

PLUTARCH

Dialog über die Liebe

*Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam Religionemque pertinentia*

Mohr Siebeck

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fagen

Herausgegeben von

Reinhard Feldmeier, Rainer Hirsch-Luipold
und Heinz-Günther Nesselrath

Band X



Plutarch

Dialog über die Liebe

Amatorius

Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays
versehen von

Herwig Görgemanns, Barbara Feichtinger,
Fritz Graf, Werner Jeanrond und Jan Opsomer

Mohr Siebeck

Barbara Feichtinger, geboren 1963, ist Professorin für Latinistik an der Universität Konstanz.

Herwig Görgemanns, geboren 1931, ist emeritierter Professor für Klassische Philologie an der Universität Heidelberg.

Fritz Graf, geboren 1944, ist Professor of Greek and Latin an der Ohio State University und Leiter des Center for Epigraphical Studies ebendort.

Werner G. Jeanrond, geboren 1955, ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Lund in Schweden.

Jan Opsomer, geboren 1966, ist Professor für Philosophie an der Universität zu Köln.

e-ISBN PDF 978-3-16-156445-1

ISBN 3-16-148824-5 (Leinen)

ISBN-13 978-3-16-148824-5

ISBN 3-16-148811-3 (Broschur)

ISBN-13 978-3-16-148811-5

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2006 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Josef Spinner in Ottersweier gebunden.

SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen‘ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, ‚Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen‘) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, ‚Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen‘, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch an die sinnliche des ‚Schmeckens‘ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch ‚auf den Geschmack‘ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.

Vorwort

Von den fünf Kollegen, die sich zusammengetan haben, um in der Reihe SAPERE Plutarchs *Amatorius* neu herauszugeben, ist einer der traditionellen Textphilologie verpflichtet, einer gibt einen religionsgeschichtlichen Beitrag, und eine dritte Mitarbeiterin behandelt sozial- und sexualgeschichtliche Probleme. Dazu kommt ein Philosoph und ein Theologe. Im Rahmen eines Plutarch-Symposiums in Göttingen am 2. – 4. Februar 2005 hatten sie Gelegenheit, zusammen mit anderen Plutarch-Forschern über das Vorhaben zu diskutieren. Dabei beteiligten sich auch zwei besondere Kenner des *Amatorius*, Frederick E. Brenk und Françoise Frazier.¹ Auch sonst hat es nicht an gegenseitigen Anregungen gefehlt.

Was die Mitarbeiter voneinander gelernt haben, ist nicht im einzelnen notiert. Von den Herausgebern haben besonders R. Hirsch-Luipold und H.-G. Nesselrath bei Konzeption und Ausführung mitgewirkt. Renate Burri und Cecilie Koch haben für redaktionelle Bearbeitung und Formattierung der Beiträge gesorgt. Philipp Steinkrüger hat in sprachlichen Fragen Herrn Opsomer unterstützt, und Ingeborg Görgemanns hat für Übersetzung und Anmerkungen stilistische Ratschläge beigesteuert.

Eine nachträgliche Bemerkung: Das Thema dieses Bandes hat kürzlich eine unerwartete Aktualität bekommen durch das Erscheinen der Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI. Die Darlegungen des Pontifex Romanus kommen an manchen Stellen denen des delphischen Priesters erstaunlich nahe. Die Konvergenz kann zu denken geben.

¹ Drei Beiträge der Genannten sind nicht mehr rechtzeitig erschienen, um Berücksichtigung finden zu können: F. FRAZIER, «À propos de l'influence de la comédie dans l'*Érotikos*. Un réexamen de la notion de „dialogue dramatique“», in: A. CASANOVA (Hrsg.), *Plutarco e l'età ellenistica*. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 23–24 settembre 2004 (Florenz 2005) 173–205; F.E. BRENK, «Two Case Studies in *Paideia*», in: M. JUFRESA/F. MESTRE/P. GÓMEZ/P. GILBERT (Hrsgg.), *Plutarc a la seva època: Paideia i societat*. Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas (Barcelona 2005) 235–242; F.E. BRENK, «The Barbarian Within. Gallic and Galatian Heroines in Plutarch's *Erotikos*», in: A. PÉREZ JIMÉNEZ/F. TITCHENER (Hrsgg.), *Historical and Biographical Values in Plutarch's Works*. Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by the I.P.S. (Málaga/Utah 2005) 93–106. Ferner ist nachzutragen: M. VALVERDE SÁNCHEZ, «El Erótico de Plutarco: ΜΙΜΗΣΙΣ, ΔΙΗΓΗΣΙΣ, ΛΟΓΟΣ», in: M. JUFRESA (wie oben) 485–500.

Inhalt

A. Einführung in die Schrift

Einführung (<i>Herwig Görgemanns</i>)	3
1. Exposition und Aufbau des Dialogs	3
2. Zur Chronologie	6
3. Die Personen	8
4. Zur Dialogform	16
5. Die Tradition der Schriften über Liebe und Ehe	20
6. Standpunkte und Argumente	28
7. Zum Text	35
Varianten	39

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

(*Herwig Görgemanns*)

ΠΑΟΥΤΑΡΧΟΥ ΕΡΩΤΙΚΟΣ – Plutarch, Dialog über die Liebe (<i>Amatorius</i>)	44
Anmerkungen zur Übersetzung	132

C. Essays

I. Der Kult des Eros in Thespiai (<i>Fritz Graf</i>)	191
1. Der Agon der Erotideia	191
2. Das Heiligtum des Eros	195
3. Das Kult-Aition: der Mythos von Narkissos	198
4. Der heilige Stein und der ‚anikonische‘ Kult	201
5. Der kosmogonische Eros des Hesiod	206
II. Eros in Plutarchs moralischer Psychologie (<i>Jan Opsomer</i>)	208
1. Polysemie des Erosbegriffs	208
2. Plutarchs moralische Psychologie	213
3. Erosbegriffe im <i>Amatorius</i>	220

III. Soziologisches und Sozialgeschichtliches zu Erotik, Liebe und Geschlechterverhältnis (<i>Barbara Feichtinger</i>)	236
1. Vorbemerkungen.....	236
2. Zur antiken Homoerotik: Grundlagen, Formen, Wandel	237
3. Plutarchs <i>Erotikos</i> : Knabenliebe und/oder Frauenliebe	252
4. Die Domestizierung des <i>Eros</i>	268
IV. Der Gott der Liebe: Entwicklungen des theologischen Lebensbegriffs bei Plutarch und in der frühen Kirche (<i>Werner Jeanrond</i>)	274
1. Dramatische Praxis und Reflexion: Problematisierungen der Liebe in der Bibel und in Plutarchs <i>Amatorius</i>	276
2. Der Weg der Liebe bei Plutarch und in der frühen Kirche.....	277
3. Der Gott der Liebe	283
4. Liebe und Ehe bei Plutarch und im Neuen Testament	289
5. Ausblick: Plutarchs <i>Amatorius</i> und die christliche Theologie der Liebe	292

D. Anhang

I. Abkürzungen.....	297
II. Literaturverzeichnis.....	299
III. Indices (<i>Cosima Bunke</i>)	306
1. Stellenregister.....	306
2. Namen und Begriffe.....	320
3. Griechische Wörter	323

A. Einführung in die Schrift

Einführung

Herwig Görgemanns

1. Exposition und Aufbau des Dialogs

Plutarchs Dialog Ἐρωτικός¹ (*Amatorius*) wird allgemein als eine der wertvollsten und schönsten seiner philosophischen Schriften, der sog. *Moralia*, angesehen.² Was die literarische Form betrifft, ist die Gattung des Dialogs lebendig, originell und witzig ausgestaltet. Inhaltlich ist die Schrift ein Unikum in der antiken Literatur. Eros, die Liebe, war seit jeher als wunderbar, machtvoll, aber gefährlich dargestellt worden; in Epen und Tragödien war er die Ursache entsetzlicher, bluttriefender Ereignisse. Die Macht der Leidenschaft zu zähmen war eine Aufgabe von bürgerlicher Ordnung, von Ethik und Lebenskunst. Platons philosophische Aufwertung des Eros, ja des Liebeswahnsinns, hatte den Preis der Entseksualisierung. Dagegen ist Plutarchs Eros, so sehr er sich an Platon orientiert, durch und durch sexuell. Dabei wird er hymnisch gepriesen und alle Tragik scheint fern. Freilich muß auch er eingehegt werden; im Laufe der

¹ Zum Titel: Zu dem Adjektiv Ἐρωτικός ist zu ergänzen λόγος, also „Rede oder Schrift, die Liebe betreffend“. Dieser Ausdruck ist als Titel von literarischen Werken im 4. Jh. v. Chr. aufgekommen. Zunächst war in der frühen Rhetorik der Typ einer fiktiven erotischen Werberede entstanden; eine Schrift des Lysias, die Platon im *Phaidros* anführt, scheint schon eine Parodie auf solche Reden zu sein. Platon nennt sie 227c einen λόγος ἐρωτικός, wenn auch in einer unterminologischen Wendung. Eine Rede dieser Art ist als 61. Rede des Demosthenes unter dem Titel Ἐρωτικός erhalten. Andererseits werden auch die Lobreden auf Eros in Platons *Symposion* ἐρωτικοὶ λόγοι genannt (Platon, *Symposion* 172b und Aristoteles, *Politik* II 4,1262b11). Dann wurde der Titel Ἐρωτικός stereotyp in dem allgemeinen Sinn „eine Schrift zum Thema Eros“. Der Titel ist bezeugt für: Antisthenes, Eukleides (beides Dialoge), Aristoteles (kontrovers, ob ein Dialog), Theophrast, Demetrios von Phaleron, Herakleides von Pontos. Hierzu: F. LASSERRE. «Ἐρωτικοὶ λόγοι», *Mus. Helv.* 1 (1944) 169–178; LAURENTI 1987, 536–544. Die früheren Erklärungsversuche von R. HIRZEL haben etwas Gewalttames: es sei ein ἐρωτικός ἀνὴρ gemeint, analog zu der platonischen Titelform Πολιτικός (*Hermes* 10 [1876] 65f.), oder: die Erzählung des Autobulos sei eine veränderte Form der verbenden „Liebesrede“ im rhetorischen Sinn (HIRZEL 1895, II 230).

² Eine allgemeine Einführung in Leben und Werk Plutarchs findet sich im 1. Band der Reihe SAPERE (HIRSCH-LUIPOLD 2000). Eine grundlegende Einführung zum *Amatorius* hat R. FLACELIÈRE verfaßt (in seinen Ausgaben 1952 und 1980).

Schrift wird er mehr und mehr auf die Ehe beschränkt. Diese Sicht hat gewiß etwas mit der Erotik der Neuen Komödie und des griechischen Liebesromans zu tun. Aber im Gegensatz zu dieser Literatur, in der die Liebeshandlung mit der Eheschließung ein Ende findet, steht für Plutarch die Ehe selbst und ihr Alltag im Mittelpunkt. Er hat dazu auch einen praktischen Ratgeber verfaßt, die *Coniugalia praecepta*, und mit Recht nimmt man an, daß bei alledem das Erlebnis seiner eigenen Ehe, von der gleich in der Exposition des Dialogs die Rede ist, große Bedeutung gehabt hat.

Diese Exposition (Kap. 1–3) soll zunächst referiert werden. In einem Rahmengespräch bittet Flavianus als Wortführer einer unbestimmt bleibenden Gruppe einen gewissen Autobulos, von einem Gespräch über den Eros zu berichten, das dessen Vater einmal geführt haben soll. Autobulos kennt dieses Gespräch nur aus Erzählungen des Vaters; denn es fand vor langer Zeit statt, als dieser jung verheiratet und Autobulos noch nicht auf der Welt war. Der zeitgenössische Leser wird verstanden haben, daß Autobulos der älteste Sohn des Autors Plutarch und der „Vater“ Plutarch selbst ist, obwohl sein Name nirgendwo fällt. Dieses Versteckspiel ist ein Kunstgriff, über dessen Sinn noch zu sprechen sein wird.

Autobulos erzählt zunächst vom Anlaß des Gesprächs: Der Vater (Plutarch) war, gerade verheiratet, zum Eros-Fest nach Thespiai gekommen, zusammen mit seiner Frau Timoxena; der Hochzeit waren Schwierigkeiten zwischen den Eltern vorangegangen, für deren Überwindung man dem Gott Eros Dank abstatten wollte (der Eros-Kult von Thespiai in Böotien war berühmt, Plutarchs Heimatstadt Chaironeia liegt nicht weit entfernt). Nun traf er bei dem Fest auf Freunde, einige „aus der Heimat“, also Chaironeia, dazu Daphnaios aus Thespiai und Soklaros aus Tithora; aus größerer Entfernung waren Protogenes von Tarsos und Zeuxippos aus Sparta da, ferner weitere Bekannte aus Böotien.³ Diese Gruppe traf sich öfter zu philosophischen Gesprächen, und als es im Zusammenhang mit einem Musik-Wettbewerb in der Stadt Aufregung und Unruhe gab, zog man sich in das ländliche Heiligtum der Musen am Fuß des Helikon zurück.⁴

Dort wurde sie von zwei Männern aus Thespiai aufgesucht, Anthemion und Peisias, die ihnen eine Streitfrage zur Entscheidung vorlegen wollten (offenbar war dieser Kreis von Intellektuellen in der Stadt be-

³ Der ganze Dialog hat böotisches Lokalkolorit; alle Teilnehmer außer Protogenes und Zeuxippos sind Böoter. Plutarch spricht sie gelegentlich auf ihr Böötertum an (9,754D). Zu diesem Thema BRENK 1995.

⁴ Zu den Einzelheiten s.u. Anm. 1–12 zur Übersetzung, über den Eros-Kult den Beitrag von F. GRAF in diesem Bande.

kannt und angesehen⁵). Es ging um ein Liebesverhältnis, das Aufsehen und Streit erregt hatte. Die schöne Ismenodora, eine reiche und vornehme Witwe, hatte sich in einen jungen Mann namens Bakchon verliebt, der noch zur Gruppe der Epheben im dortigen Gymnasion gehörte,⁶ und wollte ihn heiraten. Es war skandalös, daß eine Frau die Initiative ergriff; auch ihr höheres Alter und ihre gesellschaftliche Stellung fand man problematisch. Die Familie und die Freunde Bakchons waren beunruhigt. Zu seinen Freunden gehörten außer den Altersgenossen auch ἐρασταί, Liebhaber und Verehrer: offenbar wurde in Thespiai die alte, aus Platons Dialogen bekannte aristokratische Sitte der Knabenliebe gepflegt; das Gymnasion war der Ort, wo man sich zu treffen pflegte.⁷ Bakchon selbst schwankte und wollte zwei Freunde entscheiden lassen, seinen älteren Vetter Anthemion und seinen Verehrer Peisias. Der eine war für, der andere gegen die Heirat, und das Problem wurde nicht leichter, weil Peisias sich als erotischer Nebenbuhler Ismenodoras sah. Als sie sich nicht einigen konnten, entschlossen sie sich, den Kreis um Plutarch anzurufen. Dort fanden beide gleich einen Fürsprecher: Daphnaios nahm Partei für Ismenodora und Protogenes gegen sie. Das ist die vorläufige Verteilung der Sprecherrollen; daß später Plutarch in den Vordergrund tritt, ist noch nicht vorgesehen.⁸

Es folgt der eigentliche Dialog. Er wird mehrmals durch die Hintergrundhandlung unterbrochen. In Kap. 10 bringt ein Bote aus Thespiai die schockierende Nachricht, daß Ismenodora Bakchon entführt habe und ein öffentlicher Konflikt auszubrechen drohe. Später, in dem verlorenen Textteil nach Kap. 20, muß der Bericht gekommen sein, daß der Streit beigelegt sei und die Hochzeit vorbereitet werde, worauf die ganze Gesellschaft sich auf den Weg zurück in die Stadt macht; das Gespräch wird unterwegs fortgesetzt. Am Ende (Kap. 26) wird kurz die Ankunft und das glückliche Ende mit der Hochzeit berichtet.

⁵ Die Formulierung τὸν πατέρα καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ ist auf die Gruppe als ganze zu beziehen. Es ist unwahrscheinlich, daß Plutarch persönlich als Autorität angerufen wird und die anderen nur Nebenfiguren sind; denn offenbar war er damals noch ein junger Mann ohne besondere Distinktion. Wenn man ihn als *spiritus rector* des Kreises ansähe, würde man anachronistisch seine Stellung im Alter, wie man sie etwa aus den *Quaestiones convivales* kennt, voraussetzen. S. dazu u. Anm. 17 und 18.

⁶ Es läßt sich erschließen, daß Bakchon etwa 20 Jahre alt war, Ismenodora 32 (Anm. 72 und 77 zur Übersetzung).

⁷ Hierzu der Beitrag von B. FEICHTINGER in diesem Bande.

⁸ Dazu s.u. S. 9f.

Der Aufbau der Schrift läßt sich in folgendes Schema fassen:

RAHMENDIALOG (Kap. 1)

HAUPTDIALOG (Kap. 2–26)

Hintergrundhandlung: Vorgeschichte (Kap. 2–3)

1. Kontroversen (Agon)

- a) Knabenliebe gegen Frauenliebe (Kap. 4–6)
- b) Ist eine dominante Frau eine Gefahr? (Kap. 7–9)

*Hintergrundhandlung: Entführung
Bakchons (Kap. 10–13 Anfang)*

2. Das Wesen des Eros

- a) Enkomion auf Eros als Gott der Tradition (Kap. 13–18)
- b) Der platonische Eros (Kap. 19–20a)

3. Übergangsteil mit Gegenrede des Zeuxippos

- a) Die Rache des Eros an seinen Verächtern (Kap. 20b)
- [b) Textlücke, darin die Rede des Zeuxippos]

*[Hintergrundhandlung: Lösung des Konflikts (in der Textlücke
verloren)]*

4. Liebe und Ehe als zwischenmenschliche Bindung

- a) Frauenliebe schafft ebenso Philia wie die Knabenliebe
(Kap. 21–22)
- b) Die eheliche Liebe (Kap. 23–25)

Hintergrundhandlung: Glückliches Ende (Kap. 26)

2. Zur Chronologie

Der Dialog hat zwei Zeitebenen. Autobulos, der ihn – offenbar als Erwachsener – berichtet, war noch nicht geboren, als er stattfand. Die Zeitdifferenz muß also mindestens 20 Jahre betragen. Die Zeit des Rahmendialogs dürfte mit der Abfassungszeit zusammenfallen, und für diese ist ein sicherer Anhaltspunkt die Erzählung von Emponé (Kap. 25), in der auf den Tod Domitians (96 n. Chr.) angespielt wird (771C). Ein weiterer *terminus post quem* ist der dort erwähnte Tod des Sohnes von Iulius Sabinus, der, wenn man CICHORIUS 1922 folgt, auf 116/117 zu datieren ist.⁹ Es wird auch der Besuch des anderen Sohnes (namens Sabinus) „bei uns in Delphi“ erwähnt; in Delphi wohnte Plutarch als Apollon-Priester. Auf

⁹ S.u. Anm. 441 zur Übersetzung.

jeden Fall ist der *Amatorius* ein Alterswerk;¹⁰ durch das Interesse an ägyptischer Mythologie wird er in die Nähe von *De Iside et Osiride* gerückt.

Für die dramatische Zeit ergibt sich daraus nichts. Man kann nur vermuten, daß Plutarchs Heirat in die frühen 70er Jahre fällt (ZIEGLER 1951, 648). Nun gilt allerdings der oben genannte *terminus post quem* streng genommen für das Gespräch selbst, in dem diese Ereignisse erwähnt werden. Die Geschichte der Emponé wird ja nicht von Autobulos, sondern vom jungen Plutarch erzählt. Dann müßte Plutarch aber sehr spät geheiratet haben: 96 war er fast 50 Jahre alt und 116/117 70 Jahre. Daher nimmt man heute allgemein einen Anachronismus an; Plutarchs Sorglosigkeit in chronologischen Dingen fällt auch in den Viten auf. Bekanntlich kommen solche Verstöße auch in Platons Dialogen vor, z.B. im *Menexenos*. FLACELIÈRE (1980, 10f.) hat sogar einen literarischen „Kunstgriff“ darin gesehen: dem Leser solle eine versteckte Perspektive von dem jungen Plutarch auf den alten, den wahren Autor, eröffnet werden; zumindest zeitgenössische Leser hätten das entschlüsseln können.¹¹

¹⁰ FLACELIÈRE 1980, 7–11; JONES 1966, 66 und 72. HUBERT 1903, 49 schließt aus einigen Mängeln, daß Plutarch die Schrift nicht fertig ausgefeilt und nicht selbst herausgegeben habe.

¹¹ Das chronologische Problem hat zu einigen Konstruktionen geführt, die heute als verfehlt gelten. Nach VOLKMANN 1869, I 31–33 ist die Hochzeit frühestens 95, die Abfassung der Schrift auf etwa 120 zu datieren. Aber es handle sich nicht um die Hochzeit Plutarchs; Autobulos und sein ungenannter Vater gehörten überhaupt nicht zu dessen Familie (s. u. Anm. 14). GRAF (1888, 68–70) erkennt den Anachronismus, traut ihn aber Plutarch selbst nicht zu. Die Einkleidung lege auch nahe, daß dieser nicht mehr lebe. Als Verfasser komme Plutarchs gleichnamiger Sohn in Frage, der die Zeitverhältnisse nicht mehr recht überschaut habe; dieser habe seinen Bruder Autobulos zum Sprecher gemacht. HIRZEL 1895, II 234f. stimmt GRAF zu und verbindet damit andere Argumente gegen die Echtheit, vor allem die gelegentliche Kritik an Platon, die bis zur Polemik gegen dessen Verherrlichung der Knabenliebe gehe. CICHORIUS 1922 legt den *terminus post quem* auf 116/117 (s.o.) und meint, der Text lasse erkennen, daß der Besuch des Sabinus erst geraume Zeit danach erfolgt sei. Man komme damit in eine Zeit, als Plutarch nicht mehr lebte. Als Verfasser komme dann eher Autobulos als der jüngere Plutarch in Frage. – Das alles ist von der Plutarch-Forschung entschieden zurückgewiesen worden. Schon WILAMOWITZ (*Commentariolum grammaticum* III [1889] 27 = *Kleine Schriften* IV [Berlin 1962] 566) sagte gegen GRAF (über *De facie* und *Amatorius*): „his dialogis nihil esse magis Plutarcheum probe scio“; ZIEGLER 1951, 796: „Nichts echter Plutarchisches läßt sich erdenken als dieser Dialog.“

3. Die Personen

Plutarch hat die beteiligten Personen mit energischen Strichen gezeichnet. Er hat sie nicht in erster Linie als Vertreter philosophischer Schulen und ihrer Lehren dargestellt,¹² sondern als dramatische Figuren, die durch ihren Charakter und ihre Neigungen bestimmt sind. Einige lassen sich historisch identifizieren, und was aus anderen Quellen über sie bekannt ist, gibt ihrem Auftreten zusätzliches Relief. Plutarch hat wohl vorausgesetzt, daß seine Leser mit einigen Namen bestimmte Vorstellungen verbunden. Was die Hintergrundhandlung betrifft, so könnte ihr romanhafter Charakter vermuten lassen, die vier daran beteiligten Personen seien fiktiv. Aber da es anscheinend für Ismenodora und Anthemion Entsprechungen in der Wirklichkeit gibt (s.u. S. 10 f.), wäre es möglich, daß dies für die ganze Personengruppe gilt. Eher ist die Handlung, in die sie verwickelt sind, erfunden; aber auch das ist keineswegs sicher. Nur den Dialog selbst kann man mit Sicherheit als fiktiv betrachten. – Die Personen sollen in der ungefähren Reihenfolge ihres Auftretens besprochen werden.¹³

Flavianus kommt sonst bei Plutarch nicht vor. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß er eine wirkliche Person war, wohl ein junger Römer, der gewissermaßen ehrenhalber einen Platz bekam, wenn auch nur als Zuhörer.¹⁴ Es ist plausibel, daß ihm als einem Fremden die Eigenarten des Eros-Festes (Kap. 1) und der Gymnasion-Disziplin in Thespiai (10,755A) erklärt werden.

Autobulos ist ein Sohn Plutarchs. Ihm und seinem jüngeren Bruder Plutarchos ist die Schrift *De an. procr.* gewidmet. Seine Hochzeit ist der Anlaß zu einer Symposienunterhaltung (*Quaest. conv.* IV 3¹⁵), und längere Äußerungen von ihm über philosophische Fragen werden in *Quaest.*

¹² FLACELIÈRE und BABUT, die solchen Schulbeziehungen, vor allem zu Epikureismus und Stoa, besonders nachgegangen sind, haben nur zerstreute und wenig eindeutige Affinitäten festgestellt; s. dazu PASQUAL 1997, 214.

¹³ Die Dialogpersonen werden bei HUBERT 1903, 75–80, FLACELIÈRE 1980, 11–20 und LIVIABELLA 2005, 278–281 besprochen. Prosopographische Arbeiten über Plutarchs Freunde: ZIEGLER 1951, 665–696; PUECH 1992.

¹⁴ HUBERT 1903, 75f. Abwegig ist die Vermutung von WINCKELMANN 1836, 99, er sei wie Autobulos ein Sohn Plutarchs gewesen. Auch von VOLKMANN 1869, I 31 werden die beiden als Brüder angesehen, weil Autobulos später sagt πρὶν ἡμῶς γενέσθαι (2,749B). Einen Plutarch-Sohn Flavianus gebe es aber nicht; also sei auch Autobulos keiner. Auch chronologische Gründe sprächen dagegen (s.o. Anm. 11). GRAF 1888, 69 hat jedoch klar gezeigt, daß ἡμῶς für den Singular steht.

¹⁵ Hierzu S.-T. TEODORSSON, *A Commentary on Plutarch's Table Talks II* (Göteborg 1990) 65f.

conv. VIII 2,3 und VIII 10,3 berichtet. Plutarch konnte wohl erwarten, daß er einmal in seine Fußstapfen treten würde. Auf ihn bezieht sich vielleicht eine Inschrift aus Chaironeia (*IG* VII 3423 = *SIG*³ 844 A).¹⁶

Plutarchos ist der Autor, der als Jungverheirateter mit seiner Frau das Eros-Fest besucht. Daß er immer als „der Vater“ bezeichnet wird, hält die zwei Zeitebenen im Bewußtsein, denn damals war er ja noch kein Vater. Er mischt sich zuerst¹⁷ in Kap. 6 ein, weil er sich durch Protogenes und Peisias provoziert fühlt, die gegen Frauenliebe und Ehe polemisiert hatten; darum erklärt er sich als *σύνδικος* („Prozeßhelfer“, 752C) des Daphnaios, dem nach der ursprünglichen Rollenverteilung das Wort gebührt. Darauf hat Peisias gleich eine Bosheit zur Hand:¹⁸ Daß Daphnaios sich für die Frauenliebe einsetze, sei ja zu verstehen, weil er in Lysandra verliebt sei; aber noch stärker sei er wohl beeinflusst „durch langen Umgang mit jemand, der ebenso (vom Eros) durchglüht und vom Feuer ganz durchdrungen ist“. Daß dieser Jemand Plutarch ist, liegt nahe und wird von allen neueren Erklärern angenommen. Für ihn gilt dann ebenso wie für seinen Freund Daphnaios, daß er unter dem Einfluß heftiger Verliebtheit steht. Das ist ein verschlüsselter Hinweis auf den Charakter seiner späteren Beiträge; der Leser wird darauf aufmerksam gemacht, daß da ein junger Mann seiner Begeisterung über das frische Glück seiner Ehe freien Lauf läßt. Der Verfasser blickt offenbar auf sein jüngeres Selbst mit humorvoller Distanz zurück.¹⁹ Nicht als ob er sich von dessen Mei-

¹⁶ Dies ist die Basisinschrift einer Statue, die ein gewisser Flavius Autobulos zu Ehren seines Großvaters mütterlicherseits, des φιλόσοφος Πλατωνικός L. Mestrius Autobulos aufstellte. Die Identifizierung wird von CICHORIUS 1922, 410 vertreten, aber von W. DITTENBERGER (*SIG* a.a.O.), bezweifelt, weil die Schrift in eine spätere Zeit gehöre, so auch *PIR*² V 268 (M 530). B. PUECH (Art. «Autoboulos de Chéronée», in: *Dictionnaire des philosophes antiques* I [Paris 1989] 688 sowie PUECH 1992, 4882 Anm. 194) tritt jedoch dafür ein.

¹⁷ Es wird gewöhnlich angenommen, daß er am Anfang (3,750A) als Schiedsrichter für das Gespräch bestellt werde (über Schiedsrichter in Plutarchs Dialogen: KAHLE 1912, 30–32). Aber er agiert nicht als solcher, und Peisias spricht 6,752E im Plural von „unseren Schiedsrichtern“. Daher ist die Formulierung „meinen Vater und seinen Freundeskreis“ eher kollektiv zu verstehen. Sonst muß man annehmen, daß er sich vom Schiedsrichter in einen Parteigänger verwandelt (so KAHLE, a.a.O. und HUBERT 1903, 59 und 76).

¹⁸ Auch das spricht gegen den „Schiedsrichter“: Peisias, der ja das Schiedsgericht mit angerufen hat, würde selbst dessen Autorität angreifen (ein singulärer Fall ist *Quaest. conv.* I 2,5,617F: Lamprias will seinen zum Schiedsrichter bestellten Bruder Plutarch kritisieren; dafür bittet er die Gesellschaft erst ganz formell um Erlaubnis).

¹⁹ Ähnliches findet sich in *De E* 6–16, einem Enkomion des jungen Plutarch auf die Fünfhzahl, das mit nachsichtiger Kritik behandelt wird, und *De soll. an.* 1,959C, wo ein

nungen distanzieren wollte; aber wir werden doch gewarnt, daß die temperamentvolle Unbedingtheit des jungen Mannes Einseitigkeiten und Übertreibungen mit sich bringen kann.²⁰ – Im zweiten Gang des Agons läßt sich Plutarch für die Entgegnung auf Peisias und Protogenes, für die eigentlich Anthemion zuständig wäre, von diesem gewissermaßen das Mandat erteilen (9,753C, s. die Anm. z. Stelle). – Im Mittelteil wird das Wesen des Eros zum Thema; auf einige ernüchternde Bemerkungen des Pemptides will Plutarch etwas sagen (13,756A), wird unterbrochen, und setzt dann endlich zu einer großen Rede an, in der er die Göttlichkeit des Eros aufweist und preist. Hier entfaltet er reiches Wissen und rhetorisches Können; die Rede ist ein voll entwickeltes Enkomion auf den Gott Eros. Daran knüpft sich auf das Drängen von Soklaros eine tiefdringende Deutung von mythischen Vorstellungen der Ägypter, wobei Plutarch der platonischen Erosidee folgt. – Der weitere Gang ist wegen der Lücke nach Kap. 20 unklar; offenbar machte Zeuxippos darauf aufmerksam, daß Plutarch in seiner Begeisterung einige Dinge übergangen habe, die den Eros in ein bedenklicheres Licht rückten, und Plutarch geht im Schlußteil darauf ein. Mit zunehmender Liebe heraus; 21,767C betont er noch einmal seine Verbindung mit Daphnaios.²¹ – Plutarchs Beiträge beherrschen den ganzen Dialog, aber er ist nicht von vornherein Gesprächsleiter und Autorität. Er schaltet sich erst allmählich in das Gespräch ein, drängt sich an die Stelle derer, die anfangs als Wortführer vorgesehen waren und setzt sich durch seine Begeisterung und seine tiefgründigen Beiträge durch.

Ismenodora und **Bakchon**, die Hauptpersonen der Hintergrundhandlung, treten nicht selber auf. Ob hinter den Personen und Ereignissen historische Realitäten stehen, ist unsicher. Die Namen sind in Böotien nicht ungewöhnlich; „Bakchon“ erinnert daran, daß Dionysos-Bakchos in Theben geboren wurde, und Ismenodora, „Geschenk des Ismenos“, ist nach dem böotischen Fluß benannt. In Thespiai ist der Name Bakchon zweimal in Ephebenlisten belegt (*IG* VII 1748 und 1752). Der Name Ismenodoros ist häufig; einmal findet sich auch die weibliche Form Is-

jugendlich-rhetorisches Enkomion auf die Jagd erwähnt wird, das ebenfalls recht einseitig gewesen sein soll. Dazu GÖRGEMANN 2005, 16f.

²⁰ Ähnlich war 3,750AB angedeutet worden, daß Protogenes bei seinem Eintreten für die Knabenliebe unter dem Einfluß seiner eigenen Vorliebe stehe. Daß Plutarch über den Eros auch aus anderer Perspektive sprechen kann, erkennt man aus der Schrift *Coniugalia praecepta* und den Fragmenten von Περὶ ἔρωτος (FRAZIER 2003; J. OPSOMER in diesem Band S. 211f.; Anm. 270 zur Übersetzung).

²¹ Der genaue Wortlaut der Stelle ist allerdings nicht sicher.

menodora (*JG* VII 1777,5), und zwar als erster Name in einer Liste der Mitglieder des „oberen Gymnasions“. Es ist überraschend, an dieser Stelle eine Frau zu finden. Das kann bedeuten, daß sie zum Unterhalt des Gymnasions besonders beigetragen hatte, vielleicht bekleidete sie sogar das Amt eines Gymnasiarchen. Solche Fälle sind inschriftlich bezeugt. Auf jeden Fall muß sie, ähnlich wie Plutarchs Ismenodora, einen bedeutenden Platz im öffentlichen Leben gehabt haben. Es wäre denkbar, daß Plutarchs Erzählung von dieser Person angeregt ist. Auch seine Ismenodora hat ein besonderes Verhältnis zum Gymnasion – nämlich zu einem Epheben, der es besucht. – Ismenodoras Verhalten scheint weiblicher Zurückhaltung, *σωφροσύνη*, zu widersprechen; aber Plutarch hat in seiner Darstellung sorgfältig darauf geachtet, alle möglichen Vorwürfe auszuschließen.²² Es ist zu bedenken, daß in der Kaiserzeit die Handlungsmöglichkeiten einer Frau zunehmen; in vielen Quellen wird das kritisiert, und Plutarch ist einer der wenigen, die das nicht verurteilen. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß er mit der selbstbewußt-energischen Handlungsweise dieser Frau den Leser verblüffen will.²³

Anthemion aus Thespiai, älterer Vetter Bakchons (2,749E) und dessen Vertrauter (11,755D), ist für die Verbindung mit Ismenodora. Er mischt sich nicht in die Kontroverse um Knabenliebe und Frauenliebe ein, aber drängt darauf, das konkrete Problem dieser Ehe zu besprechen (6,752E). Man könnte erwarten, daß er selbst dazu sprechen würde, aber er überläßt Plutarch das Wort (9,753C). Als die Entführung bekannt wird, ist er beunruhigt, wagt das aber erst zu sagen, als sein Widerpart Peisias nicht mehr da ist. Er kann sich das Rätsel nur aus dem Eingreifen einer göttlichen Macht erklären²⁴ (11,755C–E). Er wird 13,756A in die Stadt geholt, um Ismenodora zu unterstützen. Er ist als ein wohlmeinender, ruhiger Mann charakterisiert, der sich nicht vordrängt. – Ein Anthemion ist in Thespiai durch zwei Inschriften bezeugt (*BCH* 26 [1902] 297 Nr. 15 und 16). P. JAMOT diskutiert (a.a.O. S. 313), ob er mit dem Anthemion des *Amatorius* identisch ist; chronologisch scheint das nicht ausgeschlossen.

²² Dies wird aus den gegensätzlichen Darstellungen von GOLDHILL 1995 und EFFE 2002 deutlich. Die Ereignisse in Thespiai spiegeln auch die Turbulenzen um Plutarchs eigene Eheschließung.

²³ S. hierzu den Beitrag von B. FEICHTINGER in diesem Band; zu der historischen Ismenodora S. 265f. Über diese ist eine Untersuchung von G. TSOUVALA in Vorbereitung. C. GARCÍA GUAL, *Audacias femininas* (Madrid 1991) 60 vergleicht Ismenodora mit der Figur der heiratslustigen Witwe Melite bei Achilleus Tatios.

²⁴ FLACELIÈRE 1980, 17 schließt daraus, er sei ein Platoniker wie Plutarch.

Peisias, ebenfalls aus Thespiai, einer der älteren Verehrer Bakchons (2,749EF), ernst und streng (ἀσθηρότατος), ist ein Vertreter der Idee einer erzieherischen Knabenliebe. Er bricht in Kap. 6 in eine leidenschaftliche Anklage gegen die sinnliche Erotik aus und vertritt in Kap. 7 eine strenge Auffassung von der Unterordnung der Frau. Auf die Nachricht von der Entführung ist er wütend (11,755BC) und sieht ein Zeitalter der Weiberherrschaft anbrechen (hier und 7,752E verfällt er in bissigen Sarkasmus). Dann bricht er nach Thespai auf, und die Gesellschaft ist froh, den unruhigen Geist los zu sein. Am Schluß (Kap. 26) versöhnt er sich mit Ismenodora und will sogar den Hochzeitszug anführen. Trotzdem will man ihn verspotten (771E). Damit folgt Plutarch einem Handlungsschema der Komödie menandreischen Typs (s. Anm. 449 zur Übersetzung). Anscheinend hat er die Figur des Peisias als komischen Typ in der Art des Dyskolos konzipiert: ein rechtschaffener Mann, aber ungehobelt und verbohrt in ein falsches Prinzip. Seine vehemente Ablehnung der Sexualität in der Knabenliebe deutet auf die Stoa (s.u. S. 22f.); auch das Adjektiv ἀσθηρός ist für den stoischen Weisen üblich (SVF III 637–639).

Daphnaios, Sohn des Archidamos, aus Thespiai, hoffnungsvoller Freier der Lysandra (2,749B), scheint ein altvertrauter Freund Plutarchs zu sein; Peisias setzt das voraus (6,752D), und Plutarch erinnert sich, daß er sich in der Schule (die Formulierung ist allerdings nicht ganz klar) für Sapphos Gedichte begeistert hatte (18,762F–763A). Er übernimmt es, den Standpunkt des Anthemion zu vertreten. In Kap. 3 sagt er Spöttisches über seinen Widerpart Protogenes, läßt diesem aber die erste Rede und setzt in Kap. 5 seine Verteidigung der Frauenliebe dagegen. Peisias hält ihm seine Verliebtheit vor (6,752D). Auf Plutarchs Wunsch rezitiert er ein Sappho-Gedicht (18,763A). Plutarch erklärt sich zweimal als sein Verbündeter (6,752C; 21,767C). – Außerhalb des *Amatorius* kommt er nicht vor. Er war wohl ein Jugendfreund, der später keine Rolle mehr spielte, vielleicht früh verstorben war.

Protogenes stammte aus Tarsos in Kilikien und war als weitgereister Ausländer Plutarchs Gastfreund (2,749B, ähnlich ist *De sera* 22,563B aufzufassen). Er übernimmt es, die Knabenliebe zu vertreten, beschimpft gleich Ismenodora und muß sich dafür Bemerkungen über seine Neigung zu hübschen Knaben gefallen lassen (3,750AB).²⁵ In Kap. 4 hält er ein Plädoyer dafür und macht die Frauenliebe verächtlich; in Kap. 8 warnt er vor der älteren und verliebten Frau. In Kap. 11 schließt er sich Peisias auf

²⁵ Auch der Hohn des Daphnaios auf die geheuchelte Keuschheit der Knabenliebhaber (5,752A) trifft am ehesten Protogenes, nicht den seriösen Peisias.

dem Weg nach Thespiai an; er teilt dessen Empörung, will aber doch versöhnlich wirken. – Wahrscheinlich ist er identisch mit dem Grammatiker Protogenes, der in mehreren der *Tischgespräche* vorkommt. Bei seinem Eintreten für die Knabenliebe gebraucht er stoische Begriffe, ist aber nicht eigentlich als Anhänger der Schule dargestellt.²⁶ In Kap. 3 wird er für sein mangelndes Verständnis für die Frauenliebe in ein schlechtes Licht gerückt.

Zeuxippos aus Sparta, Gastfreund Plutarchs (2,749B), reagiert in Kap. 11 mit Gelächter auf die Entführung und weiß als Euripides-Kenner (φιλευριπίδης) gleich einen warnenden Vers zu zitieren. Er stimmt 16,758CD Plutarchs Überlegungen über die von den Göttern verwalteten Bereiche zu und äußert sich 18,7662CD zu der Anekdote über Anytos, gegen den er aus philosophischer Tradition eine Abneigung habe. In der Lücke nach Kap. 20 muß er gegen Plutarch eingewendet haben, er stelle die Wirkungen des Eros in einem zu rosigen Licht dar. Aus späteren Bemerkungen Plutarchs geht hervor, daß er dabei den Eros gleichsetzte mit einer „unbeständigen Begierde, die die Seele zum Verlust der Selbstbeherrschung treibe“ (21,767C), womit er allerdings nur die Meinung anderer wiedergegeben habe,²⁷ und nach 24,769E hatte er die seelischen Schmerzen erwähnt, die eine Liebesbeziehung bereiten kann. In der Schlußszene macht er noch eine kurze Bemerkung (26,771D). – Zeuxippos spielt auch im Dialog *Non posse* eine Rolle. Er leistet dort keine eigenen Beiträge, steht aber in der Konfrontation mit Epikur entschieden auf der Seite Plutarchs. Wenn er 4,1088D fragt, ob Epikur nicht doch methodisch richtig verfare, so ist das nicht als Stellungnahme für Epikur zu verstehen, sondern als Anregung, hierauf zu entgegnet.²⁸ In *De tu san.* referiert er einen Vortrag Plutarchs. Seine ernüchternd-realistischen Bemerkungen in der Lücke des *Amatorius*, die an die Einstellung der Epikureer erinnern,²⁹ waren wohl, ähnlich wie an der *Non posse*-Stelle,

²⁶ BABUT 1969a, 110 und 245f. Wenn FLACELIÈRE 1980, 14f. ihm eine Neigung zu Epikur zuschreibt, weil er die Frauenliebe ausschließlich als sinnlich ansieht und Aristipp zitiert (4,750D), so sind die Gründe nicht tragfähig (BOULOGNE 1986, I 80f.).

²⁷ Ob damit eine epikureische Quelle gemeint ist, bleibt umstritten (s. Anm. 369 und 370 zur Übersetzung).

²⁸ So H. ADAM, *Plutarchs Schrift non posse suaviter vivi secundum Epicurum. Eine Interpretation* (Amsterdam 1974) 8 Anm. 17, gegen FLACELIÈRE 1959, 206f. Dem stimmt BOULOGNE 1986, I 77f. zu.

²⁹ S.u. S. 23. Den Bezug zu Epikur hat besonders FLACELIÈRE 1954 und 1959, 210–213 hervorgehoben (s. die Anm. 369, 370 und 372 zur Übersetzung); doch geht es zu weit, wenn er daraus auf Sympathie schließt (1980, 19: „un connaisseur et un sympathisant de l'épicurisme, mais non pas certes ... un Épicurien de stricte observance“; dagegen BOULOGNE 1986, I 77–79).

nicht als ernsthafte Einwände gedacht, sondern als Hinweis auf Gegenargumente, die berücksichtigt werden müßten. So erscheint er als freundlich-kritischer Begleiter des Dialogs.³⁰ – Über die Familie des Zeuxippos ergibt sich aus epigraphischen Zeugnissen, daß sie in Sparta seit augusteischer Zeit im intellektuellen wie im politischen Leben hervortrat. Es sind mehrere Personen des Namens Zeuxippos und Tyndares zu unterscheiden. In *Quaest. conv.* VIII 8,1,728E wird die Schrift eines Tyndares zitiert. Der Zeuxippos von *Amatorius*, *Non posse* und *De tu. san.* ist wohl dessen Sohn. Ein Tyndares, der in *Quaest. conv.* VIII 1 und 2 anwesend ist, dürfte wiederum dessen Sohn sein. Von diesem stammt schließlich ein Zeuxippos ab, der um 150 n. Chr. in Sparta hohe Ämter bekleidete.³¹

Pemptides aus Theben (17,761B), in Kap. 2 nicht namentlich genannt (er ist einer von den „böotischen Bekannten“), greift zuerst in Kap. 12 ein. Nachdem die Kontroverse um Ismenodora abgeschlossen ist und Peisias und Protogenes gegangen sind, lenkt er das Gespräch auf das grundsätzliche Problem des Eros. Auf Anthemions Meinung, bei Ismenodoras kühnem Entschluß sei ein göttlicher Einfluß im Spiel, reagiert er mit überlegenem Lachen. Er stellt die Frage, warum Eros überhaupt als Gott gelte, während er doch nur ein Affekt sei, der zu krankhafter Übersteigerung neige. Die meisten Interpreten glauben hierin eine allgemeine Religionskritik zu spüren; die folgende Anekdote von einer heiligen Schlange in Ägypten gehört in den Bereich der *δεισιδαιμονία*-Kritik. Der Eindruck wird verstärkt durch Plutarchs Antwort, in der er emphatisch und grundsätzlich den Götterglauben auf Grund der Tradition verteidigt. Dann folgt in Kap. 14 ein kurzer Wortwechsel, der zu einer Einigung führt. Pemptides wird später 16,759A noch einmal wegen seiner Bedenken gegen die Göttlichkeit des Eros angesprochen, 17,760E erscheint er als Wortführer der Böoter und 761B als Thebaner. – Durch Inschriften aus Theben ist bekannt,³² daß ein gewisser Pemptides unter Kaiser Galba Oberpriester (*ἀρχιερεύς*) des Kaiserkults war; später war ein Flavius Pemptides (wohl dieselbe Person, die inzwischen das römische Bürgerrecht erhalten hatte) Hierarch im Kult der Kabiren; dieser ließ einen Kultraum (*ἀνάκτορον*) bauen *θεοῖς μεγάλοις Σεβαστοῖς Κα-*

³⁰ Ähnlich J. GLUCKER, *Antiochos and the Late Academy*, Hypomnemata 56 (Göttingen 1978) 265 Anm. 35: „... interested in philosophy, but his philosophical knowledge does not extend far, ... remarking on the course the discussion is taking, much like Atticus in some of Cicero's dialogues.“ BOULOGNE 1986, I 75: „il joue le rôle de contradicteur, dont les propos ont pour effet de provoquer un approfondissement de l'investigation.“

³¹ Der Stammbaum nach PUECH 1992, 4889–4892.

³² Das Folgende nach PUECH 1992, 4866f.

βείρω καὶ Παϊδί (SEG 22 [1967] Nr. 418). Damit hatte er offenbar eine Verbindung von Kabiren- und Kaiserkult hergestellt. Die Formulierung der Weihung deutet auf Vespasian und Titus; sie muß daher unter Domitian stattgefunden haben. Das ist ungefähr die Zeit, in der der *Amatorius* spielt. Pemptides erhielt später in Theben eine Ehrenstatue. Offenbar war er ein bedeutender Organisator der lokalen Kulte. Dann scheint seine Religionskritik befremdlich. Aber seine Äußerungen sind genauer zu interpretieren. Er wendet sich nicht gegen den Götterglauben allgemein, sondern nur gegen die Vergöttlichung eines Affekts und gegen Tieraberglauben. In Kap. 14 nähert er sich Plutarchs Standpunkt an: es geht ihm um das ὄσιον, die fromme Einstellung, die es weder erlaubt, die Götter zu πάθη umzudeuten (wie die stoische Allegorese es tut), noch die πάθη zu Göttern zu machen. Auf eine maieutische Frage Plutarchs findet er eine treffende Antwort, aus der Plutarch eine allgemeine theologische Aussage ableiten kann.³³ Er ist also weder ein Skeptiker (wenigstens im modernen Sinn des Wortes) noch ein Epikureer,³⁴ sondern ein fromm denkender Mensch,³⁵ der gegen Abwegigkeiten des religiösen Denkens Bedenken hat. Seine spöttische Reaktion auf Anthemion könnte auch aus einer lokalen Animosität hervorgehen: der thebanische Priester ernsthafter, staatstragender Gottheiten hat für den unseriösen Eros von Thespiai, der die guten Sitten gefährdet, wenig Verständnis. Dann wird auch der Tenor von Plutarchs Erwiderung verständlicher: Pemptides macht den Fehler, Götter nur selektiv anzuerkennen, statt auf die Tradition in ihrer Gesamtheit zu vertrauen.

Soklaros, Sohn des Aristion aus Tithora (in Phokis) wird in 2,749B vorgestellt. Er kommt dreimal zu Wort: 11,755CD meint er, die Entführung Bakchons sei wohl nicht ohne dessen heimliches Einverständnis geschehen; 19,763F–764B drängt er darauf, die Deutung des ägyptischen Mythos nicht zu übergehen; 26,771D ruft er dem Boten aus der Stadt etwas zu. Das sind Randbemerkungen; immerhin deutet die zweite Stelle auf tieferes Interesse an Plutarchs Meinungen. – Ein Soklaros kommt in den *Moralia* mehrmals vor, namentlich in den *Quaestiones convivales*. Er ist offenbar ein älterer Freund der Familie. Außerdem heißt einer von Plutarch Söhnen Soklaros; *De aud. poet.* 1,15A wird er als etwa 10–12-jähriger erwähnt. Nun ist in mehreren Inschriften der Zeit ein T. Flavius

³³ S. Anm. 151 zur Übersetzung.

³⁴ FLACELIÈRE 1980, 17: „Ce Thébain est un sceptique, probablement un Épicurien, beaucoup plus marqué comme tel que Protogène ou Zeuxippe.“ CRAWFORD 1999, 296 Anm. 20 nennt Pemptides einen „Physiokraten“. HUBERT 1903, 77 hat richtiger geurteilt: „neque tamen omnino est irrisor deorumque contemptor.“

³⁵ Einiges spricht eher für eine Affinität zur Stoa, s. Anm. 122 zur Übersetzung.

Soklaros aus Tithora belegt, der später Bürger von Delphi wurde und dort wichtige Ämter bekleidete; in einer anderen ein L. Mestrius Soklaros aus Chaironeia. Über die Identität dieser Personen hat sich, ausgehend von ZIEGLER 1951, 684f., eine komplizierte Diskussion entwickelt, bei der es auch um Plutarchs Familie geht. Nach der Analyse von PUECH³⁶ ist der in Plutarchs Schriften auftretende Soklaros immer der T. Flavius Soklaros aus Tithora, mit dem Plutarch als Priester in Delphi viel zu tun gehabt haben muß. L. Mestrius Soklaros dagegen ist Plutarchs Sohn, dem er den Namen seines alten Freundes gegeben hatte (den Gentilnamen Mestrius trug Plutarch bekanntlich nach Erwerbung des römischen Bürgerrechts).

4. Zur Dialogform

Der *Amatorius* ist ein Dialog³⁷ in der Tradition Platons. Bei diesem unterscheidet man zwei formale Typen,³⁸ den dramatischen Dialog und den diegematischen, berichteten. Der letztere hat einen Rahmen, in dem der Dialog von einem Sprecher referiert wird, welcher ihn selbst erlebt hat oder durch einen Bericht kennt. Der Rahmen kann selbst wieder dialogisch sein, so auch im *Amatorius*. Der Sprecher Autobulos kennt den Dialog aus Berichten seines Vaters; die Art der Übermittlung erinnert an Platons *Theaitetos*.³⁹ Die Redebeiträge werden in diesem Fall mit Zitatformeln eingeleitet („sagte er“ u. dgl.). Platon hatte das im *Theaitetos* (143c) als allzu schwerfällig erklärt; aber Plutarch verwendet diese Technik mit Vorliebe, vielleicht weil sie an die ehrwürdige Tradition der Gattung erinnert. Dem platonischen Muster entspricht es auch, daß der Rahmendialog am Ende nicht noch einmal aufgenommen wird.

Eine Besonderheit des *Amatorius* ist, daß sich im Hintergrund des Dialogs eine Handlung abspielt, von deren Verlauf mehrmals berichtet wird, nämlich die Geschichte von Ismenodora und Bakchon. Dieselbe Technik hat Plutarch in *De genio Socratis* angewendet, wo die historische Verschwörung von 379 v. Chr. den Hintergrund bildet, mit welcher

³⁶ PUECH 1992, 4879–4883, dort auch ein Referat über die Diskussion.

³⁷ Zur Dialogform bei Plutarch: HIRZEL 1895, II 124–237; KAHLE 1912; W. KIAULEIN, *De scaenico dialogorum apparatu* (Diss. Halle 1913) 190–199; ZIEGLER 1951, 890–893; D.A. RUSSELL, *Plutarch* (London 1972) 34–41; R. FLACELIÈRE, «Introduction générale», in: Plutarque, *Œuvres Morales* (Coll. Budé) Bd. I (Paris 1987) CCXVI–CCXXIII; BARIGAZZI 1994; PASQUAL 1998; HIRSCH-LUIPOLD 2000, 16.

³⁸ Plutarch, *Quaest. conv.* VII 8,1,711BC; Diogenes Laertios III 50; Proklos, *In rempublicam* I p. 14,18 KROLL. Diogenes fügt einen „gemischten“ Typ hinzu; wahrscheinlich meint er den mit dramatisch-dialogischem Rahmen.

³⁹ S. Anm. I zur Übersetzung.

die Burg von Theben von der spartanischen Besatzung befreit wurde. Das Vorbild dürfte Platons *Phaidon* gewesen sein, der in der Gefängniszelle des Sokrates am Tage seiner Hinrichtung spielt. HIRZEL (1895, II 153. 231 u.ö.) hat diesen Typus den „novellistischen Dialog“ genannt.⁴⁰ Natürlich erwartet man einen inneren Zusammenhang zwischen der Hintergrundhandlung und dem Inhalt des Dialogs. Im *Phaidon* ist der Tod des Sokrates Anlaß für eine Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele. In *De genio Socratis* ist der Zusammenhang schwerer faßbar; in der thebanischen Verschwörung spielen immer wieder Weissagungen und Vorzeichen eine Rolle, was u.a. Anlaß gibt, über das Daimonion des Sokrates zu sprechen. Im *Amatorius* liegt der Zusammenhang zwischen der Liebesgeschichte und dem Dialogthema auf der Hand. Plutarch hat ihn auch für die Gliederung des Ganzen nutzbar gemacht: 1. In der Vorgeschichte (Kap. 2) erfährt man, daß Bakchon als Ephebe von Knabenliebhabern umschwärmt wird; andererseits will Ismenodora ihn für eine Ehe gewinnen. Dem entspricht eine Diskussion über Knaben- und Frauenliebe (Kap. 4–6) und über die Gefahr einer dominierenden Frau (Kap. 7–9). 2. Ein Bote berichtet über die Entführung Bakchons (Kap. 10); Ismenodora hat sich über alle Hemmungen hinweggesetzt, und Anthemion äußert, daß hier wohl der Antrieb einer höheren göttlichen Macht wirksam sei (Kap. 11). Dazu paßt das Thema des folgenden Dialogteils: das göttliche Wesen und die Macht des Eros (Kap. 12–20). 3. In der hierauf folgenden Textlücke kam wahrscheinlich die Nachricht, daß die Streitigkeiten in Thespiai beigelegt seien und die Ehe geschlossen werden solle. Dem entsprechen die folgenden Ausführungen, die von der Gleichberechtigung von Knaben- und Frauenliebe ausgehen und ein einladendes Bild von den Segnungen des ehelichen Eros malen.⁴¹

Plutarch bemerkt zu Anfang (1,749A), daß sein Bericht auf epische Ausschmückungen verzichten könne, weil schon der Beginn der Ereignisse von Leidenschaft (*πάθος*) bestimmt gewesen sei und eigentlich nach einem Chor und einer Bühne, also nach einer dramatischen Aufführung verlange; auch der weitere Verlauf könne es mit einem Drama aufnehmen. In ähnlicher Weise ist in *De genio Socratis* 30,596DE von ei-

⁴⁰ Ansätze dazu finden sich auch im *Gastmahl der Sieben Weisen*. BARIGAZZI 1994 hat dieser Dialogform eine eigene Untersuchung gewidmet; allerdings ist es terminologisch bedenklich, sie „dialogo ‚drammatico‘“ zu nennen, weil das zur Verwechslung mit dem traditionellen Begriff des dramatischen Dialogs führen kann.

⁴¹ Diese strukturellen Zusammenhänge sind besonders von KAHLE 1912, 56–57, BARIGAZZI 1994, 202–208 und FRAZIER 1998, 4–6 herausgearbeitet worden. – Der Schlußteil hat den Charakter eines sogenannten „Wandergesprächs“, s. Anm. 357 zur Übersetzung.

nem δρᾶμα die Rede, in dem die τύχη (der Zufall) die Handlung von Anfang an (ἀπ' ἀρχῆς) in gefährvollen Szenen (κινδυνώδη ἐπεισόδια) einen verwickelten Verlauf nehmen läßt (διαποικίλλουσα) und zur Zuspitzung in einer Konfrontation (ὄξυς ἀγών) führt, die einen unerwarteten Umschwung (ἀνέλπιστος περιπέτεια) bringt. Das sind Grundzüge der Handlung einer euripideischen Tragödie, die sich in der Tat im Ablauf dieses Dialogs wiederfinden.⁴² Man wird fragen, ob auch im *Amatorius* Gattungselemente des Dramas zu finden sind. Das ist der Fall; und zwar weist alles auf die Komödie menandreischen Typs.⁴³ Besonders deutlich ist das bei dem glücklichen Schluß mit einer Hochzeit.⁴⁴ Durchgehend sind humoristische Züge erkennbar, vor allem in der Entführungsszene (Kap. 10). Ein dramatisches Mittel ist natürlich der Botenbericht, der dreimal angewendet wird. Er ist nicht nur in der Tragödie, sondern auch in der Komödie zu Hause. Die Hast, mit der die Boten in Kap. 10 und 26 auftreten, erinnert an den *servus currens*. Nicht nur die Hintergrundhandlung, sondern auch der Dialog hat komische Züge, so das Gezänk von Protogenes, Daphnaios und Peisias (Kap. 4–6) und die Wut des Peisias (Kap. 11). Überhaupt wird viel gelacht; das ist freilich auch in anderen Dialogen Plutarchs häufig.⁴⁵ Was das πάθος betrifft, so beherrscht es nicht nur die Ismenodora-Handlung, sondern auch die Diskutierenden: Protogenes, den Knaben-Liebhaber, ebenso wie Daphnaios und Plutarch, die in Frauen Verliebten. Auch die Figur des Pemptides ist, wenn unsere Deutung richtig ist (s.o. S. 15), nicht ohne Komik. Schließlich sind antithetische Reden wie die von Protogenes und Daphnaios, Peisias-Protogenes und Plutarch ein Formelement von Tragödie wie Komödie: der sog. ἀγών.⁴⁶

⁴² BARIGAZZI 1994, 186f.

⁴³ Während BARIGAZZI eher an die Tragödie dachte, hebt ZANETTO 2000 die Komödienmotive hervor, bringt sie aber mehr mit Aristophanes in Verbindung. Plutarch hat jedoch Menander wesentlich höher geschätzt (*Comparatio Aristophanis et Menandri: Quaest. conv.* VII 8,3,712BC; auch die Distanzierung im *Amatorius* 18,763B zeigt, daß dieser ihm besonders präsent ist). An Aristophanes erinnert allerdings in der Tat das Motiv der „verkehrten Welt“: die Ismenodora-Geschichte als Variante zu Lysistrata und den Ekklesiazusen.

⁴⁴ BARIGAZZI 1994, 209. Dazu gehört das Motiv der Verspottung (s. Anm. 449 zur Übersetzung).

⁴⁵ HUBERT 1903, 64.

⁴⁶ Weniger überzeugend scheint der Vergleich der Diskutierenden mit einem Chor, der das dramatische Geschehen kommentiert (KAHLE 1912, 52. 56f.; vorsichtiger GOESSLER 1962, 23f.; BARIGAZZI 1994, 201; PASQUAL 1997, 210f.). Ein diskutierender Chor ist untypisch für die Tragödie und ausgeschlossen für die Neue Komödie. Als Argument werden die Ausdrücke ὑπόθεσις und χορευταί in 9,753C angeführt, s. jedoch Anm. 81 zur Übersetzung. GOESSLER 1962, 24–29 sieht in dem Dialog einen sze-

Ein Dialog hat oft einen führenden Sprecher;⁴⁷ bei Platon ist das gewöhnlich Sokrates. Aristoteles hat als erster sich selbst als Sprecher auftreten lassen, manchmal als Dialogführer.⁴⁸ Diese Möglichkeit hat Plutarch im *Amatorius* auf eigentümliche Weise modifiziert. Er läßt seinen Sohn Autobulos über sich referieren; seinen eigenen Namen nennt er nicht.⁴⁹ So tritt er in verjüngter Gestalt auf, und der Leser wird eingeladen, mit amüsiertem Distanz auf den erotisch beflügelten jungen Mann zu blicken. Er gibt die längsten und gewichtigsten Beiträge, aber er tritt nicht von Anfang an als Gesprächsführer auf, sondern schiebt sich erst allmählich in den Vordergrund. Das ist mit geschickter Dialogregie unauffällig gezeichnet.⁵⁰

Es kommt in Plutarchs Dialogen mehrmals vor, daß streitlustige Personen aus dem Kreis der Teilnehmer entfernt werden, so daß die Unterhaltung in ruhigeren Bahnen weitergehen kann. So ist es in *De tu. san.* (Glaukos), *De def. orac.* (Didymos Planetiades, Kap. 7), *Non posse* (Herakleides), *Conv. sept. sap.* (Alexidemos, Kap. 3) und *De sera* (Epikuros).⁵¹ Im *Amatorius* hat der Abgang des Peisias in Kap. 11 diese Funktion; mit ihm geht der weniger aggressive Protogenes und in Kap. 13 auch Anthemion, dieser eher um das Gleichgewicht der Parteien herzustellen. – Daß streitende Parteien vor einem Schiedsrichter auftreten, findet sich manchmal in Fällen, wo eine Synkrisis dialogisch dargestellt werden soll (HIRZEL 1895, I 484 Anm. 3. 123 Anm. 4; bei Plutarch in *De soll. an.*). Im *Amatorius* geschieht das in Kap. 3; die Ausdrücke *δυσαιτητής* und *βραβεύς* deuten auf Schiedsrichter in gerichtlichen und sportlichen Situationen. Wenn man an die Affinität dieses Dialogs zu

nenartigen Aufbau, wobei Ringkomposition wiederholt eine Rolle spielt. VALVERDE 2003, 17–20 analysiert ihn als ein Drama in drei Akten.

⁴⁷ KAILE 1912, 24–32.

⁴⁸ HIRZEL 1895, I 292f.; LAURENTI 1987, I 61–67. Das wichtigste Zeugnis: Cic., *Att.* XIII 19,4 *ita ut penes ipsum sit principatus*. Diesen Begriff, griechisch *ἡγεμονία*, kennt auch Plutarch: am Anfang von *Non posse* (2,1087C) verzichtet er ausdrücklich darauf.

⁴⁹ Ähnlich verfährt er in *De tu. san.* und *Non posse* 24–31 (hier mit Nennung des Namens). Ein komplizierter Fall ist *De fac.*; da wird der Vortrag eines ungenannten *ἐτάριος* wiedergegeben, der zwar die Züge Plutarchs trägt, aber die Frage nur in einem beschränkten Horizont behandelt (H. GÖRGEMANNS, *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae* [Heidelberg 1970] 40–78).

⁵⁰ S.o. S. 9f. Daß zu einen so jungen Mann die Gesprächsführerschaft nicht paßt, hat schon HUBERT 1903, 76 bemerkt: „Male igitur Plutarcho evenit, quod patrem et recentem maritum et ceteros docentem coniuncte inducere studuit.“ Plutarchs Dialogführung macht jedoch plausibel, wie er zu dieser Rolle kommt.

⁵¹ KAILE 1912, 44.

Menander denkt, kann man erwägen, ob die *Epitrepontes* dafür eine Anregung gegeben haben.

5. Die Tradition der Schriften über Liebe⁵² und Ehe

Die Thematik des *Amatorius* steht in einer literarischen Tradition, die damals schon vier Jahrhunderte alt war. Es sind zwei Hauptlinien zu unterscheiden: die Schriften *Περὶ ἔρωτος* und die *Περὶ γάμου*; die ersteren beschäftigen sich mit Problemen der Sexualität; die letzteren mit der Ehe als einer Form des Zusammenlebens. Am Anfang stehen einige Schriften aus der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr.: für die Eros-Literatur Platons *Symposion* und *Phaidros* sowie Xenophons *Symposion*, für die Ehe-Literatur Xenophons *Oikonomikos*. Die zahlreichen späteren Schriften sind uns nicht erhalten. Plutarch hat aus ihnen eine Fülle von Material entnommen: historische Beispiele,⁵³ Begriffe, Denkfiguren und Wertungen. Es scheint nützlich, einen kurzen Überblick über diese Tradition zu

⁵² „Liebe“ ist hier im Sinn des griechischen ἔρως gemeint. Für Leser, die mit dem griechischen Sprachgebrauch weniger vertraut sind, scheint eine Vorbemerkung angebracht. Das deutsche Wort „Liebe“ und seine Äquivalente in den modernen Sprachen haben ein sehr breites Bedeutungsfeld; sie stehen für viele Arten der Zuneigung zu Personen, Abstrakta oder Sachen. Im Griechischen sind die Begriffe enger abgegrenzt: ἔρως „leidenschaftliches Hingezogensein, Begehren, Verliebtheit“ (s. dazu J. OPSOMER in diesem Band S. 208f.); τὰ ἀφροδίσια (oder συνουσία u.a.) „sexuelle Handlungen (to make love)“; φιλία „dauerhafte persönliche Bindung, mit dem Gefühl einer Verpflichtung verbunden“ (dazu ausführlich 16,758CD); die Verben ἀγαπᾶν und στέργειν (hierzu 21,767D) bedeuten den liebevollen Umgang im Alltag, auch abgeschwächt „zufrieden sein, sich abfinden mit einer Person oder Sache“, στέργειν oft von der Liebe zu den eigenen Kindern (φιλιστοργία). – Der moderne undifferenzierte Liebesbegriff hat vielleicht damit zu tun, daß im Alten Testament das Verb 'ahab eine ähnliche Bedeutungsbreite und -fülle hatte; die Übersetzer der Septuaginta setzten dafür meist ἀγαπᾶν und ἀγάπη, obwohl das semantisch eigentlich nicht nahelag, vielleicht wegen der phonetischen Ähnlichkeit (F. SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament* [Münster 2001] 135). Breite und Gewicht der Bedeutung von 'ahab ging in der Bibelsprache auf ἀγαπᾶν über. Von dieser ist vielleicht wiederum die Semantik der neueren Sprachen beeinflusst (zum Liebesbegriff des frühen Christentums s. den Beitrag von W.G. JEANROND in diesem Band). – Zur Wiedergabe der griechischen Begriffe empfiehlt es sich oft, eine Umschrift zu benutzen. Vor allem „Freundschaft“ für φιλία kann irreführend sein. Ähnliches gilt für ἀρετή „Tugend“: der Sinn ist „sittlich-charakterliche Vollendung, Reife“; insofern ist Arete ein wesentliches Ziel der Erziehung.

⁵³ Oft spielt er auf sie nur an; einmal wird eine wenig bekannte Geschichte ausführlich erzählt (Kleomachos von Pharsalos 17,760E–761B); die im Schlußteil novellistisch ausgemalten Exempla von den heroisch treuen Frauen Kamma und Emponé gehören anscheinend nicht zum traditionellen Fundus.

geben; dadurch soll deutlich werden, welchen Kontext und Sinn solche übernommenen Motive ursprünglich hatten. Natürlich kann dieser Überblick nur selektiv und stichwortartig sein.

Schriften über die Liebe hatten Titel wie *Περὶ ἔρωτος*, *Ἐρωτικός*,⁵⁴ *Ἐρωτικόν* und ähnliche.⁵⁵ Einen breiten Raum nahm die Knabenliebe ein, jene kulturell geprägte Form der Homosexualität, die in Griechenland verbreitet war. Ihre gesellschaftliche Funktion seit archaischer Zeit lag wahrscheinlich darin, daß Jugendliche durch die emotional-sexuelle Bindung an einen Älteren in das Erwachsenenleben eingeführt wurden.⁵⁶ Platon hatte dieser erzieherischen Erotik eine vergeistigte Deutung gegeben. Darin erschien die Liebe als ein Impuls, der auf das Schöne gerichtet ist und auf den Weg zur Erkenntnis des Schönen an sich und von da aus zu höheren, philosophischen Erkenntnisstufen bringt. Platon gab der traditionellen Institution so einen neuen Sinn; im Hintergrund steht die Tatsache, daß sie in der gesellschaftlichen Wirklichkeit angefochten war. Sie stieß offenbar zunehmend auf Unverständnis und Ablehnung und wurde nicht mehr von hedonistischer Ausschweifung und Prostitution unterschieden.⁵⁷ Damit hängt es wohl auch zusammen, daß Platon die körperliche Sexualität bei diesem philosophischen Eros immer deutlicher ablehnte.⁵⁸

Bei Platons Nachfolgern in der Akademie fand das Thema Eros – außer bei Philipp von Opus – offenbar wenig Interesse, wohl aber bei Aristoteles und im Peripatos. Allerdings wurde der Gedanke einer erzieherischen oder philosophischen Knabenliebe hier nicht aufgegriffen. Im Vordergrund standen psychologische und kulturgeschichtliche Beobachtungen, es wurde viel historisches und anekdotisches Material gesammelt. Plutarch hat es ausgiebig benutzt. Die Autoren, von denen solche Schriften bezeugt sind, sind (Bezugnahmen im *Amatorius* sind in Klammern zugefügt): Aristoteles selbst (17,761A. 761D); Theophrast (4,750D; 20,766D); Herakleides von Pontos (16,760C); Demetrios von Phaleron;

⁵⁴ Hierzu s.o. Anm. 1.

⁵⁵ Übersicht über diese Literatur: WINCKELMANN 1836, 96–99. LASSERRE, a.a.O. (s.o. Anm. 1) geht vor allem den Beziehungen zur früheren erotischen Dichtung nach. Auf die peripatetischen Autoren beschränkt: LAURENTI 1987, II 563–567. Die philosophischen Standpunkte: SORABJI 2000, 273–300.

⁵⁶ Näheres in dem Beitrag von B. FEICHTINGER in diesem Band.

⁵⁷ Das ist vor allem aus dem Anfangsteil des *Symposions* zu erkennen, wo insbesondere die Rede des Pausanias eine defensive Tendenz hat (GÖRGEMANN 2001).

⁵⁸ Im *Symposion* deutet sich das an in dem berühmten Bericht des Alkibiades über seinen vergeblichen Versuch, Sokrates zu verführen. Klarer ausgesprochen ist es im *Phaidros* 250e und 254c–256e. Die Knabenliebe wird dann förmlich verboten in den *Nomoi* VIII 835d–842a.

Hieronimos von Rhodos; Ariston von Keos (21,766F⁵⁹); Klearchos von Soloi.

Die Stoiker⁶⁰ haben sich in ihrer Ethik dem Thema mit großem Ernst zugewendet. Sie billigten wie Platon dem Knaben-Eros großen Wert zu; allerdings sahen sie ihn nicht als einen Weg zu philosophisch-metaphysischer Erkenntnis, sondern zu Freundschaft und Arete an. Spezialschriften sind bezeugt für Zenon, Chrysipp, Kleanthes, Sphairos und Persaios. Plutarch erwähnt keinen dieser Autoren mit Namen, zitiert aber 21,767B offensichtlich eine Formulierung von Chrysipp.⁶¹ – Zenon sagte in seiner *Politeia* (*SVF* I 248 = III 716): „Der Weise wird Knaben lieben, in deren Äußerem die Eignung zur Arete sichtbar wird.“ Jugendliche Schönheit (ὄρα) ist nach Chrysipp eine „Blüte der Arete“ (*SVF* III 718). Das Ziel des Eros sei nicht der Geschlechtsakt, sondern Freundschaft; er gehe auf die Seele, nicht auf den Leib (*SVF* I 247). Der Eros sei eine „Jagd auf Knaben von guten Anlagen“ und suche sie für die Arete zu gewinnen (*SVF* III 717 und 719).⁶² Es ergibt sich das Bild eines erzieherischen Eros der archaischen Art, in dieser Zeit vielleicht schon ein Anachronismus. Zenon erklärte ihn sogar als eine Grundlage des Staates, weil er Freundschaft, Freiheit und Eintracht schaffe (*SVF* I 263). Diese Verknüpfung von Eros, Philia und Arete ist die Grundlage für Plutarchs Konzeption vom Eros (Kap. 4; 14–16; 21,767B; 23,768E. 769A). Dies war zwar schon immer ein wesentliches Element im Konzept des pädagogischen Eros gewesen,⁶³ aber erst die Stoiker haben das programmatisch und schlagwortartig formuliert. – Daß die Stoiker den nicht-sinnlichen Charakter dieses Eros betonten, bedeutet nicht, daß sie homosexuellen Geschlechtsverkehr verurteilt hätten. Zenon erklärte ihn ausdrücklich zum Adiphoron und sagte einige provozierende Dinge darüber, bei denen man die Herkunft aus dem Kynismus spürt (*SVF* I

⁵⁹ Es ist allerdings umstritten, ob Plutarch diesen Ariston oder den Stoiker Ariston von Chios meint; s. Anm. 361 zur Übersetzung.

