun genau geschieht, bleibt im Zusammenhang der

<sup>24</sup> Satzeinteilung des hebräischen und griechischen Textes nach dem Vorbild von W Richter's BH<sup>1</sup>.

<sup>25</sup> Vgl. K E Papapetrou (o.J.:151-158).

alttestamentlichen Urgeschichte (Gen 1-11) verborgen. Die Rede besteht aus einer Feststellung (2,18b-bI) und einer Entscheidung (2,18c), deren Verständnis eher unabhängig vom vorangehenden Gebot (2,16f.) zu sein scheint. Durch die Feststellung werden die Identität des Adressaten des Gebots und sein Verhältnis zum ersten Sprecher als des Geschöpfes zu seinem Schöpfer, der über seine Geschöpfe herrscht, aufgedeckt. Somit wird aber zugleich die Autorität des Herrschers, die sich bereits in 2,16f. deutlich gemacht hat, hervorgehoben. Der Schöpfer ersinnt seinem Geschöpf eine ihm ähnliche Hilfe zu schaffen. Bestimmend für diese anthropologisch-theologische Aussage ist der Nominalsatz לֹא-טוֹב-וּ כְּאֶלֹּהִים, welche aber mit dem Sinn von רָע (LXX: κακόν, πονηρόν) nicht zusammenfällt. Denn, wie es sich herausstellt, zieht רָע die totale Vernichtung des Menschen nach sich, während לֹא-טוֹב auf seine Vervollständigung durch den Mitmenschen hindeutet.

*Gen 2,23b*: Was βουθήσθε κατ' αὐτόν (2,18c) heißen dürfte, wird zum Teil in den Worten des ersten Menschen angesichts seines Mitmenschen (Gen 2,23b) ausgedrückt, und zum Teil in den Worten des Erzählers (Gen 2,20b: וְלֹא-טוֹב לֹא-מִצַּח עֵזֶר כְּנַגְדּוֹ Ἐὰν Ἀδὰμ οὐχ' εὐρέθη βουθήσθε ὅμοιος αὐτῷ). Die Worte des ersten Menschen sind allgemein formuliert, so dass man nicht genau bestimmen kann, zu wem er spricht, zu sich selbst oder zu Gott oder zu seinem Mitmenschen.

23b	זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי	23b	Τούτο νῦν ὅστούν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου
-----	----------------------------------	-----	--

Nicht auszuschließen ist, dass beide, Gott und der Mitmensch, als Zuhörer gedacht sein können. D.h. der erste Mensch bekennt vor Gott, seinem Schöpfer, und seinem Mitmenschen, dass sein ihm ähnlicher, hoch zu lobender Mitmensch in seinen Augen ihm ebenbürtig ist. Dies impliziert aber eine wechselseitige Verpflichtung und Mitverantwortung beider Menschen.

Die Worte des ersten Menschen über seinen Mitmenschen sind für eine Erkenntnis bezeichnend, die qualitativ unterschiedlich ist von der Erkenntnis des Guten und des Bösen, die den Tod nach sich zieht, denn, wie es sich herausstellt, sie soll in der Tat dem Leben dienen.

Hinsichtlich der Natur dieser Erkenntnis ist hier folgendes anzumerken: Die Kategorien ὀστούν-עצם und בשר-σὰρξ, die der erste Mensch in diesem Aufruf verwendet, um seinen Mitmenschen zu bezeichnen, drücken viel mehr aus als was das Auge erreichen kann, denn sie gehen bis ins Innerste des Menschen hinein. Der erste Mensch bezeichnet seinen Mitmenschen mit den Wortverbindungen a) „Gebein von meinen Gebeinen“ (ὀστούν-עצם מעצמי ἐκ τῶν ὀστέων μου), d.i. Knochengerüst, das dem Menschen eine stabile Form verleiht und lebenswichtige Organe schützt, die im alttestamentlichen Sprachgebrauch als Sitz der Vernunft, der Gemütszustände und des Willens gelten,

und b) „Fleisch von meinem Fleisch“ (בשר מבשרי) (ἐκ τῆς σαρκός μου), d.h. Muskelgewebe, das zuletzt auf den Aufbau des Bewegungsapparats hinweist. Auf diese Weise wird die deutende Aneignung des menschlichen Gegenübers nicht als eine oberflächliche, sondern als eine tiefere Menschenkenntnis verstanden, die aus dem Menscheninnern entspringt und auf das Menscheninnere zielt.

*Gen 3,1c-5c*: Die Stichomythie zwischen dem namenlosen, vernunftbegabten Wesen und einem der beiden Menschen, lässt sich als ein merkwürdiges Zusammenspiel von Gedanken darstellen. Das erste Wort des Wesens ist eine Frage (3,1c-d), mit der es seinen Gesprächspartner überfällt, um ihn in Aufregung zu versetzen und die Diskussion auf die Widerlegung des Gebotes des Schöpfers zu bringen.

3,1c	אף כי־אמר אלהים	3,1c	Τί ὅτι εἶπεν ὁ θεός
d	לא תאכלו מכל עץ הגן:	d	Οὐ μὴ φάγητε ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ;
2b	מפרי עץ־הגן נאכל:	2b	Ἐκ καρποῦ ξύλου τοῦ παραδείσου φαγόμεθα,
3aP	ומפרי העץ	3aP	ἀπὸ δὲ καρποῦ τοῦ ξύλου,
aPR	אשר בתוך־הגן	aPR	ὃ ἔστιν ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου,
b	אמר אלהים	b	εἶπεν ὁ θεός
a	לא תאכלו ממנו	a	οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ
c	ולא תגעו בו	c	οὐδὲ μὴ ἄψησθε αὐτοῦ,
d	פן־תמתו:	d	ἵνα μὴ ἀποθάνητε.
4b	לא־מות תמתו:	4b	Οὐ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε·
5a	כי ידע אלהים	5a	ἤδει γὰρ ὁ θεός
b	כי	b	ὅτι
bP	ביום אכלכם ממנו	bP	ἐν ἧ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ,
b	ונפקחו עיניכם	b	διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί,
c	והייתם כאלהים ידעי טוב ורע:	c	καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν.

Als erstes Merkmal des Gottseins nennt das namenlose Wesen die schrankenlose Willkür, die sich in der Verallgemeinerung des göttlichen Verbots (3,1d), welches nur einen Teil des göttlichen Gebots ausmacht, manifestiert. In der Fortsetzung wird es zu zeigen versuchen, dass das Gebot Gottes an seinen eigenen Interessen ausgerichtet ist und seiner eigenen Macht nutzt (3,4b-5c). Woher das Wesen weiß, welches der Wille des Schöpfers ist, so dass es ihn verdrehen kann, bleibt völlig im Dunkeln. Selbst der Erzähler gibt keine Erklärung dafür. Dasselbe gilt auch für die Frage, woher das Wesen kommt und wohin es geht, nachdem es sein Ziel erreicht hat; ob es beim Urteilspruch



an- oder abwesend ist (3,14f.). Auch in den Worten des unbekanntes Wesens erkennen wir den Numeruswechsel (3,1d vgl. 3,3a.c.d), der darauf hinweist, dass das betreffende Wesen, genauso wie der Schöpfer, sich an den einen wendet und doch auf beide Menschen zielt (s.o.). Das Wesen erklärt der Frau die „wahre“ Funktion des Baumes und seine Wirkung. Offensichtlich will es sich über Gott stellen, indem es eine weitere Information preisgibt. Es erwähnt aber nicht, wie der Genuss sich weiter auswirkt und verharmlost absichtlich das Vergehen. Dass sein Gottsein in der Erkenntnis des Guten und des Bösen zu finden ist, kommt am Ende seines eigentlichen Versuchs zur Widerlegung der Worte des Schöpfers zum Ausdruck (3,4b-5c).

Wenn man die beiden Aussagen vergleicht, die von Gott (2,16b-17b[LXX: c]) und der Frau (3,3aP-d), dann stellt man fest, dass auch hier keine direkte Definition des Todes gegeben wird. In Wirklichkeit wird der Tod indirekterweise in den Worten des sich im Dialog mit der Frau als neidisch erweisenden Wesens und der Menschen erklärt, u.zw. als Entfernung bzw. Entfremdung von Gott und den Mitmenschen durch die Übertretung des göttlichen Gebots.

*Gen 3,9c(LXXcV)-13e:* Im Dialog mit der Frau erscheint das namenlose, neidische Wesen, als ob es volle Erkenntnis, Gottsein und ewiges Leben hätte. Nach dem Genuss der verbotenen Frucht ist dies aber die einzige zusätzliche Erkenntnis, nämlich dass Adam und seine Frau wissend wurden bzw. etwas erkannt haben, was ihr Verhältnis zueinander entscheidend verändert hat: Sie waren nackt und sie haben sich geschämt!

Dies will der Erzähler in Gen 2,25(LXX-Gö 3,1) näher erklären. Der betreffende Vers stellt eine sachliche Feststellung dar, der ein kindliches Verhältnis des ersten Menschen zu seinem Mitmenschen schildert: sie waren beide nackt und sie schämten sich nicht (MT: **לֹא יִתְבַשְׁשׁוּ**. LXX: οὐκ ἠσχύνοντο). Das bedeutet: Solange die Kinder kindlich sind, stehen sie nackt, also unbedeckt vor ihren Mitmenschen, vor Gott und inmitten aller Geschöpfe des Paradieses<sup>26</sup> und schämen sich nicht, sie können sich also nichts Anstößiges vorstellen und fürchten die anderen nicht, weil die anderen Geschöpfe keine Gefahr für sie darstellen; sie kennen den Geschmack des Bösen und des Todes noch nicht. Wenn sie Erkenntnis gewinnen, dann sehen sie den Mitmenschen und Gott mit anderen Augen.

In Gen 3,7 wird der erste Anflug von Angst geschildert. In ihrer unruhigen Sorge suchen die beiden Menschen im Pflanzenreich Zuflucht. Sie bieten ihre technische Geschicklichkeit auf, um ihre Nacktheit ihrem Mitmenschen gegenüber verhüllen zu können. Aufgrund des bisher Gesagten dürfte die Nacktheit auch als eine Metapher für ihre durch unreine Sinnesreize und Triebe verlorene

---

<sup>26</sup> Vgl. das Bild in LXX-Dan 4,31.

Unschuld angesehen werden. Die Unschuld der ersten Menschen ist aber weder im Dialog noch in der Erzählung weiter ausgeführt. Der Erzähler wird in Gen 3,21 hinzufügen, dass Gott ihnen anstelle des provisorischen einen endgültigen Schutz gibt, nämlich „Röcke von Fellen“ (עור-כתנות-δερμάτινοι χιτῶνες).

Es ist eigenartig, dass Gott erst Adam zur Verantwortung heranzieht, obwohl eigentlich die Frau die Verführte durch die „Schlange“ und die Verführerin ihres Mannes ist.

		3,9cV	Αδάμ,
3,9c	איכה	c	ποῦ εἶ;
10b	את-קלך שמעתי	10b	Τὴν φωνήν σου ἤκουσα
	בגן	bR	περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ
c	ואירא	c	καὶ ἐφοβήθη
d	כי-עירם אנכי	d	ὅτι γυμνός εἰμι,
e	ואחבא:	e	καὶ ἐκρύβην.
11b	מי הגיד לך	11b	Τίς ἀνήγγειλέν σοι
c	כי עירם אחת	c	ὅτι γυμνός εἶ;
d	המן-העץ	d	μὴ ἀπὸ τοῦ ξύλου,
dR	אשר צויתך	dR	οὐ ἔνετειλάμην σοι
dRI	לבילתי אכל-ממנו	dRI	τούτου μόνον μὴ φαγεῖν ἀπ' αὐτοῦ,
d	אכלת:	d	ἔφαγες;

Adam lehnt ab, die Verantwortung für das Geschehene zu tragen und wälzt sie auf die Frau ab und zugleich auf Gott selbst, der ihm die Frau gegeben hat.

3,12bP	האשה	3,12bP	Ἡ γυνή,
bPR	אשר נתתה עמדי	bPR	ἦν ἔδωκας μετ' ἐμοῦ,
b	הוא נתנה-לי מן-העץ	b	αὕτη μοι ἔδωκεν ἀπὸ τοῦ ξύλου
c	ואכל:	c	καὶ ἔφαγον.

Was die Frau verkehrt gemacht hat, schreibt sie ebenfalls einem anderen zu und schiebt die Schuld allein auf die „Schlange“.

3,13b	מה-זאת עשית	3,13b	Τί τοῦτο ἐποίησας;
d	הנחש השיאני	d	Ὁ ὄφις ἠπάτησέν με,
e	ואכל:	e	καὶ ἔφαγον.

Erst die Frau bezeichnet das vernunftbegabte, widergöttliche Wesen als „Schlange“ (s.o.). Als eine unausgesprochene Voraussetzung gilt in diesem Fall, dass sie die listige Art als die Art einer Schlange erlebt (הנחש השיאני)<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Vgl. Gen 49,17.

Gen 3,14b-15c: Gottes Urteil setzt in Gen 3,14b mit der Bestimmung der Art der zeitlichen Existenz des namenlosen Wesens ein:

3,14b	כי עשית זאת	3,14b	Ὅτι ἐποίησας τοῦτο,
c	ארור אתה מכל-הבהמה ומכל חית השדה	c	ἐπικατάρατος σὺ ἀπὸ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν θηρίων τῆς γῆς·
d	על-גחנך תלך	d	ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ
e	ועפר תאכל כל-ימי חיך:	e	καὶ γῆν φάγη πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου.

Die Kategorien, die hier für das Wesen gebraucht werden, zeigen, dass es zwar vernunftbegabt sei, aber zu der Gott- und Menschengemeinschaft nicht gehört, denn es sei wegen seines Handelns verflucht bzw. als gemeinschaftsfeindlich verdammt (ארור-ἐπικατάρατος). Es wird sogar von der Gemeinschaft der Tiere abgeschieden. Auf sein ganz niederträchtiges Wandeln hingedeutet wird mit der Aussage: על-גחנך תלך (LXX aber: ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ<sup>28</sup>). Was es bedeutet, dass es in seinem ganzen, zeitbegrenzten Leben עפר verzehren wird, ist nicht klar. Die Erklärung ergibt sich indirekt aus der Erzählung von der Erschaffung des Menschen in Gen 2 (s.u. 2.2.4), die dem Dialog vorangestellt wird: Der Mensch, der aus עפר מן-האדמה besteht und נשמת היים in sich trägt, wurde nicht erschaffen, um anderen Geschöpfen hörig zu sein, sondern um den von Gott gestifteten Normen der Vernunft, der vom göttlichen Gebot geleiteten menschlichen Gesinnung und dem Anspruch der sachlichen Freiheit die Treue zu halten.

