

Markus Mülke

Lobreden auf einen Gott

Platons Symposiasten preisen Eros

1. Einleitung

Wer die Religion, vielleicht gar die Theologie Platons kennenzulernen bestrebt ist, kann unterschiedliche Wege des Zugangs wählen. Unumgänglich ist die eingehende Beschäftigung mit dem, was als Ideenlehre in die Geistesgeschichte eingegangen ist und bis heute den zentralen Kern platonischen Denkens und seiner Wirkung darstellt. Möglich wäre aber beispielsweise auch der Zugang über die sogenannten „Mythen“ Platons: Obgleich der Philosoph bekanntlich an unterschiedlichen Stellen seines Œuvres den auf ihn gekommenen griechischen Mythos kritisiert, der sich ihm nicht nur in der bildenden Kunst, sondern vor allem in den maßgeblichen Texten der archaischen und frühklassischen Literatur, besonders der Poesie, darbot, platziert er dennoch in gleich mehreren Werken, meist an prominenter Stelle, eigene mythische Entwürfe, um wichtige Inhalte seiner Lehre in anderer sprachlicher Fassung zu vermitteln.

Eben diese beiden Möglichkeiten der Annäherung spiegeln sich nicht zufällig auch in den Schwerpunkten der neueren Forschung. Diese widmet sich dann, wenn sie dem Religiösen bei Platon nachgeht, insbesondere Werken wie der *Politeia*, in der die Ideenlehre am ausführlichsten ausgebreitet wird, oder dem *Timaios*, dem in der späteren Antike wohl wirkungsmächtigsten Dialog, der in einer deutlich mythisch geprägten Sprache die Erschaffung der Welt durch den einen Demiurgen zum Thema hat. Allerdings: So verständlich diese Schwerpunktsetzung sein mag, es erscheint lohnenswert, Religion und Theologie, Gott, Göttern und menschlichem Glauben auch in solchen platonischen Schriften nachzugehen, die auf dieses Thema hin bislang weniger befragt worden sind – wie etwa im *Symposion*, das im folgenden einmal näher in Augenschein genommen werden soll.

Das *Symposion*, schon in der Antike eines der beliebtesten und meistzitierten Werke Platons, dann auch seit der Renaissance vielgelesen und bis in die Gegenwart in Literatur, bildender Kunst und Film ausgiebig rezipiert, spielt in den neueren religionsphilosophischen Studien der Platonforschung kaum eine Rolle – in Michael Bordts neuem Buch *Platons Theologie* etwa begegnet es nur in wenigen Fußnoten. Zwei Gründe mögen neben anderen zu dieser Vernachlässigung beigetragen haben: Zum einen findet man als Thema der Reden, mit denen sich auf dem *Symposion* im Haus des vornehmen, jungen Dichters Agathon eines Abends

eine Gruppe ganz unterschiedlicher, aber allesamt hochgebildeter athenischer Männer unterhält, meist angegeben: ‚Eros‘ oder auf deutsch ‚Liebe‘¹; auch Titel von Untersuchungen, die sich dieser Schrift widmen, wie z.B. *Platonische Liebe*, *La théorie platonicienne de l'amour* oder *Eros und Unsterblichkeit* weisen in dieselbe Richtung. Dabei wird jedoch gemeinhin, wenn nicht unterschlagen, dann doch kaum angemessen berücksichtigt, dass es bei diesem Symposium nicht um ein bloß menschliches Empfinden oder einen daraus abgeleiteten Begriff, sondern um den *Gott Eros* geht (s.u.).

Zum anderen konzentrieren sich die neueren Interpretationen meist ausschließlich auf den Inhalt der Reden, welche die verschiedenen Teilnehmer des Athener Festes vortragen. Die Zwischenpartien hingegen, welche doch von Platon offenkundig mit größter Sorgfalt gestaltet worden sind, bleiben dabei häufig ohne genauere Untersuchung – und das, obwohl gerade die Forschung der jüngeren Zeit der dramatischen Wirkung der platonischen Dialoge besonderes Augenmerk geschenkt hat: Zwischenpartien erfüllen durchaus kompositorische Zwecke, etwa die Darstellung von Sprecherwechseln oder von thematischen Übergängen. Daneben bieten sie dem Autor aber zugleich – um an dieser Stelle nur wenig zu nennen – die Möglichkeit, ausdrücklich oder auch nur implizit das Handeln und Reden der Protagonisten in ein bestimmtes Licht zu rücken, vorzubereiten oder zu kommentieren sowie die Personen außerhalb ihrer direkten Reden wie von außen charakterisieren zu können². Gewährt also Platon dem Leser auch im *Symposion* gleichsam zwischen den Zeilen Einblicke darauf, wie die so unterschiedlichen Reden der Teilnehmer auf den *Gott Eros*, wie vielleicht die zeitgenössische *religiöse* Rede im Allgemeinen bewertet werden sollen?