⁶⁰ Hierzu BABUT 1963; SCHOFIELD 1991, Kap. 2 «City of Love» mit den Appendices B und C. Die einschlägigen Fragmente: *SVF* I 246–252; III 650–653; 716–722.

⁶¹ Über ein mögliches Zitat des Ariston von Chios s.o. Anm. 59 und u. Anm. 77. Bezüge zu Chrysipp: Anm. 366 und 407 zur Übersetzung.

⁶² Plutarch hat in *Comm. not.* 28,1073A–C über einige Punkte dieser Eros-Lehre berichtet und Paradoxien darin kritisiert. Im *Amatorius* ist an mehreren Stellen die Übernahme der stoischen Begrifflichkeit deutlich zu erkennen, s. Anm. 26, 28, 29 und 366 zur Übersetzung.

⁶³ DOVER 1978, 53; A.W. PRICE, *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (Oxford 1989). Zur Überschneidung stoischer Motive mit platonischen s. J. OPSOMER in diesem Band S. 222f.

249–252).⁶⁴ Andererseits mußte aber der Eros als leidenschaftlicher Affekt (πάθος) abgelehnt werden, da in der stoischen Ethik der Affekt als Wurzel alles Übels galt. Man spricht dann von Wahnsinn (μανία, *SVF* 717: ἐρωτομανής; Plut. *De virt. mor.* 12, 451E: ἐρωτομανία). Für Plutarch ist die stoische Ablehnung des πάθος immer wieder Gegenstand der Polemik;⁶⁵ den Begriff der μανία greift er selbst mit Berufung auf Platon auf (16,758D) und glaubt, daß das μανικόν sich zähmen und in segensreiche Bahnen lenken lasse (19,765B). – In der späteren Stoa blieb die pädagogische Knabenliebe ein Bestandteil der Schuldoktrin; anscheinend wurde besonders betont, sie sollte keusch sein (so auch der Standpunkt des Peisias im *Amatorius*), und Gegner erhoben dagegen den Vorwurf der Heuchelei⁶⁶ (so auch im *Amatorius* 5,752A).

Epikur⁶⁷ erörterte den Eros nicht nur in einer Schrift Περὶ ἔρωτος, sondern auch in seinem *Symposion*, über das Plutarch in den *Quaestiones convivales* III 6 berichtet; da ging es um nüchterne Gesundheitsratschläge zum Geschlechtsverkehr. Die ausführlichste Darstellung seiner Eros-Lehre liest man im 4. Buch von Lukrez, *De rerum natura*. Epikur sieht im Eros vor allem eine Gefahr für die Ataraxie. Er definiert ihn als „intensives Streben nach Geschlechtsverkehr (ἄφοδίσια), verbunden mit leidenschaftlichem Getriebensein (οἶστρος) und Niedergeschlagenheit (ἄδημονία)“ (*fr.* 483 USENER); er ist deshalb zu bekämpfen. Lukrez macht einen scharfen Unterschied zwischen dem unheilvollen „amor“ und der lustbringenden „Venus“, der Befriedigung des natürlichen Triebes. Dieser Venus sollte man nachgehen, ohne sich auf affektive feste Bindungen einzulassen. Epikur scheint noch weiter gegangen zu sein und die sexuelle Lust schlechthin gefährlich gefunden zu haben (*fr.* 62 USENER). – Im *Amatorius* zieht Plutarch zweimal eine epikureisch-atomistische Auffassung von der Physiologie des Coitus heran (19,765C und 21,766E), beidemal um von dieser materialistischen Ebene aufzusteigen zu einer humanen und vergeistigten Auffassung. An anderen Stellen geht er von epikureischen Einstellungen aus, die anscheinend Zeuxippos in der Lücke nach Kap. 20 ins Spiel gebracht hatte,⁶⁸ und überwindet sie: so die Definition des Eros als bloß verstörenden Triebes (21,767C mit Anm. 369) und den Hinweis auf die Qualen des Verliebten (24,769E mit

⁶⁴ Ihm selber wurden Liebesverhältnisse zu Knaben nachgesagt (*SVF* I 247). Aber er trennte offenbar die sexuelle Befriedigung von dem pädagogischen Eros.

⁶⁵ S. dazu den Beitrag von J. OPSOMER in diesem Band S. 216.

⁶⁶ Seneca, *Epistulae ad Lucilium* 123,15; Athenaios XIII 563e, dazu PRAECHTER 1901, 150.

⁶⁷ Hierzu besonders BARIGAZZI 1988.

⁶⁸ Dem ist besonders FLACELIÈRE 1954 und 1959 nachgegangen.

Anm. 418). Auch wenn von der leichten Befriedigung des Sexualtriebes bei beliebigen Partnern die Rede ist (16,759E mit Anm. 204; 21,767D mit Anm. 370), erinnert das an Epikur, obwohl auch die Kyniker dergleichen anrieten. Schließlich ist die Antithese von Eros und Aphrodite, die Plutarch in seiner eigenen Konzeption zu überwinden sucht – ein wesentliches Anliegen der Schrift –, mit dem Gegensatz von Amor und Venus bei Lukrez vergleichbar.

Eine besondere Gruppe in der Eros-Literatur bilden die Vergleiche zwischen Knaben- und Frauenliebe, die als rhetorischer Agon stilisiert sind.⁶⁹ Drei Beispiele sind erhalten, außer den Kapiteln 4–6 von Plutarchs *Amatorius* die Lukian zugeschriebenen *Amores* (Ἔρωτες) und eine Einlage im Roman *Leukippe und Kleitophon* von Achilleus Tatios (II 35–38). Solch eine Synkrisis kann, wie bei Achilleus Tatios zu sehen ist, zur reinen Unterhaltungsliteratur werden; auch bei Ps.-Lukian hat sie keinen sachlich-seriösen Charakter. Elemente aus der philosophischen Eros-Literatur finden sich nur gelegentlich. Plutarchs Fassung ist ernsthafter als die anderen und auf dem altstoischen Konzept der Knabenliebe aufgebaut. Ein fester Topos ist, daß die Schönheit eines Knaben natürlich sei, ohne kosmetische Nachhilfe, die als weiblich-hetärenhaft gilt; der Gedanke läßt sich bis auf Zenon zurückverfolgen, von dem ein Wunschbild eines Knaben überliefert ist (*SVF* I 246). Plutarch verwendet den Topos in 4,751AB und 6,752C.

Für die andere Traditionslinie, die Schriften über die Ehe,⁷⁰ ist ein frühes Beispiel der *Oikonomikos* Xenophons. Die Kyniker lehnten die Ehe ab. Aus dem Peripatos sind Schriften zum Thema von Aristoteles, Demetrios von Phaleron und Theophrast bezeugt.⁷¹ Aristoteles faßte sie als eine besondere Art der zwischenmenschlichen Bindung (φιλία) auf. Die Stoiker (Spezialschriften aus der älteren Stoa sind von Kleantes und Persaios bezeugt) gingen von der Frage aus: Wird der Weise heiraten? Sie bejahten das (Zenon *SVF* I 270); das Hauptargument war der Fortbe-

⁶⁹ PRAECHTER 1901, 148f.; FR. WILHELM, «Zu Achilles Tatius», *Rh. Mus.* 57 (1902) 55–77; B. EFFE 1987; M.R. KLABUNDE, *Boys or women? The rhetoric of sexual preference in Achilles Tatius, Plutarch, and Pseudo-Lucian* (Thesis Cincinnati 2001). Das Thema wird auch in der erotischen Epigrammatik viel verwendet.

⁷⁰ Hierzu PRAECHTER 1901, 121–150; GAISER 1974.

⁷¹ F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles. Demetrius von Phaleron* (Basel²1968) 60. Von Theophrast ist eine bittere Ablehnung der Ehe überliefert (*fr.* 486 FORTENBAUGH). Das widerspricht der Einstellung des Aristoteles, und es ist bezweifelt worden, ob das seine endgültige Meinung war (W.W. FORTENBAUGH, *Quellen zur Ethik Theophrasts* [Amsterdam 1984] 209–212).

stand von Staat und Menschheit,⁷² aber auch die gegenseitige Hilfe von Mann und Frau. Epikur war grundsätzlich der entgegengesetzten Ansicht (*fr.* 19 USENER): Der Weise wird nicht⁷³ heiraten und Kinder zeugen, außer in bestimmten Lebensumständen (*κατὰ περιστάσιν βίου*),⁷⁴ weil die Ehe Schwierigkeiten in der Lebensführung mit sich bringt, die der Seelenruhe abträglich sind.

Eine besondere Entwicklung nahm die Eheliteratur der Stoa seit dem 2. Jh. v. Chr.; damit gewann sie auch Einfluß außerhalb der Schule in der populärphilosophischen Diatriben-Literatur. Von dem Schulhaupt Antipater sind zwei Texte aus den Schriften *Περὶ γάμου* und *Περὶ γυναικὸς συμβίωσης* überliefert (*fr.* 62 und 63 *SVF* III, Übersetzung bei GAISER 1974, 36–39), die entschieden für die Ehe eintreten und im Vergleich zu der Nüchternheit der älteren Stoa neue und wärmere Töne anschlagen.⁷⁵ Nicht nur die praktischen Vorteile der Ehe, sondern auch das Glück der engen Lebensgemeinschaft und des gegenseitigen Verstehens wird hier ausgemalt. Ähnliches findet sich später in Texten des Musonios⁷⁶ und des Stoikers Hierokles. Plutarch steht bei seiner Erörterung der Ehe, trotz wesentlicher Unterschiede, sicher unter dem Einfluß dieser Literatur. Ein wesentlicher Gedanke ist von Antipater übernommen, nämlich die Beschreibung der Ehe als „totale Durchmischung“ (*δι’ ὅλων κράσις*, s. Anm. 423 zur Übersetzung).

Der Blick auf die Tradition läßt die Besonderheit von Plutarchs Eros-Konzept erkennen.⁷⁷ Er verbindet die Themen *ἔρως* und *γάμος* wie kein anderer Autor und überträgt das stoische Eros-Konzept auf die Ehe. Daß auch einer Frau Arete zukommt, wird auch in der stoischen Ehe-Diskus-

⁷² Belege bei PRAECHTER 1901, 68. 88. 128; im *Amatorius* 4,750C wird das Argument erwähnt.

⁷³ In der Hauptquelle, Diogenes Laertios X 119, ist unglücklicherweise die Negation ausgefallen.

⁷⁴ Ein Hinweis auf solche Umstände findet sich vielleicht im *Amatorius* 21,767CD; s. Anm. 370 zur Übersetzung (mit der Deutung von BARIGAZZI).

⁷⁵ Gegen diese allgemein herrschende Auffassung hat allerdings BABUT 1963, 58 eingewendet, daß wir über die früheren Stoiker nur doxographische Berichte haben, die natürlich trocken und dogmatisch formuliert sind.

⁷⁶ Es ist umstritten, ob Plutarch Musonios gekannt hat (s. Anm. 76 zur Übersetzung).

⁷⁷ Quellenanalyse im klassischen Sinne verspricht wenig Erfolg. HUBERT 1903 hat einen Versuch gemacht, der aber, trotz mancher guten Beobachtungen, kaum Anklang gefunden hat. Die These von MAYER 1910, 563–595, daß der Stoiker Ariston von Chios die Hauptquelle sei und auf diesen auch viele Gedanken zurückgingen, die bei Plutarch singulär zu sein scheinen, beruht auf der zweifelhaften Deutung einer einzigen Stelle (21,766F) und ist allgemein abgelehnt worden. Es bleibt bei der allgemeinen Möglichkeit, daß manche Unschärfen und Verschiebungen im Gedankengang auf der Zusammenarbeit verschiedener Quellen beruhen.

sion betont;⁷⁸ Plutarch bringt diesen Gedanken in Verbindung mit der altstoischen Begriffsverbindung Eros-Philia-Arete.⁷⁹ Diese stand dort im Kontext der Knabenliebe; und in diesem Sinne wird sie auch bei Plutarch zunächst von Protogenes entwickelt (Kap. 4). Neu ist, daß sie jetzt auf die Frauenliebe übertragen wird. Ferner bezieht Plutarch den platonischen Eros ein (Kap. 19–20), von dem sonst in der Eros- und Gamos-Literatur nie die Rede ist. Er arbeitet ungewöhnlich stark die Bedeutung des Sexuellen heraus; dessen Bindungskraft in der Ehe hat er allein klar ausgesprochen.⁸⁰ – Andererseits fehlen die mehr praktisch-realistischen Aspekte der Ehe-Diskussion. Die gegenseitige Hilfe, sonst ein wichtiger Punkt, wird nur flüchtig erwähnt (24,770A). Der für die Stoa wichtige Gesichtspunkt, daß Kinderzeugung zur Erhaltung des Staates und der Menschheit notwendig ist, wird von Protogenes verächtlich abgetan (4,750C), worauf Daphnaios nur kurz reagiert (5,752A); Plutarch kommt später nicht darauf zurück. Der *Amatorius* hält sich im ganzen auf einem verhältnismäßig abstrakt-idealisierenden Niveau. Schwierigkeiten und Einwände wie die des Zeuxippos werden mit großem Schwung überspielt; sie kommen in den *Praecepta coniugalia* viel mehr zur Geltung. Diese Eigenart der Schrift steht in Übereinstimmung mit der Charakteristik des Hauptsprechers, des jungen Plutarch mit seiner frischen Ehebegeisterung (s.o. S. 9f.). – In diesem Zusammenhang kann man auch das Problem sehen, das durch das Verhalten der Ismenodora aufgeworfen wird. Dieses widerspricht den traditionellen Regeln für die Zurückhaltung der Frau, und die Rechtfertigung, die Plutarch dafür gibt (Kap. 9), wirkt befremdlich. Plutarch selbst lehnt in den *Praecepta coniugalia* Dominanz und erotische Initiative der Frau ab.⁸¹ Die Rechtfertigung des Eros scheint über das Ziel hinauszuschießen; Plutarch verfällt in eine Übertreibung, die er im Ernst kaum hätte vertreten können.⁸² Auch das

⁷⁸ Z.B. Musonius Rufus, *fr.* 3 und 4 HENSE.

⁷⁹ BABUT 1969a, 110f.; VALVERDE 2003, 449.

⁸⁰ Zu einer Stelle wie 23,769AB findet sich keine Parallele außer Plutarchs eigener Bemerkung in den *Coni. praec.* 38,143D.

⁸¹ Hierzu NIKOLAIDIS 1997, 76–82 „The issue of superiority“. Der Widerspruch wurde zugespitzt von GOLDHILL 1995. Seine Erklärung, daß Plutarch durch die Figur der Ismenodora seine eigene Eros-Konzeption in Frage stellen wolle, ist aber nicht überzeugend (GÖRGEMANN 2005). BRENK 2000, 51 weist darauf hin, daß für die Überlegenheit einer Frau ein frühes Beispiel in dem Verhältnis der Aspasia zu Perikles vorliegt, worüber in dem Dialog *Aspasia* des Sokratischen Aischines diskutiert wurde. S. auch die Interpretation von B. FEICHTINGER in diesem Band S. 263–269.

⁸² BRENK 2000 hat die Argumentation von Kap. 9 als „exaggeration“ beschrieben und als eine rhetorische Strategie erklärt: in der Kontroverse überspitzten beide Parteien

kann man als eine Folge des begeisterten Überschwangs sehen, mit dem der junge Mann das segensreiche Wirken und die Macht des Eros verkündet. Die Geschichte der Ismenodora wird präsentiert als ein Beispiel dafür, daß auch eine Frau von untadligem Charakter dieser Macht unterliegt und damit nicht etwa eine tragische Katastrophe, sondern einen glücklichen Ausgang herbeiführt. Plutarch hat seine ganze Kunst aufgeboten, um das in einer paradoxen Argumentation zu rechtfertigen. In der Tradition der Liebes- und Eheliteratur findet sich nichts Vergleichbares.

Auch das Schwanken in der Beurteilung der Knabenliebe läßt sich aus der Tradition erklären. Plutarch tritt offenbar für die Ehe ein; die Knabenliebe wird von Daphnaios als „wider die Natur“ bezeichnet (5,751 DE), und Plutarch stimmt später darin ein (23,768E).⁸³ Im Mittelteil des Dialogs, dem Enkomion auf Eros, stehen aber Knaben- und Frauenliebe ohne Unterschied nebeneinander. Manchmal hat man den Eindruck, daß in einem Satz, der auf die Knabenliebe bezogen ist, die Frau nachträglich hinzugefügt ist (16,759A5; 20,765F6), manchmal steht das Masculinum allein (15,758B9-10; 16,759B9. C9-10; 17,762B3; 19,764 C2). Der Grund liegt nahe: Plutarch fand für die Rühmung des Eros in der Literatur Περὶ ἔρωτος reiches Material, das weitgehend auf Knabeliebe ausgerichtet war. Außerdem hatte in Böotien der Gedanke der heroischen Knabenliebe starke Wurzeln (17,761D), zumindest in der historischen Erinnerung; man denke an die Heilige Schar in Theben. Die Figuren des Protopogenes und Peisias sind nur verständlich, wenn diese Ideologie zu Plutarchs Zeit noch lebendig war. Das alles wollte er nicht in Bausch und Bogen verwerfen, und er wartete lieber bis zum Schlußteil der Schrift, um seine Präferenz zur Geltung zu bringen.⁸⁴

ihr Argument. 55: „Each speaker ..., and in the end ‚Plutarch‘, attempts to prove more than is required.“

⁸³ Konzilianter äußert er sich wieder 24,770C.

⁸⁴ Vom Weiterleben der Ideologie der Knabenliebe zeugt ein Epigramm Hadrians (s. den Beitrag von F. GRAF u. S. 197) und eine Schilderung Dions von Prusa (s. B. FEICHTINGER, u. S. 254). Das scheinbare Schwanken Plutarchs hat sehr verschiedene Erklärungen gefunden. So meint HUBERT 1903, 41, Plutarch wolle beiderlei Eros verteidigen; im einleitenden Agon habe er ein Urteil absichtlich vermieden, und für den Schlußteil sei die Formulierung κοινῶν συστάτων ἀπὸ τοῦ ἀγῶνος (21,767C) maßgeblich. Eine Bevorzugung der ehelichen Liebe werde nur „occulte obiterque“ ausgesprochen und beruhe z.T. auf unkritischen Übernahmen aus der Περὶ γάμου-Literatur. Das ist jedoch bei einer Schrift, die mit einer Hochzeit anfängt und endet, unwahrscheinlich. Umgekehrt sagt GOESSLER 1962, 42, Plutarch habe nur aus einer „liebenswürdigen Schwäche“ Konzessionen an die Knabenliebe gemacht, weil er seinem verehrten Platon nicht widersprechen wollte. Aber er hätte sich auf Platons *Nomoi* stützen können.

6. Standpunkte und Argumente

Die Gliederung der Diskussion ist oben (S. 6) im Überblick skizziert. Die Teile sind jetzt im einzelnen durchzusprechen.⁸⁵

1 a) Für die Synkrisis von Knaben- und Frauenliebe konnte Plutarch die Argumente sicher aus Vorlagen entnehmen. Er hat aus dem Material einen heftigen Wortwechsel gestaltet; die Kontrahenten schrecken auch vor persönlichen Beschimpfungen nicht zurück. Die Szene wird so burlesk, daß der Leser geneigt ist, das Problem selbst nicht recht ernst zu nehmen. Bei den Verteidigern der Knabenliebe ist der stoische Hintergrund erkennbar; der Dreischritt Eros – Philia – Arete wird angesprochen, und es ist deutlich, daß sie einen pädagogischen Eros meinen, der auch eine philosophische Seite hat (4,751A). Das Sexuelle, die Lust, weisen sie zurück. Das ist ein Anlaß für die Gegenseite, ihnen nicht nur Heuchelei vorzuwerfen, sondern umgekehrt die enge Verbindung von Eros, der leidenschaftlichen Bindung, und Aphrodite, der Sexualität, zu betonen. Daphnaios sagt zwar manches Boshafte über die Knabenliebe, verurteilt sie aber nicht strikt (s. dazu Anm. 45 zur Übersetzung); er konzediert sogar (751E), daß Knaben- und Frauenliebe im Grunde gleichartig seien. Der Zusatz *ei τὸ ἀληθὲς σκοποῦμεν* „wenn wir die Wahrheit ins Auge fassen“, d.h. „wenn wir die Dinge sachlich sehen“, deutet an, daß er einen Standpunkt jenseits der Klopffechtereie des Agons sucht. Die Frauenliebe hat allerdings einen Vorzug: die *χάρις*, die liebende Hingabe der Frau, wofür es in der Knabenliebe keinen Platz gibt. In den agonistischen Vorspann sind also mehrere ernstzunehmende Motive eingebettet, die später in Plutarchs eigener Eros-Konzeption wesentlich werden. Ähnlich war Platon beim Aufbau von *Symposion* und *Phaidros* verfahren.

1 b) Die Debatte über die Dominanz der Frau ist von der Topik der Literatur *Περὶ γάμου* gespeist.⁸⁶ Sie gipfelt in Plutarchs These, daß eine Frau ruhig die Führungsrolle in der Ehe übernehmen solle, wenn sie dem Mann nicht nur in Reichtum und sozialem Status, sondern auch in persönlichen Qualitäten überlegen sei. Dieses provozierende Paradoxon entspricht dem Geist des Agons, der die Gegensätze auf die Spitze treibt; gleichzeitig wird angedeutet, daß der junge Plutarch, der hier spricht, von der Begeisterung seiner jungen Ehe befeuert ist. Das bereitet auf einen wesentlichen Zug der folgenden Teile vor: Plutarch vertritt eine pointiert

⁸⁵ Eine sorgfältige Analyse des Aufbaus hat HUBERT 1903 gegeben; für ihn zerfällt der Dialog in Teile, die nur äußerlich verbunden sind. FRAZIER 1998 stellt heraus, wie die vielfältigen gedanklichen Elemente zur Einheit verbunden sind.

⁸⁶ Hierzu besonders CRAWFORD 1999.

optimistische Sicht aller erotischen Dinge, in der Schwierigkeiten und Einwände verblissen.

2 a) Das Enkomion auf den Gott Eros⁸⁷ wird dadurch veranlaßt, daß die sensationelle Entführung Bakchons die Ahnung aufkommen läßt, daß eine höhere Macht im Spiel ist. Plutarch schlägt einen neuen, pathetisch gesteigerten Ton an. Das kontrastiert nicht nur mit dem vorangehenden Agon-Teil, sondern auch mit der gängigen *Περὶ ἔρωτος*-Literatur, die, soweit wir wissen, eher nüchtern beschrieb und analysierte. Anfangs scheint es, als ob nur Zweifel am göttlichen Status des Eros beseitigt werden müßten; aber dann weitet sich die Rede zu einem rhetorisch hochstilisierten Lobpreis aus. – Preisreden auf Eros bilden auch den Anfang von Platons *Symposion*, und diese haben Plutarch viele Anregungen geliefert. Aber Götterenkomen waren zu seiner Zeit eine lebendige Literaturgattung, deren Topik am besten in einem Kapitel des Rhetors Alexander, Sohn des Numenios (1. Hälfte des 2. Jh. n. Chr.) zusammengestellt ist.⁸⁸ Götterenkomen erscheinen seit dem 1. Jh. n. Chr. oft in Festprogrammen; es gab sogar eigene Wettbewerbe für *ἐγκωμιογράφοι*.⁸⁹ Auch in einer Siegerliste des Erosfestes von Thespiai ist einmal ein *ἐγκωμιογράφος* erwähnt.⁹⁰ Mit diesem Enkomien-Betrieb war Plutarch zweifellos vertraut. Viele Topoi Alexanders sind bei ihm, wenn auch in verwandelter Gestalt, wiederzufinden. Die Nähe zur Rhetorik fügt sich auch in das Charakterbild des jugendlichen Plutarch ein.⁹¹ Es ist verständlich, daß in diesem Abschnitt alles ferngehalten ist, was auf erotische Verwicklungen, Nöte, Tragödien hinweisen könnte; Eros darf nicht als Urheber von Unglück erscheinen. Die breite Tradition über Liebesleid, *ἐρωτικὰ παθήματα*, bleibt ausgeblendet.⁹² Ferner ist in diesem Zusammenhang wohl eine oft bemerkte Abweichung Plutarchs von seinem verehrten Meister Platon zu verstehen. Im *Symposion* hatte Sokrates

⁸⁷ Die folgenden Überlegungen ausführlicher bei GÖRGEMANNS 2005; dort ist manches begründet, was hier nur kurz gesagt wird. Eine rhetorische Analyse dieses Teils hat RUSSELL 1997 gegeben.

⁸⁸ L. SPENGLER, *Rhetores Graeci* III (Leipzig 1856) 4–6. Der Text ist mit einer Übersetzung bei GÖRGEMANNS 2005 abgedruckt.

⁸⁹ L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques* (Paris 1938) 21–30.

⁹⁰ *SEG* 29 (1979) Nr. 452. Plutarch selbst redet später (22; 768B) seine Zuhörer an, als ob sie Einwohner von Thespiai wären.

⁹¹ S.o. Anm. 19. Daß für die frühen Schriften Plutarchs ein hochrhetorischer Charakter bezeichnend ist, wird in der Forschung allgemein anerkannt.

⁹² FRAZIER 2003, 77: „une perspective positive et l'exclusion ... de tout élément mauvais“. VALVERDE 2004 hat auf die häufigen Bilder und Metaphern aus dem Bereich des Krieges aufmerksam gemacht. Gerade bei diesen fällt auf, daß destruktive Züge vermieden sind.

erklärt, Eros sei nicht, wie die Sprecher vor ihm gemeint hatten, ein Gott, sondern ein Daimon (202D), ein bloßer Vermittler zwischen Göttern und Menschen. Plutarch hat das nicht aufgegriffen, obwohl er die Vorstellung von Daimones als vermittelnden Zwischenwesen in anderen Schriften oft benutzt und manche seiner Aussagen über Eros (etwa 19,765AB) gut in dieses Daimon-Konzept passen. Die einfachste Erklärung ist, daß für ein Enkomion im rhetorischen Rahmen nur ein Gott der geeignete Gegenstand ist.⁹³

Die Kapitelreihe 13–18 ist in sich geschlossen.⁹⁴ Sie wird eingerahmt von dem Thema „Ursprung des Glaubens an den Gott Eros“; auf diese Frage hatte Pemptides seine Zweifel zugespielt (Kap. 12), und auf sie kommt Plutarch 18,763B zurück. Daran knüpft der Schluß-Höhepunkt an, das phantastische Gemälde eines Triumphzuges des Eros vom Helikon nach Athen, eine rhetorische *amplificatio*. Ansonsten hat Plutarch die Gliederung manchmal durch gleitende Übergänge verschleiert. Es heben sich folgende Abschnitte ab:

1. Die Tradition als Grundlage des Götterglaubens (Kap. 13)
2. Die Götter als Walter über Lebensbereiche (Kap. 14–16a)
 - a) Ares und Eros
 - b) Jagdgötter und Eros
 - c) Götter des Ackerbaus und Eros
 - d) Götter der Geburt und des Todes und Eros
 - e) Götter der vier Arten der *Philia* und Eros
 - f) Götter des „göttlichen Wahnsinns“ (nach Platon) und Eros
3. Die Macht des Eros (Kap. 16b – 17a)
4. Die Wohltaten des Eros (Kap. 17b – 18a)
5. Seelische Erschütterung als Manifestation des Eros (Kap. 18b)
6. Drei Urheber und Bürgen des Glaubens an Eros; Einsetzung und Triumphzug (Kap. 18c)

Am klarsten sind Abschnitt 3 und 4 durch eine *partitio* (16,759D) herausgehoben. Hier ist die Anlehnung an ein rhetorisches Schema besonders deutlich. Abschnitt 4 hat aber inhaltlich eine wesentliche Funktion: wäh-

⁹³ GÖRGEMANN 2005. Plutarch nennt in *fr.* 135 SANDBACH (aus *Περὶ ἔρωτος*) die Alternativen: „andere (erklären Eros) als eine göttliche oder dämonische Regung der Seele, andere ohne Umschweife als Gott.“

⁹⁴ RUSSELL 1997, 105 läßt das Enkomion erst mit der *partitio* 16,759D beginnen, weil der Anfang eher nach einer theoretischen Erörterung über das Wesen des Eros klingt. Aber Alexander empfiehlt ausdrücklich, das Enkomion mit philosophischen Erörterungen über den Gottesbegriff zu eröffnen.

rend im erzieherischen Eros-Konzept nur von der Förderung des jungen Geliebten die Rede gewesen war, kommt hier das charakterliche Reifen des Liebenden selbst hinzu, so daß die Arete auf beiden Seiten gefördert wird. Abschnitt 5 führt Motive von Abschnitt 2f) weiter.

Plutarch geht davon aus, daß die Tradition die unverrückbare Grundlage des Götterglaubens ist, stärker als alle Vernunftschlüsse. Die Tradition lehrt eine große Zahl von Einzelgöttern kennen, und man kann aus ihnen keinen einzelnen ausscheiden. Der Sinn dieser Vielfalt liegt darin, daß diese Mächte über einzelne menschliche Affekte ($\pi\acute{\alpha}\theta\eta$), über Tätigkeiten und Lebensbereiche fürsorglich walten. Die Lehre von der $\pi\rho\acute{\nu}\nu\omicron\iota\alpha$ ist der Kern dieser Theologie. Die Existenz des Gottes Eros wird in rhetorischen Schlüssen damit begründet, daß in Analogie zu verschiedenen Göttergruppen bestimmte Bereiche aufgewiesen werden, für deren Verwaltung kein anderer namhaft zu machen ist als Eros. Das Schema wird in wiederholten Anläufen variiert. In diesem Teil werden die Grundgedanken, die mit den Begriffen Eros, Philia, Arete und Charis verbunden sind, weiterentwickelt; insbesondere wird die Philia, der Bereich der persönlichen Nahverhältnisse und Bindungen, genauer entfaltet (2e). In solchen Bindungen wächst bei jungen Menschen die Arete heran; Plutarch vergleicht das mit dem Wachsen und Reifen von Pflanzen (2c). Er geht offenbar vom Konzept der erzieherischen Knabenliebe bei Platon und der alten Stoa aus; die Metapher von der „Jagd“ (2b) nach schönen jungen Menschen zeigt das deutlich. Offenbar will er dieses Konzept auch auf die Frauenliebe beziehen, ohne das freilich näher zu erklären. Man müßte den Gedankengang dahin ergänzen, daß auch ein Ehemann seine junge Frau zu Reife und Arete führen sollte. Auch im Schlußteil (4b), wo die ideale Ehe gepriesen wird, gibt es kaum klare Aussagen über diesen Punkt; aber vieles deutet darauf, daß Plutarch tatsächlich auf eine solche pädagogische Idee der Ehe hinauswill.⁹⁵

⁹⁵ Ein Modell dafür wäre Xenophons *Oikonomikos*: Ischomachos und seine junge Frau. Auch Plutarch denkt im Normalfall an eine wesentlich jüngere Frau (NIKOLAIDIS 1997, 51 Anm. 91). In den *Coni. praec.* 48,145B–D erscheint der Gatte als Lehrer, der die Frau an seinen philosophischen Studien teilnehmen läßt (GOESSLER 1962, 46; CRAWFORD 1999, 296f.). Dort erwähnt Plutarch auch eine Schrift seiner eigenen Frau Timoxena über die Putzsucht (*Περὶ φιλοκοσμίαις*); es scheint, daß sie die Schriftstellerei ihres Mannes soweit begleitet hatte, daß sie etwas Ähnliches verfassen konnte. Da diese Schrift im Lamprias-Katalog von Plutarchs Schriften als Nr. 113 aufgeführt wird, vermutet WILAMOWITZ, daß Plutarch sie in Wirklichkeit selbst geschrieben habe (*Commentariolum grammaticum* III [1889] 27 = *Kleine Schriften* IV [Berlin 1962] 566; kritisch ZIEGLER 1951, 647). Aber die Schriftenliste enthält manches, was nicht von Plutarch verfaßt war, sondern wohl nach seinem Tod in seiner Bibliothek gefunden wurde. Jedenfalls hat Plutarch die Meinung vertreten, daß eine Frau auch gebildet sein

2 b) Kap. 19 beginnt mit einem Neuansatz auf einer höheren Ebene. Zweimal hatte Plutarch abgebrochen, als er sich dem Thema des Todes und des Jenseits näherte (17,762A und 18,763F). Beim ersten Male hatte er auf Platon und ägyptische Mythen hingewiesen; jetzt bittet Soklaros ihn, darüber Genaueres zu sagen. Dabei fällt der Ausdruck *ἱερὸς λόγος* „heilige Rede“; er erinnert an eine Mystereinweihung. In der Tat wird die Sprechhaltung sakral. Es beginnt mit einer Deutung ägyptischer Mythen. Die Ägypter kennen einen Eros, der mit der Sonne gleichgesetzt wird.⁹⁶ Damit haben sie eine gewisse Analogie richtig erfaßt. Aber sie sehen nicht den Unterschied der Seinsebene: die Sonne gehört zur Sinnenwelt, Eros zur seelisch-intelligiblen; er errettet die Seele aus der Verfallenheit an das von der Sonne verklärte Diesseits. Er führt durch den Anblick schöner Körper empor zur intelligiblen, wahrhaften Schönheit, die im Jenseits thronet. Damit greift Plutarch das Eros-Konzept Platons in vollem Umfang auf.⁹⁷ Der pädagogische Eros wird zum philosophisch-mystagogischen.

3. Der Höhenflug bricht ab (20,766B); Plutarch geht unvermittelt zu einer anderen Eigenschaft des traditionellen Gottes über: er straft seine Verächter, und das wird mit warnenden Exempla belegt. Die Fortsetzung ist durch die große Lücke verloren, und deshalb ist es schwierig, den Sinn dieses Übergangs zu verstehen. Man kann hier eine Fortsetzung des Abschnitts „Macht des Eros“ aus dem Enkomion sehen; für einen Quellenkritiker wäre das ein abgetrenntes Stück einer Vorlage. Eine einfache Fortsetzung ist aber kaum möglich, weil das Enkomion mit Kap. 18 formal definitiv abgeschlossen ist. Es ist andererseits zu verstehen, daß Plutarch diese Machterweise des Eros von dem Enkomion fernhalten wollte, denn das Bedrohliche darin hätte den optimistischen Ton gestört. Jetzt kommt allmählich zur Sprache, was dort ausgeblendet war. Schon im *ἱερὸς λόγος* war die Rede von möglichen Entgleisungen des erotischen Triebes (19,765B), gefolgt von der Schilderung eines Coitus, die eine physiologische Theorie kühn mit psychologischer Verfeinerung verbindet. Vielleicht läßt der Autor allmählich die dunkle Seite des Eros zum

solle (in einer verlorenen Schrift *Ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον*, fr. 128–133 SAND-BACH). Die Gemeinsamkeit der Liebenden verwirklicht sich in *λόγοι καὶ πράξεις* (19, 765C). Gelegentlich werden erste Erfahrungen in der Philosophie und in der Liebe verglichen (s. Anm. 422 zur Übersetzung).

⁹⁶ Hier steht die Interpretation auf unsicherem Boden, nicht nur weil Kap. 19 durch mehrere Textkorruptelen gestört ist, sondern auch weil dieser Sonnen-Eros nur gewalt-sam mit ägyptischen Quellen zur Deckung zu bringen ist.

⁹⁷ Hierzu besonders FRAZIER 1999; BRENK 1988, 462–468 stellt den Zusammenhang mit dem Mittleren Platonismus her.

Vorschein kommen, um Anlaß zu schaffen für eine Wendung des Dialogs.

Diese kann in dem verlorenen Teil geschehen sein, wo jedenfalls Einwände des Zeuxippos gegen Plutarchs allzu rosig gefärbte Darstellung gestanden haben (s. Anm. 355 zur Übersetzung). Außerdem hat vielleicht jemand daran erinnert, daß der eröffnende Agon zwischen den Verfechtern der Knaben- und der Frauenliebe nur abgebrochen, nicht entschieden wurde; denn beim Wiedereinsetzen des Textes (Kap. 21) befinden wir uns wieder bei diesem Thema, das jetzt aber mit den für den späteren Plutarch charakteristischen Mitteln abwägender Argumentation behandelt wird.

4 a) Plutarch setzt offenbar die Knabenliebe mit dem damit verbundenen *Philia-Arete*-Kontext als gegeben voraus und sucht nun zu zeigen, daß die Frauenliebe nicht wesentlich anders geartet ist. Er führt die epikureische⁹⁸ und die platonische Auffassung von der Entstehung des Eros an und betont, daß beide auf beide Geschlechter zutreffen können. Es folgen einige Exempla für die Unerheblichkeit des Geschlechts für den Eros. Plutarch betont, daß in beiden Fällen die Schönheit ein Ausfluß innerer Arete ist. Mit alledem stützt er die These, die Daphnaios in Kap. 5 (751E) fast nebenbei aufgestellt hatte.⁹⁹

4 b) Der Übergangssatz ist nicht ganz klar,¹⁰⁰ offenbar sollen jetzt beide Arten des Eros gegen Einwände verteidigt werden. Im folgenden Verlauf werden fünf Einwände behandelt; ihnen ist gemeinsam, daß sie das Triebhaft-Sexuelle verurteilen. Allerdings betreffen drei die Frauenliebe allein. Der erste und der fünfte gehen auf Äußerungen zurück, die Zeuxippos in der Lücke gemacht hatte, die anderen werden als Einwürfe von Ungenannten (in der Art der *Diatriben*) eingeführt, knüpfen aber vielleicht ebenfalls an die Einwände des Zeuxippos an. Plutarch hat – das wird durch seine locker-schweifende Gedankenführung verdeckt – zwei Fragestellungen nicht getrennt: Ist emotionale Sexualität für menschliches Verhalten ein Störfaktor und deshalb zu meiden? Ist die Frau und ihre Erotik minderwertig? Beide Fragen kamen schon im eröffnenden Agon vor. Plutarchs Antwort ist ein doppeltes Nein; darüberhinaus ergibt sich ein höherer Wert der Frauenliebe und Ehe, eine These, die in der

⁹⁸ Die Physiologie des Coitus wird ähnlich wie 19,765C geschildert, aber sie ist jetzt durch den Kontrast zu Platon deutlicher als epikureisch zu erkennen.

⁹⁹ Die Korrespondenz von 21,767C mit 5,751E hat natürlich als Anhaltspunkt für die Vermutung gedient, daß Plutarch eine bestimmte Quelle erneut aufgreift (HUBERT 1903, 28; MAYER 1910, 568f.).

¹⁰⁰ S. Anm. 368 zur Übersetzung; hier ist eine kleine Textlücke im Spiel.

Fragestellung nicht vorbereitet war,¹⁰¹ die aber eine sinnvolle Weiterführung von Abschnitt 4 a) ist. Man muß damit rechnen, daß Plutarch keine scharfe thematische Gliederung durchführt, sondern die Gedanken sich gleitend entwickeln läßt.

Die fünf Einwände im einzelnen: 1. „Eros führt zu Unbeständigkeit und Ausschweifung“. Dieser Gedanke ist typisch für „unerotische Männer“, die wegen solcher Besorgnisse Ehen ohne Eros schließen, wegen wirtschaftlicher Vorteile oder um Nachkommen zu zeugen. Aber gerade solche Ehen werden unglücklich: sie enden in Streitereien oder Trennung. Allenfalls kommt es zu einem gewohnheitsmäßigen Zusammenleben (στέρπειν). Die leidenschaftliche Eros-Ehe dagegen führt zu vollkommener Gemeinsamkeit, Verschmelzung zu einer Einheit, und zu dauerhafter Treue. Ein Beispiel dafür wird ausführlich erzählt: die Geschichte von der heroischen Treue der Galaterin Kamma über den Tod des Gatten hinaus (Kap. 22). 2. „Sexuelles Begehren (in der Ehe) verhindert die Entstehung von Philia“ (das war der Standpunkt von Protagoras in Kap. 4). Dieser Einwand läßt sich jedoch gegen die Knabenliebe kehren: Mißbrauchte Knaben haben oft an ihrem Verführer Rache genommen. Bei Ehefrauen dagegen hat der sexuelle Verkehr bindende Kraft, er überbrückt oft Reibungen, die im Alltag entstehen. 3. „In der Frauenliebe gibt es Exzesse und Verrücktheiten“. Das wird kurz abgetan: in der Knabenliebe ist es nicht anders. 4. „Frauen haben keine Fähigkeit zu Arete und Philia“. Dieser extreme misogynen Standpunkt wird widerlegt durch typische Leistungen von Frauen, die gerade in den Bereich von Philia und Arete gehören. Man mag zugeben, daß Frauen ihren verführerischen Charme (χάρις) mißbrauchen können; aber das ist ebenso wie mit dem Schmuck der Sprache in Rhetorik und Poesie. Die Frau sollte gerade ermutigt werden, ihren Charme zu pflegen, um die Ehe zu festigen. 5. „Verliebtheit bringt Unbehagen mit sich, Beklemmung und Unsicherheit“. Aber das sind nur die Nöte, die zu jedem Anfang gehören. Von hier aus findet Plutarch zu einem Lobpreis der reifen Ehe, die die Beunruhigungen des Anfangs überwunden hat und zur vollkommene Verschmelzung der Liebenden führt. Ihr praktischer Nutzen wird nur kurz angedeutet, und ein Blick auf den Eros als kosmische, welterhaltende Macht bildet den Höhepunkt. Hier bricht Plutarch (ähnlich wie in 20,766B) ab. Er hängt noch ein eher triviales Problem an: die Dauerhaftigkeit eines Liebesverhältnisses, die in der Ehe viel

¹⁰¹ Sollte die Unklarheit der Fragestellung eine Vorsichtsmaßnahme sein, um die Tendenz des Schlußteils nicht gleich deutlich werden zu lassen? Zur Position Plutarchs in der Frage der Knabenliebe s.o. S. 27.

zuverlässiger ist als in der Knabenliebe. Das gibt Anlaß zu der abschließenden Erzählung von der Gallierin Emponé.

Es ist schon immer gesagt worden, daß Plutarchs begeistertes Plaidoyer für die Ehe damit zu tun hat, daß seine eigene Ehe, von der zu Anfang berichtet wurde, für ihn eine beglückende Erfahrung war. Der Erzähler Autobulos als Sproß dieser Ehe ist ein leibhaftiger Zeuge dafür.¹⁰² Umso mehr überrascht es, daß unter den Argumenten für die Ehe die Nachkommenschaft nur ganz am Rande erwähnt wird (24,770A). Dabei ist die Bedeutung der Kinderzeugung für das Wohl des Einzelnen wie der Gesellschaft ein wichtiger Topos der *Περὶ γάμου*-Literatur. Für diese Lücke ist noch keine Erklärung versucht worden. Es ist kaum denkbar, daß Plutarch sachlich etwas gegen das Argument gehabt hätte. Freilich spottet er über Ehen, die allein dazu geschlossen werden, um Nachkommen zu erzeugen (21,767D). Will er vielleicht gegen eine Einstellung protestieren, die die Ehe auf diesen Zweck reduziert und z.B. bei dem Rigoristen Musonius Rufus dazu führt, daß sogar ein Geschlechtsverkehr in der Ehe verboten wird, der nicht der Zeugung dient?¹⁰³ Die Frage muß offen bleiben.

7. Zum Text

Der *Amatorius* ist nur in zwei Handschriften überliefert,¹⁰⁴ dem Parisinus 1672 (Sigle E) und dem Parisinus 1675 (Sigle B).

Die Hs. E ist in der zweiten Hälfte des 14. Jh. entstanden. Sie hat zur Voraussetzung die langjährigen Bemühungen des byzantinischen Gelehrten Maximus Planudes,¹⁰⁵ sämtliche Schriften Plutarchs, die im Mittelalter in verschiedenen Teilsammlungen umliefen, zu sammeln und in

¹⁰² HUBERT 1903, 43.

¹⁰³ Musonius Rufus, *fr.* 12, p. 63,17–64,4 HENSE: *χρῆ δὲ ... μόνα μὲν ἀφροδίσια νομίζειν δίκαια τὰ ἐν γάμῳ καὶ ἐπὶ γενέσει παιδῶν συντελούμενα, ὅτι καὶ νόμιμά ἐστιν· τὰ δὲ γε ἡδονὴν θηρώμενα ψιλὴν ἄδικα καὶ παράνομα, κἂν ἐν γάμῳ ᾖ.* „Man muß allein den Geschlechtsverkehr für rechtmäßig halten, der in der Ehe und zur Zeugung von Kindern vollzogen wird, denn das entspricht auch dem Gesetz. Wenn er der bloßen Lust dient, ist er unrechtmäßig und gegen das Gesetz, auch wenn er in der Ehe stattfindet“ (ähnlich Sextus, *Sententiae* 231f.). Wahrscheinlich denkt Musonius an empfängnisverhütende Mittel.

¹⁰⁴ Neuere Gesamtdarstellung der Überlieferung von Plutarchs *Moralia*: J. IRIGOIN, «Histoire du texte», in: Plutarque, *Œuvres Morales* (Coll. Budé) Bd. I (Paris 1987) CCXXVI–CCCII.

¹⁰⁵ Die grundlegende Darstellung: C. WENDEL, Art. «Planudes, Maximus», *RE* XX 2 (1950) 2202–2253, zu Plutarch: 2223–2226.

einem großen Corpus zu vereinigen. Das Ergebnis waren der Ambrosianus 859 (α), der Parisinus 1671 (A) und der Vaticanus gr. 139 (γ). Diese Reihe setzt sich mit der Hs. E fort, die mehrere weitere Schriften enthält – darunter den *Amatorius* –, die nachträglich gefunden worden waren. So ist E die vollständigste aller Plutarch-Handschriften. Früher nahm man an, daß diese Hs. noch vor dem Tod des Planudes (um 1305) geschrieben worden sei; aber jetzt ist allgemein anerkannt, daß sie mindestens 50 Jahre später anzusetzen ist.¹⁰⁶ Offenbar haben Schüler des Planudes seine Bemühungen fortgesetzt.

Die Hs. B wird um 1430 datiert;¹⁰⁷ sie enthält nur einen Teil von Plutarchs Schriften, darunter auch die neugefundene Gruppe. Deren Text steht dem von E sehr nahe; besonders bezeichnend ist, daß beide häufig Lücken im Text lassen, wo offenbar die Vorlage unleserlich war. Es wurde früher angenommen, daß B und E auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen; aber inzwischen hat sich die Meinung durchgesetzt, daß B aus E abgeschrieben wurde, vielleicht unter Einschaltung eines Zwischengliedes.¹⁰⁸ Dann müssen einige Stellen, wo B eine bessere Lesart hat, eine Lücke füllt oder eine Lücke anzeigt, die in E nicht markiert ist, auf Konjekturen des Schreibers (oder des Zwischengliedes) beruhen, haben also keinen Überlieferungswert. Im *Amatorius* betrifft das vor allem die Stellen 9,754A7; 16,758D1 und 24,770C5.¹⁰⁹ – Nun hat FLACELIÈRE eine Beobachtung von großer Bedeutung gemacht.¹¹⁰ Nach Kap. 20 muß der Text eine größere Lücke haben,¹¹¹ die in den Hss. nicht angezeigt wird. In E liegt sie an einer kodikologisch auffälligen Stelle, nämlich auf der Grenze zweier Quaternionen (der Hefte, aus denen ein Kodex zusammengesetzt ist). Der Textausfall muß also mit dem Herstellungsprozeß dieser Hs. zu tun haben; die einfachste Erklärung ist der Verlust eines ganzen Quaternion.¹¹² In diesem Fall hätte man auch ein Maß für die

¹⁰⁶ N. WILSON, «Some Notable Manuscripts Misattributed or Imaginary, Part I: Maximus Planudes and a Famous Codex of Plutarch», *GRBS* 16 (1975) 95–97; IRIGOIN, a.a.O. CCLXXXI.

¹⁰⁷ IRIGOIN, a.a.O. CCLXXXVI.

¹⁰⁸ Die These zuerst bei G.R. MANTON, «The Manuscript Tradition of Plutarch *Moralia* 70–7», *Cl. Qu.* 43 (1949) 97–104. Die hierauf folgende Diskussion wird von SCHRÖDER 1990, 74–80 referiert.

¹⁰⁹ S. Anm. 92, 172 und 434 zur Übersetzung.

¹¹⁰ FLACELIÈRE 1952, 360–362.

¹¹¹ Das wurde zuerst bemerkt von Adrianus TURNEBUS (1512–1565), von dem reichhaltige Randbemerkungen in einem Exemplar der *editio Aldina* (1509) erhalten sind. Näheres zu der Lücke u. Anm. 355 zur Übersetzung.

¹¹² Besprechung anderer Möglichkeiten bei SCHRÖDER 1990, 74f.

Menge des Verlorenen: es wäre fast ebensoviel wie das Erhaltene.¹¹³ Das ist allerdings wenig plausibel; denn die Lücke muß im wesentlichen eine Rede des Zeuxippos mit Einwänden gegen Plutarchs Thesen enthalten haben, und diese kann nicht länger gewesen sein als der Beitrag Plutarchs selber.

Es bleiben also offene Fragen. Wie ist es zu dem Ausfall nach Kap. 20 gekommen? Wie umfangreich ist die Lücke? Und allgemein: ist B eine Abschrift von E mit konjekturalen Änderungen, gibt es eine Zwischenstufe, oder hat der Schreiber außer E noch eine andere Quelle benutzen können?¹¹⁴

Der Zustand des Textes ist, aufs Ganze gesehen, nicht gut. Er beruht offenbar auf dem einen von den Nachfolgern des Planudes gefundenen Exemplar, das stellenweise unleserlich war. Seit dem Erstdruck, der Aldina von 1509, sind von den Philologen zahlreiche Verbesserungsvorschläge gemacht worden. Sehr verdienstlich war die Ausgabe von A.W. WINCKELMANN 1836. Heute sind die führenden kritischen Ausgaben die von C. HUBERT (1938, Bibliotheca Teubneriana), R. FLACELIÈRE (1952 und 1980, Collection Budé) und W.C. HELMBOLD (1961, Loeb Library); sie weichen in der Textgestaltung voneinander nicht tiefgreifend ab. Von späteren Beiträgen ist BARIGAZZI 1986 hervorzuheben. Die vorliegende Ausgabe bietet entsprechend den Regeln der Reihe SAPERE einen Lesetext ohne kritische Zeichen (Klammern, Cruces) und kritischen Apparat. Es ist jedoch eine Liste aller Abweichungen vom Text der Teubneriana beigelegt, und in den Anmerkungen werden gelegentlich textkritische Probleme diskutiert. Der Benutzer sei aber daran erinnert, daß bei weitem nicht alle Abweichungen von der handschriftlichen Überlieferung notiert sind; man kann schätzen, daß durchschnittlich in jeder fünften Zeile der überlieferte Text korrigiert ist. Freilich ist der Sinn selten ganz unklar. Manchmal, besonders im Fall der Lücken, ist ein hypothetischer Text eingesetzt, der in einer kritischen Ausgabe seinen Platz als bloßer Vorschlag nicht im Text, sondern im Apparat finden würde.

Die Einteilung des Textes in Kapitel hat sich in den Übersetzungen seit dem 16. Jahrhundert herausgebildet; kanonisch geworden ist die von WYTTENBACH (1797). Manchmal wird sie dem Verlauf des Textes nicht ganz gerecht; dann sind in der vorliegenden Ausgabe die Absätze an andere Stellen gelegt worden. Die Kapitelziffern sind jedoch immer abgedruckt. – Der Text ist in dieser Ausgabe durch Zwischenüberschriften, deutsche und griechische, gegliedert. Das sind Lesehilfen ohne Stütze in

¹¹³ J. IRIGOIN, Besprechung von FLACELIÈRE, Ausgabe 1952, *RPh* 28 (1954) 117–119.

¹¹⁴ Das hat D. WYTTENBACH, *Plutarchi Moralia* I 1 (Oxford 1795) LXXIII f. vermutet.

der Überlieferung. – Für Zitate einzelner Stellen pflegt man die Seitenzahlen (und die Buchstaben für deren Unterteilung) aus der Folio-Ausgabe Frankfurt 1599 (im Verlag der Brüder WECHEL, nachgedruckt Frankfurt 1620 und Paris 1624) zu benutzen. Diese Zahlen und Buchstaben sind am Rand des Textes abgedruckt; sie stehen immer neben der Zeile, in welcher der Beginn des Abschnitts der Wecheliana liegt.

Varianten

Hier sind alle Abweichungen dieser Ausgabe von der Teubneriana C. HUBERTS verzeichnet, außer den Änderungen von Rechtschreibung und Interpunktion. – Bei HUBERT bezeichnet ... eine in den Hss. gelassene Textlücke, ** eine nur vermutete Lücke.

Barigazzi (BA.)	Wilamovitz (WIL.)
Bernardakis (BE.)	Winckelmann (WIN.)
Görgemanns (GÖ.)	Wytttenbach (WY.)
Hubert (HU.)	

	<u>HUBERT 1938</u>	<u>Diese Ausgabe</u>
749 A4	τόπων ἐπιλαβόμενοι (Hss.)	τόπων (ἴδια· ὄν) ἐπιλαβόμενοι (REISKE, GÖ.)
A10	ἴλεω (Hss.)	ἴλεω (CHANTRAINE)
E9	ἦν αὐτοῦ (BE.)	αὐτοῦ ἦν (Hss.)
750 A1	αὐτῶ (LEONICUS)	αὐτῶν (Hss.)
A1	πλείστον (Hss.)	(ὅτι) πλείστον (BA.)
B5	πέταται (Hss.)	πέτεται (BE.)
E4	† λυποῦν (Hss.)	λιπαρὸν (REISKE)
751 D1	ἦ (Hss.)	καὶ (XYLANDER)
E1	ἄχαρις (χάρις) (WIN., BE.)	ἄχαρις (Hss.)
752 A10	ἀφροδισίων † παιδικῶν κοινωνία (ed. Basileensis)	ἀφροδίσιον παιδικῶν ἢ κοινωνία (GÖ.)
E5	ἐραστήν. (Hss.)	ἐραστήν (εὔρωσιν, ἐρᾶν.) (POHLENZ)
753 A10	σύκα ... (Hss.)	συκᾶ(ς) ἐρινάζοντες, νεαρὸν) (HU., GÖ.)
C1	[καὶ] (WIL.)	καὶ (Hss.)
C2	† ἀμύνει (Hss.)	ἄμυνε (WY.)
C2	ἐρᾶν (Hss.)	(οὐκ ἐὼντας ἡμᾶς) ἐρᾶν (GÖ.)
C3	εἰ † (Hss.)	ἔτι (WY.)
C3	βοηθήσων (Hss.)	βοήθησον (WY.)
C6	εἰ (LEONICUS)	ἦ (Hss.)
C6	εἰ (LEONICUS)	ἦ (Hss.)
C7	οὐ τὸ (BE.)	οὐ διὰ τὸ (WIL.)
C8	ἐπαχθῆς ... (Hss.)	ἐπαχθῆς (ἦθος) (WIL.)
E3	αὐτῶ (Hss.)	αὐτῶ (HELMBOLD)
F1	ἐν (δὲ) – κατὰχρυσος [δ'] (WY.)	ἐν – κατὰχρυσος δ' (Hss.)
F4	ἑαντοῦς) (WIN.)	ἑαυτῶν) (BOLKESTEIN)
754 B5	μηδὲ τὴν (Hss.)	τὴν (POHLENZ)
755 B7	θνητὰ δ' (Hss.)	θνητὰ γ' (WY.)
B7	φρονεῖς (Hss.)	φρόνει (NAUCK)

	D4	γοῦν (οὐκ ἄν) (REISKE)	γ' οὐκ ἄν (MEZIRIAC)
757	B5	Ἄναίρην (WIL.)	ἀναιρέτην (REISKE)
	D2	† πάθους δὲ γάμου (Hss.)	πάθους δὲ γάμου (ἐφιεμένου) (GÖ.)
758	B5	ἀλλὰ † θνητὸν ἄμα (Hss.)	ἀλλ' εὐνάτορα (VALCKENAEER, BERGK)
	C6	πραπίδων πόθῳ (Hss.)	πραπίδεσσι πόθων (BERGK)
	C11	φυσικὸν (Hs. B)	συγγενικὸν (FLACELIÈRE 1952)
	D4	ἄθειον (WIL.)	ἀνόσιον (REISKE)
	E3	ἀρχὴν (Hss.)	ἐκ (SANDBACH)
759	A3	ἐρέσθαι ... (Hss.)	ἐρέσθαι (νυνί)· (BA.)
	A11	ἄλλων (WIL.)	ἄλλων (Hss.)
	C9	ἐρωμένου ** (Hss., XYLANDER)	ἐρωμένου· (ἔμοιγε δὲ δοκεῖ τῆ τοῦ ἐρώντος ἐνεῖναι ψυχῇ τοῦ ἐρωμένου) (WY., BE., GÖ.)
	D3	φιλίαν ... (Hss.)	φιλίαν (ἢ ψυχὴ ταχὺ κομίζεται) (HU., GÖ.)
	D8	θεοῦ ... (Hss.)	θεοῦ(ς) διακρίνομεν (REISKE, BE.)
	E8	Πλάτων ... (Hss.)	Πλάτων (δειλε τῆς ψυχῆς) (WY.)
	E9	† ἔρωτος (Hss.)	Ἔρωτος (μὴ παρόντος) (BE.)
760	E2	ὦ ... ἄμφ' ἐμοῦ στείλαι (Hss.)	ὦ (φίλιτα' ἀνδρῶν), ἄμφ' ἐμοῦ στείλαι (τάχα) (WAGNER)
	E6	τοῦ † Θεσσαλικοῦ (Hss.)	(μετὰ τοῦ ἵππικοῦ) τοῦ Θεσσαλικοῦ (HERMANN, BA.)
761	B1	ὀμιλίαν (Hss.)	ὀμιλεῖν (BERGK)
	B13	μόνον (Hss.)	(ὡς τὸν Ἔρωτα) μόνον (WY.)
	B13	ὄν (HU.)	ὄντα (Hss.)
	B13	στρατηγημάτων (HU.)	στρατηγῶν (Hss.)
	D5	δὲ μω ... (Hss.)	δ' Ἄσώπιχον (BE.)
	E9	δῆ (Hss.)	δέ (REISKE)
762	D7	(ἔστιν) ἰδέσθαι (HU.)	ιδέσθαι (συμβαίνει) (REISKE)
	E13	κατακέκοπται [οἱ] (HU.)	κατακέκοπταί οἱ (Hss.)
763	A2	παιδικῶν (XYLANDER)	παιδιῶν (Hss., VALVERDE)
	A7-15	ὡς ... (Hss.)	„ὡς (γὰρ – ἔμμι)“ (GÖ.)
	B6	εἴσεθ' ἦ) (WIL.)	ἔ(νδοθεν) (DORVILLE)
	B9	ὅτι (NAUCK)	ἐπεὶ (STEPHANUS)
	C10	οὐ(δὲ) Δεῖμον (HU.)	οὐ Δεῖμον (Hss.)
764	A10	οὐκ ἔστι (ed. Basileensis)	οὐκέτ' ἔστι (WIN.)
	B5	Ἄφροδίτην ** (Hss., REISKE)	Ἄφροδίτην (δὲ καὶ τὴν σελήνην καλοῦντες καὶ τὴν γῆν) (WIL., HU.)
	C1	ὀργῆς (Hss.)	ὀργᾶς (XYLANDER)
	D3	κατ' οὐδὲν ** (Hss., BE.)	(καὶ ἄμα τὴν σελήνην) κατ' οὐδέν(α σαφῆ λόγον) (GÖ.)
	E3	† αἰτεῖσθαι (Hss.)	κεῖσθαι (WY.)
	F3	δὲ ... (Hss.)	δ' ἐ(λθοῦσα πάντων) (POST, GÖ.)
	F7	(ὅς ἐνταῦθα μὲν) (HU.)	(ὅς ἡμῖν) (WY., GÖ.)
765	A1	δ' εἰς (HU.)	καὶ (Hss.)
	A6	Ἐνταῦθα (δὲ) (WIN.)	Ἐνταῦθα (Hss.)
	B5	σκαιότητος (HU.)	σκαιότητος (Hss.)

B6	πειρώμενοι (REISKE)	πειρωμένων (Hss.)
C8	† ἐκκαλούμενος (Hss.)	(ὄπερ) ἐκκεκαλυμμένοι (WY., GÖ.)
F1	ταυτό (POHLENZ)	οὕτω (HU.)
766 B1	γενόμενοι (HU.)	γινόμενοι (Hss.)
E4	[ἀ]δύνατον (LEONARDOS)	ἀδύνατον (Hss.)
E5	ἱεράς ἀναμνήσεις † (Hss.)	ἱεράς (ὄρμας, ἄς) ἀναμνήσεις (BA.)
E7	κάλλος (Hss.)	κάλλος (ἀγούσας) (GÖ.)
E7	... τί ... (Hss.)	τί δὴ (PATZIG)
F2	⟨ἦ⟩ (BE.)	⟨καί⟩ (BA.)
767 A6	τὴν εὐφυΐαν [ἦ] Ἀϊθης τῆς Ἀγαμεμνονέως (HU.)	τῆς εὐφυΐας [ἦ] Ἀϊθην τὴν Ἀγαμεμνονέην (FUHR)
C7	ἐφελκόμενοι (REISKE)	ἐφελκόμενα (Hss.)
D8	ἐπισκήψη ... (Hss.)	ἐπισκήψη (τ' ἀθρόον) (GÖ.)
E2	συναγούσι (Hs. B)	συναρμόζουσι (HU.)
E4	νόμων ... (Hss.)	νόμων (ένεκα) (HU.)
E11	⟨δ'⟩ αἰδῶ (HU.)	αἰδῶ (Hss.)
F7	κρύφα ... (Hss.)	κρύφα (καὶ τῶν ἐταιριδίων τὸν) (BA.)
768 E4	μὲν (Hss.)	μέντοι (EMPERIUS)
769 A1	⟨καί⟩ γαμέταις (HU.)	γαμεταῖς (Hss.)
B2	† σχημάτων (Hss.)	ἐγκλημάτων (APELT)
B6	† οικειότητος (Hss.)	τῆς λειότητος (KALIBEL)
C2	κατὰ (Hss.)	καλὰ (WY.)
C2	ἀλλ' ἦ (Hss.)	μή (WY.)
D8	ἡδύς ... (Hss.)	ἡδύς(μασιν αὐτὴν ἐπικοσμήση πᾶσι τοῖς) (HU.)
E2	τὸν γάμον (Hs. B)	γάμον (Hs. E)
E5	[ἦ] (WIL.)	⟨ἄτοπον⟩ ἦ (BA.)
770 A8	⟨ένεκα⟩ (HU.)	⟨οὔσης⟩ (BA.)
B5	λέγουσι (Hss.)	ψέγουσι (WY.)
B7	εὐθὺς (ὡς) (MEZIRIAC)	εἶθ' ὡς (BE.)
B9	καλῆς (Hss.)	καλῆς (καὶ χαλεπῆς) (GÖ.)
C4	καλῶν καὶ τὸ μετ. ⟨καλόν⟩ (ed. Basileensis)	καλῶν (καλόν) καὶ τὸ μετ. (HELMBOLD)
C4	** ἐκδέχεται μόνον ... οὐδὲν † πολιώσα (Hss.)	ἐκδέχεται μὲν οὖν (καὶ σωφρόνων γυναικῶν τὸ γῆρας ὁ ἔρωσ, οὐ παυόμενος) οὐδ' ἐν πολιαίς (GÖ.)
F6	μηδὲ ... (Hss.)	μηδὲ(ν παραλείπειν, ὥστε) (REISKE)
771 C8	πρὸς αὐτὸν † ἀλλαγὴν (Hss.)	πρὸς (αὐτὴν ποιεῖσθαι) αὐτὸν ἀλλαγὴν (GÖ.)
C10	† βασιλεύων ἐκεῖνος (Hss.)	βασιλεύοντ' ἐκεῖνον (STEPHANUS)

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen
(Herwig Görgmanns)

ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ

ΕΡΩΤΙΚΟΣ

[Αὐτοβούλου πρὸς Φλαουιανὸν ἔντευξις]

748E I. Φ. Ἐν Ἐλικῶνι φῆς, ὦ Αὐτόβουλε, τοὺς περὶ Ἔρωτος
λόγους γενέσθαι, οὓς εἴτε γραψάμενος εἴτε καταμνημονεύσας
F τῷ πολλακίς ἐπανερέσθαι τὸν πατέρα νυνὶ μέλλεις ἡμῖν δεη-
θεῖσιν ἀπαγγέλλειν;

ΑΥ. Ἐν Ἐλικῶνι παρὰ ταῖς Μούσαις, ὦ Φλαουιανέ, τὰ
Ἐρωτίδια Θεσπιέων ἀγόντων· ἄγουσι γὰρ ἀγῶνα πενταετη-
ρικὸν ὡσπερ καὶ ταῖς Μούσαις καὶ τῷ Ἐρωτι φιλοτίμως πάνυ
καὶ λαμπρῶς.

Φ. Οἶσθ' οὖν ὃ σοῦ μέλλομεν δεῖσθαι πάντες οἱ πρὸς τὴν
ἀκρόασιν ἦκοντες;

749 ΑΥ. Οὐκ, ἀλλ' εἶσομαι λεγόντων.

Φ. Ἄφελε τοῦ λόγου τὸ νῦν ἔχον ἐποποιῶν τε λειμῶνας καὶ
σκιάς καὶ ἄμα κιττοῦ τε καὶ σμιλάκων διαδρομάς καὶ ὅσ' ἄλλα
τοιούτων τόπων ἴδια· ὧν ἐπιλαβόμενοι γλίσχονται τὸν Πλάτωνος
Ἰλισσὸν καὶ τὸν ἄγνον ἐκείνον καὶ τὴν ἡρέμα προσάντη πόαν
πεφυκυῖαν προθυμότερον ἢ κάλλιον ἐπιγράφεσθαι.

ΑΥ. Τί δὲ δεῖται τοιούτων, ὦ ἄριστε Φλαουιανέ, προοιμίῳ ἢ
διήγησις; εὐθὺς ἢ πρόφασις, ἐξ ἧς ὠρμήθησαν οἱ λόγοι, χορὸν
αἰτεῖ τῷ πάθει καὶ σκηνῆς δεῖται, τά τ' ἄλλα δράματος οὐδὲν
ἐλλείπει· μόνον εὐχόμεθα τῇ μητρὶ τῶν Μουσῶν ἴλεφ παρεῖναι

B καὶ συνανασφάζειν τὸν μῦθον.

Plutarch

Dialog über die Liebe (Amatorius)

[Rahmengespräch: Autobulos und Flavianus]

1. FLAVIANUS: Auf dem Helikon, Autobulos, soll also das Gespräch über den Eros stattgefunden haben – jenes Gespräch, über das du deinen Vater immer wieder ausgefragt hast, um es dann entweder schriftlich aufzuzeichnen oder deinem Gedächtnis einzuprägen, und das du auf unsere Bitte jetzt wiedergeben willst?¹

AUTOBULOS: Ja, Flavianus, auf dem Helikon war es, beim Heiligtum der Musen,² zu der Zeit, als in Thespiai das Fest der Erotideia gefeiert wurde. Dort gibt es nämlich alle vier Jahre nicht nur Wettspiele zu Ehren der Musen, sondern ebenfalls solche zu Ehren des Eros,³ und sie werden mit viel Aufwand und großem Glanz begangen.

FLAVIANUS: Jetzt möchten wir noch einen Wunsch äußern, wir alle, die zu diesem Vortrag gekommen sind – kannst du dir denken, welchen?

AUTOBULOS: Nein – aber sagt es mir, dann weiß ich es.⁴

FLAVIANUS: Wir möchten, daß du aus deiner Erzählung für diesmal all die Wiesen und die schattigen Plätze wegläßt, die man von epischen Dichtern kennt, wo Efeu und Stechwinde sich innig verschlingen, und was sonst noch die Attribute solcher Plätze sind.⁵ Nach solchen Dingen⁶ greifen manche, die sich unbedingt in die Nachfolge von Platon stellen möchten mit seinem Ilissos, dem berühmten Keuschlamm-Strauch und dem „Grase, das auf sanftem Hange sprießt“ – was mehr für ihre Begeisterung als für ihren Geschmack spricht.⁷

AUTOBULOS: Solch eine Einstimmung hat meine Erzählung überhaupt nicht nötig, mein lieber Flavianus. Von vornherein war der Anlaß, der das Gespräch in Gang brachte, ganz von Leidenschaft bestimmt, so daß man nach einem dramatischen Chor rufen müßte⁸ und eine Bühne brauchte, um ihn darzustellen; und auch die weiteren Ereignisse können es mit einem Drama aufnehmen. Beten wir nur zur Mutter der Musen, daß sie uns gnädig beistehe und helfe, den Mythos zu retten und wieder zum Leben zu bringen!⁹

[Πλούταρχος Ἐρωτίδια ἑορτάζων ἐν Θεσπιαίς]

2. Ὁ γὰρ πατήρ, ἐπεὶ πάλαι, πρὶν ἡμᾶς γενέσθαι, τὴν μητέρα νεωστὶ κεκομισμένος ἐκ τῆς γενομένης τοῖς γονεῦσιν αὐτῶν διαφορᾶς καὶ στάσεως ἀφίκετο τῷ Ἐρωτι θύσων, ἐπὶ τὴν ἑορτὴν ἤγε τὴν μητέρα· καὶ γὰρ ἦν ἐκείνης ἡ εὐχὴ καὶ ἡ θυσία. τῶν δὲ φίλων οἴκοθεν μὲν αὐτῷ παρήσαν οἱ συνήθεις, ἐν δὲ Θεσπιαῖς εὗρε Δαφναῖον τὸν Ἀρχιδάμου Λυσάνδρας ἐρῶντα τῆς Σίμωνος καὶ μάλιστα τῶν μνωμένων αὐτὴν εὐημεροῦντα, καὶ Σώκλαρον ἐκ Τιθόρας ἦκοντα τὸν Ἀριστίωνος· ἦν δὲ καὶ Πρωτογένης ὁ Ταρσεύς, καὶ Ζεῦξιππος ὁ Λακεδαιμόνιος, ξένοι·
C Βοιωτῶν δ' ὁ πατήρ ἔφη τῶν γνωρίμων τοὺς πλείστους παρεῖναι.

Δύο μὲν οὖν ἢ τρεῖς ἡμέρας κατὰ πόλιν, ὡς ἔοικεν, ἡσυχῇ πως φιλοσοφῶντες ἐν ταῖς παλαιστραῖς καὶ διὰ τῶν θεάτρων ἀλλήλοις συνῆσαν· ἔπειτα φεύγοντες ἀργαλέον ἀγῶνα κίθαρωδῶν, ἐντεύξεσι καὶ σπουδαῖς προειλημμένον, ἀνέζευξαν οἱ πλείους ὥσπερ ἐκ πολεμίας εἰς τὸν Ἐλικῶνα καὶ καταηλίσαντο παρὰ ταῖς Μούσαις.