Die totale Vernichtung des namenlosen, niederträchtigen Wesens wird nach Gen 3,15 durch den Samen der Frau vollzogen:

3,15a	ואיבה אשית בניך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה	3,15a	καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικός καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς·
b	הוא ישופך ראש	b	αὐτὸς σοῦ τηρήσει τὴν κεφαλὴν,
c	ואתה תשופנו עקב:	c	καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν.

<sup>28</sup> Die Wortkombination στήθος-κοιλία begegnet uns laut TLG vor der LXX nur in Aristoteles, PA 693b:19f.: ὑπὸ δὲ τὸ στήθος κοιλία μέχρι πρὸς τὴν ἔξοδον τοῦ περιτώματος καὶ τὴν τῶν σκελῶν καμπὴν καθάπερ τοῖς τετράποσι καὶ τοῖς ἀνθρώποις.

Was „Same der Frau“ im Gegensatz zu dem „Samen des Wesens“ bedeutet, wird hier ebenfalls nicht näher bestimmt. Es ist aber zu bemerken, dass die Feindschaft zwischen dem namenlosen Wesen und der Frau nicht in magischer Weise erst mit der Aussprache des Wortes Gottes wirksam wird. Ihr Verhältnis ist bereits schon durch gegenseitige Feindschaft geprägt. Dies lässt sich sowohl in den widergöttlichen Worten des Wesens als auch in ihren Folgen vergegenwärtigen. Der Frau wird es erst in ihrer Befragung durch Gott deutlich ins Bewusstsein gerufen. Vor der Stichomythie (3,1-5) war die Frau geöffnet. Nach der Verschwörung wird sie aber ganz anders gewappnet (3,11). Durch ἔχθρα-איבה wird das Achtsamsein der Frau und durch ihren Samen auch des Mannes hervorgerufen, dass sie nämlich ihren Verstand und ihre innere Kraft aufbieten, damit sie dem Verführer und seiner Nachkommenschaft nicht verfallen.

*Gen 3,16c-e:* Hier ist von der Trauer der Frau bei der Geburt ihrer Kinder, von ihrem Verlangen nach bzw. ihrer Abwendung von dem ihr angewandten Mann und seiner Herrschaft über sie die Rede.

...			
3,16c	בעצב תלדי בנים	3,16c	ἐν λύπαις τέξει τέκνα
d	ואל-אישך	d	καὶ πρὸς τὸν ἄνδρα σου
	תשוקתך		ἢ ἀποστροφή σου
e	והוא ימשל-בך:	e	καὶ αὐτὸς σοῦ κυριεύσει.

Gen 3,16a und 4,7e sind die einzigen Stellen im Alten Testament, wo ἀποστροφή zur Wiedergabe von תשוקה gebraucht wird. Unter ἀποστροφή wird in der griechischen Sprachgeschichte Verschiedenes verstanden, so dass wir hier nicht von einer einheitlichen Bedeutung ausgehen können. Ἀποστροφή bedeutet sowohl „Abwendung“ als auch „Rückkehr“ und ἀποστρέφω kann sowohl „umwenden“ und „abwenden“ als auch „hinwenden“ bedeuten. In diesem Zusammenhang wird ἀποστροφή, im Unterschied zum klassischen Sprachgebrauch<sup>29</sup>, als Inbegriff für die Unlust, den Widerwillen, die Unausstehlichkeit verwendet, die in erster Linie eine entscheidende Veränderung zum Negativem in den zwischenmenschlichen Beziehungen signalisieren<sup>30</sup>. Die Veränderung ist aber nicht hoffnungslos. Sie ist mit einem Versprechen verbunden (3,16c vgl. 3,15b-c), welches in Gen 4,1ff. in Erfüllung geht.

Die Güte des Schöpfers zeigt sich darin, dass er das gefallene Geschöpf nicht der totalen Vernichtung preisgibt.

*Gen 3,17b-19d:* Das אדם-אדמה-Verhältnis, auf welches mit der Frage Gottes hingedeutet wurde, wird nun in seinem Urteil (3,17-19) konkretisiert und auf eine andere Ebene gestellt:

<sup>29</sup> Die ἐπιστροφή der Frau zu ihrem Mann verkündigt der Prophet Hosea.

<sup>30</sup> So auch in Jer 6,19; 8,5 Ez 16,53; Sir 16,30; 18,24; 41,22

...  
 3,17e ארורה האדמה 3,17e ἐπικατάρατος ἡ γῆ  
 בעבודך ἐν τοῖς ἔργοις σου.  
 ...

Die LXX übersetzt differenzierend und m.E. sehr treffend mit „wegen deiner Werke“, also „wegen der Erträge deiner Arbeit“ bzw. „wegen der Folgen deiner Taten“<sup>31</sup>. Wenn man „wegen dir“ bzw. „deinetwillen“ (LB u. ZB) übersetzt, dann heißt es auch „wegen deines Wesens“ und nicht nur „wegen deines Handelns“. Wir haben es hier mit einer Entwicklung des Gedankens zu tun, der sich schwer aus den dialogischen Teilen, geschweige denn aus 2,16f. ableiten lässt und nur aus den erzählerischen Teilen in Gen 2-3 verstanden und erklärt werden kann.

## 2.2 Zu den erzählerischen Teilen

2.2.1 Einen Hinweis auf die Natur des Menschen gibt es erst am Ende der dialogischen Teile (3,22). Man würde sagen, dass die Erzählung die abschließenden Gedanken des Dialogs weiterführen will, indem sie diesen als Einleitung schon an den Anfang der Paradieserzählung stellt.

Man beginnt mit rein stofflichen Begriffen (γῆ-ארץ, אדמה-γῆ, עפר-χούς), die ganz auf das Irdische ausgerichtet sind, und entwickelt sprachlich eine Bewegung vom Außen des Menschen zum Inneren hin (נשמה-πνοή, נפש-ψυχή). Das Bemühen des hebräischen Textes, differenziert über die materielle Wirklichkeit zu reden, ist m.E. ein Indiz dafür, dass man schon damit auf anthropologische Elemente hinweisen wollte, auch wenn man dabei nur Alltagsbegriffe verwendete, die dem Leser vertraut waren<sup>32</sup>.

Dass der Mensch aus אדמה-γῆ geschaffen wurde, zeigt zunächst seine Bezogenheit als Geschöpf Gottes zu der Pflanzen- und Tierwelt. Aber Bäume und Tiere, bzw. zwei Bäume und ein Tier kommen innerhalb der Urgeschichte nur in Gen 2f. gehäuft vor (wenn man von 1,11.12.29 und 6,14 absieht) und nur dort spielen sie eine zentrale Rolle in der Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Dass der Mensch אדם-ψυχή ζῶσα ist, besagt noch nicht ohne weiteres einen Achtung gebietenden Wert, der nur ihm allein innewohnt. Denn auch die Tiere sind אדם-ψυχή ζῶσα. Die hervorstechenden Merkmale, welche den Menschen über alle sonstige Lebewesen stellen, sind i) dass Gott ihn allein aus אדמה-ארץ ἐκ τῆς γῆς geschaffen und ii) ihm נשמה πνοή ζῶσα in die Nase (MT: אף) bzw. in sein Gesicht (LXX: πρόσωπον) eingehaucht hat. Beides weist auf den besonderen Stellenwert des somatischen

<sup>31</sup> Siehe Jos 5,11.12+.

<sup>32</sup> Vgl. E G Dafni (2001:569-584). Dagegen J Pedersen (1926) und ihm zufolge viele jüngere Exegeten.

und des geistigen Aspektes des Menschen hin<sup>33</sup>. Beachtenswert ist hierbei, dass die LXX im Unterschied zu den anderen altgriechischen Übersetzungen (A, Σ, Θ), die אָנ wörtlich durch μυκτῆρες wiedergeben, mit πρόσωπον übersetzt. Mit einer anderen Vorlage darf man hier offensichtlich nicht rechnen, sondern mit einer absichtlichen Ersetzung des hebräischen Wortes, das man auch durch μυκτῆρες wiedergeben könnte. Dieser Interpretationsbegriff will m.E. zeigen, dass die allererste Begegnung von Gott und Mensch beim Schöpfungsakt eine ganz persönliche, eine Begegnung „von Angesicht zu Angesicht“<sup>34</sup> ist. Es liegt die Vermutung nahe, dass für den Erzähler und den Übersetzer das Einhauchen des göttlichen Lebensodems die Verleihung jener göttlichen Gaben bedeutet, die den Menschen zum Menschen machen und ihn von den Tieren unterscheiden. Der Mensch, der mit einem πρόσωπον (Angesicht) und von einem πρόσωπον (Person) erschaffen wurde, bekommt also die Möglichkeit durch den Gottesodem πρόσωπον (Person) zu werden.

Die Freundlichkeit des Angesichts des Schöpfers wird besonders in der Einsetzung des Menschen in das Paradies hervorgehoben, bei der der Schöpfer unmittelbar und persönlich seinem Geschöpf eine gute Bleibe gibt. Das Paradies, in das Gott ihn eingesetzt hat (2,8), ist der Spielraum, indem der Mensch seine gegebenen Möglichkeiten verwirklichen und die ihm zusätzlich anvertrauten, konkreten Aufgaben wahrnehmen kann.

2.2.2 Die Stellung des Menschen als Geschöpf seinem Schöpfer gegenüber wird in 2,8bR.LXX15aR durch יצר אֱשֶׁר יִצַר-ὄν ἔπλασεν unterstrichen. Die vergleichbare Formulierung עֲשֵׂה-וֹן עֲשֵׂה-ὄν ἐποίησεν bestimmt in 3,1 das Verhältnis Gottes zu der „Schlange“ (שׁוֹנִי-נָחָשׁ), dem namenlosen Wesen, das erst nachträglich von der Frau benannt und ihm vom Erzähler eine menschliche Eigenschaft (MT: Klugheit, LXX: Listigkeit) superlativisch zugesprochen wird. Die „Schlange“ tritt in den Dialogen selbständig als Gegenspieler Gottes auf. Ist sie aber nur deswegen als πρόσωπον (Person) anzusehen? Dies wird allein schon mit dem göttlichen Urteil gegen sie und seinen Umständen abgestritten (3,15).

2.2.3 Gen 2,9a ist die Stelle, an der sich zum ersten Mal in der Erzählung die Rede über die Pflanzenwelt und die innere Welt des Menschen kreuzen. Ohne dass der Mensch ausdrücklich genannt wird, werden mit den Objekten der göttlichen Handlung (יצר-ἐξανατέλλω):

i) לַמֶּנְחֶה לְמִצְרַיִם וְלְמִצְרַיִם וְלְמִצְרַיִם וְלְמִצְרַיִם וְלְמִצְרַיִם  
 πάν ξύλον ὥραϊον εἰς ὄρασιν καὶ καλὸν  
 εἰς βρωσῶσιν

ii) תֹּרֵם הַיַּיִן בְּתוֹךְ הַגֵּן וְהַיַּיִן בְּתוֹךְ הַגֵּן וְהַיַּיִן בְּתוֹךְ הַגֵּן וְהַיַּיִן בְּתוֹךְ הַגֵּן  
 τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τῶ παραδείσῳ und

<sup>33</sup> Dazu N P Bratsiotis (1973:238-252 und 850-867).

<sup>34</sup> Vgl. Ex 33,11.

iii) ויעץ הדעת טוב ורע - τὸ ξύλον τοῦ εἶδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ

als anthropologische Konstanten die Wahrnehmung, die Sinnlichkeit, sowie das Urteilsvermögen angesprochen. Die Bäume werden in dieser Wortverbindung innerhalb der Urgeschichte weiterhin keine Rolle mehr spielen, die Wahrnehmung, die Sinnlichkeit und das Urteilsvermögen des Menschen aber schon. Während die erste Bezeichnung in späteren alttestamentlichen Texten aufgenommen und weiter expliziert wird, wird die letzte in der alttestamentlichen Erinnerung verdrängt. Also ist für die Erzählung nicht die Wendung an sich wichtig, sondern die Gedankenzusammenhänge, mit denen sie sich verbindet. D.i. in diesem Fall i) das Leben (wobei es nicht klar ist, ob es als ein permanenter oder vorläufiger Zustand, als Möglichkeit oder als Wirklichkeit oder beides zusammen zu verstehen ist) und ii) das ethische Urteil. Der Baum des Lebens spielt nur am Ende der Paradieserzählung eine Rolle, nicht in den Gedankengängen des Anfangs. Das dominierende Bild im Dialog ist das eines Baums mit essbaren Früchten mit Nebenwirkungen. Dieser Baum des Essens wird von der Frau anders als von Gott gewertet. Sie nennt ihn „*Baum, der inmitten des Paradieses steht*“ und stellt ihn somit in den Mittelpunkt ihres Interesses. Die endgültige Trennung der Erkenntnis des Bösen und des Guten vom Baum des Lebens wird den Menschen erst mit den letzten Worten Gottes an Adam vor dessen Vertreibung aus dem Paradies bewusst (3,22).

2.2.4 Gen 2,5d-dI spricht von einer noch nicht erfüllten Aufgabe des Menschen: die Bebauung des Bodes (MT: לעבד את־האדמה) bzw. die Kultivierung der Erde (LXX: ἐργάζεσθαι τὴν γῆν), im Anschluss an eine noch nicht geschehene Handlung des alttestamentlichen Gottes, der Erde und Himmel schuf (2,4bP7a): Regen zur Förderung des organischen Wachstums (2,5c). Der Lebensraum des Urmenschen wird mit den geographischen Angaben in Gen 2,10-14 näher bestimmt, die in der Urgeschichte weiterhin keine Rolle spielen. Sie führen aber in gewissem Sinne in die erweiterte Aufgabe des Menschen im Paradies ein (2,15bI1.I2): MT: לשמרה ולעבדה. LXX: ἐργάζεσθαι αὐτόν καὶ φυλάσσειν. Die LXX übersetzt עבד in diesem Zusammenhang mit ἐργάζομαι (vgl. 3,23aI; 4,2c.12a). Anders als das Verb δουλεύω, welches den Entzug der Freiheit des Menschen voraussetzt und auf Fronarbeit hinweist, ist ἐργάζομαι mit den positivsten Konnotationen des freien Schaffens verbunden, zumal es auf die freie Verwirklichung der menschlichen Möglichkeiten zum Guten hinweist. Alle das Verhältnis des Menschen zur Materie und zu ihrem Schöpfer betreffenden Gedanken der urgeschichtlichen Erzählungen von Schuld und Strafe sind mit diesem ursprünglichen אדם-אדמה-Zusammenhang verwurzelt und werden aufgrund von עבד bestimmt. Die Erde wird als der Raum dargestellt, in dem das Wirken Gottes und des Menschen in der Zeit miteinander harmonieren sollen, wie uns ja die Noch-Nicht-Temporalsätze betonen (2,5). Daraus ergibt sich, dass selbst die Existenz des auch aus מן־האדמה bestehenden Menschen sich als die Erfüllung dieser Aufgabe erkennen lässt.