¹ Vgl. aus neueren Arbeiten nur Reginald E. Allen, Comment, in: *The Dialogues of Plato*, Vol. 2: *The Symposium*, transl. with Comment by R.E. Allen, New Haven / London 1991, 7; Giovanni R. Ferrari, *Platonic Love*, in: Richard Kraut (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992, 248–276, hier 249; Davide Susanetti, *Introduzione e commento*, in: *Platone, Il Simposio*, traduzione di C. Diano, introduzione e commento di D. Susanetti con testo a fronte, Venezia 1992, 9–58.187–235, hier 9; Herwig Görgemanns, *Platon*, Heidelberg 1994, 145; Rudolf Rehn, *Der entzauberte Eros: Symposium*, in: Theo Kobusch / Burkhard Mojsisch (Hg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 81–95, hier 84; Rossana Arcioni, *Commento*, in: *Platone, Il Simposio*, *Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di R. Arcioni*, Roma 2003, 14; auch Frisbee C. C. Sheffield, *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*, Oxford 2006, 15; treffender schon Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a.M. 1939, 5.7f. u.ö.; Barbara Zehnpfennig, *Platon zur Einführung*, Hamburg 1997, 135f. und Dies., *Kommentar*, in: *Platon, Symposium*, übers. u. hg. v. B. Zehnpfennig, Hamburg 2000, 26.145.

² Vgl. treffend Georg Picht, *Platons Dialoge „Nomoi“ und „Symposion“*. Mit einer Einführung von W. Wieland, Stuttgart 1990 (= Ders., *Vorlesungen und Schriften* 6), 352f.

2. Die ersten fünf Reden

a) Einleitung oder die Wahl des Themas

Die Entscheidung, bei nur mäßigem Weingenuss den Gott Eros in Reden preisen zu wollen, wird von den anwesenden Symposiasten gleich zu Beginn, auf Vorschlag des Eryximachos, unter Zustimmung aller, gemeinschaftlich getroffen (177a/b):

„Phaidros pflegt mich nämlich bei jeder Gelegenheit zu schelten: ‚Ist es nicht arg, Eryximachos‘, sagt er, ‚dass auf alle anderen Götter von Dichtern Hymnen und Paiane gedichtet worden sind; auf den Eros aber, der doch ein so mächtiger und großer Gott ist, hat noch nie unter all den vielen Dichtern auch nur einer ein Loblied gesungen. Und wenn Du sehen willst, wie es die tüchtigen Sophisten machen, so sind es Herakles und andere, deren Lob sie in Prosa abfassen, wie zum Beispiel der vorzügliche Prodikos. Und das ist ja noch nicht allzu verwunderlich; aber ich las schon das Buch eines gescheiterten Mannes, in dem das Salz mit einem wunderbaren Lob bedacht war, im Hinblick auf seinen Nutzen; und noch viele andere Dinge kannst Du finden, die man gepriesen hat. Für derartiges hat man sich große Mühe gegeben; aber das Lob des Eros auf würdige Weise zu singen, das hat bis auf den heutigen Tag noch kein Mensch gewagt, und so ist ein großer Gott unbeachtet geblieben.‘ Ich glaube, Phaidros hat da ganz recht. Einerseits habe ich nun den Wunsch, ihm einen Dienst zu erweisen und eine Freude zu machen; zugleich aber glaube ich, es zieme sich in diesem Augenblick für uns Anwesende hier, den Gott zu feiern. Wenn ihr also einverstanden seid, dann könnten wir wohl in solchen Reden genügenden Stoff zur Unterhaltung finden; ich meine, es sollte ein jeder von uns, rechts herum, eine Lobrede auf den Eros halten, so schön er nur kann. Den Anfang aber soll Phaidros machen, da er auch den ersten Platz einnimmt und zugleich der Vater unseres Themas ist“³.

Der auffällige Kunstgriff, nicht den jungen Phaidros, der sich dies seit langem gewünscht habe, selbst, sondern den älteren Eryximachos den Vorschlag vorbringen zu lassen, sei hier nicht näher untersucht; verwunderlich freilich erscheint die Begründung für dieses Vorhaben, Eros sei bislang weder von den früheren Dichtern noch von den Sophisten, also den Prosarednern, angemessen gepriesen worden. Diese Feststellung hat der neueren Forschung nicht selten großes Kopfzerbrechen bereitet, begegnet doch Eros in der frühgriechischen Dichtung, und zwar gerade in der sympotischen Literatur, allenthalben⁴ – sie erweist sich jedoch als völlig zutreffend, wenn die *religiöse* Markierung des Themas ernstgenommen wird: In der gesamten vorplatonischen Literatur findet sich kein Text, der mit

³ Übers. (wie auch im Folgenden): Olof Gigon.