Ἐωθεν οὖν ἀφίκετο πρὸς αὐτοὺς Ἀνθεμίω καὶ Πεισίαις, ἄνδρες ἔνδοξοι, Βάκχωνι δὲ τῷ καλῷ λεγομένῳ προσήκοντες, καὶ τρόπον τινὰ δι' εὐνοίαν ἀμφότεροι τὴν ἐκείνου διαφερόμενοι πρὸς ἀλλήλους. ἦν γὰρ ἐν Θεσπιαῖς Ἰσμηνοδώρα γυνὴ πλούτῳ καὶ γένει λαμπρὰ καὶ νῆ Δία τὸν ἄλλον εὐτακτος βίον· ἐχῆρευσε γὰρ οὐκ ὀλίγον χρόνον ἄνευ ψόγου, καίπερ οὕσα νέα καὶ ἰκανὴ τὸ εἶδος. τῷ δὲ Βάκχωνι φίλης ὄντι καὶ συνήθους γυναικὸς νιῷ πράπτουσα γάμον κόρης κατὰ γένος προσηκούσης, ἐκ τοῦ συμπαρεῖναι καὶ διαλέγεσθαι πολλάκις ἔπαθε πρὸς τὸ μειράκιον αὐτῆ· καὶ λόγους φιλανθρώπους ἀκούουσα καὶ λέγουσα περὶ αὐτοῦ, καὶ πλήθος ὁρῶσα γενναίων ἐραστῶν, εἰς τὸ ἐρᾶν προήχθη· καὶ διενοεῖτο μὴ πρὸς ποιεῖν ἀγεννές, ἀλλὰ
E γημαμένη φανερώς συγκαταζῆν τῷ Βάκχωνι. παραδόξου δὲ τοῦ πράγματος αὐτοῦ φανέντος, ἢ τε μήτηρ ὑφεωρᾶτο τὸ βάρος

[Beim Eros-Fest in Thespiai]

2. Es ist lange her, und ich war noch nicht geboren; mein Vater hatte gerade meine Mutter heimgeführt,¹⁰ und nach dem Zerwürfnis und Streit zwischen den Eltern der beiden begab er sich nach Thespiai, um Eros ein Opfer darzubringen. Er nahm meine Mutter zu dem Fest mit; denn sie war eigentlich der Anlaß für das Gelübde und das Opfer gewesen.¹¹ Aus der Heimat begleiteten ihn die nächststehenden Freunde, und in Thespiai traf er Daphnaios, den Sohn des Archidamos, der in Lysandra, die Tochter Simons, verliebt war und unter allen, die um sie warben, die besten Aussichten hatte, und auf Soklaros, den Sohn Aristions, der aus Tithora gekommen war. Außerdem war Protogenes aus Tarsos da und Zeuxippos aus Sparta, zwei Ausländer; aus Böotien waren, wie mein Vater mir sagte, die meisten Bekannten da.

Es mögen zwei oder drei Tage gewesen sein, die man in aller Stille mit philosophischen Gesprächen zubrachte; man traf sich in den Palästreten¹² und bei Aufführungen im Theater. Dann entbrannte aber in der Stadt ein unerfreulicher Konkurrenzkampf zwischen einigen Kitharoden;¹³ es gab im Vorhinein private Beeinflussungsversuche und allgemeine Propaganda. Da räumten die meisten das Feld, zogen wie aus einem feindlichen Land ab zum Helikon und schlugen ihre Zelte¹⁴ bei den Musen auf.

Am anderen Morgen gesellten sich noch zwei angesehene Männer zu ihnen, Anthemion und Peisias. Sie standen beide einem jungen Mann namens Bakchon nahe, den man „der Schöne“ nannte,¹⁵ und sie lagen sozusagen deshalb in Streit miteinander, weil sie beide das Beste für ihn wollten. Das kam so: In Thespiai lebte eine Frau namens Ismenodora, hoch angesehen wegen ihres Reichtums und ihrer Herkunft, und auch sonst in ihrer Lebensführung über jeden Zweifel erhaben. Sie war längere Zeit Witwe gewesen, ohne böse Nachrede auf sich zu ziehen, obwohl sie jung und eine ansehnliche Erscheinung war. Bakchon war der Sohn einer Frau, mit der sie eng befreundet war, und sie bemühte sich, für ihn eine Heirat mit einem Mädchen von entsprechender Herkunft zu arrangieren. So war sie oft in seiner Gesellschaft und führte Gespräche mit ihm, und da regten sich in ihr selbst Gefühle für den jungen Mann. Sie hörte, daß man mit freundlicher Zuneigung über ihn sprach und äußerte sich in demselben Sinne;¹⁶ sie sah, wie viele ernsthafte Männer er zu Bewunderern hatte – und schließlich kam es soweit, daß sie sich in ihn verliebte. Sie hatte nicht im Sinne, sich auf etwas Unehrenhaftes einzulassen, sondern wollte Bakchon ganz offen heiraten und mit ihm ihr Leben verbringen. Die Sache an sich machte schon einen befremdlichen Eindruck;

τοῦ οἴκου καὶ τὸν ὄγκον ὡς οὐ κατὰ τὸν ἐραστήν, τινὲς δὲ καὶ συγκυνηγοὶ τῷ μὴ καθ' ἡλικίαν τῆς Ἰσμηνοδώρας δεδιττόμενοι τὸν Βάκχωνα καὶ σκώπτοντες, ἐργωδέστεροι τῶν ἀπὸ σπουδῆς ἐνισταμένων ἦσαν ἀνταγωνισταὶ πρὸς τὸν γάμον· ἠδέϊτο γὰρ ἔφηβος ἔτι ὢν χήρα συνοικεῖν. οὐ μὴν ἀλλὰ τοὺς ἄλλους ἐάσας παρεχώρησε τῷ Πεισίᾳ καὶ τῷ Ἀνθεμίῳ βουλευσασθαι τὸ συμφέρον, ὃν ὁ μὲν ἀνεπιὸς αὐτοῦ ἦν πρεσβύτερος, ὁ δὲ Πεισίας αὐστηρότατος τῶν ἐραστῶν. διὸ καὶ πρὸς τὸν γάμον ἀντέπραττε καὶ καθήπετο τοῦ Ἀνθεμίῳ ὡς προἰεμένου τῇ Ἰσμηνοδώρᾳ τὸ μειράκιον· ὁ δ' ἐκείνον οὐκ ὀρθῶς ἔλεγε ποιεῖν, ἀλλὰ τὰ ἄλλα χρηστὸν ὄντα μιμῆσθαι τοὺς φαύλους ἐραστάς, οἴκου καὶ γάμου καὶ πραγμάτων μεγάλων ἀποστεροῦντα τὸν φίλον, ὅπως ἄθικτος αὐτῶν καὶ νεαρὸς ἀποδύοιτο ὅτι πλεῖστον χρόνον ἐν ταῖς παλαιστραῖς.

3. Ἴν' οὖν μὴ παροξύνοντες ἀλλήλους κατὰ μικρὸν εἰς ὀργὴν προαγάγοιεν, ὥσπερ διαιτητὰς ἐλόμενοι καὶ βραβευτὰς τὸν πατέρα καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ παρεγένοντο· καὶ τῶν ἄλλων φίλων οἶον ἐκ παρασκευῆς τῷ μὲν ὁ Δαφναῖος παρήν, τῷ δ' ὁ Πρωτογένης. ἀλλ' οὕτως μὲν ἀνέδην ἔλεγε κακῶς τὴν Ἰσμηνοδώραν· ὁ δὲ Δαφναῖος· „ὦ Ἡράκλεις“, ἔφη, „τί οὐκ ἂν τις προσδοκῆσειεν, εἰ καὶ Πρωτογένης Ἐρωτι πολεμήσαν πάρ-εστιν· ᾧ καὶ παιδιὰ πᾶσα καὶ σπουδὴ περὶ Ἐρωτα καὶ δι' Ἐρωτος,

λήθη δὲ λόγων, λήθη δὲ πάτρας,

B οὐχ ὡς τῷ Λαίῳ πέντε μόνον ἡμερῶν ἀπέχοντι τῆς πατρίδος; βραδὺς γὰρ ὁ ἐκείνου καὶ χερσαῖος Ἐρωτος, ὁ δὲ σὸς ἐκ Κιλικίας Ἀθήναζε

λαιψηρὰ κυκλώσας πτερὰ
διαπόντιος πέτεται,

τοὺς καλοὺς ἐφορῶν καὶ συμπλανώμενος.“ ἀμέλει γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐγεγόνει τοιαύτη τις αἰτία τῷ Πρωτογένει τῆς ἀποδημίας.

Bakchons Mutter sah mit Besorgnis auf die hohe Stellung und das Vermögen von Ismenodoras Familie, weil das alles gar nicht zu diesem Liebhaber passe;¹⁷ und auch ein paar Jagdkumpane wollten ihm Angst einjagen wegen des Altersunterschiedes zu Ismenodora und machten spöttische Bemerkungen. Sie waren für die Heirat ein größeres Hindernis als die, die ernsthafte Einwände erhoben; denn er hatte selber Hemmungen, weil er noch im Ephebenalter war, mit einer Witwe eine Ehe zu schließen. Aber schließlich setzte er sich über die Meinungen dieser Freunde hinweg und stellte es Peisias und Anthemion anheim, ihm einen guten Rat zu geben – der eine war sein älterer Vetter, und Peisias war der charakterfesteste unter seinen Bewunderern. Dieser war natürlich gegen die Ehe; er warf Anthemion vor, er wolle Ismenodora den jungen Mann als Beute überlassen; Anthemion dagegen sagte, Peisias tue nicht recht: er sei zwar sonst ein redlicher Mann, aber in der einen Hinsicht mache er es den gewöhnlichen Liebhabern nach, daß er seinen jungen Freund von Familie, Ehe und wichtigen Tätigkeiten des praktischen Lebens abschneide,¹⁸ damit er sich noch so lange wie möglich,¹⁹ unberührt von diesen Dingen und jugendfrisch, auf den Trainingsplätzen der Ringer entkleide.

3. Nun wollten sie sich aber nicht gegenseitig immer weiter reizen und nach und nach in Zorn hineinsteigern; darum wählten sie gleichsam als Schiedsrichter und Vermittler meinen Vater und seinen Freundeskreis. Das war der Grund, warum sie zu der Gesellschaft stießen. Von den anderen Freunden schlug sich, gerade als wäre es verabredet gewesen, Daphnaios auf die eine Seite, Protogenes auf die andere. Protogenes schimpfte ohne Hemmungen auf Ismenodora, aber DAPHNAIOS sagte: „Beim Herakles, worauf muß man nicht alles gefaßt sein, wenn sogar Protogenes zu Felde zieht, um gegen Eros zu fechten? Gerade er ist doch ständig in Scherz und Ernst mit Eros beschäftigt und vom Eros getrieben; er

„vergißt seine Reden, vergißt sein Land“,²⁰

und hat sich nicht nur fünf Tagereisen von seiner Heimat entfernt wie Laïos – der Eros des Laïos war eine träge Landratte, aber deiner

„läßt rasch die Flügel kreisen
und schwingt sich übers Meer“,²¹

nämlich von Kilikien nach Athen, um allenthalben die hübschen Jungen zu inspizieren und mit ihnen herumzubummeln.“ Es waren wirklich Gründe von dieser Art gewesen, die Protogenes ursprünglich zu dieser Reise bewogen hatten.

[Ἀπολογία ἔρωτος παιδικοῦ]

4. Γενομένου δὲ γέλωτος ὁ Πρωτογένης· „ἐγὼ δέ σοι δοκῶ“, εἶπεν, „Ἐρωτι νῦν πολεμεῖν, οὐχ ὑπὲρ Ἐρωτος διαμάχεσθαι πρὸς ἀκολασίαν καὶ ὕβριν αἰσχίστοις πράγμασι καὶ πάθεσιν εἰς τὰ κάλλιστα καὶ σεμνότατα τῶν ὀνομάτων εἰσβιαζομένην;“ καὶ ὁ Δαφναῖος· „αἰσχίστα δὲ καλεῖς“, ἔφη, „γάμον καὶ σύν-
C οδον ἀνδρὸς καὶ γυναικός, ἧς οὐ γέγονεν οὐδ’ ἔστιν ἱερωτέρα κατάζευξις;“

„Ἀλλὰ ταῦτα μὲν“, εἶπεν ὁ Πρωτογένης, „ἀναγκαῖα πρὸς γένεσιν ὄντα σεμνύνουσιν οὐ φαύλως οἱ νομοθέται καὶ κατευλογοῦσι πρὸς τοὺς πολλούς· ἀληθινοῦ δ’ ἔρωτος οὐδ’ ὀτιοῦν τῇ γυναικωνίτιδι μέτεστιν, οὐδ’ ἐρᾶν ὑμᾶς ἔγωγέ φημι τοὺς γυναιξὶ προσπεπονθότας ἢ παρθένους, ὥσπερ οὐδὲ μυῖαι γάλακτος οὐδὲ μέλιται κηρίων ἐρώσιν οὐδὲ σιτευταὶ καὶ μάγειροι φίλα φρονοῦσι πιαίνοντες ὑπὸ σκότῳ μόσχους καὶ ὄρνιθας. ἀλλ’ ὥσπερ ἐπὶ σιτίον ἄγει καὶ ὄψον ἢ φύσις μετρίως καὶ ἰκανῶς τὴν ὄρεξιν, ἢ δ’ ὑπερβολὴ πάθος ἐνεργασαμένη λαιμαργία τις ἢ φιλοψία καλεῖται, οὕτως ἔνεστι τῇ φύσει τὸ δεῖσθαι τῆς ἀπ’ ἀλλήλων ἡδονῆς γυναικας καὶ ἀνδρας, τὴν δ’ ἐπὶ τοῦτο κινούσαν ὀρμὴν, σφοδρότητι καὶ ῥώμῃ γενομένην πολλὴν καὶ δυσκᾶθεκτον, οὐ προσηκόντως ἐρωτα καλοῦσιν.

Ἐρως γὰρ εὐφυοῦς καὶ νέας ψυχῆς ἀψάμενος εἰς ἀρετὴν διὰ φιλίας τελευτᾷ· ταῖς δὲ πρὸς γυναικας ἐπιθυμίαις ταύταις, ἂν ἄριστα πέσωσιν, ἡδονὴν περίεστι καρποῦσθαι καὶ ἀπόλαυσιν ὥρας καὶ σώματος, ὡς ἐμαρτύρησεν Ἀρίστιππος, τῷ κατηγοροῦντι Λαΐδος πρὸς αὐτὸν ὡς οὐ φιλούσης ἀποκρινάμενος, ὅτι
E καὶ τὸν οἶνον οἶεται καὶ τὸν ἰχθὺν μὴ φιλεῖν αὐτόν, ἀλλ’ ἡδέως ἐκατέρφω χρεῖται. τέλος γὰρ ἐπιθυμίας ἡδονὴ καὶ ἀπόλαυσις· ἔρως δὲ προσδοκίαν φιλίας ἀποβαλὼν οὐκ ἐθέλει παραμένειν οὐδὲ θεραπεύειν ἐφ’ ὥρα τὸ λιπαρὸν καὶ ἀκμάζον, εἰ καρπὸν ἥθους οἰκεῖον εἰς φιλίαν καὶ ἀρετὴν οὐκ ἀποδίδωσιν.

[Eine Verteidigung der Knabenliebe]

4. Gelächter erhob sich, und PROTOGENES erwiderte: „Meinst du wirklich, ich wollte hier gegen Eros kämpfen? Trete ich nicht vielmehr für den Eros ein – im Kampf gegen Triebhaftigkeit und Gewalt, Kräfte, die sich im Bunde mit den häßlichsten Handlungen und Leidenschaften in den Kreis der schönsten und erhabensten Begriffe eindringen möchten?“²² Darauf DAPHNAIOS: „Häßlich nennst du die Ehe, die Vereinigung von Mann und Frau? Keine andere Verbindung zweier Menschen hat es je gegeben, gibt es und wird es geben, die heiliger wäre als diese.“

„Nun ja“, sagte PROTOGENES, „diese Dinge sind für die Fortpflanzung nötig und werden deshalb von den Gesetzgebern gegenüber der Menge des Volkes geflissentlich in den Himmel gehoben und mit Lobsprüchen überhäuft.“²³ Aber mit dem wahren Eros hat das Frauengemach nicht das geringste zu tun, und ich behaupte, daß eure Empfindungen für Frauen und Mädchen überhaupt keine ‚Liebe‘ sind – wie auch Fliegen keine Liebe zu Milch empfinden und Bienen nicht zu Honigwaben; Viehmäster und Metzger haben auch keine herzlichen Gefühle für ihre Kälber und das Geflügel, die sie im Dunkeln²⁴ fettfüttern. Hier geht es vielmehr um das ‚Begehren‘: dieses wird von der Natur in geordneter Weise und in hinreichendem Maße auf Nahrungs- und Genußmittel²⁵ hingelenkt; aber ein Zuviel davon führt zu einem Affekt,²⁶ den man etwa als ‚Gefräßigkeit‘ oder ‚Feinschmeckerei‘ bezeichnet. Ebenso liegt es in der Natur von Frauen und Männern, daß sie der Lust durch gegenseitigen Verkehr bedürfen; aber diesen Antrieb, wenn er durch Heftigkeit und Stärke übermäßig wird und schwer zu zügeln ist, ‚Eros‘ zu nennen²⁷ ist ganz verfehlt.

Wenn Eros eine junge Seele mit guten natürlichen Anlagen anrührt, führt er am Ende zur Arete, der sittlichen Vollendung; und der Weg geht über Philia, die Freundschaft.²⁸ Das Begehren nach einer Frau dagegen, wovon du gesprochen hast, kann, wenn alles gut geht, als Gewinn allenfalls Lust bringen: den Genuß der Jugendschönheit eines Körpers.²⁹ Ein Zeuge dafür ist Aristipp; als ihm jemand einmal hinterbrachte, seine Geliebte Laïs liebe ihn gar nicht, gab er zur Antwort: er bilde sich auch nicht ein, daß der Wein und der Fisch ihn liebe, und doch genieße er beide mit Vergnügen.³⁰ Denn ein Begehren erfüllt sich in Lust und Genuß; Eros jedoch mag, wenn er die Aussicht auf Philia, Zuneigung, aufgeben muß, nicht länger bleiben und den strahlend-frischen³¹ Gegenstand seines Begehrens nur wegen seiner Jugendschönheit umwerben, wenn dieser keine Frucht bringt, die seinem Charakter gemäß ist,³² so daß hieraus Zuneigung und Arete erwachsen.

Ἄκουεις δέ τινος τραγικοῦ γαμέτου λέγοντος πρὸς τὴν γυναῖκα·

μισεῖς; ἐγὼ δὲ βραδίως μισήσομαι,
πρὸς κέρδος ἔλκων τὴν ἐμὴν ἀτιμίαν.

F τούτου γὰρ οὐδέν ἐστιν ἐρωτικώτερος ὁ μὴ διὰ κέρδος, ἀλλ' ἀφροδισίων ἕνεκα καὶ συνουσίας ὑπομένων γυναῖκα μοχθηρὰν καὶ ἄστοργον· ὥσπερ Στρατοκλεῖ τῷ ῥήτορι Φιλιπίδης ὁ κωμικὸς ἐπεγγελῶν ἐποίησεν·

ἀποστρεφομένης τὴν κορυφὴν φιλεῖς μόλις.

εἰ δ' οὖν καὶ τοῦτο τὸ πάθος δεῖ καλεῖν ἔρωτα, θῆλυν καὶ νόθον ὥσπερ εἰς Κυνόσαργες συντελοῦντα τὴν γυναικωνίτιν· μᾶλλον δ' ὥσπερ ἀετόν τινα λέγουσι γνήσιον καὶ ὄρεινόν, ὃν Ὅμηρος
751 ,μέλανα' καὶ ,θηρευτὴν' προσεῖπεν, ἄλλα δὲ γένη νόθων ἐστὶν ἰχθύς περὶ ἔλη καὶ ὄρνιθας ἀργοὺς λαμβανόντων, ἀπορούμενοι δὲ πολλακίς ἀναφθέγγονται τι λιμῶδες καὶ ὀδυρτικόν, οὕτως εἰς Ἔρωτος γνήσιος ὁ παιδικὸς ἐστίν, οὐ ,πόθῳ στίλβων', ὡς ἔφη τὸν παρθένιον Ἀνακρέων, οὐδὲ ,μύρων ἀνάπλεως καὶ γε-
γανωμένος', ἀλλὰ λιτὸν αὐτὸν ὄψει καὶ ἄθρυπτον ἐν σχολαῖς φιλοσόφοις ἢ πού περὶ γυμνάσια καὶ παλαίστρας περὶ θήραν νέων ὅξυ μάλᾳ καὶ γενναῖον ἐγκελευόμενον πρὸς ἀρετὴν τοῖς ἀξίοις ἐπιμελείας. τὸν δ' ὑγρὸν τοῦτον καὶ οἰκουρόν, ἐν κόλποις
B διατρίβοντα καὶ κλινιδίοις γυναικῶν ἀεὶ, διώκοντα τὰ μαλθακὰ καὶ θρυπτόμενον ἡδοναῖς ἀνάνδρσι καὶ ἀφίλοις καὶ ἀνεθυσιάζουσι, καταβάλλειν ἄξιον, ὡς καὶ Σόλων κατέβαλε· δούλοις μὲν γὰρ ἐρᾶν ἀρρένων παίδων ἀπέειπε καὶ ξηραλοφεῖν, χρῆσθαι δὲ συνουσίαις γυναικῶν οὐκ ἐκώλυσε· καλὸν γὰρ ἢ φιλία καὶ ἀστεῖον, ἢ δ' ἡδονὴ κοινὸν καὶ ἀνελεύθερον. ὅθεν οὐδὲ δούλων ἐρᾶν παίδων ἐλευθέριόν ἐστιν οὐδ' ἀστεῖον· συνουσίας γὰρ οὗτος ὁ ἔρωτος, καθάπερ ὁ τῶν γυναικῶν.“

In einer Tragödie kann man hören, daß ein Ehemann zu seiner Frau sagt:

„Du hassest mich? Das nehme ich mit Gleichmut hin;
aus der Mißachtung kann ich Vorteil für mich ziehn!“³³

Dieser Mann ist nicht gerade ein idealer Liebhaber; aber ebensowenig ist das einer, der sich mit einer bösen und lieblosen Frau abfindet, nicht einem materiellen Vorteil zuliebe, sondern weil er den Geschlechtsverkehr genießen will.³⁴ So hat der Komödiendichter Philippides den Redner Stratokles mit dem Vers verhöhnt:

„Sie dreht sich weg, und du küßt ihr grad noch den Hinterkopf!“³⁵

Wenn man auch diese Art Leidenschaft ‚Eros‘ nennen will, so ist es doch nur ein Eros von weiblicher Art, ein Bastard, der gleichsam in einen niederen Stand gehört und nur zum Frauengemach zugelassen ist, so wie Bastarde zum Kynosarges-Gymnasion.³⁶ Noch besser ist ein Vergleich mit Adlern: Es gibt eine Adlerart, den echten oder Berg-Adler – Homer nennt ihn den ‚schwarzen‘ und den ‚Jäger‘ –, und daneben unechte Arten, die in Sumpfigebenden Fische und träge Vögel fangen und oft, wenn sie Not leiden, ein jämmerliches Hungergeschrei ausstoßen.³⁷ So ist der einzige echtbürtige Eros der Knaben-Eros; bei ihm ist es nicht so, wie Anakreon vom Mädchen-Eros sagt: er ‚glänze von Liebesverlangen‘ und sei ‚gesalbt mit Duftöl und strahlend schön‘,³⁸ vielmehr kannst du seine schlichte, unverweichlichte Gestalt in den Klassen der Philosophen sehen oder etwa an Sportplätzen und Ringschulen, wo er Jagd macht auf Jungen; mit scharfen, energischen Rufen feuert er sie an zur Arete – wenn er sie wert findet, sie in seine Obhut zu nehmen.³⁹ Den geschmeidigen Eros jedoch, den Stubenhocker, der immer im Schoß und auf den Betten der Frauen ein weichliches Vergnügen sucht und sich verzärteln läßt von Genüssen ohne Männlichkeit, ohne Freundschaft, ohne Begeisterung⁴⁰ – der verdient in eine niedrigere Region verbannt zu werden, wie es schon Solon getan hat: dieser verbot nämlich den Sklaven Liebesverhältnisse mit Knaben und den Ringsport, aber er gestattete ihnen den Verkehr mit Frauen.⁴¹ Denn die Freundschaft ist etwas Edles und Schönes, aber die Lust etwas Gemeines und Sklavisches. Deshalb ist es auch eines Freien unwürdig und unfein, ein Liebesverhältnis mit einem jungen Sklaven zu haben; denn diese Art Liebe ist auf geschlechtlichen Verkehr aus, ebenso wie die Frauenliebe.“

[Ἀπολογία ἔρωτος γυναικείου]

5. Ἔτι δὲ πλείονα λέγειν προθυμουμένου τοῦ Πρωτογένους, ἀντικρούσας ὁ Δαφναῖος· „εὐ γε νῆ Δί’“, ἔφη, „τοῦ Σόλωνος ἐμνήσθης, καὶ χρηστὸν αὐτῷ γνώμονι τοῦ ἐρωτικοῦ ἀνδρός,

C ἔσθ’ ἤβης ἐρατοῖσιν ἐπ’ ἄνθεσι παιδοφιλήσῃ
μηρῶν ἰμείρων καὶ γλυκεροῦ στόματος.

πρόσλαβε δὲ τῷ Σόλωνι καὶ τὸν Αἰσχύλον λέγοντα·

σέβας δὲ μηρῶν οὐ κατηδέσω,
ὦ δυσχάριστε τῶν πυκνῶν φιλημάτων.

ἕτεροι μὲν γὰρ καταγελῶσιν αὐτῶν, εἰ καθάπερ θύτας καὶ μάντις εἰς τὰ μηρία καὶ τὴν ὄσφυν ἀποβλέπειν τοὺς ἐραστὰς κελεύουσιν· ἐγὼ δὲ παμμέγεθες τοῦτο ποιούμαι σημεῖον ὑπὲρ τῶν γυναικῶν· εἰ γὰρ ἢ παρὰ φύσιν ὁμιλία πρὸς ἄρρενας οὐκ ἀναιρεῖ τὴν ἐρωτικὴν εὐνοίαν οὐδὲ βλάπτει, πολὺ μᾶλλον
D εἰκὸς ἐστὶ τὸν γυναικῶν καὶ ἀνδρῶν ἔρωτα τῇ φύσει χρώμενον εἰς φιλίαν διὰ χάριτος ἐξικνεῖσθαι.

Χάρις γὰρ οὖν, ὦ Πρωτόγενης, ἢ τοῦ θήλεος ὑπειξίς τῷ ἄρρени κέκληται πρὸς τῶν παλαιῶν· ὡς καὶ Πίνδαρος ἔφη τὸν Ἕφαιστον „ἄνευ Χαρίτων“ ἐκ τῆς Ἥρας γενέσθαι, καὶ τὴν οὐπὼ γάμων ἔχουσιν ὥραν ἢ Σαπφῶ προσαγορεύουσά φησιν ὅτι

σμίκρα μοι πάις ἔμμεν ἐφαίνεο κάχαρις.

ὁ δ’ Ἕρακλῆς ὑπό τινος ἐρωτᾶται·

βία δ’ ἔπραξας χάριτας ἢ πείσας κόρη;

ἢ δ’ ἀπὸ τῶν ἀρρένων ἀκόντων μὲν μετὰ βίας γινομένη καὶ λεηλασίας, ἂν δ’ ἔκουσίως, σὺν μαλακίᾳ καὶ θηλότητι, „βαίνεσθαι“ κατὰ Πλάτωνα „νόμῳ τετράποδος καὶ παιδοσπορεῖσθαι“
E „παρὰ φύσιν“ ἐνδιδόντων, ἄχαρις παντάπασι καὶ ἀσχήμων καὶ ἀναφρόδιτος. ὅθεν, οἶμαι, καὶ Σόλων ἐκεῖνα μὲν ἔγραψε νέος ὢν

[Eine Verteidigung der Frauenliebe]

5. Protogenes hätte gern noch weiter geredet, aber DAPHNAIOS fuhr dazwischen: „Nur gut, beim Zeus, daß du Solon genannt hast; den muß man auch als Sachkundigen hören, der uns über den wahren Erotiker Bescheid geben kann:

„Wenn er noch Knaben liebt in der reizenden Blüte der Jugend,
wenn er nach Schenkeln sich sehnt und einem köstlichen Mund.“⁴²

Und nimm zu Solon noch Aischylos hinzu, bei dem es heißt:

„Der Schenkel heil’gen Bann hast du verletzt;
undankbar warst du für die Küsse ohne Zahl.“⁴³

Andere mögen über die Dichter spotten, die ihre Liebhaber wie Opferpriester und Wahrsager auf die Schenkel und die Hüften schauen lassen;⁴⁴ aber ich finde darin ein durchschlagendes Argument zugunsten der Frauen. Denn wenn der widernatürliche⁴⁵ Geschlechtsverkehr mit männlichen Partnern eine fürsorgliche Zuneigung zum Liebespartner nicht ausschließt oder beeinträchtigt, dann ist erst recht anzunehmen, daß eine erotische Bindung zwischen Frauen und Männern, welche der Natur gerecht wird, am Ende zur Freundschaft, *Philia*, führt – auf dem Weg über die ‚Gunst‘.

‚Gunst‘, *Charis*, mein lieber Protogenes, heißt nämlich bei den Alten die Hingabe eines weiblichen Wesens an ein männliches.⁴⁶ So hat Pindar erklärt, Hephaistos sei ‚ohne die Chariten‘ von Hera geboren worden,⁴⁷ und Sappho spricht zu einem Mädchen, das noch nicht zur Hochzeit reif ist:

„Klein und noch ohne *Charis* erschienst du mir als ein Kind.“⁴⁸

Herakles wird von jemand gefragt:

„Hast mit Gewalt du dir des Mädchens *Gunst* geholt
oder mit Reden sie gewonnen?“⁴⁹

Die Hingabe einer männlichen Person jedoch – entweder ohne Einwilligung, dann ist sie erzwungen und wie in einem Überfall als Beute erobert; oder mit Einwilligung, dann geschieht sie aus Weichlichkeit und weibischem Wesen, wenn jemand ‚wider die Natur‘ einwilligt, ‚sich bespringen zu lassen‘ (wie Platon es ausdrückt) ‚nach Art eines vierfüßigen Tieres und sich besamen zu lassen‘⁵⁰ – dies ist auf jeden Fall eine *Charis* ohne *Charis*⁵¹ und ohne *Aphrodite*. Aus diesem Grund hat auch Solon zwar die vorhin angeführten Verse geschrieben, als

ἔτι καὶ ,σπέρματος πολλοῦ μεστός', ὡς ὁ Πλάτων φησί· ταυτί δὲ
πρεσβύτης γενόμενος·

ἔργα δὲ Κυπρογενοῦς νῦν μοι φίλα καὶ Διονύσου
καὶ Μουσέων, ἃ τίθησ' ἀνδράσιν εὐφροσύνας,

ὡσπερ ἐκ ζάλης καὶ χειμῶνος τῶν παιδικῶν ἐρώτων ἔν τι
γαλήνη τῇ περὶ γάμον καὶ φιλοσοφίαν θέμενος τὸν βίον.

F Εἰ μὲν οὖν τὸ ἀληθὲς σκοποῦμεν, ὧ Πρωτόγενες, ἔν καὶ ταύ-
τόν ἐστι πρὸς παίδας καὶ γυναῖκας πάθος τὸ τῶν ἐρώτων· εἰ δὲ
βούλοιο φιλονεικῶν διαιρεῖν, οὐ μέτρι' ἂν δόξειε ποιεῖν ὁ παι-
δικὸς οὗτος, ἀλλ' ὡσπερ ὀψὲ γεγονῶς καὶ παρ' ὥραν τῷ βίῳ,
νόθος καὶ σκότιος, ἐξελαύνει τὸν γνήσιον Ἔρωτα καὶ πρε-
σβύτερον. ἐχθὲς γάρ, ὧ ἑταῖρε, καὶ πρόφην μετὰ τὰς ἀποδύσεις
καὶ ἀπογυμνώσεις τῶν νέων παραδύς εἰς τὰ γυμνάσια καὶ
προσανατριβόμενος ἡσυχῇ καὶ προσαγκαλιζόμενος, εἶτα κατὰ
752 ἔστιν, ἀλλὰ λαιδορεῖ καὶ προπηλακίζει τὸν γαμήλιον ἐκείνον
καὶ συνεργὸν ἀθανασίας τῷ θνητῷ γένει, σβεννυμένην ἡμῶν
τὴν φύσιν αὐθις ἐξανάπτοντα διὰ τῶν γενέσεων. οὗτος δ'
ἀρνεῖται τὴν ἡδονήν· αἰσχύνεται γὰρ καὶ φοβεῖται. δεῖ δὲ τινος
εὐπρεπειᾶς ἀπτομένῳ καλῶν καὶ ὠραίων· πρόφασις οὖν φίλια
καὶ ἀρετή. κονίεται δὴ καὶ ψυχρολουτεῖ καὶ τὰς ὀφρῶς αἶρει
καὶ φιλοσοφεῖν φησι καὶ σωφρονεῖν – ἔξω, διὰ τὸν νόμον· εἶτα
νύκτωρ καὶ καθ' ἡσυχίαν

γλυκεῖ' ὀπώρα φύλακος ἐκλελοιπότης.

B Εἰ δ', ὡς φησι Πρωτογένης, οὐκ ἔστιν ἀφροδίσιον παιδικῶν ἢ
κοινωνία, πῶς Ἔρως ἔστιν Ἀφροδίτης μὴ παρούσης; ἢν εἴληχε
θεραπεύειν ἐκ θεῶν καὶ περιέπειν, τιμῆς τε μετέχειν καὶ δυνά-
μεως ὅσον ἐκείνη δίδωσιν. εἰ δ' ἔστι τις Ἔρως χωρὶς Ἀφρο-
δίτης, ὡσπερ μέθη χωρὶς οἴνου πρὸς σύκινον πόμα καὶ κρίθινον,
ἄκαρπον αὐτοῦ καὶ ἀτελὲς τὸ ταρακτικόν ἐστι καὶ πλήσιον
καὶ ἀψίκορον.“

er noch jung war und ‚von vielem Samen voll‘, wie Platon sagt;⁵² aber alt geworden schrieb er folgendes:

‚Jetzt aber lieb‘ ich der Kyprosgebor‘nen und des Dionysos
Werk und der Musen: das ist’s, woran der Mann sich erfreut.‘⁵³

Das klingt, als ob er sein Leben aus der Knabenliebe wie aus Sturm und Unwetter gerettet hätte und es jetzt gleichsam in der Windstille⁵⁴ von Ehe und Philosophie verbringen wolle.

Nun, wenn wir es ganz sachlich sehen, Protogenes, so ist der erotische Affekt ein und derselbe, gleich ob er sich auf Knaben oder Frauen richtet. Aber wenn du unbedingt darauf bestehst, die Arten des Eros zu unterscheiden, so scheint es doch, daß dieser Knaben-Eros sich allzuviel herausnimmt. Wie ein spät geborenes Kind, das die Eltern im fortgeschrittenen Alter zur Welt gebracht haben, unehelich und obskur, möchte er den echtgeborenen älteren Eros verdrängen. Denn erst gestern oder vorgestern, mein Freund, nachdem das Entkleiden und Entblößen junger Leute beim Sport aufgekommen war, konnte er in die Gymnasien eindringen, sich dort beim Ringen an ihnen reiben und sie in die Arme schließen,⁵⁵ ohne aufzufallen;⁵⁶ danach wuchsen ihm in den Ringschulen allmählich die Schwingen,⁵⁷ und jetzt ist er nicht mehr zu bändigen; er beschimpft und beleidigt den anderen, den ehelichen Eros, der dabei mitwirkt, dem sterblichen Geschlecht Unsterblichkeit zu verleihen, indem er unsere Natur, wenn sie erlischt, wieder anzündet durch neue Geburten. Der andere weist die Lust ab⁵⁸ – ja, weil er sich schämt und fürchtet! Er braucht einen wohlklingenden Grund, um an die hübschen Jungen in ihrer Blüte heranzukommen; also dienen ihm Freundschaft und Tugend als Vorwand. So bestreut er sich denn mit dem Sand des Ringplatzes, badet kalt, zieht die Augenbrauen hoch⁵⁹ und behauptet, Philosophie und Selbstzucht zu pflegen – nach außen, um der guten Sitten willen; aber nachts dann, in aller Stille,

‚erntet er süße Früchte, wenn der Wächter fern.‘⁶⁰

Nehmen wir aber einmal an, der Verkehr mit einem geliebten Knaben sei, wie Protogenes behauptet, gar nichts Aphrodisisches, Sexuelles.⁶¹ Doch wie kann Eros da sein, wo Aphrodite nicht zugegen ist? Sein Wesen und seine Bestimmung ist es ja, unter den Göttern nur Aphrodite zu dienen und sie zu begleiten, an Rang und Würde nur soviel zu besitzen, wie sie ihm schenkt. Und wenn es doch einen Eros ohne Aphrodite gibt, wie es eine Trunkenheit ohne Wein gibt, die von einem Getränk aus Feigen oder Gerste⁶² kommt, so bleibt seine erregende Wirkung ohne Frucht, ohne Ergebnis, bringt nur Sattheit und Überdruß.⁶⁴

6. Λεγομένων τούτων ὁ Πεισίας ἦν δῆλος ἀγανακτῶν καὶ παροξυνόμενος ἐπὶ τὸν Δαφναῖον· μικρὸν δ' αὐτοῦ καταλιπόντος· „ὦ Ἡράκλεις“, ἔφη, „τῆς εὐχερείας καὶ θρασύτητος, ἀνθρώπους ὁμολογούντας ὡσπερ οἱ κύνες ἐκ τῶν μορίων συνηρητῆσθαι πρὸς τὸ θῆλυ μεθιστάναι καὶ μετοικίζειν τὸν θεὸν ἐκ γυμνασίων καὶ περιπάτων καὶ τῆς ἐν ἡλίῳ καθαρᾶς καὶ ἀναπεπταμένης διατριβῆς, εἰς ματρυλεῖα καὶ κοπίδας καὶ φάρμακα καὶ μαγεύματα καθειργνύμενον ἀκολάστων γυναικῶν· ἐπεὶ ταῖς γε σῶφροσιν οὐτ' ἐρᾶν οὐτ' ἐράσθαι δήπου προσήκόν ἐστιν.“
- C Ἐνταῦθα μέντοι καὶ ὁ πατὴρ ἔφη τοῦ Πρωτογένους ἐπιλαβέσθαι καὶ εἰπεῖν·

„τόδ' ἐξοπλίζει τοῦπος Ἀργεῖον λεῶν,

- καὶ νῆ Δία Δαφναίῳ συνδίκους ἡμᾶς προστίθησιν οὐ μετριάζων ὁ Πεισίας, ἀλλὰ τοῖς γάμοις ἀνέραστον ἐπάγων καὶ ἄμοιρον ἐνθέου φιλίας κοινωνίαν, ἣν τῆς ἐρωτικῆς πειθοῦς καὶ χάριτος ἀπολιπούσης μονοῦ ζυγοῖς καὶ χαλινοῖς ὑπ' αἰσχύνης καὶ φόβου μάλα μόλις συνεχομένην ὀρώμεν.“ καὶ ὁ Πεισίας· „ἐμοὶ μέν“, εἶπεν, „ὀλίγον μέλει τοῦ λόγου· Δαφναῖον δ' ὀρῶ ταῦτὸν πάσχοντα τῷ χαλκῷ· καὶ γὰρ ἐκεῖνος οὐχ οὕτως ὑπὸ τοῦ πυρὸς ὡς ὑπὸ τοῦ πεπυρωμένου χαλκοῦ καὶ ρέοντος, ἂν ἐπιχέῃ τις, ἀνατήκεται καὶ ρεῖ συνεξυγραινόμενος· καὶ τοῦτον οὐκ ἐνοχλεῖ τὸ Λυσάνδρας κάλλος, ἀλλὰ συνδιακακαυμένῳ καὶ γέμοντι πυρὸς ἤδη πολὺν χρόνον πλησιάζων καὶ ἀπτόμενος ἀναπύματα· καὶ δηλὸς ἐστίν, εἰ μὴ ταχὺ φύγοι πρὸς ἡμᾶς, συντακησόμενος. ἀλλ' ὀρῶ“, εἶπε, „γινόμενον ὅπερ ἂν μάλιστα σπουδάσειεν Ἀνθεμίον, προσκρούοντα τοῖς δικασταῖς καὶ ἐμαυτόν, ὥστε παύομαι.“ καὶ ὁ Ἀνθεμίον· „ῶνησας“, εἶπεν, „ὡς ἔδει γ' ἀπ' ἀρχῆς λέγειν τι πρὸς τὴν ὑπόθεσιν.“
- D
- E

[Περὶ τοῦ Ἰσμηνοδώρας ἐρωτικοῦ παθήματος]

7. „Λέγω τοίνυν“, ὁ Πεισίας ἔφη, „προκηρύξας ἐμοῦ γ' ἕνεκα πάσαις γυναιξίν, ἂν ἐραστὴν εὕρωσιν, ἐρᾶν, ὅτι τῆς γυναικὸς ὁ πλοῦτός ἐστι φυλακτέος τῷ νεανίσκῳ, μὴ συμμίζαντες αὐτὸν ὄγκῳ καὶ βάρει τοσούτῳ λάθοιμεν ὡσπερ ἐν χαλκῷ κασσίτερον ἀφανίσαντες. μέγα γάρ, ἂν ἐλαφρᾶ καὶ λιτῆ γυναικὶ μειρακίου

6. Schon während Daphnaios sprach, merkte man, daß PEISIAS sich über ihn ärgerte und immer gereizter wurde; und als er eine kleine Pause machte, sagte er: „Beim Herakles, welche Rücksichtslosigkeit und Frechheit! Leute, die zugeben, daß sie mit ihren Genitalien am weiblichen Geschlecht kleben wie die Hunde – die wollen den Gott vertreiben und umsiedeln aus Gymnasien und Wandelgängen, aus dem reinen und offenen Leben in freier Luft; er soll in Bordelle voll von Messerchen und Mittelchen und Zauberkünsten sittenloser Frauen⁶³ eingesperrt werden. Denn für anständige Frauen gehört es sich doch, in Liebesdingen weder zu begehren noch begehrt zu werden.“

An dieser Stelle nahm nun endlich auch mein Vater (PLUTARCH), wie er mir berichtete, das Wort und wendete sich gegen Protogenes:

„Dies Wort bringt jetzt in Waffen das Argivervolk!⁶⁴

Beim Zeus, Peisias zwingt mich, als Anwalt die Partei des Daphnaios zu ergreifen, denn er überschreitet alles Maß. Er will die Ehe nötigen, eine Gemeinschaft ohne Eros, ohne jeden Anteil an gottbegeisterter Philia zu sein. Dann hört in ihr alles erotische Gewinnen und Gewähren auf, und es ist offensichtlich, daß sie dann nur noch mit aller Mühe von Scham und Furcht, geradezu mit Joch und Zügel, zusammengehalten wird.“ PEISIAS darauf: „Mir liegt wenig an den Argumenten; ich sehe nur, daß es mit Daphnaios ähnlich ist wie mit der Bronze: diese wird weniger leicht vom Feuer aufgeschmolzen als von glühendheißer, fließender Bronze, die man darüber gießt; dann wird sie ebenfalls weich, schmilzt und gerät ins Fließen.⁶⁵ So ist es auch gar nicht die Schönheit der Lysandra, die Daphnaios zusetzt; vielmehr hat er schon lange Umgang mit jemand,⁶⁶ der ebenso durchglüht⁶⁷ und vom Feuer durchdrungen ist; durch die Berührung dringt es⁶⁸ auch in ihn ein, und es ist abzusehen, daß er ebenfalls zerschmelzen wird, wenn er nicht bald zu uns flüchtet. – Aber ich merke, daß jetzt etwas droht, was Anthemion sich wohl am meisten wünscht: daß ich auch noch selber unsere Schiedsrichter verärgere; und darum mache ich Schluß.“ Und ANTHEMION: „Da tust du recht; man hätte von Anfang an zu der Sache reden müssen, um die es geht.“

[Die Liebe der schönen Witwe]

7. So begann denn PEISIAS: „Zuvor tue ich allen Frauen kund und zu wissen, daß sie meinethalben, wenn sie einen Liebhaber finden, verliebt sein sollen. Aber danach sage ich, daß der junge Mann sich vor dem Reichtum dieser Frau in acht nehmen muß. Wenn wir ihn eine Verbindung in so hochgestellten, einflußreichen Kreisen eingehen lassen, so ergibt das eine Mischung, in der er unversehens wie Zinn in Kupfer⁶⁹

συνελθόντος εἰς ταύτόν ἢ κρᾶσις οἴνου δίκην ἐπικρατήση· ταύτην δ' ὀρώμεν ἄρχειν καὶ κρατεῖν δοκοῦσαν· οὐ γὰρ ἂν ἀπορρίψασα δόξας καὶ γένη τηλικαῦτα καὶ πλούτους ἐμνᾶτο μειράκιον ἐκ χλαμύδος, ἔτι παιδαγωγείσθαι δεόμενον. ὅθεν οἱ νοῦν ἔχοντες αὐτοὶ προίενται καὶ περικόπτουσιν ὡσπερ ὠκύπερα τῶν γυναικῶν τὰ περιττὰ χρήματα, τρυφὰς ἐμποιοῦντα καὶ χαυνότητος ἀβεβαίους καὶ κενάς, ὑφ' ὧν ἐπαιρόμεναι πολ-
753 λάκις ἀποπέτονται· κἂν μένωσι, χρυσαῖς ὡσπερ ἐν Αἰθιοπία πέ-
δας δεδέσθαι βέλτιον ἢ πλούτῳ γυναικός.

8. Ἐκεῖνο δ' οὐ λέγεις“, ὁ Πρωτογένης εἶπεν, „ὅτι κινδυνεύομεν ἀναστρέφειν ἀτόπως καὶ γελοίως τὸν Ἡσίοδον, ἂν, ἐκείνου λέγοντος·

μήτε τριηκόντων ἐτέων μάλα πόλλ' ἀπολείπων
μήτ' ἐπιθείς μάλα πολλά· γάμος δέ τοι ὄριος οὗτος·
ἢ δὲ γυνὴ τέτορ' ἠβώοι, πέμπτῳ δὲ γαμοῖτο,

σχεδὸν ἡμεῖς ἔτεσι τοσοῦτοις γυναικὶ πρεσβυτέρᾳ καθάπερ οἱ φοίνικας ἢ συκᾶς ἐρινάζοντες, νεαρὸν καὶ ἄωρον ἄνδρα περι-
B ἄψωμεν. „ἐράται γὰρ αὐτοῦ νῆ Δία καὶ κάεται.“ τίς οὖν ὁ κωλύων ἐστὶ κωμάζειν ἐπὶ θύρας, ἄδειν τὸ παρακλαυσίθυρον, ἀνα-
δεῖν τὰ εἰκόνα, παγκρατιάζειν πρὸς τοὺς ἀντεραστάς; ταῦτα γὰρ ἐρωτικά· καὶ καθήισθω τὰς ὀφρῦς καὶ παυσάσθω τρυφῶ-
σα, σχῆμα λαβοῦσα τῶν τοῦ πάθους οἰκείων. εἰ δ' αἰσχύνεται καὶ σωφρονεῖ, κοσμίως οἴκοι καθήσθω περιμένουσα τοὺς μνω-
μένους καὶ σπουδάζοντας. ἐρᾶν δὲ φάσκουσαν γυναικᾶ φυγεῖν τις ἂν ἔχοι καὶ βδελυχθείη, μήτι γε λάβοι γάμου ποιησάμενος ἀρχὴν τὴν τοιαύτην ἀκρασίαν.”

9. Παυσαμένου δὲ τοῦ Πρωτογένους· „ὄρᾳς“, εἶπεν ὁ πατήρ, „ὧ Ἄνθεμιών, ὅτι πάλιν κοινήν ποιοῦσι τὴν ὑπόθεσιν καὶ τὸν λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν τοῖς οὐκ ἀρνούμενοις οὐδὲ φεύγουσι τοῦ
C περὶ γάμον Ἔρωτος εἶναι χορευταῖς;“ καί· „ναὶ μὰ Δί““, εἶπεν ὁ Ἄνθεμιών, „ἄμυνε διὰ πλειόνων νῦν αὐτοὺς οὐκ ἐῶντας ἡμᾶς

verschwinden könnte. Es ist schon ein großer Erfolg, wenn ein noch heranwachsender junger Mann eine Ehe mit einer anspruchslosen, einfachen Frau eingeht und darin der Charakter einer Mischung, ähnlich wie beim Wein, sich behauptet.⁷⁰ Aber diese Frau meint offenbar, aus eigener Machtvollkommenheit bestimmen zu können;⁷¹ sonst würde sie nicht Männer von so hohem Ansehen, solcher Herkunft und solchem Reichtum abweisen und um einen Heranwachsenden werben, der noch in der Chlamys⁷² steckt und einen Paidagogos braucht. Kluge Männer verzichten aus solchen Gründen von sich aus auf übergroßen Besitz ihrer Ehefrau und beschneiden gleichsam dessen schnelle Schwingen;⁷³ denn er bringt Luxus mit sich und Überheblichkeit ohne festen Grund und ohne Substanz; davon lassen sich Frauen oft emportragen⁷⁴ und fliegen davon; aber auch wenn sie bleiben, wäre es besser, wie in Äthiopien mit goldenen Ketten gefesselt zu sein⁷⁵ als durch den Reichtum einer Frau.⁷⁶

8. „Und du hast noch gar nicht gesagt“, fügte PROTOGENES hinzu, „daß wir in Gefahr kommen, ein Wort Hesiods in einer absurden und lächerlichen Weise auf den Kopf zu stellen! Während er sagt:

„Laß an dem dreißigsten Jahr nicht allzuviele dir fehlen,
noch gib viele dazu, dann paßt das Alter zur Hochzeit.

Aber das Weib sei vier Jahre mannbar und freie im fünften“,⁷⁷

würden wir einer Frau, die ungefähr ebensoviele Jahre älter ist, einen jungen, unreifen Mann umhängen wie Obstbauern, die Palmen oder Feigenbäume befruchten.⁷⁸ „Sie ist doch in ihn verliebt, beim Zeus, und steht ganz in Flammen!“ Nun, was hindert sie dann, im Schwarm vor sein Haus zu ziehen, das Klagelied vor seiner Tür zu singen,⁷⁹ niedliche Porträts von ihm mit Bändern und Blumen zu schmücken, sich mit Rivalinnen zu raufen? Das sind die Dinge, die ein Verliebter treibt! Und sie soll aufhören, die Augenbrauen hochzuziehen⁸⁰ und überlegen zu tun, sondern sich so benehmen, wie es zu dieser Leidenschaft paßt! Aber wenn sie sich geniert und den Anstand wahren will, soll sie still zu Hause sitzen und auf Freier warten, die sich ernsthaft um sie bemühen. Wenn eine Frau offen zugäbe, daß sie verliebt ist, hätte man allen Grund, ihr aus dem Weg zu gehen, man würde sie verabscheuen und auf jeden Fall eine so unbeherrschte Leidenschaft nicht zur Grundlage einer Ehe machen.“

9. So schloß Protogenes. Mein Vater (PLUTARCH) darauf: „Siehst du, Anthemion, daß sie wieder gemeinsame Sache machen? Da können wir nicht umhin, unsererseits das Wort zu ergreifen; denn wir leugnen nicht, daß wir zum Chor des ehelichen Eros gehören, und wollen uns diesem Dienst nicht entziehen.“⁸¹ Und ANTHEMION: „Ja, beim Zeus, jetzt solltest du ihre Angriffe einmal ausführlich zurückweisen, wo sie uns die Liebe

ἐρᾶν· ἔτι δὲ τῷ πλούτῳ βοήθησον, ᾧ μάλιστα δεδίττεται Πει-
σίας ἡμᾶς.“ „τί δ’“, εἶπεν ὁ πατήρ, „οὐκ ἂν ἔγκλημα γένοιτο γυ-
ναϊκός, εἰ δι’ ἔρωτα καὶ πλοῦτον ἀπορρίψομεν Ἴσμηνοδώραν;
·βαρεῖα γὰρ καὶ πλουσία· τί δ’ ἢ καλὴ καὶ νέα; τί δ’ ἢ γένει σο-
βαρὰ καὶ ἔνδοξος; αἱ δὲ σώφρονες οὐ διὰ τὸ αὐστηρὸν καὶ κατ-
εγρυπωμένον ἐπαχθῆς ἦθος καὶ δυσκαρτέρητον ἔχουσι, καὶ
Ποινᾶς καλοῦσιν αὐτάς καὶ τοῖς ἀνδράσιν ὀργιζομένας“, ὅτι
σωφρονοῦσιν;

- D Ἄρ’ οὖν κράτιστον ἐξ ἀγορᾶς γαμῆν Ἀβρότονον τινα Θρησ-
σαν ἢ Βακχίδα Μιλησίαν ἀνέγγυον ἐπαγομένην δι’ ὄνης καὶ
καταχυσμάτων; ἀλλὰ καὶ ταύταις ἴσμεν οὐκ ὀλίγους αἰσχίστα
δουλεύσαντας. αὐλητρίδες δὲ Σάμιαι καὶ ὄρχηστρίδες, Ἀρι-
στονίκα καὶ τύμπανον ἔχουσ’ Οἰνάνθη καὶ Ἀγαθόκλεια, δια-
δήμασι βασιλέων ἐπέβησαν. ἢ δὲ Σύρα Σεμίραμις οἰκότριβος
μὲν ἦν βασιλικῷ θεράπαινα παλλακευομένη· Νίνου δὲ τοῦ
μεγάλου βασιλέως ἐντυχόντος αὐτῇ καὶ στέρξαντος οὕτως
ἐκράτησε καὶ κατεφρόνησεν, ὥστ’ ἀξιῶσαι καὶ μίαν ἡμέραν
E αὐτὴν περιδεῖν ἐν τῷ θρόνῳ καθεζομένην ἔχουσαν τὸ διάδημα
καὶ χρηματίζουσαν. δόντος δ’ ἐκείνου καὶ κελεύσαντος πάντας
ὑπηρετεῖν ὡσπερ αὐτῷ καὶ πείθεσθαι, μετρίως ἐχρήτο τοῖς πρώ-
τοις ἐπιτάγμασι, πειρωμένη τῶν δορυφόρων· ἐπεὶ δ’ ἑώρα μηδὲν
ἀντιλέγοντας μηδ’ ὀκνοῦντας, ἐκέλευσε συλλαβεῖν τὸν Νίνον,
εἶτα δησαι, τέλος δ’ ἀποκτεῖναι· πραχθέντων δὲ πάντων, ἐβασί-
λευσε τῆς Ἀσίας ἐπιφανῶς πολὺν χρόνον. ἢ δὲ Βελεστίχη, πρὸς
Διός, οὐ βάρβαρον ἐξ ἀγορᾶς γύναιον, ἥς ἱερά καὶ ναοὺς
Ἀλεξανδρεῖς ἔχουσιν, ἐπιγράψαντος δι’ ἔρωτα τοῦ βασιλέως
, Ἀφροδίτης Βελεστίχης; ἢ δὲ σύνναος μὲν ἐνταυθοῖ καὶ συνιέ-
F ρος τοῦ Ἔρωτος, ἐν Δελφοῖς κατάχρυσος δ’ ἐστῶσα μετὰ τῶν
βασιλέων καὶ βασιλειῶν, ποία προικὶ τῶν ἐραστῶν ἐκράτησεν;
Ἄλλ’ ὡσπερ ἐκεῖνοι δι’ ἀσθένειαν ἑαυτῶν καὶ μαλακίαν
ἔλαθον φαύλων γενόμενοι λεία γυναικῶν, οὕτω πάλιν ἄδοξοι
καὶ πένητες ἕτεροι πλουσίαις γυναιξὶ καὶ λαμπραῖς συνελθόν-

verbieten wollen! Und brich außerdem auch eine Lanze für den Reichtum, mit dem Peisias uns besonders bange machen will.“ „Also“, sagte mein Vater (PLUTARCH), „was ließe sich nicht alles als Vorwurf gegen eine Frau verwenden, wenn wir Ismenodora nur darum ablehnen, weil sie verliebt und reich ist? Nun ja, sie ist einflußreich und vermögend. Was will man dann von der sagen, die schön und jung ist? Und von der, die⁸² aus vornehmem und berühmtem Geschlecht ist? Und die züchtigen Frauen, haben sie nicht oft mit ihrer schroffen, naserümpfenden⁸³ Art ein Wesen an sich, das verletzend wirkt und schwer auszuhalten ist? Man nennt sie ‚Furien‘ und ‚Männerfeindinnen‘⁸⁴ – weil sie gar so züchtig sind!

Wäre es also das beste, vom Markt weg eine Thrakerin Abrotonon oder eine Bakchis aus Milet zu heiraten, ohne Mitgift, eine Frau, die man durch bloßen Kauf und mit dem Werfen von Nüssen an sich binden kann?⁸⁵ Aber bekanntlich haben auch diese Frauen nicht wenige Männer in übelster Weise zu Sklaven herabgewürdigt. Flötenspielerinnen und Tänzerinnen aus Samos – Aristonika, Oinathe mit dem Tympanon und Agathokleia – traten die Diademe von Königen mit Füßen.⁸⁶ Semiramis aus Syrien⁸⁷ war Dienerin eines Unfreien am Königshof und seine Konkubine; der Großkönig Ninos begegnete ihr und gewann sie lieb. Ihre Macht und ihr Gefühl der Überlegenheit stiegen immer weiter, bis sie von ihm forderte, er solle sie wenigstens einen Tag auf dem Thron sitzen, das Diadem tragen und die Staatsgeschäfte führen lassen. Er gewährte das und befahl allen, ihr untertan zu sein und Gehorsam zu leisten wie ihm selbst. Bei ihren ersten Befehlen blieb sie maßvoll; denn sie wollte das Verhalten der Leibwächter erproben. Als sie dann sah, daß es keinen Widerspruch und kein Zögern gab, da befahl sie, Ninos festzunehmen, dann, ihn ins Gefängnis zu werfen, und am Ende, ihn zu töten. Nach diesen Taten führte sie als Königin lange Zeit eine ruhmvolle Herrschaft über Asien. Und dann Belestiche:⁸⁸ beim Zeus, war sie nicht ein Barbarenweib vom Markt? In Alexandrien hat man Heiligtümer und Tempel, die ihr geweiht sind und auf denen der König wegen seiner Liebe zu ihr die Inschrift anbrachte: ‚Der Aphrodite Belestiche heilig‘. Schließlich die hiesige Tempel- und Kultgenossin des Eros, von der in Delphi eine vergoldete Statue steht, in der Gesellschaft von Königen und Königinnen;⁸⁹ mit welcher Mitgift hat denn sie die Macht über ihre Liebhaber gewonnen?

Dies waren Männer, die wegen ihrer eigenen Schwäche und Weichheit ganz gewöhnlichen Frauen blindlings ins Netz gingen. Umgekehrt sind andere, die unbekannt und arm waren, durch die Verbindung mit

754 τες οὐ διεφθάρησαν οὐδ' ὑφήκάν τι τοῦ φρονήματος, ἀλλὰ τιμώμενοι καὶ κρατοῦντες μετ' εὐνοίας συγκατεβίωσαν. ὁ δὲ συστέλλων τὴν γυναῖκα καὶ συνάγων εἰς μικρόν, ὥσπερ δακτύλιον ἰσχνὸς ὢν μὴ περιρρυῆ δεδιώς, ὁμοίος ἐστι τοῖς ἀποκείρουσι τὰς ἵππους, εἶτα πρὸς ποταμὸν ἢ λίμνην ἄγουσι· καθορῶσαν γὰρ ἐκάστην τὴν εἰκόνα τῆς ὕψεως ἀκαλλῆ καὶ ἄμορφον ἀφιέναι τὰ φρυάγματα λέγεται καὶ προσδέχεσθαι τὰς τῶν ὄνων ἐπιβάσεις. πλοῦτον δὲ γυναικὸς αἰρεῖσθαι μὲν πρὸ ἀρετῆς ἢ γένους ἀφιλότιμον καὶ ἀνελεύθερον, ἀρετῇ δὲ καὶ γένει προσόντα φεύγειν ἀβέλτερον. ὁ μὲν γὰρ Ἀντίγονος ὠχυρωμένῳ τὴν Μουνηχίαν τῷ φρουροῦντι γράφων ἐκέλευε ποιεῖν μὴ μόνον τὸν κλοιὸν ἰσχυρόν, ἀλλὰ καὶ τὸν κύνα λεπτόν, ὅπως ὑφαίρηι τὰς εὐπορίας τῶν Ἀθηναίων· ἀνδρὶ δὲ πλουσίας ἢ καλῆς οὐ προσήκει τὴν γυναῖκα ποιεῖν ἄμορφον ἢ πενιχράν, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐγκρατεῖα καὶ φρονήσει καὶ τῷ μηθὲν ἐκπεπληχθαί τῶν περὶ ἐκείνην ἴσον παρέχειν καὶ ἀδούλωτον, ὥσπερ ἐπὶ ζυγοῦ ῥοπήν τῷ ἦθει προστιθέντα καὶ βάρος· ὑφ' οὐ κρατεῖται καὶ ἄγεται δικαίως ἅμα καὶ συμφερόντως.

C Καὶ μὴν ἡλικία γε πρὸς γάμον καὶ ὥρα τὸ τίκειν ἔχουσα καὶ τὸ γεννᾶν εὐάρμοστος ἐστίν· ἀκμάζειν δὲ τὴν γυναῖκα πυνθάνομαι.“ καὶ ἅμα τῷ Πεισίᾳ προσμειδιάσας· „οὐδενὸς γάρ“, ἔφη, „τῶν ἀντεραστῶν πρεσβυτέρα, οὐδ' ἔχει πολιὰς ὥσπερ ἔνιοι τῶν Βάκχωνι προσαναχρωννυμένων. εἰ δ' οὗτοι καθ' ὥραν ὁμιλοῦσι, τί κωλύει κάκεινην ἐπιμεληθῆναι τοῦ νεανίσκου βέλτιον ἡστινοσοῦν νέας; δύσμικτα γὰρ τὰ νέα καὶ δυσκέραστα καὶ μόλις ἐν χρόνῳ πολλῷ τὸ φρύαγμα καὶ τὴν ὕβριν ἀφήσιν, ἐν ἀρχῇ δὲ κυμαίνει καὶ ζυγομαχεῖ· καὶ μᾶλλον ἂν Ἐρως ἐγγένηται, καθάπερ πνεῦμα κυβερνήτου μὴ παρόντος ἐτάραξε καὶ συνέχεε τὸν γάμον οὗτ' ἄρχει δυναμένων οὗτ' ἄρχεσθαι βουλομένων. εἰ δ' ἄρχει βρέφους μὲν ἢ τίτθη καὶ παιδὸς ὁ διδάσκαλος, ἐφήβου δὲ γυμνασίου ἀρχος, ἐραστής δὲ μεираκίου, γε-

D

reichen und hervorragenden Frauen nicht etwa zugrunde gegangen, haben nichts von ihrem Selbstbewußtsein aufgegeben, sondern haben im Zusammenleben mit diesen Frauen stets Respekt und Autorität genossen, verbunden mit herzlicher Zuneigung.⁹⁰ Wer seine Frau einengen und kurz halten will,⁹¹ wie ein magerer Mensch einen Ring verkleinern läßt, damit er ihm nicht vom Finger gleitet, der ist vergleichbar mit Pferdezüchtern, die ihren Stuten die Mähne abschneiden und sie dann an einen Fluß oder See führen; da sieht jede im Spiegelbild, wie reizlos und unansehnlich sie aussieht; sie gibt, wie man berichtet, ihren Hochmut⁹² auf und läßt sich von einem Esel bespringen.⁹³ Den Reichtum einer Frau bei der Wahl höher zu stellen als inneren Wert und edle Abkunft, wäre niedrig und sklavenhaft; aber wenn er zu innerem Wert und Adel hinzukommt, würde nur ein Tölpel davor weglaufen. Antigonos schärfte dem Festungskommandanten der Munichia, der die Befestigung verstärkt hatte, in einem Brief ein, er solle ‚nicht nur das Hundehalsband stark machen, sondern auch den Hund mager‘; das heißt, er solle Athen die Zufuhr abschneiden.⁹⁴ Für den Mann einer reichen oder schönen Frau jedoch wäre es ungehörig, seine Gattin unansehnlich oder gar ärmlich zu machen.⁹⁵ Vielmehr sollte er sich neben ihr als gleichwertig und unabhängig behaupten; er sollte Selbstbeherrschung und Klugheit zeigen und sich von dem Glanz, der sie umgibt, nicht beeindrucken lassen. Damit kann er gleichsam ein zusätzliches Gewicht in die Waagschale seines Charakters legen; und wenn dieses Gewicht die Oberhand gewinnt und die Waagschale der Frau steigen läßt, so ist das gerecht und gleichzeitig von Vorteil.⁹⁶

Und schließlich: Zu einer wohlgefügteten Ehe gehört ein Alter und eine Reife, die das Zeugen und Gebären möglich macht; und wie ich höre, steht diese Frau ja auch im besten Alter.“ Dabei lächelte er Peisias an und fügte hinzu: „Sie ist ja nicht älter als irgendeiner von ihren Rivalen, und sie hat keine grauen Haare wie ein paar von den Männern, die sich an Bakchon heranzumachen⁹⁷ suchen. Und wenn diese das richtige Alter für seine Gesellschaft haben, dann spricht auch nichts dagegen, daß sie ebensogut den jungen Mann in ihre Obhut nehmen kann⁹⁸ – besser als irgendeine Junge. Junge Leute sind schwer miteinander zu vermischen und zu vermengen;⁹⁹ mit Mühe und nur langsam legen sie ihr Selbstbewußtsein und ihre Rücksichtslosigkeit ab; anfangs gehen die Wogen hoch, das Paar zankt sich; und besonders wenn sich noch Eros einmischt, kann er wie der Sturm, wenn das Schiff keinen Steuermann hat, eine Ehe stören und zerrütten,¹⁰⁰ in der beide weder herrschen können noch gehorchen wollen.¹⁰¹ Aber wenn über einen Säugling die Amme die Herrschaft hat, über ein Kind der Lehrer, über einen Epheben der Gymnasiarch,¹⁰² der Lieb-

νομένου δ' ἐν ἡλικίᾳ νόμος καὶ στρατηγός, οὐδεὶς δ' ἄναρκτος οὐδ' αὐτοτελής, τί δεινὸν εἰ γυνὴ νοῦν ἔχουσα πρεσβυτέρα κυβερνήσει νέου βίου ἀνδρός, ὠφέλιμος μὲν οὖσα τῷ φρονεῖν μᾶλλον, ἠδεῖα δὲ τῷ φιλεῖν καὶ προσηγής; τὸ δ' ὅλον“, ἔφη, „καὶ τὸν Ἡρακλέα Βοιωτοῦς ὄντας ἔδει σέβεσθαι καὶ μὴ δυσχεραίνειν τῷ παρ' ἡλικίαν τοῦ γάμου, γινώσκοντας ὅτι
 E κάκεινος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα Μεγάραν Ἰολάῳ συνώκισεν ἑκκαίδεκαέτει τὸτ' ὄντι τρία καὶ τριάκοντ' ἔτη γεγενημένην.“

[Βάκχωνος ἀρπαγή]

10. Τοιούτων λόγων ὁ πατήρ ἔφη παρόντων αὐτοῖς ἐλθεῖν τῷ Πεισίᾳ ἐταῖρον ἐκ πόλεως ἵπῳ θέοντα, πρᾶγμα θαυμαστὸν ἀπαγγέλλοντα τετολημμένον. ἡ γὰρ Ἴσμηνοδώρα, ὡς ἔοικεν, αὐτὸν μὲν οὐκ ἀηδῶς ἔχειν οἰομένη τὸν Βάκχωνα πρὸς τὸν γάμον, αἰσχύνεσθαι δὲ τοὺς ἀποτρέποντας, ἔγνω μὴ προέσθαι τὸ μειράκιον. τῶν οὖν φίλων τοὺς μάλιστα τοῖς βίοις νεαροὺς καὶ συνερῶντας αὐτῇ καὶ τῶν γυναικῶν τὰς συνήθεις μεταπεμψαμένη καὶ συγκροτήσασα παρεφύλαττε τὴν ὥραν, ἦν ὁ Βάκχων ἔθος εἶχεν ἀπιὼν ἐκ παλαίστρας παρὰ τὴν οἰκίαν αὐτῆς
 F παρεξίεναι κοσμίως. ὡς οὖν τότε προσῆι μετὰ δυοῖν ἢ τριῶν ἐταίρων ἀηλιμμένος, αὐτὴ μὲν ἐπὶ τὰς θύρας ἀπήνητησεν ἡ Ἴσμηνοδώρα καὶ τῆς χλαμύδος ἔθιγε μόνον, οἱ δὲ φίλοι καλὸν καλῶς ἐν τῇ χλαμύδι καὶ τῇ διβολίᾳ συναρπάσαντες εἰς τὴν οἰκίαν παρήνεγκαν ἀθρόοι καὶ τὰς θύρας εὐθὺς ἀπέκλεισαν·
 755 ἅμα δ' αἱ μὲν γυναῖκες ἔνδον αὐτοῦ τὸ χλαμύδιον ἀφαρπάσασαι περιέβαλον ἱμάτιον νυμφικόν· οἰκέται δὲ περικύκλω δραμόντες ἀνέστεφον ἐλαία καὶ δάφνη τὰς θύρας οὐ μόνον τὰς τῆς Ἴσμηνοδώρας, ἀλλὰ καὶ τὰς τοῦ Βάκχωνος· ἡ δ' αὐλητρὶς ἀλουσα διεξῆλθε τὸν στενωπὸν. τῶν δὲ Θεσπιέων καὶ τῶν ξένων οἱ μὲν ἐγέλων, οἱ δ' ἠγανάκτουν καὶ τοὺς γυμνασιάρχους παρῶξον· ἄρχουσι γὰρ ἰσχυρῶς τῶν ἐφήβων καὶ προσέχουσι τὸν νοῦν σφόδρα τοῖς ὑπ' αὐτῶν πραττομένοις. ἦν δὲ λόγος οὐθείς τῶν ἀγωνιζομένων, ἀλλ' ἀφέντες τὸ θέατρον ἐπὶ τῶν
 B θυρῶν τῆς Ἴσμηνοδώρας ἐν λόγοις ἦσαν καὶ φιλονεικίας πρὸς ἀλλήλους.

haber über einen geliebten Jungen, über einen Erwachsenen das Gesetz und der Feldherr,¹⁰³ niemand aber ohne Vorgesetzten und sich selbst genug ist – was ist dann Schlimmes daran, wenn eine kluge ältere Frau dem Leben eines jungen Mannes seine Richtung gibt? Sie wird ihm einerseits nützlich sein, weil sie besonnener ist, und dabei zärtlich und fürsorglich, weil sie ihn lieb hat. Aber überhaupt“, sagte er, „wir als Böoter sollten auch dem Herakles Respekt erweisen und uns nicht über einen Altersunterschied bei der Heirat aufregen; denn, wie man weiß, hat er sogar seine eigene Frau Megara mit Iolaos verheiratet,¹⁰⁴ dieser war damals 16 Jahre alt und sie 33.“

[Eine Entführung]

10. Während diese Reden zwischen ihnen gewechselt wurden, so berichtete mein Vater, kam aus der Stadt ein Reiter herangaloppiert; es war ein Freund, der zu Peisias wollte. Er brachte die Nachricht von einem erstaunlichen Handstreich, der sich dort ereignet hatte. Wie es scheint, war folgendes geschehen:¹⁰⁵ Ismenodora hatte den Eindruck, daß Bakchon durchaus keine Abneigung gegen diese Ehe hatte, sich aber durch die Rücksicht auf die, die ihm abrieten, gehemmt fühlte. Da faßte sie den Entschluß, den jungen Mann nicht fahrenzulassen; sie holte sich einen Trupp Helfer zusammen, von seinen Freunden solche, die ihrer Lebensart nach jugendliche Draufgänger waren und in ihrer Liebesaffäre mitfühlen konnten, und von den Frauen ihre engsten Freundinnen. Dann wartete sie die Stunde ab, wenn Bakchon vom Gymnasion zu kommen pflegte und in aller Ruhe¹⁰⁶ an ihrem Haus vorbeiging. Als er sich diesmal näherte, zusammen mit zwei oder drei Kameraden, frisch eingeölt, kam ihm Ismenodora selbst bis zur Tür entgegen und berührte nur seine Chlamys,¹⁰⁷ aber die Freunde packten den Hübschen hübsch,¹⁰⁸ in die Chlamys mit der doppelten Spange¹⁰⁹ gehüllt, rissen ihn in dichtem Gedränge mit sich ins Haus hinein und schlossen sofort die Tür ab. Indessen rissen ihm drinnen die Frauen die leichte Chlamys vom Leib und legten ihm ein hochzeitliches Gewand an; Haussklaven liefen rundherum und hängten Kränze von Öl- und Lorbeerzweigen an die Türen, nicht nur im Haus Ismenodoras, sondern auch in dem Bakchons. Die Flötenspielerin ging blasend draußen auf der Gasse entlang.¹¹⁰ Die Bürger von Thespiai und die Besucher von auswärts lachten – zum Teil, aber ein anderer Teil war aufgebracht und stachelte die Gymnasiarchen auf; denn diese führen strenge Aufsicht über die Epheben und geben genau acht, was sie treiben. Niemand redete mehr von den Konkurrenten bei den Wettbewerben, man ließ das Theater Theater sein und verwickelte sich vor dem Haus Ismenodoras in endlose Streitgespräche.¹¹¹