Die Lebensaufgaben des Menschen werden in Gen 2,16-17 mit einem zweigliedrigen göttlichen Gebot skizziert (s.o.), aufgrund dessen der Mensch sein eigener Herr hätte sein können. Die Aufgabe des Erzählers ist, den Hintergrund des Gebotes zu klären: Was ist das Paradies bzw. in welcher Beziehung stehen der Mensch und Gott zu ihm? Der Mensch ist nicht nur ein Arbeiter, sondern wie ein Eigentümer, der sein Eigentum bewahren soll. Der Genuss von den Früchten seiner Arbeit wird ihm durch das Gebot frei gestellt, was ihn aber nicht davon zurückhält, im Bewusstsein der Folgen auch Früchte von dem verbotenen Baum zu verzehren.

Hierin wäre m.E. auch die Interpretation der Worte Gottes an die „Schlange“ zu suchen. עפר im Kontext der hochreflektierten theologischen Aussage von Gen 3,14 dürfte heißen, dass es die Lebensaufgabe des betreffenden Wesens ist, das fleischliche Element des Menschen zu zerstören (s.o.). Das geistige Element im Menschen gehört nämlich dem, der es ihm verliehen hat. Somit wird aber auch ein weiterer innertextlicher Bezug mit dem Gotteswort in Gen 3,19b-c (עפר אתה ואל-עפר תשוב) hergestellt und aufgrund dessen der Begriff des Todes zum ersten mal verdeutlicht. Tod kann also sowohl die Verderbnis des fleischlichen Elementes im Menschen durch das Wirken des widergöttlichen Wesens, das die Frau und der Erzähler mit „Schlange“ bezeichnen, als auch die Trennung des geistigen vom fleischlichen Element, welche in Gen 2 „Gottesodem“ und „Erde“ genannt werden.

2.2.5 Es gibt keinen Hinweis darauf, dass der Mensch die beiden Bäume genauso wie die Tiere (2,20a) benennt. Also liegt das, was die beiden Bäume als Symbole zum Ausdruck bringen wollen, d.i. das Leben und die volle Erkenntnis, außerhalb der menschlichen Macht.

Erst nach der Übertretung und bei der Vertreibung aus dem Paradies wird sogar vom Verlust der Möglichkeit des Menschen, lebend vom Baum des Lebens zu essen, gesprochen :

3,22c	ועתה פן-ישלח ידו	3,22c	καὶ νῦν μήποτε ἐκτείνῃ τὴν χεῖρα
d	ולקח גם מעץ החיים	d	καὶ λάβῃ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς
e	ואכל	e	καὶ φάγῃ
f	וחי עולם:	f	καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

Die Abschneidung des Weges zum Baum des Lebens bedeutet also nicht, dass der Mensch auch den Weg zum Leben endgültig verliert. Gott möchte, dass er die Möglichkeit zum Leben behält, und will ihn davor bewahren, das ewige Leben zu verscherzen.

### 3 Bemerkungen zu Genesis 4. 6 & 11

Gen 4,1-9.17-24: Mit der Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradies ist der Ewigkeitsstatus aufgehoben. Nach der Vertreibung ist Gott nicht mehr in



ihrer unmittelbaren Nähe. Ihr Verlangen nach der Nähe Gottes ist aber da und äußert sich a) als Lebenshoffnung und b) in Opferdarbringung.

a) Das erste, was außerhalb des Paradieses geschieht, ist das Wunder der Geburt des ersten Kindes. In 2,24c und 3,20b wird auf diese Möglichkeit ange-spielt, in Gen 4,1a-c ist von der Verwirklichung als einem biologischen Ereignis (יָלַד-τίκτω) die Rede. Im Paradies ist kein neues Leben auf diese Weise entstanden. Die Frau sagt: קניתי איש את־יהוה, die LXX präzisiert ἐκτησάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ. Die betreffende Formulierung nach dem MT und der LXX erinnert dem Sinn nach an den „Samen der Frau“ (Gen 3,15a) und besagt, dass überall, wo ein Mensch geschaffen/geboren wird, das Wirken Gottes zu erkennen ist. Denn Werk/Wirken Gottes ist nicht der Tod sondern das Leben.

b) Obwohl die ersten Menschen aus dem Paradies vertrieben wurden, bringen die Söhne Adams und Evas Opfer dar, die zur Wiederaufnahme des Kontaktes mit Gott dienen sollen. Die Erzählung spricht zunächst von verschiedenartigen Opfern und unterschiedlichen Reaktionen Gottes, die unverständlich gewesen wären, wenn nicht der allwissende Gott selbst die Erklärung gegeben hätte (Gen 4,7). Die Beweggründe sind bei den Brüdern unterschiedlich und Gott hat sie erkannt. Diese Gründe werden im MT und in der LXX unterschiedlich dargestellt. MT-Gen 4,7 hat den Charakter der Warnung Kains vor unbedachten Taten: הלוא אם־חטיב שאת ואם לא חטיב לִפְתַּח חַטָּאת רַבָּץ. Kain hat Gottes Gebot übergangen, indem er das Beste für sich behalten hat und Gott den Rest „opfert“. Gott macht Kain klar, dass er dem sündigen Verlangen nachgegeben hat, und gibt ihm ernstlich zu bedenken, dass er über die Sünde herrschen soll und sich nicht von der Sünde beherrschen lassen darf. Die Aufforderung ist klar: wachsam zu sein und zu prüfen, ob die Sünde ihn zu etwas verleitet, was er vermeiden kann. LXX-Gen 4,7 sagt etwas anderes: οὐκ, ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, ἤμαρτες; ἡσυχασον· πρὸς σὲ ἢ ἀποστροφὴ αὐτοῦ, καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ. Paraphrasierend: „Ist es dir nicht bewusst, dass wenn du nicht die Opfer richtig darbringst und wenn du nicht ehrlich teilst, dann sündigst du? Also sei still, denn er wird sich an dich wenden und du wirst über ihn (Abel) herrschen (vgl. Gen 3,16c-d). Sei wachsam!“ <Letztlich bist du der Erstgeborene und hast das Vorrecht>. Die LXX scheint vom Recht des Erstgeborenen und vom Verständnis der Kultordnungen auszugehen. Ihr Verständnis verrät den theologischen Horizont von LXX-Mal 1,7ff.

In der Weiterführung wird der Charakter der Erzählung um so dramatischer, weil Kain, der offensichtlich die Möglichkeit hat, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, die Warnung (MT), sich vor dem Unrecht zu hüten, bzw. die Zusicherung Gottes (LXX) nicht wahrnimmt, sondern seinen Bruder im Felde tötet. Als Kain von Gott zur Rede gestellt wird mit der Frage „Wo ist dein Bruder Abel?“ (4,9), tut er so, als ob er nicht wüsste, was geschehen ist. Bei der zweiten Frage Gottes (4,10) könnte er heraushören, dass

Gott bereits weiß. Es ist das erste Mal in der jahwistischen Urgeschichte, dass von Blut (דם-αἷμα) die Rede ist. Die Aussage „die Stimme des Blutes deines <ermordeten> Bruders“ (דְּמֵי אָחִיךָ קוֹל־פֶּוֹנֶה אֵימָאֵטוֹס ἄδελφοῦ σου) weist auf das geistige Element im Menschen hin, welches in Gen 2,7 „Lebensodem“ genannt wurde, wodurch die unbelebte Materie zu einem lebendigen Menschen wird. Es ist als eine formale Abwandlung desselben Gedankens im selben Textcorpus zu betrachten. Mit „Stimme des Blutes deines <ermordeten> Bruders“ in Gen 4,10 wird das gewaltsam dem Menschen entzogene geistige Element bezeichnet, welches nach dem Tod des Bruders nicht vernichtet wird, sondern weiter lebt und Gott als Rächer anruft. Erde ist nun die ungeformte, maulaufreißende Materie, die mit dem vergossenen Blut getränkt wird.

In Gen 4,13 erfolgt der Umschwung: Vom Trotz zur Verzweiflung. Kain ist sich mit Entsetzen darüber klar, wie ungeheuerlich seine Verfehlung ist, und meint, dass sie eigentlich nicht vergeben werden kann. Die unausbleibliche Folge wäre, dass er zuletzt ebenso getötet wird. Das lässt Gott aber nicht geschehen. Er lässt sein Zeichen (תָּוֶן-σημείον) Kain aufprägen (4,15c[LXXd]), sodass die Menschen erkennen können, dass er unter dem besonderen Schutz Gottes steht. Gott der Schöpfer weiß, dass seine Geschöpfe begrenzt sind und in ihnen die Möglichkeit, das Gute oder das Böse zu tun (vgl. Gen 2,16f.), vorhanden ist. Er respektiert ihre Freiheit und unternimmt nichts, um die freie Wahl des Menschen zu verhindern, auch wenn sie falsch ist und den Tod mit sich zieht. Nachdem die Menschen gefehlt haben, drückt er sie nicht zu Boden, sondern er richtet sie auf, indem er ihnen neue Wege zum Leben zeigt: a) Kultur (siehe Kains Genealogie) und b) Kultus (siehe Seth, der hoffte den Namen Gottes anrufen zu können [LXX], und seine Genealogie).

*Gen 6,1-5:* Die Söhne Gottes leben in der Gottes Ferne, weil sie nur ihren Genuss im Sinn haben und selbständig in ihren Entscheidungen sein wollen. An diese Überlegung des Erzählers schließt sich das Wort Gottes an (MT-Gen 6,3b): „Die Menschen wollen sich von meinem Geist nicht mehr richten lassen (לֹא יִדְרֶיךָ), denn auch der Mensch ist Fleisch“. Die LXX hingegen sagt: „Mein Geist wird nicht mehr bei ihnen bleiben (καταμείνη), denn sie sind Fleisch“ (vgl. 1Sam 16,14). In der LXX liegt eine Feststellung vor, während wir es beim MT mit einer Interpretation zu tun haben. Diese Interpretation wird von Gen 6,5b-c unterstützt, wo gesagt wird, dass „gleich wie die Menschen auf Erden sich vermehrten, wuchsen auch ihre bösen Taten, und alles Dichten und Trachten ihres Herzens war nur böse“ (vgl. Gen 8,21b-d). Daher wird die Lebenszeit der Menschen von Gott beschnitten. Obwohl Zeitangaben in der Urgeschichte sehr allgemein und unpräzise sind, wird in Gen 6,3d die Lebensdauer des Menschen auf hundertzwanzig Jahre angesetzt.

Wenn Gen 6,1.3.5 von der Entfremdung des Menschen von Gott sprechen, dann können logischerweise die Töchter der Menschen nur mit dem Geschlecht der Kainiten verglichen bzw. sie als die Nachkommen dieses

Geschlechtes verstanden werden. Dann wären die Söhne Gottes mit den Sethiten zu identifizieren. Bei den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen handelt es sich eigentlich nicht bloß um versteinerte mythische Gestalten, sondern um Nachinterpretationen der Kainiten- und Sethiten-Geschlechter. Es ist zu fragen, ob die hebräische Bezeichnung נפילים aus dem Verb נפל abzuleiten wäre und ob sie die „Gefallenen“ bedeutet und von daher Gen 3 als die erste (Sünden-) Fallerzählung charakterisiert werden kann.

*Gen 11,1-9*: Es handelt sich hierbei nicht um eine bloße Wiederholung, sondern um eine Neuaneignung von sprachlichen und gedanklichen Elementen aus Gen 2, an einem Punkt, wo Urgeschichte und Weltgeschichte sich am engsten berühren. Der Text geht offensichtlich von einem scharfen, weiter bestehenden Gegensatz zwischen Mensch und Gott aus, den man von der Sintflut bis zur Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradies und ihrer Niederlassung im Osten jenseits Edens zurückverfolgen kann. Er gliedert sich in zwei Einheiten (11,[1]2-4 und 5-9), die zwar ähnliche Aussagen enthalten, deren Wert aber unterschiedlich ist. Erstere schildert das menschliche, letztere das göttliche Handeln in Bezug auf den Menschen. Bei der Schilderung des menschlichen Handelns wird der Name Gottes nicht erwähnt. Daraus kann man entnehmen, dass die Menschen so handeln wollen, als ob Gott nicht existiere. Diesem göttlichen Urteil wird vom Erzähler eine Erweiterung zugefügt, die die Folgen der Sprachverwirrung (בלל-συγχέω) in der Geschichte des Menschen, die einen Namen machen wollten (11,4c), namhaft machen will (11,8). Das Verb παύω bedeutet nicht „endgültig aufgeben“, sondern „vorläufig aufhören“. Somit wird zugleich die widergöttliche Tätigkeit der Bösen in der Geschichte vorangekündigt<sup>35</sup>.

#### D SEPTUAGINTA-GENESIS 2,24

In der jahwistischen Paradieserzählung wird die normale Weltordnung auf den Kopf gestellt. Die Frau wird aus dem Mann geschaffen, während normalerweise jeder Mensch von einer Frau geboren wird. Darüber hinaus heißt es in Gen 2,24, dass Mann und Frau zu einem Fleisch werden<sup>36</sup>:

24a	ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ	על-כן יעזב-איש את-אביו ואת-אמו
b	καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ,	ודבק באשתו
c	καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν	והיו לבשר אחד:

<sup>35</sup> Genauso wird m.E. mit שבת in Gen 1,30 das Wirken Gottes in der Geschichte der Menschheit verheißt.

<sup>36</sup> Einen durch seine Art und Beschaffenheit geeigneten Ausgangspunkt für die Behandlung der in dieser Einheit enthaltenen anthropologischen Aussagen wird in meiner Diss (<sup>2</sup>2000:30-48), sowie in meinem Beitrag beim Colloquium Biblicum Lovanienses 1999 (2001:569-584) geboten.

Wie die Aussage im gegebenen Zusammenhang zu verstehen ist, wird aufgrund zweierlei Verben bestimmt: a) דבק – προσκολλῶμαι und b) עזב – καταλείπω. Das einleitende על-כן - ἔνεκεν τούτου<sup>37</sup> in 2,24a kann sowohl auf den gesamten Schöpfungsakt, der lakonisch geschildert wird, als auch auf den ausführlichen Bericht über die Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes als ihm ebenbürtige Hilfe bezogen werden.

a) Das Verb דבק – προσκολλῶμαι setzt hier logisch Gen 2,21 voraus und lässt sich aus diesem Vers semantisch und pragmatisch klären.