⁴ Vgl. allgemein Ezio Pellizer, *Outlines of a Morphology of Symptotic Entertainment*, in: Oswyn Murray (Hg.), *Symptotica, A Symposium on the Symposium*, Oxford 1990, 177–184, hier 180f.; Claude Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris 1996, passim und Ders., *Introduzione*, in: Ders. (Hg.), *L'amore in Grecia*, Bari 1997, XXVIII–XXXVIII; Silvana Fasce, *Eros Dio dell'amore*, in: C. Calame (Hg.), a.a.O., 121–134, passim; E. Pellizer, *Forme di Eros a simposio*, in: Charalampos Orfanos / Jean-Claude Carrière (Hg.), *Symposium. Banquet et Représentations en Grèce et à Rome, Colloque international Université de Toulouse-Le Mirail, mars 2002*, Toulouse 2003, 111f.; Wiebrecht Ries, *Platon für Anfänger. Symposium, Eine Leseintroduction* von W. Ries, München 2003, 37 sowie Richard Hunter, *Plato's Symposium*, Oxford 2004, 16–20.

eigenem Recht als ein Lobpreis, ein Hymnus auf Eros als *Gottheit* bezeichnet werden könnte.⁵ Insbesondere im Hinblick auf die griechischen Götterhymnen, die in der Sammlung der sogenannten *Homerischen Hymnen* zusammengefasst sind, aber auch auf die Chorlyrik, die Chorlieder des griechischen Dramas und die noch erhaltenen prosaischen Preisreden des fünften Jahrhunderts trifft die Beobachtung des jungen Phaidros zu.

Zugleich ergeben die frühgriechische Literatur und Kunst dort, wo Eros ausdrücklich als Gott besondere Aufmerksamkeit erfährt, ein heterogenes Bild: Ist er etwa für Hesiod in seiner einflussreichen *Theogonie* einerseits eine kosmogonische Kraft, die am Anfang der Welt steht, andererseits später, gemeinsam mit Himeros, im Gefolge der Liebesgöttin Aphrodite, so benennt ihn der Dichter Simonides als Sohn des Kriegsgottes Ares und der Göttin Aphrodite⁶. Die bildenden Künste hingegen stellen ihn, z.B. in der Vasenmalerei, für lange Zeit als einen geflügelten Epheben dar, bevor sich sein Bild im Ausgang des fünften Jahrhunderts zu verändern und die Gestalt als puttenhafter Junge mit Flügelchen, die in hellenistisch-römischer Zeit dann dominieren sollte, vorzudringen beginnt. Doch war auch sein unbehauener Kultstein in Thespiai⁷ weithin bekannt, ebenso wie ein ikonographisches Motiv, das ihn als Geburtshelfer (!) der Aphrodite zeigte⁸.

Warum die griechischen Autoren Eros als Gott zu besingen vermieden, lässt sich heute nicht mehr eindeutig erhellen. Die Religionsgeschichte liefert die Erklärung, die olympische Göttin Aphrodite habe durch ihren weitverbreiteten und wirkungsmächtigen Kult die eigenständige Verehrung des mit ihr assoziierten Eros gleichsam unterdrückt⁹ – ein nicht recht befriedigender Erklärungsversuch, steht doch gerade in der Dichtung nicht selten Eros im Mittelpunkt, weniger die

⁵ Vgl. G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft* (Anm. 1), 19; G. Picht, *Platons Dialoge* (Anm. 2), 493–500; R. Arcioni, *Commento* (Anm. 1), 92 z.St., deren Hinweis auf die aristotelische Distinktion von *ἐπιαινος* und *ἐγκώμιον* hier jedoch nicht trifft, sowie F.C.C. Sheffield, *Plato's Symposium* (Anm. 1), 15 mit Anm. 9; kritisch etwa Robert G. Bury, *Commentary*, in: *The Symposium of Plato*, ed. with Introduction, Critical Notes and Commentary by R. G. Bury, Cambridge² 1932, 19 z.St.; Christopher J. Rowe, *Commentary*, in: *Plato, Symposium*, ed. with an introduction, translation and commentary by C.J. Rowe, Warminster 1998, 135 z.St. und W. Ries, *Platon für Anfänger* (Anm. 4), 37.

⁶ Vgl. R.G. Bury, a.a.O., 22 z.St.; Giovanni Reale, *Commento*, in: *Platone, Simposio*, a cura di G. Reale, Milano 2001, 171 z.St. und R. Arcioni, *Commento* (Anm. 1), 94 z.St. (mit weiteren Verweisen); anders Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven / London 1968, 45.

⁷ Vgl. dazu Silvana Fasce, *Eros. La figura e il culto*, Genova 1977, 15–21 und (mit neuerer Lit.) Fritz Graf, *Der Kult des Eros in Thespiai*, in: *Plutarch, Dialog über die Liebe. Amatorius*, eingel., übers. und mit interpretierenden Essays vers. von H. Görgemanns, B. Feichtinger, F. Graf, W. Jeanrond und J. Opsomer, Tübingen 2006, 191–207, passim.