11. Ὡς οὖν ὁ τοῦ Πεισίου φίλος ὡσπερ ἐν πολέμῳ προσελάσας τὸν ἵππον αὐτὸ τοῦτο τεταραγμένος εἶπεν, ὅτι „Βάκχων ἦρπακεν Ἴσμηνοδώρα“, τὸν μὲν Ζεύξιππον ὁ πατήρ ἔφη γελάσαι καὶ εἰπεῖν, ἄτε δὴ καὶ φιλευριπίδην ὄντα·

„πλούτῳ χλιδῶσα θνητά γ' ὧ γύναι φρόνει“·

- τὸν δὲ Πεισίαν ἀναπηδήσαντα βοᾶν· „ὦ θεοί, τί πέρας ἔσται τῆς ἀνατρεπούσης τὴν πόλιν ἡμῶν ἐλευθερίας; ἤδη γὰρ εἰς ἀνομίαν τὰ πράγματα διὰ τῆς αὐτονομίας βαδίζει. καίτοι γελοῖον ἴσως ἀγανακτεῖν περὶ νόμων καὶ δικαίων, ἡ γὰρ φύσις
- C παρανομεῖται γυναικοκρατουμένη. τί τοιοῦτον ἡ Λήμνος; ἴωμεν ἡμεῖς, ἴωμεν“, εἶπεν, „ὅπως καὶ τὸ γυμνάσιον ταῖς γυναιξὶ παραδῶμεν καὶ τὸ βουλευτήριον, εἰ παντάπασιν ἡ πόλις ἐκνευρίσται.“ προάγοντος οὖν τοῦ Πεισίου, ὁ μὲν Πρωτογένης οὐκ ἀπελείπετο, τὰ μὲν συναγανακτῶν, τὰ δὲ πραύνων ἐκείνον· ὁ δ' Ἀνθεμίων· „νεανικὸν μὲν“, ἔφη, „τὸ τόλμημα καὶ Λήμιον ὡς ἀληθῶς, αὐτοὶ γὰρ ἐσμεν, σφόδρ' ἐρώσης γυναικός.“ καὶ ὁ Σώκλαρος ὑπομειδιῶν· „οἶε γὰρ ἄρπαγὴν“, ἔφη, „γεγονέναι καὶ βιασμόν, οὐκ ἀπολόγημα καὶ στρατήγημα τοῦ νεανίσκου νοῦν
- D ἔχοντος, ὅτι τὰς τῶν ἐραστῶν ἀγκάλας διαφυγῶν ἐξηυτομόληκεν εἰς χεῖρας καλῆς καὶ πλουσίας γυναικός;“ „μὴ λέγε ταῦτ“, εἶπεν, „ὦ Σώκλαρε, μηδ' ὑπονόει ἐπὶ Βάκχωνος“, ὁ Ἀνθεμίων· „καὶ γὰρ εἰ μὴ φύσει τὸν τρόπον ἀπλοῦς ἦν καὶ ἀφελής, ἐμέ γ' οὐκ ἂν ἀπεκρύψατο, τῶν τ' ἄλλων μεταδιδούς ἀπάντων, ἔν τε τούτοις ὀρῶν προθυμώτατον ὄντα τῆς Ἴσμηνοδώρας βοηθόν· Ἐρωτι δὲ μάχεσθαι χαλεπόν“, οὐ θυμῷ καθ' Ἡράκλειτον· ὅτι γὰρ ἂν θελήσει, καὶ ψυχῆς ὀνειτάι καὶ χρημάτων καὶ δόξης. ἐπεὶ τί κοσμιώτερον Ἴσμηνοδώρας ἐν τῇ πόλει; πότε δ' εἰσήλθεν ἢ λόγος αἰσχρὸς ἢ πράξεως ὑπόνοια φαύλης ἔθιγε τῆς οἰκίας; ἀλλ' ἔοικε θεία τις ὄντως εἰληφέναι τὴν ἄνθρωπον ἐπίπνοια καὶ κρείττων ἀνθρωπίνου λογισμοῦ.“
- E

11. Der Freund des Peisias war wie im Krieg auf seinem Pferd herangesprengt und hatte in seiner Aufregung nur eben gesagt: „Ismenodora hat Bakchon entführt!“ Da brach ZEUXIPPOS in Gelächter aus, so erzählte mein Vater, und als Kenner und Liebhaber des Euripides, der er war, zitierte er:

„Du prunkest in Reichtum, Frau, doch laß dein Sinnen nicht des Menschen Grenze überschreiten!“¹¹²

PEISIAS aber sprang auf und schrie laut: „Ihr Götter, wie weit wird es noch kommen mit dieser Freiheit, die unsere Stadt auf den Kopf stellt? Erst wird die Selbstbestimmung eingeführt, und jetzt geht der Fortschritt weiter zur Gesetzlosigkeit! Aber vielleicht ist es lächerlich, sich über die Verletzung von Recht und Gerechtigkeit aufzuregen, denn es ist die Natur, deren Gesetz hier gebrochen wird, wenn eine Frau sich die Macht darüber anmaßt. Was ist Lemnos¹¹³ dagegen? Gehen wir, auf, gehen wir, um das Gymnasion an die Frauen auszuliefern und auch das Rathaus, wenn die Stadt ganz und gar ihrer Sehnen beraubt ist!“¹¹⁴ Damit machte sich Peisias auf den Weg, und Protogenes ließ ihn nicht alleine gehen, teils weil er seine Empörung teilte, teils weil er sie dämpfen wollte. ANTHEMION sagte: „Der Streich ist toll und wirklich in der Art von Lemnos – wir sind ja jetzt unter uns.“¹¹⁵ Das ist die Tat einer ganz in Liebe entbrannten Frau.“ Da lächelte SOKLAROS ein wenig und erwiderte: „Meinst du wirklich, das wäre Entführung und Nötigung gewesen? War das nicht eher eine Kriegslist, die dieser gescheite junge Mann sich zu seiner Entlastung ausgedacht hat, um aus der Umarmung der Liebhaber loszukommen und sich als Überläufer einer schönen und reichen Frau in die Arme zu werfen?“ „Sag das nicht, Soklaros“, so ANTHEMION darauf, „verdächtige nicht den Bakchon; denn auch wenn er nicht von Natur in seinem Wesen schlicht und geradeheraus wäre, so hätte er den Plan doch wenigstens vor mir nicht geheim gehalten; er hat mir sonst immer alles anvertraut und wußte gerade in dieser Sache, daß ich mit ganzem Herzen auf der Seite Ismenodoras stehe. Aber es ist nun einmal schwer, gegen Eros zu kämpfen (nicht ‚gegen den Zorn‘, wie Heraklit¹¹⁶ sagt), ‚denn was er will, das erkaufte er um Seele‘ – und um Geld und Ehre. Was gab es in der Stadt Ehrbareres als Ismenodora? Wann wäre jemals eine üble Nachrede in ihr Haus eingedrungen, wann wäre der Verdacht einer niedrigen Tat darauf gefallen? Aber jetzt hat man den Eindruck, daß diese Frau unter den Einfluß einer wahrhaft göttlichen Macht geraten ist, die mächtiger ist als jede menschliche Überlegung.“

12. Καὶ ὁ Πεμπτίδης ἐπιγελάσας· „ἀμέλει καὶ σώματός τις“, ἔφη, „νόσος ἔστιν, ἣν ἱερὰν καλοῦσιν· οὐδὲν οὖν ἄτοπον, εἰ καὶ ψυχῆς τὸ μανικώτατον πάθος καὶ μέγιστον ἱερὸν καὶ θεῖον ἔνιοι προσαγορεύουσιν. εἶθ' ὥσπερ ἐν Αἰγύπτῳ ποτὲ γείτονας ἐώρων δύο διαμφισβητοῦντας, ὄφρα προερπύσαντος εἰς τὴν ὁδὸν, ἀμφοτέρων μὲν ἀγαθὸν δαίμονα καλοῦντων, ἑκατέρου δ' ἔχειν ἀξιοῦντος ὡς ἴδιον, οὕτως ὁρῶν ὑμῶν ἄρτι τοὺς μὲν εἰς τὴν ἀνδρῶνίτιν ἔλκοντας τὸν Ἔρωτα, τοὺς δ' εἰς τὴν γυναικῶνίτιν, ὑπερφυῆς καὶ θεῖον ἀγαθόν, οὐκ ἐθαύμαζον, εἰ τηλικαύτην δύναμιν ἔσχε καὶ τιμὴν τὸ πάθος, οἷς ἦν προσῆκον ἐξελαύνειν αὐτὸ πανταχόθεν καὶ κολοῦειν, ὑπὸ τούτων αὐξανόμενον καὶ σεμνυνόμενον. ἄρτι μὲν οὖν ἡσυχίαν ἦγον· ἐν γὰρ ἰδίοις μᾶλλον ἢ κοινοῖς ἐώρων τὴν ἀμφισβήτησιν οὖσαν· νυνὶ δ' ἀπηλλαγμένος Πεισίου ἡδέως ἂν ὑμῶν ἀκούσαιμι, πρὸς τί βλέψαντες ἀπεφάνησαν τὸν Ἔρωτα θεὸν οἱ πρῶτοι τοῦτο λέξαντες.“

[Ἔρωτος θεὸς ὢν ἐκ πατρίου πίστεως ἀποδείκνυται]

13. Παυσάμενου δὲ τοῦ Πεμπτίδου καὶ τοῦ πατρὸς ἀρξάμενου τι περὶ τούτων λέγειν, ἕτερος ἦκεν ἐκ πόλεως, τὸν Ἀνθεμίωνα μεταπεπομένης τῆς Ἰσμηνοδώρας· ἐπέτεινε γὰρ ἡ ταραχὴ, καὶ τῶν γυμνασιάρχων ἦν διαφορά, τοῦ μὲν οἰομένου δεῖν τὸν Βάκχωνα ἀπαιτεῖν, τοῦ δὲ πολυπραγμονεῖν οὐκ ἐώντος. ὁ μὲν οὖν Ἀνθεμίον ἀναστάς ἐβάδιζεν· ὁ δὲ πατὴρ τὸν Πεμπτίδην ὀνομαστὶ προσαγορεύσας· „μεγάλου μοι δοκεῖς ἄπτεσθαι“, εἶπεν, „καὶ παραβόλου πράγματος, ὦ Πεμπτίδη, μᾶλλον δ' ὄλωσ τὰ ἀκίνητα κινεῖν τῆς περὶ θεῶν δόξης ἣν ἔχομεν, περὶ ἐκάστου λόγον ἀπαιτῶν καὶ ἀπόδειξιν. ἀρκεῖ γὰρ ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις, ἥς οὐκ ἔστιν εἰπεῖν οὐδ' ἀνευρεῖν τεκμήριον ἐναργέστερον,

οὐδ' εἰ δι' ἄκρας τὸ σοφὸν εὔρηται φρενός·

ἀλλ' ἔδρα τις αὕτη καὶ βάσις ὑφεστῶσα κοινὴ πρὸς εὐσέβειαν, ἐὰν ἐφ' ἐνὸς ταράττηται καὶ σαλεύηται τὸ βέβαιον αὐτῆς καὶ νενομισμένον, ἐπισφαλῆς γίνεται πᾶσι καὶ ὑποπτος.

12. PEMPTIDES¹¹⁷ lachte darauf und sagte: „Nun ja, es gibt auch eine Krankheit des Körpers, die man ‚heilig‘ nennt,¹¹⁸ und dann braucht man sich nicht zu wundern, daß auch derjenige Affekt der Seele, der mit seiner Heftigkeit dem Wahnsinn¹¹⁹ am nächsten kommt, von manchen mit dem Titel ‚heilig‘ und ‚göttlich‘ belegt wird. In Ägypten habe ich einmal erlebt, wie zwei Nachbarn miteinander stritten; eine Schlange war auf die Straße gekrochen, und beide erklärten sie zu einem guten Dämon;¹²⁰ aber jeder meinte, sie gehöre ihm, und wollte sie für sich haben. So sehe ich jetzt, daß bei euch die eine Partei den Eros in das Männerzimmer zerren will, die andere in das Frauengemach,¹²¹ weil beide in ihm ein unerhört großes, ja göttliches Gut sehen. Da kommt es mir gar nicht mehr merkwürdig vor, daß dieser Affekt zu so großer Geltung und Ehre aufgestiegen ist, wenn er ausgerechnet von solchen Menschen, die ihn überall vertreiben und zurückdrängen sollten, erhöht und gepriesen wird.¹²² Ich habe mich vorhin zurückgehalten, weil ich sah, daß die Debatte sich mehr um private Dinge als um Allgemeines drehte; aber jetzt, wo Peisias mir nicht mehr im Wege ist, würde ich gerne von euch hören, was eigentlich die ersten Menschen, die Eros zu einem Gott erklärten, sich dabei gedacht haben.“

[Der Gott Eros: Die religiöse Tradition]

13. Pemptides hatte geendet, und mein Vater setzte gerade dazu an, über dieses Thema etwas zu sagen; da traf ein zweiter Bote aus der Stadt ein: Ismenodora bat Anthemion, zu ihr zu kommen, denn die Lage wurde immer verworrener und gespannter. Die Gymnasiarchen waren uneinig; der eine meinte, man solle die Herausgabe Bakchons fordern, der andere war dagegen, sich einzumischen. So stand denn Anthemion auf und machte sich auf den Weg, und mein Vater (PLUTARCH) begann mit einer persönlichen Anrede¹²³ an Pemptides: „Da hast du, wie mir scheint, ein bedeutendes und heikles Problem berührt, lieber Pemptides, – oder noch mehr: du verrückst den unverrückbaren¹²⁴ Kern des Glaubens an die Götter, den wir hegen; und das betrifft ihn ganz allgemein, weil du für jeden einzelnen Gott Rechtfertigung und Existenznachweis verlangst.¹²⁵ Da muß die von den Vätern ererbte alte Überzeugung genügen; über sie hinaus kann niemand einen klareren Beweis geben und entdecken,

„selbst wenn das Argument von feinstem Geist erdacht“.¹²⁶

Dies ist so etwas wie ein gemeinsames Fundament, eine Basis, die aller Frömmigkeit zugrundeliegt. Wenn ihre Festigkeit und Verbindlichkeit nur an einer Stelle gestört wird und ins Wanken gerät, wird sie überall brüchig und zweifelhaft.¹²⁷

Ἄκουεις δὲ δήπου τὸν Εὐριπίδην ὡς ἐθορυβήθη ποιησάμενος ἀρχὴν τῆς Μελανίπης ἐκείνην·

Ζεύς, ὅστις ὁ Ζεύς, οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ·

- C μεταλαβὼν δὲ χορὸν ἄλλον (ἐθάρρει γὰρ ὡς ἔοικε τῷ δράματι γεγραμμένῳ πανηγυρικῶς καὶ περιττῶς) ἥλλαξε τὸν στίχον ὡς νῦν γέγραπται·

Ζεύς, ὡς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὑπο.

τί οὖν διαφέρει τὴν περὶ τοῦ Διὸς δόξαν ἢ τῆς Ἀθηνᾶς ἢ τοῦ Ἔρωτος εἰς ἀμφίβολον τῷ λόγῳ θέσθαι ἢ καὶ ἄδηλον; οὐ γὰρ νῦν αἰτεῖ πρῶτον βωμὸν ὁ Ἔρως καὶ θυσίαν, οὐδ' ἔπηλυσ ἕκ τινος βαρβαρικῆς δεισιδαμονίας, ὥσπερ Ἄτται τινὲς καὶ Ἄδωνάιοι λεγόμενοι, δι' ἀνδρογύνων καὶ γυναικῶν παραδύεται κρύφα τιμᾶς οὐ προσηκούσας καρπούμενος, ὥστε παρεισγραφῆς δίκην φεύγειν καὶ νοθείας τῆς ἐν θεοῖς.

- D Ἄλλ' ὅταν Ἐμπεδοκλέους ἀκούσης λέγοντος, ᾧ ἐτάϊρε·

καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν ἴση μῆκός τε πλάτος τε,
τὴν σὺ νόφ δέρκου, μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπῶς,

ταῦτ' οἶεσθαι χρὴ λέγεσθαι περὶ Ἔρωτος· οὐ γὰρ ἐστὶν ὀρατός, ἀλλὰ δοξαστὸς ἡμῖν ὁ θεὸς οὗτος ἐν τοῖς πάνυ παλαιοῖς. ὧν ἂν περὶ ἐκάστου τεκμήριον ἀπαιτῆς, παντὸς ἀπτόμενος ἱεροῦ καὶ παντὶ βωμῷ σοφιστικὴν ἐπάγων πείραν, οὐδέν' ἀσυκοφάντητον οὐδ' ἀβασάνιστον ἀπολείψεις· πόρρω γὰρ οὐκ ἄπειμι·

τὴν δ' Ἀφροδίτην οὐχ ὀρᾶς ὅση θεός;
ἢδ' ἐστὶν ἢ σπεύρουσα καὶ διδοῦσ' ἔρον,
οὐ πάντες ἐσμὲν οἱ κατὰ χθόν' ἔκγονοι.

- E ,ζείδωρον' γὰρ αὐτὴν Ἐμπεδοκλῆς, ,εὐκαρπον' δὲ Σοφοκλῆς ἐμμελῶς πάνυ καὶ πρεπόντως ὠνόμασαν. ἀλλ' ὅμως τὸ μέγα τοῦτο καὶ θαυμαστὸν Ἀφροδίτης μὲν ἔργον, Ἔρωτος δὲ πάρεργόν ἐστιν Ἀφροδίτη συμπαρόντος· μὴ συμπαρόντος δὲ κομιδῆ τὸ γινόμενον ἄζηλον ἀπολείπεται καὶ

Du hast ja sicher davon gehört, wie Euripides ausgebuht wurde, als er den berühmten Anfangsvers der Melanippe gedichtet hatte:

„Zeus, wer auch immer Zeus sein mag – ich weiß es nur,
weil man es sagt –...“.

Als er dann aber wieder einen anderen Chor erhielt – anscheinend hielt er viel von dem Stück, das in einem besonders hohen und ausgefeilten Stil geschrieben war –, gab er dem Vers die Fassung, die heute im Text steht:

„Zeus, wie es von der Wahrheit Mund verkündet ist ...“.¹²⁸

Nun, ob man den Glauben an Zeus oder den an Athene oder an Eros mit Vernunftgründen in den Bereich des Mehrdeutigen oder gar Unerkennbaren rücken will, welchen Unterschied macht das? Denn nicht erst heute fordert Eros Altar und Opfer; er ist kein Einwanderer, der seinen Ursprung in irgendeinem Barbaren-Aberglauben hat – so wie gewisse Götter, die unter Namen wie Attes und Adonaios¹²⁹ gehen –; er wird nicht von Hermaphroditen und Frauen eingeschmuggelt und genießt keinen unrechtmäßigen heimlichen Kult, so daß er einen Prozeß wegen falscher Registrierung und illegitimer Geburt im Kreise der Götter zu fürchten hätte.¹³⁰

Im Gegenteil, schon bei Empedokles liest man, mein Freund:

„Liebe ist auch unter ihnen, gleich groß an Länge und Breite.
Schau sie mit dem Verstand und sitz nicht mit hilflosen Augen“,

und dies muß man als eine Aussage über Eros auffassen, denn dieser Gott ist nicht zu sehen, sondern nur mit dem Glauben zu erfassen als einer unter den ganz alten.¹³¹ Wollte man für jeden einzelnen von ihnen einen Nachweis verlangen, würde man alles Heilige antasten und jeden Altar einer kritischen Prüfung unterziehen, so daß keiner von Verdächtigungen und Untersuchungen verschont bliebe. Ich brauche gar nicht weit zu gehen.¹³²

„Die Göttin Aphrodite, siehst du nicht, wie groß
sie ist? Sie ist es, die den Eros sät und schenkt,
aus dem wir alle auf der Welt entsprossen sind.“¹³³

Empedokles hat sie ‚lebenspendend‘¹³⁴ genannt, Sophokles ‚früchte-reich‘,¹³⁵ ganz angemessen und im Einklang mit ihrem Wesen. Dennoch: dieses große, wunderbare Werk ist zwar das Werk Aphrodites,¹³⁶ aber Eros ist der Mitarbeiter dabei,¹³⁷ der Aphrodite hilfreich beisteht. Wenn er nicht mit zugegen ist, wird das, was da geschieht, zu einer ziemlich trübseligen Sache; es ist dann

ἄτιμον καὶ ἄφιλον.

ἀνέραστος γὰρ ὁμίλια καθάπερ πείνα καὶ δίψα πλησμονὴν ἔχουσα πέρας εἰς οὐθὲν ἐξικνεῖται καλόν· ἀλλ' ἡ θεὸς Ἔρωτι τὸν κόρον ἀφαιροῦσα τῆς ἡδονῆς, φιλόττητα ποιεῖ καὶ σύγκρασις. διὸ Παρμενίδης μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον ἐν τῇ Κοσμογονίᾳ γράφων·

F πρῶτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων·

Ἡσίοδος δὲ φυσικώτερον ἐμοὶ δοκεῖ ποιεῖν Ἔρωτα πάντων προγενέστατον, ἵνα πάντα δι' ἐκεῖνον μετὰσχη γενέσεως.

757 Ἄν οὖν τὸν Ἔρωτα τῶν νενομισμένων τιμῶν ἐκβάλλωμεν, οὐδ' αἱ τῆς Ἀφροδίτης κατὰ χώραν μενοῦσιν. οὐδὲ γὰρ τοῦτ' ἔστιν εἰπεῖν, ὅτι τῷ μὲν Ἔρωτι λοιδοροῦνται τινες, ἀπέχονται δ' ἐκείνης, ἀλλ' ἀπὸ μιᾶς σκηνῆς ἀκούομεν·

Ἔρωτος γὰρ ἀργὸν κἀπὶ τοιούτοις ἔφω,
καὶ πάλιν·

ὦ παῖδες, ἢ τοι Κύπρις οὐ Κύπρις μόνον,
ἀλλ' ἔστι πολλῶν ὀνομάτων ἐπώνυμος.
ἔστιν μὲν Ἄιδης, ἔστι δ' ἄφθιτος βίος,
ἔστιν δὲ λύσσα μανιάς·

ὥσπερ οὐδὲ τῶν ἄλλων θεῶν σχεδὸν ἀλοιδόρητος οὐδεὶς ἐκπέφευγε τὴν εὐλοιδόρητον ἀμαθίαν. σκόπει δὲ τὸν Ἄρην καθάπερ ἐν πίνακι χαλκῷ τὴν ἀντικειμένην ἐκ διαμέτρου τῷ Ἔρωτι χώραν ἔχοντα, πηλίκας εἴληχε τιμὰς ὑπ' ἀνθρώπων, καὶ πάλιν ὅσα κακῶς ἀκούει·

B τυφλὸς γάρ, ὦ γυναῖκες, οὐδ' ὄρων Ἄρης
συδὸς προσώπῳ πάντα τυρβάζει κακά,

καὶ ,μιαιφόνον· Ὅμηρος αὐτὸν καλεῖ καὶ ,ἄλλοπρόσαλλον·. ὁ δὲ Χρῦσιππος ἐξηγούμενος τοῦνομα τοῦ θεοῦ κατηγορίαν ποιεῖ καὶ διαβολὴν· ,ἀναιρέτην· γὰρ εἶναι τὸν Ἄρην φησὶν, ἀρχὰς διδόνς τοῖς τὸ μαχητικὸν ἐν ἡμῖν καὶ διάφορον καὶ θυμοειδὲς Ἄρην κεκλήσθαι νομίζουσιν. ἕτεροι δ' αὖ φήσουσι τὴν Ἀφροδίτην ἐπιθυμίαν εἶναι καὶ τὸν Ἑρμῆν λόγον καὶ τέχνας τὰς Μούσας καὶ φρόνησιν τὴν Ἀθηνᾶν. ὀρθῶς δὴπου τὸν ὑπολαμβαν-

der Ehre und der Freundschaft bar.¹³⁸

Geschlechtsverkehr ohne Eros hat wie Hunger und Durst nur das Sattwerden zum Ziel; er führt nicht weiter zu etwas Schönem und Edlem. Aber wenn die Göttin vermöge des Eros das Element der Sättigung¹³⁹ von der Lust hinwegnimmt, bewirkt sie eine Verschmelzung¹⁴⁰ in gegenseitiger Zuneigung. Darum erklärt Parmenides den Eros als das älteste Werk Aphrodites, wenn er in der ‚Weltentstehung‘ schreibt:

‚Sie ersann den Eros als allerersten der Götter.‘¹⁴¹

Die Darstellung bei Hesiod aber, so scheint mir, ist besonders wissenschaftlich, wenn er Eros die zeitliche Priorität vor allen Wesen gibt, damit alle Dinge ihr Werden seiner Wirksamkeit verdanken.¹⁴²

Wenn wir Eros seiner herkömmlichen Ehren entkleiden, werden auch die der Aphrodite keinen Bestand haben. Man kann ja auch nicht sagen, daß manche Eros schelten, aber Aphrodite verschonen; sondern wir hören auf derselben Bühne:

‚Ein träges Ding ist Eros und für Träge da‘,¹⁴³

und auf der anderen Seite:

‚Ihr Kinder, Liebe, wißt, ist nicht nur Liebe,
es treffen viele Namen auf sie zu.
Sie ist der Tod, sie ist Unsterblichkeit,
ist rasende Wut...‘¹⁴⁴

So ist ja auch von den anderen Göttern fast keiner davongekommen ohne die Beschimpfungen einer scheltfreudigen Unwissenheit. Man denke an Ares, der gleichsam wie auf einer Bronzeplatte seinen Platz dem Eros diametral gegenüber¹⁴⁵ hat. Welch hohe Ehren genießt er bei den Menschen, aber wie hart wird er auch gescholten:

‚Denn blind, ihr Frau'n, ist Ares. Ohne hinzusehn
wühlt er mit Eberrüssel nichts als Unheil auf.‘¹⁴⁶

Homer nennt ihn ‚blutbesudelt‘¹⁴⁷ und ‚Bald-so-bald-anders‘.¹⁴⁸ Wenn Chrysipp den Namen des Gottes erklärt, macht er aus ihm eine Anklage und Herabsetzung; er sagt, ‚Ares‘ komme von *anairētēs* ‚Töter‘.¹⁴⁹ Darauf stützen sich dann die, die meinen, mit ‚Ares‘ werde das Kampf- und Streitlustige in uns, die Kraft des Zornes, benannt. Dann werden andere kommen und sagen, ‚Aphrodite‘ sei der Name für Begierde, ‚Hermes‘ für kluge Rede, ‚Musen‘ für die Künste und ‚Athena‘ für Vernunft.¹⁵⁰ Du siehst den Abgrund von Gottlosigkeit, der uns zu verschlingen droht,

C νοντα βυθὸν ἡμᾶς ἀθεότητος, ἂν εἰς πάθη καὶ δυνάμεις καὶ ἀρετὰς διαγράφωμεν ἕκαστον τῶν θεῶν.“

[Ἔρωσ φιλίας ἐπιστάτης]

D 14. „Ὁρῶ“, εἶπεν ὁ Πεμπτίδης, „ἀλλ’ οὔτε πάθη τοὺς θεοὺς ποιεῖν ὅσιον οὔτ’ ἀὖ πάλιν τὰ πάθη θεοὺς νομίζειν.“ καὶ ὁ πατήρ· „τί οὖν“, ἔφη, „τὸν Ἄρην θεὸν εἶναι νομίζεις ἢ πάθος ἡμέτερον;“ ἀποκρινάμενου δὲ τοῦ Πεμπτίδου θεὸν ἠγεῖσθαι τὸν Ἄρην κοσμοῦντα τὸ θυμοειδὲς ἡμῶν καὶ ἀνδρῶδες, ἀνακραγῶν ὁ πατήρ· „εἶτ’“, ἔφη, „τὸ μὲν μαχητικόν, ὃ Πεμπτίδη, καὶ πολεμικόν καὶ ἀντίπαλον θεὸν ἔχει, τὸ δὲ φιλητικόν καὶ κοινωνικόν καὶ συνελευστικόν ἄθεόν ἐστι; καὶ κτείνοντας μὲν ἄρα καὶ κτεινομένους ἀνθρώπους, ὅπλα τε καὶ βέλη καὶ τειχομαχίας καὶ

ὅς πρῶτος θήρεσσιν ἔπηξε ποδάγρας,

ὁ δ’ Ἡρακλῆς ἕτερον θεὸν παρακαλεῖ μέλλων ἐπὶ τὸν ὄρνιν αἰρεσθαι τὸ τόξον, ὡς Αἰσχύλος φησίν·

Ἄγρευς δ’ Ἀπόλλων ὀρθὸν ἰθύνοι βέλος·

E ἀνδρὶ δὲ τὸ κάλλιστον ἐπιχειροῦντι θήραμα φιλίαν ἐλεῖν οὔτε θεὸς οὔτε δαίμων ἀπευθύνει καὶ συνεπάπτεται τῆς ὀρμῆς;

Ἐγὼ μὲν γὰρ οὐδὲ δρυὸς οὐδὲ μορίας οὐδ’ ἦν Ὀμηρος ἡμερίδα· σεμνύνων προσεῖπεν ἀκαλλέστερον ἔρνος οὐδὲ φαυλότερον ἠγοῦμαι φυτὸν ἀνθρώπων, ὃ φίλε Δαφναίε, βλαστήσεως ὀρμῆν ἔχοντα διαφαίνουσας ὥραν καὶ κάλλος ἅμα σώματος καὶ ψυχῆς.“ 15. καὶ ὁ Δαφναῖος· „τίς δ’ ἄλλως“, εἶπεν, „ὃ πρὸς τῶν θεῶν;“ „οὔτοι νῆ Δί““, ἔφη, „πάντες“, ὁ πατήρ, „οἱ νομίζοντες ἀρότου καὶ σπόρου καὶ φυτείας ἐπιμέλειαν θεοῖς προσήκειν (ἢ γὰρ οὐ νύμφαι τινὲς αὐτοῖς δρυάδες εἰσὶν

wenn wir die Götter der Reihe nach zu menschlichen Affekten, Fähigkeiten und Tugenden degradieren!“

[Der Gott Eros und die Philia]

14. „Ja, das sehe ich ein“, sagte PEMPTIDES, „aber wenn die fromme Ehrfurcht es verbietet, die Götter zu Affekten zu machen, darf man umgekehrt die Affekte auch nicht für Götter halten.“ Darauf mein Vater (PLUTARCH): „Nun denn, ist nach deiner Meinung Ares ein Gott oder ein Affekt von uns Menschen?“ PEMPTIDES antwortete, er halte Ares für einen Gott, der die Kraft des Zornes und den Mannesmut in uns in geordnete Bahnen lenke;¹⁵¹ und mein Vater rief aus: „Ja, dann hat also das Kämpferische, Kriegerische und Trotzige einen Gott, und das Freundschaftliche, Teilnehmende und Zueinanderfindende ist ohne einen Gott? Für Menschen, die erschlagen und erschlagen werden, für Waffen, Geschosse, Mauerkämpfe, Plünderungen gibt es einen Gott, der darüber wacht und waltet, einen Enyalios und Stratios;¹⁵² aber bei einem Affekt, der zur Ehe drängt und zu einer Freundschaft, die Eintracht und Gemeinschaft herbeiführt, ist keiner von den Göttern da, der uns Zeuge und Wächter, Führer oder Helfer wäre? Die Jäger von Rehen, Hasen und Hirschen werden von der Göttin Agrotera¹⁵³ mit anfeuernden Hetzrufen begleitet; wenn man Wölfen und Bären mit Gruben und Stricken nachstellt, betet man zu Aristaïos,

„der wilden Tieren als erster Fallen gestellt hat“.¹⁵⁴

Herakles ruft einen anderen Gott zu Hilfe, als er im Begriff ist, seinen Pfeil auf den Vogel¹⁵⁵ zu richten, wie Aischylos sagt:

„Jäger Apollon, lenke das Geschoß ins Ziel!“

Und dann sollte einem Mann, der die schönste Jagdbeute¹⁵⁶ zu erobern unternimmt, die Freundschaft, kein Gott, kein Daimon beistehen, um seinen Drang zu lenken?

Meine Meinung ist, daß selbst im Vergleich mit einer Eiche, einem heiligen Ölbaum oder jenem ‚Zähmling‘, wie Homer ihn mit einem feierlichen Wort genannt hat,¹⁵⁷ der Mensch kein weniger prächtiger Sproß, kein minderwertiges Gewächs ist, mein lieber Daphnaios,¹⁵⁸ wenn er im vollen Trieb des Wachstums steht, der die reife Schönheit des Körpers ebenso wie der Seele hervorleuchten läßt.“ **15.** DAPHNAIOS darauf: „Wer könnte da anderer Meinung sein, bei den Göttern?“ „All die“, versetzte mein Vater (PLUTARCH), „die denken, es komme den Göttern zu, für Pflügen, Säen und Pflanzen Sorge zu tragen – denn gibt es dafür nicht Wesen wie die Baumnympfen,

F ἰσοδένδρου τέκμαρ αἰῶνος λαχοῦσαι·
 δενδρέαν δὲ νομὸν Διόνυσος πολυγαθῆς αὐξάνει,
 φέγγος ἀγνὸν ὀπώρας

κατὰ Πίνδαρον;) – μειρακίων δ' ἄρα καὶ παίδων ἐν ὥρα καὶ ἄν-
 θει πλαττομένων καὶ ῥυθμιζομένων τροφαὶ καὶ αὐξήσεις οὐ-
 δενὶ θεῶν ἢ δαιμόνων προσήκουσιν, οὐδ' ἔστιν ᾧ μέλει φύο-
 758 μενον ἄνθρωπον εἰς ἀρετὴν ὀρθὸν ἔλθειν καὶ μὴ παρατραπήναι
 μηδὲ κλασθῆναι τὸ γενναῖον ἐρημίᾳ κηδεμόνος ἢ κακίᾳ τῶν
 προστυγχανόντων;

Ἦ καὶ τὸ λέγειν ταῦτα δεινὸν ἐστὶ καὶ ἀχάριστον, ἀπολαύ-
 οντάς γε τοῦ θεοῦ τοῦ φιλανθρώπου πανταχόσε νενεμημένου
 καὶ μηδαμοῦ προλείποντος ἐν χρείαις, ὧν ἀναγκαιότερον ἔναι
 τὸ τέλος ἢ κάλλιον ἔχουσιν; ὡσπερ εὐθύς ἢ περὶ τὴν γένεσιν
 ἡμῶν, οὐκ εὐπρεπὴς οὐσα δι' αἵματος καὶ ὠδίνων, ὅμως ἔχει
 θεῖον ἐπίσκοπον Εἰλείθυιαν καὶ Λοχείαν· ἦν δὲ που μὴ γίνεσθαι
 κρεῖττον ἢ γίνεσθαι κακόν, ἀμαρτάνοντα κηδεμόνος ἀγαθοῦ
 καὶ φύλακος, οὐ μὴν οὐδὲ νοσοῦντος ἀνθρώπου θεὸς ἀποστατεῖ
 B τὴν περὶ τοῦτο χρεῖαν καὶ δύναμιν εἰληχῶς, ἀλλ' οὐδ' ἀποθα-
 νόντος· ἔστι δὲ τις ἐκεῖ κομιστὴρ ἐνθένδε καὶ ἀρωγὸς ἐν τέλει
 γενομένων κατευναστής καὶ ψυχοπομπὸς ὡσπερ οὗτος·

οὐ γάρ με Νῦξ ἔτικτε δεσπότην λύρας,
 οὐ μάντιν οὐδ' ἰατρόν, ἀλλ' εὐνάτορα
 ψυχαῖς.

καὶ τὰ τοιαῦτα πολλὰς ἔχει δυσχερείας· ἐκείνου δ' οὐκ ἔστιν
 εἰπεῖν ἔργον ἱερώτερον, οὐδ' ἄμιλλαν ἐτέραν οὐδ' ἀγῶνα θεῶν
 πρέπειν μᾶλλον ἐφορᾶν καὶ βραβεύειν ἢ τὴν περὶ τοὺς καλοὺς
 καὶ ὠραίους ἐπιμέλειαν τῶν ἐρώντων καὶ δίωξιν. οὐδὲν γάρ
 ἐστὶν αἰσχρὸν οὐδ' ἀναγκαῖον, ἀλλὰ πειθῶ καὶ χάρις ἐνδιδοῦ-
 C σα ,πόνον ἡδὺν· ὡς ἀληθῶς ,κάματόν τ' εὐκάματον· ὑφηγεῖται
 πρὸς ἀρετὴν καὶ φιλίαν, οὐτ' ,ἄνευ θεοῦ· τὸ προσήκον τέλος
 λαμβάνουσαν, οὐτ' ἄλλον ἔχουσαν ἡγεμόνα καὶ δεσπότην θε-
 ὄν, ἀλλὰ τὸν Μουσῶν καὶ Χαρίτων καὶ Ἀφροδίτης ἑταῖρον
 Ἔρωτα·

‚denen baumgleiche Frist des Lebens beschieden‘;
 ‚Wachstum aber verleiht der Bäume Gefild freudvoll Dionysos,
 heilig-rein leuchtend über der Ernte‘,

wie Pindar sagt?¹⁵⁹ Aber¹⁶⁰ bei Halbwüchsigen und Kindern, die in jugendlicher Blüte stehen und in Formung und Ausbildung begriffen sind, soll die Hege und Pflege keinem von allen Göttern und Daimones anvertraut sein, und es soll niemand geben, der Sorge trägt, daß ein heranwachsender Mensch aufrecht und gerade zur Arete gelangt, ohne daß seine edle Anlage verkrümmt oder gebrochen wird,¹⁶¹ weil ihm ein fürsorglicher Schützer fehlt oder weil er in schlechte Gesellschaft gerät?

Oder ist es vielmehr empörend und undankbar, solches auch nur auszusprechen, da wir doch die Menschenfreundlichkeit der Gottheit genießen, die sich allenthalben auf alle Wesen erstreckt¹⁶² und uns nie im Stich läßt in Bedrängnissen, selbst wenn deren Bewältigung manchmal weniger schön als notwendig ist? Nehmen wir als Beispiel gleich die Vorgänge um unsere Geburt; sie sind nicht schön anzusehen, sie sind umgeben von Blut und Wehen; und doch haben sie eine göttliche Schirmherrin, Eileithyia-Locheia.¹⁶³ Dabei wäre es wohl noch besser, gar nicht zur Welt zu kommen, als ein schlechter Mensch zu werden, weil man eines guten Betreuers und Wächters entbehrt.¹⁶⁴ Auch bei einem kranken Menschen gibt es einen Gott, der sich nicht fernhält, der die Wirksamkeit und Macht in diesem Bereich erlost¹⁶⁵ hat. Nicht anders ist es beim Tod; es gibt einen Geleiter von hier nach drüben, einen Beistand, der die Menschen, die an ihr Ende kommen, zur Ruhe bettet, ihre Seele geleitet – ein Gott wie dieser,¹⁶⁶ der sagt:

‚Nicht hat gebor’n als Herrn der Lyra mich die Nacht,
 als Seher nicht noch Arzt; zur Ruhe¹⁶⁷ sollte ich
 die Seelen betten.‘

Dies sind Vorgänge, die viel Bedrückendes haben.¹⁶⁸ Dagegen läßt sich keine Tätigkeit nennen, die heiliger wäre, kein Wettbewerb und Wettstreit, über den zu wachen und zu walten einem Gott mehr geziemen würde als über das Bemühen der Liebenden um die Schönen in ihrer Blütezeit und ihre Jagd nach ihnen. Da gibt es nichts Häßliches, keinen Zwang, sondern es herrschen Überredung und Gunst; sie geben das Signal zu wahrhaft ‚freudiger Mühsal‘ und ‚wohligter Ermattung‘,¹⁶⁹ sie führen auf den Weg zu Arete und Freundschaft. ‚Nicht ohne einen Gott‘¹⁷⁰ kommt diese zum gesteckten Ziel, und kein anderer Gott ist ihr Führer und Herr als der Gefährte der Musen, der Grazien und der Aphrodite – Eros.

γλυκὸν γὰρ θέρος ἀνδρὸς ὑποσπείρων πραπίδεςσι πόθων
κατὰ τὸν Μελανιπίδην τὰ ἰδίιστα μίγνυσι τοῖς καλλίστοις. ἢ
πῶς“, ἔφη, „λέγομεν, ὦ Ζεύξιππε;“ **16.** κακείνος „οὔτως“, ἔφη,
„νὴ Δία παντὸς μᾶλλον· ἄτοπον γὰρ ἀμέλει τούναντίον.“

- D „Εκείνο δ’“, ὁ πατήρ, „οὐκ ἄτοπον“, εἶπεν, „εἰ τέσσαρα γένη
τῆς φιλίας ἐχούσης, ὥσπερ οἱ παλαιοὶ διώρισαν, τὸ συγγενικὸν
πρῶτον, εἶτα τὸ ξενικὸν ἐπὶ τούτῳ καὶ τρίτον τὸ ἐταιρικὸν καὶ
τελευταῖον τὸ ἐρωτικόν, ἔχει τούτων ἕκαστον ἐπιστάτην θεὸν ἢ
φίλιον ἢ ξένιον ἢ ὁμόγιον καὶ πατρῶον· μόνον δὲ τὸ ἐρωτικόν
ὥσπερ δυσιεροῦν ἀνόσιον καὶ ἀδέσποτον ἀφείται, καὶ ταῦτα
πλείστης ἐπιμελείας καὶ κυβερνήσεως δεόμενον;“ „ἔχει καὶ
ταῦθ’“, ὁ Ζεύξιππος εἶπεν, „οὐ μικρὰν ἀλογία.“

[Μανία ἐρωτική]

- E „Ἀλλὰ μὴν“, ὁ πατήρ ἔφη, „τά γε τοῦ Πλάτωνος ἐπιλάβοιτ’
ἂν τοῦ λόγου καὶ παρεξίοντος. μανία γὰρ ἢ μὲν ἀπὸ σώματος
ἐπὶ ψυχὴν ἀνεσταλμένη δυσκρασίαις τισὶν ἢ συμμίξεσιν πνεύ-
ματος βλαβεροῦ περιφερομένου τραχεῖα καὶ χαλεπὴ καὶ
νοσώδης· ἑτέρα δ’ ἐστὶν οὐκ ἀθείαστος οὐδ’ οἰκογενής, ἀλλ’
ἔπηλυσ ἐπίπνοια καὶ παρατροπὴ τοῦ λογιζομένου καὶ φρονού-
τος ἐκ κρείττονος δυνάμεως ἀρχὴν ἔχουσα καὶ κίνησιν. ἥς τὸ
μὲν κοινὸν ἐνθουσιαστικὸν καλεῖται πάθος· ὡς γὰρ ἔμπνουν τὸ
πνεύματος πληρωθέν, ἔμφρον δὲ τὸ φρονήσεως, οὕτως ὁ τοιοῦ-
τος σάλος ψυχῆς ἐνθουσιασμοὺς ὠνόμασται μετοχῇ καὶ
κοινωνία θειοτέρας δυνάμεως· ἐνθουσιασμοῦ δὲ τὸ μαντικὸν ἐξ
Ἀπόλλωνος ἐπίπνοιας καὶ κατοχῆς, τὸ δὲ βακχεῖον ἐκ Διονύ-
σου,

κάπῃ Κυρβάντεσι χορεύσατε,

- F φησὶ Σοφοκλῆς· τὰ γὰρ μητρῶα καὶ πανικὰ κοινωνεῖ τοῖς βακ-
χικοῖς ὄργιασμοῖς. τρίτη δ’ ἀπὸ Μουσῶν λαβοῦσ’ ἀπαλὴν καὶ
ἄβαστον ψυχὴν· τὸ ποιητικὸν καὶ μουσικὸν ἐξώρμησε καὶ ἀνερ-

„Denn er sät süße Ernte der Sehnsucht verstohlen ins Herz“, wie Melanippides¹⁷¹ sagt, und vereint so das Freudigste mit dem Edelsten. Oder, lieber ZEUXIPPOS, was ist unsere Auffassung?“ 16. „So wie du es sagst“, erwiderte er, „ist es das einzig Richtige, beim Zeus! Es wäre natürlich absurd, etwas anderes anzunehmen.“

„Und wäre nicht folgendes ebenso absurd?“ sagte mein Vater (PLUTARCH). „Die Freundschaft hat, wie die Alten definiert haben, vier Arten – erstens die verwandtschaftliche, dann die Gastfreundschaft, drittens die Kameradschaft und schließlich die erotische.¹⁷² Davon hat jede einen Schutzgott: den Freundesgott, den Gastfreunds-Gott, den Verwandtschafts- und Familien-Gott;¹⁷³ allein die Freundschaft in der Liebe wäre, wie ein Mensch, der beim Opfern ungünstige Zeichen erhalten hat,¹⁷⁴ ohne Weihe, ohne Herrn sich selbst überlassen – und das, obwohl sie der meisten Fürsorge und Lenkung bedarf?“ „In der Tat“, sagte Zeuxippos, „die Inkonsequenz wäre beträchtlich.“

[Der Gott Eros: Wahnsinn und Enthusiasmus]

„Hier könnten auch“, fuhr mein Vater (PLUTARCH) fort, „die Auffassungen Platons sich in unsern Gedankengang eindringen, so sehr dieser auch auszuweichen versucht.¹⁷⁵ Wahnsinn¹⁷⁶ kann sich vom Körper her auf die Seele verlagern unter der Einwirkung von bestimmten schlechten Mischungen oder Beimengungen, wenn ein schädlicher Dunst im Körper kreist. Dieser Wahnsinn ist gewalttätig, bössartig und krankhaft. Aber es gibt eine andere Art, die nicht ohne göttlichen Einfluß und nicht hausgemacht, sondern ein Anhauch von außen ist, ein veränderter Zustand des denkenden und vernünftigen Elements; ihr Ursprung und Anstoß kommt von¹⁷⁷ einer höheren Macht. Dieser Zustand, allgemein gefaßt, wird ‚enthusiastisch‘ genannt, ‚gotterfüllt‘; wie das von Pneuma Erfüllte *empnūn* ‚pneumavoll‘ und das von Verstand Erfüllte *emphron* ‚verstandvoll‘ heißt,¹⁷⁸ so hat diese Erschütterung¹⁷⁹ der Seele den Namen *enthūsiasmós* ‚Gotterfülltheit‘ wegen der Teilhabe und Gemeinschaft mit einer besonderen göttlichen Kraft. Eine Art dieses Enthusiasmus ist die mantische; sie rührt von einer Eingebung und Besessenheit durch Apollon her; eine andere ist die bakchische, die von Dionysos kommt:

„Tanzet jetzt in der Korybanten Bann!“

wie es bei Sophokles¹⁸⁰ heißt. Denn was unter dem Einfluß der Göttermutter und des Pan¹⁸¹ geschieht, gehört auch in den Kreis dieser bakchisch-orgiastischen Zustände. „Die dritte Art des Wahnsinns aber, die von den Musen herrührt, ergreift eine zarte und unberührte Seele“,¹⁸² er-

ρίπισεν. ἡ δ' ἄρειμάνιος αὐτῆ λεγομένη καὶ πολεμικὴ παντὶ δῆ-
λον ὄφθ θεῶν ἀνίεται καὶ βακχεύεται,

ἄχορον ἀκίθαριν δακρυγόνον Ἄρη
βοᾶν τ' ἔνδημον ἐξοπλίζουσα.

759 Λείπεται δὲ τῆς ἐξαλλαγῆς ἐν ἀνθρώπῳ καὶ παρατροπῆς οὐκ
ἀμαυρὸν οὐδ' ἡσυχάιον, ὧ Δαφναίε, μόριον· ὑπὲρ οὗ βούλομαι
τουτονὶ Πεμπτίδην ἐρέσθαι νυνί·

τίς καλλίκαρπον θύρσον ἀνασεῖει θεῶν;

– τὸν φιλητικὸν τοῦτον περὶ παιδᾶς ἀγαθοῦς καὶ σώφρονας
γυναίκας ἐνθουσιασμόν, πολὺ δριμύτατον ὄντα καὶ θερμότα-
τον; ἢ γὰρ οὐχ ὀρᾶς, ὡς ὁ μὲν στρατιώτης τὰ ὄπλα θεῖς
πέπαιται τῆς πολεμικῆς μανίας,

τοῦ μὲν ἔπειτα

γηθόσσυνοι θεράποντες ἀπ' ὧμων τεύχε' ἔλοντο,

B καὶ κἀθηται τῶν ἄλλων ἀπόλεμος θεατῆς, ταυτὶ δὲ τὰ βακχικὰ
καὶ κορυβαντικὰ σκιρτήματα τὸν ρυθμὸν μεταβάλλοντες ἐκ
τροχαίου καὶ τὸ μέλος ἐκ Φρυγίου πράννουσι καὶ καταπαύου-
σιν, ὡς δ' αὐτῶς ἡ Πυθία τοῦ τρίποδος ἐκβᾶσα καὶ τοῦ πνεύμα-
τος ἐν γαλήνῃ καὶ ἡσυχίᾳ διατελεῖ; τὴν δ' ἐρωτικὴν μανίαν τοῦ
ἀνθρώπου καταψαμένην ἀληθῶς καὶ διακαύσασαν οὐ μούσαί
τις, οὐκ ἐπφθῆ θελκτῆριος, οὐ τόπου μεταβολὴ καθίστησιν·
ἀλλὰ καὶ παρόντες ἐρῶσι καὶ ἀπόντες ποθοῦσι, καὶ μεθ'
ἡμέραν διώκουσι καὶ νύκτωρ θυραυλοῦσι, καὶ νήφοντες κα-
λοῦσι τοὺς καλοὺς καὶ πίνοντες ἄδουσι.

C Καὶ οὐχ, ὡς τις εἶπεν, αἱ ποιητικαὶ φαντασίαι διὰ τὴν
ἐνάργειαν ἐγρηγορότων ἐνύπνι'· εἰσὶν, ἀλλὰ μᾶλλον αἱ τῶν
ἐρώτων, διαλεγόμενων ὡς πρὸς παρόντας, ἀσπαζομένων,
ἐγκαλοῦντων. ἢ γὰρ ὄψις ἔοικε τὰς μὲν ἄλλας φαντασίας ἐφ'
ὑγροῖς ζωγραφεῖν, ταχὺ μαραινομένης καὶ ἀπολειπούσας τὴν
διάνοιαν· αἱ δὲ τῶν ἐρωμένων εἰκόνες, ὑπ' αὐτῆς οἷον ἐν
ἐγκαύμασι γραφόμεναι διὰ πυρός, εἶδῶλα ταῖς μνήμαις
ἐναπολείπουσι κινούμενα καὶ ζῶντα καὶ φθεγγόμενα καὶ πα-
ραμένοντα τὸν ἄλλον χρόνον. ὁ μὲν γὰρ Ῥωμαῖος Κάτων ἔλεγε
τὴν ψυχὴν τοῦ ἐρώτος ἐνδαιτᾶσθαι τῇ τοῦ ἐρωμένου· ἔμοιγε

weckt die dichterische und musische Kraft in ihr und und versetzt sie in Wallung. Was aber jenen Wahnsinn betrifft, den man martialisch¹⁸³ und kriegerisch nennt, so ist jedem klar, welches der Gott ist, in dessen Dienst er ausbricht¹⁸⁴ und sich zu bakchischem Rasen steigert, wenn er

‚den tanzlosen, musiklosen, den tränenschaffenden Ares,
und Geschrei im Volk zu den Waffen ruft‘.¹⁸⁵

Jetzt bleibt noch eine Art dieses Umschlags, dieser Umwandlung im Innern eines Menschen, eine, die nicht gerade unauffällig und in der Stille geschieht. Dazu möchte ich jetzt unseren Pemptides hier fragen:

‚Wer ist der Gott, der den Thyrsos voller Früchte schwingt?‘¹⁸⁶

das heißt, der jenen begeisterten Trieb zur Freundschaft mit edlen Knaben und züchtigen Frauen weckt? Dies ist bei weitem die heftigste und hitzigste Form des Enthusiasmus. Du siehst ja, wenn der Krieger die Waffen niederlegt, dann hat seine kämpferische Ekstase ein Ende,

‚und die Gefährten
nehmen darauf ihm freudig ab von den Schultern die Waffen‘,¹⁸⁷

und er sitzt da als unkriegerischer Zuschauer der Taten von anderen.¹⁸⁸ Auch bei den wilden Tänzen der bakchischen und korybantischen Art kann man Besänftigung und Ruhe herbeiführen, wenn man Rhythmus und Tonart wechselt und im Rhythmus vom Trochaios, in der Tonart vom Phrygischen abgeht.¹⁸⁹ Ebenso ist es bei der Pythia: wenn sie vom Dreifuß gestiegen ist und den Dunst¹⁹⁰ verlassen hat, lebt sie in Ruhe und Frieden. Aber den Liebeswahnsinn, wenn er einen Menschen wahrhaft erfaßt und durchglüht hat, bringt keine Muse, kein ‚bannender Zauberspruch‘,¹⁹¹ kein Ortswechsel mehr zur Ruhe. Diese Begeisterten empfinden in der Gegenwart des Geliebten Liebe, in seiner Abwesenheit Sehnsucht; am Tag verfolgen sie ihn, bei Nacht wachen sie vor seiner Tür; nüchtern rufen sie: ‚der Schöne!‘,¹⁹² und beim Wein singen sie Lieder auf ihn.

Dichterische Vorstellungsbilder¹⁹³ sind, wie jemand wegen ihrer Anschaulichkeit gesagt hat, ‚Träume von Wachenden‘.¹⁹⁴ Das trifft noch mehr auf die Vorstellungen der Verliebten zu: sie sprechen wie mit einem Anwesenden, äußern zärtliche Worte oder Vorwürfe. Das Auge malt sonst Vorstellungsbilder gewissermaßen auf feuchtem Grund; sie verblassen schnell und lassen nur den abstrakten Gedanken übrig. Die Bilder von geliebten Menschen werden dagegen vom Auge wie bei enkaustischen Gemälden mit feurigem Stift gezeichnet,¹⁹⁵ und sie hinterlassen im Gedächtnis Gestalten, die sich bewegen, leben und sprechen und dauernd anwesend bleiben. Der Römer Cato¹⁹⁶ sagte, die Seele des Verliebten le-

D δὲ δοκεῖ τῇ τοῦ ἐρώντος ἐνεῖναι ψυχῇ τοῦ ἐρωμένου καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἦθος καὶ ὁ βίος καὶ αἱ πράξεις. ὑφ' ὧν ἀγόμενος ταχὺ συναιρεῖ πολλὴν ὁδόν, ὥσπερ οἱ Κυνηκοὶ λέγουσι, σύντονον ὁμοῦ καὶ σύντομον· εὐρηκέναι, πορείαν ἐπ' ἀρετὴν·· καὶ γὰρ ἐπὶ τὴν φιλίαν ἡ ψυχὴ ταχὺ κομίζεται καθάπερ ἐπὶ κύματος τοῦ πάθους ἅμα θεῶν φερομένη. λέγω δὴ κεφάλαιον, ὡς οὔτ' ἀθείαστον ὁ τῶν ἐρώντων ἐνθουσιασμός ἐστιν οὔτ' ἄλλον ἔχει θεὸν ἐπιστάτην καὶ ἡνίοχον ἢ τοῦτον, ᾧ νῦν ἐορτάζομεν καὶ θύομεν.

[Δύναμις Ἔρωτος]

E Ὅμως δ' ἐπεὶ δυνάμει καὶ ὠφελείᾳ μάλιστα θεοὺς διακρίνομεν, καθότι καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν δύο ταῦτα, βασιλείαν καὶ ἀρετὴν, θειότατα καὶ νομίζομεν καὶ ὀνομάζομεν, ὥρα σκοπεῖν πρότερον, εἴ τιτι θεῶν ὁ Ἔρωσ ὑφίεται δυνάμεως. καίτοι

μέγα μὲν σθένος ἂ Κύπρις ἐκφέρεται νίκας,

ὡς φησι καὶ Σοφοκλῆς, μεγάλη δ' ἡ τοῦ Ἄρεος ἰσχύς· καὶ τρόπον τινὰ τῶν ἄλλων θεῶν νενεμημένην δίχα τὴν δυνάμιν ἐν τούτοις ὀρώμεν· ἡ μὲν γὰρ οἰκειωτικὴ πρὸς τὸ καλόν, ἡ δ' ἀντιτακτικὴ πρὸς τὸ αἰσχροὺν ἀρχῆθεν ἐγγέγονε ταῖς ψυχαῖς, ὡς που καὶ Πλάτων διείλε τῆς ψυχῆς τὰ εἶδη. σκοπῶμεν οὖν εὐθύς, ὅτι τῆς Ἀφροδίτης τὸ ἔργον Ἔρωτος μὴ παρόντος ὀνίον ἐστὶ δραχμῆς, καὶ οὔτε πόνον οὔδεις οὔτε κίνδυνον ἀφροδισίων ἔνεκα μὴ ἐρώων ὑπέμεινε. καὶ ὅπως ἐνταῦθα μὴ Φρύνην ὀνομάζομεν, ᾧ ἑταῖρε, Λαίς τις ἢ Γναθαίνιον

F ἐφέσπερον δαίουσα λαμπτήρος σέλας
ἐκδεχομένη καὶ καλοῦσα παροδεύεται πολλακίς·
ἐλθὼν δ' ἐξαπίνης ἄνεμος

be in der des Geliebten. Mir scheint eher, daß in der Seele des Liebenden alles gegenwärtig ist, was den Geliebten ausmacht:¹⁹⁷ sein Aussehen, sein Charakter, seine Lebensart, seine Tätigkeiten. Davon angetrieben bewältigt er in kurzer Zeit einen weiten Weg. Wenn die Kyniker sagen, sie hätten ‚einen anstrengenden, aber kurzen Weg zur Arete‘ gefunden,¹⁹⁸ so ist das etwas Ähnliches: auch zur Freundschaft gelangt die Seele ganz schnell, wenn sie von der Leidenschaft wie auf einer Woge¹⁹⁹ getragen wird, von dem Gott begleitet. Um es in einer kurzen Formel zu sagen: ich meine, daß der Enthusiasmus der Liebenden nicht ohne göttlichen Einfluß ist, und daß der Gott, der die Aufsicht führt und die Zügel hält, kein anderer ist als der, dem wir jetzt das Fest feiern und das Opfer darbringen.²⁰⁰

[Der Gott Eros: seine Macht]

Da wir jedoch unter den Göttern Unterschiede machen, vor allem nach ihrer Macht und ihren wohlthätigen Wirkungen – so wie es auch unter den Gütern des Menschen zwei gibt, Königtum und Arete, die als besonders göttlich angesehen und bezeichnet werden –,²⁰¹ ist es jetzt an der Zeit, als erstes zu erwägen, ob Eros sich von irgendeinem Gott an Macht übertreffen läßt. Gewiß,

‚triumphierende Siege trägt Kypris im Streit davon‘,

wie Sophokles²⁰² sagt, und groß ist auch die Kraft des Ares; in ihnen steht uns in gewisser Weise die Wirkungsmacht aller anderen Götter vor Augen, aufgeteilt auf zwei Bereiche: auf der einen Seite die Kraft zur Aneignung des Schönen, auf der anderen die zum Widerstand gegen das Häßliche. Beide Kräfte sind von Anfang an der menschlichen Seele mitgegeben; so ungefähr hat auch Platon die Teile der Seele unterschieden.²⁰³ Machen wir uns nun erst einmal klar, daß das Werk der Aphrodite – wenn Eros nicht dabei ist – für eine Drachme²⁰⁴ zu kaufen ist; kein Mensch mutet sich eine besondere Mühe oder Gefahr zu, um geschlechtliche Befriedigung zu finden – wenn er nicht verliebt ist. Um hier nicht den Namen Phryne²⁰⁵ zu nennen, lieber Freund – wenn eine Hetäre wie Laïs oder Gnathainion²⁰⁶

‚das abendliche Lampenlicht erglänzen läßt‘²⁰⁷

und Besucher erwartet und einlädt, so gehen die Passanten doch oft an ihr vorüber.

‚Aber ein Wind, der sich jählings erhebt‘²⁰⁸

σὺν ἔρωτι πολλῷ καὶ πόθῳ, ταῦτὸ τοῦτο τῶν Ταντάλου λεγομένων ταλάντων καὶ τῆς Γύγου ἀρχῆς ἀντάξιον ἐποίησεν. οὕτως ἀσθενῆς καὶ ἀσπίκορός ἐστιν ἢ τῆς Ἀφροδίτης χάρις Ἐρωτος μὴ ἐπιπνεύσαντος.

Ἔτι δὲ μᾶλλον ἀκείθεν ἂν συνίδοις· πολλοὶ γὰρ ἀφροδισίων ἐτέροις ἐκοινώνησαν, οὐ μόνον ἐταίρας ἀλλὰ καὶ γαμετάς προαγωγέοντες. ὡσπερ καὶ ὁ Ῥωμαῖος ἐκεῖνος, ᾧ ἐταίρε, 760 Γάββας εἰστία Μαικήναν, ὡς ἔοικεν, εἶθ' ὁρῶν διαπληκτιζόμενον ἀπὸ νευμάτων πρὸς τὸ γύναιον, ἀπέκλινεν ἡσυχῇ τὴν κεφαλὴν ὡς δὴ καθεύδων· ἐν τούτῳ δὲ τῶν οἰκετῶν τινος προσρύντος ἔξωθεν τῇ τραπέζῃ καὶ τὸν οἶνον ὑφαιρουμένου, διαβλέψας· ,κακόδαιμον', εἶπεν, ,οὐκ οἶσθ' ὅτι μόνῳ Μαικήνα καθεύδω;' τοῦτο μὲν οὖν ἴσως οὐ δεινόν ἐστιν· ἦν γὰρ ὁ Γάββας γελωτοποιός, ἐν δ' Ἄργει Νικόστρατος ἀντεπολιτεύσατο πρὸς Φάυλλον· ἐπιδημήσαντος οὖν Φιλίππου τοῦ βασιλέως, ἐπίδοξος ἦν διὰ τῆς γυναικὸς ὁ Φάυλλος ἐκπρεποῦς οὔσης, εἰ συγγένοιτο τῷ Φιλίπῳ, διαπράξασθαί τινα δυναστείαν αὐτῷ B καὶ ἀρχὴν. αἰσθημένων δὲ τῶν περὶ Νικόστρατον τοῦτο καὶ παρὰ τὰς θύρας τῆς οἰκίας περιπατούντων, ὁ Φάυλλος ὑποδήσας τὴν γυναικὰ κρηπίσι καὶ χλαμύδα περιθίεις καὶ καυσίαν Μακεδονικὴν, ὡς ἓνα τῶν βασιλικῶν νεανίσκων παρεισέπεμψε λαθοῦσαν. ἄρ' οὖν, ἐραστῶν τοσοῦτων γεγονότων καὶ ὄντων, οἶσθ' ἐπὶ ταῖς τοῦ Διὸς τιμαῖς προαγωγὸν ἐρωμένου γενόμενον; ἐγὼ μὲν οὐκ οἶμαι· πόθεν γάρ, ὅπου καὶ τοῖς τυράννοις ἀντιλέγων μὲν οὐδεὶς οὔτ' ἀντιπολιτευόμενός ἐστιν, ἀντερῶντες δὲ πολλοὶ καὶ φιλοτιμούμενοι περὶ τῶν καλῶν καὶ ὠραίων; ἀκούετε γὰρ ὅτι καὶ Ἀριστογείτων ὁ Ἀθηναῖος καὶ Ἀντιλέων ὁ Μεταποντίνος καὶ Μελάνιππος ὁ Ἀκραγαντίνος οὐ διεφέροντο τοῖς τυράννοις, πάντα τὰ πράγματα λυμαινομένους καὶ παροινούντας ὁρῶντες· ἐπεὶ δὲ τοὺς ἐρωμένους αὐτῶν ἐπείρων, ὡσπερ ἱεροῖς ἀσύλοις καὶ ἀθίκοις ἀμύνοντες ἠφείδισαν ἐαυτῶν.

C Λέγεται καὶ Ἀλέξανδρος ἐπιστεῖλαι Θεοδώρῳ Πρωτεύου ἀδελφῷ· ,πέμψον μοι τὴν μουσουργὸν δέκα τάλαντα λαβῶν, εἰ μὴ ἐράς αὐτῆς.' ἐτέρου δὲ τῶν ἐταίρων Ἀντιπατρίδου μετὰ ψαλτρίας ἐπικωμάσαντος, ἡδέως διατεθεὶς πρὸς τὴν ἄνθρωπον

mit der vollen Wucht von Eros und Liebesverlangen, macht eben diese Sache so wertvoll wie die sprichwörtlichen ‚Talente des Tantalos‘²⁰⁹ und die Herrschaft des Gyges.²¹⁰ So schwach und so schnell sättigend ist die Gunst der Aphrodite, wenn der Fahrtwind des Eros nicht die Segel bläht!

Noch deutlicher ist das aus folgender Beobachtung zu entnehmen. Es gibt viele Männer, die ihre Liebesfreuden mit anderen geteilt und ihnen nicht nur Hetären, sondern sogar ihre Ehefrauen zugeführt haben. So war es, lieber Freund, mit jenem Römer namens Gabba, der, wie man erzählt, bei einem Essen Maecenas zu Gast hatte und merkte, daß dieser mit seinem Frauchen heimliche Winke tauschte; da ließ er unauffällig den Kopf zur Seite sinken, als ob er schlief. Ein Diener schlich in diesem Augenblick von draußen an den Tisch heran und wollte den Wein stibitzen; da machte Gabba die Augen auf und sagte: ‚Du Unglückseliger, merkst du nicht, daß ich nur für Maecenas schlafe?‘ Nun, diese Geschichte ist kaum ein Grund zur Empörung, denn Gabba war ein Spaßmacher.²¹¹ Anders ist es mit folgender Begebenheit. In Argos war Nikostratos ein politischer Gegner des Phaÿllos. Nun war einmal König Philipp in der Stadt zu Besuch, und man hatte den Eindruck, Phaÿllos könnte durch seine Frau – sie war ungewöhnlich schön – zu Macht und Amt gelangen, wenn sie zu einem Stelldichein mit Philipp käme.²¹² Die Anhänger des Nikostratos merkten das und gingen vor der Tür des Hauses auf und ab; da ließ Phaÿllos seine Frau Riemenschuhe anziehen, eine Chlamys umlegen und eine Filzkappe aufsetzen, so daß sie wie einer der Pagen des Königs aussah,²¹³ und so brachte er sie in Philipps Wohnung, ohne daß jemand sie erkannte. Nun, weißt du unter den unzähligen Liebhabern aus Vergangenheit und Gegenwart einen zu nennen, der, selbst wenn ihm die Herrschaft des Zeus winkte, zum Kuppler seines Geliebten geworden wäre? Ich glaube nicht. Wie wäre das auch möglich – haben doch selbst Tyrannen, denen in der Politik keiner widerspricht oder Widerstand leistet, trotzdem oft Rivalen in der Liebe, die mit ihnen um die Gunst der Jungen und Schönen wetteifern! Ihr kennt ja die Beispiele des Aristogeiton von Athen, des Antileon von Metapont und des Melanippos von Akragas:²¹⁴ sie alle leisteten gegen die Tyrannen dieser Städte keinen Widerstand, als sie deren verhängnisvolle Politik und wüste Ausschreitungen sahen; aber als diese versuchten, sich an ihre Geliebten heranzumachen, verteidigten sie diese wie unantastbare und unberührbare Heiligtümer, ohne ihr eigenes Leben zu schonen.

Alexander soll in einem Brief an Theodoros, den Bruder des Proteas, geschrieben haben: ‚Schick mir die Musikerin gegen zehn Talente, falls du nicht in sie verliebt bist.‘ Ein anderer seiner Gefährten,²¹⁵ Antipatri- das, kam in einem Schwarm von Zechern mit einer Kithara-Spielerin zu

D ἐρέσθαι τὸν Ἀντιπατρίδην· οὐ δῆπου σὺ τυγχάνεις ἐρῶν ταύτης· τοῦ δέ· „καὶ πάνυ“ φήσαντος, εἰπών· „ἀπόλοιο τοῖνυν κακὸς κακῶς· ἀποσχέσθαι καὶ μὴ θιγείν τῆς γυναικός.

17. Σκόπει τοῖνυν αὐθις“, ἔφη, „τοῖς ἀρηίοις ἔργοις ὅσον Ἔρωσ περιέστιν, οὐκ ἀργός· ὦν, ὡς Εὐριπίδης ἔλεγεν, οὐδ’ ἀστράτευτος οὐδ’

ἐν μαλακαῖσιν ἐννουχεύων παρειαιῖς νεανίδων.

ἀνὴρ γὰρ ὑποπλησθεὶς Ἔρωτος οὐδὲν Ἄρεος δεῖται μαχόμενος πολεμίοις, ἀλλὰ τὸν αὐτοῦ θεὸν ἔχων συνόντα

πῦρ καὶ θάλασσαν καὶ πνοὰς τὰς αἰθέρος
περᾶν ἔτοιμος

E ὑπὲρ τοῦ φίλου οὐπὲρ ἂν κελεύῃ. τῶν μὲν γὰρ τοῦ Σοφοκλέους Νιοβιδῶν βαλλομένων καὶ θνησκόντων ἀνακαλεῖται τις οὐθέννα βοηθὸν ἄλλον οὐδὲ σύμμαχον ἢ τὸν ἐραστήν·

ὦ φίλτατ’ ἀνδρῶν, ἀμφ’ ἐμοῦ στείλαι τάχα.

F Κλεόμαχον δὲ τὸν Φαρσάλιον ἵστε δῆπουθεν ἐξ ἧς αἰτίας ἐτελεῦτησεν ἀγωνιζόμενος.“ „οὐχ ἡμεῖς γοῦν“, οἱ περὶ Πεμπτίδην ἔφασαν, „ἀλλ’ ἠδέως ἂν πυθοίμεθα.“ „καὶ γὰρ ἄξιον“, ἔφη ὁ πατήρ. „ἦκεν ἐπίκουρος Χαλκιδεῦσι μετὰ τοῦ ἱππικοῦ τοῦ Θεσσαλικοῦ πολέμου πρὸς Ἐρετριεῖς ἀκμάζοντος· καὶ τὸ μὲν πεζὸν ἐδόκει τοῖς Χαλκιδεῦσιν ἐρρῶσθαι, τοὺς δ’ ἱπέας μέγ’ ἔργον ἦν ὤσασθαι τῶν πολεμίων. παρεκάλουν δὲ τὸν Κλεόμαχον ἄνδρα λαμπρὸν ὄντα τὴν ψυχὴν οἱ σύμμαχοι πρῶτον ἐμβάλλειν εἰς τοὺς ἱπέας. ὁ δ’ ἠρώτησε παρόντα τὸν ἐρώμενον, εἰ μέλλοι θεᾶσθαι τὸν ἀγῶνα· φήσαντος δὲ τοῦ νεανίσκου καὶ φιλοφρόνως αὐτὸν ἀσπασαμένου καὶ τὸ κράνος ἐπιθέντος, ἐπιγαυρωθεὶς ὁ Κλεόμαχος καὶ τοὺς ἀρίστους τῶν Θεσσαλῶν συναγαγὼν περὶ αὐτόν, ἐξήλασε λαμπρῶς καὶ προσέπεσε τοῖς πολεμίοις, ὥστε συνταράξαι καὶ τρέψασθαι τὸ ἱππικόν· ἐκ δὲ τούτου
761 καὶ τῶν ὀπλιτῶν φυγόντων, ἐνίκησαν κατὰ κράτος οἱ Χαλκιδεῖς. τὸν μὲντοι Κλεόμαχον ἀποθανεῖν συνένετυχε· τάφον δ’ αὐτοῦ δεικνύουσιν ἐν ἀγορᾷ Χαλκιδεῖς, ἐφ’ οὐ μέχρι νῦν ὁ μέγας ἐφέστηκε κίων· καὶ τὸ παιδεραστεῖν πρότερον ἐν ψόγῳ τιθέμενοι τότε μᾶλλον ἐτέρων ἠγάπησαν καὶ ἐτίμησαν. Ἀριστοτέλης δὲ τὸν μὲν Κλεόμαχον ἄλλως ἀποθανεῖν φησι, κρατήσαντα

ihm; er fand Geschmack an der Frau und soll gefragt haben: ‚Du bist doch wohl nicht in sie verliebt?‘, und als der antwortete: ‚Aber sehr!‘, habe er nur gesagt: ‚Geh zum Teufel!‘, auf die Frau verzichtet und sie nicht angerührt.