21a	καὶ ἐπέβαλεν ὁ Θεὸς ἕκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ	ויפל יהוה אלהים תרדמה על-האדם
b	καὶ ὑπνωσεν	ויישן
c	καὶ ἔλαβεν μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ	ויקח אחת מצלעתי
d	καὶ ἀνεπλήρωσεν σάρκα ἀντ' αὐτῆς.	ויסגר בשר תחתנה:

*Gen 2,21a-b*: Im MT ist תרדמה (<רדמ) als Objekt von נפל (H-Stamm) im Sinne etwa einer Betäubung zu verstehen, durch die der erste Mensch in Tiefschlaf versetzt wird (HAL 1645). Aquila, der sich um eine wörtliche Übersetzung bemüht, gebraucht das Äquivalent καταφορά<sup>38</sup> im Sinne etwa von καταστολή<sup>39</sup>, was in der neugriechischen medizinischen Sprache „die organischen Funktionen verlangsamen“ bzw. „jemanden in künstliches Koma versetzen“ bedeutet. Die LXX hingegen scheint am ehesten auf die geistigen Funktionen des Menschen hinweisen zu wollen, indem sie der Wiedergabe ἕκστασιν ἐπιβάλλω ἐπὶ τινα<sup>40</sup> den Vorzug gibt. Es ist offensichtlich, dass jeder Übersetzer den Text anders liest, sodass verschiedene Übersetzungsergebnisse herauskommen. Beide Male scheint der allgemein angestrebte Effekt der gleiche zu sein: Der Mensch in seinem Wesen bleibt für seinen Mitmenschen ein Geheimnis. Die Erzählung kann also mit den heutigen medizinischen Operationen nicht verglichen werden, denn es handelt sich hier nicht um die Erforschung und rationale Erklärung des göttlichen, schöpferischen Handelns. Der Sprachgebrauch deutet auf die Art und Weise hin, wie die medizinisch interessierten Theologen und zugleich Philosophen, als Übersetzer des hebräi-

<sup>37</sup> Die Wendung begegnet uns laut TLG erst in der LXX u.zw. in Gen 2,24; 16,14; 20,6; 32,33; 33,10; 42,21. Ex 9,16; 18,11. Mi 1,8. Hab 1,4.15.16. Ez 7,20; 31,5.

<sup>38</sup> Siehe z.B. Galenus, *De differentiis febrium libri ii* 7.321.12; *De typis liber* 7.4667ff.; *De comate secundum Hippocratem liber* 7.643.3ff

<sup>39</sup> Semantisch anders als in Jes 61,3.

<sup>40</sup> Siehe z.B. Aristoteles, *deAnim* 406b:13; *Cael* 286a:19; *Cat* 10a:1 GA 768a:26f; *Ph* 241b:2 u.a. Galenus, *In Hippocratis prorrheticum in commentaria iii* 16.629-631; *In Hippocratis aphorismos commentarii vii* 18a.105-106.

schen Genesisbuches ins Griechische das einmalige Wort verstanden und wiedergegeben haben und welche Assoziationen dadurch hervorgerufen werden.

*Gen 2,21c-d*: Was πλευρά-עֲלֵעֵשׂ des Menschen heißen soll, aus dem Gott die Gefährtin geschaffen hat, wird im Aufruf des Mannes impliziert: ὅστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου-מֵעֲצָמַי מוֹעֲצָמַי וְעַצְמוֹתַי und σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου-בֶּשֶׂר מִבְּשָׂרִי מוֹבֶשֶׂר מִבְּשָׂרִי. Es ist nämlich das aus σὰρξ-בֶּשֶׂר und ὀστοῦν-עֲצָמוֹת Bestende, das durch den göttlichen Lebensodem (πνοὴ ζωῆς-חַיִּים-נְשִׁמָה) zu einem Lebewesen (ψυχὴ ζῶσα-נֶפֶשׁ חַיָּה) geworden ist. Die Frau wurde also ganz vom Mann genommen. Dem in tiefen Schlaf versetzten ersten Menschen, aus dem eine πλευρά-עֲלֵעֵשׂ genommen wurde, fehlt immerhin etwas, was dem anderen zugute kommt. Der Mensch bleibt aber nicht ungeschützt. Das Fehlende, ein stützender, beweglicher Teil des menschlichen Knochengerüsts, wird mit Fleisch (σὰρξ-בֶּשֶׂר) ersetzt. Das verändert die Statik des Menschen nicht. Es handelt sich beim Fleisch um dieselbe Grundlage, die die beiden zusammenhält<sup>41</sup>. Sonst wären sie nur aus demselben Stoff geschaffen worden und dann wären sie zwei Einzelwesen, die ihre Wege völlig getrennt gehen könnten. Gerade darauf hat m.E. Gen 2,24 aufgebaut.

Mit προσκολλᾶσθαι bietet die LXX also selbstverständlich nicht eine mythische Erklärung, wohl aber eine im Wesentlichen gleichartige Anschauung vom menschlichen Gebundensein wie der MT. Diese Anschauung hat sich wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung des theologischen Denkens im hellenistischen Judentum gebildet<sup>42</sup>.

b) Durch καταλείπω-עִזַּב wird sachlich festgestellt, dass das Streben nach der Ganzheit schmerzlich ist, weil man sich von denen trennen muss, die einem am nächsten stehen, nämlich den Eltern. Trennung von den Eltern bedeutet aber nicht Zurückstoßen. Mit προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ – דַּבַּק בְּאִשְׁתּוֹ will der Erzähler offensichtlich nicht eine vorbestimmte und daher nötige Symbiose zweier Fremder ausdrücken, die den Eltern gehören und an ihnen hängen. Vielmehr will er dadurch auf einen freien Entschluss hindeuten. Der Mann verlässt zwar die Eltern, um eine andere Familie zu gründen, aber er löst sich von ihnen nicht. Er behält seine Freiheit, aber achtet die anderen genauso, wie sie ihn achten und ihm die Freiheit lassen, die man für sich selber wünscht und braucht. Die Gegenwehr wird wach, wenn der Andere den Menschen beherrschen will.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich folgendes: Der Ausdruck σὰρξ μία-בֶּשֶׂר אֶחָד (Einfleisch) in Bezug auf Mann und Frau in Gen 2,24c kann zunächst rückwärts in Bezug auf das in Gen 2,24a-b skizzierte Verhältnis von Vater-Mutter-Sohn und Ehefrau verstanden werden. Terminologisch wird allerdings

<sup>41</sup> Vgl. Ioannes Philoponos, In de An 15.152.14; In Ph 16.115.13.

<sup>42</sup> Vgl. Sir 13,15.

zumindest in der LXX die Institution der Ehe als gegeben vorausgesetzt<sup>43</sup>. Er kann aber auch vorwärts in Bezug auf den Samen der Frau (Gen 3,15) und die Geburt eines Sohnes/Kindes durch Gott (Gen 4,1) gedeutet werden. Gen 3,15 setzt die Eheschließung nicht voraus; Gen 4,1 besagt, dass jede Geburt, bei der ein Mann und eine Frau zur Weitergabe des Lebens, das sie von Gott bekommen haben, mitgewirkt haben, durch Gott vollzogen ist. Durch das Wort Gottes an die Frau, bei dem auf die erste ἀποστροφή eines Menschen von einem anderen (der Frau von ihrem Mann) aufmerksam gemacht wird, tritt nicht die Ehe, sondern allein die Geburt in den Vordergrund theologischer Reflexion. Nach der zweiten ἀποστροφή des Bruders von seinem Bruder wird zwischen zweierlei Geburten unterschieden, die sich dann in die Kain- und Sethgenealogien manifestieren. In Analogie dazu spricht m.E. Gen 6,1-3 von den Töchtern der Menschen und Söhnen Gottes, aus deren von Gott ungewollter Vereinigung sich die Gefallenen (MT) bzw. die Giganten (LXX), also die namhaften Menschen entstehen.

## **E PLATOS SYMPOSION: DIE REDE DES ARISTOPHANES**

Im Hinblick auf eine textimmanente Exegese der Rede des Aristophanes ist es m.E. notwendig, dass wir zunächst zweierlei Verstehensebenen unterscheiden: a) Die erste Ebene betrifft das Verhältnis zwischen Aristophanes und seinen Zuhörern und will die Gestaltung seiner Rede als Ausdruck seiner Hauptabsicht verstehen und erklären: Nämlich, dass er als Einzelgänger (P Friedländer) neue Wege zur Eros-Deutung einschlagen will, die seine Tischgenossen nicht geahnt haben und nicht nachvollziehen können. Und b) eine weitere Ebene, die sich an dem Verhältnis zwischen Plato und seinen Lesern orientiert. Beide Verstehensebenen greifen ineinander. Die Darstellungsformen, die Plato im Symposion gewählt hat, entsprechen seinem Hauptziel, irrationale Elemente, die mit dem Erosbegriff verknüpft sind, zu beseitigen, indem er einen durchaus auf die *ratio* zielenden „komischen“ Mythos schafft. Und dies, wo er doch nicht Rohmaterial einer wirklich gehaltenen Rede neu gestalten und nacherzählen sollte, sondern, wenn der Mythos des Aristophanes von der ursprünglichen Natur des Menschen und seinem heutigen Zustand in der Tat „zum Kühnsten, das der Phantasie Platos entsprungen ist“ (H Gauss), gehört.

### **1 Das Zwischengespräch von Aristophanes und Eryximachus**

Um die Erwartung auf die Rede des Aristophanes zu steigern und seinen Leser in gespannte Neugier zu versetzen, bedient sich Plato zweier wirkungsvoller Kunstgriffe: a) den Schluckaufanfall des Aristophanes (185c:7ff. vgl. 189a:1ff.), so dass seine Rede von der dritten an die vierte Stelle verlegt wird, und b) das Zwischengespräch von Aristophanes und dem Arzt Eryximachus (189e:7-c:1), seinem Vorredner, welches als Voraussetzung für ein besseres Verständnis seiner Rede angesehen werden kann.

---

<sup>43</sup> So auch Math 19,6.

Eryximachus stachelt Aristophanes zum Widerspruch auf, indem er ihm mit Geringschätzung begegnet:

Eryximachus (189a:7-b:1)

Ἦγαθέ, ... Ἀριστόφανες,  
 ὄρα  
 τί ποιεῖς.  
 γελωτοποιεῖς  
 μέλλων λέγειν,  
 καὶ φύλακά με τοῦ λόγου ἀναγκάζεις  
 γίγνεσθαι τοῦ σεαυτοῦ,  
 ἔὰν τι γελοῖον εἴπῃς ...

Aristophanes (189b:2-7)

Εὖ λέγεις,  
 ὦ Ἐρυξίμαχε,  
 καί μοι ἔστω ἄρρητα τὰ εἰρημένα.  
 ἀλλὰ μή με φύλαττε,  
 ὡς ἐγὼ φοβοῦμαι  
 περὶ τῶν μελλόντων ῥηθήσεσθαι,  
 οὐ τι μὴ γελοῖα εἴπω  
 – τοῦτο μὲν γὰρ ἂν κέρδος εἴη  
 καὶ τῆς ἡμετέρας μούσης ἐπιχώριον–  
 ἀλλὰ μὴ καταγέλαστα.

Die Worte des Eryximachus lauten paraphrasierend: „Wenn du eine lächerliche Figur abgibst, machst du dich zum Narren und dann muss ich dich zur Ordnung aufrufen. Schließlich bin ich der Wächter der Vernunft“ (189a:8-b:1). Aristophanes aber betont, er ist doch in der Lage zwischen Witz, also oberflächlicher komischer Äußerung, und hintergründigem Humor zu unterscheiden, denn dies gehört zu seiner Kunst (189b:2-7). Plato führt somit das Element der Komik als Stilmittel der Rede des Aristophanes ein, so dass der Leser den Gebrauch desselben im Folgenden erwartet. Um den Gebrauch

dieses Stilmittels zu verdeutlichen, unterscheidet er zwischen γελοῖον<sup>44</sup> (dem Komischen) und καταγέλαστον<sup>45</sup> (dem Lächerlichen)<sup>46</sup>. Die momentane Wirkung des Komischen und des Lächerlichen kann zwar dieselbe sein; sie löst beim Zuhörer Lachen oder Ärger aus. Das Erste will gewichtige Inhalte vermitteln, während das Zweite lediglich spontane Heiterkeit oder Zorn auslöst. Was aber das Komische d.h. den hintergründigen Humor ausmacht, wird Plato tatkräftig bei der Entfaltung des Mythos des Aristophanes noch beweisen. In den Mund des Eryximachus legt Plato die Aufforderung (189b:9): „Gib Acht auf den Sinn“ (πρόσεχε τὸν νοῦν<sup>47</sup>). Somit weist er auf einen hinter dem äußeren Anschein der Dinge verborgenen Sinn hin<sup>48</sup>, den der Leser erkennen lernen soll.

Der subtilen Unterstellung des Eryximachus, am Ende seiner Rede (188e:1ff.), dass Aristophanes zum vorher Gesagten durch eine weitere Rede nur noch wenig oder gar nichts zum Thema hinzufügen könne, begegnet also Aristophanes mit heiterer Gelassenheit. So stellt er seine Überlegungen an und versetzt Eryximachus in äußerste Spannung, indem er ihn, der offensichtlich gerne wissen will, was Aristophanes zu sagen hat, absichtlich zunächst im Unklaren lässt<sup>49</sup>.

## 2 Die Rede des Aristophanes

2.1 Im Unterschied zu den vorangehenden Reden beansprucht die Rede des Aristophanes Exklusivität für sich, da er betont, dass er das Wesentliche behandeln wird, während die übrigen Anwesenden nur die Peripherie beleuchtet hätten. Der platonische Aristophanes erklärt seinen Gesprächspartnern seine Absicht, sie in die Kraft des Eros einzuführen. Diese stellt er in den Mittelpunkt seiner Betrachtung und überlässt seinen Tischgenossen die weitere intensive Beschäftigung mit den Einzelheiten des Themas (189d:3f.): ἐγὼ οὖν πειράσομαι ὑμῖν εἰσηγήσασθαι τὴν δύναμιν αὐτοῦ, ὑμεῖς δὲ τῶν ἄλλων

<sup>44</sup> Es gehört zu der typisch-platonischen Redeweise (TLG: 59 Belege). Vgl. aber auch Aristophanes, Ach 1058. Vesp 566; 1259. Av 99; Lys 559; Ran 6; 20; 541; 1439; Plu 697 (+).