⁸ Vgl. zur Ikonographie Bernhard Neutsch, *Vom Steinmal zur Gestalt. Zum Wandel griechischer Götterbilder am Beispiel Hermes, Eros und Aphrodite*, in: Brinna Otto / Friedrich Ehrl (Hg.), *Echo. Beiträge zur Archäologie des mediterranen und alpinen Raumes*, J.B. Trentini zum 80. Geburtstag, Innsbruck 1990, 245–258, passim und Harvey A. Shapiro, *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts 600–400 B.C.*, Kilchberg/Zürich 1993, 27f.110–124 u.ö. (mit Lit.), dessen Überlegungen allerdings nicht vollkommen überzeugen.

⁹ Vgl. G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft* (Anm. 1), 18–29; G. Picht, *Platons Dialoge* (Anm. 2), 496 und W. Ries, *Platon für Anfänger* (Anm. 4), 37.

große Aphrodite. Psychologisch ließe sich beobachten, dass die frühgriechischen Autoren gern der überwältigenden, marternden, unkontrollierbaren, ja zerstörerischen Macht des Eros Ausdruck verleihen, die ja eher mit dem deutschen Wort ‚Verlangen‘ als mit ‚Liebe‘ zu beschreiben ist und welcher sich der Mensch willkürlich, ohne wirksame Mittel zur Gegenwehr ausgesetzt sieht¹⁰. Allein darin ein Hindernis auszumachen, diesen Gott zu besingen, mag zwar der Umstand widersprechen, dass ähnliche Antagonismen segenshaften und verderblichen Wirkens geradezu einen Grundzug der griechischen Götter bedeuteten, doch dürften es die Unberechenbarkeit und zwanghafte Willkür, die zum Wesen des Eros unabdingbar zu gehören schienen,¹¹ in der Tat erschwert haben, ihn in enkomiastischer Rede, die ja das Segensreiche, Preiswürdige eines Gottes zum Ausdruck bringen möchte, gleichsam zu bändigen und zu feiern¹² – nicht umsonst betont Eryximachos, bis in die Gegenwart hinein habe es noch „kein Mensch gewagt“ [!] (μηδένα ... ἀνθρώπων τετοληκέναι), eine Lobrede auf den Gott Eros zu halten.

Aufschlussreich ist jedenfalls, wie bei Platon eben Eryximachos über den Wunsch des jungen Phaidros hinaus, dem er selbst, um ihm eine Freude zu bereiten, ausdrücklich zustimmt, die Wahl des Themas motiviert: „Zugleich aber glaube ich, es zieme sich in diesem Augenblick für uns Anwesende hier, den Gott zu feiern“! Diese beiläufige Begründung hat durchaus Gewicht, da sie einerseits dem Leser die Stimmung des Augenblicks nachzuempfinden hilft: Das Essen ist beendet, gerade haben die Festteilnehmer das Trankopfer dargebracht – und bereits, vor dem Beginn des sich anschließenden Trinkens, „dem Gott“, also Dionysos, zu Ehren gesungen. Überdies sind Weingenuss beschränkt – kein Rausch, sondern nur „zum Vergnügen“ (176e: πρὸς ἡδονήν) – und die Flötenspielerin des Raumes verwiesen, zwei Maßnahmen, die, wie man stets gesehen hat, die dionysische Prägung des Symposions zugunsten einer nüchternen, ernsthafteren, intellektuelleren Stimmung zurückzudrängen scheinen.¹³

Andererseits, und diese Erklärung liefert Sokrates umgehend ausdrücklich nach, erweisen sich die prominenten Symposiasten geradezu als prädestiniert für das

¹⁰ Vgl. dazu G. Krüger, a.a.O., 10f.; mit Textbeispielen R.E. Allen, Comment (Anm. 1), 7f.11; Kevin Corrigan / Elena Glazov-Corrigan, *Plato's Dialectic at Play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*, University Park/Pennsylvania 2004, 44f. und R. Hunter, *Plato's Symposium* (Anm. 4), 17f.

¹¹ Noch Gorgias bedient sich in seinem *Lob der Helena* dieses Gedankens (15–19): „... wenn der ein Gott ist und göttliche Macht sogar über Götter hat, wie könnte ein Geringerer diesen von sich stoßen und abwehren?“ (Übers. Schirren/Zinsmaier).

¹² Durch die Gattung des Enkomions ist die Darstellung des Gottes und seines Wirkens also Einschränkungen unterworfen – was im *Symposion* selbst wiederholt angedeutet wird. So betont etwa Pausanias nachdrücklich (180c/181a): „Nun gibt es aber nicht nur einen [sc. Eros], und weil es nicht nur einen gibt, ist es richtiger, wenn wir zunächst bestimmen, welchen es zu loben gilt. Ich will also versuchen, das richtigzustellen: zuerst gebe ich an, welchen Eros man loben muss, und dann preise ich ihn, wie es des Gottes würdig ist ... Preisen soll man zwar alle Götter ... und nicht jeder Eros ist schön und wert, gepriesen zu werden [!], sondern nur der, der schön zu lieben antreibt“; vgl. auch Agathon über die rechte Art und Weise, den Gott zu loben (195a).