17. Mache dir als nächstes“, fuhr er fort, „die Überlegenheit des Eros in kriegerischen Taten klar.²¹⁶ Er ist nicht ‚träge‘, wie Euripides gesagt hat;²¹⁷ nicht ohne Erfahrung im Kriegsdienst, und er ‚hält‘ nicht

‚nächtliche Wacht in weichen Wangen junger Mädchen‘.²¹⁸

Ein Mann, der von Eros tief durchdrungen ist, braucht keinen Ares, wenn er mit Feinden kämpft, sondern sein eigener Gott ist sein Helfer und Begleiter, und mit ihm

‚ist er gewillt, durch Feuer, Wasser, Sturmgebraus
des Äthers sich den Weg zu bahnen‘²¹⁹

im Einsatz für seinen Freund, wohin auch immer dieser befiehlt. Wenn bei Sophokles²²⁰ die Kinder der Niobe unter einem Pfeilhagel sterben, ruft einer von ihnen nach keinem andern als Helfer und Kampfgenossen als nach seinem Liebhaber:

‚Mein liebster Freund, mach schnell dich auf, mir beizustehn.‘

Kleomachos von Pharsalos²²¹ ist euch ja sicher bekannt und wie es kam, daß er im Kampf fiel.“ „Nein, wir jedenfalls kennen die Geschichte nicht“, sagte PEMPTIDES und seine Freunde, „wir würden sie aber gern hören.“ „Und sie ist es auch wert“, sagte mein Vater (PLUTARCH). „Er kam mit der thessalischen Reiterei²²² als Bundesgenosse nach Chalkis, als ein Krieg mit Eretria im vollen Gange war. Das Fußvolk der Chalkidier erwies sich als stark genug, aber die Reiterei der Feinde zurückzuschlagen gelang ihnen nicht. Da baten sie Kleomachos, der ein kühner Draufgänger war, den ersten Stoß gegen die Reiterei zu führen. Dieser wendete sich an seinen Geliebten, der dabei war, und fragte, ob er dem Kampf zuschauen werde; der junge Mann bejahte das, gab ihm einen liebevollen Gruß²²³ und setzte ihm den Helm auf. Von Kampfesmut entbrannt, sammelte Kleomachos die Besten der Thessalier um sich, ritt in Glanz und Gloria aus und prallte mit solcher Gewalt auf die feindliche Abteilung, daß er die Reiterei in Verwirrung und Flucht trieb. Danach floh auch das schwerbewaffnete Fußvolk, und die Chalkidier blieben Sieger in der Entscheidungsschlacht. Kleomachos jedoch kam dabei zu Tode. Man zeigt sein Grab auf dem Marktplatz von Chalkis, und darauf steht heute noch der große Pfeiler. Die Knabenliebe hatte dort bisher in Mißkredit gestanden, aber jetzt stieg sie zu höherer Wertschätzung und Ehre auf als anderswo.²²⁴ Aristoteles²²⁵ berichtet allerdings, dieser Kleo-

τῶν Ἑρετριέων τῇ μάχῃ· τὸν δ' ὑπὸ τοῦ ἐρωμένου φιληθέντα τῶν ἀπὸ Θράκης Χαλκιδέων γενέσθαι, πεμφθέντα τοῖς ἐν Εὐβοίᾳ Χαλκιδεῦσιν ἐπικούρον· ὅθεν ἄδεσθαι παρὰ τοῖς Χαλκιδεῦσιν·

- B ὦ παῖδες, οἱ χαρίτων τε καὶ πατέρων λάχετ' ἐσθλῶν,
μὴ φθονεῖθ' ὥρας ἀγαθοῖσιν ὀμιλεῖν·
σὺν γὰρ ἀνδρεία καὶ ὁ λυσιμελής Ἴρωσ
ἐνὶ Χαλκιδέων θάλλει πόλεσιν.

Ἄντων ἦν ὄνομα τῷ ἐραστῇ, τῷ δ' ἐρωμένῳ Φίλιστος, ὡς ἐν τοῖς Αἰτίοις Διονύσιος ὁ ποιητῆς ἱστόρησε.

Παρ' ὑμῖν δ', ὦ Πεμπτίδη, τοῖς Θηβαίοις οὐ πανοπλία ὁ ἐραστής ἐδώρειτο τὸν ἐρώμενον εἰς ἄνδρας ἐγγραφόμενον; ἤλλαξε δὲ καὶ μετέθηκε τάξιν τῶν ὀπλιτῶν ἐρωτικός ἀνὴρ Παμμένης, Ὁμηρον ἐπιμεψάμενος ὡς ἀνέραστον, ὅτι κατὰ φύλα καὶ φρήτρας συνελόχιζε τοὺς Ἀχαιοὺς, οὐκ ἐρώμενον ἔταπτε παρ' ἐραστήν, ἴν' οὕτω γένηται τὸ

ἀσπίς δ' ἀσπίδ' ἔρειδε, κόρυς δὲ κόρυν,

- C ὡς τὸν Ἴρωτα μόνον ἀήτητον ὄντα πάντων τῶν στρατηγῶν.
καὶ γὰρ φυλέτας καὶ οἰκείους καὶ νῆ Δία γονεῖς καὶ παῖδας ἐγκαταλείπουσιν· ἐραστοῦ δ' ἐνθέου καὶ ἐρωμένου μέσος οὐδεὶς πώποτε διεξῆλθε πολέμιος οὐδὲ διεξήλασεν.

Ὅπου καὶ μῆθεν δεομένοις ἔπεισιν ἐπιδεικνύναι τὸ φιλοκίνδυνον κάφιλόψυχον· ὡς Θήρων ὁ Θεσσαλὸς προσβαλὼν τὴν χεῖρα τῷ τοίχῳ τὴν εὐώνυμον καὶ σπασάμενος τὴν μάχαιραν ἀπέκοψε τὸν ἀντίχειρα προκαλούμενος τὸν ἀντεραστήν. ἕτερος δέ τις ἐν μάχῃ πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον, ὡς ἔμελλε παίσειν αὐτὸν ὁ πολέμιος, ἐδέηθη περιμεῖναι μικρόν, ὅπως μὴ ὁ ἐρώμενος ἴδη κατὰ νότου τετρωμένον.

- D Οὐ μόνον τοίνυν τὰ μαχιμώτατα τῶν ἐθνῶν ἐρωτικώτατα, Βοιωτοὶ καὶ Λακεδαιμόνιοι καὶ Κρήτες, ἀλλὰ καὶ τῶν παλαιῶν ὁ Μελέαγρος, ὁ Ἀχιλλεύς, ὁ Ἀριστομένης, ὁ Κίμων, ὁ Ἐπαμεινώνδας· καὶ γὰρ οὗτος ἐρωμένους ἔσχεν Ἀσώπιχον καὶ Καφισόδωρον, ὃς αὐτῷ συναπέθανεν ἐν Μαντινείᾳ καὶ τέθαιπται

machos sei nach seinem Sieg über die Eretrier ohne die erwähnten Umstände gefallen; derjenige, der von seinem Geliebten geküßt wurde, sei ein Chalkidier aus Thrakien gewesen,²²⁶ der als Verbündeter nach Chalkis in Euböa entsandt war. Darum singe man²²⁷ in Chalkis:

„Ihr Knaben, gesegnet mit Anmut, Söhne von adligen Vätern:
nicht mißgönnt den Tapfern, der Blume zu nahen.
Im Verein mit Mannheit der Eros gedeiht,
der gliederermattende, im chalkidischen Land.“

Der Name des Liebhabers war Anton, der des Geliebten Philistos, wie der Dichter Dionysios²²⁸ in den *Aitia* überliefert hat.

Und bei euch in Theben, lieber Pemptides, war es da nicht Sitte, daß der Liebhaber seinem Geliebten eine vollständige Rüstung zum Geschenk machte, wenn er in das Verzeichnis der Erwachsenen eingetragen wurde? Eine Änderung und Umstellung in der Aufstellung der Schwerbewaffneten wurde dort von Pammenes²²⁹ durchgeführt, einem liebeskundigen Mann; er kritisierte Homer als ‚unerotisch‘, weil er die Achäer in Kampfgruppen nach Stämmen und Sippen eingeteilt²³⁰ und nicht Liebhaber neben Geliebten gestellt habe; auf diese Weise hätte er den Vers²³¹ verwirklichen sollen:

„Schild war an Schild gedrängt und Helm an Helm“;

denn Eros sei als einziger unter allen Feldherren unbesieglich. Stammes- und Sippengenossen und, beim Zeus, sogar Eltern und Kinder lassen einander im Stich; aber zwischen einem gottbegeisterten Liebhaber und seinem Geliebten hat noch nie ein Feind die Schlachtreihe durchbrochen, nicht zu Fuß und nicht zu Pferd.

Ja, auch ohne Not überkommt manche Liebhaber der Drang, ihre Waghalsigkeit und Todesverachtung zur Schau zu stellen. So hat Theron aus Thessalien²³² seine linke Hand an die Mauer gelegt, das Schwert gezogen und sich den Daumen abgeschlagen, um seinen Nebenbuhler herauszufordern. Ein anderer war in der Schlacht gestürzt, das Gesicht zur Erde, und der Gegner war im Begriff, ihm den Todesstoß zu geben; da bat er ihn, ein wenig zu warten, damit²³³ sein Geliebter ihn nicht mit einer Wunde im Rücken sähe.

Es sind nicht nur die besonders kriegerischen Volksstämme, die mehr als andere dem Eros zugeneigt sind, Böoter, Spartaner und Kreter, sondern auch einzelne Helden der alten Zeit: Meleager,²³⁴ Achill,²³⁵ Aristomenes,²³⁶ Kimon,²³⁷ Epameinondas.²³⁸ Der letztere hatte zwei Geliebte, Asopichos und Kaphisodoros, der mit ihm bei Mantinea fiel und neben

πλησίον. τὸν δ' Ἀσώπιχον φοβερώτατον γενόμενον τοῖς πολεμίοις καὶ δεινότατον ὁ πρῶτος ὑποστάς καὶ πατάξας Εὐκναμος Ἀμφισσεὺς ἠρωικὰς ἔσχε τιμὰς παρὰ Φωκεῦσιν. Ἡρακλέους δὲ τοὺς μὲν ἄλλους ἔρωτας ἔργον ἐστὶν εἰπεῖν διὰ πλήθος· Ἰόλαον δὲ νομίζοντες ἐρώμενον αὐτοῦ γεγονέναι μέχρι νῦν σέβονται καὶ τιμῶσιν οἱ ἐρῶντες, ὄρκους τε καὶ πίστεις ἐπὶ τοῦ τάφου παρὰ τῶν ἐρωμένων λαμβάνοντες. λέγεται δὲ καὶ τὴν

E Ἄλκηστιν ἰατρικὸς ὢν ἀπεγνωσμένην σῶσαι τῷ Ἀδμήτῳ χαριζόμενος, ἐρῶντι μὲν αὐτῷ τῆς γυναικός, ἐρωμένου δ' αὐτοῦ γενομένου· καὶ γὰρ τὸν Ἀπόλλωνα μυθολογοῦσιν ἐραστὴν γενόμενον

Ἄδμητῳ πάρα θητεῦσαι μέγαν εἰς ἐνιαυτὸν.

Εὖ δὲ πῶς ἐπὶ μνήμην ἦλθεν ἡμῖν Ἄλκηστις. Ἄρεος γὰρ οὐ πᾶν μέτεστι γυναικί, ἢ δ' ἐξ Ἐρωτος κατοχὴ προάγεται τι τολμᾶν παρὰ φύσιν καὶ ἀποθνήσκειν. εἰ δέ πού τι καὶ μύθων πρὸς πίστιν ὄφελός ἐστι, δηλοῖ τὰ περὶ Ἄλκηστιν καὶ Πρωτεσίλεων καὶ Εὐρυδικὴν τὴν Ὀρφέως, ὅτι μόνῳ θεῶν ὁ Ἄιδης

F Ἐρωτι ποιεῖ τὸ προσταττόμενον· καίτοι πρὸς γε τοὺς ἄλλους, ὡς φησι Σοφοκλῆς, ἅπαντας

οὔτε τούπεικὲς οὔτε τὴν χάριν
οἶδεν, μόνην δ' ἔστερξε τὴν ἀπλῶς δίκην·

αἰδεῖται δὲ τοὺς ἐρῶντας καὶ μόνοις τούτοις οὐκ ἔστιν ἰσχυρὸς ἄδᾶμαστος· οὐδ' ἰσχυρὸς ἀμείλιχος· ὅθεν ἀγαθὸν μὲν, ὦ ἑταῖρε, τῆς ἐν

762 Ἐλευσίνοι τελετῆς μετασχεῖν· ἐγὼ δ' ὀρώ τοῖς Ἐρωτος ὀργισταῖς καὶ μύσταῖς ἐν Ἄιδου βελτίονα μοῖραν οὔσαν, οὔτι τοῖς μύθοις πειθόμενος, οὐ μὴν οὐδ' ἀπιστῶν παντάπασι· εὖ γὰρ δὴ λέγουσι καὶ θεῖα τινὲς τύχη ψάουσι τοῦ ἀληθοῦς λέγοντες ἐξ Ἄιδου τοῖς ἐρωτικοῖς ἄνοδον εἰς φῶς ὑπάρχειν, ὅπῃ δὲ καὶ ὅπως, ἀγνοοῦσιν, ὡσπερ ἀτραποῦ διαμαρτόντες, ἦν πρῶτος ἀνθρώπων διὰ φιλοσοφίας Πλάτων κατεῖδε. καίτοι λεπταὶ τινες ἀπόρροιαὶ καὶ ἀμυδραὶ τῆς ἀληθείας ἔνεισι ταῖς Αἰγυπτίων ἐνδιδεσπαρμέναι μυθολογίαις, ἀλλ' ἰχνηλάτου δεινοῦ δέονται καὶ μεγάλα μικροῖς ἐλεῖν δυναμένου.

ihm begraben ist. Asopichos²³⁹ jagte im Krieg seinen Gegnern Furcht und Schrecken ein; Euknamos aus Amphissa war der erste, der ihm standhielt und ihn erschlug; er erhielt bei den Phokern die Ehren eines Heros. Die Liebesverhältnisse des Herakles alle zu erzählen geht nicht an wegen ihrer großen Zahl; ich erwähne nur Iolaos. Liebende erweisen ihm bis heute Ehrfurcht und Ehren, weil sie glauben, er sei dessen Geliebter gewesen, und lassen an seinem Grab die Geliebten Treueschwüre ablegen.²⁴⁰ Herakles soll auch mit seinem ärztlichen Können Alkestis gerettet haben, als man sie schon aufgegeben hatte,²⁴¹ Admet zu Gefallen; Admet selbst war in seine Frau verliebt, während er gleichzeitig Geliebter des Herakles war. Auch Apollon, so heißt es in der mythischen Überlieferung, sei dessen Liebhaber gewesen und

,habe als Knecht bei Admet ein volles Jahr lang gedientet.²⁴²

Es trifft sich gut, daß Alkestis uns in den Sinn gekommen ist. Eine Frau hat ja nicht viel mit Ares zu tun; aber wenn Eros von ihr Besitz ergreift, treibt er sie dazu, über ihre Natur hinaus kühn zu handeln und zu sterben.²⁴³ Wenn Mythen überhaupt irgendwie zu brauchen sind, um einen glaubwürdigen Schluß zu ziehen, so ist aus den Schicksalen von Alkestis,²⁴⁴ Protesilaos²⁴⁵ und Eurydike, der Gattin des Orpheus, zu entnehmen, daß Eros der einzige Gott ist, dessen Geheiß Hades folgt; gegen alle anderen, so sagt Sophokles,²⁴⁶

,weiß er von Billigkeit und Gnade nichts;
allein das Recht, einfach und schlicht, befriedigt ihn.'

Aber auf die Liebenden nimmt er Rücksicht, nur für sie ist er nicht ,unbeugsam, unerbittlich'.²⁴⁷ Drum, mein Freund, mag es zwar ein Glück sein, der Mysterienweihe in Eleusis teilhaftig zu werden,²⁴⁸ doch den Eingeweihten in die Mysterien des Eros ist in meinen Augen im Hades ein noch besseres Los beschieden. Ich gründe meinen Glauben nicht auf die Mythen, obschon ich ihnen gewiß nicht alle Glaubwürdigkeit absprechen will. Denn es ist ganz treffend und streift mit Gottes Hilfe an die Wahrheit, wenn manche sagen, daß den zur Liebe Begabten der Aufstieg aus dem Hades zum Licht offensteht. Freilich, auf welchem Weg und in welcher Weise, das wissen sie nicht; sie haben gleichsam den schmalen Pfad verfehlt, den als erster unter den Menschen Platon²⁴⁹ mit Hilfe der Philosophie erspäht hat. Freilich finden sich einige dünne Rinnsale, undeutliche Ausflüsse der Wahrheit in den mythischen Erzählungen der Ägypter eingestreut;²⁵⁰ aber sie bedürfen eines tüchtigen Fährtenlesers, der große Dinge aus kleinen zu erschließen vermag.²⁵¹

[Εὐεργεσία Ἔρωτος]

B Διὸ ταῦτα μὲν ἔωμεν, μετὰ δὲ τὴν ἰσχὺν τοῦ Ἔρωτος οὐσαν τοσαύτην ἤδη τὴν πρὸς ἀνθρώπους εὐμένειαν καὶ χάριν ἐπισκοπῶμεν, οὐκ εἰ πολλὰ τοῖς ἐρωμένοις ἀγαθὰ περιποιεῖ (δηλα γὰρ ἔστι ταῦτά γε πᾶσιν), ἀλλ' εἰ πλείονα καὶ μείζονα τοὺς ἐρώντας αὐτοὺς ὀνίνησιν· ἐπεὶ, καίπερ ὢν ἐρωτικός ὁ Εὐριπίδης, τὸ σμικρότατον ἀπεθαύμασεν εἰπὼν·

ποιητὴν ἄρα

Ἔρωσ διδάσκει, κἄν ἄμουσος ἦ τὸ πρῖν.

συνετόν τε γὰρ ποιεῖ, κἄν ῥάθυμος ἦ τὸ πρῖν· καὶ ἀνδρείον, ἢ λέλεκται, τὸν ἄτολμον, ὥσπερ οἱ τὰ ξύλα πυρακτοῦντες ἐκ μαλακῶν ἰσχυρὰ ποιοῦσι. δωρητικός δὲ καὶ ἀπαλὸς καὶ μεγαλόφρων γίνεται πᾶς ἐραστής, κἄν γλίσχρος ἦ πρότερον, τῆς μικρολογίας καὶ φιλαργυρίας δίκην σιδήρου διὰ πυρὸς ἀνιεμένης· ὥστε χαίρειν τοῖς ἐρωμένοις διδόντας, ὡς παρ' ἑτέρων οὐ χαίρουσιν αὐτοὶ λαμβάνοντες. ἴστε γὰρ δήπου, ὡς Ἄνυτῷ τῷ Ἀνθεμίωνος, ἐρώντι μὲν Ἀλκιβιάδου, ξένους δ' ἔστιῶντι φιλοτίμως καὶ λαμπρῶς, ἐπεκώμασεν ὁ Ἀλκιβιάδης καὶ λαβὼν ἀπὸ τῆς τραπέζης εἰς ἡμισυ τῶν ἐκπωμάτων ἀπῆλθεν· ἀχθομένων δὲ τῶν ξένων καὶ λεγόντων· ὑβριστικῶς σοι κέρηται καὶ ὑπερηφάνως τὸ μειράκιον·, φιλανθρώπως μὲν οὖν·, ὁ Ἄνυτος εἶπε, πάντα γὰρ ἐξῆν αὐτῷ λαβεῖν, ὁ δὲ κάμοι τοσαῦτα καταλέλοιπεν· “ 18. ἡσθεῖς οὖν ὁ Ζεύξιππος· „ὦ Ἡράκλεις“, εἶπεν, „ὡς ὀλίγου διελύσατο πρὸς Ἄνυτον τὴν ἀπὸ Σωκράτους καὶ φιλοσοφίας πατρικὴν ἔχθραν, εἰ πρῶος ἦν οὕτω περὶ ἔρωτα καὶ γενναῖος.“

D

„Εἶεν“, εἶπεν ὁ πατήρ· „ἐκ δὲ δυσκόλων καὶ σκυθρωπῶν τοῖς συνοῦσιν οὐ ποιεῖ φιλανθρωποτέρους καὶ ἡδίους;

αἰθομένου γὰρ πυρὸς γεραρώτερον οἶκον ιδέσθαι

συμβαίνει καὶ ἄνθρωπον ὡς ἔοικε φαιδρότερον ὑπὸ τῆς ἐρωτικῆς θερμότητος. ἀλλ' οἱ πολλοὶ παράλογόν τι πεπόνθασιν· ἂν μὲν ἐν οἰκίᾳ νύκτωρ σέλας ἴδωσι, θεῖον ἠγοῦνται καὶ θαυμάζουσι· ψυχὴν δὲ μικρὰν καὶ ταπεινὴν καὶ ἀγεννῆ ὀρώντες ἐξ-

[Der Gott Eros: seine Wohltaten]

Jetzt wollen wir diese Fragen auf sich beruhen lassen und nach der Kraft des Eros, deren Größe wir gesehen haben, nunmehr seine freundliche Gesinnung und seine Gnadengaben für die Menschen erwägen.²⁵² Ich meine nicht, ob er den Geliebten viel Förderung²⁵³ verschafft – das ist jedem klar –, sondern ob er den Liebenden selbst noch mehr und noch größeren Nutzen bringt. Denn Euripides, so liebeskundig er auch ist, hat nur den kleinsten Teil davon genannt, wenn er staunend sagt:²⁵⁴

„Man sieht, das Dichten lehrt
Eros auch einen, dem vorher die Musen fremd.“

Denn verständig macht er auch einen, der vorher unbesonnen war, und tapfer, wie schon gesagt, den Mutlosen, so wie man Holz mit Feuer behandelt, um weiches zu hartem zu machen. Auch spendenfreudig, beeinflussbar, großzügig wird jeder Liebende, selbst wenn er vorher geizig war; seine Kleinlichkeit und Geldgier wird aufgeweicht wie Eisen im Feuer; sie freuen sich, ihrem Geliebten Geschenke zu machen, mehr als es sie freut, von anderen Geschenke zu erhalten. Ihr kennt ja wohl die Geschichte von Anytos, dem Sohn des Anthemion,²⁵⁵ der in Alkibiades verliebt war. Er gab für auswärtige Besucher ein aufwendiges, prachtvolles Gastmahl; da kam Alkibiades mit einem Schwarm von Zechern,²⁵⁶ nahm vom Tisch etwa die Hälfte der Trinkgefäße mit und verschwand wieder. Die Gäste waren empört und sagten: „Der junge Bursche hat dich fleghaft und unverschämt behandelt.“ Darauf antwortete Anytos: „Aber nein, er war ganz human – er hätte ja alles nehmen können, aber er hat mir ebensoviel gelassen wie er genommen hat.“ „18. ZEUXIPPOS amüsierte sich über die Geschichte und sagte: „Beim Herakles, fast hätte es²⁵⁷ der alten Feindschaft mit Anytos, die uns als Erbe von Sokrates und der Philosophie überkommen ist, ein Ende gemacht, daß er in einer Liebesaffäre so friedfertig und großzügig war.“

„Mag sein“, sagte mein Vater (PLUTARCH). „Und dann: Menschen, die im Umgang reizbar und mürrisch sind, macht Eros sie nicht umgänglicher und angenehmer? Denn

„brennt ein Feuer im Herd, gibt's dem Haus ein besseres
Ansehn“,²⁵⁸

und so ist es auch bei einem Menschen: die Wärme des Eros läßt ihn heiterer und strahlender aussehen. Die meisten Menschen reagieren auf solche Erscheinungen widersprüchlich: wenn sie in einem Haus bei Nacht einen Lichtschein erblicken, halten sie es für ein göttliches Zeichen, das sie bestaunen; aber wenn sie sehen, daß eine kleine, armselige,

E αίφνης ὑποπιπλαμένην φρονήματος, ἐλευθερίας, φιλοτιμίας, χάριτος, ἀφειδίας, οὐκ ἀναγκάζονται λέγειν ὡς ὁ Τηλέμαχος·

ἢ μάλα τις θεὸς ἔνδον.

[Ἐκκληξίς ἐρωτική]

Ἐκεῖνο δ'·, εἶπεν, „ὦ Δαφναίε, πρὸς Χαρίτων, οὐ δαιμόνιον, ὅτι τῶν ἄλλων ὁ ἐρωτικός ὀλίγου δεῖν ἀπάντων περιφρονῶν, οὐ μόνον ἐταίρων καὶ οἰκείων, ἀλλὰ καὶ νόμων καὶ ἀρχόντων καὶ βασιλέων, φοβούμενος δὲ μηθὲν μηδὲ θαυμάζων μηδὲ θεραπεύων, ἀλλὰ

καὶ τὸν αἰχματὰν κεραυνὸν

οἶος ὢν ὑπομένειν, ἅμα τῷ τὸν καλὸν ἰδεῖν

ἔπτηξ' ἀλέκτωρ δοῦλον ὡς κλίνας πτερόν,

F καὶ τὸ θράσος ἐκκέκλασται καὶ κατακέκοπται οἱ τὸ τῆς ψυχῆς γαῦρον; ἄξιον δὲ Σαπφούς παρὰ ταῖς Μούσαις μνημονεῦσαι· τὸν μὲν γὰρ Ἡφαίστου παῖδα Ἕρωμαῖοι Κᾶκον ἱστοροῦσι πῦρ καὶ φλόγας ἀφιέναι διὰ τοῦ στόματος ἕξω ῥεούσας· αὕτη δ' ἀληθῶς μεμιγμένα πυρὶ φθέγγεται καὶ διὰ τῶν μελῶν ἀναφέρει τὴν ἀπὸ τῆς καρδίας θερμότητα

Μούσαις εὐφώνοις ἰωμένη τὸν ἔρωτα

763 κατὰ Φιλόξενον. ἀλλ' εἴ τι μὴ διὰ Λυσάνδραν, ὦ Δαφναίε, τῶν παλαιῶν ἐκλέλησαι παιδιῶν, ἀνάμνησον ἡμᾶς, ἐν οἷς ἢ καλὴ Σαπφὼ λέγει τῆς ἐρωμένης ἐπιφανείσης τὴν τε φωνὴν ἴσχεσθαι καὶ φλέγεσθαι τὸ σῶμα καὶ καταλαμβάνειν ὠχρότητα καὶ πλάνον αὐτὴν καὶ ἴλιγον.“ λεχθέντων οὖν ὑπὸ τοῦ Δαφναίου τῶν μελῶν ἐκείνων·

„ὡς γὰρ ἕς σ' ἴδω βρόχε', ὡς με φώνης
οὐδὲν ἔτ' εἶκει,

ἀλλὰ καὶ μὲν γλῶσσα πέπαγε, λέπτον δ'

αὐτικά χρῶ πῦρ ὑπαδεδρόμακεν,

ὀππάτεσσι δ' οὐδὲν ὄρημ', ἐπιβρό-

μεισι δ' ἄκουαι,

κάδ δέ μ' ἴδρωσ κακχέεται, τρόμος δὲ

παῖσαν ἄγει, χλωροτέρα δὲ ποίας

ἔμμι“,

charakterlose Seele plötzlich von Stolz, Freiheitssinn, Ehrgeiz, Freundlichkeit, Freigiebigkeit erfüllt wird, fühlen sie sich nicht gedrängt, mit Telemachos zu sagen:

„Wahrlich, ein Gott ist hier drinnen.“²⁵⁹

[Der Gott Eros: Seelische Erschütterung]

Und folgende Erscheinung“, sagte mein Vater, „bei den Chariten, lieber Daphnaios, deutet sie nicht auf eine höhere Macht? Der von Liebe Erfaßte achtet fast alles gering, nicht nur Freunde und Angehörige, sondern sogar Gesetze, Beamte und Könige, er fürchtet nichts, bewundert nichts, verehrt nichts, sondern ist

„selbst der Speeresmacht des Blitzes“²⁶⁰

standzuhalten bereit; sobald er jedoch des Schönen ansichtig wird,

„duckt er sich wie ein Hahn, der die Flügel hängen läßt nach Sklavenart“;²⁶¹

seine Selbstsicherheit ist gebrochen, niedergeschlagen das stolze Gefühl von Überlegenheit. Und da wir hier bei den Musen sind,²⁶² können wir mit Fug und Recht Sappho erwähnen. Die Römer berichten, daß Cacus,²⁶³ der Sohn des Hephaistos, Feuer und Flammen aus dem Munde fließen ließ; aber Sappho läßt wirklich mit Feuer gemischte Worte ertönen und strömt in ihren Liedern die Glut des Herzens aus, um

„mit der Musen Wohlklang ihre Liebe zu lindern“,

wie es bei Philoxenos²⁶⁴ heißt. Wenn du, Daphnaios, nicht um der Ly-sandra willen deine kindlichen Liebhabereien²⁶⁵ vergessen hast, ruf uns doch die Verse ins Gedächtnis zurück, in denen die schöne²⁶⁶ Sappho sagt, wenn sie ihre Geliebte erblicke, bleibe ihr die Stimme aus, ihr Körper stehe in Flammen, und Blässe, Verwirrtheit und Schwindel überkomme sie.“ DAPHNAIOS rezitierte das berühmte Lied:²⁶⁷

„Denn seh ich dich nur kurz an, will kein Laut mir mehr heraus,
sondern die Zunge ist festgefroren, feines Feuer lief gleich mir unter der Haut dahin,
mit Augen seh ich nichts, es brandet mir in die Ohren,
Schweiß fließt an mir herab, ein Zittern erfaßt mich ganz, fahler als Gras bin ich...“

ὑπολαβὼν ὁ πατήρ, „ταῦτ’“, εἶπεν, „ὦ πρὸς τοῦ Διός, οὐ θεοληψία καταφανής; οὗτος οὐ δαιμόνιος σάλος τῆς ψυχῆς; τί τοσοῦτον ἢ Πυθία πέπονθεν ἀψαμένη τοῦ τρίποδος; τίνα τῶν ἐνθεαζομένων οὕτως ὁ αὐλὸς καὶ τὰ μητῶα καὶ τὸ τύμπανον ἐξίστησιν; καὶ μὴν τὸ αὐτὸ σῶμα πολλοὶ καὶ τὸ αὐτὸ κάλλος ὀρῶσιν, εἴληπται δ’ εἰς ὁ ἐρωτικός· διὰ τίν’ αἰτίαν; οὐ γὰρ μανθάνομέν γέ που τοῦ Μενάνδρου λέγοντος οὐδὲ συνίεμεν·

καιρός ἐστιν ἡ νόσος
 ψυχῆς, ὁ πλῆγεις δ’ ἔνδοθεν τιτρώσεται·

ἀλλ’ ὁ θεὸς αἴτιος τοῦ μὲν καθαψάμενος, τὸν δ’ ἐάσας.

[Ἔρωτος πομπή]

ἽΟ τοίνυν ἐν ἀρχῇ καιρὸν εἶχε ρηθῆναι μᾶλλον, οὐδὲ νῦν,

ἐπεὶ νῦν ἦλθεν ἐπὶ στόμα

κατ’ Αἰσχύλον, ἄρρητον ἐάσειν μοι δοκῶ· καὶ γὰρ ἐστὶ παμμέγεθες. ἴσως μὲν γάρ, ὦ ἑταίρε, καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων, ὅσα μὴ δι’ αἰσθήσεως ἡμῖν εἰς ἔννοιαν ἦκει, τὰ μὲν μύθῳ, τὰ δὲ νόμῳ, καὶ παντάπασιν ἡγεμόνες καὶ διδάσκαλοι γεγόνασιν ἡμῖν οἷ τε ποιητὰ καὶ οἱ νομοθέται καὶ τρίτον οἱ φιλόσοφοι, τὸ μὲν εἶναι θεοὺς ὁμοίως τιθέμενοι, πλήθους δὲ πέρι καὶ τάξεως αὐτῶν οὐσίας τε καὶ δυνάμεως μεγάλα διαφερόμενοι πρὸς ἀλλήλους. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ οἱ τῶν φιλοσόφων

ἄνοσοι καὶ ἀγήραοι
 πόνων τ’ ἄπειροι, βαρυβόαν
 πορθμὸν πεφευγότες Ἀχέροντος·

ὅθεν οὐ προσίενται ποιητικὰς Ἐριδας, οὐ Λιτάς, οὐ Δεῖμον οὐδὲ Φόβον ἐθέλουσι θεοὺς εἶναι καὶ παῖδας Ἄρεος ὁμολογεῖν. μάχονται δὲ περὶ πολλῶν καὶ τοῖς νομοθέταις, ὥσπερ Ξενοφάνης Αἰγυπτίους ἐκέλευσε τὸν Ὅσιριν, εἰ θνητὸν νομίζουσι, μὴ τιμᾶν ὡς θεόν, εἰ δὲ θεὸν ἡγοῦνται, μὴ θρηνεῖν. αὐθις δὲ ποι-

Dann nahm mein Vater (PLUTARCH) wieder das Wort: „Ist da nicht, beim Zeus, das Ergriffensein von einem Gott ganz offenkundig? Kommt diese Erschütterung²⁶⁸ der Seele nicht von einer höheren Macht? Was ist daneben der Zustand der Pythia, wenn sie den Dreifuß berührt? Welchen Besessenen versetzt die Flöte, die Feier der Göttermutter und die Trommel in eine solche Ekstase?²⁶⁹ Dabei sehen doch viele andere denselben Körper, dieselbe Schönheit, aber ergriffen wird nur einer, der Liebesfähige. Woher kommt das? Menanders Erklärung²⁷⁰ leuchtet uns jedenfalls nicht recht ein, und wir verstehen es auch nicht, wenn er sagt:

„Ein schwacher Moment der Seele, das ist der Krankheit Kern;
und der Getroffene wird innerlich verletzt.“

Vielmehr ist der Gott die Ursache dafür, welcher den einen ergreift, den andern unbehelligt läßt.

[Der Triumphzug des Eros]

Etwas, das eigentlich am Anfang meiner Ausführungen seinen Platz gehabt hätte, paßt auch hierhin, und ich möchte es nicht ungesagt lassen,

„weil grad es in den Mund mir kommt“,

um mit Aischylos²⁷¹ zu sprechen; denn es ist außerordentlich wichtig. Wahrscheinlich, mein Freund, gilt von allem, soweit es nicht durch die Sinneswahrnehmung in unsere Vorstellungen gelangt,²⁷² daß es ursprünglich entweder durch mythischer Überlieferung oder durch Brauch und Gesetz oder durch rationale Überlegung seine Überzeugungskraft erhalten hat.²⁷³ Erst recht sind für unsere Auffassung von den Göttern die maßgeblichen Führer und Lehrer die Dichter, die Gesetzgeber und drittens die Philosophen gewesen.²⁷⁴ Sie alle vertreten in gleicher Weise die These, daß es Götter gibt; aber über ihre Anzahl und Rangordnung, ihr Wesen und ihre Macht besteht große Uneinigkeit unter ihnen. Die Götter der Philosophen

„sind von Alter und Krankheit frei
und ohne Leid; der tosenden Furt
des Stromes Acheron sind sie enthoben.“²⁷⁵

Sie wollen deshalb nichts wissen von Gottheiten der Dichter wie ‚Streit‘ und ‚Bitten‘, sie wollen ‚Furcht‘ und ‚Angst‘ nicht unter die Götter rechnen und als Söhne des Ares anerkennen.²⁷⁶ In vielen Punkten widersprechen sie auch den Gesetzgebern, wie etwa Xenophanes verlangte, die Ägypter sollten den Osiris, wenn sie ihn als sterblich ansähen, nicht als Gott verehren, und wenn sie ihn für einen Gott hielten, nicht betrauern.²⁷⁷

ηται καὶ νομοθέται φιλοσόφων ιδέας τινὰς καὶ ἀριθμοὺς μονάδας τε καὶ πνεύματα θεοῦ ποιουμένων οὐτ' ἀκούειν ὑπομένουσιν οὔτε συνιέναι δύνανται. πολλὴν δ' ὄλως ἀνωμαλίαν ἔχουσιν αἱ δόξαι καὶ διαφοράν. ὥσπερ οὖν ἦσάν ποτε τρεῖς στάσεις Ἀθήνησι, Παράλων Ἐπακρίων Πεδιέων, χαλεπῶς ἔχουσαι καὶ διαφερόμεναι πρὸς ἀλλήλας, ἔπειτα δὲ πάντες ἐν ταυτῷ γινόμενοι καὶ τὰς ψήφους λαβόντες ἤνεγκαν πάσας Σόλωνι καὶ τοῦτον εἴλοντο κοινῇ διαλλακτὴν καὶ ἄρχοντα καὶ νομοθέτην, ὅς ἔδοξε τῆς ἀρετῆς ἔχειν ἀδριτίως τὸ πρωτεῖον, οὕτως αἱ τρεῖς στάσεις αἱ περὶ θεῶν, διχοφρονούσαι καὶ ψῆφον ἄλλην ἄλλη φέρουσαι καὶ μὴ δεχόμεναι ῥαδίως τὸν ἐξ ἑτέρας, περὶ ἑνὸς βεβαίως ὁμογνωμονοῦσι καὶ κοινῇ τὸν Ἔρωτα συνεγγράφουσιν εἰς θεοὺς ποιητῶν οἱ κράτιστοι καὶ νομοθετῶν καὶ φιλοσόφων

ἀθρόα φωνᾶ μέγ' ἐπαινέοντες,

ὥσπερ ἔφη τὸν Πιττακὸν ὁ Ἀλκαῖος αἰρεῖσθαι τοὺς Μυτιληναίους τύραννον. ἡμῖν δὲ βασιλεὺς καὶ ἄρχων καὶ ἀρμοστής ὁ Ἔρωσ ὑφ' Ἡσιόδου καὶ Πλάτωνος καὶ Σόλωνος ἀπὸ τοῦ Ἑλικῶνος εἰς τὴν Ἀκαδημίαν ἐστεφανωμένος κατάγεται καὶ κεκοσμημένος εἰσελαύνει πολλαῖς συνωρίσι φιλίας καὶ κοινωνίας, οὐχ οἷαν Εὐριπίδης φησὶν

ἀχαλκεῦτοισιν ἐξεῦχθαι πέδαις,

ψυχρὰν οὐτός γε καὶ βαρεῖαν ἐν χρεῖα περιβαλὼν ὑπ' αἰσχύνης ἀνάγκην, ἀλλ' ὑποπτέρου φερομένης ἐπὶ τὰ κάλλιστα τῶν ὄντων καὶ θεϊότατα· περὶ ὧν ἑτέροις εἴρηται βέλτιον.“

[Περὶ Ἔρωτος ἱερὸς λόγος Αἰγύπτιος καὶ ἅμα Πλατωνικός]

764 **19.** Εἰπόντος δὲ ταῦτα τοῦ πατρὸς ὁ Σώκλαρος· „ὄρᾳς“, εἶπεν, „ὅτι δεύτερον ἤδη τοῖς αὐτοῖς περιπεσὼν οὐκ οἶδ' ὅπως βία σαυτὸν ἀπάγεις καὶ ἀποστρέφεις, οὐ δικαίως χρεωκοπῶν, εἴ γε δεῖ τὸ φαινόμενον εἰπεῖν, ἱερὸν ὄντα τὸν λόγον; καὶ γὰρ ἄρτι τοῦ Πλάτωνος ἅμα καὶ τῶν Αἰγυπτίων ὥσπερ ἄκων ἀψάμενος παρήλθες, καὶ νῦν ταῦτὰ ποιεῖς. τὰ μὲν οὖν

Dichter und Gesetzgeber wollen umgekehrt nichts von den Philosophen hören, die gewisse ‚Ideen‘ und ‚Zahlen‘, Dinge wie ‚Monas‘ und ‚Pneuma‘ zu ihren Göttern machen,²⁷⁸ und verstehen auch gar nicht, was damit gemeint ist. Kurzum, ihre Meinungen sind voller Gegensätze und Widersprüche. Nun gab es einst in Athen die drei Parteien der Paralier, Epakrier und Pedieer, zwischen denen Erbitterung und Streit herrschte;²⁷⁹ dann aber kamen sie alle zusammen, gaben ihre Stimme sämtlich für Solon ab und wählten ihn gemeinsam zum Versöhner, obersten Beamten und Gesetzgeber, weil man ihm unumstritten den ersten Rang in der Arete zuerkannte. Ebenso ist es mit den drei Parteien der Gotteslehre: obschon sie ganz verschiedene Standpunkte vertreten, jede ihre Stimme für etwas anderes abgibt und nicht leicht einen von der anderen Partei gelten läßt, finden sie sich doch bei einem ohne Schwanken in derselben Meinung zusammen, nämlich bei Eros, den die hervorragendsten unter den Dichtern, Gesetzgebern und Philosophen²⁸⁰ einmütig in das Verzeichnis der Götter aufnehmen,

‚hoch ihn mit gemeinsamer Stimme preisend‘,²⁸¹

so wie nach Alkaios die Bürger von Mytilene Pittakos zum Tyrannen wählten. So wird bei uns Eros als König, oberster Beamter und Ordner²⁸² von Hesiod, Platon und Solon vom Helikon zur Akademie geleitet,²⁸³ mit einem Kranz geschmückt; in vollem Prunk zieht er ein, begleitet von vielen Zweigespannen der Freundschaft und Gemeinschaft; nicht einer solchen, die nach Euripides²⁸⁴

‚mit Fesseln, ungeschmiedeten, verkoppelt ist‘

– er spricht hier von einem kalten,²⁸⁵ schweren Zwang, der in einer bedrängten Lage durch die Macht des Ehrgefühls auferlegt wird –, sondern einer, die sich geflügelt aufschwingt zum Schönsten und Göttlichsten²⁸⁶ unter dem Seienden. Aber darüber haben andere besser gesprochen als ich.²⁸⁷

[Hieros Logos: ägyptischer Mythos und platonische Deutung]

19. Als mein Vater geendet hatte, bemerkte SOKLAROS: „Sieh einmal da! Zum zweitenmal schon gerätst du auf dasselbe Thema, und wieder bringst du dich selbst mit Gewalt davon ab und lenkst in eine andere Richtung! Du tust nicht recht, wenn ich meine Meinung sagen darf, daß du dem Logos etwas vorenthältst, was du ihm schuldest; denn es ist eine heilige Rede.²⁸⁸ Vorhin hast du wie unabsichtlich Platon und mit ihm die Ägypter berührt²⁸⁹ und bist weitergegangen, ohne dabei zu verweilen; und jetzt tust du wieder dasselbe. Nun, was Platon so

ἀριζήλως ειρημένα

Πλάτωνι, μάλλον δὲ ταῖς θεαῖς ταύταις διὰ Πλάτωνος, ἀγαθὲ, μὴδ' ἂν κελεύωμεν εἶπης· ἢ δ' ὑπηνίξω τὸν Αἰγυπτίων μῦθον εἰς ταῦτα τοῖς Πλατωνικοῖς συμφέρεσθαι περὶ Ἔρωτος, οὐκέτ' ἔστι σοι μὴ διακαλύψαι μηδὲ διαφῆναι πρὸς ἡμᾶς· ἀγαπήσομεν

B δέ, κἂν μικρὰ περὶ μεγάλων ἀκούσωμεν.“

Δεομένων δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἔφη ὁ πατήρ, ὡς „Αἰγύπτιοι δύο μὲν Ἑλλησι παραπλησίως Ἔρωτας, τὸν τε πάνδημον καὶ τὸν οὐράνιον, ἴσασι, τρίτον δὲ νομίζουσιν Ἔρωτα τὸν ἥλιον. Ἀφροδίτην δὲ καὶ τὴν σελήνην καλοῦντες καὶ τὴν γῆν ἔχουσι μάλα σεβάσιμους. ἡμεῖς δὲ πολλὴν μὲν Ἔρωτος ὁμοιότητα πρὸς τὸν ἥλιον ὀρώμεν οὖσαν· πῦρ μὲν γὰρ οὐδέτερός ἐστιν, ὥσπερ οἶονταί τινες, ἀυγὴ δὲ καὶ θερμότης γλυκεῖα καὶ γόνιμος ἢ μὲν ἂπ' ἐκείνου φερομένη σῶματι παρέχει τροφήν καὶ φῶς καὶ αὐξήσιν, ἢ δ' ἀπὸ τούτου ψυχαῖς. ὡς δ' ἥλιος ἐκ νεφῶν καὶ μετ' ὀμίχλην θερμότερος, οὕτως Ἔρωσ μετ' ὄργας καὶ ζηλοτυπίας ἐρωμένου διαλλαγέντος ἡδίων καὶ δριμύτερος, ἔτι δ' ὥσπερ ἥλιον ἄπτεσθαι καὶ σβέννυσθαι δοκοῦσιν ἔνιοι, ταῦτα καὶ περὶ Ἔρωτος ὡς θνητοῦ καὶ ἀβεβαίου διανοοῦνται. καὶ μὴν οὔτε σώματος ἀγύμναστος ἔξις ἥλιον οὔτ' Ἔρωτα δύναται φέρειν ἀλύπως τρόπος ἀπαιδεύτου ψυχῆς· ἐξίσταται δ' ὁμοίως ἐκάτερον καὶ νοσεῖ, τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν, οὐ τὴν αὐτοῦ μεμφόμενον ἀσθένειαν. πλὴν ἐκείνη γε δόξειαν ἂν διαφέρειν, ἢ δείκνυσιν ἥλιος μὲν ἐπίσης τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρὰ τοῖς ὀρώσιν, Ἔρωσ δὲ μόνων τῶν καλῶν φέγγος ἐστί, καὶ πρὸς ταῦτα μόνον τοὺς ἐρωήτας ἀναπειθεῖ βλέπειν καὶ στρέφεσθαι, τῶν δ' ἄλλων πάντων περιορᾶν.

D

Γῆν δὲ καὶ ἅμα τὴν σελήνην κατ' οὐδένα σαφῆ λόγον Ἀφροδίτην καλοῦντες ἄπτονται τινος ὁμοιότητος· καὶ γὰρ χθονία καὶ οὐρανία, καὶ μίξεως χώρα τοῦ ἀθανάτου πρὸς τὸ θνητόν· ἀδρανῆς δὲ καθ' ἑαυτὴν καὶ σκοτώδης ἡλίου μὴ προσλάμποντος, ὥσπερ Ἀφροδίτη μὴ παρόντος Ἔρωτος. εἰοικέναι μὲν οὖν

„klar und deutlich gesprochen“,²⁹⁰

mein Bester – vielmehr was jene Göttinnen durch Platon gesprochen –, das ‚brauchst du nicht zu sagen, wenn wir auch drängen‘.²⁹¹ Aber wenn du versteckt angedeutet hast, daß der ägyptische Mythos vom Eros mit der Lehre Platons zusammentrifft, so kannst du jetzt nicht mehr umhin, den Schleier zu lüften²⁹² und uns einen Blick darauf zu gönnen. Wir sind schon zufrieden, wenn wir ein kleines bißchen über etwas Großes hören können.“²⁹³

Die anderen schlossen sich dieser Bitte an, und mein Vater (PLUTARCH) ergriff das Wort: „Die Ägypter²⁹⁴ kennen ähnlich wie die Griechen zwei Erosen, den volkstümlichen und den himmlischen;²⁹⁵ aber als einen dritten Eros betrachten sie die Sonne.²⁹⁶ Den Namen Aphrodite geben sie sowohl dem Mond²⁹⁷ als auch der Erde²⁹⁸ und halten diese Göttin in hohen Ehren. Wir unsererseits finden es zunächst²⁹⁹ einleuchtend, daß eine große Übereinstimmung zwischen Eros und der Sonne³⁰⁰ besteht. Keiner der beiden besteht aus Feuer,³⁰¹ wie manche meinen; vielmehr strahlt ein Glanz, eine wohltuende und zeugungskräftige Wärme, einerseits von der Sonne aus und spendet dem Körper Ernährung, Licht und Wachstum; auf der anderen Seite geht von Eros dieselbe Wirkung auf die Seelen aus.³⁰² Ebenso wie die Sonne, wenn sie aus Wolken und Nebel hervorbricht, besonders heiß ist, so ist Eros nach Ausbrüchen des Zornes und der Eifersucht, wenn ein Geliebter wieder versöhnt ist, besonders süß und heftig. Ferner: Einige lehren, die Sonne entzünde sich und verlösche jeden Tag aufs neue, und ebenso stellen sie sich Eros als ein sterbliches und unstetes Wesen vor.³⁰³ Weiter: Weder vermag ein Körper ohne sportliche Kräftigung die Sonne ohne Beschwerden zu ertragen noch eine Seele ohne Charakterbildung den Eros; beide werden in ähnlicher Weise überreizt und krank, und man schiebt dann die Schuld auf die Macht des Gottes statt auf die eigene Schwäche. Allerdings kann man insofern einen Unterschied feststellen, als die Sonne für den Betrachter in gleicher Weise³⁰⁴ Schönes und Häßliches sichtbar macht, Eros aber ausschließlich ein Glanz des Schönen ist und die Liebenden verlockt, allein darauf zu schauen und sich diesem zuzuwenden, alles andere unbeachtet zu lassen.

Wenn sie ferner die Erde, aber gleichzeitig auch den Mond Aphrodite nennen – freilich ohne klare Begründung³⁰⁵ – so rühren sie immerhin an eine gewisse Analogie. Denn der Mond gehört der Erde und dem Himmel an, er ist der Ort, wo Unsterbliches sich mit Sterblichem mischt; für sich alleine ist er kraftlos und finster, wenn die Sonne ihn nicht beleuchtet³⁰⁶ – ebenso wie Aphrodite, wenn Eros abwesend ist. So liegt es also

Ἄφροδίτη σελήνην, ἥλιον δ' Ἔρωτι τῶν ἄλλων θεῶν μᾶλλον εἰκός ἐστιν, οὐ μὴν εἶναι γε παντάπασιν τοὺς αὐτοῦς· οὐ γὰρ ψυχῇ σῶμα ταυτόν, ἀλλ' ἕτερον, ὥσπερ ἥλιον μὲν ὄρατόν, Ἔρωτα δὲ νοητόν.

E Εἰ δὲ μὴ δόξει πικρότερον λέγεσθαι, καὶ τάναντία φαίη τις ἄν ἥλιον Ἔρωτι ποιεῖν· ἀποστρέφει γὰρ ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ τὴν διάνοιαν, χάριτι καὶ λαμπρότητι τῆς ὄψεως γοητευῶν καὶ ἀναπειθῶν ἐν ἑαυτῷ καὶ περὶ αὐτὸν κείσθαι τὰ τ' ἄλλα καὶ τὴν ἀλήθειαν, ἐτέρωθι δὲ μηθέν.

δυσέρωτες δὴ φαινόμεθ' ὄντες
τοῦδ', ὅ τι τοῦτο στίλβει κατὰ γῆν,

ὡς Εὐριπίδης φησί,

δι' ἀπειροσύνην ἄλλου βιότου,

F μᾶλλον δὲ λήθην ὦν ὁ Ἔρωσ ἀνάμνησις ἐστίν. ὥσπερ γὰρ εἰς φῶς πολὺ καὶ λαμπρὸν ἀνεγρομένων ἐξοίχεται πάντα τῆς ψυχῆς τὰ καθ' ὑπνοὺς φανέντα καὶ διαπέφυγεν, οὕτω τῶν γενομένων ἐνταῦθα καὶ μεταβαλόντων ἐκπλήττειν ἔοικε τὴν μνήμην καὶ φαρμάττειν τὴν διάνοιαν ὁ ἥλιος, ὑφ' ἡδονῆς καὶ θαύματος ἐκλανθανομένων ἐκείνων. καίτοι τό γ' ὑπαρ ὡς ἀληθῶς ἐκεῖ καὶ περὶ ἐκεῖνα τῆς ψυχῆς ἐστι, δευρὶ δ' ἐλθοῦσα πάντων ἐνυπνίων ἀσπάζεται καὶ τέθηπε τὸ κάλλιστον καὶ θεϊότατον.

ἀμφὶ δέ οἱ δολόνετα φιλόφρονα χεῦεν ὄνειρα,

765 πᾶν ἐνταῦθα πειθομένη τὸ καλὸν εἶναι καὶ τίμιον – ἂν μὴ τύχη θεοῦ καὶ σώφρονος Ἔρωτος ἱατροῦ καὶ σωτῆρος. ὃς ἡμῖν διὰ σωμάτων ἀφικόμενος ἀγωγὸς ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ἐξ Ἄιδου καὶ τὸ ἀληθείας πεδίον, οὐ τὸ πολὺ καὶ καθαρὸν καὶ ἀψευδὲς ἴδρυται κάλλος, ἀσπάσασθαι καὶ συγγενέσθαι διὰ χρόνου ποθοῦντας ἐξαναφέρων καὶ ἀναπέμπων, εὐμενῆς οἴον ἐν τελετῇ παρέστη μυσταγωγός.

Ἐνταῦθα πάλιν πεμπομένων αὐτῇ μὲν οὐ πλησιάζει ψυχῇ καθ' ἑαυτήν, ἀλλὰ διὰ σώματος. ὡς δὲ γεωμέτραι παρὰ σὶν οὐπω

nahe, daß der Mond mit Aphrodite vergleichbar ist, die Sonne mit Eros, eher als mit anderen Göttern.³⁰⁷ Freilich sind sie nicht völlig identisch; denn der Körper ist nicht dasselbe wie die Seele, sondern etwas anderes, so wie die Sonne etwas Sichtbares ist, Eros aber etwas nur dem Denken Zugängliches.

Wenn es nicht allzu hart klingt, könnte man sogar behaupten, daß die Sonne das Gegenteil bewirkt wie Eros; denn sie lenkt die Aufmerksamkeit von geistigen Dingen ab zu den sinnlichen,³⁰⁸ mit dem Reiz und dem Glanz des Sichtbaren bezaubert sie die Menschen und verführt zu der Meinung, in ihr und in ihrem Bereich befinde sich alles, vor allem die Wahrheit, anderswo aber nichts.

„Ja, heillos, so dünkt mich, sind wir verliebt
in alles, was immer da glänzt auf der Welt“,

so sagt Euripides,³⁰⁹

„weil Erfahrung von anderem Leben uns fehlt“

– oder vielmehr weil wir das vergessen haben, woran Eros die Wiedererinnerung³¹⁰ ist. Denn ebenso, wie beim Erwachen zum vollen Tageslicht alles aus der Seele verschwunden und entwichen ist, was ihr im Traum erschienen war, so ist es bei Wesen, die hierher in dieses Dasein versetzt und dabei verwandelt wurden:³¹¹ die Sonne, so scheint es, betäubt die Erinnerung und lähmt das Denken wie mit einer Droge, so daß wir vor lustvollem Staunen jene anderen Dinge vergessen. Der Wachzustand der Seele hat ja doch in Wahrheit dort drüben, im Bereich jener Dinge, seinen Platz; wenn sie jedoch hierher kommt, begrüßt sie mit freudigem Staunen den schönsten und göttlichsten aller Träume.³¹² Von Helios heißt es:³¹³

„Über sie goß er aus berückende, freundliche Träume“,

und sie läßt sich weismachen, daß sich hier bei uns alles Schöne und Wertvolle befinde – es sei denn, ihr begegne ein göttlicher, zuchtvoller Eros als Arzt³¹⁴ und Retter. Dieser Eros gelangt zu uns, indem er sich der Körper bedient, und wird uns ein Führer³¹⁵ zur Wahrheit aus dem Hades heraus; anders gesagt:³¹⁶ zum ‚Gefilde der Wahrheit‘,³¹⁷ wo die volle, unverfälschte Schönheit thront. Wer sich sehnt, sie zu begrüßen und nach langer Zeit³¹⁸ wieder mit ihr vereint zu sein, den trägt und geleitet er empor zur Höhe; er tritt ihm als freundlicher Helfer zur Seite wie ein Mysterienführer bei der Feier der Einweihung.³¹⁹

Wenn zu diesem Ort³²⁰ ein Mensch wiederum³²¹ auf den Weg gebracht werden soll, so nähert sich Eros nicht unmittelbar seiner Seele

- δυναμένοις ἐφ' ἑαυτῶν τὰ νοητὰ μνηθῆναι τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀπαθοῦς οὐσίας εἶδη πλάττοντες ἄπτα καὶ ὁρατὰ μιμήματα σφαιρῶν καὶ κύβων καὶ δωδεκαέδρων προτείνουσιν, οὕτως ἡμῖν ὁ οὐράνιος Ἔρως ἔσοπτρα καλῶν καλά, θνητὰ μέντοι θεῶν καὶ ἀπαθῶν παθητὰ καὶ νοητῶν αἰσθητὰ μηχανώμενος ἐν τε σχήμασι καὶ χρώμασι καὶ εἶδεσι νέων ὥρα στίλβοντα δείκνυσι, καὶ κινεῖ τὴν μνήμην ἀτρέμα διὰ τούτων ἀναφλεγόμενην τὸ πρῶτον. ὅθεν διὰ σκαιότητος ἐνιοὶ φίλων καὶ οἰκείων, σβεννύναι πειρωμένων βίᾳ καὶ ἀλόγως τὸ πάθος, οὐδὲν ἀπέλαυσαν αὐτοῦ χρηστὸν, ἀλλ' ἢ καπνοῦ καὶ ταραχῆς ἐνέπλησαν ἑαυτούς, ἢ πρὸς ἡδονὰς σκοτίους καὶ παρανόμους ῥυέντες ἀκλεῶς ἐμαράνθησαν. ὅσοι δὲ σῶφρονι λογισμῷ μετ' αἰδοῦς οἷον ἀτεχνῶς πυρὸς ἀφείλον τὸ μανικόν, αὐγὴν δὲ καὶ φῶς ἀπέλιπον τῇ ψυχῇ μετὰ θερμότητος, οὐ σεισμόν, ὡς τις εἶπε, κινούσης ἐπὶ σπέρμα καὶ ὄλισθον ἀτόμων ὑπὸ λειότητος καὶ γαργαλισμοῦ θλιβομένων, διάχυσιν δὲ θαυμαστήν καὶ γόνιμον ὥσπερ ἐν φυτῷ βλαστάνοντι καὶ τρεφομένῳ καὶ πόρους ἀνοίγουσαν εὐπειθείας καὶ φιλοφροσύνης, οὐκ ἂν εἶη πολλὸς χρόνος, ἐν ᾧ τὸ τε σῶμα τὸ τῶν ἐρωμένων παρελθόντες ἔσω φέρονται καὶ ἄπτονται τοῦ ἥθους. ὅπερ ἐκκεκαλυμμένοι τὰς ὄψεις καθορῶσι, καὶ συγγίνονται διὰ λόγων πολλὰ καὶ πράξεων ἀλλήλοις, ἂν περίκομμα τοῦ καλοῦ καὶ εἶδωλον ἐν ταῖς διανοίαις ἔχωσιν· εἰ δὲ μή, χαίρειν ἐῷσι καὶ τρέπονται πρὸς ἐτέρους, ὥσπερ αἱ μέλιτται πολλὰ τῶν χλωρῶν καὶ ἀνθηρῶν, μέλι δ' οὐκ ἐχόντων, ἀπολιπόντες· ὅπου δ' ἂν ἔχωσιν ἴχνος τι τοῦ θείου καὶ ἀπορροῆν καὶ ὁμοιότητα σαίνουσιν, ὑφ' ἡδονῆς καὶ θαύματος ἐνθουσιῶντες καὶ περιέποντες εὐπαθοῦσι τῇ μνήμῃ καὶ ἀναλάμπουσι πρὸς ἐκεῖνο τὸ ἐράσιμον ἀληθῶς καὶ μακάριον καὶ φίλιον ἅπασι καὶ ἀγαπητόν.

selbst, sondern bedient sich der Vermittlung eines Körpers. Wie Geometrielehrer für Kinder, die noch nicht fähig sind, selbständig die intelligiblen Gestalten der körperlosen und leidlosen Substanz³²² in innerer Schau zu erfassen, betastbare und sichtbare Abbilder von Kugeln, Würfeln und Dodekaedern herstellen und vorführen, so stellt der himmlische Eros für uns schöne Spiegel von Schönem her,³²³ allerdings sterbliche von Unsterblichem, leidende von Leidlosem und wahrnehmbare von Intelligiblem; sie erglänzen von der Blüte junger Menschen in all ihren Gestalten, Farben und Formen. Dies alles führt er uns vor und weckt die Erinnerung, die jetzt ganz allmählich wieder aufglüht. Dies ist freilich nur ein Anfang, und für manch einen bringt dieser Eros am Ende keine weitere Förderung, keinen Nutzen. Das kommt von der Ungeschicklichkeit von Freunden und Verwandten, die diese Regung des Gefühls gewaltsam und ohne vernünftigen Grund zu ersticken suchen.³²⁴ Wer einem solchen Druck ausgesetzt ist, füllt sich oft mit Qualm und Unruhe an, oder er gleitet in lichtscheue verbotene Vergnügungen ab, wo er schließlich ruhmlos verkommt.³²⁵ Aber alle, die kluges Maßhalten mit Schamgefühl verbinden, nehmen dem Feuer gleichsam das Wahnsinnig-Überhitze und lassen davon nur Glanz und Licht für die Seele übrig; dazu kommt die Wärme, welche³²⁶ nicht etwa, wie jemand gesagt hat,³²⁷ einen mechanischen Stoß auslöst, der zu einem Austreten von Samen führt, nicht ein³²⁸ Gleiten von Atomen, die durch die Glätte und den Kitzel vorwärtsgepreßt werden, sondern die ein wundervolles Zerfließen³²⁹ bewirkt, das zeugungskräftig ist wie bei einer sprießenden und gedeihenden Pflanze und das Durchlässe der Fügsamkeit und der Freundwilligkeit öffnet. Solch ein Liebender braucht dann keine lange Zeit, bis er über den Körper der geliebten Person hinauskommt, ins Innere dringt und ihr inneres Wesen berührt; er betrachtet es dann mit geöffneten Augen, und die beiden pflegen in vielen Gesprächen und Tätigkeiten ständigen Umgang miteinander.³³⁰ So geschieht es, wenn die geliebte Person ein kleines Bruchstück des Schönen, ein Abbild davon in ihrem Wesen hat; sonst verabschiedet der Liebende sich wieder von ihr und wendet sich anderen zu, so wie die Bienen viele grünende und blühende Pflanzen, die keinen Honig bringen, wieder verlassen. Aber wo er eine Spur, einen Ausfluß und eine Ähnlichkeit des Göttlichen vorfindet, die ihn anlockt, da gerät er vor Freude und Staunen in göttliche Begeisterung und huldigt ihr, erfreut sich an der Wiedererinnerung und entbrennt aufs neue zu jenem wahrhaft Liebenswerten und Beglückenden, das jedem Menschen freundlich vertraut ist.

20. Τὰ μὲν οὖν πολλὰ ποιητὰι προσπαίζοντες εὐόκασι τῷ θεῷ γράφειν περὶ αὐτοῦ καὶ ἄδειν ἐπικωμάζοντες, ὀλίγα δ' εἴρηται μετὰ σπουδῆς αὐτοῖς, εἴτε κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν, εἴτε σὺν θεῷ τῆς ἀληθείας ἀσαμένοις· ὧν ἓν ἐστὶ καὶ τὸ περὶ τῆς γενέσεως·

δεινότατον θεῶν
τὸν γέννατ' εὐπέδιλλος Ἴρις
χρυσοκόμα Ζεφύρω μίγισσα,

εἰ μή τι καὶ ὑμᾶς ἀναπεπείκασιν οἱ γραμματικοί, λέγοντες πρὸς τὸ ποικίλον τοῦ πάθους καὶ τὸ ἀνθηρὸν γεγονέναι τὴν εἰκασίαν·“ καὶ ὁ Δαφναῖος· „πρὸς τί γάρ“, ἔφη, „ἕτερον;“ „ἀκούετ’“, εἶπεν ὁ πατήρ, „οὕτω γὰρ βιάζεται τὸ φαινόμενον λέγειν. ἀνάκλασις δὴ που τὸ περὶ τὴν ἱρὴν ἐστὶ τῆς ὄψεως πάθος, ὅταν ἡσυχῆ νοτερῶ, λείψ δὲ καὶ μέτριον πάχος ἔχοντι προσπεσοῦσα νέφει τοῦ ἡλίου ψαύση κατ' ἀνάκλασιν, καὶ τὴν περὶ ἐκεῖνον αὐγὴν ὀρώσα καὶ τὸ φῶς δόξαν ἡμῖν ἐνεργάσθαι τοῦ φαντάσματος ὡς ἐν τῷ νέφει ὄντος, οὕτω δὴ τὸ ἐρωτικὸν μηχανήμα καὶ σόφισμα περὶ τὰς εὐφυεῖς καὶ φιλοκάλους ψυχὰς ἀνάκλασιν ποιεῖ τῆς μνήμης ἀπὸ τῶν ἐνταῦθα φαινομένων καὶ προσαγορευομένων καλῶν εἰς τὸ θεῖον καὶ ἐράσμιον καὶ μακάριον ὡς ἀληθῶς ἐκεῖνο καὶ θαυμάσιον καλόν. ἀλλ' οἱ πολλοὶ μὲν ἐν παισὶ καὶ γυναιξὶν ὥσπερ ἐν κατόπτροις εἶδωλον αὐτοῦ φανταζόμενον διώκοντες καὶ ψηλαφῶντες οὐδὲν ἡδονῆς μεμιγμένης λύπη δύνανται λαβεῖν βεβαιότερον· ἀλλ' οὗτος ἔοικεν ὁ τοῦ Ἰξίουτος Ἰλιγγος εἶναι καὶ πλάνος, ἐν νέφεσι κενὸν ὥσπερ σκιαῖς θηρωμένου τὸ ποθούμενον, ὥσπερ οἱ παῖδες προθυμούμενοι τὴν ἱρὴν ἐλεῖν τοῖν χερσίν, ἐλκόμενοι πρὸς τὸ φαινόμενον. εὐφυοῦς δ' ἐραστοῦ καὶ σώφρονος ἄλλος τρόπος· ἐκεῖ γὰρ ἀνακλᾶται πρὸς τὸ θεῖον καὶ νοητὸν καλόν, ὁρατοῦ δὲ σώματος ἐντυχῶν κάλλει καὶ χρώμενος οἷον ὀργάνῳ τινὶ τῆς μνήμης ἀσπάζεται καὶ ἀγαπᾷ, καὶ συνῶν καὶ γεγηθῶς ἔτι μᾶλλον ἐκφλέγεται τὴν διάνοιαν. καὶ οὔτε μετὰ σωματίων ὄντες ἐνταῦθα τουτὶ τὸ φῶς

20. Dichter, so möchte man meinen, treiben meist nur ihren Scherz mit dem Gott, wenn sie über ihn schreiben und singen, wie in einem Schwarm von Zechgenossen.³³¹ Weniges haben sie im Ernst über ihn gesagt, sei es, daß sie durch Vernunftüberlegungen der Wahrheit nahe kamen, sei es, daß sie göttlichen Beistand genossen.³³² Eine solche Stelle ist die, wo über seine Geburt gesagt wird:

,den gewaltigsten aller Götter,
den Iris einst, die schönbeschuhete,
Zephyr gebar mit den goldnen Locken.³³³

Oder habt ihr euch vielleicht auch von den Grammatikern überzeugen lassen, daß dieser bildliche Ausdruck sich nur auf die Vielgestaltigkeit und Farbenfreudigkeit dieses Affekts bezieht?“ DAPHNAIOS darauf: „Worauf denn sonst?“ „Hört zu!“, erwiderte mein Vater (PLUTARCH). „Die Naturbeobachtung³³⁴ drängt einem die folgende Überlegung auf: Was bei einem Regenbogen mit dem Sehstrahl³³⁵ geschieht, das ist bekanntlich eine Spiegelung. Der Sehstrahl trifft ohne Gewalt auf eine feuchte, aber glatte Wolke von mittlerer Dicke und erreicht dann auf dem Wege einer Reflexion die Sonne. Er sieht den Glanz und das Licht,³³⁶ die den Bereich der Sonne erfüllen, und verursacht in uns den Eindruck, als ob das im Bewußtsein entstehende Bild seinen Ort in der Wolke hätte.³³⁷ Ebenso³³⁸ wirkt das kunstvoll ersonnene Verfahren,³³⁹ das Eros bei den Seelen anwendet, die gute Anlagen haben und das Schöne lieben: er bewirkt eine Reflexion des Erinnerungsvermögens von dem, was hier als schön wahrgenommen und benannt wird, zu jenem göttlichen, liebeerregenden, wahrhaft seligen und fesselnden Schönen dort drüben. Freilich sucht die Mehrzahl der Menschen das Abbild des Schönen zu ergreifen, das ihnen in Knaben und Frauen wie in Spiegeln vorschwebt; sie betasten es und sind nicht fähig, etwas Festes zu erfassen als eine mit Schmerz gemischte Lust.³⁴⁰ Dies ist ja wohl auch mit dem schwindligen Umhertaumeln des Ixion gemeint, der in den Wolken wie unter Schattengebilden dem Ziel seines Begehrens nachjagte,³⁴¹ ähnlich wie Kinder den Regenbogen mit Händen fassen möchten, gelockt von der sinnlichen Erscheinung. Die Art eines Liebenden mit guten Anlagen und besonnenem Verstand ist ganz anders. Er läßt sich durch die Spiegelung nach drüben führen, zu dem göttlichen und intelligiblen Schönen. Wenn er der Schönheit eines Körpers begegnet, die ihm gleichsam wie ein Instrument für die Wiedererinnerung dient, so begrüßt er sie mit freudigem Entzücken; durch das beglückende Zusammensein entbrennt er dann umso heftiger in seinem geistigen Streben. Solange solche Menschen im Diesseits mit

- B ἐπιποθῶντες κάθηνται καὶ θαυμάζοντες, οὐτ' ἐκεῖ γινόμενοι μετὰ τὴν τελευτὴν δεῦρο πάλιν στρεφόμενοι καὶ δραπετεύοντες ἐν θύραις νεογάμων καὶ δωματίοις κυλινδοῦνται, δυσόνειρα φαντασμάτια φιληδόνων καὶ φιλοσωμάτων ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν οὐ δικαίως ἐρωτικῶν προσαγορευομένων. ὁ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἐρωτικὸς ἐκεῖ γενόμενος καὶ τοῖς καλοῖς ὁμιλήσας, ἢ θέμις, ἐπτέρωται καὶ κατωργίασται καὶ διατελεῖ περὶ τὸν αὐτοῦ θεὸν ἄνω χορεύων καὶ συμπεριπολῶν, ἄχρις οὐ πάλιν εἰς τοὺς Σελήνης καὶ Ἀφροδίτης λειμώνας ἐλθῶν καὶ καταδαρθῶν ἑτέρας ἄρχηται γενέσεως.

[Ἔρωσ τιμωρούμενος μὴ ὑπακούοντας]

- C Ἄλλὰ ταῦτα μὲν“, ἔφη, „μείζονας ἔχει τῶν παρόντων λόγων ὑποθέσεις. τῷ δ' Ἔρωτι καὶ τοῦτο καθάπερ τοῖς ἄλλοις θεοῖς, ἔνεστιν“, ὡς Εὐριπίδης φησί,

τιμωμένῳ χαίρειν ἀνθρώπων ὕπο

– καὶ τούναντίον· εὐμενέστατος γὰρ ἐστὶ τοῖς δεχομένοις ἐμμελῶς αὐτόν, βαρὺς δὲ τοῖς ἀπαυθαδισαμένοις. οὔτε γὰρ ξένων καὶ ἱκετῶν ἀδικίας ὁ Ξένιος οὔτε γονέων ἀράς ὁ Γενέθλιος οὕτω διώκει καὶ μέτεισι ταχέως, ὡς ἐρασταῖς ἀγνωμονηθεῖσιν ὁ Ἔρωσ ὁξὺς ὑπακούει, τῶν ἀπαιδευτῶν καὶ ὑπερηφάνων κολαστής. τί γὰρ ἂν λέγοι τις Εὐξύνθετον καὶ Λευκόκομαν; τί δὲ τὴν ἐν Κύπρῳ Παρακύπτουσαν ἔτι νῦν προσαγορευομένην; ἀλλὰ τὴν Γοργοῦς ἴσως ποινήν οὐκ ἀκηκόατε τῆς Κρήσης, παραπλήσια τῇ Παρακύπτουσῃ παθούσης· πλὴν ἐκείνη μὲν ἀπελιθώθη παρακύψασα τὸν ἐραστὴν ἰδεῖν ἐκκομιζόμενον· τῆς δὲ Γοργοῦς Ἄσανδρός τις ἠράσθη, νέος ἐπιεικῆς καὶ γένει λαμπρός. ἐκ δὲ λαμπρῶν εἰς ταπεινὰ πράγματα καὶ εὐτελεῖ ἀφιγμένος, ὅμως αὐτὸν οὐδενὸς ἀπηξιοῦτο, ἀλλὰ τὴν Γοργῶ, διὰ πλοῦτον ὡς ἔοικε περιμάχητον οὔσαν καὶ πολυμνήστειτον, ἦτι γυναικὰ συγγενῆς ὦν, πολλοὺς ἔχων καὶ ἀγα-

Körpern verbunden sind, sitzen sie nicht still, von Begehren und Faszination an das Licht hier³⁴² gefesselt; und wenn sie nach ihrem Ende nach drüben gelangen,³⁴³ wenden sie sich nicht wieder hierher zurück und entlaufen dem Jenseits, um sich vor den Türen und in den Kammern von Jungverheirateten herumzutreiben³⁴⁴ – in schlimmen Träumen erscheinende Phantome von Männern und Frauen, die an der körperlichen Lust hängen und zu Unrecht ‚Erotiker‘ genannt werden. Der wahre Erotiker, der nach drüben gelangt und dem Schönen begegnet ist nach der Ordnung des göttlichen Gesetzes, der ist beflügelt und in die Mysterien eingeweiht und weilt beständig in der Gesellschaft seines eigenen Gottes, hoch droben im Reigentanz mit den anderen kreisend,³⁴⁵ bis er aufs neue in die Gefilde des Mondes und der Aphrodite kommt,³⁴⁶ wo er einschlämmt und den Anfang zu einer neuen Geburt macht.