<sup>45</sup> Vgl. Plato, Apol 35b:8. Soph 244c:9. Lys 205c:2. Euthd 279d:4. Gorg 485a:7; c:1; 514e:3 HpMa 282a:3; 288b:2. Resp 467a:9; 493d:8 (+) und Aristophanes, Eccl 125f (+).

<sup>46</sup> Gauss, a.a.O., 89 unterscheidet zwischen „Lächerlichem“ und „Verlächenswertem“.

<sup>47</sup> Aristophanes, Eq 503. 1014. 1064. Nub 635. 1122. Vesp 1015. Pax 174. Av 688. Thes 25. 381 Plu 113. 151 und Plato, Crit 46d:1. Polit 268e:4. Symp 189b:9; 217b:2. Lach 197e:7. Lys 213d:4. Gorg 508a:5 HpMi 369d:3. Ion 533a:5 Resp 396b:3. Ep 363b:3. Vgl. G Jäger (1967).

<sup>48</sup> Darauf wird auch in der Rede des Sokrates (210e:1) Bezug genommen.

<sup>49</sup> Am Ende der Rede des Aristophanes wird Eryximachos zugeben (193e:3f): ἀλλὰ πείσομαί σοι ... καὶ γὰρ μοι ὁ λόγος ἡδέως ἐρρήθη...



διδάσκαλοι ἔσεσθε. Somit lässt er aber auch seine Hoffnung erkennen, dass sie wiederum befähigt werden, Lehrer ihrer Mitmenschen zu werden<sup>50</sup>.

Staunend stellt der platonische Aristophanes fest, dass man bisher die Kraft des Eros einfach übersehen hat (189c:4-8): ἐμοὶ γὰρ δοκοῦσιν ἄνθρωποι παντάπασι τὴν τοῦ ἔρωτος δύναμιν οὐκ ἠσθῆσθαι ... Denn, wie er meint: ... αἰσθανόμενοί γε μέγιστ' ἂν αὐτοῦ ἱερά κατασκευάσαι καὶ βωμούς, καὶ θυσίας ἂν ποιεῖν μέγιστας, οὐχ ὥσπερ νῦν τούτων οὐδὲν γίγνεται περὶ αὐτόν, δέον πάντων μάλιστα γίγνεσθαι. Durch παντάπασι (alles in allem bzw. immer und überall) beansprucht Aristophanes für seine Äußerungen die Allgemeingültigkeit. Eigentlich greift er die traditionelle Auffassung von einem außerhalb des Menschen existierenden Eros als Gott und seine kultische Verehrung an und verlagert das Gewicht seiner Betrachtung von der äußeren Welt in die innere. Zugleich lässt er eine seiner Absichten erkennen, vorgegebene religiöse Gedanken zu prüfen und Wege zur Berichtigung zu eröffnen.

Der platonische Aristophanes stellt klar, dass er Eros aus einem bewusst differenzierten Blickwinkel heraus betrachten will. Seine Vorredner vertraten eine *theozentrische* Sichtweise, die im großen und ganzen mit der Theogonie von Hesiod<sup>51</sup> übereinstimmt. Er versucht aber anzuregen, den Menschen in den Mittelpunkt des Interesses zu stellen (189d:5f.): δεῖ δε πρῶτον ὑμᾶς μαθεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς. Wenn man also wirklich erfahren will, was Eros ist, muss man nach dem platonischen Aristophanes vor allem die menschliche Natur und ihre Affekte ergründen. Somit zeigt sich, dass sein Ausgangspunkt und seine Vorgehensweise *anthropozentrisch* sein wird, da der Mensch Ursache und Maßstab jeglicher Göttervorstellung ist. Daher ist jede Kritik an den Götter-/Gottesvorstellungen zugleich eine Kritik am Menschen selbst<sup>52</sup>.

2.2 Der platonische Aristophanes bietet zweierlei Definitionen des Eros<sup>53</sup>: eine am Anfang und eine weitere am Ende seiner Rede. Die erste Definition des Eros, der nach Aristophanes der höchste Gegenstand einer religiösen Verehrung sein sollte, lautet (189c:8-d:3):

<sup>50</sup> In den gängigen Übersetzungen wird diese Bedeutung der Aussage übersehen. Die Betonung des griechischen Originals liegt auf dem ersten Teil des Satzes, während die Übersetzungen von einem Achtergewicht ausgehen.

<sup>51</sup> Siehe Symp 178a:7ff: ...μέγας θεὸς ὁ ἔρως καὶ θαυμαστός ἐν ἀνθρώποις τε καὶ θεοῖς, πολλαχῆ μὲν καὶ ἄλλη, οὐχ ἥκιστα δὲ κατὰ τὴν γένεσιν... Vgl. Hesiod, Th 116f.; 120. Fragm 298.1. Ferner Parmenides, Fragm B 13. Acusilaus, Fragm B 2.

<sup>52</sup> In diesem Sinne L Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 1849.

<sup>53</sup> Erinnt sei daran, dass im aristophaneischen Werk vom Ἐρῶς insbesondere in Ach 991; Av 412ff. 574. 696-704. 1737ff. Lys 551. Eccl 958=967 die Rede ist. Vgl. ἔρως in Thes 1118 und Eccl 955a.

ἔστι γὰρ θεῶν φιλανθρωπότατος,  
 ἐπίκουρός τε ὢν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἱατρὸς τούτων  
 ὢν ἰαθέντων  
 μεγίστη εὐδαιμονία ἂν τῷ ἀνθρωπείῳ γένοι εἴη.

Überblickt man die soeben angeführte Definition, so stellt man fest, dass sie von einer klaren Unterscheidung zwischen einem Gott, dem Eros, und den anderen Göttern ausgeht. Dabei handelt es sich eigentlich nur um die Verschiedenartigkeit der menschlichen Vorstellungen vom Göttlichen. Indem Aristophanes die henotheistische Gottesvorstellung der Vorsokratiker<sup>54</sup> für sein Menschenbild verwendet, übt er Kritik an beiden Vorstellungen, des Göttlichen und des Menschlichen<sup>55</sup>. Im Einzelnen besteht diese erste Definition des Eros aus folgenden Definienda: a) ὁ θεῶν φιλανθρωπότατος also der menschenfreundlichste Gott. Das impliziert aber, dass er auch negative Göttervorstellungen vor Augen hat, nämlich solcher Götter, die sich den Menschen gegenüber nicht wohlwollend verhalten, sondern sich in einem Konkurrenzkampf mit dem Menschengeschlecht sehen. b) Das zweite Definiens ist ἐπίκουρος τῶν ἀνθρώπων (der Helfer der Menschen). Dies ermöglicht dabei auch eine nähere Bestimmung des ersteren. c) Das dritte ist noch präziser, denn Eros wird als ἱατρὸς τῶν ἀνθρώπων (der Heiler der Menschen) bezeichnet, die, wenn sie geheilt werden, die äußerste Glückseligkeit (μεγίστη εὐδαιμονία) erreicht haben. Die Bezeichnung ἱατρὸς τῶν ἀνθρώπων nimmt die Erzählung über den Urzustand der Menschen vorweg. Darauf fußt die zweite Definition des Eros (191c:8-d:5):

ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρωσ ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις  
 καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεὺς  
 καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν  
 καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην.

Die zweite Definition besteht aus folgenden Definienda: a) ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις (in beiden Menschen eingepflanzt), b) τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεὺς (der Wiederhersteller des Urzustandes), c) ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν (der versucht, aus zwei eins zu machen), und d) ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην (der die menschliche Natur heilen will). Somit wird zumindest der heutige Leser auf Gen 2,7.23ff hingewiesen. Man fragt sich dabei mit Recht: Was ist denn das Krankhafte an der menschlichen Natur, welches Eros zu heilen sucht? Um diese Frage beantworten zu können, muss man die Auffassungen des platonischen Aristophanes vom ursprünglichen und jetzigen Zustand der Menschen genauer betrachten, die mir als eine implizite

<sup>54</sup> Vgl. z.B. Xenophanes, Fragm 19.1ff.

<sup>55</sup> Vgl. Xenophanes, Fragm 10.1ff.

Auseinandersetzung mit dem zweiten, konventionellerweise dem Jahwisten zugeschriebenen Schöpfungsbericht in Gen 2 zu sein scheint.

2.3 Der platonische Aristophanes setzt sich zunächst vom allgemeingültigen Menschenbild ab und behauptet etwas Extravagantes: Das die ursprüngliche Natur des Menschen eine andere als die heutige gewesen ist (189d:6f.). Anschließend wird er seinen Teilungsmythos vorbringen, der von einer anfänglichen Dreigeschlechtlichkeit ausgeht (189e:1ff.). Von einem Schöpfer und einer Erschaffung des Menschen, die den Kern des jahwistischen Schöpfungsberichtes ausmachen, will er dabei nichts wissen.

Aristophanes erzählt, es habe ursprünglich nicht nur zwei Geschlechter gegeben, die männliche oder weibliche Merkmale aufwiesen, sondern drei (189e:1ff.), die nicht unsere menschliche Gestalt hatten, sondern kugelförmige Doppelwesen gewesen seien. Das dritte Wesen wäre zweigeschlechtlich. Sein Name sowie es selbst wären inzwischen verloren gegangen. Das wäre das Androgyn (ἀνδρόγυνον) nach Art und Name (189e:2).

Bei ἀνδρόγυνον handelt es sich eigentlich um einen nicht alltäglichen Begriff, sondern um eine empirische Bildung einer intentionalen anthropologischen Kategorie. Es ist beachtenswert, dass das Wort ἀνδρόγυνον in der gesamten altgriechischen Literatur laut TLG erst in Symp 187e:2 und 191d:7 vorkommt<sup>56</sup>. Daher dürfte man hier höchstwahrscheinlich mit einer platonischen Wortneuschöpfung rechnen, die einen bestimmten Inhalt zum Ausdruck bringen will, nämlich den, auf den Aristophanes bzw. Plato abzielt (s.u.). Tatsache ist, dass das Wort ἀνδρόγυνον, welches im Neugriechischen „das Ehepaar“ bezeichnet, in der Rede des Aristophanes nicht mit ἐρμαφρόδιτον<sup>57</sup> zusammenfällt, wie Clemens von Alexandrien (Paedagogus 2.5.48.2.1; 2.10.25.2.4 u.a.), der das Wort als Adjektiv gebrauchte, angenommen hat. Diese Annahme stützt sich jedoch auf andere Gegebenheiten des platonischen Symposions, die, mit dem eigentlichen Ziel der Rede des Aristophanes nicht einhergehen.

Aristophanes fügt hinzu, dass die Bezeichnung „Androgyne“ jetzt nur zum Spott und zur Belustigung existiert (189e:4f.). Schon zu Beginn seiner Erzählung erkennt man seine ablehnende Haltung gegenüber dem sonst *immer und überall* als normal angesehenen Verhältnis zwischen Mann und Frau. Diese sonderbaren Äußerungen dürften bei seinen Zuhörern heftigen Anstoß erregt haben. Er geht aber noch weiter und bringt seine ausgefallene Idee so

<sup>56</sup> In der LXX begegnet uns ἀνδρόγυνον in Prov 18,8 und in Prov 19,15 tritt die Form ἀνδρογύναιον auf.

<sup>57</sup> Spätere Wortbildung siehe Lucianus, D Deor 3.1.2; 17.2.9. D Meretr 5.3.23. Galenus, De semine libri ii 4.619.9. In Hippocratis aphorismos commentarii vii 18a.148.16ff. Posidonius, Frag 85.49 u.a.

vor, als ob sie eine selbstverständliche und geschichtlich bewiesene Gegebenheit wäre. Dabei gebraucht er entgegengesetzte zeitliche Kategorien wie *πάλαι – νῦν* oder *τότε – νῦν* (damals / einst – jetzt / nun) (vgl. 189e:6ff.). Wenn man aber weiterfragen würde *πότε*; (wann genau?), würde man keine Antwort bekommen, denn der Mythos braucht keine weitere zeitliche und räumliche Bestimmung, um glaubhaft zu sein. Und dessen ist der platonische Aristophanes sich wohl bewusst. Der Mythos gilt als Selbstverständlichkeit für die Menschen, die mythisch bzw. tabuisierend denken und deshalb nicht weiterzufragen brauchen. Der platonische Aristophanes wendet sich aber an Menschen, die die Wahrheit hinter dem Mythos suchen sollten.

Bei seiner Beschreibung von Körperteilen der Kugelmenschen geht er bedenkenlos über jedes Tabu hinweg (189e:5-190a:5):...ὅλον ἦν ἑκάστου τοῦ ἀνθρώπου τὸ εἶδος στρογγύλον, νῶτον καὶ πλευρὰς κύκλω ἔχον, χεῖρας δὲ τέτταρας εἶχε, καὶ σκέλη τὰ ἴσα ταῖς χερσίν, καὶ πρόσωπα δὴ ἐπ' αὐχένι κυκλωτέρῃ, ὅμοια πάντῃ κεφαλὴν δ' ἐπ' ἀμφοτέροις τοῖς προσώποις ἕναν-τίοις κειμένοις μίαν, καὶ ὦτα τέτταρα, καὶ αἰδοῖα δύο, καὶ τὰλλα πάντα ὡς ἀπὸ τούτων ἂν τις εἰκάσειεν. Damit bereitet er anscheinend seinem Publikum besonders Vergnügen. Das zuvor angekündigte Element der Komik findet hier seinen Platz (190a:5f): καὶ ὅποτε ταχὺ ὀρμήσειεν θεῖν, ὥσπερ οἱ κυβιστῶντες καὶ εἰς ὀρθὸν τὰ σκέλη περιφερόμενοι κυβιστῶσι κύκλω, ὅκτῳ τότε οὔσι τοῖς μέλεσιν ἀπεριδόμενοι ταχὺ ἔφεροντο κύκλω.