¹³ Vgl. Platon im *Protagoras* 347f. sowie Alfred Schäfer, *Unterhaltung beim griechischen Symposion. Darbietungen, Spiele und Wettkämpfe von homerischer bis in spätklassische Zeit*, Mainz 1997, 79.

Thema – Sokrates, der sich „auf nichts anderes zu verstehen“ behauptet „wie auf die Dinge der Liebe“, Eryximachos und sein Geliebter Phaidros, Pausanias, der redegewandte Liebhaber des „schönen“, jungen Tragikers Agathon¹⁴, der Komödiendichter Aristophanes, der es ja sowieso „nur mit Dionysos und Aphrodite zu tun“ habe. Das Publikum durfte also gespannt sein, wie diese anerkannten Größen der zeitgenössischen Dichtung, Rede, Gelehrsamkeit und Philosophie dem bis dato „unbeachteten Gott“ zum Lobpreis sprechen sollten. Übrigens: Dass Phaidros und Eryximachos Eros in ihrer Festlegung des Themas als Gottheit voraussetzen, dem wird an dieser Stelle von niemandem widersprochen¹⁵!

Mit seiner Gestaltung dieses Eingangs lenkt Platon sogleich die Aufmerksamkeit des Publikums auf die Bedeutung, welche die Sprache, die Rede während des folgenden Symposions haben werden. Erstens bedeutet die Abmachung, Eros *als Gott* preisen zu wollen, auf literarischer Ebene ein kompositorisches Element: Die ersten fünf Reden des Symposions, deren Sprecher dieser Festlegung folgen, stehen damit thematisch eng zusammen, bevor erst Sokrates gegen diese Übereinkunft verstößt, indem er Eros nicht mehr als Gott, sondern als Daimon ansieht (202b/204a)¹⁶.

Zweitens trägt das atmosphärische Setting, wie gesehen, dazu bei, auch die sprachliche Form der folgenden Reden festzulegen. Vorgetragen werden sollen „Reden“ (λόγος), genauer „Lobreden“ (ἐπαινος, ἐγκώμιον), also keine Hymnen, Paiane oder Loblieder. Die Symposiasten werden damit auf eine vergleichbare Form der sprachlichen Aussage verpflichtet – eine Bedingung, die einigen der Anwesenden, etwa dem Sophisten Pausanias, entgegenkommt, anderen, namentlich den beiden Dramatikern Agathon und Aristophanes eine gewisse formale Beschränkung auferlegt, zugleich ein geschickter Kunstgriff Platons, beim Leser spannende Erwartung zu erzeugen, wie denn diese beiden Dichter rhetorisch ihre Aufgabe zu lösen suchen.

Drittens verschafft die Aussicht, mit Eros einen Gott loben zu können, der zuvor weder von Dichtern noch von Rednern würdig gepriesen worden ist, den Anwesenden eine bemerkenswerte Offenheit und Raum für eigene Ausgestaltung

¹⁴ Vgl. R.G. Bury, Commentary (Anm. 5), 20 z.St.; Kenneth Dover, Commentary, in: Plato, Symposium, ed. by Sir K. Dover, Cambridge u.a. 1980, 89 z.St.; B. Zehnpfennig, Kommentar (Anm. 1), IXf. und R. Arcioni, Commento (Anm. 1), 94 z.St.

¹⁵ Dass Sokrates dem nicht widerspricht, mag verwundern, stellt er doch später fest, dass Eros kein Gott, sondern ein Daimon sei. Es hat den Anschein, als habe er – der selbst in seiner Jugend, also vor Diotimas Offenbarung, über den Eros dachte wie Agathon (201e) – zunächst die anderen Redner gewähren lassen wollen, um durch die eigene Gegenposition, pädagogisch geschickt, seine Ablehnung der vorangegangenen Reden noch deutlicher hervortreten zu lassen (anders Christoph Eucken, *Isokrates*. Seine Position in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen, Berlin / New York 1983, 108). Auch gegen die Regeln des gemeinsam – also auch von ihm selbst! – vereinbarten Redewettstreits verstößt Sokrates in seiner Replik (199a/b) ja ganz bewusst. Platon charakterisiert ihn dadurch nicht zuletzt als den anderen Gesprächspartnern auch in der Gesprächsführung haushoch überlegen.

¹⁶ Vgl. dazu B. Zehnpfennig, Kommentar (Anm. 1), XXVI.

und eigenverantwortliche Kreativität (vgl. auch Prot. 347f.)¹⁷ – dort, wo keine überkommene schriftliche Tradition die mythische Überlieferung festschreibt und wo kein älteres, womöglich einflussreiches poetisches oder rhetorisches Vorbild zu beantworten ist, eröffnet sich ein gleichsam noch auszulotender und zu bestimmender Raum sprachlichen Lobpreises des Gottes.