[Die Strafe der Eros-Verächter]

Aber diese Dinge wären das Thema einer tiefergehenden Auseinandersetzung, für die hier nicht der Platz ist. Eros hat wie alle anderen Götter nach den Worten des Euripides³⁴⁷

‚die Eigenschaft, daß er sich freut,
wenn ihm die Menschen huldigen‘

– und auch das Gegenteil. Er ist überaus gnädig gegen die, die ihn aufnehmen und harmonisch mit ihm zusammenstimmen, aber hart, wenn jemand ihm hartnäckigen Widerstand entgegensetzt. Verstöße gegen Gastfreunde und Schutzfliehende mag der Gott der Gastfreundschaft verfolgen und rächen, die Flüche von Eltern der Gott der Familie;³⁴⁸ aber sie tun es nicht so schnell und so hitzig wie Eros, wenn er auf die Klagen eines gefühllos verschmähten Liebhabers hört, ein Züchtiger von ungeschliffenen und hochmütigen Menschen.³⁴⁹ Was soll man von Euxynthetos und Leukokomas³⁵⁰ erzählen? Und was von der ‚Hinauslehnenden‘ in Zypern, die heute noch diesen Namen hat?³⁵¹ Aber von der Strafe der Gorgo aus Kreta habt ihr vielleicht noch nicht gehört. Ihr erging es ähnlich wie der ‚Hinauslehnenden‘. Diese wurde zu Stein, als sie sich aus dem Fenster lehnte, um dem Leichenzug ihres Liebhabers nachzusehen, und bei Gorgo war es folgendermaßen:³⁵² Ein gewisser Asandros hatte sich in sie verliebt, ein anständiger junger Mann aus angesehenem Geschlecht; er war aus glänzenden Verhältnissen in bescheidene, ärmliche³⁵³ geraten, aber das hatte sein Selbstbewußtsein in keiner Weise gemindert. Vielmehr verlangte er Gorgo, die wegen ihres Reichtums offenbar vielbegehrt war und zahlreiche Freier hatte, zur Frau, weil³⁵⁴ er mit

θούς συνερῶντας αὐτῷ, πάντας δὲ τοὺς περὶ τὴν κόρην ἐπιτρό-
πους καὶ οἰκείους πεπεικῶς

[Ἐρωτας παίδων καὶ γυναικῶν ὁμοίους εἶναι]

Ε 21. Ἔτι τοίνυν ἄς λέγουσιν αἰτίας καὶ γενέσεις Ἐρωτος ἴδι-
αι μὲν οὐδετέρου γένους εἰσί, κοιναὶ δ' ἀμφοτέρων. Καὶ γὰρ εἴ-
δωλα δῆπουθεν ἐνδύόμενα τοῖς ἐρωτικοῖς καὶ διατρέχοντα κι-
νεῖν καὶ γαργαλίζειν τὸν ὄγκον εἰς σπέρμα συνολισθαίνοντα
τοῖς ἄλλοις σχηματισμοῖς οὐ δυνατὸν μὲν ἀπὸ παίδων, ἀδύνα-
τον δ' ἀπὸ γυναικῶν. καὶ τὰς καλὰς ταύτας καὶ ἱερὰς ὁρμὰς, ἄς
ἀναμνήσεις καλοῦμεν ἡμεῖς, ἐπὶ τὸ θεῖον καὶ ἀληθινὸν καὶ
Ὀλύμπιον ἐκεῖνο κάλλος ἀγούσας, αἷς ψυχῇ πτεροῦται, τί δὴ
F κωλύει γίνεσθαι μὲν ἀπὸ παίδων καὶ ἀπὸ νεανίσκων, γίνεσθαι
δ' ἀπὸ παρθένων καὶ γυναικῶν, ὅταν ἦθος ἀγνὸν καὶ κόσμιον ἐν
ῶρᾳ καὶ χάριτι μορφῆς διαφανὲς γένηται, καθάπερ ὄρθιον ὑπό-
δημα δείκνυσσι ποδὸς εὐφυΐαν, ὡς Ἀρίστων ἔλεγεν, καὶ ὅταν ἐν
εἶδεσι καλοῖς καὶ καθαροῖς σώμασιν ἵχνη λαμπρὰς κείμενα ψυ-
χῆς ὀρθὰ καὶ ἄθρυπτα κατίδωσιν οἱ δεινοὶ τῶν τοιούτων αἰσ-
θάνεσθαι;

Οὐ γὰρ ὁ μὲν φιλήδονος ἐρωτηθεὶς εἰ

πρὸς θῆλυ νεύει μᾶλλον ἢ ἐπὶ τᾶρρενα

767 καὶ ἀποκρινάμενος·

ὅπου προσῆ τὸ κάλλος, ἀμφιδέξιος,

ἔδοξεν οἰκείως ἀποκρίνασθαι τῆς ἐπιθυμίας, ὁ δὲ φιλόκαλος
καὶ γενναῖος οὐ πρὸς τὸ καλὸν οὐδὲ τὴν εὐφυΐαν ἀλλὰ μορίων
διαφορὰς ποιεῖται τοὺς ἔρωτας· καὶ φίλιππος μὲν ἀνὴρ οὐδὲν
ἦττον ἀσπάζεται τοῦ Ποδάργου τῆς εὐφυΐας

Αἴθην τὴν Ἀγαμεμνονέην,

καὶ θηρατικὸς οὐ τοῖς ἄρρεσι χαίρει μόνον, ἀλλὰ καὶ Κρήσσης
τρέφει καὶ Λακαίνας σκύλακας, ὁ δὲ φιλόκαλος καὶ φιλάνθρω-
πος οὐχ ὁμαλὸς ἐστὶν οὐδ' ὅμοιος ἀμφοτέροις τοῖς γένεσιν, ἀλλ'

ihr verwandt war. Er hatte viele bedeutende Rivalen, aber er konnte alle Vormünder und Angehörigen des Mädchens für sich gewinnen³⁵⁵

[Knaben- und Frauenliebe sind ihrem Wesen nach gleich]

21. Kommen wir sodann zu den Ursachen und Ursprüngen des Eros, die man anzunehmen pflegt. Sie sind nicht spezifisch für die zwei Geschlechter, sondern beiden gemeinsam. Eine Erklärung lautet: Feine Bildchen dringen in den zur Liebe Bereiten ein; wenn sie den Gesamtkörper durchlaufen, bringen sie ihn in Bewegung und kitzeln ihn, so daß er zum Samen zusammengleitet mit den anderen Formungen.³⁵⁶ Es ist nicht anzunehmen, daß dieser Vorgang zwar möglich ist, wenn die Bildchen von Knaben, aber unmöglich, wenn sie von Frauen kommen.³⁵⁷ Und was die edlen und heiligen Triebe betrifft,³⁵⁸ die bei uns³⁵⁹ ‚Wiedererinnerung‘ genannt werden, welche auf jene göttliche, wahrhafte, olympische Schönheit gerichtet sind und der Seele Flügel verleihen – was spricht dagegen, daß sie, ebenso wie von Knaben und Jünglingen, auch von Mädchen und Frauen ausgelöst werden können, wenn ein reiner und besonnener Charakter durch die Blüte und Anmut der Gestalt hindurchscheint, ähnlich wie ein gerader³⁶⁰ Schuh den guten Wuchs eines Fußes erkennen läßt, wie Ariston³⁶¹ gesagt hat, und wenn in schönen Formen und reinen Körpern klare und unverwischte Spuren einer herrlichen Seele eingeprägt sind, die jeder entdecken kann, der solche Dinge zu erspüren versteht?

Es geht doch nicht an, daß man, wenn ein den Sinnenfreuden ergebener Mensch auf die Frage, ob er

‚zum Weiblichen mehr Hang hat als zum Männlichen‘,

die Antwort gibt:

‚Wo Schönheit wohnt, da bin ich beidhändig geschickt‘,³⁶²

dies als die normale, zu seinen Neigungen passende Antwort gelten läßt, daß aber der edle, mit Schönheitssinn begabte Mensch seine Liebeswahl nicht nach dem Schönen und der natürlichen Wohlgeartetheit richten soll, sondern nach dem Unterschied der Geschlechtsorgane! Und wenn ein Pferdliebhaber nicht weniger als die Wohlgeartetheit seines Podargos

‚Aithe, des Agamemnon Stute‘,³⁶³

schätzt; wenn ein Jagdfreund sich nicht nur an männlichen Hunden freut, sondern auch kretische und lakonische³⁶⁴ Hündinnen hält, so kann es auch nicht sein, daß einer, der das Schöne im Menschen liebt, parteiisch

ὥσπερ ἱματίων οἰόμενος εἶναι διαφορὰς ἐρώτων γυναικῶν καὶ ἀνδρῶν.

- B Καίτοι τήν γ' ὥραν ,ἄνθος ἀρετῆς· εἶναι λέγουσι, μὴ φάναι δ' ἀνθεῖν τὸ θῆλυ μηδὲ ποιεῖν ἔμφασιν εὐφυΐας πρὸς ἀρετὴν ἄτοπὸν ἐστὶ. καὶ γὰρ Αἰσχύλος ὀρθῶς ἐποίησε·

νέας γυναικὸς οὐ με μὴ λάθῃ φλέγων
ὀφθαλμός, ἥτις ἀνδρὸς ἢ γεγευμένη.

πότερον οὖν ἱταμοῦ μὲν ἦθους καὶ ἀκολάστου καὶ διεφθορότος σημεῖα τοῖς εἶδεσι τῶν γυναικῶν ἐπιτρέχει, κοσμίου δὲ καὶ σώφρονος οὐδὲν ἔπεστι τῇ μορφῇ φέγγος, ἢ πολλὰ μὲν ἔπεστι καὶ συνεπιφαίνεται, κινεῖ δ' οὐθέν οὐδὲ προσκαλεῖται τὸν ἔρωτα; οὐδέτερον γὰρ εὐλογον οὐδ' ἀληθές.

[Ἔρωσ πότερον ἀκόλαστος ἢ σώφρων]

- C Ἄλλὰ κοινῶς, ὥσπερ δέδεικται, τοῖς γένεσι πάντων ὑπαρχόντων, ὥσπερ κοινοῦ συστάντος αὐτοῖς τοῦ ἀγῶνος, ὃ Δαφναίε, πρὸς ἐκείνους μαχώμεθα τοὺς λόγους, οὓς ὁ Ζεῦξιππος ἀρτίως διῆλθεν, ἐπιθυμία τὸν Ἔρωτα ταῦτο ποιῶν ἀκαταστάτω καὶ πρὸς τὸ ἀκόλαστον ἐκφερούση τὴν ψυχὴν, οὐκ αὐτὸς οὕτω πεπεισμένος, ἀκηκοὺς δὲ πολλάκις ἀνδρῶν δυσκόλων καὶ ἀνεράστων· ὧν οἱ μὲν ἄθλια γύναια προικιδίους ἐφελκόμενα μετὰ χρημάτων εἰς οἰκονομίαν καὶ λογισμοὺς ἐμβάλλοντες ἀνελευθέρους, ζυγομαχοῦντες ὁσημέραι διὰ χειρὸς ἔχουσιν· οἱ δὲ παίδων δεόμενοι μᾶλλον ἢ γυναικῶν, ὥσπερ οἱ τέττιγες εἰς σκίλλαν ἢ τι τοιοῦτο τὴν γονὴν ἀφιασιν, οὕτω διὰ τάχους οἷς ἔτυχε σώμασιν ἐναπογεννήσαντες καὶ καρπὸν ἀράμενοι χαίρειν ἐῶσιν ἤδη τὸν γάμον, ἢ μένοντος οὐ φροντίζουσιν οὐδ' ἀξιοῦσιν ἐρᾶν οὐδ' ἐρᾶσθαι.

Στέργεσθαι δὲ καὶ στέργειν ἐνὶ μοι δοκεῖ γράμματι τοῦ στέργειν παραλλάττον εὐθύς ἐμφαίνειν τὴν ὑπὸ χρόνου καὶ συνηθείας ἀνάγκη μεμιγμένην εὐνοίαν. ὧ δ' ἂν Ἔρωσ ἐπισκήψη τ'

und ungleich eingestellt wäre gegenüber den beiden Geschlechtern, daß er einen Unterschied zwischen Frauen- und Männerliebe machte, als ob es um Frauen- und Männerkleider ginge.³⁶⁵

Nun sagt man,³⁶⁶ die Jugendschönheit sei ‚eine Blüte der Arete‘; aber es wäre abwegig zu bestreiten, daß auch das weibliche Geschlecht Blüten trägt und in der äußeren Erscheinung die gute Naturanlage für die Arete erkennen läßt. Aischylos hat sehr treffend gedichtet:³⁶⁷

„Der Blick schon einer jungen Frau verrät es mir:
er glüht, wenn eines Mannes Liebe sie genoß.“

Die Anzeichen eines kecken Charakters, der hemmungslos und verdorben ist, können das Aussehen einer Frau prägen; soll man dann annehmen, daß bei einer anständigen, züchtigen Frau kein Glanz auf ihrer Gestalt liegt, oder daß er wohl darauf liegt und sichtbar wird, daß er aber keinerlei Eros weckt und ermuntert? Beides wäre unwahrscheinlich, ja falsch.

[Ist Eros unbeständig oder beständig?]

Den beiden Geschlechtern ist also, wie ich gezeigt habe, alles gemeinsam; und so wollen wir, lieber Daphnaios, da sie gleichsam in einen gemeinsamen Kampf³⁶⁸ verwickelt sind, gegen jene Auffassung kämpfen, die Zeuxippos eben vertreten hat, als er den Eros mit einer unbeständigen³⁶⁹ Begierde gleichsetzte, die die Seele zum Verlust der Selbstbeherrschung treibt – nicht als ob das seine eigene Überzeugung wäre, sondern weil er das immer wieder von grämlichen Männern ohne Sinn für Eros³⁷⁰ gehört hat. Von solchen Männern nehmen die einen kümmerliche Frauenzimmer, die nur durch ihr bißchen Mitgift anziehend sind,³⁷¹ laden ihnen samt dem Geld die erniedrigende Aufgabe der Hauswirtschaft und der Abrechnungen auf und versuchen sie mit endlosen Zänkereien unter ihrer Fuchtel zu halten. Andere sind mehr auf Kinder aus als auf Frauen; wie die Zikaden ihren Samen in Meerzwiebeln oder Ähnliches ergießen,³⁷² so erledigen sie die Zeugung in aller Eile in einem Körper, der sich ihnen zufällig bietet; und wenn sie eine Frucht davon geerntet haben, sagen sie alsbald der Ehe Lebewohl; oder sie halten zwar daran fest, werden aber gleichgültig und legen weder Wert darauf zu lieben noch geliebt zu werden.

Das Nehmen und Geben von ‚Zuneigung‘ (*stergesthai* – *stergein*) weicht nur in einem Buchstaben von ‚decken‘ (*stegein*) ab.³⁷³ Das weist, so scheint mir, direkt darauf hin, daß es sich um eine freundliche Einstellung handelt, die durch lange Zeit und im ständigen Umgang entstanden und mit Zwang vermischt ist. Wen aber Eros ganz plötzlich³⁷⁴ wie

ἄθρόον καὶ ἐπιπνεύση, πρῶτον μὲν ἐκ τῆς Πλατωνικῆς πόλεως
 E ,τὸ ἐμόν· ἔξει καὶ ,τὸ οὐκ ἐμόν· οὐ γὰρ ἀπλῶς ,κοινὰ τὰ φίλων·
 οὐδὲ πάντων, ἀλλ' οἱ τοῖς σώμασιν ὀριζόμενοι τὰς ψυχὰς βία
 συναρμόζουσι καὶ συντήκουσι, μήτε βουλόμενοι δὴ εἶναι μήτε
 νομίζοντες. ἔπειτα σωφροσύνη πρὸς ἀλλήλους, ἧς μάλιστα δεῖ-
 ται γάμος, ἡ μὲν ἔξωθεν καὶ νόμων ἕνεκα πλέον ἔχουσα τοῦ
 ἐκουσίου τὸ βεβιασμένον ὑπ' αἰσχύνης καὶ φόβων,

πολλῶν χαλινῶν ἔργον οἰάκων θ' ἅμα,

διὰ χειρός ἐστιν αἰεὶ τοῖς συνούσιν· Ἐρωτὶ δ' ἐγκρατείας τοσ-
 οῦτον καὶ κόσμου καὶ πίστεως μέτεστιν, ὥστε, κὰν ἀκολάστου
 ποτὲ θίγη ψυχῆς, ἀπέστρεψε τῶν ἄλλων ἐραστῶν, ἐκκόνας δὲ τὸ
 θράσος καὶ κατακλάσας τὸ σοβαρὸν καὶ ἀνάγωγον, ἐμβαλὼν
 αἰδῶ καὶ σιωπῆν καὶ ἡσυχίαν καὶ σχῆμα περιθεις κόσμιον, ἐνὸς
 ἐπήκοον ἐποίησεν.

F Ἴστε δῆπουθεν ἀκοῆ Λαΐδα τὴν ἀοίδιμον ἐκείνην καὶ πο-
 λυήρατον, ὡς ἐπέφλεγε πόθῳ τὴν Ἑλλάδα, μᾶλλον δὲ ταῖς δυ-
 σὶν ἦν περιμάχητος θαλάσσαις· ἐπεὶ δ' Ἐρως ἔθιγεν αὐτῆς Ἰπ-
 πολόχου τοῦ Θεσσαλοῦ, τὸν

ὔδατι χλωρῷ κατακλυζόμενον
 προλιπούς· Ἄκροκόρινθον

768 καὶ ἀποδρᾶσα τῶν ἄλλων ἐραστῶν κρύφα καὶ τῶν ἑταιριδίων
 τὸν μέγαν στρατὸν ὄχετο κοσμίως· ἐκεῖ δ' αὐτὴν αἱ γυναῖκες
 ὑπὸ φθόνου καὶ ζήλου διὰ τὸ κάλλος εἰς ἱερὸν Ἀφροδίτης προ-
 αγαγοῦσαι κατέλευσαν καὶ διέφθειραν· ὅθεν ὡς ἔοικεν ἔτι νῦν
 τὸ ἱερὸν ,Ἀφροδίτης ἀνδροφόνου· καλοῦσιν. ἴσμεν δὲ καὶ θε-
 ραπαινίδια δεσποτῶν φεύγοντα συνουσίας καὶ βασιλίδων
 ὑπερορῶντας ιδιώτας, ὅταν Ἐρωτα δεσπότην ἐν ψυχῇ κτήσων-
 ται· καθάπερ γὰρ ἐν Ῥώμῃ φασὶ τοῦ καλουμένου δικτάτωρος
 ἀναγορευθέντος ἀποτίθεσθαι τὰς ἄλλας ἀρχὰς τοὺς ἔχοντας,
 οὕτως, οἷς ἂν Ἐρως κύριος ἐγγένηται, τῶν ἄλλων δεσποτῶν καὶ
 B ἀρχόντων ἐλεύθεροι καὶ ἄφετοι καθάπερ ἱερόδουλοι διατε-
 λοῦσιν. ἡ δὲ γενναία γυνὴ πρὸς ἄνδρα νόμιμον συγκραθεῖσα δι'

ein Blitz trifft und wie ein Sturmwind anbläst, der wird als erstes das ‚Mein‘ und ‚Nicht-Mein‘ aus Platons Staat³⁷⁵ wahr machen. Denn das Sprichwort ‚Freundesgut, gemeinsam Gut‘³⁷⁶ gilt nicht allgemein und nicht für alle Freunde, sondern nur für die, die, körperlich voneinander geschieden, ihre Seelen mit Gewalt zusammenfügen und verschmelzen;³⁷⁷ die nicht wollen und nicht glauben können, daß sie zwei sind.

Was dann die gegenseitige Verpflichtung zur Selbstzucht³⁷⁸ betrifft, die in einer Ehe unbedingt nötig ist, so ist sie, wenn sie von außen durch Gesetz und Brauch auferlegt wird, weniger etwas Freiwilliges als etwas durch Scham und Furcht³⁷⁹ Erzwungenes; sie ist

‚ein Werk, für das es Zügel viel und Steuer braucht‘,³⁸⁰

und jedes Paar steht immer aufs neue vor der Aufgabe, diese Selbstzucht zu wahren. Im Wesen des Eros jedoch liegt so viel an Selbstbeherrschung, Ordnung und Treue,³⁸¹ daß er, auch wenn er einmal eine unbeherrschte Seele anrührt, sie von allen anderen Gegenständen der Liebe ablenkt, ihr die Lust zu Eskapaden austreibt, Übermut und Unarten dämpft, ihr Schamgefühl, Schweigsamkeit und Ruhe einflößt, Anstand im äußeren Auftreten auferlegt und schließlich macht, daß sie nur noch auf Einen hört.

Ihr habt sicher schon von Laïs erzählen gehört, der Vielbesungenen und Vielgeliebten: wie sie ganz Griechenland mit den Flammen des Begehrens verheerte, oder eher sollte man sagen: wie sie von den zwei Meerren³⁸² umkämpft wurde. Aber als sie von der Liebe zu dem Thessalier Hippolochos gepackt wurde,

‚da sagt‘ sie Lebewohl der Burg von Korinth
von grünlichem Wasser umrauscht‘,³⁸³

machte sich heimlich fort aus dem großen Heer ihrer anderen Liebhaber und der Hetären und reiste ohne Aufsehen ab. Dort aber in Thessalien lockten die Frauen sie aus Mißgunst und Neid wegen ihrer Schönheit in ein Aphrodite-Heiligtum und steinigten sie zu Tode. Heute noch soll es das Heiligtum der ‚menschensmordenden Aphrodite‘ heißen.³⁸⁴ Man hört auch von Sklavinnen, die sich dem Verkehr mit ihrem Herrn verweigern, und von einfachen Männern, die Königinnen verschmähen, wenn sie Eros als Herrn in ihre Seelen einlassen. Wie in Rom nach der Ausrufung eines sogenannten Diktators alle anderen Beamten, wie man sagt,³⁸⁵ ihre Ämter niederlegen, so sind die, bei denen Eros als Herr eingezogen ist, von allen anderen Herrschern und Machthabern frei und ledig und leben fortan wie Tempelsklaven.³⁸⁶ Eine Frau von edler Art aber, die mit einem ehelichen Gemahl durch Eros innig verbunden³⁸⁷ ist, würde eher die Um-

Ἐρωτος ἄρκτων ἂν ὑπομείνεια καὶ δρακόντων περιβολὰς μάλ-
λον ἢ ψαῦσιν ἀνδρὸς ἀλλοτρίου καὶ συγκατάκλισιν.

[Τὰ περὶ Κάμμιν]

- 22.** Ἀφθονίας δὲ παραδειγμάτων οὔσης πρὸς γ' ὑμᾶς τοὺς ὁμοχώρους τοῦ θεοῦ καὶ θιασώτας, ὅμως τὸ περὶ Κάμμιν οὐκ ἄξιόν ἐστι τὴν Γαλατικὴν παρελθεῖν. ταύτης γὰρ ἐκπρεπεστάτης τὴν ὄσιν γενομένης, Σινάτω δὲ τῷ τετράρχῃ γαμηθείσης, Σινόριξ ἐρασθεὶς δυνατώτατος Γαλατῶν ἀπέκτεινε τὸν Σινάτον, ὡς οὔτε βιάσασθαι δυνάμενος οὔτε πείσαι τὴν ἄνθρωπον ἐκείνου ζῶντος. ἦν δὲ τῇ Κάμμῃ καταφυγὴ καὶ παραμυθία τοῦ πάθους ἱερωσύνης πατρῶος Ἀρτέμιδος· καὶ τὰ πολλὰ παρὰ τῇ θεῷ διέτριβεν οὐδένα προσιεμένη, μνωμένων πολλῶν βασιλέων καὶ δυναστῶν αὐτῆν. τοῦ μέντοι Σινόριγος τολμήσαντος ἐντυχεῖν περὶ γάμου, τὴν πείραν οὐκ ἔφυγεν οὐδ' ἐμέμψατο περὶ τῶν γεγονότων, ὡς δι' εὐνοίαν αὐτῆς καὶ πόθον, οὐκ ἄλλη τινὶ μοχθηρίᾳ προαχθέντος τοῦ Σινόριγος. ἤκεν οὖν πιστεύσας ἐκείνος καὶ ἦται τὸν γάμον· ἢ δ' ἀπήνησε καὶ δεξιωσαμένη καὶ προσαγαγοῦσα τῷ βωμῷ τῆς θεᾶς ἔσπεισεν ἐκ φιάλης μελίκρατον, ὡς ἔοικε, πεφαρμακωμένον· εἶθ' ὅσον ἡμισυ μέρος αὐτῇ προεκπιῶσα παρέδωκε τῷ Γαλάτῃ τὸ λοιπόν· ὡς δ' εἶδεν ἐκτεπωκότα, λαμπρὸν ἀνωλόλυξε καὶ φθεγξαμένη τοῦνομα τοῦ τεθνεώτος· ,ταύτην', εἶπεν, ,ἐγὼ τὴν ἡμέραν, ᾧ φίλτατ' ἄνερ, προσμένουσα σοῦ χωρὶς ἔζων ἀνιαρῶς· νῦν δὲ κόμισαί με χαίρων· ἡμυνάμην γὰρ ὑπὲρ σοῦ τὸν κάκιστον ἀνθρώπων, σοὶ μὲν βίου, τούτῳ δὲ θανάτου κοινωνὸς ἠδέως γενομένη.' ὁ μὲν οὖν Σινόριξ ἐν φορείῳ κομιζόμενος μετὰ μικρὸν ἐτελεύτησεν, ἡ δὲ Κάμμα τὴν ἡμέραν ἐπιβίωσασα καὶ τὴν νύκτα λέγεται μάλ' εὐθαρσῶς καὶ ἰλαρῶς ἀποθανεῖν.

[ἘΑφροδίσια κατὰ γαμὸν φιλίας ποιητικὰ εἶναι]

- 23.** Πολλῶν δὲ τοιούτων γεγονότων καὶ παρ' ἡμῖν καὶ παρὰ τοῖς βαρβάροις, τίς ἂν ἀνάσχοιτο τῶν τὴν Ἀφροδίτην λουδορούντων, ὡς Ἐρωτι προσθεμένη καὶ παρούσα κωλύει φιλίαν γενέσθαι; τὴν μέντοι πρὸς ἄρρην ἄρρηνος ὁμιλίαν, μάλλον δ' ἀκρασίαν καὶ ἐπιπήδησιν, εἶποι τις ἂν ἐννοήσας·

ὑβρις τάδ', οὐχὶ Κύπρις ἐξεργάζεται.

armung von Bären und Schlangen dulden als die Berührung und Bettgemeinschaft eines fremden Mannes.

[Die Rache der Kamma]

22. Dazu gibt es eine Fülle von Beispielen, zumal bei euch, den Landsleuten und Kultgenossen des Gottes;³⁸⁸ doch die Geschichte von Kamma aus Galatien³⁸⁹ verdient es, nicht übergangen zu werden. Sie war eine glänzende Schönheit und verheiratet mit dem Tetrarchen³⁹⁰ Sinatos; aber Sinorix, der Mächtigste unter den Galatern, entbrannte in Liebe zu ihr und brachte Sinatos ums Leben, weil er die Frau weder mit Gewalt noch mit Überredung für sich gewinnen konnte, solange jener lebte. Zuflucht und Trost im Leid fand Kamma in ihrem ererbten Priesteramt im Dienst der Artemis;³⁹¹ sie hielt sich meistens im heiligen Bezirk der Göttin auf und ließ niemand zu sich, obwohl viele Könige und Herrscher um sie warben. Als aber Sinorix es wagte, mit einem Heiratsantrag an sie heranzutreten, wich sie der Begegnung nicht aus; sie machte ihm keinen Vorwurf aus dem Geschehenen, weil es nur Zuneigung zu ihr und Verlangen, nicht Minderwertigkeit des Charakters gewesen sei, die Sinorix zu der Tat gebracht hätten. Er ließ sich in Sicherheit wiegen, suchte sie auf und hielt um ihre Hand an. Sie ging auf ihn zu, reichte ihm die Hand und führte ihn an den Altar der Göttin. Dort brachte sie eine Trankspende aus einer Schale dar – es war wohl ein vergifteter Honigmischtrank³⁹² –, trank dann selbst ungefähr die Hälfte davon und reichte dem Galater den Rest. Als sie sah, daß er ausgetrunken hatte, jauchzte sie laut auf, rief den Namen des Toten und sagte: ‚Auf diesen Tag, mein liebster Gatte, habe ich gewartet und mein Leben ohne dich unter Schmerzen gefristet; jetzt hole mich freudig zu dir, denn ich habe dich gerächt an dem bösesten aller Menschen. Mit dir habe ich gelebt, mit diesem sterbe ich, beides mit Freuden.‘ Sinorix wurde auf einer Bahre fortgetragen und starb gleich darauf; Kamma lebte noch den Tag und die folgende Nacht und soll dann tapfer und heiter verschieden sein.

[Eheliche Erotik führt zur Philia]

23. Wenn sich viele solche Dinge zugetragen haben, bei uns wie bei den Barbaren, wer könnte es da dulden, daß man Aphrodite beschimpft, weil sie angeblich, wenn sie sich als Begleiterin zum Eros gesellt, das Entstehen von Philia verhindert?³⁹³ Gewiß, wenn man an den Geschlechtsverkehr von Männern miteinander denkt – besser nennt man es Wollust und Bespringen –, dann könnte man wohl sagen:

‚Ein Werk des Frevels ist dies und der Kypris nicht.‘³⁹⁴

διὸ τοὺς μὲν ἡδομένους τῷ πάσχειν εἰς τὸ χεῖριστον τιθέμενοι
 γένος κακίας οὔτε πίστεως μοῖραν οὔτ' αἰδοῦς οὔτε φιλίας νέ-
 μομεν, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς κατὰ τὸν Σοφοκλέα

φίλων τοιούτων οἱ μὲν ἐστερημένοι
 χαίρουσιν, οἱ δ' ἔχοντες εὐχονται φυγεῖν.

F ὅσοι δὲ μὴ κακοὶ πεφυκότες ἐξηπατήθησαν ἢ κατεβιάσθησαν
 ἐνδοῦναι καὶ παρασχεῖν ἑαυτούς, οὐδένα μᾶλλον ἀνθρώπων ἢ
 τοὺς διαθέντας ὑφορώμενοι καὶ μισοῦντες διατελοῦσι καὶ πικ-
 ρῶς ἀμύνονται καιροῦ παραδόντος. Ἀρχελάον τε γὰρ ἀπέκτει-
 νε Κρατέας ἐρώμενος γεγονώς, καὶ τὸν Φεραῖον Ἀλέξανδρον
 Πυθόλαος· Περίανδρος δ' ὁ Ἀμβρακιωτῶν τύραννος ἠρώτα τὸν
 ἐρώμενον, εἰ μήπω κυεῖ, κάκεινος παροξυνθεὶς ἀπέκτεινεν
 αὐτόν.

769 Ἀλλὰ γυναιξί γε γαμεταῖς ἀρχαὶ ταῦτα φιλίας, ὡσπερ ἱερῶν
 μεγάλων κοινωνήματα. καὶ τὸ τῆς ἡδονῆς μικρόν, ἢ δ' ἀπὸ ταύ-
 τῆς ἀναβλαστανούσα καθ' ἡμέραν τιμὴ καὶ χάρις καὶ ἀγάπησις
 ἀλλήλων καὶ πίστις οὔτε Δελφοὺς ἐλέγχει ληροῦντας, ὅτι τὴν
 Ἀφροδίτην, Ἄρμα· καλοῦσιν, οὔθ' Ὅμηρον, φιλότιτα· τὴν
 τοιαύτην προσαγορεύοντα συνουσίαν· τὸν τε Σόλωνα μαρτυρεῖ
 γεγονέναι τῶν γαμικῶν ἐμπειρότατον νομοθέτην, κελεύσαντα
 μὴ ἔλαττον ἢ τρεῖς κατὰ μῆνα τῇ γαμετῇ πλησιάζειν, οὐχ ἡδονῆς
 ἔνεκα δήπουθεν, ἀλλ' ὡσπερ αἱ πόλεις διὰ χρόνου σπονδὰς
 Β ἀνανεοῦνται πρὸς ἀλλήλας, οὕτως ἄρα βουλόμενον ἀνανεοῦ-
 σθαι τὸν γάμον ἐκ τῶν ἐκάστοτε συλλεγομένων ἐγκλημάτων ἐν
 τῇ τοιαύτῃ φιλοφροσύνῃ.

[Ἐρωτες μανικοί]

, Ἀλλὰ πολλὰ φαῦλα καὶ μανικὰ τῶν γυναικείων ἐρώτων· τί
 δ' οὐχὶ πλείονα τῶν παιδικῶν;

τῆς λειότητος ἐμβλέπων ὠλίσθανον.
 ἀγένειος ἀπαλὸς καὶ νεανίας καλός.
 ἐμφύντ' ἀποθανεῖν κάπιγράμματος τυχεῖν.

ἀλλ' ὡσπερ τοῦτο παιδομανία, οὕτως ἐκεῖνο γυναικομανία τὸ
 πάθος, οὐδέτερον δ' Ἐρωσ ἐστίν.

Darum setzen wir Männer, die bei der passiven Rolle Genuß empfinden,³⁹⁵ auf die unterste Stufe menschlicher Verderbtheit und lassen ihnen kein noch so kleines Maß an Vertrauen und Respekt zukommen. Bei ihnen gilt wahrhaftig, was Sophokles³⁹⁶ sagt:

„Wem diese Art von Freunden fehlt, der kann sich freu'n,
und wer sie hat, der wünscht von ihnen fern zu sein.“

Indessen haben solche, die nicht von Natur minderwertig sind, sondern durch Verführung und Gewalt dazu gebracht wurden, sich zu fügen und hinzugeben, gegen keinen Menschen mehr Abneigung und Haß als gegen die, die sie in diesen Zustand gebracht haben.³⁹⁷ Solch ein Haß hält lange an, und sie nehmen bittere Rache, wenn sich eine Gelegenheit ergibt. Archelaos³⁹⁸ wurde ermordet von Krateas, der sein Geliebter gewesen war, Alexander von Pherai³⁹⁹ von Pytholaos. Periandros, der Tyrann von Ambrakia⁴⁰⁰ sagte zu seinem Geliebten: „Bist du noch nicht schwanger?“, der geriet in Zorn und tötete ihn.

Für Ehefrauen jedoch liegen gerade hier die Ursprünge der *Philia*, gleichsam wie in der gemeinsamen Teilnahme an großen Mysterienfeiern. Dabei ist die Bedeutung der Lust gering im Vergleich zu der Verehrung, Hingabe, gegenseitigen Zuneigung und Treue, die daraus entspringen. Es zeigt sich, daß es kein leeres Geschwätz ist, wenn die Delpher Aphrodite ‚Arma‘ nennen,⁴⁰¹ oder wenn Homer einen solchen ehelichen Verkehr als ‚philotes‘⁴⁰² bezeichnet. Es bestätigt sich auch, daß Solon der kundigste Gesetzgeber in Ehesachen war, als er anordnete, nicht weniger als dreimal im Monat der Ehefrau zu nahen,⁴⁰³ natürlich nicht um der Lust willen, sondern in der Absicht, daß, wie die Städte ihre Verträge miteinander von Zeit zu Zeit erneuern, so die Ehe von den Mißhelligkeiten, die sich immer wieder ansammeln, durch einen solchen Liebeserweis erneuert werden sollte.

[Liebestollheiten]

„Aber in der Frauenliebe gibt es viel Abwegiges und Verstiegenes.“⁴⁰⁴
Was soll's?⁴⁰⁵ Gibt es nicht in der Knabenliebe noch mehr dergleichen?

„Auf die glatte Haut sah ich – und rutschte darauf aus.
Mit glattem Kinn und Seidenhaut, ein hübscher Bursch!
In der Umarmung sterben, und Verse bekommen aufs Grab.“⁴⁰⁶

Eine Knaben-Tollheit ist diese Leidenschaft, und so gibt es auch eine Weibertollheit,⁴⁰⁷ aber beides ist kein Eros.

[Γυναικῶν ἀρεταί]

Ἄτοπον οὖν τὸ γυναιξιν ἀρετῆς φάναι μηδαμῆ μετείνειν· τί δὲ δεῖ λέγειν περὶ σαφροσύνης καὶ συνέσεως αὐτῶν, ἔτι δὲ πίστεως καὶ δικαιοσύνης, ὅπου καὶ τὸ ἀνδρεῖον καὶ τὸ θαρραλέον καὶ τὸ μεγαλόψυχον ἐν πολλαῖς ἐπιφανέσι; γέγονε δὲ πρὸς τὰ ἄλλα καλὰ τὴν φύσιν αὐτῶν μὴ ψέγοντας εἰς μόνην φιλίαν ἀνάρμοστον ἀποφαίνειν παντάπασιν δεινόν. καὶ γὰρ φιλότεκνοι καὶ φίλανδροι, καὶ τὸ στερκτικὸν ὅλως ἐν αὐταῖς, ὥσπερ εὐφύης χώρα καὶ δεκτικὴ φιλίας, οὔτε πειθοῦς οὔτε χαρίτων ἄμοιρον ὑπόκειται. καθάπερ δὲ λόγῳ ποιήσις ἡδύσματα μέλη καὶ μέτρα καὶ ῥυθμοὺς ἐφαρμόσασα καὶ τὸ παιδεῦον αὐτοῦ κινητικώτερον ἐποίησε καὶ τὸ βλάπτον ἀφυλακτώτερον, οὕτως ἡ φύσις γυναικὶ περιθεῖσα χάριν ὕψεως καὶ φωνῆς πιθανότητα καὶ μορφῆς ἐπαγωγὸν εἶδος, τῇ μὲν ἀκολάστῳ πρὸς ἡδονὴν καὶ ἀπάτην, τῇ δὲ σώφρονι πρὸς εὖνοιαν ἀνδρὸς καὶ φιλίαν μεγάλη συνήρησεν.

Ὅ μὲν οὖν Πλάτων τὸν Ξενοκράτη, τὰλλα γενναῖον ὄντα καὶ μέγαν, ἀυστηρότατον δὲ τῷ ἦθει, παρεκάλει θύειν ταῖς Χάρισι· χρηστῆ δ' ἂν τις γυναικὶ καὶ σώφρονι παραινέσειε τῷ Ἔρωτι θύειν, ὅπως εὐμενῆς συνοικουρῇ τῷ γάμῳ καὶ ἡδύσμασιν αὐτὴν ἐπικοσμήσῃ πᾶσι τοῖς γυναικείοις, καὶ μὴ πρὸς ἕτερον ἀπορρυεῖς ὁ ἀνὴρ ἀναγκάζεται τὰς ἐκ τῆς κωμωδίας λέγειν φωνάς·

οἷαν ἀδικῶ γυναιχ' ὁ δυσδαίμων ἐγώ.

τὸ γὰρ ἐρᾶν ἐν γάμῳ τοῦ ἐρᾶσθαι μείζον ἀγαθόν ἐστι· πολλῶν γὰρ ἀμαρτημάτων ἀπαλλάττει, μᾶλλον δὲ πάντων ὅσα διαφθείρει καὶ λυμαίνεται γάμον.

[Γαμικοῦ ἔρωτος τὸ τε δάκνον καὶ τὸ ἡδύ]

24. Τὸ δ' ἐπαθὲς ἐν ἀρχῇ καὶ δάκνον, ὦ μακάριε Ζεῦξιππε, μὴ φοβηθῆς ὡς ἔλκος ἢ ὀδαξησμόν· καίτοι καὶ μεθ' ἔλκους ἴσως οὐδὲν ἄτοπον ἢ δεινὸν ὥσπερ τὰ δένδρα συμφυῆ γενέσθαι πρὸς γυναῖκα χρηστὴν. ἔλκωσις δὲ καὶ κηύσεως ἀρχή· μίξις γὰρ οὐκ ἔστι τῶν μὴ πρὸς ἄλληλα πεπονθότων. ταράττει δὲ καὶ μαθήμα-

[Tugenden der Frau]

Es wäre absurd, den Frauen jeden Anteil an der Arete zu bestreiten.⁴⁰⁸ Muß man noch von ihrer Besonnenheit und Klugheit sprechen, dazu von ihrer Treue und Gerechtigkeit, wo doch sogar ihre Mannhaftigkeit, ihr Mut und ihre Seelenstärke sich in vielen Beispielen zeigt?⁴⁰⁹ Ganz und gar empörend ist es aber, wenn man zwar ihrer Natur die Eignung für andere edle Eigenschaften nicht abspricht, aber erklärt, einzig zur Bindung in einer Philia sei sie unfähig.⁴¹⁰ Frauen besitzen Mutterliebe und Gattenliebe; überhaupt ist ihr Sinn für liebevolle Geborgenheit⁴¹¹ gleichsam ein fruchtbares Land, das die Saat der Philia aufzunehmen vermag; auf diesem Boden mangelt es nicht an freundlichem Gewinnen und liebevollem Gewähren. Und wie die Dichtung der Rede passende Würzen⁴¹² hinzufügt, Melodien, Metren und Rhythmen, und damit ihre erzieherische Wirkung noch eindringlicher macht, ihre schädliche noch unabwendbarere, so hat die Natur der Frau den Reiz des Blickes,⁴¹³ betörenden Klang der Stimme und anziehende Körperformen verliehen und ihr damit wirksame Hilfsmittel geschenkt – einer leichtfertigen für Lust und Trug, einer ehrbaren für Zuneigung und Freundschaft mit dem Mann. Platon hat Xenokrates, der sonst ein tüchtiger und bedeutender Mann war, aber in seinem Wesen übermäßig streng und herb, den Rat gegeben, den Chariten zu opfern.⁴¹⁴ So könnte man einer ordentlichen und sittsamen Frau raten, dem Eros zu opfern, daß er ihr in der Ehe gnädig helfe, das Haus zu hüten, und sie mit allen Würzen weiblichen Wesens versehe, damit der Mann sich nicht zu einer anderen fortstehle und später mit den Worten der Komödie sagen müßte:

„Welch eine Frau hab’ ich Unseliger gekränkt!“⁴¹⁵

Denn das Lieben ist in einer Ehe ein größeres Gut als das Geliebtwerden; es macht viele Fehler gut, am meisten diejenigen, welche eine Ehe schädigen und zerrütten.⁴¹⁶

[Schmerzen und Freuden der ehelichen Liebe]

24. Die quälende⁴¹⁷ Leidenschaftlichkeit, die eine Liebesbeziehung am Anfang hat, brauchst du, lieber Zeuxippos⁴¹⁸, nicht zu fürchten wie eine Verwundung oder das Brennen einer Entzündung.⁴¹⁹ Ja, vielleicht ist es nichts Ungewöhnliches oder Schlimmes, wenn das Zusammenwachsen mit einer tüchtigen Frau wie bei einem Baum mit einer Verletzung einhergeht.⁴²⁰ Eine Verletzung steht auch am Anfang einer Schwangerschaft, denn eine Vermischung ist nicht möglich, wenn nicht das eine von dem anderen etwas erleidet.⁴²¹ Unsicherheit und Verstörung gibt es auch,

τα καίδ' αὖτε ἀρχομένους καὶ φιλοσοφία νέους· ἀλλ' οὔτε τούτοις
 ἀεὶ παραμένει τὸ δηκτικὸν οὔτε τοῖς ἐρῶσιν, ἀλλ' ὥσπερ ὑγρῶν
 F πρὸς ἄλληλα συμπεσόντων ποιεῖν τινα δοκεῖ ζέσιν ἐν ἀρχῇ καὶ
 τάραξιν ὁ ἔρωσ, εἴτα χρόνῳ καταστὰς καὶ καθαρθεὶς τὴν βεβαι-
 οτάτην διάθεσιν παρέσχεν. αὕτη γὰρ ἐστὶν ὡς ἀληθῶς ἡ δι'
 ὅλων λεγομένη κρᾶσις, ἡ τῶν ἐρώντων· ἡ δὲ τῶν ἄλλως συμβι-
 ούντων ταῖς κατ' Ἐπίκουρον ἀφαῖς καὶ περιπλοκαῖς ἔοικε, συγ-
 κρούσεις λαμβάνουσα καὶ ἀποπηδήσεις, ἐνόητα δ' οὐ ποιοῦ-
 770 σα τοιαύτην, οἷαν ἔρωσ ποιεῖ γαμικῆς κοινωνίας ἐπιλαβόμε-
 νος.

Οὔτε γὰρ ἡδοναὶ μείζονες ἀπ' ἄλλων οὔτε χρεῖαι συνεχέστε-
 ραι πρὸς ἄλλους οὔτε φιλίας τὸ καλὸν ἐτέρας ἐνδοξον οὔτω καὶ
 ζηλωτόν,

ὡς ὅθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχητον
 ἀνὴρ ἠδὲ γυνή.

καὶ γὰρ ὁ νόμος βοηθεῖ, καὶ γεννήσεως κοινῆς οὔσης καὶ τοὺς
 θεοὺς ἔρωτος ἢ φύσις ἀποδείκνυσι δεομένους. οὔτω γὰρ

ἐρᾶν μὲν ὄμβρου γαῖαν

οἱ ποιηταὶ λέγουσι καὶ γῆς οὐρανόν, ἐρᾶν δ' ἡλίου σελήνην οἱ
 φυσικοὶ καὶ συγγίνεσθαι καὶ κνεῖσθαι· καὶ γῆν δ' ἀνθρώπων
 μητέρα καὶ ζώων καὶ φυτῶν ἀπάντων γένεσιν οὐκ ἀναγκαῖον
 ἀπολέσθαι ποτὲ καὶ σβεσθῆναι παντάπασι, ὅταν ὁ δεινὸς ἔρωσ
 B καὶ ἡμέρος τοῦ θεοῦ τὴν ὕλην ἀπολίπη καὶ παύσῃται ποθοῦσα
 καὶ διώκουσα τὴν ἐκεῖθεν ἀρχὴν καὶ κίνησιν;

Ἄλλ' ἵνα μὴ μακρὰν ἀποπλανᾶσθαι δοκῶμεν ἢ κομιδῇ φλυ-
 αρεῖν, οἴσθα τοὺς παιδικοὺς ἔρωτας ὡς εἰς ἀβεβαιότητα πολλὰ
 ψέγουσι καὶ σκόπτουσι, λέγοντες ὥσπερ φὸν αὐτῶν τριχὶ δια-
 ρεῖσθαι τὴν φιλίαν, αὐτοὺς δὲ νομάδων δίκην ἐνεαρίζοντας
 τοῖς τεθηλόσι καὶ ἀνθηροῖς εἶθ' ὡς ἐκ γῆς πολεμίας ἀναστρατο-

wenn Kinder anfangen zur Schule zu gehen,⁴²² und wenn junge Männer mit der Philosophie erste Bekanntschaft schließen. Aber das Gefühl des Quälenden hält bei ihnen nicht an; und so ist es auch bei den Liebenden. Wie bei zwei Flüssigkeiten, die zusammengeworfen werden, scheint Eros am Anfang eine Art Aufbrausen und Wirbeln zu verursachen; aber dann beruhigt und klärt er sich mit der Zeit und führt zu einem völlig stabilen Zustand. Das ist dann wahrhaftig die sogenannte ‚totale Durchmischung‘⁴²³ – die Verschmelzung der Liebenden. Dagegen gleicht die Verbindung von Paaren, die ohne Eros zusammenleben, den Berührungen und Zusammenballungen der Atome bei Epikur; da findet ein ständiges Zusammenstoßen und Abprallen statt, und es kann keine solche Einheit entstehen, wie Eros sie bewirkt, wenn er zu einer ehelichen Gemeinschaft hilfreich die Hand leiht.

Nichts anderes kann so viel Freude bereiten, nirgendwo findet man so beständige Unterstützung, keine andere Art der Philia⁴²⁴ hat solchen Glanz, findet so viel Anerkennung und Nachahmung,

‚als wenn der Mann und die Frau einträchtig in Fühlen und Denken walten im Haus‘.⁴²⁵

Auch Gesetz und Brauch unterstützen diese Auffassung; und da Zeugung ein allgemein verbreitetes Prinzip der Natur ist,⁴²⁶ geht aus eben dieser hervor, daß sogar die Götter, wie die Natur beweist, des Eros bedürfen. In diesem Sinne heißt es bei den Dichtern:

‚Die Erd‘ begehrt nach Regen‘

und der Himmel nach der Erde.⁴²⁷ Die Naturkundigen⁴²⁸ sprechen davon, daß der Mond nach der Sonne begehre, sich mit ihr vereinige und schwanger werde; und was die Erde betrifft, Mutter der Menschen und Ursprung aller Tiere und Pflanzen – muß ihre Kraft nicht einmal vergehen und völlig erlöschen, wenn die leidenschaftliche Liebe und Sehnsucht nach dem Gott aus der Materie verschwindet und sie aufhört, den von ihm ausgehenden Antrieb des Anfangens und der Bewegung zu begehren und zu erstreben?⁴²⁹

Aber ich möchte nicht den Eindruck erwecken, weit abzuschweifen oder gar ins Blaue hinein zu schwatzen. Du weißt ja von der Knabenliebe, daß man sie wegen ihrer Unbeständigkeit oft schmählt und verspottet; so heißt es, daß ein Haar diese Freundschaft wie ein Ei entzweischneidet,⁴³⁰ und von den Liebhabern sagt man, daß sie nach Art der Nomaden ihren Frühlingsaufenthalt bei den Jungen haben, wenn sie in voller Blüte stehen, um dann ihr Lager wieder abzubrechen wie in feindlichem

πεδεύειν· ἔτι δὲ φορτικώτερον ὁ σοφιστῆς Βίων τὰς τῶν καλῶν τρίχας Ἀρμοδίους ἐκάλει καὶ Ἀριστογεΐτονας, ὡς ἅμα καλῆς καὶ χαλεπῆς τυραννίδος ἀπαλλαττομένους ὑπ' αὐτῶν τοὺς ἐραστάς. ταῦτα μὲν οὐ δικάως κατηγορεῖται τῶν γνησίων ἐραστῶν. τὰ δ' ὑπ' Εὐριπίδου ῥηθέντ' ἐστὶ κομψά· ἔφη γὰρ Ἀγάθωνα τὸν καλὸν ἤδη γενειῶντα περιβάλλον καὶ κατασπαζόμενος, ὅτι τῶν καλῶν καλὸν καὶ τὸ μετόπωρον. ἐκδέχεται μὲν οὖν καὶ σωφρόνων γυναικῶν τὸ γῆρας ὁ ἔρωσ, οὐ παυόμενος οὐδ' ἐν πολιαῖς ἀκμάζων καὶ ῥυτίσιν, ἀλλ' ἄχρι τάφων καὶ μνημάτων παραμένει. καὶ συζυγίας ὀλίγας ἐστὶ παιδικῶν, μυρίας δὲ γυναικείων ἐρώτων καταριθμήσασθαι πάσης πίστεως κοινωνίαν πιστῶς ἅμα καὶ προθύμως συνδιαφερούσας· βούλομαι δ' ἐν τι τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπὶ Καίσαρος Οὐεσπασιανοῦ γεγονότων διελθεῖν.

[Τὰ περὶ Ἐμπονήν]

D 25. Κιουίλιος γάρ, ὁ τὴν ἐν Γαλατία κινήσας ἀπόστασιν, ἄλλους τε πολλοὺς ὡς εἰκὸς ἔσχε κοινωνοὺς καὶ Σαβίνον ἄνδρα νέον οὐκ ἀγεννή, πλούτῳ δὲ καὶ δόξῃ Γαλατῶν πάντων ἐπιφανέστατον. ἀψάμενοι δὲ πραγμάτων μεγάλων ἐσφάλησαν, καὶ δίκην δώσειν προσδοκῶντες οἱ μὲν αὐτοὺς ἀνήρουν, οἱ δὲ φεύγοντες ἠλίσκοντο. τῷ δὲ Σαβίνῳ τὰ μὲν ἄλλα πράγματα ῥαδίως παρείχεν ἐκποδῶν γενέσθαι καὶ καταφυγεῖν εἰς τοὺς βαρβάρους· ἦν δὲ γυναῖκα πασῶν ἀρίστην ἠγμένοσ, ἦν ἐκεῖ μὲν Ἐμπονήν ἐκάλουν, Ἑλληνιστὶ δ' ἂν τις Ἡρωίδα προσαγορεύσειεν· ἦν οὐτ' ἀπολιπεῖν δυνατὸσ ἦν οὔτε μεθ' ἑαυτοῦ κομίζειν. ἔχων οὖν κατ' ἀγρὸν ἀποθήκασ χρημάτων ὀρυκτὰς ὑπογείους, ἅσ δύο μόνοι τῶν ἀπελευθέρων συνήδεσαν, τοὺσ μὲν ἄλλοὺσ ἀπήλλαξεν οἰκέτας, ὡσ μέλλων φαρμάκοισ ἀναιρεῖν ἑαυτόν, δύο δὲ πιστοὺσ παραλαβὼν εἰς τὰ ὑπόγεια κατέβη. πρὸσ δὲ τὴν γυναῖκα Μαρτιάλιον ἔπεμψεν ἀπελεύθερον ἀπαγγελοῦντα τεθάναι μὲν ὑπὸ φαρμάκων, συμπεφλέχθαι δὲ μετὰ τοῦ σώματος τὴν ἔπαυλιν· ἐβούλετο γὰρ τῷ πένθει χρῆσθαι τῆσ γυναικὸσ ἀληθινῷ πρὸσ πίστιν τῆσ λεγομένησ τελευτῆσ. ὁ καὶ συνέβη·

E ρίψασα γάρ, ὅπως ἔτυχε, τὸ σῶμα μετ' οἴκτων καὶ ὀλοφυρμῶν ἡμέρας τρεῖσ καὶ νύκτας ἄσιτος διεκατέρησε. ταῦτα δ' ὁ Σαβίνος πυνθανόμενος καὶ φοβηθεῖσ, μὴ διαφθεῖρη παντάπασιν ἑαυτήν, ἐκέλευσε φράσαι κρύφα τὸν Μαρτιάλιον πρὸσ αὐτήν, ὅτι ζῆ καὶ κρύπτεται, δεῖται δ' αὐτῆσ ὀλίγον ἐμμεῖναι τῷ πένθει

F

Land⁴³¹. Noch derber hat der Sophist Bion⁴³² die Haare von schönen Knaben ‚Harmodiosse und Aristogeitonen‘ genannt, weil die Liebhaber durch sie mit einem Schlag von einer Tyrannis befreit werden, die gleichzeitig schön und drückend ist. Allerdings ist diese Anklage nicht gerecht, wenn es um echte Liebende geht; sehr fein ist ein Ausspruch des Euripides: als er den schönen Agathon,⁴³³ dem schon der Bart sproßte, umarmte und abküßte, sagte er: ‚Bei Schönen ist auch der Herbst schön.‘ Die Liebe zu einer ehrbaren Frau indessen läßt sich sogar vom Greisenalter nicht beirren; sie hört nicht einmal unter grauen Haaren und Runzeln auf zu blühen,⁴³⁴ sondern sie dauert fort bis zu Leichenbegängnis und Grabstein. Auch kann man aus dem Bereich der Knabenliebe nur wenige Paare aufzählen, jedoch viele aus dem der Frauenliebe, die eine Gemeinschaft in vollkommener Treue durch ihr ganzes Leben bewahrt haben, mit Beharrlichkeit und freudigem Eifer. Ein Beispiel, das sich zu unserer Zeit unter Kaiser Vespasian zugetragen hat, will ich ausführlich erzählen.

[Die Geschichte von der treuen Emponé]

25. Civilis,⁴³⁵ der Anstifter des Aufstandes in Gallien, hatte, wie man denken kann, zahlreiche Anhänger, darunter einen jungen Mann namens Sabinus; er war von nicht unbedeutender Herkunft⁴³⁶ und überragte mit seinem Reichtum und seinem Ansehen alle Gallier. Der große Plan scheiterte, und als sie die Bestrafung gewärtigen mußten, töteten sich einige selbst, andere wurden auf der Flucht festgenommen. Sabinus hätte leicht die Mittel gehabt, sich der Verhaftung zu entziehen und bei den Barbaren⁴³⁷ Zuflucht zu finden. Aber er hatte eine Frau von einzigartigen Eigenschaften geheiratet; sie hieß in ihrer Heimat Emponé, und auf griechisch könnte man sie ‚Heroine‘, Heldin nennen.⁴³⁸ Es war ihm nicht möglich, diese Frau zu verlassen, aber auch nicht, sie mitzunehmen. Nun hatte er auf seinem Landsitz⁴³⁹ unterirdische Vorratskammern, die tief in die Erde gegraben waren und von denen nur zwei Freigelassene wußten. Da entließ er seine ganze andere Dienerschaft und erweckte den Eindruck, er wolle sich selber mit Gift töten. Dann stieg er in das unterirdische Gefäß hinab und nahm nur zwei Getreue mit. Zu seiner Frau schickte er den Freigelassenen Martialius mit der Nachricht, er habe sich vergiftet, und sein Gehöft sei zusammen mit der Leiche niedergebrannt. Seine Absicht war es, die echte Trauer seiner Frau auszunützen, um die Nachricht von seinem Tode glaubhaft zu machen. So geschah es auch: sie warf sich, wie sie war, zu Boden unter Jammern und Schreien und nahm drei Tage lang keine Nahrung zu sich. Sabinus erfuhr das und wurde besorgt, daß sie sich damit ums Leben bringen könnte. Da ließ er

- καὶ μηδὲν παραλείπειν, ὥστε πιθανὴν ἐν τῇ προσποιήσει γενέσθαι. τὰ μὲν οὖν ἄλλα παρὰ τῆς γυναικὸς ἐναγωνίως συνετραγωδεῖτο τῇ δόξῃ τοῦ πάθους· ἐκεῖνον δ' ἰδεῖν ποθοῦσα νυκτὸς ὄχετο, καὶ πάλιν ἐπανῆλθεν. ἐκ δὲ τούτου λανθάνουσα τοὺς ἄλλους ὀλίγον ἀπέδει συζῆν ἐν Ἰαίδου τῷ ἀνδρὶ πλέον ἐξῆς ἐπὶ τὰ μηνῶν· ἐν οἷς κατασκευάσασα τὸν Σαβῖνον ἐσθήτη καὶ κουρᾶ καὶ καταδέσει τῆς κεφαλῆς ἄγνωστον εἰς Ῥώμην ἐκόμισε μεθ' ἑαυτῆς ἐλπίδων τινῶν ἐνδεδομένων. πράξασα δ' οὐθὲν αὐθις ἐπανῆλθε, καὶ τὰ μὲν πόλλ' ἐκείνῳ συνῆν ὑπὸ γῆς, διὰ χρόνου δ' εἰς πόλιν ἐφοῖτα ταῖς φίλαις ὀρωμένη καὶ οἰκείαις
- B γυναιξί. τὸ δὲ πάντων ἀπιστότατον, ἔλαθε κυοῦσα λουομένη μετὰ τῶν γυναικῶν· τὸ γὰρ φάρμακον, ᾧ τὴν κόμην αἱ γυναῖκες ἐναλειφόμεναι ποιοῦσι χρυσοειδῆ καὶ πυρράν, ἔχει λίπασμα σαρκοποιὸν ἢ χαννωτικὸν σαρκός, ὥσθ' οἷον διάχυσίν τιν' ἢ διόγκωσιν ἐμποιεῖν· ἀφθόνῳ δὲ χρωμένῳ τούτῳ πρὸς τὰ λοιπὰ μέρη τοῦ σώματος, αἰρόμενον καὶ ἀναμιμπλάμενον ἀπέκρυπτε τὸν τῆς γαστρὸς ὄγκον. τὰς δ' ὠδίνας αὐτῆ καθ' ἑαυτὴν διήνεγκεν, ὥσπερ ἐν φωλεῷ λέαινα καταδύσα πρὸς τὸν ἄνδρα, καὶ τοὺς γενομένους ὑπεθρέψατο σκύμνους ἄρρενας· δύο γὰρ ἔτεκε. τῶν δ' υἱῶν ὁ μὲν ἐν Αἰγύπτῳ πεσὼν ἐτελεύτησεν, ὁ δ' ἕτερος ἄρτι καὶ πρόφην γέγονεν ἐν Δελφοῖς παρ' ἡμῖν ὄνομα Σαβῖνος. ἀποκτείνει μὲν οὖν αὐτὴν ὁ Καῖσαρ· ἀποκτείνας δὲ δίδωσι δίκην, ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ τοῦ γένους παντὸς ἄρδην ἀναιρεθέντος· οὐδὲν γὰρ ἤνεγκεν ἢ τόθ' ἡγεμονία σκυθρωπότερον, οὐδὲ μᾶλλον ἐτέραν εἰκὸς ἦν καὶ θεοὺς καὶ δαίμονας ὄψιν ἀποστραφῆναι. καίτοι τὸν οἶκτον ἐξήρει τῶν θεωμένων τὸ θαρραλέον αὐτῆς καὶ μεγαλήγορον, ᾧ καὶ μάλιστα παρώξυνε τὸν Οὐεσπασιανόν, ὡς ἀπέγνω τῆς σωτηρίας, πρὸς αὐτὴν ποιεῖσθαι αὐτὸν ἀλλαγὴν κελεύουσα· βεβιωκέναι γὰρ ὑπὸ σκότῳ καὶ κατὰ γῆς ἥδιον ἢ βασιλεύοντ' ἐκεῖνον.“

[Λύσις τοῦ δράματος. Γάμος]

- D 26. Ἐνταῦθα μὲν ὁ πατὴρ ἔφη τὸν περὶ Ἐρωτος αὐτοῖς τελευτῆσαι λόγον, τῶν Θεσπιῶν ἐγγὺς οὖσιν· ὀφθῆναι δὲ προσ-

ihr durch Martialis heimlich ausrichten, daß er lebe und in einem Versteck sei; er bat sie, noch einige Zeit bei ihrer Trauer zu bleiben und nichts zu unterlassen, was ihren gespielten Schmerz glaubhafter machen könnte. Nun gab die Frau ein Schauspiel, das einer tragischen Bühne würdig war, ihrem angeblichen Unglück entsprechend. Aber sie sehnte sich, ihn wiederzusehen, verließ in einer Nacht ihr Haus und kehrte dann wieder zurück. Danach lebte sie mit ihrem Mann – man möchte fast sagen: im Hades – mehr als sieben Monate ohne Unterbrechung zusammen, ohne daß es jemand merkte. In dieser Zeit machte sie Sabinus durch Kleidung, Haarschnitt und Kopfbinden ganz unkenntlich und reiste dann mit ihm nach Rom, weil man ihr gewisse Hoffnungen gemacht hatte. Aber sie konnte dort nichts ausrichten und kehrte wieder zurück. Nun lebte sie mit ihm fast ständig unter der Erde und kam nur in großen Abständen in die Stadt, wo sie Frauen traf, die ihr mit ihr befreundet und vertraut waren. Das Unglaublichste ist, daß sie schwanger wurde und die anderen Frauen es nicht merkten, obwohl sie mit ihnen badete. Das Mittel nämlich, das die Frauen sich in die Haare reiben, um sie goldglänzend und rötlich zu machen, enthält eine Fettsubstanz, die das Fleisch nährt und auftreibt, so daß der Körper gewissermaßen auseinandergeht und anschwillt. Dieses Mittel wendete sie reichlich an allen Körperteilen an und verbarg damit, daß ihr Bauch sich vorwölbte und füllte. Die Geburtswehen überstand sie allein für sich, wie eine Löwin in ihrer Höhle, drunten bei ihrem Mann, und die männlichen Jungen,⁴⁴⁰ die sie zur Welt brachte, nährte sie im geheimen; es waren nämlich zwei. Von diesen Söhnen fand der eine in Ägypten den Tod im Krieg,⁴⁴¹ der andere, namens Sabinus, war vor einiger Zeit in Delphi bei uns. Der Kaiser⁴⁴² ließ nun die Frau hinrichten; und für diese Tötung mußte er büßen: sein Geschlecht wurde in kurzer Frist völlig ausgetilgt.⁴⁴³ Keine gräßlichere Tat hat diese Regierung hervorgebracht, kein anderes Schauspiel mußte wie dieses Götter und Daimones dazu bringen, sich abzuwenden. Das Mitleid der Zuschauenden wurde indessen gemildert durch ihren Mut und die stolzen Worte, mit denen sie Vespasians besonderen Zorn erregte. Als sie nämlich die Hoffnung auf Rettung aufgeben mußte, forderte sie ihn auf, sein Los mit dem ihren zu tauschen,⁴⁴⁴ und sagte: sie sei glücklicher gewesen, als sie im Dunkeln unter der Erde lebte, als er, während er Herrscher sei.⁴⁴⁵

[Glücklicher Ausgang: Hochzeit]

26. Hier endete, wie mein Vater (PLUTARCH) berichtete, ihr Gespräch über den Eros. Sie waren jetzt nahe bei Thespiä; und da sahen sie Dioge-

ἰόντα θᾶπτον ἢ βᾶδην πρὸς αὐτοὺς ἓνα τῶν Πεισίου ἑταίρων
 Διογένη. τοῦ δὲ Σωκλήρου πρὸς αὐτὸν ἔτι πόρρωθεν εἰπόντος·
 „οὐ πόλεμόν γ' ὦ Διόγενες, ἀπαγγέλλων“, ἐκείνον· „οὐκ εὐφη-
 μήσετε“, φάναι, „γάμων ὄντων καὶ προάξετε θᾶσσον, ὡς ὑμᾶς
 τῆς θυσίας περιμενούσης;“ πάντας μὲν οὖν ἠσθῆναι, τὸν δὲ
 Ζεῦξιππον ἐρέσθαι· „ἔτι χαλεπός ἐστι;“ „πρῶτος μὲν οὖν“, φά-
 ναι τὸν Διογένη, „συνεχώρησε τῇ Ἰσμηνοδώρᾳ· καὶ νῦν ἐκὼν
 στέφανον καὶ λευκὸν ἱμάτιον λαβὼν οἴός ἐστιν ἠγεῖσθαι δι'
 ἀγορᾶς πρὸς τὸν θεόν.“ „ἀλλ' ἴωμεν, ναὶ μὰ Δία“, τὸν πατέρ' εἰ-
 πείν, „ἴωμεν, ὅπως ἐπεγγελάσωμεν τῷ ἀνδρὶ καὶ τὸν θεὸν προσ-
 κυνήσωμεν· δῆλος γάρ ἐστι χαίρων καὶ παρῶν εὐμενῆς τοῖς
 πραττομένοις.“

nes, einen der Freunde von Peisias, in großer Eile⁴⁴⁶ auf sich zukommen. SOKLAROS rief ihm schon von weitem zu: „Du bist ja doch kein Kriegsbote!“⁴⁴⁷ und er antwortete: „Sag nichts von übler Vorbedeutung, es gibt eine Hochzeit; beeilt euch, das Opfermahl wartet auf euch.“ Alle jubelten, und ZEUXIPPOS fragte: „Ist Peisias⁴⁴⁸ noch böse?“ „Er hat sich als erster“, sagte DIOGENES, „mit Ismenodora ausgesöhnt und jetzt aus freien Stücken einen Kranz aufgesetzt und ein weißes Gewand angelegt. Jetzt ist er bereit, dem Zug voranzugehen über den Marktplatz zu dem Gott.“ „Gehen wir also“, sagte mein Vater (PLUTARCH), „gehen wir, lachen wir den Mann tüchtig aus,⁴⁴⁹ und fallen wir nieder vor dem Gott; denn es ist offenkundig, daß er sich freut und gnädig zugegen ist beim Begängnis der Hochzeit.“

Anmerkungen

- 1 Die Zuhörer (zu den Personen s. die Einführung S. 8–16) wissen offenbar noch nicht, ob Autobulos, der Sohn des Autors Plutarch, seinen Vortrag (ἀκρόασις 748F8) vorlesen oder aus dem Gedächtnis halten will. Aus dem späteren Anruf an Mnemosyne, die Göttin des Gedächtnisses (749B1), ist zu schließen, daß letzteres der Fall ist (so auch HIRZEL 1895, II 232 Anm. 1). – Die Rahmenhandlung, die hier skizziert wird, folgt dem Muster von Platons *Theaitetos*, wo Eukleides von Megara seine Aufzeichnungen von einem Gespräch mit Sokrates vorliest. Auch er hatte sich bei Sokrates selbst später öfters nach Einzelheiten erkundigt, um seine Niederschrift zu korrigieren (*Theaet.* 143a). Plutarch erinnert an dieses Muster, gerade indem er (Vortrag aus dem Gedächtnis!) davon abweicht.
- 2 Bei Thespiai in Böotien lag, etwa 10 km westlich, in einem Tal am Osthang des Helikon ein berühmtes Heiligtum der Musen. Sie wurden nicht in einem Tempel, sondern in einem heiligen Hain verehrt. Das Dorf Askra in der Nähe war die Heimat des Dichters Hesiod gewesen; er hatte im Eingang seiner *Theogonie* (22–35) berichtet, wie ihm beim Schafehüten auf dem Helikon die Musen erschienen und ihn zum Dichter beriefen. Diese Szene wurde zum Urbild des Motivs der „Dichterweihe“ in der späteren Literatur; die Erinnerung daran war in dem heiligen Hain (ἄλσος) der Musen (Pausanias IX 29) gegenwärtig. Alle vier Jahre fand hier das Fest der Μουσεῖα statt. – Durch Ausgrabungen sind Reste des Altars und einiger Gebäude (Stoa, Theater) aufgedeckt worden. E. KIRSTEN/W. KRAIKER, *Griechenlandkunde* (Heidelberg ⁵1967) I 238f., Karte 241; G. ROUX, *Le val des Muses et les musées chez les auteurs anciens*, *BCH* 78 (1954) 22–48; A. SCHACHTER, «Cults of Boiotia 2: Herakles to Poseidon», *BICS* Suppl. 38,2 (London 1986) 147–179; A. HURST/A. SCHACHTER (Hrsgg.), *La montagne des Muses* (Genf 1996).
- 3 Zum Fest der Erotideia s. den Beitrag von F. GRAF in diesem Bande S. 191–195. Nach Plutarchs Darstellung ist anzunehmen, daß diese Feste abwechselnd gefeiert wurden (P. JAMOT, «Fouilles de Thespies», *BCH* 19 [1985] 311–385, hier 312f.; FASCE 1977, 47; zur Kontroverse: *SEG* 29 [1979] 124, GRAF u. S. 193 f.) Während in der Stadt die Erotideia stattfanden, war es im Musenbezirk ruhig, und man konnte sich dahin zurückziehen. – Bei beiden Festen wurden Wettspiele veranstaltet. Ein Text des Pausanias (s.u.) wird gewöhnlich so verstanden, daß es bei den Museia nur musische, bei den Erotideia nur sportliche Agone waren. Gegen letzteres spricht aber, daß Plutarch und seine Freunde Veranstaltungen in Palästren und Theatern besuchten (s.u. Anm. 12) und daß es Aufregung über eine Konkurrenz von zwei Kitharoden gab (s.u. Anm. 13). Der Pausanias-Bericht läßt sich durchaus in diesem Sinne verstehen (IX 31,3): περιουκοῦσι δὲ καὶ ἄνδρες τὸ ἄλσος, καὶ ἑορτὴν τε ἐνταῦθα οἱ Θεσπιεῖς καὶ ἀγῶνα ἄγουσι Μουσεῖα· ἄγουσι δὲ καὶ τῷ Ἐρωτι, ἅθλα οὐ μουσικῆς μόνον ἀλλὰ καὶ ἀθληταῖς τιθέντες. „Um den Musenhain wohnen auch einige Leute, und die Bürger von Thespiai halten dort ein Fest für die Musen und einen Agon ab. Sie halten (ein Fest und einen Agon) auch für Eros ab, und (hierbei) veranstalten sie nicht nur (wie bei den Museia)

- musische Wettbewerbe, sondern auch solche für Sportler.“ Über das Zeugnis der Siegerlisten s. den Beitrag von F. Graf (u. S. 193-195). – Den Namen des Festes schreiben die Hss. Ἐρωτικά; auf Grund anderer Belege (u.a. Inschriften, z.B. *IG II/III² 1054,11*) ist er zu verbessern in Ἐρωτίδεια (Varianten: -δία, -δηα, Ἐρώτια [?], Belege: FASCE 1977, 45f. Anm. 1).
- 4 Auf das redensartige „weißt du ...?“ so zu antworten, wirkt seltsam umständlich. WINCKELMANN 1836, 100 weist auf Parallelen in Komödien-Dialogen hin. Der erste Beleg findet sich bei Aristophanes, *Ritter* 1158, weitere Komödienstellen: J. VAN LEEUWEN, *Aristophanes Equites* (Leiden 1900) 198. Auch Platon hat die Redeweise benutzt (*Politeia* III 408d). Der Ausgangspunkt liegt vielleicht in der Abundanz tragischer Diktion (Aischylos, *Sieben gegen Theben* 261; Sophokles, *König Ödipus* 1517); die Komödie könnte das parodiert haben. Jedenfalls schlägt Plutarch damit gleich zu Anfang einen komödienhaften Ton an.
- 5 Schilderungen von idyllischen Wiesen kommen schon im homerischen Epos vor (z.B. *Od.* V 63–75, VI 292, IX 132; in erotischem Zusammenhang *Il.* XIV 346–351 [wenn auch ohne das Wort λειμών]); öfters in den homerischen Hymnen, dann in der hellenistischen Dichtung (etwa Theokrit 7,128–157) und im Liebesroman. Efeu und Smilax („Stechwinde“, botanischer Name: *Smilax aspera*) werden öfter erwähnt, ihre Verflechtung kann als erotisches Signal gelten. – Landschaftsschilderungen dieser Art werden manchmal als abgedroschen verspottet. E. KEULS, «Une cible de la satire: le „locus amoenus“», *LEC* 42 (1974) 265–275.
- 6 Ἰδία, ὄν) ist nicht in den Hss. überliefert. Die Ergänzung von ὄν hat REISKE vorgeschlagen, um die Syntax in Ordnung zu bringen, aber erst die Zufügung von ἰδία macht den Sinn klar.
- 7 Platon hatte im *Phaidros* (229a–230c) das Gespräch über die Liebe an einem idyllischen Platz am Ufer des Ilissos stattfinden lassen; Plutarch zitiert einige Motive daraus. Er hätte leicht etwas Ähnliches schildern können, denn auch das Musenheiligtum war ein idyllischer Ort. – Die Beziehung zum *Phaidros* zieht sich durch den ganzen Dialog (TRAPP 1990), sie wird besonders deutlich in 16,758D (Motiv des Liebeswahnsinns) und 19,765A (das „Gefilde der Wahrheit“). – Der botanische Name des „Keuschlamm-Strauchs“ ist *Vitex agnus castus*. Ein erotisches Symbol ist er nicht; der deutsche Name beruht auf einem Mißverständnis (H. GÖRGEMANN, «Zur Deutung der Szene am Ilissos in Platons *Phaidros*», in: G.W. MOST u.a. [Hrsgg.], *Philanthropia kai eusebeia*, FS A. DIHLE [Göttingen 1993] 122–147, hier 134–136). Eine parodistische Imitation: Petron, *Satyricon* 131.
- 8 Der Ausdruck (wörtlich: „einen Chor fordern“) wird eigentlich von einem Dichter gebraucht, der in Athen zu einem Dramenwettbewerb zugelassen werden will; von der Leitung der Festspiele „erhält er einen Chor“, d.h. alle nötigen Mittel für die Aufführung (vgl. 13,756C).
- 9 Mutter der Musen ist Mnemosyne, die „Erinnerung“ (Hesiod, *Theogonie* 54; vgl. die Anrufung bei Platon, *Euthyd.* 275cd). Der Grund ist, daß in der archaischen Zeit die Dichtung vor allem inhaltlich aufgefaßt wurde, als Weitergabe von Überlieferungen. – „Den Mythos retten“ ist eine aus Platon übernommene Formel. Es gab eine alte Redensart μῦθος ἀπώλετο „der Mythos ging verloren“, die entweder bedeutete, daß eine Erzählung nicht zu Ende kam (Gregorius Cyprius in *CPG* II S. 83 und *Schol. Plat. Theaet.* 164d), oder aber, daß sie keine aufmerksamen Hörer fand (Gregorius a.a.O., *Schol. Plat. Phil.* 14a). Platon hat aus der Redensart offenbar eher das „Scheitern“ einer Rede oder Argumentation

- herausgehört (*Phil.* 14a, *Theaet.* 164d) und deshalb die Antithese gebildet: „der Mythos wird gerettet“, d. h. er hat Erfolg und Wirkung. In der *Politeia* (X 621b) wird das auf einen Bericht aus dem Jenseits angewendet, der durch einen Scheintoten zu den Lebenden gebracht wird, um bei ihnen heilsam zu wirken (ähnlich *Nomoi* I 645b). An diese Stellen dürfte Plutarch sich anlehnen, wenn er den Ausdruck ebenfalls auf die Bewahrung einer Überlieferung anwendet. – Daß der Dialog als „Mythos“ bezeichnet wird, deutet auf seinen fiktionalen Charakter hin. Auch die Aura des Ortes, des Musenheiligtums, läßt an Poesie denken. Plutarch stellt seine Schrift in einen literarischen Horizont; sie soll zwar keine episch-erzählende, aber eine dramatische Dichtung sein.
- 10 Plutarch und seine Frau, die, wie aus *Cons. ad ux.* 2,608C und 9,611D zu erschließen ist, Timoxena hieß.
 - 11 Plutarch läßt taktvoll im Unklaren, was es mit dem Streit auf sich hatte. Führt dieser dazu, daß der Ehe Schwierigkeiten in den Weg gelegt wurden (U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Reden und Vorträge* II¹ [Berlin 1926] 252 denkt an eine Art Familienfehde; dagegen ZIEGLER 1951, 644 Anm. 1)? Dann wäre es verständlich, daß er nach der Beilegung des Streites ein Gelübde für Eros machte.
 - 12 Eine Palaistra ist der Platz für den Ringsport (πάλη), gewöhnlich innerhalb eines Gymnasions, einer Sportanlage. Anscheinend fanden hier die sportlichen Veranstaltungen der Erotideia statt, in den Theatern die musischen. Die Gymnasien boten auch Räume für gesellige Treffen und philosophische Gespräche.
 - 13 Die Kitharoden sind Sänger, die sich selbst auf der Kithara begleiten; es sind professionelle Virtuosen. Es geht hier offenbar um Konkurrenten, die beim musischen Agon gegeneinander auftreten wollten; schon vorher bildeten sich in der Stadt Parteien, und es wurde Propaganda gemacht.
 - 14 Der Ausdruck ist ernst zu nehmen. Bei dem Heiligtum sind archäologisch keine Spuren von festen Wohngebäuden gefunden worden; es gab allenfalls einfache Unterkünfte für Personal und Pilger (Paus. IX 31,3).
 - 15 In klassischer Zeit war καλός oder καίς καλός ein festes Beiwort für einen heranwachsenden Jungen, der im Gymnasion durch seine Schönheit auffiel und umschwärmt wurde. Das ist aus unzähligen Vaseninschriften, den sog. Lieblingsinschriften (s.u. Anm. 192), zu ersehen. Plutarch läßt solche Verhältnisse deutlich anklingen – vom Besuch des Gymnasions (s. auch F. GRAF in diesem Band S. 199 mit Anm. 37) und von bewundernden Liebhabern ist im folgenden öfter die Rede. Das erinnert an Szenen aus Platons Dialogen; aber diese Bräuche wurden auch zu Plutarchs Zeit noch gepflegt (s. Einführung S. 27 Anm. 84).
 - 16 Die Pointe dieser Bemerkung liegt wohl darin, daß sie bei ihren Bemühungen um die Eheanbahnung oft seine Vorzüge hervorheben mußte – und damit schließlich sich selbst überzeugte. Das Interesse der „Liebhaber“ bestätigt ihr, daß der junge Mann etwas Besonderes ist.
 - 17 Hierauf zu achten ist Aufgabe der Eltern: Ps.-Plutarch, *De ed. puer.* 19,13F ἐγγυᾶσθαι δὲ δεῖ τοῖς υἱοῖς γυναικας μήτ' εὐγενεστέρας πολλῶ μήτε πλουσιωτέρας. Der Vater lebt offenbar nicht mehr. Daß eine vornehmere und reichere Frau gefährlich sei, ist eine alte Volksweisheit, die schon verschiedenen der Sieben Weisen zugeschrieben wird (s.u. Anm. 76).
 - 18 Dies ist ein alter Vorwurf gegen Knabenliebhaber: daß sie ihren Liebling hinderten, eine Familie zu gründen und in die Rolle eines Erwachsenen einzutreten (Platon, *Phaidros* 240a).