2.4 Der platonische Aristophanes unterstreicht, dass sein besonderes Interesse dem geschlechtlichen Leben und der Fortpflanzung gilt. Mit wenigen, stark ausgeprägten Wörtern und Wendungen (s.o.) versucht er, nicht bloß seinen zeitgenössischen, sondern vor allem den intersubjektiven ethisch-sittlichen Normen, die auf das Geschlechtsleben bezogen sind, Seitenhiebe zu versetzen. Neben der Aufzählung von anderen Körperteilen, die er mit neutralen Bezeichnungen benennt, erzählt er geschlechtsundifferenziert von zwei *αἰδοῖα* (im Plur.) in der Bedeutung „Schamteilen“ (190a:3), wobei man die berechtigte Frage stellen würde: Warum eigentlich die Organe, die unmittelbar zur Weitergabe des Lebens dienen und die Erfüllung aller im Fortpflanzungstrieb begründeten Lebensäußerungen fordern, mit der Scham als quälender Empfindung verbunden sind? Darauf wird aber im weiteren Verlauf der Rede des Aristophanes nur andeutungsweise geantwortet mit den Vokabeln a) *ἀσελγάνειν* (190c:6 vgl. 190d:4) d.h. das Normalmaß des Lebensgenusses in der Geschlossenheit bzw. in der Ganzheit des Doppellebens stark überschreiten, in gewissem Sinne setzt *ἀσελγεία* die Gewalt (*βία*) voraus und zieht die Strafe (*τιμωρία*) (Leg 879d:5) und den Tod (*θάνατος*) (Resp 424e:1) nach sich, und b) *ἀκολασία*<sup>58</sup>, d.h. Zügellosigkeit, indem man alle Grenzen der Vernunft und

<sup>58</sup> Vgl. z.B. Plato, Apol 26e:9 vgl. Resp 364a:3 und 403a:2 (*ὑβρις* u. *ἄ.*). Crito 53d:4 (*ἀταξία* u. *ἄ.*). Phaed 68e:3f. (*ἄ.* vs. *σωφροσύνη*); 69a:4 vgl. Crat 437b:8; 437c:2 (*ἀμαθία* u. *ἄ.*).

der Sittlichkeit<sup>59</sup> bewusst missachtet (190c:6 vgl. Leg 794a:7; 884a:6; 957e:2). Man fragt sich nun: Welche sind diese Grenzen und wer hat sie gesetzt? Wer kann als der Urheber des Rechtes und der Gerechtigkeit gedacht sein. Sind die Götter oder die Menschen selbst gemeint? Handelt es sich um Übertretung des geschriebenen oder des ungeschriebenen Gesetzes? Bei allen Fällen wird die Existenz eines Verbots vorausgesetzt. In Gen 2,16f. wird davon ausdrücklich gesprochen. Die Frage ist aber, ob Plato in der Rede des Aristophanes dieses Gesetz überhaupt thematisieren will.

2.5 Das rein anthropozentrische Menschenbild des platonischen Aristophanes mündet in die Hybris der Kugelmenschen und somit wird eine Verbindung dieser Menschen zur Götterwelt hergestellt. Die Hybris-Beschreibungen erinnern an Gen 3,5 und 11,1-9. Es ist erstaunlich, das Aristophanes sehr ausführlich die Kugelmenschen schildert und dann unvermittelt zu einer knappen Andeutung auf die Art der Hybris übergeht. Man fragt sich: Könnte er nicht mit den Bezeichnungen τὸ εἶδος στρογγύλον καὶ περιφερῆ vielleicht auf den Gedanken des „aufgeblasenen Menschen“ anspielen wollen<sup>60</sup>?

Der platonische Aristophanes begründet die Dreigeschlechtigkeit und die äußere Form der Kugelmenschen, indem er auf ihren mythischen Ursprung/Eltern hinweist (190a:8-b:5). Nämlich auf die Sonne (ὁ ἥλιος) für das Männliche Geschlecht, die Erde (ἡ γῆ) für das Weibliche und auf den Mond (ἡ σελήνη) für das Androgyn, welches beider Geschlechter teilhaft sei, wie der Mond der Erde und der Sonne teilhaft ist (190b:1ff). Sonne, Erde und Mond werden nicht ausdrücklich als kosmische Götter genannt, sondern zunächst als kosmische Phänomene, die als Symbole für die drei Geschlechter gelten, dann aber doch als unpersönliche Prinzipien dastehen (s.o. B 3), aus denen die Herkunft der Kugelmenschen ableitet wird. Offen bleibt an diesem Punkt die Frage, inwiefern wir die Erwähnung dieser drei Himmelskörper als Anspielung auf kosmische Gottheiten verstehen können, wie Leo Strauss (2001:124) angenommen hat, oder doch von der platonisch-aristophanischen Symbolik ihren eigentlichen Charakter abzugewinnen suchen müssen.

In der komischen Auslassung des platonischen Aristophanes (189d-190b) handelt es sich um zwei vollständige Menschen, die in der Kugel enthalten sind. Wären sie nicht vollkommen, dann hätten sie unvollständige Organe. In Gen 1,26 wird gesagt, dass der Mensch

<sup>59</sup> Vgl. Tim 86d:3: ἡ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκολασία. Beachtenswert ist, dass ἀκολασία und ἀδικία im platonischen Dialog Gorgias durchweg als seelische Krankheiten betrachtet werden. Siehe z.B. Gorg 477e:5 (Ἡ ἀδικία ὄρα καὶ ἡ ἀκολασία καὶ ἡ ἄλλη ψυχῆς πονηρία μέγιστον τῶν ὄντων κακὸν ἐστίν.) Vgl. Gorg 478b:1; 492a:5. c:4; 504e:3; 505b:12; 507d:2; 508a:4 u.a. Mehrere Belege in Platos Leg und Resp. Besonders in Soph 228e:3f. Resp 609c:1 (δειλία, ἀκολασία, ἀδικία=νόσος ἐν ἡμῖν).

<sup>60</sup> Vgl. L Strauss (2001:125).

nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde. Die Kugelmenschen hatten ursprünglich die Form der Sonne, des Mondes und der Erde, die m.E. in diesem Zusammenhang als entartete, komische Götter aufzufassen sind. Auf diese indirekte Weise wollte man vermutlich darauf aufmerksam machen, dass wir unsere heutige Form den olympischen Göttern verdanken. Die Erklärung aus der Sicht des platonischen Aristophanes wirkt aber total verwirrend, was eher gewollt zu sein scheint.

Die Kugelmenschen existieren anscheinend parallel zu den olympischen Göttern und werden als sehr mächtig bezeichnet, da sie die Ambition haben, über die Götter hinaus in den Himmel aufzusteigen und über sie zu herrschen (190b:5-c:1): ἦν οὖν τὴν ἰσχὺν δεινὰ καὶ τὴν ῥώμην, καὶ τὰ φρονήματα μεγάλα εἶχον, ἐπεχείρησαν δὲ τοῖς θεοῖς ... τὸ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν ἐπιχειρεῖν ποιεῖν, ὡς ἐπιθησομένων τοῖς θεοῖς. Es gibt also hier kein von außen hinzukommendes und auf die Kugelmenschen einwirkendes Wesen<sup>61</sup>, sondern der Stolz und die Ambition existieren (etwa) als angeborene Wesenszüge im Menschen (vgl. Gen 11,1ff.). Die Kugelmenschen sind selbstverantwortlich für das, was ihnen dann widerfahren und den Anbruch eines neuen Zeitalters in der Menschheitsgeschichte nach sich ziehen wird (vgl. Gen 11,10ff.).

3.1 Bei einer himmlischen Versammlung fragten sich die ängstlichen Götter (190c:1-d:6), was sie mit diesen mächtigen und stolzen Wesen machen sollten und wie diese ihnen nützen können, da sie sie nicht völlig ausrotten könnten, wie sie es mit den Giganten getan haben. So hat Zeus gedacht (190d:1f): ... διατεμῶ δίχα ἕκαστον, καὶ ἅμα μὲν ἀσθενέστεροι ἔσονται, ἅμα δὲ χρησιμότεροι ἡμῖν διὰ τὸ πλείους τὸν ἀριθμὸν γεγόνεσθαι. Die Überlegung des Zeus wäre: Man säet Zwietracht und dadurch wird die Gruppe (Ganzheit des Menschengeschlechts) geschwächt, da die Menschen uneinig werden. So werden es die Götter leicht haben, sie zu unterjochen. Die Geschlossenheit hat Übermacht. D.h. in diesem Fall, dass die Kugelmenschen mächtiger als die Götter sind. Der Plan des Zeus ist (191a-c): Wir teilen die Kugelmenschen, dann wird Unruhe unter ihnen entstehen, weil jeder nach seiner Hälfte suchen

<sup>61</sup> Es sei daran erinnert, dass die beiden Menschen, Mann und Frau, im jahwistischen Schöpfungsbericht (Gen 2,25) kindlich unbefangen zusammenleben. Durch die Verführung bekommen sie die Empfindung, dass sie nackt sind, weil sie sich von der „Schlange“ betören lassen haben. Der platonische Aristophanes überspringt hier die Problematik von Gen 2-3 über den ursprünglichen Zustand der Unschuld, die Aufforderung zum Gehorsam und die Verführung und geht unvermittelt zu der Hybris über. Indem er die Hybris der Kugelmenschen als ἀσέλγεια bezeichnet, gibt er ein Signal auf eine rationalistische Interpretation der biblischen Erzählung: Die Verführung ist bedeutend und nicht die Bezeichnung des Verführers als „Schlange“. Deshalb fährt er nicht fort mit Fragen wie „Ist die Schlange davongelaufen und weshalb fragt Gott sie nicht?“ oder „Handelte es sich tatsächlich um eine Schlange?“

wird und so kann schnellstens ein Streit entstehen und damit Schwächung. Ihre Menge wird zwar größer werden, aber ihre Einsatzfähigkeit geschwächt und die Götter können sie sich dienstbar machen. Die Vermehrung der Menschen soll dem Wohl der Götter dienen, denn sie sind auf kultische Verehrung angewiesen (190c:1-6) und wollen, dass die Menschen ihnen gegenüber unterwürfig sind (anders aber in Gen 4,1ff.23f). Auf diese Weise wird an dem Thron der Götter gerüttelt, da sie weder als autark noch als allmächtig dargestellt werden.

3.2 Der Plan von Zeus wird als μηχανή im Sinne von List bezeichnet<sup>62</sup>. Es ist die Rede des Aristophanes, die der List der Götter eine herausgehobene Position gibt. Beachtenswert ist dabei, dass nicht ein böses göttliches Geschöpf wie in Gen 3, sondern der höchste Gott des olympischen Pantheons derjenige ist, der einen listigen Plan gegen die Menschen ersonnen hat.

In Bezug auf die Teilung der Menschen berichtet Aristophanes von zweierlei μηχαναί des Zeus. Dies führt den heutigen Leser zu dem Gedanken, ob Plato damit auf die zwei Schöpfungsberichte der Genesis anspielen will. Im jahwistischen Bericht könnte man zwei Vorgänge unterscheiden, vom Wort Gottes ausgehend: οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον (Gen 2,18b). In Wirklichkeit ist dort von der Erschaffung des ganzen Menschen vom Beginn bis zum Abschluss die Rede. Bildlich dargestellt werden allerdings zum einen die Erschaffung des ersten Menschen, der ein Mann ist, und zum anderen die Erschaffung der Frau, als der ihm ebenbürtigen Gefährtin.

Die beiden Pläne des Zeus stellen zwei nacheinander folgende Vorgänge dar, die vom ursprünglichen biologischen Zustand der Ganzheit und Vollkommenheit zum heutigen der Getrenntheit und Unvollkommenheit führen und erklären wollen, wie die Erinnerung an den ursprünglichen Zustand lebendig bleibt und die Drohung einer weiteren Veränderung wachsam gehalten werden soll. Charakteristisch dafür ist die Mahnung des Zeus (190d:4f): ἐὰν δ' ἔτι δοκῶσιν ἀσελγαίνειν καὶ μὴ ἐθέλωσιν ἡσυχίαν ἄγειν, πάλιν αὖ, ..., τεμῶ διχα, ὥστ' ἐφ' ἑνὸς πορεύσονται σκέλους ἀσκωλιάζοντες. Derselbe Gedanke wird in 193a:3-7 wiederaufgenommen: φόβος οὖν ἔστιν, ἐὰν μὴ κόσμοι ὦμεν πρὸς τοὺς θεούς, ὅπως μὴ καὶ αὐθις διασχισησόμεθα, καὶ περίμεν ἔχοντες ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς στήλαις καταγραφῆν ἐκτετυπώμενοι, διαπερισμένοι κατὰ τὰς ῥίνας, γεγονότες ὥσπερ λίσπαι. Durch diese drohende Äußerung bringt der platonische Aristophanes die im Volksmund herrschende Auffassung zur Sprache, dass, wenn die seelische und geistige Einstellung der Menschen dem

<sup>62</sup> Μηχανή bezeichnet im altgriechischen, theologischen Sprachgebrauch die Art und Weise, wie die Götter in das Leben der Menschen und in die Geschichte eingreifen. Da sie aber sowohl für das Gute als auch für das Übel bzw. Böse zuständig sind und hier offensichtlich um etwas Übles geht, ist das Wort im Sinne von List zu verstehen. Anders in Aristophanes, Thes 765 vgl. Plato, Tim 45d:8 (μηχανή σωτηρίας).

Göttlichen gegenüber nicht angemessen ist, dann wird ihr biologischer Zustand noch mal durch Teilung verändert.

3.3 Die göttliche Fürsorge für jeden einzelnen Menschen zeigt sich darin, dass Zeus bei der ersten μηχανή nicht mit einem Befehl alle Menschen automatisch entzweigeschnitten hat, sondern sie als Individuen behandelt und es Apollo überlassen hat, ihre geteilte äußere Form zu verbessern. Dies scheint mir Plato Gen 2,7.18ff.23ff. gegenüberstellen zu wollen.

Bei der Beschreibung der Durchführung des Planes von Zeus werden dreierlei Körperteile bzw. –bereiche besonders betont (190e): a) das Gesicht (πρόσωπον)<sup>63</sup>, welches durch Nackendrehung verlegt wird, so dass man die Überbleibsel der alten Strafe immer vor Augen hat und zur Besinnung kommt, b) den Unterleib (γαστήρ)<sup>64</sup>, als Inbegriff für Mutterleib im übertragenen Sinne für Hunger (Fasten) und Esslust bzw. Fressgier sowie auch Sinnenlust und sinnliche Genüsse<sup>65</sup>. Diese Bedeutungskomponenten der betreffenden Vokabeln werden schrittweise im unmittelbar darauf folgenden Text nachgezeichnet. Vgl. Gen 3,5f. c) den Nabel (ὀμφαλός)<sup>66</sup> als Denkzeichen des alten Leidens. Alle drei Bezeichnungen dürften m.E. als Anspielungen an Gen 3 in Verbindung mit Gen 4 angesehen werden. Im Gegensatz zur biblischen Urgeschichte, wo das Kainsmal den Schutz Gottes ausdrückt, gilt also bei Plato das Zeichen als Erinnerung an die Bestrafung der hochmütigen Menschen durch die Trennung.