b) Vielfalt und Tradition

Was bei der Lektüre des platonischen *Symposions* vor diesem Hintergrund verständlicher wird, aber dennoch gerade den modernen Leser immer wieder erstaunt, ist die divergierende Vielfalt, ja inhaltliche Widersprüchlichkeit der fünf Reden, welche die Anwesenden auf den einen Gott Eros vortragen: Ist er für Phaidros der älteste Gott überhaupt, so stellt Pausanias fest, es gebe in Wirklichkeit gar nicht nur einen, sondern zwei Götter mit diesem Namen¹⁸! Eryximachos sieht in ihm ein kosmisches Prinzip, während Aristophanes ihn als den existenziellen menschlichen Mangel und das Verlangen, eine in ferner Vergangenheit verlorene Ureinheit mit der anderen Hälfte des eigenen Selbst wiederzuerlangen, beschreibt, ihn also ganz an den Menschen hängt, ja seine Entstehung von einem ganz bestimmten dramatischen Moment der menschlichen Entwicklung abhängig macht und ihn damit im Grunde auch endlich denkt, nämlich in dem Moment, da diese Wiedervereinigung des Menschen mit sich selbst vollendet sein wird und somit das Verlangen befriedigt.

Die Beobachtung, dass dabei die Redner in der formalen Gestaltung ihrer Entwürfe durchaus bestimmte traditionelle Spielregeln beachten, welche durch die literarischen und die rhetorischen Bedingungen des rednerischen Götterlobs vorgegeben waren, verstärkt diesen Eindruck weitgehender Pluralität eher, als dass sie dadurch eingeschränkt würde; es hat fast den Anschein, als wolle Platon hier bereits aufzeigen, wie wenig inhaltliche Bindekraft solche formalen Vorgaben der Tradition eigentlich auf die Intellektuellen seiner Zeit auszuüben imstande waren. Dafür nur zwei Beispiele:

Zum einen thematisieren alle Redner die Abstammung und Geburt des Gottes und berücksichtigen damit ein typisches Element hymnischer Dichtung und enkomiaistischer Preisrede, das sowohl in der frühgriechischen Poesie als auch in der späteren Prosa¹⁹ allenthalben anzutreffen ist. Doch führt die Beachtung dieses

¹⁷ Der Dichter des homerischen *Hymnus auf Apollon* fragt sich dementsprechend in der genau entgegengesetzten Situation (V. 19): πῶς τ' ἄρ σ' ὑμνήσω πάντως εὐμνον ἔδοντα.

¹⁸ Vgl. W. Ries, *Platon für Anfänger* (Anm. 4), 41: „Vor allem aber erweist sich seine Zugehörigkeit zur Sophistik an jener Selbständigkeit des Denkens, welche die Anerkennung mythischer Macht – hier ist es die des Eros – durch die Autonomie des menschlichen Urteils relativiert.“

¹⁹ Gorgias fügt in sein *Lob der Helena* einen kurzen Abschnitt über ihre Herkunft ein (3f.); vgl. auch Isocr. Hel. 14. 16f.; Bus. 10 sowie K. Dover, *Commentary* (Anm. 14), 12.123; R.E. Allen, *Comment* (Anm. 1), 12; K. Corrigan / E. Glazov-Corrigan, *Plato's Dialectic* (Anm. 10), 46 und R. Hunter, *Plato's*

formalen, traditionellen Elements keineswegs zu einer einheitlichen Auffassung von der Herkunft des Gottes – für Phaidros ist er der „allerälteste“ der Götter, nach dem Chaos entstanden, ohne Eltern (178a/b), Pausanias und Eryximachos lassen ihre beiden Eroten von den beiden Aphroditen abstammen (180c/181b. 185b/c. 186a/b. 187c/e), Aristophanes bestimmt in seiner Geschichte des Kugelmenschen die Entstehung des Eros als den Moment, in dem „die Liebe zueinander den Menschen eingepflanzt“ (191c/d) worden sei, um nach Wiedervereinigung des von Zeus Zerspaltenen zu streben, und Agathon feiert Eros schließlich als den „jüngsten der Götter“ (195a). Im Verhältnis zur frühgriechischen Tradition in Dichtung und bildender Kunst (s.o.) tragen die ersten fünf Reden im *Symposion* also keineswegs dazu bei, eine allgemein anerkannte Anschauung über diesen Punkt zu gewinnen.

Zum anderen beziehen sich die Redner ausdrücklich auf die ältere Literatur, um durch Verweise und Zitate den eigenen Vortrag gleichsam anzureichern. Insbesondere die maßgebliche Autorität der religiösen Überlieferung, der frühgriechische Dichter Hesiod, wird in einer Art Beglaubigungsstrategie gleich mehrfach ins Feld geführt – jedoch erneut nicht als einheitsstiftender Bezugspunkt, der für alle Vorträge eine unbestreitbare Norm darstellte, sondern als ein Referenztext, der in unterschiedlicher Weise für den eigenen, von den anderen Entwürfen abweichenden Lobpreis des Gottes in Anspruch genommen werden kann. Während Phaidros gleich als erster (178b) aus Hesiods *Theogonie* die berühmten Verse zitiert, in denen der Gott Eros vorgestellt wird (V. 120/22)²⁰, rekurren Pausanias²¹ und Eryximachos implizit auf dieses Vorbild, indem sie, ähnlich wie im Prooemium (V. 11/26) der hesiodeischen *Werke und Tage* die Eris in eine gute und eine schlechte zweigeteilt wird, dichotomisch einen gewöhnlichen und einen himmlischen Eros voneinander unterscheiden²². Agathon hingegen tritt in seinen Ausführungen der älteren Tradition kritischer entgegen und bezieht gegenüber Hesiod eine distanziertere Position (195c): „Ich behaupte im Gegenteil, er sei der Jüngste unter den Göttern und selbst ewig jung. Die alten Göttergeschichten aber,