- 19 ὅτι ist von BARIGAZZI (1986, 100) ergänzt (mit Hinweis auf Platon, *Phaidros* 240a); nur so ergibt sich der erforderliche Sinn.
- 20 Der anapästische Vers stammt wahrscheinlich aus dem *Chrysis* von Euripides (*TrGF* V2 F 839a). Plutarch zitiert den Vers auch in *Quomodo quis suos* 4,77B; an der Stelle von λόγων steht dort φίλων („vergißt die Freunde“), was inhaltlich plausibler ist. Plutarch ist vielleicht ein Gedächtnisfehler unterlaufen. – Der Thebaner Laïos verliebte sich in Pisa in Elis in den Knaben Chrysis, den er in der Kunst des Wagenfahrens unterrichten sollte, und raubte ihn seinem Vater Pelops. Euripides hat darin offenbar eine schwere Schuld gesehen. Er stellte Laïos als den dar, der die Knabenliebe in Griechenland überhaupt eingeführt habe (so auch Platon, *Nomoi* VIII 836bc u.ö.).
- 21 Dieses Zitat ist aus zwei Stücken zusammengesetzt. Die erste Hälfte stammt aus einer Epode des Archilochos (*fr.* 181,11 WEST), die zweite von dem Komiker Alexis (*fr.* 213, *PCG* II). An der Komödienstelle war von jemand die Rede, der eine Seereise unternahm, um der Feinschmeckerei zu frönen. Protogenes wäre also von Tarsos nach Athen gereist, weil ihn die dortige „Szene“ anzog; Plutarch insinuiert das in spöttischem Ton. Die Präsens-Partizipien deuten aber an, daß er auf der ganzen Reise nach den Jungen Ausschau hielt.
- 22 Plutarch personifiziert zwei üble Verhaltensweisen, die sich gewissermaßen in die bessere Gesellschaft des Eros-Begriffs eindrängen. Als ihre Helfer treten die πράγματα und die πάθη auf; in diesen Wörtern klingt das Begriffspaar „handeln – leiden“ mit. – Protogenes insistiert auf den „Begriffen“; im folgenden bestreitet er der Frauenliebe den Namen „Eros“ und läßt ihn höchstens als eine „unechte Art“ gelten. Daß in der Eros-Diskussion die Begrifflichkeit wichtig ist, hat Plutarch auch sonst vermerkt. In *fr.* 135 SANDBACH aus *Περὶ ἔρωτος* unterscheidet er mehrere Konzepte; in *De comm. not.* 28,1073C stellt er heraus, daß die Stoiker den Eros-Begriff gewaltsam verschieben, ähnlich wie es hier Protogenes tut. Näheres im Beitrag von J. Opsomer in diesem Band S. 220-222.
- 23 Seit Platon (*Nomoi* IV 721bc, VI 773b, 783de) hat in der Diskussion über die Ehe das Interesse des Staates an der Sicherung des Nachwuchses einen bedeutenden Platz. Zur Stoa und der kynisch-stoischen Diatribe s. die Einführung S. 24 f. Als Argument gegen die Päderastie auch bei Philo, *De vita contemplativa* 62. Mit „Gesetzgeber“ weist Plutarch auf Platons *Gesetze* hin. γένεσις bedeutet eigentlich allgemein „Werden“, das Wort deutet auf die Implikationen der platonischen Philosophie (Werden im Gegensatz zum Sein). „Zeugung“ (genauer γέννησις) ist ein Sonderfall davon (s. J. OPSOMER in diesem Band S. 222 Anm. 66).
- 24 Plutarch denkt an Stallfütterung; er betont das „Dunkel“, weil es an das schummerge Licht des „Frauengemachs“ erinnert, wozu später (751A) der Bereich des Sports an freier Luft den Gegensatz bildet.
- 25 Genau genommen sind mit σιτίον Getreideprodukte gemeint: Brot, Brei u. dgl., mit ὄρον Beilagen wie Fleisch, Fisch und Gemüse.
- 26 Protogenes greift eine stoische Definition auf: πάθος „Affekt“ sei ὁρμη πλεονάζουσα „ein (über das Vernünftige) hinausschießender Trieb“ (Zenon, *fr.* 205, *SVF* I S. 50). Der Trieb selbst ist natürlich und normal, aber der Affekt fehlerhaft und zu bekämpfen. Die stoische Schulterminologie wird allerdings durch die Ausdrücke ὄρεξις „Begehren“ und ὑπερβολή „Zuviel“, die aus der aristotelischen Ethik stammen, modifiziert. Inhaltlich entspricht diese Auffassung durchaus der Psy-

- chologie Platons, wie Plutarch sie versteht (s. den Beitrag von J. OPSOMER S. 217 Anm. 46 und S. 222 f.).
- 27 Von Theophrast (*fr.* 557 FORTENBAUGH) wird eine Definition des Eros zitiert: er sei das Übermaß einer Art von irrationaler Begierde (*ἀλογίστου τινὸς ἐπιθυμίας ὑπερβολή*). Anderswo unterschied er einen mäßigen, wohlthuenden und einen übertriebenen, verstörenden Eros (*fr.* 559). Offenbar wendete er das Schema von Mitte und Extrem aus der aristotelischen Ethik an. Protogenes will dagegen dem Extrem dieses Triebes den Namen Eros absprechen. WINCKELMANN 1836, 98 vermutet, daß Plutarch dabei an Theophrast gedacht hat.
- 28 Auch dies entspricht stoischer Auffassung. *SVF* III 719 (aus Plutarch, *De comm. not.* 28,1073B): „Eros ist die Jagd auf junge Menschen, die noch nicht ausgereift sind, aber gute Anlagen zur Arete haben.“ 716: „Eros ist ein Antrieb zur Gewinnung von Philia, der durch den Anblick der Schönheit geweckt wird; er richtet sich nicht auf geschlechtlichen Verkehr, sondern auf Philia.“ – Zum Übersetzungsproblem bei Arete und Philia s. die Einführung Anm. 52. Zum Motiv der Jagd s.u. Anm. 156.
- 29 Eine ähnliche Unterscheidung von sexuellem Begehren und Eros findet sich in Texten zur stoischen Ethik (*SVF* III 716–722, Maximus von Tyros 21,4), während Epikur den Unterschied ganz anders bewertet (s. die Einführung S. 23). Daß er dafür benutzt wird, die Frauenliebe verächtlich zu machen, ist ein Topos der Synkrisis (Ps.-Lukian, *Amores* 33, vgl. 35 und 38; schon in Platons *Symposion* 181c).
- 30 Dies ist eines der zahllosen Apophthegmata, die über den hedonistischen Philosophen Aristippos d. Ä. in Umlauf waren; viele kreisten um sein Verhältnis mit der berühmten Hetäre Laïs aus Korinth. Was er von diesem Verhältnis erwartete, war ἡδονή, Vergnügen und Lust, nicht φιλία, persönliche Zuneigung. – Es gab mindestens zwei Hetären dieses Namens in Korinth, und die überlieferten Geschichten sind ihnen oft nicht sicher zuzuweisen. Die Laïs des Aristipp war wohl die jüngere.
- 31 Die Hss. bieten hier τὸ λυποῦν καὶ ἀκμάζον „das Schmerz Zufügende und in Blüte Stehende“. Man könnte darin den Gedanken finden, die Jugendschönheit sei die Ursache für Liebesqualen (BARIGAZZI 1986, 101f.). Aber damit würde angedeutet, daß es sich um ein unerfülltes sinnliches Begehren handelt, während der Satz doch von dem Fall spricht, daß die Hoffnung auf φιλία enttäuscht wird, auch wenn die Begierde befriedigt wird. Von den zahlreichen Verbesserungsvorschlägen scheint λιπαρὸν für λυποῦν (REISKE) am sinnvollsten.
- 32 Wie man von einem Obstbaum artgemäße Früchte erwartet, so hofft man beim pädagogischen Eros, daß der Geliebte die Fähigkeiten und ethischen Eigenschaften (Arete) entwickelt, die von seinem vorgegebenen Charakter zu erwarten sind.
- 33 Tragödienzitat unbekannter Herkunft (*TrGF* II F 401). Es ist vielleicht auf die Mitgift angespielt. Das Motiv paßt allerdings eher in eine Komödie (vgl. die Figur des Thrasonides, der von seiner Geliebten „gehaßt“ wird: CAPELLE, *RE* VI A 1 [1936] 564).
- 34 Wir würden das heute wohl als „sexuelle Hörigkeit“ charakterisieren.
- 35 Philippides, *fr.* 26, *PCG* VII. Man hatte vielleicht einmal eine solche Szene zwischen Stratokles und seiner Frau beobachtet – eine Geste von gespielter Sprödigkeit? Der Komiker stellte sie boshaft als Zeichen einer zerrütteten Ehe dar.
- 36 Als νόθοι „Bastarde“ wurden in Athen Kinder aus der Ehe mit einer Nicht-Bürgerin bezeichnet; diese hatten (seit 451/0 v. Chr.) kein Bürgerrecht. Von den Gymnasien (s.o. Anm. 12 und 15) war ihnen in klassischer Zeit nur das Kynosarges-

- Gymnasion zugänglich. – τελεῖν ist der amtliche Ausdruck für die Zugehörigkeit zu einer Bevölkerungsklasse (τέλος).
- 37 Der „echte“ Adler ist wohl der Steinadler, *Aquila chrysaetos* (die Homerstellen: *Il.* XXI 252 und XXIV 315f.); mit den anderen ist der Seeadler (*Haliaeetus albicella*) oder der Fischadler (*Pandion haliaetus*) gemeint, die meist an Binnengewässern leben (hier verächtlich „Sümpfe“) und Schwimm- und Tauchvögel („träge Vögel“) fangen. Plutarch deutet an, daß es mehrere „unechte“ Adlerarten gibt. In der Antike wurden mehrere Arten unterschieden (sechs bei Aristoteles, *Historia animalium* IX 32), die mit der heutigen Klassifizierung nicht eindeutig zur Deckung zu bringen sind. Von einer minderwertigen, aasfressenden Adlerart sagt Aristoteles (a.a.O. 619a3): „er ist ständig hungrig, schreit und wimmert“.
- 38 Anakreon, *fr.* 99 (*PMG* 444). „Liebesverlangen“ (ἔρως, πόθος) ist in der archaischen Vorstellung gewissermaßen ein psychotroper Wirkstoff, der von einem schönen Menschen ausströmt; hier erscheint er im Eros konzentriert (MÜLLER 1980, 238f.).
- 39 Zur „Jagd“ s.o. Anm. 28. Diese Phantasiegestalt des Eros erinnert an Sokrates und seine Erotik: wie er in Gymnasien Knaben kennenlernte und, wenn sie vielversprechend schienen, mit seinen Gesprächen zu Fortschritten in der Arete anfeuerte. „Scharf und energisch“ (wie der Schrei des echten Adlers) waren diese Gespräche, weil sie schonungslos (durch Elenchos und Aporie) Schwächen aufdeckten.
- 40 Begeisterung, genauer übersetzt: „göttliche Besessenheit“, erfäßt den wahren Liebenden nach der Lehre von Platons *Phaidros* (249de), s.u. 16,758E.
- 41 Dieses Gesetz Solons (*fr.* 74 RUSCHENBUSCH) ist ein eindrucksvolles Zeugnis für die gesellschaftliche Bedeutung der Knabenliebe im archaischen Athen. Plutarch berichtet davon auch in der *Vita Solons* Kap. 1.
- 42 Solon, *fr.* 25 WEST.
- 43 Aischylos, *TrGF* III F 135. Plutarch hat nach μηρῶν das Wort ἄρνον ausgelassen, das in einer anderen Quelle bezeugt ist. Das Zitat stammt aus der Tragödie *Myrmidonen*, deren Thema der Tod des Patroklos war. Aischylos hatte Patroklos als jungen Geliebten des Achill dargestellt (anders als Homer). Die Verse enthalten offenbar einen Vorwurf an Achill, weil er den Tod des Geliebten nicht verhindert habe. Die Verpflichtung des Liebhabers wird durch die Wortwahl mit einer religiösen Aura umgeben: σέβας „ehrfürchtige Scheu“, ἄρνός „rein, sakrosankt“, αἰδεῖσθαι „ehrfürchtig respektieren“. Unklar ist, wer der Sprecher war; vielleicht standen die Verse in einer monologischen Selbstanklage. Achill hat schließlich den Tod des Geliebten gerächt, obwohl er wußte, daß ihm dafür der Tod beschieden war. – Das Exemplum wird schon in Platons *Symposion* 180a in der Rede des Phaidros angeführt, der aber, mit Berufung auf Homer, Achill für den Jüngeren und deshalb den Geliebten hält.
- 44 In der Opferschau werden die Organe des Opfertiers geprüft, ob sie „schön“ (κάλα), d.h. normal sind; sonst ist das Vorzeichen ungünstig.
- 45 Die Aussage, daß Geschlechtverkehr zwischen Männern „wider die Natur“ sei, findet sich zuerst bei Platon, *Phaidros* 250e (s.u. Anm. 50), *Nomoi* I 636c und VIII 841d. Sie ist mehrmals im Bereich der Diatribenliteratur belegt: Musonios *fr.* 12, p. 64,7 HENSE; Philon von Alexandrien, *De Abrahamo* 135–137; *De specialibus legibus* III 37–42; dann im *Römerbrief* des Paulus 1,26. Der Hintergrund ist sicher die Orientierung der stoischen Ethik am „Natürlichen“; aber der Ausdruck enthält keine so harte Verurteilung wie im modernen Sprachgebrauch; man kann z.B. auch

- die Heirat mit einer älteren Frau als „wider die Natur“ bezeichnen (Euripides, *Phoenissae* 395, zitiert bei Plutarch, *Demetrius* 14,3; so auch Okellos Lucanus, *De universi natura* 49). Auch die Argumentationsweise des Daphnaios („wenn schon ..., dann erst recht“) deutet nicht auf eine strikte Verurteilung.
- 46 Diese Verwendung des Wortes war in Plutarchs Zeit außer Gebrauch gekommen. Aber noch in klassischer Zeit, so bei Platon (z.B. *Symposion* 182d1; *Phaidros* 254a7), ist *χάρις* und *χαρίζεσθαι* ein Ausdruck für die sexuelle Hingabe.
- 47 Pindar, *Pythie* 2,42 sagt, Nephelē („Wolke“) habe „ohne die Chariten“, d.h. ohne Befruchtung, Kentauros geboren. Das hat Plutarch wohl irrtümlich auf die bekannte Geburt des Hephaistos (Hesiod, *Theogonie* 927) bezogen.
- 48 Sappho, *fr.* 49b VOIGT, vermutlich aus einem Lied an Atthis. Sappho war schon lange in sie verliebt gewesen, hatte sie aber früher für unreif gehalten. ἄχαρις könnte auch bedeuten „ohne Anmut“, aber Plutarchs Deutung „ohne die Reife zur weiblichen Hingabe“ findet sich auch bei antiken Grammatikern (Belege im Apparat bei VOIGT).
- 49 Aus einer unbekanntem Tragödie (*TrGF* II F 402). Dem auch erotisch unersättlichen Herakles ist eine Vergewaltigung zuzutrauen.
- 50 Platon, *Phaidros* 250e. Plutarch hat den Sinn der Stelle verändert: Platon verurteilt den aktiven Partner, Daphnaios den passiven. Außerdem ist es unwahrscheinlich, daß Platon in diesem Satz (dessen Deutung umstritten ist) die Knabenliebe einerseits als tierisch, andererseits als naturwidrig bezeichnen wollte. In den *Nomoi* (I 636b6 und VIII 836c4) betont er, daß Tiere keine Homosexualität kennen. Wahrscheinlich ist der erste Teil des Satzes („bespringen“, „vierfüßiges Tier“, „besamen“) auf heterosexuelle, erst der zweite („wider die Natur“) auf die Knabenliebe zu beziehen. Zur Diskussion: J.M. RIST, «Plato and Professor Nussbaum on Acts 'Contrary to Nature'», in: M. JOYAL (Hrsg.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, FS J. WHITTAKER (Aldershot 1997), 65-79; CRAWFORD 1999, 292 Anm. 12.
- 51 Ein Wortspiel: diese Charis (im Sinne von „Hingabe“) ist ohne Charis (im Sinne von „Anmut, Anstand“). – Die Herausgeber ergänzen nach dem Vorschlag von WINCKELMANN ἄχαρις (*χάρις*), womit das Paradoxon verschärft wird und ein Anklang an Aischylos, *Agamemnon* 1545 und *Prometheus* 545 entsteht. Aber notwendig ist das nicht, weil *χάρις* von Anfang an (ἡ δὲ) als Subjekt zu denken ist (MARTIN 1978, 469).
- 52 Platon, *Nomoi* VIII 839b.
- 53 Solon, *fr.* 26 WEST. „Auf Kypros geboren“: Aphrodite. Daphnaios meint offenbar, daß, wenn Aphrodite genannt wird, die Frauenliebe gemeint sein muß. So beginnt in Ps.-Lukians *Amores* die Rede für die Frauenliebe mit einer Anrufung Aphroditēs (Kap. 19), die für die Knabenliebe mit einem Anruf des Eros. Aber daß Aphrodite nichts mit der Knabenliebe zu tun habe, scheint erst ein hellenistischer Gedanke zu sein (DOVER 1978, 63); für Solon kann man das nicht voraussetzen. – Daphnaios will einen Kontrast zu dem früheren Solon-Zitat (*fr.* 25) herstellen: „wenn noch, d.h. solange“ gegenüber „jetzt“ versteht er als ein Früher und Später. Bei der „reizenden Blüte der Jugend“ (*fr.* 25) hat er wohl an den Dichter statt an den Geliebten gedacht. – Plutarch hat die Verse im *Symposion der sieben Weisen* (*Sept. sap. conv.* 13,156C) anders gedeutet: Solon habe damit nur die Geselligkeit unter Freunden gemeint.
- 54 γαλήνη, die „Meeresstille“, wird seit jeher als Metapher für die Ruhe des Gemüts gebraucht. Epikur bezeichnet damit den erstrebenswerten Zustand der Freiheit von

- Beunruhigungen, der Ataraxie; s. etwa Plutarch, *Non posse* 20,1100F. Später greifen auch Stoiker den Ausdruck auf, z.B. Marc Aurel.
- 55 προσεγκαλιζόμενος ist eine Konjektur von POHLENZ, von den Herausgebern allgemein akzeptiert. Die Hss. überliefern προσεγκαλῶν „dazu noch Vorwürfe machen“, was BARIGAZZI (1986, 104f.) verteidigt. Damit wären Angriffe auf den ehelichen Eros gemeint, wie sie im folgenden Satz beschrieben sind. Aber das ist eine weitere Stufe der Entwicklung, die nicht vorweggenommen werden sollte.
- 56 Die Nacktheit beim Sport ist ein eigentümlicher griechischer Brauch, von dem man annahm, daß er sich relativ spät entwickelt habe (Platon, *Politeia* V 452c; Thukydides I 6,5). Daß hiermit das Aufkommen der Knabenliebe zu verbinden ist, wird sonst nirgendwo gesagt, ist aber ein naheliegender Gedanke. Er ließe sich damit stützen, daß die homerische Kultur weder die Nacktheit beim Sport noch die Knabenliebe kannte. Platon (*Nomoi* I 636bc) stellte fest, daß der Sport überhaupt das Aufkommen der Knabenliebe befördert habe. – Ps.-Lukian, *Amores* 20 benutzt ebenfalls das späte Aufkommen der Knabenliebe als Argument dagegen (umgekehrt 35).
- 57 Anspielung auf Platon, *Phaidros* 251c4, 255d2.
- 58 Dieser Satz wird von den Herausgebern als Frage aufgefaßt; das scheint aber nicht nötig zu sein (BARIGAZZI 1986, 105). Er ist eher als fingierter Einwurf nach Art der Diatribe zu verstehen.
- 59 Eine Geste des Hochmuts. Mit dem Ausdruck wird manchmal das würdevolle Gehabe von Philosophen verspottet.
- 60 Sprichwörtlicher Vers (Belege: *CPG* I S. 232). Er könnte aus einem Satyrspiel oder einer Komödie stammen (Hinweise bei *TrGF* II F 403). – Obstgärten werden zur Erntezeit gegen Felddiebstahl bewacht.
- 61 Die Hss. haben ἀφροδισίων παιδικῶν ἀκοινωνία. Seit der *editio Basileensis* schreiben die Herausgeber κοινωνία. Aber die Syntax bleibt schwer verständlich, und es sind mehrere Verbesserungsversuche gemacht worden. Ich schlage vor, für ἀφροδισίων zu schreiben ἀφροδίσιον und das wegfällende ἀ durch ἦ zu ersetzen.
- 62 Der gegorene Gerstentrank, das Bier, ist im Altertum weit verbreitet, wurde aber von den Griechen allgemein verachtet (*DNP* II 652f., Art. «Bier»). – Aus vergorenen Feigen wird oft Essig hergestellt; aber auch ein Feigenwein (συκίτης) wird erwähnt (OLCK, *RE* VI 2 [1909] 2137,31–60).
- 63 Peisias vergrößert hier die Vorstellung vom Frauengemach (γυναικωνίτις 750F) und vom weichen Leben der Frauen (751AB). Mit κοπίδες „Messer“ und φάρμακα „Drogen“ sind (nach FLACELIÈRE 1980, 136) Rasiermesser (zur Enthhaarung) und Schminke gemeint, vielleicht auch Liebestränke. Man hat in der ungewöhnlichen Formulierung eine Anspielung auf eine Komödienstelle vermutet (*Com. fr. adesp.* 220 KOCK, die Worte εἰς – φάρμακα bilden einen komischen Trimeter; in *PCG* VIII S. 507 jedoch nicht anerkannt).
- 64 Zitat aus einer unbekanntem Tragödie (*TrGF* II F 404).
- 65 Aus der Praxis der Bronzeegießerei; Plutarch schildert den Vorgang ebenso in der *Vita des Pompeius* 8,6. Es hat sich wohl beim Einschmelzen von Bronzeschrott bewährt, diesen nicht einfach im Schmelzofen zu erhitzen, sondern mit flüssigem Neumaterial zu übergießen.
- 66 Gemeint ist, wie fast alle Interpreten seit WYTTENBACH annehmen, der jung verheiratete Plutarch (I,749B). Nur HUBERT 1903, 78 (mit Berufung auf WILAMOWITZ; anders jedoch im Apparat der Ausgabe) bezieht den Ausdruck auf Lysandra:

- Daphnaios liebe sie nicht „sponte sua“, sondern er werde von ihr angesteckt, weil sie rückhaltlos in ihn verliebt sei. Diese Erklärung scheint gezwungen.
- 67 Überliefert ist συνδιακεκαλυμμένω „mit verhüllt“. Das gibt keinen Sinn. Seit STEPHANUS verbessern die Ausgaben in συνδιακεκαυμένω „mit (d.h. ebenfalls) durchglüht“. MARTIN 1979 schlägt stattdessen vor συνδιακεχυμένω „völlig zerflossen“; aber damit würde das Endresultat (συντακησόμενος) vorweggenommen. – „Feuer“, „glühen“ und „brennen“ sind stehende Metaphern der erotischen Sprache (seit Sappho fr. 48 VOIGT; s. MÜLLER 1980, 120–123).
- 68 Zu ἀναπίπλῃται ist πυρός hinzuzudenken. MARTIN 1979 erwägt, das Verb absolut zu verstehen: „is being ruined“. Dieser Sinn des Wortes ist aber an den zitierten Belegstellen nicht eindeutig zu erkennen.
- 69 Wieder ein Vergleich aus dem Metallhandwerk. Bei der Bronze, einer Legierung von Kupfer und Zinn, dominiert im Aussehen das Kupfer; das Zinn erhöht nur seine Festigkeit und seinen Glanz (Plutarch, *De def. orac.* 41,433A). Daß die Griechen das so empfunden haben, ist auch daraus zu erkennen, daß sie Bronze mit demselben Wort χαλκός bezeichneten wie Kupfer.
- 70 Der Satz besagt nicht (wie BOLKESTEIN 1953, 302 und BARIGAZZI 1986, 106f. gegen die Übersetzer richtig betonen, so schon HARTMAN 1916, 461), daß dieser junge Mann in der Ehe dominiert, sondern daß die „Mischung“ in ihrem Charakter als Verbindung zweier Komponenten für die Ehe bestimmend wird. Bei einem so jungen Mann ist schon das ein Erfolg (so HELMBOLD); daß er, wie es normal wäre, die Führung in der Ehe übernehme, ist gar nicht zu erwarten. – Anders gewendet ist der Weinvergleich in den *Coni. praec.* 20,140F: Eine Mischung von Wein und Wasser heißt immer noch „Wein“, und so bleibt der Mann nach außen der Vertreter der Familie, auch wenn es um das Vermögen der Frau geht. Die Beschreibung der Ehe als eine Mischung (κρᾶσις) geht wohl auf Antipater von Tarsos zurück; s. dazu Anm. 423.
- 71 δοκοῦσαν ist verdächtigt worden (mehrere Konjekturen im Apparat von HUBERT 1938), ist aber doch verständlich. Der Ausdruck ist nicht mit δοκῶ μοι gleichzusetzen, was bedeuten könnte „Lust haben, vorhaben“. δοκῶ im Sinne „es kommt mir vor, als ob ich ...“ findet sich öfters bei Platon (*Phaidros* 263a δοκῶ μὲν ὃ λέγεις μανθάνειν, *Protagoras* 315e ἔδοξα ἀκοῦσαι ὄνομα Ἀγάθων u.a.), Xenophon *Anab.* II 2,14; Diodor XVII 27,2; auch in hellenistischen Papyri. Bei Plutarch selbst ist kein weiterer Beleg zu finden. Vielleicht gehört die Wendung zum derben Sprechstil des Peisias: „sie bildet sich ein, sie hätte das Sagen“, vgl. *Ev. Matth.* 3,9 μὴ δόξητε λέγειν „bildet euch nicht ein, sagen zu dürfen ...“.
- 72 Die Chlamys ist ein kurzer Mantel, der von Reitern, Soldaten und Jägern getragen wird und für die Epheben in Athen typisch ist. Plutarch (*Mul. virt.* 261F) erwähnt ἐφηβικαὶ χλαμύδες als besondere Art. Nach dieser Andeutung wäre Bakchon im Alter des Epheben-Dienstes, etwa 20 Jahre. – Der *paidagogos* ist ein Sklave, der ein Kind auf Wegen durch die Stadt begleitet, um es zu beaufsichtigen und zu beschützen. – Bakchon trägt tatsächlich eine Chlamys, als er aus dem Gymnasion kommt (754F3), aber ein *paidagogos* ist natürlich nicht dabei. Damit hatte Peisias boshaft übertrieben (anders LIVIABELLA 2005, 279).
- 73 Es ist wohl gemeint, der Mann solle auf eine große Mitgift verzichten, die eine Lebensführung in großem Stil erlauben würde.
- 74 ἐπαίρωμαι bleibt beim Bild des Fliegens, ist aber gleichzeitig übertragen ein Wort für „überheblich sein“.

- 75 Nach Herodot (III 23,4) hatten in Äthiopien Gefangene goldene Fußfesseln, weil Bronze zu wertvoll war. Das Motiv ist sprichwörtlich geworden (*CPG* II S. 729 mit weiteren Belegen).
- 76 Daß eine Frau aus prominenter Familie und mit reicher Mitgift den Mann unfrei macht, wird an vielen Stellen beklagt. Schon in den Sprüchen der Sieben Weisen steht der Rat: γαμεῖν ἐκ τῶν ὁμοίων· ἐν γὰρ ἐκ τῶν κρειττόνων, δεσπότας, οὐ συνγγενεῖς κτήσῃ (Kleobulos bei Stobaeus III 1,172 = 10,3α.18 D.-K.) „Freie aus dem gleichen Stand; wenn du aus höherem Stande freist, gewinnst du dir Herren, nicht Verwandte.“ Ähnliches wird Pittakos (Kallimachos, *Epigr.* 1), auch Solon und Chilon (Suda und Photios s.v. τὴν κατὰ σαυτὸν ἔλα) zugeschrieben. Besonders oft kommt das Motiv bei Menander vor, s. GAISER 1974, 69. Die Bedenken gegen εὐγένεια und πλοῦτος sind ein Standardthema in der Literatur *Περὶ γάμου*. Stobaios 4,22, Teil 6 hat die Überschrift: “Ὅτι ἐν τοῖς γάμοις οὐ τὴν εὐγένειαν οὐδὲ τὸν πλοῦτον χρὴ σκοπεῖν ἀλλὰ τὸν τρόπον. Mit der Äußerung des Peisias stimmt bis in den Wortlaut hinein ein Text bei Clemens von Alexandrien überein (*Paidagogos* 3,11,58,1). P. WENDLAND (*Quaestiones Musonianae* [Berlin 1886] 57) hat vermutet, daß beide aus einer Schrift des Musonius Rufus über die Ehe schöpften; aber die Quelle liegt vielleicht weiter zurück (HUBERT 1903, 33f.; A.C. VAN GEYTENBEEK, *Musonius Rufus and Greek diatribe* [Assen 1963] 70f.; s. die Einführung S. 25). – Plutarch äußert anderswo selbst Bedenken gegen dominante Frauen (BLOMQUIST 1997, 77–82; MCINERNEY 2003; dazu die Diskussion bei NIKOLAIDIS 1997, 76–82).
- 77 Hesiod, *Erga* 696–698 (Übersetzung MARG). Wenn man die „Mannbarkeit“ mit 14 Jahren ansetzt (Belege bei M. WEST, *Hesiod Works and Days* [Oxford 1978] 327), wäre das ideale Heiratsalter der Frau 18 Jahre. Der Altersunterschied zum Mann würde dann 12 Jahre betragen. Für Ismenodora und Bakchon ist anscheinend derselbe Unterschied in umgekehrter Richtung anzunehmen. Wenn Bakchon etwa 20 Jahre alt ist (s. Anm. 72), ergeben sich für Ismenodora 32 Jahre (ähnlich LIVIABELLA 2005, 268 Anm. 11). Der Altersunterschied von Iolaos und Megara (s. Anm. 104) betrug sogar 17 Jahre.
- 78 Nach σῦκα lassen die Hss. eine Lücke. Das Gemeinte ist klar, aber der Wortlaut wird von den Herausgebern verschieden ergänzt. HUBERT schlägt vor συκᾶ(ς ἐρινάζοντες, ὄμφακα)... Allerdings bringt ὄμφακα (zuerst von REISKE erwogen) eine zusätzliche Anspielung auf unreife Trauben herein (übertragen eher von Mädchen gebraucht); ich setze stattdessen das unspezifische Wort νεαρὸν ein (vgl. etwa 754E8). – Die Praxis des ἐρινάζειν („Kaprifikation“) in der Kultur der Feige war in Griechenland verbreitet (Plutarch erwähnt sie *Quaest. conv.* VII 2,2,700F); und Herodot (I 193,5) hatte berichtet, daß in Babylonien bei der Dattelpalme ebenso verfahren werde. Genauer steht bei Theophrast (*Historia plantarum* II 8 und *De causis plantarum* II 9). Es geht (vereinfacht) darum, daß die Blütenstände eines „männlichen“ Baumes als Kranz in einen „weiblichen“ gehängt wurden (daher περιάψωμεν, wörtlich „umhängen“), um die Fruchtbildung zu fördern. Im Fall der Feige ist der „männliche“ Baum die wilde Bocksfeige (ἐρινεός, *caprificus*). Theophrast hatte auch schon beobachtet, daß ein bestimmtes Insekt dabei eine Rolle spielte. Die komplizierten biologischen Vorgänge sind aber erst in der Neuzeit ganz aufgeklärt worden. Plutarch sieht die Funktion des *Caprificus* richtig in der Befruchtung durch ein männliches Element, aber er hält dessen Blütenbecher

- offenbar für unreife Früchte. In der Tat bildet die Bocksfeige wenige und ungenießbare Früchte.
- 79 Daß die Huldigungen eines Verliebten etwas Entwürdigendes haben, ist schon bei Platon (*Symposion* 183a) zu lesen. – Κομάζειν: κῶμος ist der lärmende Umzug eines Schwarmes von Zechgenossen nach einem Symposion; dabei brachte man gern einer oder einem Geliebten ein Ständchen. Manchmal wurden auch Streiche gespielt; s. 17,762C. – Das Paraklausithyron vor der verschlossenen Tür ist eine feste Form der Liebesdichtung.
- 80 S.o. Anm. 59.
- 81 Diese Bemerkung Plutarchs scheint ein Zug der Dialog-Strategie zu sein. Man könnte erwarten, daß Anthemion die Erwiderung übernehme, denn er hat auf das Thema gedrängt (6,752E), das ihn als Vetter des Bakchon besonders angeht. Als Verbündeter käme am ehesten Daphnaios in Frage (3,750A). Stattdessen mischt sich Plutarch ein und stellt ein Bündnis zwischen Anthemion und sich selbst her. Dieser merkt, daß Plutarch Lust hätte, die Gegenrede zu halten, deren Grundgedanken er selbst sich schon zurechtgelegt hat, und lädt ihn ein, das an seiner Stelle zu tun. – „Gemeinsame Sache“: ὑπόθεσις bezeichnet in der Rhetorik die Aufgabenstellung, das Thema einer Rede. „Chor“: χορευταί spielt auf Platon, *Phaidros* 252d an (MARTIN 1978, 475; vgl. auch *Amatorius* 20,766B), wo in der mythischen Kreisfahrt der Götter jeder sein Gefolge hat, Menschen, die dem Charakter dieses Gottes entsprechen (s. Anm. 345). Diese Kreisfahrt ist als ein verschlungener kosmischer Tanz vorgestellt (247A); οὗ ἕκαστος ἦν χορευτής bedeutet dort „Tänzer in der Gruppe eines bestimmten Gottes“. Wenn die beiden Ausdrücke auf ein Drama und seinen Chor (1,749A) bezogen werden (KAHLE 1912, 52 und 56f. und danach andere Interpreten), trifft das den Sinn nicht richtig. 1. ὑπόθεσις kann die „Handlung“ eines Stückes bezeichnen; aber was Peisias und Protogenes gemeinsam ist, ist nicht ein Handlungsablauf, sondern die These, die sie verteidigen. 2. Ein Chor im Drama ist nicht einem bestimmten Gott zugeordnet.
- 82 Für das zweimalige ἢ übernehmen die Herausgeber den Vorschlag von LEONICUS εἰ („wenn sie ... ist“). Dann wären persönliche Eigenschaften der Ismenodora gemeint. Aber Plutarch will eher allgemein weibliche Eigenschaften aufzählen, aus denen man ebenfalls Vorwürfe konstruieren könnte. – Nach diesem Satz ist ein gedanklicher Sprung; HELMBOLD vermutet eine Textlücke.
- 83 Das singuläre Wort κατεγρῦπωμένον (von γρῦπός „hakennasig“) ist von POHLENZ (Apparat bei HUBERT 1938) gegen Zweifel verteidigt worden unter Berufung auf Horaz, *Saturae* I 6,5 und II 8,64 *naso suspendis adunco*. – Im folgenden korrigiere ich den überlieferten Text mit WILAMOWITZ: διὰ τὸ für das δὲ der Hss. und (ἡ)θος) in einer von den Hss. gelassenen Lücke. Andere Vorschläge in den Apparaten und bei BARIGAZZI 1986, 108.
- 84 Ποιναί „Strafgöttinnen“ wird als Synonym für Ἐρινύες „Furien“ gebraucht (Plut., *De garr.* 14,510A). – Der Ausdruck ὀργιζομένης (wörtlich „Zürnende“) samt der Begründung ὅτι σωφρονοῦσιν ist, wie sich aus *Coni. praec.* 28,142A ergibt, aus Metrodoros von Lampsakos übernommen (*fr.* 36 KÖRTE, *Neue Jahrbücher Suppl.* 17 [1890] 557).
- 85 Dies ist also keine Ehefrau, sondern eine Konkubine (παλλακίη). Dafür ist das Fehlen der Mitgift (ἀπροκος) kennzeichnend (vgl. Isaios 3,38–39; Plautus, *Trinummus* 690f.). Sie hat Sklavenstatus, weil sie gekauft ist. Das rituelle Bewerfen mit Nüssen und Süßigkeiten (κατάχυσμα) ist ein Brauch zur Einführung in einen

- Hausstand, der bei einer Heirat ebenso wie bei der Einführung eines neuen Sklaven geübt wird. – Eine Abrotonon aus Thrakien war die Mutter des Themistokles (Plutarch, *Themistokles* I; Athenaios XIII 576c). Eine Bakchis, allerdings aus Samos, galt als eine berühmte Hetäre (Athenaios XIII 594bc u.ö.).
- 86 Agathokleia wird als Mätresse von Ptolemaios IV. genannt (Polybios XIV 11,2). Oinathe war ihre Mutter (Plutarch, *Cleomenes* 33,2). Aristonika ist nicht zu identifizieren; eine Stratonike war Geliebte von Ptolemaios II. (Athenaios XIII 576f).
- 87 Hinter der legendenumwobenen Semiramis steht die assyrische Königin Schammuramat, die 810–806 v. Chr. für ihren unmündigen Sohn die Regierung führte (König Ninus ist historisch nicht zu identifizieren). Die verbreitete Version ihrer Geschichte (bei Diodor II 4–20 überliefert) stammt von Ktesias. Plutarch folgt jedoch der Fassung des Historikers Deinon (4. Jh. v. Chr., *FgrHist* 690F7; ähnlich Athenaios, *FgrHist* 681F1). Seine Wiedergabe hat aber kleine Abweichungen: nach Deinon war Semiramis ursprünglich eine Hetäre gewesen, nicht die Konkubine eines Dienstmannes, und sie durfte 5 Tage die Regierung führen, nicht nur einen.
- 88 Belestiche war eine der Geliebten von Ptolemaios II. (Athenaios XIII 576ef). Sie hatte 264 v. Chr. in Olympia mit einem Fohlenzweigespann gesiegt, und es gab dort eine Siegesstatue von ihr (Pausanias V 8,11). Nach Clemens Alexandrinus (*Protreptikos* 48,2) ließ Ptolemaios sie beim Sarapistempel bestatten. Vielleicht ist es dieses Grabmal, das Plutarch als Tempel schildert und in den Plural setzt.
- 89 Die Ungenannte ist Phryne, die berühmteste Hetäre des 4. Jh. Einer ihrer Liebhaber war Praxiteles, der zwei Statuen von ihr schuf, eine in Marmor, die in ihrer Heimat Thespiai aufgestellt wurde (Pausanias IX 27,5; Alkiphron IV 1) – hier ist sie so bekannt, daß Plutarch ihren Namen nicht zu nennen braucht –, die andere in vergoldeter Bronze, die in Delphi zwischen den Statuen der Könige Archidamos und Philippos stand (Athenaios XIII 591bc aus Alketas, *FgrHist* 405F1; Pausanias X 15,1). – „Tempel- und Kultgenossin“: eine etwas spitze Bemerkung (s. den Beitrag von F. GRAF S. 196).
- 90 Bei dieser These vermißt man die historischen Beispiele, die Plutarch sonst in Fülle anführt. Der Grund dürfte sein, daß dieser Gedanke eine Neuerung Plutarchs ist und es in der Tradition der Schriften *Περὶ ἔρωτος* und *Περὶ γάμου* keine Exempla dafür gab. Plutarch überspielt diese Lücke mit rhetorischem Schwung.
- 91 Dies knüpft an die Forderung des Peisias 7,752F an.
- 92 *φρονήματα*, wörtlich „Wiehern“, wird oft übertragen gebraucht. Die Überlieferung stellt ein Problem: die Hs. E bietet *φρ(*Lücke*)ματα*, B dagegen *φρονήματα*, ein sinnloses Wort. Die richtige Ergänzung liegt nahe und ist schon in der *editio Basileensis* zu finden. Wie kam es aber zu der Lesart von B? Wenn der Schreiber die Lücke konjunktural zu füllen versuchte, ist schwer zu verstehen, daß er ein sinnloses Wort schrieb. Es ist wahrscheinlicher, daß er dieses aus einer verderbten Vorlage übernommen hat. Dieses Argument hat K. HUBERT (*Gnomon* 25 [1953] 557) dafür ins Feld geführt, daß B nicht von E abhängig sei; und es läßt sich nicht mit SCHRÖDER 1990, 77 leicht abtun.
- 93 Über den Fehler, seine Frau klein halten zu wollen, spricht Plutarch auch in den *Coni. praec.* 8,139B (mit einem anderen Pferdevergleich). – Der Trick bei der Zucht von Maultieren wird auch bei Xenophon (*De re equestri* 5,8), Aelian (*De natura animalium* II 10), Dion Chrysostomos (*oratio* 35,12) und Pollux (I 217) beschrieben. Ähnliches findet sich bei Sophokles (*TrGF* IV F 659), Aristoteles (*Historia animalium* VI 18,572b7–8) und Plinius (*Naturalis historia* VIII 164); da

- ist aber nicht von einer Eselsbegattung die Rede, sondern vom Verlust der Brünstigkeit. Nach K. WIDDRA (*Xenophon, Reitkunst* [Darmstadt 1965] 85) ist es in Wirklichkeit der Esel, der einer Begattung der Pferdestute widerstrebt; wenn ihr die Mähne geschoren sei, erkenne er sie nicht als solche.
- 94 Die Festung Munichia, die den Hafen von Piräus beherrschte, war im Hellenismus lange Zeit von Makedonen besetzt, die von hier aus Athen unter Druck setzen konnten. Wann König Antigonos Gonatas die erwähnte Verstärkung ausführen ließ, mit der er offenbar eine Blockade bezweckte, ist nicht sicher. W.W. TARN (*Antigonos Gonatas* [Oxford 1913] 126) nimmt das Jahr 282 v. Chr. an.
- 95 Nach προσήκει haben die Hss. ein μηδὲ, das den Sinn stört. Nach dem Vorschlag von POHLENZ tilge ich das Wort; es könnte eine Variante zu dem späteren ἦ sein (vielleicht sogar diesem vorzuziehen), die an der falschen Stelle in den Text eingedrungen ist.
- 96 ἄγειν bedeutet als Fachausdruck beim Wiegen „(die andere Waagschale) steigen lassen“ (so WINCKELMANN 1836, 141). Dann ist das Subjekt des Satzes, genau genommen, die Waagschale der Frau. Natürlich ist gleichzeitig die allgemeine Bedeutung „lenken“ im Spiel. Wenn der Mann sich durch seine Persönlichkeit gegen die Frau durchsetzt, ist das gut und richtig; aber er soll ihre Freiheit nicht durch seine Autorität als Ehemann einschränken. – Das Begriffspaar „Gerechtigkeit“ und „Vorteil“ wird häufig in politischen Argumentationen gebraucht, wenn der Redner eine Handlungsweise befürworten will (z.B. Plutarch: *Demetrios* 38,11.)
- 97 προσαναχρῶνυσθαι bedeutet eigentlich „die Farbe von etwas annehmen, besonders durch engen Kontakt, etwa durch Abreiben“. Welche Vorstellung damit hier verbunden ist, läßt sich aus *Quomodo adul.* 6,51F entnehmen: der Schmeichler macht sich an jemand heran, indem er all seine Interessen zu teilen und so auf vertrauten Fuß mit ihm zu kommen versucht.
- 98 Der Ausdruck paßt in den Kontext der idealisierten Knabenliebe: der Liebhaber hat eine Fürsorgepflicht. Die Übertragung auf Ismenodora ist ein fast komisches Paradoxon.
- 99 Die Metapher ist aus der Naturkunde genommen; man denkt etwa an Öl und Wasser. Über Zänkereien von Jungverheirateten spricht Plutarch auch in den *Coni. praec.* 2–3,138DE.
- 100 Die gnomischen Aoriste deuten an, daß dergleichen erfahrungsgemäß vorkommt.
- 101 ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι: ein fast sprichwörtliches Wortpaar. Der Bürger einer Polis soll zu beidem fähig sein, zu „herrschen“ (ein Amt zu führen) und „beherrscht zu werden“ (sich unterzuordnen); programmatisch ausgedrückt z.B. bei Platon (*Nomoi* I 643e). Eine andere Denkmöglichkeit ist, daß die beiden Funktionen, Leitung und Unterordnung, von Natur verschiedenen Menschen zukommen; das wird z.B. von Aristoteles (*Politik* I 13,1259b33–1260a23) diskutiert. – Plutarch hat anderswo (*Coni. praec.* 33,142DE) die natürliche Unterordnung der Frau vertreten. Zum Verständnis von Kap. 9 s. die Einführung S. 26 und B. FEICHTINGER u. S. 263f.
- 102 Der Leiter eines Gymnasions, in dem die Epheben sportlich, militärisch, aber auch in kulturellen Fächern ausgebildet werden.
- 103 Im zivilen und im militärischen Bereich.
- 104 Plutarch kokettiert manchmal mit seiner Heimatverbundenheit (z.B. *Demosthenes* 2,2). Herakles war in Theben geboren, also ein Böoter, und seine Gattin Megara eine thebanische Königstochter. Nach einer Version der Sage trat Herakles sie nach dem Mord an ihren Kindern seinem jungen Freund Iolaos ab (Apollodor II 127;

- Diodor V 31,1; Pausanias X 29,7). Aus welcher Quelle die Altersangaben stammen, ist unbekannt; es scheint eine rationalisierende Schrift über Herakles gewesen zu sein, vielleicht die des Herodoros von Herakleia (*FgrHist* 31F13ff.)?
- 105 Mit der Wendung „wie es scheint“ wird angedeutet, daß die folgende Erzählung nicht den Bericht des Freundes wiedergibt, der, wie sich aus dem Anfang von Kap. 11 ergibt, in der Eile nur ein paar Worte herausbrachte, sondern alle Einzelheiten enthält, die man später nach der Rückkehr in die Stadt erfuhr (s. auch PASQUAL 1997, 211). – Plutarch kehrt das Motiv des Brautraubs um; dazu J. EVANS-GRUBBS, «Abduction Marriage in Antiquity», *JRS* 79 (1989) 59–83, hier 70f.
- 106 κοσμίως kann bei Verben des Gehens den Sinn haben: „ruhig, ohne Eile und Aufregung“ (Belege bei WINCKELMANN 1836, 229).
- 107 Über diese s.o. Anm. 72.
- 108 καλὸν καλῶς „den Schönen auf schöne Weise“ ist eine Redensart, welche „ohne Umstände, kurzerhand“ bedeutet (so auch Plutarch, *Gryll.* 7, 990D). Die Formel könnte aus der Sprache der Komödie stammen; bei Plautus (*Asinaria* 676; *Curculio* 521) kommt in ähnlichem Sinn *bella belle* vor. Eine Wendung aus der Komödie würde zu der burlesken Szene passen.
- 109 Das singuläre Wort διβολία wird allgemein als eine Kurzform für διβόλος χλαῖνα aufgefaßt, ein doppelt gelegter besonders warmer Mantel. Dann hätte aber Bakchon, der ja eine Chlamys trug, darüber noch ein zweites Oberkleid getragen (ein Chiton als Unterkleid wird nicht erwähnt, ist aber selbstverständlich). Darum deutet WINCKELMANN 1836, 143 das Wort als „Spange mit zwei Nadeln“; er weist auf die Wendung διβόλον περόνα in einem Epigramm des Theodoros (*Anthologia Palatina* VI 282) hin, wo typische Ausrüstungsstücke eines Epheben aufgezählt werden. Es wäre dann die starke Spange, die die Chlamys zusammenhält.
- 110 Die ganze Szene ist voll von Anspielungen auf Hochzeitsbräuche (hierzu J.H. OAKLEY/R.H. SINOS, *The Wedding in Ancient Athens* [Madison, Wisc. 1993]); sie weist dadurch auf das Ende (Kap. 26) voraus. Im Brauchtum ist der Gedanke an eine Entführung latent, namentlich in der Prozession, die die Braut zum Haus des Mannes bringt (OAKLEY/SINOS, a.a.O. 31). Freunde von beiderlei Geschlecht sind am Fest beteiligt. Der Bräutigam trägt ein leuchtend weißes Himation (16). Beide Häuser werden mit Blumen und Zweigen geschmückt (21). Die Türen werden besonders erwähnt wegen ihrer symbolischen Bedeutung für die Braut, die ihr Elternhaus verläßt und ein neues betritt (31). Das Abschließen der Haustür erinnert an das Verschließen der Hochzeitskammer. Flötenmusik begleitet jedes Fest, bei der Hochzeit vor allem den Brautzug (24 f.). „Die“ Flötenspielerin: die für die Festlichkeiten im voraus gemietete.
- 111 Die Bürger von Thespiai lieben offenbar das Disputieren. An Stelle des Themas „Kitharoden“ (s.o. 2.749C) haben sie jetzt ein neues gefunden.
- 112 Euripides, *TrGF* V2 F 986.
- 113 Nach dem Mythos hatten die Frauen von Lemnos ihre Männer umgebracht und einen Frauenstaat eingerichtet. Die Argonauten landeten auf der Insel, wurden mit offenen Armen aufgenommen und fast zum Bleiben verführt (Apollonios Rhodios, *Argonautika* I 609–910). Der Ausdruck τὸ Λήμνιον war sprichwörtlich für blutige Greuelthaten (Herodot VI 138,4; Aischylos, *Choephoroi* 631–638). Peisias verdreht diesen Sinn, denn er denkt daran, wie die lemnischen Frauen die Argonauten umgarnten. Das Herrschen scheint ihm so schlimm wie das Morden!

- 114 Zum „Herausschneiden der Sehnen“ vgl. Platon, *Politeia* III 411b; Plut. *De virt. mor.* 12,451D. – Der komische Verzweiflungsausbruch des Peisias erinnert an die Machtübernahme der Frauen in den *Ekklesiazusen* des Aristophanes.
- 115 Weil Peisias nicht mehr da ist, kann man das zugeben. Die Wendung αὐτοὶ γὰρ ἔσμεν stammt aus der klassischen Umgangssprache (Aristophanes, *Acharner* 504; Plato, *Parmenides* 137a7).
- 116 Heraklit, 22 B 85 D.-K.: „Mit dem θυμός zu kämpfen ist schwer. Denn was er will, erkaufte er um Seele.“ Plutarch modelt den dunklen Spruch um. Den θυμός, den er als „Zorn“ verstand (vgl. *De coh.* 9,457D und *Coriolanus* 22,3), ersetzt er durch Eros (allerdings dürfte bei Heraklit θυμός den Sinn von ἐπιθυμία „Begehren“ gehabt haben, was den Eros einschließen würde). Den Begriff „Seele“ ergänzt er durch „Geld und Ehre“: ein so machtvoller Antrieb nimmt keine Rücksicht auf die Kosten; im Fall Ismenodoras kommt ihr guter Ruf in Gefahr (man könnte an die *Phaidra* des Euripides denken). – Die unwiderstehliche Macht des Eros ist ein alter Topos (MÜLLER 1980, 166–197).
- 117 Zur Interpretation der Äußerung des Pemptides s. Einführung S. 15.
- 118 Die „heilige Krankheit“, die Epilepsie, ist das Thema einer Schrift des Hippokrates, der sie im aufklärerischen Geist als natürliches körperliches Leiden erklärte.
- 119 Seit Homer (*Ilias* VI 610) wird der Eros oft als eine Art Wahnsinn beschrieben (Belegsammlung bei MÜLLER 1980, 243).
- 120 Der Agathos Daimon (F. GRAF, Art. «Agathos Daimon», *DNP* I [1996] 242f.) ist ein segensbringendes Wesen, das vor allem in Privatkulten als Hausgott verehrt wurde, in Ägypten oft in Schlangengestalt. (Eine ungiftige Schlangenart hat dort sogar den Namen Ἄγαθοδαίμων; GOSSEN-STEIER, *RE* II A 1 [1921] 521.) Auch ein Grieche könnte in der Schlange ein mantisches Zeichen sehen, aber die Ägypter machen sie gleich zu einem dämonischen Wesen. Der Geschichte scheint eine Pointe zu fehlen; vermutlich packte jeder die Schlange an einem Ende, so daß sie zerriß. – Pemptides vergleicht die Kontrahenten spöttisch mit abergläubischen Ägyptern; mit dieser provozierenden Bosheit bringt er ein neues Thema ins Spiel, das den folgenden Dialogteil bestimmt: die religiöse Bedeutung des Eros.
- 121 Der Ausdruck ähnlich wie *De coh.* 9,457D. Ein griechisches Haus hat getrennte Wohnbereiche für Mann und Frau.
- 122 Die Frage des Pemptides nach dem Ursprung der Vorstellung, Eros sei ein Gott, paßt in den Rahmen einer stoischen Theorie von den Quellen des Götterglaubens (*SVF* II 1009, dazu u. Anm. 272), nach welcher die Götter Eros, Aphrodite und Pothos als Repräsentanten der πάθη eingeführt wurden. Auf einen stoischen Hintergrund deutet es auch, daß Pemptides von den Anwesenden (als sittlich gefestigten Menschen) erwartet, daß sie die Affekte bekämpften. Wenn sogar sie den Eros so hoch bewerten, wird ihm verständlich, daß die Menschen der Frühzeit ihn zu göttlichen Ehren erhoben haben.
- 123 Damit wird der Anfang einer wirklich ernsthaften Diskussion markiert.
- 124 Μὴ κινεῖν τὰ ἀκίνητα „nicht bewegen, was nicht bewegt werden sollte“ ist eine sprichwörtliche Redensart, die davor warnt, ehrwürdige Überzeugungen und Einrichtungen anzutasten: Platon, *Nomoi* III 684d u.ö.; *Suda* M 905; *CPG* II S. 189; Porphyrios, *De abstinentia* I 4. Plutarch gebraucht ihn ähnlich in *De Is. et Os.* 23,359F sowie *De def. or.* 47, 435E. – Im folgenden stehen die Begriffe δόξα und πίστις („Glaube“, „Überzeugung“) für die Annahme einer religiösen Überlieferung, die vom Verstand nicht anzutasten ist. Damit entfernt Plutarch sich von

- Platon, der dieselben Wörter gebraucht hatte, um eine mindere Form der Erkenntnis, eine bloße Vorstufe des Wissens zu bezeichnen (z.B. *Politeia* VII 534a).
- 125 Pemptides hatte zwar nur vom Eros gesprochen, aber Plutarch sieht, daß sich die kritische Prüfung zwangsläufig auf alle Götter ausdehnen würde. Seine Argumentationsfigur „alle oder keiner“ erinnert an Platon, *Phaidros* 229d, wo Sokrates sich nicht auf die rationalistische Erklärung des Boreas-Oreithyia-Mythos einlassen will, weil man dann vor der endlosen Aufgabe stünde, sämtliche Mythen zu rationalisieren (MAYER 1911, 579). Noch näher steht eine Argumentation des Karneades (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX 182–190), auf die POHLENZ 1904, 324 hinweist; da wird die Existenz der Götter grundsätzlich bezweifelt, weil sonst einzelne dubiose Figuren mit akzeptiert werden müßten.
- 126 Euripides, *Bakchai* 203. Die Aussage, daß der Götterglaube nicht rational zu überprüfen sei, hängt damit zusammen, daß Plutarch sich der Tradition der skeptischen Akademie anschließt, ohne allerdings (wie etwa Karneades) die radikale Folgerung der ἐποχή (völlige Enthaltung von einem Urteil) zu ziehen. Eine Annäherung an die Wahrheit ist zwar nicht durch stringente Beweise, aber durch das πιθανόν („das Überzeugende“) möglich. Das gilt insbesondere für religiöse Dinge, bei denen Plutarch öfter zu vorsichtiger Zurückhaltung mahnt (z.B. *De sera* 4,549EF). Dazu s. den Beitrag von J. OPSOMER in diesem Band S. 226f.; OPSOMER 1998, 171–186. Zur Entwicklung eines religiösen Glaubensbegriffs: BABUT 1994; FRAZIER 1999; F. FRAZIER, «Göttlichkeit und Glaube. Persönliche Gottesbeziehung im Spätwerk Plutarchs», in: *Gott und die Götter bei Plutarch* (Berlin / New York 2005) 111–137.
- 127 Plutarch insistiert auf der Notwendigkeit, die Tradition vollständig und nicht selektiv anzunehmen. Über einen möglichen Grund s. die Einführung S. 15.
- 128 Euripides, *TrGF* VI F 480 und 481. Der Prolog der *Melanippe sophē* begann mit ihrem Stammbaum, an dessen Anfang Zeus steht. Plutarchs Bericht über die Doppelfassung des Anfangsverses wird allerdings allgemein angezweifelt. Die zweite Fassung ist offensichtlich die ursprüngliche, weil nur sie an den Anfang eines Stammbaumes paßt. Dieser Vers kam auch in dem *Peirithoos* vor, der Euripides oder Kritias zugeschrieben wurde, s.u. Anm. 284; *TrGF* I 43F1,9. Die erste Fassung scheint eine Parodie zu sein, mit der man den Agnostizismus des Euripides brandmarken wollte. Spätere, die das nicht durchschauten, hätten zur Erklärung der zwei Fassungen die Geschichte von der zweiten Aufführung erfunden (so U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Euripides Herakles* III [Darmstadt 1959, zuerst 1895] 257; Weiteres in *TrGF* a.a.O.).
- 129 Attis ist eine mythische Figur, die zu dem phrygischen Kult der Großen Mutter (Kybele) gehört, der im Hellenismus nach Griechenland und ins römische Reich vordrang. Plutarch benutzt hier den Plural der Namensform „Attes“, die auch sonst belegt ist. Eine Priesterschaft, die entmannten Galli, veranstaltete ekstatische Feste. – Adonis, ursprünglich ein semitischer Vegetationsgott, war schon länger in Griechenland bekannt; er wurde besonders von Frauen verehrt, die am Adonistfest seinen Tod beklagten. Die Namensform „Adonaios“ ist befremdlich, denn dies ist eigentlich eine Adjektivbildung. Sie erinnert allerdings an die semitische Namensform Adonai. BERGK schlug eine Änderung in Ἀδώνιοι vor, eine in der Alten Komödie bezeugte Namensform (Aristophanes, *fr.* 759, *PCG* III2). Plutarch verstärkt mit den ausgefallenen Namensformen den Eindruck des Exotischen.

- 130 Ein Prozeß im Götterhimmel, wie Plutarch ihn hier andeutet, ist später von Lukian (*Deorum concilium*) in einem burlesken Dialog geschildert worden. Im klassischen Athen wurden Prozesse geführt, um zu entscheiden, ob jemand als νόθος das Bürgerrecht unrechtmäßig beanspruchte (s.o. Anm. 36). – Das Eindringen exotischer Kulte war vielen Griechen unbehaglich; Plutarch hat das schon in der frühen Schrift *De superstitione* erkennen lassen.
- 131 Empedokles, 31 B 17,20–21 D.-K. Empedokles führt hier die Kräfte „Haß“ und „Liebe“ in seine Kosmologie ein; die Liebe hat ihren Platz inmitten der Elemente („unter ihnen“). Sie ist im Gegensatz zu diesen nur mit dem Verstand zu erfassen. Plutarch hat den Zusammenhang anders aufgefaßt, „unter ihnen“ versteht er als „unter den Göttern“. – Die φιλότης setzt er mit Eros gleich, trotz des Genusunterschiedes. Um diese Härte zu vermeiden, hatte WILAMOWITZ den Zusatz von καὶ vor περὶ vorgeschlagen, dagegen argumentiert MARTIN 1969b (s. auch HERSHBELL 1971, 170). – δοξαστός bedeutet in platonischem Sprachgebrauch „Gegenstand bloßen Meinens“ im Gegensatz zu νοητός „Gegenstand des Denkens“. Plutarch gebraucht das Wort hier aber im Gegensatz zum Sichtbaren, also im Sinne „in geistiger Vorstellung erfassbar“ (FRAZIER 1999, 353f.). Damit knüpft er an den Gebrauch von δόξα kurz vorher an (s. Anm. 124).
- 132 Es ist nicht ganz klar, was dieser Satz im Kontext sagen will; RUSSELL 1997, 110 vermutet darin ein weiteres Tragödienzitat.
- 133 Ein zusammengesetztes Euripides-Zitat: Vers 1 aus einer unbekanntenen Tragödie (*TrGF* V2 F 898; s. Anm. 427), die zwei folgenden aus dem *Hippolytos* (449f.).
- 134 ζειδωρος heißt eigentlich „getreidespendend“ (von ζειά „Dinkel“), so bei Homer. Später hörte man im ersten Bestandteil das Verb ζῆν „leben“; so hat es wohl schon Empedokles verstanden (31 B 151 D.-K.).
- 135 Sophokles, *TrGF* IV F 847.
- 136 ἔργα Ἀφροδίτης „Werke der Aphrodite“ ist eine alte poetische Bezeichnung für den Geschlechtsakt.
- 137 πάρεργον ist eigentlich eine „nebenbei erledigte Arbeit“, ein „Nebenprodukt“. Das gibt hier aber keinen Sinn. Plutarch hat dem Wort wohl im Hinblick auf das συμπαραεῖναι den neuen Sinn „Produkt helfender Mitarbeit“ gegeben.
- 138 Diese Wendung findet sich bei Aischylos (*Choephoron* 295).
- 139 κόρος „Sättigung“ hat oft die Nebenbedeutung „Überdruß“.
- 140 Zum Motiv der κρῶσις s. Anm. 70 und 423.
- 141 Parmenides, 28 B 13 D.-K. Plutarch hat vielleicht den zweiten Teil des Lehrgedichts des Parmenides (den sog. Doxa-Teil) unter dem Titel „Kosmogonia“ gekannt. Das Parmenides- und das Hesiod-Zitat waren schon von Platon (*Symposion* 178b) und Aristoteles (*Metaphysik* I 4,984b23-30) verbunden worden. MARTIN 1969b zeigt, daß Plutarch beiden Quellen verpflichtet ist. Bei Platon war der Gesichtspunkt nur das Alter des Eros, bei Aristoteles seine kausale Wirksamkeit; Plutarch berücksichtigt beides. – Was war bei Parmenides das Subjekt zu „ersann“? Bei Platon und Aristoteles wird das im unklaren gelassen. Nach Simplicios (*In Physica*, CAG IX p. 39,18) war im Kontext des Parmenides das Subjekt ἡ δαίμων, eine den Kosmos lenkende Göttin, deren Name nicht genannt wurde. Plutarch hat diese Göttin als Aphrodite gedeutet (ähnlich: *De facie* 12,926F).
- 142 Hesiod (*Theogonie* 120) nennt Eros unter den Urmächten der Welt, offenbar weil er für die Entstehung der Göttergenerationen die treibende Kraft ist. Im *Amatorius* spielt der kosmogonische Eros nur in Kap. 24 (770AB) eine Rolle; s. Anm. 429. –

- Plutarch hat eine Vorliebe für Hesiod als böotischen Landsmann, daher die lobende Hervorhebung der „wissenschaftlichen“ Konsequenz, mit der er Eros als präexistenz darstellt.
- 143 Euripides, *TrGF* VI F 322,1 (aus der *Danae*).
- 144 Sophokles, *TrGF* IV F 941,1–4. Ich habe die Übersetzung von WILAMOWITZ (*Griechische Tragödien* IV [Berlin 1923] 362) übernommen; darin steht „Liebe“ für den Namen Kypris, also Aphrodite.
- 145 Der Ausdruck ἐξ διαμέτρου deutet auf eine runde Platte. Es könnte ein Teller sein (das Wort πίναξ ist in diesem Sinn üblich). Teller oder Schüsseln mit figurlichen Darstellungen sind oft Teil eines kostbaren Speiseservice. Meist sind sie aus Silber (wie die Achilles-Platte im Schatzfund von Kaiseraugst), aber auch das berühmte „korinthische Erz“, eine besonders veredelte Bronzeart, wird dafür verwendet (Athenaios IV 128d). Plutarch denkt vielleicht an ein bestimmtes Kunstwerk der Toreutik, das in seinem Kreise bekannt war. – Ares und Eros werden in kaiserzeitlicher Kleinkunst (Lampen und Gemmen) gelegentlich zusammen dargestellt (*LIMC* II 1, 542). Häufiger sind natürlich Darstellungen von Ares und Aphrodite.
- 146 Sophokles, *TrGF* IV F 838.
- 147 Homer, *Ilias* V 31 u.ö.
- 148 Homer, *Ilias* V 831 u.ö. Die Übersetzung nach W. SCHADEWALDT.
- 149 *SVF* II 1094. ἀναίρετην ist eine Konjektur von REISKE, die Hss. überliefern den Infinitiv ἀναίρειν. Das kann grammatisch nicht richtig sein. WILAMOWITZ schlug Ἀναίρην vor; damit würde aber ohne Not eine nicht belegte, ungewöhnlich gebildete Namensform eingeführt.
- 150 Allegorische Deutungen der traditionellen Göttergestalten wurden schon früh benutzt, um anstößige oder unglaubwürdige Züge des Mythos wegzuerklären. Eine Möglichkeit war die physikalische Allegorese, die in den Göttern Naturerscheinungen sah; Plutarch hat diese Methode in *De Is. et Os.* Kap. 32–44 kritisiert. Jetzt geht es um die moralische Allegorese: Götter als Personifizierungen psychologischer oder moralischer Begriffe. Ein auf Porphyrios zurückgehender Bericht nennt Theagenes von Rhegion (8,2 D.-K.; 6. Jh. v. Chr.) als ersten Vertreter dieser Methode; die dort angeführten Beispiele (Athena, Ares, Aphrodite und Hermes) sind der Liste Plutarchs sehr ähnlich. Im allgemeinen gelten Stoiker wie Chrysipp als Hauptvertreter der Allegorese. – Die pathetisch abschließende Wendung „Abgrund der Gottlosigkeit“ findet sich schon in der Frühschrift *De superstitione* 14,171E in ähnlich abschließender Funktion.
- 151 Plutarch hat eine maieutische Frage in der Art eines sokratischen Dialogs gestellt; Pemptides antwortet ganz treffend und gibt damit die Grundlage für Plutarchs theologische Grundthese, daß die Götter über die Affekte und die verschiedenen Bereiche menschlicher Tätigkeit walten. Zu Pemptides s. Einführung S. 15.
- 152 Traditionelle Beinamen des Ares: „Enyalios“ häufig bei Homer, ohne klaren Sinn, aber oft in der Verbindung mit „Kampfgeschrei“; „Stratios“ seltener, abgeleitet von στρατός „Heer“.
- 153 Beiname der Artemis als Jägerin.
- 154 Aristaios ist eine ländliche Gottheit mit lokalen Kulturen. Der Vers unbekannter Herkunft (*Suppl. Hell.* Nr. 1147) ist Teil eines Hexameters. Man hat vermutet, daß er von Kallimachos stammt.
- 155 „Der“ Vogel: der von Zeus gesandte Adler, der die Leber des Prometheus fraß. Zitat aus Aischylos, *Prometheus Lyomenos* (*TrGF* III F 200).