Auch in Gen 4,15 handelt es sich um ein Zeichen. Welcher Art das Zeichen ist, wissen wir aber nicht. Wir erfahren nur, was für eine Funktion es hat. Der platonische Aristophanes will nun diese Vorstellung konkretisieren. So spricht er von dem *Nabel*. Der *Nabel* ist aber eigentlich nicht ein Zeichen dafür, dass der Mensch Mangel

<sup>63</sup> Plato, Symp 187e:7; 190a:2; c:3; e:6; 211a:6 (vgl. Phaed 251a: θεοειδές πρόσωπον). Aristophanes; Ach 198. Eq 38. 396. 646. Nub 363 (σεμνοπροσωπῶ). 411. 946. 1176. Av 1322. Lys 807-809. Ran 294. 912. Eccl 974a. Plu 730-733. 1051.1065.

<sup>64</sup> Plato, Symp 190e:7.8. Phaed 81e:5 u. Phaedr 238b:1 (γαστριμαργία). Tim 73a:6 (γαστριμαργία u. ἀπληστία). Aristophanes, Ach 733; Eq 1179. 1208. Nub 387. 409. 421. 549. Vesp 1020. Lys 1082. Thes 484. 846. Ran 200. 663. 1095. Plu 699.

<sup>65</sup> Bei einem Vergleich aber mit den biblischen Schöpfungsberichte muss man folgendes bedenken: Für seinen Lebensunterhalt ist dem Menschen alles von Gott gegeben -auch die Neugier wie der Genuss einer bisher unbekanntes aber von Gott verbotenen Frucht, die gar nicht nötig ist für den ersten Menschen und sein Gegenstück und sogar ausdrücklich von Gott verboten ist. Aus der Sicht des platonischen Aristophanes kann dies als Gier und Verfressenheit angesehen werden, die verursachen, dass der Mensch einmal das Gebot übertreten hat.

<sup>66</sup> Plato, Symp 190e:9; 191a:4. Thaet 149e:1 (ὀμφαλητομία). Resp 427c:4; Tim 67a:5; 70e:1; 77b:4.



hat, sondern er weist sowohl auf den Leib der schwangeren Frau, als auch auf den Bauch hin. Er versinnbildlicht zunächst die Verbindung mit dem Mutterleib. Durch die Nabelschnur wird das Kind, das die schwangere Mutter in sich trägt, mit allen nötigen Stoffen ernährt. Dass der platonische Aristophanes mit Nabel auf die Menschen, die sich narzistisch mit sich selbst beschäftigen, also „Nabelschau“ betreiben (vgl. Resp 427c:4), hindeuten wollte, ist nicht auszuschließen. Kains Zeichen ist zum einem als ein Brandmal des Menschen, der einen Mord begangen hat, aufzufassen, zum anderen aber auch als Schutzmal der Gottes Gnade. Obgleich Kain ein Mörder ist, gibt ihn Gott nicht der allgemeinen Rache preis, sondern er schützt ihn durch das Mal und auf diese Weise schützt er andere Menschen vor ungerechter Tat, die in diesem Fall der Mord eines Mörders wäre. Als Vorbedingung gilt, dass man wie Kain seine Verfehlung eingesehen hat. Gott begnadigt nicht den verstockten Sünder, sondern den, der seine Sünde bereut, und Gott nun um Vergebung bittet.

Wieso beschäftigt sich Plato so ausführlich mit den körperlichen und geschlechtlichen Seiten des Menschen, während in der Urgeschichte dieser bzw. insbesondere letzterer Aspekt völlig übergegangen wird? Adam erkannte z.B. seine Frau und sie bekam ein Kind mit Hilfe Gottes. Bei den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen wird die Tat nur durch Bezeichnungen der Beteiligten im Nachhinein angedeutet. Durch die pseudoanatomischen und pseudophysiologischen Beschreibungen zeigt sich zunächst, dass der platonische Aristophanes seine Zuhörer immer wieder (noch mehr) herausfordern wollte bis zur Ablehnung bzw. bis zum Widerstand<sup>67</sup>.

3.4 Den Anlaß der zweiten μηχανή des Zeus hat die durch die Teilung verursachte Verlegenheit der Menschen gegeben, die schmerzlich nach ihrem Gegenstück verlangten (191a:5-b:1): ἔπειδὴ οὖν ἡ φύσις δίχα ἐτιμήθη, ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἥμισυ τὸ αὐτοῦ συνήει, καὶ περιβάλλοντες τὰς χεῖρας καὶ συμπλεκόμενοι ἀλλήλοις, ἐπιθυμοῦντες συμφῦναι, ἀπέθνησκον ὑπὸ λιμοῦ καὶ τῆς ἄλλης ἀργίας διὰ τὸ μηδὲν ἐθέλειν χωρὶς ἀλλήλων ποιεῖν<sup>68</sup>. Um den Höhepunkt des menschlichen Leidens durch die Teilung noch lebhafter darzustellen, entlehnt der platonische Aristophanes Bilder aus dem Tierreich, und sagt, dass die geteilten Menschen ausstarben, weil sie sich nicht mehr vermehren konnten, wie es bisher geschah, nämlich: sie befruchteten sich wie die Zikaden und zeugten in die Erde (191c:1). Die zweite μηχανή von Zeus ist das Versetzen der Schamteile nach vorn, damit sie ineinander zeugen können. Zeus gibt vor, er täte dies aus Erbarmen, in Wirklichkeit aber aus verständlichem Eigennutz, um die erste μηχανή zu verbessern bzw. effektiver zu

<sup>67</sup> „Man merkt die Absicht und wird verstimmt“ (J W Goethe, Tasso, Act 2 Sc 1).

<sup>68</sup> Zu den hier gebrauchten Verben σύνειμι, συμπλέκομαι, σύμφυομαι vgl. sendenzartig bei Aristophanes, Av 412: Ἐρωσ βίου διαίτης τέ σου καὶ ξυνοικεῖν τέ σοι καὶ ξυνεῖναι τὸ πᾶν.

machen (vgl. aber Gen 2,18ff.). Sie betrifft laut 191c zum einen die γένεσις (Fortpflanzung) in Bezug auf heterosexuell veranlagte männliche und weibliche Personen und zum anderen die πλησμονή τῆς συνουσίας (Begierde nach dem Zusammensein und –wachsen und Sättigung mit dem Geschlechtsverkehr) in Bezug auch auf homosexuell veranlagte männliche oder weibliche Personen, damit sie dann auch andere Aspekte des Lebens würdigen können (191c:7f.: ἐπὶ τὰ ἔργα τρέπονται καὶ τοῦ ἄλλου βίου ἐπιμελοῦντο). Gemeint sind geistige, künstlerische, gestaltende Leistungen, die mit der Bezeichnung ἔργα (<εργάζομαι) charakterisiert werden. Das, was der jahwistische Bericht mit „und die Beiden werden zu einem Fleisch“ (ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν) kurz aber sehr prägnant andeutet, will Plato mit der Rede des Aristophanes logisch erklären. Da er aber keine logische Erklärung finden kann, warum eigentlich in der Gesellschaft neben der von der Bibel gepredigten als von Gott gewollte Mann-Frau-Einfleisch-Beziehung auch das Sich-auf-das-eigene-Geschlecht-richtendes-sexuelles-Verhalten gibt, bedient er sich nun seiner Phantasie.

4.1 Die Frage nach dem Bedeutungsumfang der Aussage „und die Beiden werden zu einem Fleisch“, die spontan aus der Lektüre von Gen 2,24c heraus ausgelöst wird, scheint in den Mittelpunkt des Interesses des platonischen Aristophanes zu stehen. So sagt er: Jeder Mensch ist ein Symbol des Urmenschen (191d:4f.). Obwohl das biblische Schema Mensch, Mann und Frau auch in seiner Rede wiederholt auftaucht, wird es in den Hintergrund seiner Erzählung gerückt. Denn er führt seine Bewertung ein (191d:6-192e:9). An der untersten Stelle steht bei ihm die Mann-Frau-Beziehung, die auf das Geschlecht der Androgynen zurückgeht und aus der nach seiner Ansicht die Ehebrecher hervorgehen. Etwas erträglicher für ihn sind die Frau-Frau-Beziehungen, die auf das weibliche Geschlecht zurückzuführen sind und aus denen die Buhlerinnen stammen. Den höchsten Stellenwert auf seiner Skala nimmt die Mann-zu-Mann-Beziehung ein.

4.2 Besonders beachtenswert ist seine Auffassung von jenen Menschen, die ursprünglich Teile des Männlichen gewesen sind und ihre genau passende Hälfte wieder finden. Er meint, diese sind diejenigen, die lebenslang miteinander verbunden sind und sich nie von einander trennen wollen (192c:2ff.: καὶ οἱ διατελοῦντες μετ' ἀλλήλων διὰ βίου..., οἱ οὐδ' ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν ὅτι βούλονται σφίσι παρ' ἀλλήλων γίγνεσθαι). Um Missverständnisse zu vermeiden, stellt der platonische Aristophanes klar, dass eigentlich nicht die Gemeinschaft des Liebesgenusses (192c:5: ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία) sie mit so großer Freude und Eifer miteinander vereint (192c:5ff: ὡς ἄρα τούτου ἕνεκα ἕτερος ἑτέρῳ χαίρει συνῶν οὕτως ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς), sondern ihre Seelenverwandtschaft (192c:7ff.). D.h. ihre Seele will etwas anderes Unaussprechliches, was sie aber nur in Zeichen und Rätseln verkünden kann. Diesen unsagbaren innigen Wunsch drückt Aristophanes mit einer Annahme aus. Nämlich, dass wenn Hephästus (192d:3ff.), der Gott des Feuers und der

Schmiedekunst, dieses leidenschaftliche Beisammensein gesehen hätte, dann würde er sie fragen, was sie nun eigentlich voneinander wollen. In ihrer Verlegenheit hätte er ihnen die Lösung angeboten: Wenn sie tatsächlich dies begehren, in Eins (192d:6: ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι) Tag und Nacht zusammen zu sein, dann würde er sie in Eins zusammenschmelzen, so dass die Beiden Einer werden, und wie Einer sein, leben und wenn sie dahinsterven, im Hades Einer statt zwei sein (192d:6-e:3)<sup>69</sup>. Aristophanes fügt hinzu: Wenn die Beiden die Worte des Hephästus wahrgenommen hätten, dann würden sie bestimmt nicht nein sagen (192e:5ff.). Denn sie würden denken: diese Worte des Gottes des Feuers und der Leidenschaft stimmen völlig überein mit dem, was sie wirklich begehren: Dass sie vereinigt und zusammengeschmolzen mit dem Geliebten aus zweien Einer werden (192e:8f.: συνελθὼν καὶ συντακείς τῷ ἐρωμένῳ ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι). Man stellt nun die wohlbegründete Frage, bezieht sich dieser Sachverhalt nur auf diejenigen Hälften, die sich gefunden haben und ursprünglich männlich gewesen sind oder betrifft das alle geteilte Menschen? Und wenn die wirkliche Antwort „alle“ gelautet hätte, dann dürfte man weiterhin fragen, warum eigentlich spricht der platonische Aristophanes mit solcher Ausführlichkeit nur von denen? Ist es deswegen so, weil insbesondere diese Menschengruppe der Knaben- und Männerfreunde die Idealisierung des Erotischen in den Mittelpunkt ihres Interesses stellt und weil ihre auffällige Verhaltensweise mehr zum Lachen als zum Ärger bringt als jene der Ehebrecher und der Buhlerinnen? Der platonische Aristophanes sieht in dieser Menschengruppe nichts Verwerfliches, sondern er beschreibt sie mit großer Bewunderung, oder er gibt es mindestens vor. Tatsache ist, dass er im Allgemeinen tunlichst vermeidet, das was die Gesellschaft für Normal hält, zu thematisieren und sich an Extremfällen zuwendet, die das kollektive Bewusstsein reizen. Sein eigentlicher Zweck scheint aber eher diagnostisch und therapeutisch zu sein.

5.1 Zu unserer Überraschung stellen wir am Schluss fest, dass der platonische Aristophanes uns verulken wollte. Nachdem er mit den traditionellen Erosvorstellungen spielerisch umgegangen ist, kommt er zu seiner eigentlichen Stellungnahme, denn er will, dass es nicht zu Missverständnissen kommt.

Was ist Eros für den platonischen Aristophanes? Für Eros wird das Verständnis vorausgesetzt, dass er allen Menschen angeboren ist: ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις (191c:8). Unter diesem neuen Licht wird nun der Begriff erneut definiert: τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρωος ὄνομα (192e). Eros ist eine Bezeichnung des menschlichen Triebes. Seine Ursache findet sich nicht außerhalb des Menschen, sondern sie liegt in der menschlichen Natur (192e:9f.): Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον, ὅτι ἡ ἀρχαία φύσις ἡμῶν ἦν αὕτη καὶ ἡμεν ὅλοι. Jeder Einzelner hat diesen Trieb in sich. Die Anlage ist bei allen Menschen vorhanden. Es kommt darauf an, wie man mit diesen Anlagen

<sup>69</sup> Anders aber in Math 22,30.

umgeht, ob man den negativen Kräften nachgibt oder ob man sie besiegt und dadurch frei zum positiven Handeln wird.

Die Vorstellung der menschlichen Natur sieht er darin, dass die zwei Hälften sich wieder finden. Dies wird angestrebt. Es wird aber nicht immer gelingen. Eros ist in diesem Sinne das Bestreben, das Geteilte und daher Unvollständige wieder zusammenzubringen, zu vervollständigen. Jeder einzelne Mensch ist ein Symbol für den ursprünglichen, vollständigen Menschen und sucht sein Gegenstück. Wenn sie sich gefunden haben, bleiben sie verbunden nicht nur in diesem Leben, sondern auch nach dem Tod.

5.2 Der Mythos im Allgemeinen will eine verstandesmäßige Erklärung der äußeren und inneren Welt geben. Er beschreibt in Einzelheiten Gebilde der menschlichen Phantasie und will damit erklären, dass sie nicht nur im Bewußtsein der Menschen existieren, sondern auch in der Außenwelt. Der platonische Aristophanes übt Kritik an vorgegebenen Vorstellungen, ohne ihre Herkunft zu erwähnen, weil der Mythos sie für selbstverständlich hält. Zur Legitimation beruft er sich auf Hesiod und Homer, als die höchste wenn auch durch Xenophanes umstritten gewordenen Autorität. Beim platonischen Aristophanes aber erhält der Mythos eine ganz eigenartige Funktion, die mit der Rationalisierung der mythischen Argumentationsmuster zu tun hat. Mythos im Dienste des Humors macht das Komische beim platonischen Aristophanes aus.