Symposium (Anm. 4), 34f. zu der *Rhetorica ad Alexanderum* (1440b 16/28). Zu bedenken ist freilich, dass gerade unter den Sophisten in der Debatte über die angemessene epideiktische Rede die Bedeutung von Abstammung und Geburt auch kritisch überprüft wurde, so etwa durch Lykophron (vgl. Aristot. fr. 91 Rose).

²⁰ Vgl. R.G. Bury, *Commentary* (Anm. 5), XXV.22 z.St.; S. Rosen, *Plato's Symposium* (Anm. 6), 47; D. Susanetti, *Introduzione* (Anm. 1), 191; B. Zehnpfennig, *Kommentar* (Anm. 1), 146 z.St.; Rainer Thiel, *Irrtum und Wahrheitsfindung. Überlegungen zur Argumentationsstruktur des platonischen Symposions*, in: Stefan Matuschek (Hg.), *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons Symposium und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne*, Heidelberg 2002, 5–16, hier 8; W. Ries, *Platon für Anfänger* (Anm. 4), 39f.; R. Hunter, *Plato's Symposium* (Anm. 4), 40f. und F.C.C. Sheffield, *Plato's Symposium* (Anm. 1), 17.

²¹ Zur weiteren Hesiod-Nutzung in 180d vgl. R.G. Bury, *Commentary* (Anm. 5), 31 z.St.; K. Dover, *Commentary* (Anm. 14), 96 z.St. und G. Reale, *Commento* (Anm. 6), 177 z.St.

²² Vgl. schon ähnlich Albin Lesky, *Vom Eros der Hellenen*, Göttingen 1976, 88. Die Distinktion ist also nicht notwendig als ein sophistisches Merkmal, etwa in der Manier des Prodikos oder der *Dissoi Logoi*, anzusehen, auch wenn etwa Hippias in der Unterscheidung zweier φθόνοι eine ähnliche Unterscheidung vornimmt (vgl. Fragment B16 Diels-Kranz).

die Hesiod und Parmenides erzählen, sind der Ananke und nicht dem Eros widerfahren, wenn jene überhaupt die Wahrheit [!] gesagt haben“.

c) *Unterhaltung*

Dass die Reden insgesamt dem Zeitvertreib und, wie Eryximachos ausdrücklich betont (177c: γένοιτ' ἂν ἡμῖν ἐν λόγοις ἰκανὴ διατριβή), der Unterhaltung dienen sollen, darf dabei nicht überraschen: Gerade der Vortrag von Dichtung und Rede hatte bei den Griechen seit früher Zeit die wichtige Aufgabe, die Festversammlung zu zerstreuen, zu unterhalten, zu erfreuen. Es genügt in diesem Zusammenhang auf das frühe Zeugnis der homerischen *Odyssee* hinzuweisen, in welcher der Held Odysseus auf seinen Irrfahrten zu den sagenhaften Phäaken gelangt und dort auf einem zu seinen Ehren veranstalteten Gelage den hochangesehenen Sänger Demodokos zu hören bekommt. Schon diese Stelle belegt überdies, dass die Götter in ebensolchen Vorträgen eine prominente Rolle spielten – Demodokos' Gesang von dem Ehebruch der Aphrodite mit Ares und der List des betrogenen Gatten Hephaistos war schon in der Antike hochberühmt. Doch auch aus anderen, insbesondere archäologischen Quellen erhellt, dass selbst Götterhymnen bei Symposien der archaischen und klassischen Zeit zum Vortrag kommen konnten²³. Die Verbindung von Unterhaltung beim Gelage und Lobpreis der Götter, die manchem heute wohl befremdlich vorkommen mag, war den antiken Griechen also ganz geläufig und gewiss nicht anstößig.

d) *Agonales Gotteslob*

Fundamental für das Verständnis des platonischen *Symposiums* ist die Tatsache, dass sich Symposiasten nicht durch den bloßen Redevortrag in festgelegter Reihenfolge unterhalten, sondern mit ihren Beiträgen in einen Wettstreit eintreten. Schon die Worte, mit denen der Gastgeber Agathon den (zu) spät gekommenen Sokrates begrüßt, kündigen eine Auseinandersetzung „über die Weisheit“ an (175e), und auch in der folgenden Darstellung des Redeablaufs erinnert Platon immer wieder an seinen agonalen Charakter, indem er einerseits in den dialogischen Zwischenpartien auf ihn verweisen, andererseits die Redner selbst in ihren eigenen Vorträgen kritisch auf die vorangegangenen Bezug nehmen lässt. Zunächst erklärt sich aus diesem Wettbewerbscharakter der Umstand, dass „jeder“ der Anwesenden eine möglichst schöne Rede zum Lob des Eros – wie er es vermöge – halten solle (s.o.) und dass Eryximachos sofort bei seinem Themenvorschlag eine festgelegte Reihenfolge der Vorträge empfiehlt: rechts herum, ange-

²³ Vgl. A. Schäfer, *Unterhaltung* (Anm. 13), 44 mit Anm. 334 (Lit.).

fangen mit dem jungen Phaidros, der als erster oben an liege und ja Vater des Themis sei. Auch Sokrates verweist, noch bevor Phaidros mit der ersten Rede anhebt, auf eben diesen Wettbewerbscharakter der Vorträge (177e): „Freilich sind wir, die wir hier auf den letzten Plätzen liegen, im Nachteil; doch wenn die vor uns geschickt und schön reden, wollen wir es zufrieden sein“. Dieselbe Besorgnis, die erst am Ende der Reihe zu Wort Kommenden seien den ersten Rednern doch benachteiligt, wird auch später nach dem Vortrag des Aristophanes zwischen Eryximachos, Agathon und Sokrates noch einmal angesprochen (193e):

„Du selbst hast ja sehr schön abgeschnitten in unserem Wettkampf [!], Eryximachos. Wenn du aber jetzt an meinem Platz ständest oder vielleicht eher noch dort, wo ich stehen werde, wenn auch noch Agathon eine gute Rede gehalten hat, dann wäre dir gewiss bange, und es würde dir ganz so zumute sein wie jetzt mir“ (vgl. auch 198a/b),

also dort, wo Phaidros den aufkommenden Dialog zwischen Agathon und Sokrates unterbindet und an die Spielregeln des gemeinsam ausgemachten Redeagons erinnert (194d): „So gern ich aber Sokrates bei seinen Gesprächen zuhöre, so ist es nun doch meine Pflicht, mich um das Lob des Eros zu kümmern und von jedem von euch eine Rede entgegenzunehmen“. Überhaupt kommt es ja im gesamten ersten Teil des *Symposiums*, also bevor Sokrates, der einzige ‚Philosoph‘ der Runde, das Wort ergreift, nicht zu irgendeiner wechselseitigen Diskussion über das gegebene Thema – „each of the speakers talks with authority, in a dogmatic fashion“²⁴.

Blickt man von hier aus in die griechische Geistes- und Kulturgeschichte, so offenbart sich dieser, dem heutigen Leser eher ungewöhnliche Redewettkampf zum Lobpreis auf einen Gott als nicht so seltsam, wie es zunächst den Anschein hat: Die Tradition belegt, dass der Rede- und Argumentationsagon in meist aus dem Stegreif eingebrachten, oft auf prüfende Fragen hin antwortenden Vorträgen zum festen Programm der symposiatischen Unterhaltung und Literatur gehörte²⁵, verbunden gerade auch mit herber Kritik und Spott an misslungenen Leistungen. Daneben galt die religiöse Rede von alters her als besonders prädestiniert für den Agon²⁶: Götterhymnen wurden auf Festen vor großem Publikum ebenso im Wettstreit ausgetragen wie etwa auch die attischen Tragödien, als mythisch-religiöse Dichtungen wichtige Teile des Dionysoskults, an den großen Dionysien in Athen²⁷. Dennoch wird man diese Tradition wohl kaum gegen die von Platon

²⁴ Ludwig Edelstein, *The Role of Eryximachos in Plato's Symposium*, in: *TAPA* 76 (1945), 85–103, hier 101.

²⁵ Vgl. E. Pellizer, *Outlines* (Anm. 4), 179; D. Susanetti, *Introduzione* (Anm. 1), 11.14; A. Schäfer, *Unterhaltung* (Anm. 13), 18ff.27ff.; Andrew Ford, *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, Princeton 2002, 32f. (mit einem erhellenden Hinweis auf Anon. *Eleg.* 27 IEG, VV. 7f. [vgl. auch z.B. *Theognis* 491–496; *Hdt.* 6, 129]), wo die wechselnde Rede beim Symposium als ἀρετὴ συμποσίου bezeichnet wird!) und R. Hunter, *Plato's Symposium* (Anm. 4), 5f.

²⁶ Vgl. z.B. das *Certamen Homeri et Hesiodi*.

²⁷ Vgl. mit Belegen (etwa *hom. Hymn.* III *Apoll.* 146–150 und 169f.; *hom. Hymn.* IV *Herm.* 52–62; *hom. Hymn.* VI *Aphrod.* 19ff.) Filippo Càssola, *Introduzione*, in: *Inni omerici*, a cura di F. Càssola, Milano