Das Ziel Platos scheint, die Idee des Eros als solche darzustellen zu sein. Indem er sie von allem Übrigen befreit und sie mit ihrem eigentlichen Wert erkennbar macht, übt er Kritik an den herrschenden religiösen Auffassungen, sowohl der Griechen als auch der Hebräer. Doch die Blickrichtung ist eine andere. Das was ihm in den religiösen Überlieferungen ungeheuerlich zu sein scheint, stellt er noch ironisch übertrieben dar. Am Ende der platonischen Rede des Aristophanes stellen wir fest, dass die religiösen Vorstellungen der Griechen nicht völlig abgebaut wurden. Eros steht nicht als nackte Idee im Menschen da, sondern behält seine Bedeutung als göttliche Macht (193b:1f.: ὁ Ἔρως ἡμῖν ἡγεμῶν καὶ στρατηγός), bzw. als der göttliche Funke im Menschen. Es bleibt bei ihm also etwas Rätselhaftes über das Wesen des Eros übrig, was er mit der puren Logik nicht erklären kann. Es ist die Frage, ob Plato das Wesen des Eros in diesem Zusammenhang überhaupt erklären oder es im Dunkel lassen will.

Tatsache ist, dass Plato es als negativ ansieht, dass die Menschen hauptsächlich auf das Erotische fixiert sind, statt sich um die Erkenntnis des Guten zu bemühen. In der Rede der Diotima wird dieser Gedanke aufgegriffen und in der Rede des Alkiviades zu ihrem Höhepunkt geführt. Dort wird nämlich Sokrates als die Verkörperung der Tugend und der wahren Philosophie dargestellt.

## F SCHLUSSFOLGERUNGEN

In welchem Sinn können also Gen 1-11 und die Rede des Aristophanes in Platos Symposion verglichen werden?

Die Tatsache, dass mehrere urgeschichtliche Themen in abgewandelter Form in Platos Symposion wieder zu erkennen sind, ist ein unmissverständliches Indiz dafür, dass zu Platos Zeit die alttestamentliche Urgeschichte unter den Völkern des Mittelmeerraums im Umlauf war.

Sowohl die biblische Überlieferung als auch der platonische Aristophanes gehen von einem Urzustand aus, der durch Einheit bzw. Ganzheit gekennzeichnet ist und sie sehen das Ziel des Menschen in der Wiederherstellung einer ebensolchen Einheit. Die Zustände zwischen der vorausgesetzten und der erhofften Einheit jedoch werten sie unterschiedlich.

Im jahwistischen Schöpfungsbericht wird von der Schöpfung eines Menschen erzählt, von dem alle späteren abstammen. Bei der ersten Erwähnung dieses Menschen wird noch keine geschlechtliche Zuordnung deutlich. Dann wird ausführlich von der Erschaffung seiner Gefährtin berichtet. Am Ende des jahwistischen Schöpfungsberichtes geht es um die Zukunft beider erschaffenen Menschen. Der Satz „*und die Beiden (sie) werden ein Fleisch sein*“ (Gen 2,24c) redet von ihrer Vereinigung. Es ist klar, dass aus der Vereinigung etwas entsteht, was hier als „Fleisch“ (בשר-סָרֵס) bezeichnet wird. Was „Fleisch“ in diesem Zusammenhang heißen soll, scheint aber zumindest aus dem platonischen Blickwinkel nicht eindeutig zu sein. Daher kann man in verschiedene Richtungen weiterdenken. Der Text gibt also dem hartnäckig Forschenden keine eindeutigen, fertigen, von einer bestimmten veränderlichen historischen Situation bedingten Lösungen an, sondern nur Anknüpfungspunkte für alternative Interpretationen und Kritik.

Plato legt den Schwerpunkt seiner Darstellung in der Rede des Aristophanes auf die Beschreibung der äußerlichen Beschaffenheit der Kugelmenschen, von deren wirklichen Ursprung sowie vom Ursprung der Götter wir im Symposion nichts erfahren. Erst in einem späteren Schritt wendet er sich auch ihrem Inneren zu. Dieses Innere betrachtet er hauptsächlich, um zu erklären, weshalb die Götter die Menschen durch Zerstörung der Ganzheit/Einheit bestrafen mussten. In dieser Aussage lässt sich erkennen, dass das menschliche Dasein als eine göttliche Strafe begriffen wird.

Der jahwistische Bericht verfolgt zwar eine ätiologische Intention, bezeichnet sie aber als solche nicht, wie es Plato durch τούτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον (192e:9) tut. Der biblische Erzähler, und ihm folgend noch deutlicher der LXX-Übersetzer hat die Lebensumstände seiner Adressaten vor Augen und versucht ihre Herkunft/Ursache plausibel zu machen. Von einer äußeren Verschiedenheit der ersten Menschen (der eine ist aus der Rippe des anderen geschaffen)

will auf ihre Wesensgleichheit hinweisen. Der geschaffene Mensch als solcher wird nach seiner Verfehlung in seiner Äußerlichkeit nicht verändert. Er ist von Anfang an vollständig und bleibt dieses auch. Dass der Mensch eine Entsprechung erhält, ist keine Strafe, sondern eine Bereicherung für ihn und bedeutet geistigen Austausch, der sich auch in der Sprache manifestiert: „Das ist Fleisch von meinem Fleisch und Gebein von meinen Gebeinen“ (Gen 2,23).

Wir stellen also fest, dass es zwar viele Übereinstimmungen bei der Fragestellung von Gen 1-11 und der platonischen Rede der Aristophanes gibt, die Antworten aber sehr unterschiedlich ausfallen. Es ist nicht auszuschließen, dass Plato eine frühe schriftliche Form des jahwistischen Schöpfungsberichtes gekannt hat. Ob im hebräischen Original oder in einer frühen griechischen Übersetzung, können wir heute nicht mehr mit Sicherheit sagen. Gen 2,24c hätte ihm sogar Quereinstiege in die anthropologischen Reflexionen der gesamten biblischen Urgeschichte ermöglicht. Auf diese Weise hätte er versucht, das semitische durch das griechische philosophische Denken zu beleuchten und somit die Sprache und die Argumentationsmuster zu verfeinern. Die LXX andererseits, indem sie sich der Sprache des Symposions nachweislich bedient, will ein grelles Licht auf das altgriechische Denken werfen, um damit den Henotheismus und die theologische Anthropologie altgriechischer Denker auszuwerten und in ihren Stärken zu würdigen<sup>70</sup>.

\*

Platos Lehren ist niemals die Dominanz in der geistigen Szene sowie im allgemeinen Bildungswesen der hellenistischen Welt entzogen worden. Daher kann man das Zusammentreffen des alttestamentlichen mit dem platonischen Denken ernsthaft nicht bestreiten. Die entscheidende Frage lautet: Ist es der Septuaginta (LXX) gelungen Sprachformen aus dem platonischen Werk zu gebrauchen ohne zugleich grundlegende platonische, philosophische Konzeptionen aufzunehmen? Die LXX-Übersetzer wollten zwar den alttestamentlichen Glauben durch die griechische Sprache der hellenistischen Welt kundgeben. Zugleich wollten sie aber davor bewahren, dass polytheistische Auffassungen durch die Sprache in die Welt des Alten Testaments eingeführt würden. Die LXX hat demnach die veredelten Ausdrucksformen des platonischen Werkes, welches das erste und einzige vollständig überlieferte philosophische Werk des antiken Griechentums darstellt, übernommen und nach Bedarf abgeändert. Die platonischen Sprachformen in der LXX können als eine Art alttestamentlicher Metasprache großer theologischer Tragweite

---

<sup>70</sup> Die Begegnung Platos mit der Alttestamentlichen Welt wird auch in den deuterokanonischen Schriften am positivsten bewertet. Ein Beispiel dafür bietet Sir 13,15f., worin Gen 2,21-24 und entsprechende Aussagen aus dem platonischen Symposion einfließen: Πάν ζῶον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον αὐτῷ καὶ πᾶς ἄνθρωπος τὸν πλησίον αὐτοῦ· 16 πᾶσα σὰρξ κατὰ γένος συνάγεται, καὶ τῷ ὁμοίῳ αὐτοῦ προσκολληθήσεται ἄνθρωπος.

angesehen werden. Diese Metasprache ist aufgrund philosophischer Reflexion über alttestamentliche sprachliche und gedankliche Gebilde entstanden.

Que ce soit dans les milieux intellectuels ou dans l'enseignement général du monde hellénistique, la dominance n'a jamais été séparée des doctrines de Platon. Aussi est-il impossible de contester sérieusement la rencontre de la pensée de l'Ancien Testament et de la pensée de Platon. La question décisive est de savoir si la Septante (LXX) a réellement réussi à utiliser des formes linguistiques empruntées à l'oeuvre de Platon sans adopter en même temps des idées philosophiques platoniciennes fondamentales. Certes, les traducteurs de la LXX voulaient faire connaître la foi de l'Ancien Testament au monde hellénistique au moyen de la langue grecque. Mais en même temps, ils voulaient éviter que des idées polythéistes soient introduites par le biais de la langue dans l'univers de l'Ancien Testament. Aussi les LXX ont-ils repris, en les modifiant au besoin, les formes d'expression épurées de l'oeuvre platonicienne, qui est la première et la seule oeuvre philosophique de l'Antiquité grecque transmise dans son intégralité. Les formes linguistiques platoniciennes des LXX peuvent être considérées comme une sorte de métalangue de grande portée théologique propre à l'Ancien Testament. Cette métalangue est née sur la base d'une réflexion philosophique portant sur des créations linguistiques et mentales propres à l'Ancien Testament.

### LITERATUR (in Auswahl)

- Aejmelaeus, A 1993. Übersetzung als Schlüssel zum Original, in dies., On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays.
- Arcioni, R 2003. Platone: Il Simposio. Introduzione, testo, traduzione e commento, Rivista di cultura classica e medioevale: Quaderni (NF) 5.
- Barr, J 1965. Bibelexegese und Moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft. Mit einem Geleitwort v. H. Conzelmann, übers. v. E. Gerstenberger.
- Boman, T <sup>4</sup>1965. Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen.
- Bratsiotis, N P 1966. נפש-ΨΥΧΗ. Ein Beitrag zur Erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta, VT.S XV, 58-89.
- \_\_\_\_\_ 1973. אִישׁ, אִשָּׁה, ThWAT I, 238-252.
- \_\_\_\_\_ 1973. בָּשָׂר, ThWAT I, 850-867.
- Bröcker, W <sup>2</sup>1967. Platos Gespräche.
- Dafni, E G <sup>2</sup>2000. נַחֲשׁ-ΟΦΙΣ. Γένεσις 3 καὶ Ἡσαΐου 27,1 ὑπὸ τὸ φῶς καὶ τῶν Ἀ' Βασιλ. 22,19-23. Ἰωβ 1,6-12. 2,1-7. καὶ Ζαχ. 3,1-2. Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῆς Γλώσσης καὶ τῆς Θεολογίας τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἐξ ἐπόψεως Μασωριτικοῦ κειμένου καὶ Μεταφράσεως τῶν Ἑβδομήκοντα.
- \_\_\_\_\_ 2001. אִשָּׁה כִּי נִאֲמָר – 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.

- Deissmann, A 1903. Die Hellenisierung des Semitischen Monotheismus, Sonderabdruck aus den „neuen Jahrbüchern für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur“.
- Dillmann, A 1892. Die Genesis von der dritten Auflage an erklärt, KeH 1/6.
- Feuerbach, L 1849. Das Wesen des Christentums.
- Friedländer, P <sup>3</sup>1964-1975. Platon, Bd 1-3.
- Gauss, H 1952-1967. Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons, Teil 1-3.
- Gertz, J C/ Schmid, K/Witte, M (hg.) 2002. Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315.
- Gunkel, H [1901] <sup>6</sup>1964. Genesis übersetzt und erklärt.
- Harnack, A von (1900) 1999. Das Wesen des Christentums hg. v. T. Rendtorff.
- \_\_\_\_\_ <sup>2</sup>1906. Sokrates und die Alte Kirche. Reden und Aufsätze I.
- Hastoupis, A P 1968. 'Η παρ' Ἀρχαίοις Ἑβραίοις καὶ Ἑλληνιστῶν διάφορος Θεωρησις τῶν ἐν τῇ Φιλοσοφίᾳ Προβλημάτων.
- Hendel, R S 1998. The Text of Genesis. Textual Studies and Critical Edition.
- Hessen, J (1939) <sup>2</sup>1955. Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung.
- \_\_\_\_\_ (1956) <sup>2</sup>1962. Griechische oder Biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung.
- Jäger, G 1967. „NUS“ in Platons Dialoge, Hypomnemata 17.
- Kaiser, O 2000. Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse 7.
- Koch, K 1991. Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, hg. v. B Janowski/M Krause.
- Kosmala, H, Nachfolge und Nachahmung Gottes.
- \_\_\_\_\_ 1963. I. Im Griechischen Denken, ASTI II, 38-85.
- \_\_\_\_\_ 1964. II. Im Jüdischen Denken, ASTI III, 65-110.
- Kutschera, F von 2002. Platons Philosophie, Bd. 1-3.
- Lesky, A 1976. Vom Eros der Hellenen, KVR 1422.
- Levin, C 1993. Der Jahwist, FRLANT 157.
- \_\_\_\_\_ 2004. Abschied vom Jahwisten? ThR 69, 329-344.
- Loader, W 2004. The Septuagint, Sexuality, and the New Testament. Case Studies on the Impact of the LXX in Philo and the New Testament.
- Nygren, A <sup>2</sup>1954. Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe.
- Papapetrou, K E o.J. 'Η Οὐσία τῆς Θεολογίας. Συστηματικὴ μελέτη ἐπὶ ἐνὸς πατερικοῦ ἐρμηνευτικοῦ ἔργου.
- Pedersen, J 1926. Israel. Its Life and Culture I-II.
- Richter, W 1991. Biblia Hebraica transcripta BH<sup>t</sup>, das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet, 1 Genesis.
- Rösel, M 1994. Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta, BZAW 223.
- Strauss, L 2001. On Plato's Symposium, edited and with a Foreword by S. Benardete.
- Tresmontant, C 1953. Essai sur la Pensée Hébraïque.
- Vretska, K 1953. Zu Form und Aufbau von Platos Symposion, Sestra Philologica Aenipontana, 1962, 143-156. Tresmontant, C., Essai sur la Pensée Hébraïque.
- Westermann, C (1974) <sup>4</sup>1999. Genesis, BK II.1-2.



Zehnpfennig, B 2000. Platon: Symposion, übersetzt und herausgegeben von, Philosophische Bibliothek 520.

Wilamovitz-Moellendorf, U von 1919. Platon. Sein Leben und seine Werke.

Witte, M 1998. Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26, BZAW 265.

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)