- 156 Die poetische Wendung κάλλιστον θήραμα wird von Aristoteles in seinem Paian auf die Ἄρετά (PMG 842,2) auf diese Göttin angewendet. – Daß Eros eine „Jagd“ auf den Geliebten ist, ist ein altes Motiv (C.J. CLASSEN, *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern* [Berlin 1960] 29. 31), das auch bei Platon (*Lysis* 205e–206a; *Symposion* 203d; *Sophistes* 222d) und in altstoischen Zeugnissen (*SVF* III 180. 181) vorkommt.
- 157 Drei Gewächse, die durch göttlichen Schutz ausgezeichnet sind. Die Eiche ist Zeus heilig, besonders eindeutig bei den Römern dem Juppiter (OLCK, *RE* V 2 [1905] 2051). Man könnte an Erychthon denken, dessen Baumfrevel von Hera gestraft wurde; in der Erzählung des Kallimachos (*Hymnen* 6,60) steht δρῦς kollektiv für Waldbäume, aber bei Ovid (*Metamorphosen* VIII 743) geht es eindeutig um eine gewaltige Eiche. – μοῖρα ist in Attika die Bezeichnung der heiligen Ölbäume, die sakrosankt waren, besonders die auf dem Gelände der Akademie. – ἡμερίς nennt Homer (*Odyssee* V 69) den „zahmen“ Weinstock, der an der Grotte Kalypsos wuchs. Plutarch empfindet das singuläre Wort als eine feierliche Rühmung.
- 158 Bei Daphnaios kann Plutarch Verständnis für seine Begeisterung erwarten.
- 159 Zwei Pindar-Zitate, *fr.* 165 und 153 SNELL. Das erstere wird auch *De def. orac.* 11,415D zitiert, das letztere *De Is. et Os.* 35,365A und *Quaest. conv.* IX 14,4, 745A. Der Wortlaut ist jeweils leicht verändert; statt αὐξάνει stand im Original αὐξάνοι „möge er Wachstum verleihen“.
- 160 Der Satz wird nach der Parenthese nicht korrekt weitergeführt. Eigentlich müßten weitere Infinitive folgen, die noch von νομίζοντες abhingen (προσῆκειν, εἶναι F5). Die Fortsetzung wird jedoch zu einer selbständigen rhetorischen Frage (προσῆκει, ἔστιν), welche die Syntax der Parenthese beibehält. Diese Art des Satzbaus erinnert an Platons Anakoluthe. – Daß der Eros der Fürsorge für das Heranwachsen junger Menschen dient, ist aus dem Kontext der klassischen Knabenliebe mit ihrem pädagogischen Anliegen verständlich. Der Akademiker Polemon hatte das in der Definition ausgedrückt, Eros sei θεῶν ὑπηρεσία πρὸς ἐπιμέλειαν καὶ σωτηρίαν νέων „ein Dienst für die Götter zur Fürsorge und Behütung junger Menschen“ (Plutarch, *Ad princ. inerud.* 3,780D; ähnlich *Alcibiades* 4,4; *Comparatio Thes. et Rom.* 1,6; Ps.-Andronicus Rhodius, *Περὶ παθῶν* I 4,7).
- 161 Plutarch bleibt im Bild des emporwachsenden Baumes: der Sproß soll gerade, ohne Verkrümmung und Bruch, zur vollen Entwicklung (Arete) gelangen.
- 162 Hier liegt die Lehre von der göttlichen Vorsehung zugrunde, die von Platon (*Nomoi* X) und vor allem von den Stoikern entwickelt wurde und bei Plutarch geradezu ein religiöses Axiom ist.
- 163 Alte Beinamen der Artemis in ihrer Eigenschaft als Geburtsgöttin.
- 164 Sinn: Es ist weniger schlimm, wenn eine Geburt mißlingt – dann kommt man gar nicht zur Welt – als wenn das Heranwachsen zur Arete mißlingt (so WINCKELMANN 1836, 29; SIEVEKING 1940, 105). Der Satz läßt sich allerdings auch anders verstehen: „...als schlecht geboren zu werden“, d.h. mit schlechten Naturanlagen (so die meisten Übersetzer).
- 165 λαγχάνειν „erlosen“ kann von der Verteilung von Ämtern durch das Los gesagt werden; so wird es auch auf die Götter und ihre Wirkungsbereiche angewendet. Gemeint ist hier natürlich Asklepios.
- 166 Im folgenden Zitat aus einer unbekanntem Tragödie (*TrGF* II F 405) ist der Sprecher offenbar Thanatos, der Tod (nach Hesiod, *Theogonie* 211–212 ist er ein Sohn der Nacht). Sein Name wird euphemistisch vermieden. Die Aufgabe des „Seelen-

- geleiters“ hat allerdings nach der üblichen Vorstellung Hermes; mit dem ὅσπερ οὐτος will Plutarch vielleicht andeuten, daß hier nicht Hermes selbst spricht, sondern eine vergleichbare Figur. Die undeutliche Formulierung könnte aber auch durch eine Textverderbnis entstanden sein (εἰς Πλούτωνος POST). – Thanatos vergleicht sich mit Apollon, dem Gott der Musik, der Mantik und der Heilkunst. RUSSELL 1997, 110 vermutet, daß die Verse in einer Konfrontation der beiden in der *Alkestis* des Phrynichos (*TrGFI* 3F1c–3) standen.
- 167 εὐνότορα ist eine Konjektur, die auf JACOBS, BERGK und NAUCK zurückgeht. Die Hss. haben ein sinnloses ἀλλὰ θνητὸν ἅμα. Von den verschiedenen Verbesserungsvorschlägen ist dieser vorzuziehen, weil er dem Wort κατευναστής (B3) entspricht: Plutarch hat das poetische Wort mit einem Prosawort (*De facie* 30,945D u.ö.) paraphrasiert.
- 168 Die Griechen scheuen es, Götter mit Dingen in Berührung zu bringen, die „unziemlich“ sind und sie „beflecken“ würden. So darf in einem Tempelbezirk grundsätzlich weder Geburt noch Tod stattfinden. Es gab auch Befremden darüber, daß Asklepios sich mit ekelhaften Krankheiten einließe (Lukian, *Bis accusatus* 1 mit Zitat von Hippokrates, *De flatibus* 1). Plutarch hat in *De Is. et Os.* (etwa in Kap. 78) mit Hilfe einer platonisierenden Umdeutung ein Verständnis für ägyptische Totengötter befürwortet.
- 169 Die beiden Wendungen stammen aus Euripides, *Bakchen* 66, wo der Chor von seinen mühseligen Wanderungen im Dienst des Gottes spricht.
- 170 Homer, *Odyssee* II 273 und XV 531.
- 171 Kitharode aus der 2. Hälfte des 5. Jh. v. Chr. (*fr.* 7, *PMG* 763). Die überlieferte Fassung *πραπίδων πόθω* erlaubt keine befriedigende Konstruktion; ich folge einem Vorschlag von BERGK. – *ἔερος* „Ernte“ ist metonymisch zu verstehen: eine Saat, die süße Ernte bringt.
- 172 „Gastfreundschaft“ bedeutet die Aufnahme von Reisenden, meist auf Grund einer vererbten Partnerschaft von Familien aus verschiedenen Städten, „Kameradschaft“ deutet auf Freundesgruppen, auch solche politischer Art (ἐταιρείαι). – Diese Einteilung der Freundschaften geht auf Aristoteles zurück. Sie ist in der *Nikomachischen Ethik* in lockerer Form entwickelt (VIII 14,1161b11–16 und 1162a16–32, ähnlich *Eudemische Ethik* 1242a1–b1). In der doxographischen Überlieferung wird das zu einer Vierergruppe schematisiert: Ps.-Aristoteles, *Divisiones* 58; Areios Didymos bei Stobaeus II 7,22 (II p. 143 W.-H.); Diogenes Laertius V 31 (es fehlt die ἐταιρική) und III 81 (Platon zugeschrieben, hier fehlt die ἐρωτική); etwas abweichend Alkinoos, *Didaskalikos* 33. Apuleius, *De Platone* II 13 nennt nur die natürliche und die erotische Freundschaft. Plutarch erwähnt diese Begriffe auch in *De frat. am.* 8,481F (es fehlt die ξενική). – Die Überlieferung des Textes ist gestört. Er ist in der Hs. E offenbar verstümmelt, weil nur zwei Arten der Freundschaft genannt werden: τὸ συγγενικὸν ἐπὶ τούτῳ καὶ τρίτον ἐταιρικόν ... In B werden vier genannt: τὸ φυσικὸν πρῶτον εἶτα τὸ συγγενικὸν ἐπὶ τούτῳ καὶ τρίτον τὸ ἐταιρικόν καὶ τελευταῖον τὸ ἐρωτικόν ... Es fragt sich, ob hier eine bessere Überlieferung vorliegt oder ob der Schreiber B den Text von E selbst emendiert hat (s. die Einführung S. 36). Gegen ersteres spricht, daß auch die Fassung von B nicht befriedigt: es fehlt τὸ ξενικόν, das nach D3 (ἢ ξένιον) zu erwarten ist, und φυσικόν ist gleichbedeutend mit συγγενικόν (so in den anderen Quellen; auch Alkinoos ist wohl so zu verstehen, obwohl die Formulierung nicht ganz klar ist). MÜLLER und MADVIG haben deshalb in dieser Fassung συγγενικόν in ξενικόν ge-

- ändert. Aber da E, wenn nicht der einzige, so doch der zuverlässigste Überlieferungsträger ist, empfiehlt es sich, von dieser Fassung auszugehen und sie mit Hilfe von B zu ergänzen. Ich schließe mich an den Vorschlag von FLACELIÈRE 1952, 359 an (dafür auch SCHRÖDER 1990, 75f.): τὸ συγγενικὸν (πρῶτον, εἶτα τὸ ξενικὸν) ἐπὶ τούτῳ καὶ τρίτον (τὸ) ἑταιρικὸν (καὶ τελευταῖον τὸ ἐρωτικὸν).
- 173 Die vier genannten Epitheta, die einen Wirkungsbereich bezeichnen, werden im allgemeinen Zeus beigelegt (so etwa Dion von Prusa 1,39–41 und 12,75–77; Cornutus 9,14–40 LANG). Die Reihenfolge der Freundschafts-Arten ist umgekehrt wie im vorigen Satz.
- 174 Vor wichtigen Unternehmungen pflegt man ein Tier zu opfern, und die Opferschau ergibt Zeichen dafür, ob das Unternehmen die Gunst der Götter genießt. „Ein ungünstiges Opferergebnis erhalten“ heißt bei Plutarch öfters δυσιερεῖν. Das Wort wird von manchen Kritikern verdächtigt (etwa BOLKESTEIN 1953, 304), aber ohne zwingenden Grund.
- 175 παρεξίοντος ist ein Verbesserungsvorschlag von WINCKELMANN (nach der Übersetzung von WYTTEBACH: „Platonis quoque sententia disputationi nostrae vel praeterire volenti manum inicit“). Überliefert ist παρεξίοντα; das würde besagen, daß Platons Lehre „nur draußen vorbeikommt“ (BARIGAZZI 1986, 113f. versteht „anche se essa va oltre“, „auch wenn sie darüber hinausgeht“, was aber dem Sinn des Verbuns nicht entspricht). Aber es ist viel sinnvoller, wenn das Partizip sich auf den Logos Plutarchs bezieht. Dieser wird personifiziert: er wollte eigentlich der μανία-Lehre Platons ausweichen (WINCKELMANN vergleicht Platon, *Politeia* VI 503a παρεξίοντος καὶ παρακαλυπτομένου τοῦ λόγου), aber da er in ihrer Nähe vorbeikommt, fällt sie über ihn her und „packt“ ihn. Die Situation hat einen humoristischen Zug und ist ähnlich wie in *Amatorius* 10,754F, wo ebenfalls παρεξίοντα gebraucht wird. Plutarch war vor der Paradoxie der platonischen Lehre zurückgescheut. Er sieht sonst durchweg μανία als einen abnormen Zustand an, der bekämpft werden muß (L. VAN DER STOCKT, «Plutarch on mania and its therapy», in: J.G. MONTES CALA u.a. [Hrsgg.], *Plutarco, Dioniso y el vino* [Madrid 1999] 517–526). Später (19,765B10) fordert er dazu auf, das μανικόν zu dämpfen. Er spricht im folgenden mehr von ἐνθουσιασμός; in *fr.* 135 SANDBACH (aus *Περὶ ἔρωτος*) macht er einen klaren Unterschied (FRAZIER 2003, 80–83).
- 176 μανία ist die allgemeine Bezeichnung für abnorme seelische Zustände. Während in Volksglauben und Mythos oft göttliche Mächte dafür verantwortlich gemacht wurden, hat die griechische Medizin konsequent körperliche Krankheitsursachen angenommen. Plutarch macht (wie Platon, *Phaidros* 265a) einen scharfen Unterschied zwischen der körperlich und der seelisch-göttlich verursachten μανία. Die erstere erklärt er in Anlehnung an Platon, *Timaios* 86e–87a aus einer fehlerhaften Mischung (offenbar der Säfte) und einem im Körper kreisenden Dunst (Pneuma); durch den Druck des Pneumas wird die μανία in den Bereich der Seele getrieben (ἀνοστέλλω kann von Wind oder Pneuma gebraucht werden, die Wolken oder dgl. vor sich hertreiben, s. *DGE* s.v. A5 sowie Plutarch, *Plat. quaest.* 7,7,1005B). Für die letztere ist Platons Lehre vom „göttlichen Wahnsinn“ und seinen vier Formen (*Phaidros* 244a–245a) maßgebend. Platon hatte die geläufige Bezeichnung des Eros als Wahnsinn (s.o. Anm. 119) aufgegriffen, aber umgewertet: er sah darin keine Verurteilung, sondern eine Rühmung des Eros.
- 177 ἐκ: Konjekture von SANDBACH (*Cl. Qu.* 35 [1941] 113); die Hss. überliefern ἀρχήν.

- 178 Plutarch erklärt die Wortbildung mit zwei Parallelen. Das zugrundeliegende Adjektiv *en-theos* „in-Gott“ bedeutet nicht „in Gott seiend“, sondern „Gott in sich habend“, analog zu *em-pnūs* „Pneuma in sich habend“ und *em-phrōn* „Verstand in sich habend“.
- 179 *σάλος* ist eigentlich das Auf- und Abgeschleudertwerden durch eine Woge.
- 180 Sophokles, *TrGF* IV F 862. Aus einem Chorlied (kretisches Metrum); der Kontext ist unbekannt. Die Korybanten haben eigentlich nichts mit Dionysos zu tun; deshalb rechtfertigt Plutarch in einer Nachbemerkung, daß er sie in diesen Zusammenhang stellt. – Die Korybanten (hier in der vielleicht ursprünglichen Wortform *Κυρβαντες*) sind das mythische Gefolge der phrygischen Göttin Kybele (s.o. Anm. 129). Sie gelten als ekstatische Tänzer und wurden im Kult nachgeahmt. Dieser Kult wurde im 5. Jh. v. Chr. auch in Athen ausgeübt. Die Tänzer, von Schellen und Trommeln begleitet, verfielen in eine Trance, für die das Verb *κορυβαντιᾶν* „von Korybanten besessen sein“ gebraucht wurde. Von dieser Trance erwartete man auch die Heilung einer seelischen Krankheit, des sog. Korybantismus (so etwa Platon, *Nomoi* 790d). Hierzu H.W. BURKERT, *Griechische Religion...* (Stuttgart usw. 1977) 136 (dort weitere Literatur). – Der Sinn von *ἐπὶ Κυρβάντεσι* wird verschieden aufgefaßt. Vermutlich liegt die Bedeutung von *ἐπὶ τινι* „in der Macht von jemand“ zugrunde; damit wäre das Phänomen der Besessenheit ausgedrückt.
- 181 Die „Göttermutter“ ist Kybele, in griechischer Auffassung mit Rheia, der Gattin des Kronos, gleichgesetzt, von der die olympischen Götter abstammen. Pan wird manchmal als Gott wilder Tänze neben den Korybanten oder der Göttermutter genannt, z.B. bei Aristophanes (*Vögel* 745f. und *Ekklesiazusen* 1069), Pindar (*Pythien* 3,77f.), Euripides (*Hippolytos* 142f.). Zeugnisse finden sich besonders für Böotien (F. BROMMER, *RE Suppl.* VIII [1956] 1003;12–16 und 33–46). An den sog. „panischen Schrecken“ ist hier nicht zu denken.
- 182 Wörtliches Zitat aus Platon, *Phaidros* 245a.
- 183 *ἀρειμάνιος*: dieses seltene Adjektiv ist eine Weiterbildung von *ἀρειμανής* „Areswahnsinnig“. Es verrät also schon den Namen des Gottes Ares. Es gibt allerdings auch einen Gott *Ἄρειμάνιος*: dies ist die griechische Namensform des bösen Gottes im persischen Mazdaismus, Ahriman (so Plutarch, *De Is. et Os.* 369E). Aber eine Anspielung darauf (HELMBOLD 1961, 365) ist wenig wahrscheinlich. – Dieser kriegerische Enthusiasmus ist eine Erweiterung von Platons Vierschema.
- 184 *ἀνιέσθαι* eigentlich „losgelassen werden“, mit dem Namen eines Gottes im Dativ häufig von dem Vieh einer tempeleigenen Herde (L.-SC.-J. s.v. *ἀνίημι* II 6; *DGE* s.v. *ἀνίημι* B 4), im Perfekt „geweiht sein“, so etwa Plutarch *Aet. Rom.* 88,285C: *ἄλση ... ἀνειμένα θεοῖς* „Haine, die den Göttern überlassen sind“. Das Präsens *ἀνιέται* deutet an, daß diese Besessenheit nur von Fall zu Fall eintritt. Außerdem klingt die Grundbedeutung mit: „losgelassen werden, d.h. ungezügelt toben“.
- 185 Aischylos, *Hiketiden* 681f. „Geschrei im Volk“: Bürgerkrieg. Subjekt des Satzes ist der Wahnsinn, wie das Partizip im Femininum zeigt; bei Aischylos stand es jedoch im Masculinum, bezogen auf vorangehendes *λοιγός*.
- 186 Ein Tragödienvers aus unbekannter Quelle (*TrGF* II F 406). In dem Vers ist natürlich Dionysos gemeint; Plutarch überträgt das auf Eros, indem er den Thyrsos zum Symbol erotischer Verzückung erklärt.
- 187 Homer, *Ilias* VII 121f. Dort verzichtet Menelaos auf den Zweikampf mit Hektor und setzt sich unter die Zuschauer, während ein anderer, nämlich Aias, den Kampf übernimmt.

- 188 Für ἄλλον „von anderen“ schlug WILAMOWITZ vor: ἄθλων „von Wettkämpfen“; dies wäre eine Anspielung auf den XXIII. Gesang der *Ilias*, wo der Krieg von Wettspielen abgelöst wird. BARIGAZZI 1986, 114 weist aber darauf hin, daß der Hinweis gut auf die Szene im VII. Gesang paßt.
- 189 Der trochäische (wörtlich: „laufende“) Rhythmus gilt als passend zu heftiger Bewegung und zügellosen Tänzen (so etwa Aristoteles, *Rhetorik* III 8,1408b36; H. ABERT, *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik* [Leipzig 1899] 138). Die phrygische Tonart (genauer: Oktavengattung) gilt als ekstatisch-enthusiastisch (ABERT, a.a.O. 85f.); nach Aristoteles (*Politik* VIII 7,1342a7–11) können derartige Tänze zur Heilung und Katharsis krankhafter Seelenzustände dienen. – Der hier beschriebene Wechsel in Tonart und Rhythmus ist als ein psychotherapeutisches Mittel beim sog. Korybantismus üblich (s.o. Anm. 180, ähnlich Jamblich, *De vita Pythagorica* 112). Das Wort μεταβάλλοντες entspricht dem Terminus μεταβολή, der in der Musiktheorie solche Wechsel innerhalb eines Musikstücks bezeichnet (ABERT, a.a.O. 114–121, 159–165; M.L. WEST, *Ancient Greek Music* [Oxford 1992] 229f.).
- 190 Die Pythia in Delphi verkündet ihre Orakelsprüche, während sie im Adyton des Tempels auf einem Dreifuß sitzt. Man nahm allgemein an, daß dort ein Dunst (πνεῦμα) aus dem Felsen dringt, der die Trance verursacht. Plutarch diskutiert diese Theorie in *De def. orac.* Kap. 40–44.
- 191 Der Ausdruck scheint sich an Euripides (*Hippolytos* 478) anzulehnen.
- 192 Ein Verliebter huldigt seinem Geliebten, indem er ausruft: „N. N. καλός“ (Belege gesammelt bei DOVER 1978, 111f.). Die sog. „Lieblingsinschriften“ auf attischen Vasen (s.o. Anm. 15) haben denselben Wortlaut und lassen sich als Wiedergabe solcher Ausrufe verstehen. – Diese und die folgenden Ausführungen berühren sich mit Aristoteles, *Rhetorik* I 11, 1370b19–28.
- 193 φαντασία ist ursprünglich ein Terminus der aristotelischen und stoischen Philosophie für das „Vorstellungsbild“, das sich aus den Sinneseindrücken im Bewußtsein bildet. Die heutige Bedeutung von „Phantasie“ ist dadurch entstanden, daß man in Rhetorik und Poetik die „Anschaulichkeit“ (ἐνάργεια), die Eindruckskraft von sprachlichen Darstellungen, auf besonders intensive Vorstellungsbilder beim Autor zurückführte (so etwa Quintilian, *Institutio oratoria* VI 2,29 und Ps.-Longinus, *De sublimitate* 15,1). Später konnten auch fiktive Vorstellungen unter den Begriff fallen (TH.G. ROSENMEYER, «Φαντασία und Einbildungskraft. Zur Vorgeschichte eines Leitbegriffs der europäischen Ästhetik», *Poetica* 18 [1986] 197–248).
- 194 Es gibt einen Spruch: „Hoffnungen sind Träume von Wachenden“; er wird verschiedenen Urhebern zugeschrieben (Diogenes Laertius 5,18; Aristoteles; Aelian, *Varia historia* 13,29; Platon; Stobaeus IV 47,12; Pindar; Olympiodor, *In Platonis Phaedonem* 7,1; Herodot; Gnomologium Vaticanum 375; Anakreon). Plutarch überträgt ihn (irrtümlich?) auf poetische Imaginationen.
- 195 Plutarch vergleicht zwei Maltechniken. Die eine ist die al-fresco-Technik, bei der Farbe auf feuchtem Verputz aufgebracht wird (H. BLÜMNER, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern* IV [Leipzig 1887] 432). Dauerhafter ist die sog. Enkaustik (BLÜMNER, a.a.O.; DNP, Art. «Enkaustik»), bei der Wachsfarben aufgetragen und durch Erhitzen eingebrannt werden, punktuell mit einem heißen Stäbchen (auch bei Plutarch, *De sera* 33,568A erwähnt).

- 196 Ähnlich berichtet Plutarch in der *Vita des älteren Cato* (9,8). Der Ausspruch paßt aber schlecht zu dessen Persönlichkeit, und man muß mit einer Verwechslung rechnen. A.J. FESTUGIÈRE (*REG* 65 [1952] 260) weist ihn dem jüngeren Cato zu, P. BOYANCÉ («Caton ... ou Catulus?», *ebd.* 68 [1955] 324f.) dem Q. Lutatius Catulus, von dem ein vergleichbares Epigramm bei Gellius (XIX 9,14) erhalten ist. Das Motiv ist in erotischer Dichtung alt, es findet sich z.B. in dem vielzitierten pseudo-platonischen Epigramm auf Agathon (Nr. 1 DIEHL). – Plutarch hat kaum selber lateinische Dichter gelesen (A. STROBACH, *Plutarch und die Sprachen* [Stuttgart 1997] 39); er verdankt die Kenntnis des Epigramms wohl einem Vermittler. S. auch u. Anm. 263 über eine Beziehung zu Vergil.
- 197 Die Worte (ἔμοιγε δὲ – ψυχῇ τοῦ ἐρωμένου) fehlen in den Hss., sie sind in Anlehnung an Vorschläge von WYTTENBACH und BERNARDAKIS ergänzt. Der Ausfall ist durch Homoioteleuton zu erklären. Eine interessante Alternative bietet CABALLERO SÁNCHEZ 1998: (ἐγὼ δ' ἂν φαίην ὅτι τῇ τοῦ ἐρωμένου ἕνεστιν οὐ μόνον ἡ ψυχὴ τοῦ ἐρωμένου, ἀλλὰ) ... : „Ich aber würde sagen, nicht nur die Seele des Verliebten lebe im Geliebten, sondern auch alles, was zu seinem Wesen gehört, und deshalb finde auch der Geliebte durch erotische Leidenschaft zu Philia und Arete.“ Damit hätte Plutarch den Anteros-Gedanken aus Platons *Phaidros* 255c–e aufgegriffen. Dagegen spricht aber, daß der Einsatz mit μὲν γὰρ (C8) eine Weiterführung des Vorigen erwarten läßt (Wirkung des „Vorstellungsbildes“ im Liebenden), nicht einen Übergang zur anderen Seite.
- 198 Das Wortspiel σύντομος – σύντομος läßt sich schwer wiedergeben. Die Pointe liegt darin, daß beide Wörter sich auf einen Fußmarsch anwenden lassen; σύντομος πορεία „Gewaltmarsch“ (Polyb. 5,47,4), σύντομος ὁδός häufig „abgekürzter Weg, Richtsteig“. Die Vorstellung ist etwa, daß man im Gebirge eine windungsreiche Straße damit abkürzen kann, daß man einen steilen Kletterpfad nimmt. Die Kyniker wollten ausdrücken, daß die Arete keine langwierige Bildung und Erziehung erfordere (man denke an den von Platon in der *Politeia* geschilderten Bildungsweg eines idealen Staatsmannes, der gleichzeitig Philosoph sein soll), sondern nur eine heftige, ja gewaltsame Anstrengung, sich von den Konventionen loszureißen (Belegmaterial bei E. NORDEN, in: *Jahrbücher für classische Philologie* Suppl. 18 [1892] 313–315). So tut auch der Liebende einen „großen Sprung“. – Plutarch setzt hier das Motiv der „Liebe auf den ersten Blick“ voraus (vgl. 21,767D) das in Dichtung und Roman zu Hause ist. In moralphilosophischem Kontext (Περὶ ἔρωτος fr. 136 SANDBACH) betont er dagegen das langsame Entstehen. FRAZIER 2005, 139 Anm. 21: „Le coup de foudre du roman n'est pas encore entré dans les moeurs.“
- 199 Mit dem Vergleich wird der Begriff σάλος 758E6 aufgegriffen.
- 200 Dies ist das in Kap. 2 erwähnte Opfer. – Das Motiv „Seele in Seele“ (also Vereinigung), verbunden mit dem der Schnelligkeit, wird später weiterentwickelt (s. Anm. 330, 374 und 377).
- 201 Das Begriffspaar Macht – Wohltätigkeit ist im Götterenkionion (s.o. Einführung S. 30; GÖRGEMANN 2005) und im Götterhymnos (RUSSELL 1997, 110) zu Hause. In dem Vergleichssatz nennt Plutarch Entsprechungen bei den Menschen und variiert die Ausdrücke: im Königtum ist die Macht konkretisiert, und im Bedeutungsbereich von ἀρετή ist auch Spendenfreudigkeit enthalten (in Ehreninschriften wird oft ein Spender wegen seiner Arete gerühmt; L.-Sc.-J. s.v. ἀρετή II; *DGE* s.v. I 3). So nähert sich Plutarch einem Begriffspaar an, das er oft zur Beurteilung von Men-

- schen gebraucht: δόναμις und ἀρετή (in der *Vita des Aristoteles* 6,5 nennt er sie „göttliche Güter“).
- 202 Sophokles, *Trachinierinnen* 497, der Anfang eines eindrucksvollen Chorliedes.
- 203 „Schönes“ und „Häßliches“ umfaßt auch das ethisch Edle und Unedle. Plutarch denkt an die Seelenteile in Platons *Politeia*; von den zwei nicht-rationalen ist das θυμοειδές, das „Zornhafte“, der Antrieb zur Abwehr des Unedlen, das ἐπιθυμητικόν der Aneignungstrieb (s. den Beitrag von J. OPSOMER in diesem Band S. 229 Anm. 103).
- 204 Eine Drachme als Preis einer Prostituierten: Aristophanes, *Thesmophoriazusen* 1195; Antipater von Thessalonike, *Anthologia Palatina* V 109,1. Als billigster Preis wird auch ein Obolos angegeben (K. SCHNEIDER, *RE* VIII 2 [1913] 1343,28–31; H. HERTER, *Jahrb. f. Antike u. Christent.* 3 [1960] 80f.). Die billige Befriedigung des Sexualtriebes wird von den Epikureern gerade empfohlen, um dem Affekt des Eros vorzubeugen (BARIGAZZI 1988, 100). Aber schon Antisthenes und die Kyniker hatten das geraten (z.B. bei Xenophon, *Symposion* 4,38). – Im folgenden wird der Gedanke von 13,756E weitergeführt.
- 205 Phryne (s.o. Anm. 89) wäre hier kein gutes Beispiel, weil sie eine Hetäre der höheren Klasse war. Ihr gewöhnlicher Preis scheint nach Machon, *Chreiai* 451 eine Mine, also 100 Drachmen, gewesen zu sein (A.S.F. GOW, *Machon, the Fragments* [Cambridge 1965] 120).
- 206 Diese Namen stehen als typische Hetärennamen für die gewöhnliche, billige Prostituierte. Es kann nicht die berühmte Laïs (s.o. Anm. 30) gemeint sein, die zu den teuren Luxus-Hetären gehörte. Dasselbe gilt für Gnathainion. Über eine prominente Hetäre dieses Namens hatte Machon viele Anekdoten gesammelt (GOW, a.a.O. 9).
- 207 Es wird angenommen, daß der Vers aus einer unbekanntem Tragödie stammt (*TrGF* II F 407). Dann bezog er sich aber sicher nicht auf eine Prostituierte. Wenn er jedoch in einer Komödie stand, könnte Plutarch den Kontext getreu übernommen haben; mit den folgenden Worten paraphrasiert er vielleicht einen weiteren Vers. – Die Hetäre hat abends in ihrem Zimmer im Bordell ein Licht angezündet und steht einladend am Fenster. Eine solche Fensterszene (ohne das Licht) ist parodiert bei Aristophanes, *Ekklesiazusen* 877–1111; weitere Belege bei HERTER (s.o. Anm. 204) 87. Vgl. auch u. Anm. 351 über die Παράκπουσα. Die Lampe als Zeugin nächtlicher Liebesszenen ist ein alter Topos: Meleager, *Anthologia Palatina* V 166,7; Horaz, *Satiren* II 7,48; Martial XI 104,5 (Weiteres bei N.M. KAY, *Martial Book XI* [London 1985] 278).
- 208 Homer, *Ilias* XVII 57. Die bei Homer folgenden Worte ξὺν λαίλαπι πολλῇ „mit vollem Gebrause“ klingen in Plutarchs Fortsetzung an.
- 209 Das Talent ist die größte Gewichts- und Währungseinheit, etwa 26 kg in Silber. – Die assonierende Wortverbindung ist sprichwörtlich, zuerst belegt bei Anakreon (*fr.* 10, *PMG* 355), weitere Belege bei *CPG* II S. 660 sowie WINCKELMANN im Kommentar zur Stelle. Tantalos war Herrscher von Lydien, das für seinen Goldreichtum berühmt war.
- 210 Γύγου ist eine vor allem paläographisch überzeugende Konjektur von WILAMOWITZ für das sprachwidrige αὐτοῦ der Hss. BARIGAZZI 1986, 115 nimmt Anstoß an dem Hiatus; aber Hiate kommen im *Amatorius* öfter vor, vor allem nach einem Namen (754E4; 771D3). – Gyges war ebenfalls König von Lydien, von seinem

- Reichtum und seiner Macht sprach schon der Zeitgenosse Archilochos (*fr.* 19 WEST). Plutarch zitiert diese Verse ausführlich in *De tranq. an.* 10,470BC.
- 211 Dieser Gabba wird öfters als Hofnarr Caesars (oder des Augustus?) erwähnt. Die Quellen sind von F. BÜCHELER (*Rh. Mus.* 54 [1899] 1–3) analysiert. Witze von ihm und über ihn waren im Umlauf (ein anderer bei Plutarch, *Quaest. conv.* VIII 6,1,726A). Der hier erzählte ist eine Wanderanekdote, die sich schon in einer Satire des Lucilius (*fr.* 1223 MARX) mit anderen Personen findet. Über solche Hofnarren: L. FRIEDLÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms I*¹⁰ (Leipzig 1922) 88f. Zu Maecenas, der als Genußmensch galt, paßt die Anekdote durchaus.
- 212 Philipp V. von Makedonien hielt sich im Sommer 209 v. Chr. in Argos auf, wo die Nemeischen Spiele stattfanden, und stürzte sich in Vergnügungen. Man erzählte Skandalgeschichten über die vielen Bürgerfrauen, die er verführte oder nötigte (Polybios X 26; F.W. WALBANK, *Philip V of Macedon* [Cambridge 1940] 91). – Argos war Mitglied des achäischen Bundes, der mit König Philipp verbündet war. Deshalb konnte man damit rechnen, daß er Einfluß auf die Innenpolitik hatte.
- 213 Der Ausdruck βασιλικοί νεανίσκοι bezieht sich auf die makedonische Einrichtung des sog. „Pagenkorps“ am Königshof; die offizielle Bezeichnung war βασιλικοί παῖδες (*DNP*, Art. «βασιλικοί παῖδες»). – κρηπίς, γλαμός und καυσία: diese Kleidungsstücke werden auch in der *Vita des Antonius* 54,8 zusammen als makedonische Tracht genannt. Unter den Begriff Krepis fallen verschiedene Arten Schuhwerk, auf jeden Fall sind es Sohlen mit über den Knöchel gehenden Riemen; sie können mit Nägeln beschlagen sein (M. BIEBER, *RE XI 2* [1922] 1711–1714). Zur Chlamys s.o. Anm. 72. Kausia ist eine Filzkappe mit umlaufender Krempe, oft elegant verziert.
- 214 Das erste Beispiel ist allbekannt. Harmodios und Aristogeiton galten in Athen als die Tyrannenmörder, die der Herrschaft der Peisistratiden ein Ende machten und die athenische Demokratie begründeten (514 v. Chr.). Der Anlaß zu dem Mord an dem Peisistratos-Sohn Hipparchos war, daß dieser dem Aristogeiton seinen Geliebten Harmodios abspenstig machen wollte. – Von den anderen Beispielen ist wenig bekannt. Über Antileon berichtet Parthenios (*Erotika pathemata* 7); da spielt die Erzählung in Herakleia in Italien (am Siris, nicht weit von Metapont), der Knabe heißt Hipparinos. Aristoteles, *Eudemische Ethik* III 1,1229a21 spielt auf die Geschichte an; dazu R. KASSEL 1974. Die Geschichte von Melanippos und Chariton (welcher der Liebhaber war, wird verschieden angegeben) findet sich bei Herakleides Pontikos (*fr.* 65 WEHRLI) und Aelian (*Varia historia* II 4); sie wird auch in der Suda (s.v. Ἀντερωσ) erwähnt. Dieses Paar soll versucht haben, Phalaris von Agrigent zu ermorden.
- 215 ἑταῖροι „Gefährten“ war ein fester Ausdruck am makedonischen Hof für eine Gruppe von Adligen, die die nächste Umgebung des Königs bildete (H. BERVE, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage* [München 1926] Bd. I, 30–37). Proteas ist als ein Trinkgenosse Alexanders bekannt (BERVE, a.a.O. Bd. II, 328f., Nr. 665); von Theodoros weiß man sonst nichts. Die Anekdote von Antipatridas steht in etwas anderem Wortlaut auch in den *Reg. et imp. apophth.* 19, 180EF. Sonst ist von ihm nichts bekannt (BERVE, a.a.O. Bd. II, 45, Nr. 92).
- 216 Damit greift Plutarch eine These aus Platons *Symposion* auf (Rede des Phaidros: 179b; Rede des Agathon: 196cd). Der Bezug der klassischen Knabenliebe zur kriegerischen Bewährung ist keine romantische Phantasie, sondern historische Realität,

- wie eine einzigartige Inschrift aus Attika zeigt (*IG I³ 2*, Nr. 1399, um 500 v. Chr., dazu GÖRGEMANN 2001, 150f.).
- 217 Hier ist das Zitat in Kap. 13 gemeint (s.o. Anm. 143).
- 218 Sophokles, *Antigone* 783, aus dem berühmten Chorlied über die Macht des Eros. Der Wortlaut ist leicht verändert. Plutarch versteht ἐννοχεύειν offenbar als sanfte Nachtruhe; bei Sophokles ist das Bild aber wohl militärisch zu verstehen: Eros bezieht sein Nachtquartier auf den Wangen eines Mädchens, um von da auf siegreiche Streifzüge zu gehen.
- 219 Tragödienfragment unbekannter Herkunft (*TrGF II F 408*). Sehr unsicher ist die Vermutung, es könnte aus der *Stheneboia* des Euripides stammen (JOUAN/VAN LOOY III, 13 Anm. 27).
- 220 Sophokles, *Niobe* (*TrGF IV F 448*). Der Vers ist verstümmelt überliefert: ὦ (Lücke) ἄμφ' ἐμοῦ στείλαι. Ich ergänze nach einem Vorschlag von F.G. WAGNER (φίλτατ' ἀνδρῶν) und (τάχα); andere Vorschläge: HUBERT, Apparat; *TrGF a.a.O.*; BARIGAZZI 1986, 116. Es ist vor allem unklar, ob στείλαι Imp. Aor. Med. ist („mach dich auf“) oder Inf. Aor. Akt. („zu umhüllen“). In letzterem Sinn schlägt BERNARDAKIS vor: ὦ (φίλτατ', αἰτῶ σ') ἄμφ' ἐμοὶ στείλαι (πέπλον) „Liebster Freund, ich bitte dich, das Gewand um mich zu schlagen“ (zum Sterben?). – Die Söhne der Niobe wurden von Apollon mit Pfeilen erschossen. In der Tragödie des Sophokles hat nach Aussage von Athenaios (XIII 601a) das Motiv der Knabenliebe eine wesentliche Rolle gespielt, aber Näheres ist nicht bekannt.
- 221 Von diesem Kleomachos ist sonst nichts überliefert. Pharsalos liegt in Thesssalien, das für Pferdezzucht und Kavallerietruppen berühmt war.
- 222 Die Hss. überliefern τοῦ Θεσσαλικοῦ πολέμου ἀκμάζοντος „als der thessalische Krieg tobte“. Das kann nicht richtig sein, denn offenbar handelt es sich um den legendenumwobenen Ielantischen Krieg, der in der 1. Hälfte des 7. Jh. zwischen Chalkis und Eretria ausgetragen wurde. Diese Städte auf Euböa waren damals bedeutende Mächte; der Krieg ging um die zwischen ihnen liegende Ielantische Ebene. K.FR. HERMANN schlug vor, (μετὰ) vor τοῦ einzufügen (*Gesammelte Abhandlungen und Beiträge ...* [Göttingen 1849] 195 Anm. 24), und BARIGAZZI 1986, 116 erweiterte das einleuchtend zu (μετὰ τοῦ ἱππικοῦ) τοῦ.
- 223 ἀσπάζομαι ist hier zu verstehen als ἅ. τῷ στόματι „küssen“ (vgl. *Romulus* 1,3; so auch κατασπάζομαι 24,770C4 u.ö.). 761A8 wird mit τὸν φίληθέντα darauf Bezug genommen.
- 224 Die Einstellung zur Knabenliebe war an verschiedenen Orten auffallend verschieden. Schon Platon (*Symposion* 182b–d) versuchte das zu erklären. – Nach Athenaios XIII 601ef kultivierten die Chalkidier von Euböa (neben den Kretern) die edle Art der Knabenliebe in besonderem Maße.
- 225 Aristoteles, *fr.* 98 ROSE, wahrscheinlich aus dem Dialog Ἐρωτικὸς (LAURENTI 1987, 560–562). Wenig später hat Plutarch Aristoteles noch einmal benutzt (s.u. Anm. 240). AE. HEITZ (*Fragmenta Aristotelis* [Paris 1869] 295) dachte dagegen an die *Verfassung der Chalkidier* von Aristoteles, aber auch an den Lokalhistoriker Aristoteles von Chalkis (so schon WINCKELMANN 1836, 187f.). Letzteres wird von HUBERT 1938, 367 aufgegriffen, von F. JACOBY (*FgrHist* 423, Kommentar S. 244) jedoch entschieden bestritten. JACOBY behandelt die Erzählung a.a.O. 251f.
- 226 Also ein Bewohner der thrakischen Halbinsel Chalkidike, die von Chalkis aus kolonisiert worden war.

- 227 Dieses Lied in daktyloepitritischen Versen ist als echtes altes Volkslied zu betrachten (*Carmina popularia* 27, PMG 873).
- 228 Dies ist Dionysios von Korinth (*Suppl. Hell.* Nr. 387–388). Der Titel Ἀΰτια „Ursachen, Ursprünge“ erinnert an die gleichnamige Dichtung des Kallimachos. Wahrscheinlich ging es um mythische und historische Ursprungsgeschichten. – Plutarchs Satz macht den Eindruck eines Nachtrags, da eine Verbindungspartikel fehlt.
- 229 Diese Geschichte von Pammenes gehört in den Kontext des Berichtes, den Plutarch in der *Vita des Pelopidas* 18 über die sog. „Heilige Schar“ (ἱερὸς λόχος) von Theben gibt. Danach wurde diese Elitetruppe nach der Befreiung Thebens von der spartanischen Besetzung (378 v. Chr.) durch Gorgidas eingeführt; sie soll aus 150 Liebespaaren bestanden haben. Das Apophthegma des Pammenes wird dort auch berichtet, hängt aber nicht mit der Gründung zusammen. Historische Rekonstruktion: J.G. DE VOTO, «The Theban Sacred Band», *The Ancient World* 23 [1992] No. 2, 3–19. Die Überlieferung gibt jedoch Anlaß zu kritischen Bedenken, und nach D. LEITAO («The Legend of the Sacred Band», in: M.C. NUSSBAUM/J. SIHVOLA [Hrsgg.], *The Sleep of Reason. Erotic experience and sexual ethics in ancient Greece and Rome* [Chicago/London 2002] 143–169) handelt es sich um eine Legende, die von dem Historiker Kallisthenes verbreitet wurde.
- 230 Hinweis auf Homer, *Ilias* II 362f.
- 231 Homer, *Ilias* XIII 131 und XVI 215, im Wortlaut leicht abweichend. – Militärtechnisch geht es um die sog. Phalanxtaktik, für die der geschlossene Zusammenhalt einer Truppenmasse wesentlich ist. Natürlich ist die nachfolgende rhetorische Ausmalung wenig realistisch.
- 232 Nicht genauer zu identifizieren.
- 233 ὄπωρ μῆ) ist von BERNARDAKIS hinzugefügt, aber vielleicht ist der Textausfall in den Hss. noch größer (XYLANDER, REISKE). Der Sinn muß sein: damit er sich noch umdrehen könne. Von hinten verwundet zu werden ist in der alten Kriegerethik eine Schande; die klassische Stelle dazu findet sich bei Tyrtaios (*fr.* 11,20 WEST). Plutarch erzählt die Anekdote auch in der *Vita des Pelopidas* (18,4).
- 234 Die Liebe Meleagers zu der Jägerin Atalante spielt in dem Mythos von der Jagd auf den kalydonischen Eber eine verhängnisvolle Rolle. Wahrscheinlich hat Euripides dieses Motiv in seinem *Meleagros* eingeführt (VAN DER KOLF, *RE* XV 1 [1931] 454f.; JOUAN/VAN LOOY Bd. 2, 407). – Plutarch vermischt in dieser Aufzählung Frauen- und Knabenliebe, mythische und historische Personen.
- 235 Über Achill und Patroklos s.o. Anm. 43.
- 236 Aristomenes war der Führer der Messenier bei einem großen Aufstand gegen Sparta. Seine Figur, als Heros verehrt, ist von Legenden umgeben. Es ist nicht einmal sicher, ob dieser Aufstand in den 1. oder 2. messenischen Krieg gehört (Anfang bzw. 2. Hälfte des 7. Jh. v. Chr.). Er wurde von dem hellenistischen Dichter Rhianos in dem Epos *Messenika* gefeiert (*FgrHist* 265F42); dort kamen wohl erotische Motive vor, von denen uns jedoch nichts überliefert ist. Plutarch hat eine Biographie des Aristomenes verfaßt, die verloren ist.
- 237 Kimon, bedeutender athenischer Staatsmann, etwa 510–450 v. Chr. Ihm wurden viele Frauenaffären zugeschrieben, sogar ein inzestuöses Verhältnis mit seiner Schwester Elpinike (Plutarch, *Kimon* 4).
- 238 Epameinondas, führender Staatsmann der thebanischen Hegemonie, gefallen 362 in der Schlacht bei Mantinea; er wurde auf dem Schlachtfeld bestattet. Er war philosophisch interessiert und galt als Anhänger der Pythagoreer.

- 239 Asopichos wird auch bei Theopomp (*FgrHist* 115F247) genannt; er habe sich in der Schlacht bei Leuktra ausgezeichnet. Über Euknamos ist sonst nichts bekannt. Verstorbene, die einen Kult erhalten, können als „Heros“ bezeichnet werden. Näheres hat sicher in Plutarchs verlorener *Vita des Epameinondas* gestanden.
- 240 Über Iolaos s.o. Anm. 104. Von den Liebesschwüren an seinem Grab in Theben (Pausanias IX 23,1 u. a. Quellen), wo er wohl als Heros verehrt wurde, berichtet Plutarch auch in der *Vita des Pelopidas* 18,5, wo sinnvoller von gegenseitigen Schwüren die Rede ist. Dort wird als Quelle Aristoteles zitiert (*fr.* 97 ROSE); s. dazu o. Anm. 225.
- 241 Nach der Darstellung des Euripides in der *Alkestis* entriß Herakles die verstorbene Alkestis dem Tod in einem Ringkampf. Plutarch folgt jedoch einer rationalisierenden Version der Geschichte. Diese konnte daran anknüpfen, daß Herakles auch Heilkraft zugeschrieben wurde; insbesondere wurde er an Heilquellen verehrt (O. GRUPPE, *RE Suppl.* 3 [1918] 1011–1015).
- 242 Nach älterer Überlieferung mußte Apollon zur Buße für einen Totschlag Knechtsdienste bei Admet tun. Aber nach einer hellenistischen Version hatte er sich in Admet verliebt und ging deshalb freiwillig in seinen Dienst; so Rhianos (*fr.* 10 J.U. POWELL, *Collectanea Alexandrina* [Oxford 1925]; *FgrHist* 165F56 mit dem Kommentar von F. JACOBY) sowie Kallimachos, *Apollonhymnus* 47–49, später Tibull II 3,11–30 und Nonnos, *Dionysiaka* X 322–325. Plutarch erwähnt diese Mythenfassung in der *Vita des Numa* 4,8. – Der Hexameter stammt vielleicht von Rhianos. Aus dem Herakles-Epos des Panyassis sind über diesen Knechtsdienst ähnlich klingende Verse überliefert: τλῆ δ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων / ἀνδρὶ παρὰ θνητῶ θητευσέμεν εἰς ἐνιαυτόν (*fr.* 3,2–3 BERNABÉ). – Die Formel μέγαν εἰς ἐνιαυτόν „für ein großes (d.h. volles) Jahr“ findet sich bei Hesiod (*Theogonie* 799, von der Strafe für einen Götter-Meineid) und Arat (*Phainomena* 741). Sicher ist dort keine der astronomischen Perioden gemeint, die sonst mit dem Begriff μέγας ἐνιαυτός verbunden sind (M.L. WEST zu Hesiod, *Theogonie* 799; L.-SC.-J. s.v. ἐνιαυτός I; DIELS-KRANZ, Bd. 3, S. 162).
- 243 Alkestis als Beispiel für die Tapferkeit eines Liebenden wird in Platons *Symposion* 179b von Phaidros angeführt.
- 244 Hier denkt Plutarch an eine andere Version des Alkestis-Mythos, wonach Persephone sie freiwillig zurückgegeben hätte. Sie findet sich zuerst bei Platon (*Symposion* 179b), dann bei Apollodor (I 9,15,3 = I 106).
- 245 Protesilaos war gerade mit Laodameia verheiratet, als er auf den Feldzug gegen Troja gehen mußte und nach der Landung als erster fiel. Die Unterweltsgötter erlaubten ihm, für einen Tag zu seiner Gattin zurückzukehren. Euripides hat das in seinem *Protesilaos* dargestellt (*TrGF* V2 S. 633–640).
- 246 Sophokles, *TrGF* IV F 770.
- 247 Homer, *Ilias* IX 158. – Anders ist die Verbindung zwischen Liebe und Tod im *Hohelied* 8,6: „Stark wie der Tod ist die Liebe“; gegen beide ist Widerstand unmöglich.
- 248 Daß die Einweihung in die Mysterien das Glück im Jenseits sichert, ist eine alte Vorstellung, an die auch Platon (*Phaidon* 69c) angeknüpft hat. Plutarch selbst war mit seiner Gattin zwar nicht in die eleusinischen, aber in die Dionysos-Mysterien eingeweiht (*Cons. ad ux.* 10,611D) und verband damit Jenseitshoffnungen.

- 249 Platons Liebesphilosophie in *Symposion* und *Phaidros* hat eine neue Perspektive eröffnet, die Plutarch übernimmt. Einen „Aufstieg aus dem Hades“ verheißt vor allem der Mythos des *Phaidros* von der erotisch beflügelten Seele.
- 250 Im Mythos von Isis und Osiris ist die Liebe dieses Paares eine treibende Kraft. Plutarch hat ihn in einer eigenen Schrift behandelt und darin die Kunst des „Fährtenlesers“ geübt, der aus verwischten Spuren philosophische Wahrheiten herausliest. – Die Andeutungen an der vorliegenden Stelle werden unten in Kap. 19 ausgeführt; dort ist der wesentliche Punkt der Vergleich des Eros mit der Sonne. Vielleicht will Plutarch darauf vorbereiten, indem er hier bedeutsam vom „Aufstieg zum Licht“ spricht.
- 251 Eine aus naturwissenschaftlichem Denken stammende methodische Regel, die Plutarch auch in *De def. or.* formuliert (410C). Da geht es darum, daß ägyptische Priester aus dem abnehmenden Ölverbrauch ihrer Öllampen auf eine säkulare Verkürzung des Sonnenjahres geschlossen hätten.
- 252 Das ist der zweite von den 759D angekündigten zwei Punkten.
- 253 Wörtlich: „einen Überschuß von vielen Gütern schafft“; bei den „Gütern“ ist vor allem an die „seelischen“ Güter der philosophischen Güterlehre zu denken, die in einem pädagogischen erotischen Verhältnis gefördert werden.
- 254 Dieser vielzitierte Vers aus der *Stheneboia* des Euripides (*TrGF* V2 F 663) wird schon in Platons *Symposion* 196e (in der Rede des Agathon) in demselben Sinne angeführt. Plutarch hat ihn in den *Quaestiones convivales* (I 5) diskutiert; dort finden sich wörtliche Anklänge an die folgende Passage. In *De Pythiae oraculis* 23,403E zitiert er den Vers mit dem Zusatz, Euripides habe nicht gemeint, daß Eros musische Fähigkeiten ganz neu schaffe, sondern daß er latente wecke. J.G. MONTES CALA, «Amor y poesía en Plutarco», in: A. PÉREZ JIMÉNES/F. CASADESÚS BORDOY (Hrsgg.), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco...* [Madrid 2001] 553–559; GÖRGEMANNS 2005, Anm. 62.
- 255 Dieser Anytos hatte (zusammen mit Meletos und Glykon) 399 v. Chr. die Anklage gegen Sokrates erhoben, die zu Prozeß und Todesurteil führte. In der Literatur der Sokratiker wurde er schlimm mitgenommen; boshafte Anekdoten über ihn gingen um. Dazu gehört vielleicht die vorliegende, deren Tendenz eigentlich ist, Anytos lächerlich zu machen. Plutarch deutet sie gewissermaßen gegen den Strich. Sie wird auch in seiner *Vita des Alkibiades* (4,5–6) berichtet, außerdem bei Athenaios (XII 534ef), der sie aus dem hellenistischen Biographen Satyros entnommen hat, dessen Neigung zum boshaften Anschwärzen bekannt ist. – Das Auftreten des Alkibiades im Komos erinnert an sein ähnliches Auftreten im *Symposion* Platons. Aber während dort berichtet wird, wie er einmal von Sokrates gedemütigt wurde, ist hier Anytos der gedemütigte Liebhaber.
- 256 Zum κῶμος s.o. Anm. 79.
- 257 In diesem Satz ist als Subjekt wohl der *ei*-Satz zu verstehen. *ei* kann im Sinn von ὅτι „die Tatsache daß“ stehen, besonders bei *verba affectuum*. Die Aussöhnung, von der hier die Rede ist, ist mit einem solche Verb vergleichbar. Eine Textänderung (BARIGAZZI 1986, 117) ist nicht nötig.
- 258 In diesem Hexameter, den Plutarch auch in *De virt.* 1,100D zitiert, hat er ein δὲ durch ein γὰρ ersetzt, was das Metrum stört. Der Vers stammt aus legendärer Homer-Überlieferung: Homer soll dies gesagt haben, als er als Gast ein Haus betrat (Ps.-Herodot, *Vita Homeri* 31; *Certamen Homeri et Hesiodi* Z. 284 ALLEN).

- 259 Homer, *Odyssee* XIX 40. In dieser Szene läßt Athena im dunklen Haus des Odysseus unerwartet ein hilfreiches Licht scheinen.
- 260 Pindar, *Pythie* 1,5.
- 261 Diesen Vers zitiert Plutarch auch in *Alcibiades* 4,3 und *Pelopidas* 29,11. Er wurde von NAUCK dem Tragiker Phrynichos zugewiesen, aber das wird bezweifelt (*TrGF* I 3 F 17). Der Satz ist aus der Situation des Hahnenkampfes zu erklären: der besiegte Hahn läßt die Flügel hängen und geht als „Sklave“ in den Besitz des Siegers über (Aristophanes, *Vögel* 70 δοῦλος ὄρνις, dazu N. DUNBAR, *Aristophanes Birds* [Oxford 1995] 158; Plinius, *Naturalis historia* X 47 *victus occultatur silens aegreque servitium patitur*). – Es hat eine gewisse Komik, wenn die Verzagttheit des Verliebten nach diesem burlesken Vergleich mit dem hochpoetischen Seelengemälde Sapphos veranschaulicht wird.
- 262 S.o. Kap. 1 mit Anm. 2. Zwischen den Musen und Sappho gibt es eine besondere Gedankenbrücke, weil die Dichterin den Beinamen „die zehnte Muse“ hatte (*Anthologia Palatina* IX 506; mehr bei D.L. PAGE, *Further Greek Epigrams* [Cambridge 1981] 173).
- 263 Ein feuerschnaubendes Ungeheuer, das in einer Höhle am römischen Aventin hauste und von Herakles besiegt wurde (Vergil, *Aeneis* VIII 190–275). Das Wort „Feuer“ hat bei Cacus eigentlich seinen realen Sinn, bei Sappho in Bezug auf die Verse einen metaphorischen. Plutarch hat das geistreich umgekehrt: Cacus ist eine mythologische Fiktion, Sappho literaturgeschichtliche Realität. – Diese Fassung des Cacus-Mythos findet sich bei Vergil zum ersten Male, später auch in anderen lateinischen Quellen. Plutarch verdankt seine Kenntnis davon wohl nicht eigener Vergil-Lektüre, sondern einem Vermittler (s.o. Anm. 196).
- 264 Philoxenos von Kythera, *fr.* 9 (*PMG* 822). Der Dithyrambendichter erzählte, wie der Kyklop Polyphem seine vergebliche Liebe zu Galatea mit Singen beschwichtigte. Plutarch bringt den Vers auch in *Quaest. conv.* I 5,1,622C mit Sappho in Verbindung. Das Partizip hat im Original wohl im Masculinum gestanden.
- 265 παιδιῶν (wörtlich „Spiele“) schlägt VALVERDE 2003, 33 vor für das überlieferte παιδιῶν. Lyrische Verse lernte man als Kind in der Schule, und sie wurden zur Unterhaltung beim Symposion gesungen. Insofern gehören sie zu den kindlichen Vergnügungen, Liebhabereien, die man als Erwachsener oft aufgibt. – Die anderen Herausgeber schließen sich der Konjektur παιδικῶν von XYLANDER an. τὰ παιδικά ist eigentlich „der Geliebte“ im Kontext der Knabenliebe. Das Wort müßte hier übertragen gebraucht sein, was wenig üblich ist (Platon, *Gorgias* 482a: die Philosophie; Maximus von Tyros 35,1 von einer Lieblingsbeschäftigung).
- 266 Dieses Epitheton hat Sappho bei Platon, *Phaidros* 235c.
- 267 Zwischen ὧς und ὑπολαβῶν lassen die Hss. eine größere Lücke, etwa 95 Buchstaben in B, 102 in E. Der Text des Liedes war in der Vorlage offenbar unlesbar oder unverständlich. Er war wohl wegen des äolischen Dialekts hoffnungslos entstellt. Das Gedicht, eines der berühmtesten der Weltliteratur, ist aber in anderen Quellen erhalten (*fr.* 31 VOIGT). Plutarch zitiert V. 9–10 daraus in *Quomodo quis suos* 10,81D, und in *Demetrios* 38,4 gibt er, ähnlich wie hier, eine Paraphrase von V. 7–15. Ich setze den Text von V. 7–15 ein, dessen Beginn durch das überlieferte ὧς gesichert ist. Die Übersetzung folgt W. SCHADEWALDT (*Sappho* [Potsdam 1950] 98); sie ist nicht metrisch getreu, aber textnahe. Der an einigen Stellen unsichere Originaltext ist dieser Übersetzung angepaßt.
- 268 σάλος: s.o. Anm. 179.

- 269 S.o. Anm. 180 und 181.
- 270 Plutarch hat dieses Menanderfragment aus einem unbekanntem Stück (*fr.* 791 *PCG* VI 2) in der verlorenen Schrift *Περὶ ἔρωτος* vollständig zitiert und kommentiert; dieser Text ist durch Stobaios (IV 20,34) erhalten (Plutarch, *fr.* 134 *SANDBACH*). Zwischen δὲ und τιτρώσκειται lassen die Hss. eine Lücke. In *Περὶ ἔρωτος* lautet die Stelle: δ' εἶσω δὴ τιτρώσκειται, was sinnvoll, aber metrisch nicht möglich ist. Es gibt zahlreiche Verbesserungsvorschläge (verzeichnet bei *SANDBACH* und in *PCG*). Ich setze nach *DORVILLE* (ἐνδοθεν) ein. Damit bleibt der Sinn der *Περὶ ἔρωτος*-Fassung bewahrt; paläographisch ist die Konjekture allerdings wenig elegant. – Bei Menander reflektiert der Sprecher über die Ursache des Sich-Verliebenseins. Das Sehen einer schönen Frau genüge nicht, denn dann würden alle sich in sie verlieben (das ist Plutarchs Problemstellung in B2–3). Auch die sexuelle Lust fessele nicht alle (das erinnert an Kap. 16,759EF). Das Fazit: diese Krankheit (d.h. *μανία*, s.o. Anm. 119) „sei“ ein *καίρως* ψυχῆς, d. h. beruhe auf einem solchen *καίρως* ist hier wohl zu verstehen als „ein Augenblick der Schwäche, der gegen den Angriff des Bogenschützen Eros wehrlos macht“. Diese Bedeutung von *καίρως* ist im Hellenismus, namentlich bei Polybios (z.B. X 5,7; XVIII 51,6) belegt (hierzu *GÖRGEMANNS* 2005, Anm. 59). – In *Περὶ ἔρωτος* erklärt Plutarch, Menanders Voraussetzung, alle müßten von einem Sinneseindruck gleich affiziert werden, sei psychologisch falsch; denn das Entstehen des Affekts setze eine innere Disposition voraus, die bei jedem anders sei. Das Zusammentreffen von Wahrnehmung und Disposition ist mit dem Begriff *καίρως* treffend bezeichnet; deshalb stimmt Plutarch den Schlußversen emphatisch zu: εὖ καὶ ὀρθῶς „gut und richtig gesagt!“ Eine solche psychologische Interpretation weist er im *Amatorius* apodiktisch zurück, um stattdessen die Wirkungsmacht des Gottes herauszustellen. Die Umfunktionierung des Zitats ist ein verblüffender rhetorischer Effekt. – Die theoretische Vereinbarkeit der verschiedenen Aussagen zeigt J. OPSOMER in diesem Band S. 219 Anm. 56.
- 271 Aischylos, *TrGF* III F 351. Das Versstück wird seit Platon (*Politeia* 563b) mehrfach zitiert, es scheint fast sprichwörtlich gewesen zu sein. Das ἦλθεν der Hss. ist *scriptio plena* für das vom Versmaß geforderte ἦλθ'.
- 272 εἰς ἔννοιαν ἤκει ist zwar keine schulmäßige Wendung der Stoiker, lehnt sich aber doch an den stoischen Begriff der *ἔννοια* an. Dies sind die elementaren Vorstellungen, die sich in der Kinderzeit bilden (*SVF* II 83), ausgehend von den Sinneswahrnehmungen. Hierzu gehört auch die *ἔννοια περὶ θεῶν* (*De Stoic. rep.* 38, 1051DE). Ein stoischer Text (*SVF* II 1009, s. o. Anm. 122) beschäftigt sich mit der Entstehung dieser *ἔννοια θεῶν*. Er geht aus von der Wahrnehmung der Ordnung des Kosmos; diese „natürliche“ Begründung wird von den Philosophen vertreten; eine mythische Begründung geben die Dichter, und eine dritte stützt sich auf das Zeugnis (*μαρτυρία*) der Gesetze und beruht auf den Einrichtungen der einzelnen Städte. Dieser bei Aëtius überlieferte Text, der vermutlich in der mittleren Stoa entstanden ist (Panaitios und Poseidonios sind erwogen worden) ist offenbar mit dem vorliegenden nahe verwandt (s. die Literatur in Anm. 274).
- 273 πίστιν ἔχειν bedeutet, von einer Meinung ausgesagt, „eine Grundlage (für die Glaubwürdigkeit), eine Bestätigung haben“; so etwa *Quaest. conv.* VII 1,3,699D: ὁ λόγος ... ἐκ τῆς αἰσθήσεως ἔχει τὴν πίστιν. Das erinnert an die *πίστεις* („Beweismittel“) in der Rhetorik, zu denen auch Zeugenaussagen gehören; so lassen sich die im folgenden genannten drei Autoritäten als Zeugen für den Götterglauben

- auffassen. Aber der Begriff πίστις greift auch die πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις von Kap. 13 (755B, dazu Anm. 126) auf und erhält dadurch tiefere existentielle Bedeutung: „Gewähr, Verbürgung“ (MARTIN 1978, 510). Durch das Perfekt ἔσχηκε wird die Endgültigkeit, Festigkeit zum Ausdruck gebracht. An den beiden Stellen ist dieselbe Beglaubigung des Götterglaubens gemeint, dort mit Betonung der Kontinuität der Überlieferung, hier des Zeugnisses verlässlicher Autoritäten.
- 274 Dies ist die Lehre der sog. *theologia tripartita*. Sie hat vor allem bei den Römern durch Varros *Antiquitates rerum divinarum* eine große Wirkung gehabt. Wer sie zuerst aufgestellt hat, läßt sich nicht sicher sagen. G. LIEBERG, «Die theologia tripartita als Formprinzip antiken Denkens», *Rh. Mus.* 125 [1982] 25–53; DERS., «Die ‚theologia tripartita‘ in Forschung und Bezeugung», *ANRW I* 4, 1973, 63–115; H.-J. KLAUCK, «Die dreigeteilte Theologie», in: H.J. KLAUCK/B. BÄBLER, *Dion von Prusa, Olympische Rede*, SAPERE 2 (Darmstadt 2000) 186–192. Plutarch spielt auch sonst auf sie an: *De superst.* 6,167E (Philosophen und Politiker); *De Is. et Os.* 45,369B (die Lehre gelangt von θεολόγοι und Gesetzgebern zu Dichtern und Philosophen).
- 275 Hier werden die Seelen der Toten von Charon übergesetzt. Dieses Pindar-Zitat (*fr.* 143 SNELL) hat Plutarch mehrmals benutzt: *De superst.* 6,167E; *De comm. not.* 31,1075A.
- 276 Diese Personifikationen finden sich bei Homer und Hesiod. „Streit“: Hesiod, *Werke und Tage* 11–26; „Bitten“: Homer, *Ilias* IX 502–512; Phobos und Deimos: *Ilias* IV 440 u.ö.
- 277 Xenophanes 21 A 13 D.-K. Plutarch berichtet dasselbe in *De Is. et Os.* 70,379B und *De superst.* 13,171E. Ursprünglich bezog sich die Geschichte wohl nicht auf Osiris, sondern auf den Leukothea-Kult in Elea (Aristoteles, *Rhetorik* II 23, 1400b5–8).
- 278 Ideen, Zahlen und die Monas kommen bei Platonikern und Pythagoreern als oberste Prinzipien vor. Das alles durchdringende Welt-Pneuma hat bei den Stoikern göttlichen Rang.
- 279 Daß der Streit dieser drei Parteien – der Bewohner der Küste, des Gebirges und der Ebene – den Anlaß zu Solons Reformwerk gab, berichtet Plutarch auch in der *Vita Solons* Kap. 13, ähnlich in den *Praec. ger. reip.* 10,805D. Er scheint aber einem historischen Irrtum erlegen zu sein, denn nach anderen Quellen (Herodot I 59; Aristoteles, *Athenaion politeia* 13–14) bildeten sich diese Gruppen erst nach Solon und waren der Anlaß für die Machtergreifung des Peisistratos (G. BUSOLT/H. SWOBODA, *Griechische Staatskunde* II [München 1926] 860f.).
- 280 Diese allgemein formulierte Behauptung bezieht sich, wie gleich darauf deutlich wird, eigentlich nur auf Hesiod, Solon und Platon.
- 281 Alkaios, *fr.* 348,3 VOIGT. Der ursprüngliche Wortlaut war (wie aus einer anderen Überlieferung hervorgeht) μέγ' ἐπαίνεντες ἄλλεες. Plutarch hat diesen Ausdruck paraphrasiert, aus äolischem ἐπαίνεντες attisches ἐπαινέοντες gemacht, aber ein unattisches φωνῶ eingefügt. Erstaunlicherweise ist ein neuer Vers entstanden, ein Sapphiker, während das Original Teil eines Asclepiadeus maior war.
- 282 ἄρμωστής „Zusammenfüger“ erinnert an Solons Amtsbezeichnung διαλλακτής „Versöhner“; aber das Wort bezeichnet historisch etwas anderes: den von Sparta in unterworfenen Städte entsandten Gouverneur. FLACELIÈRE 1980, 147 glaubt deshalb, daß Plutarch mit den drei Amtsbezeichnungen an die drei Staatsformen Monarchie, Demokratie und spartanische Aristokratie erinnere.

- 283 Eros hatte seinen ältesten Kult in Thespiai am Helikon (s.o. Anm. 3). In Athen wurde er zur Zeit des Peisistratos eingeführt; ihm wurde von Charmos ein Altar am Eingang des Bezirks der Akademie errichtet (Athenaios XIII 609d, von Plutarch *Solon* 1,7 Peisistratos selbst zugeschrieben). Es kommt hinzu, daß die beiden Orte, Helikon und Akademie, einen persönlichen Bezug zu Hesiod bzw. Platon haben. – Die Vision dieses triumphalen Zuges ist wie ein allegorisches Gemälde geschildert. Vergleichbar ist in der Jugendschrift *De gloria Atheniensium* 6–7 der Aufzug der Künstler und Feldherrn. Ein ähnliches Motiv bei Ovid, *Amores* I 2,23–42.
- 284 Dieser Vers stammt aus dem *Peirithoos*; Plutarch hat ihn mehrmals zitiert (*De amic. mult.* 7,96C; *De frat. am.* 8,482A; *De vit. pud.* 10,533A). Vollständig lautet er: αἰδοῦς ἀχαλκεύτοισιν ἔζευκται πέδαις „er ist durch die ungeschmiedeten Fesseln des Ehrgefühls unter das Joch gezwungen“. Hier ist die Rede von Theseus, der Peirithoos beim Eindringen in die Unterwelt begleitet hatte; dieser wurde dort zur Strafe angeschmiedet, aber Theseus blieb freiwillig, weil ihn das Ehrgefühl zwang, den Freund nicht zu verlassen; so war er mit ihm zusammen „unter ein Joch gezwungen“. – Der *Peirithoos* wurde schon in der Antike dem Euripides abgesprochen und Kritias (*TrGF* I 43F6) zugewiesen (Athenaios XI 496a).
- 285 Dem Opfer um des bloßen Ehrgefühls willen fehlt die emotionale Wärme, die für den Eros charakteristisch ist; so spricht Plutarch 762D von der ἐρωτικῆ θερμότης und gebraucht 762F das Bild des Feuerstromes.
- 286 Der Superlativ θεϊότατα ist von REISKE für den überlieferten Komparativ θεϊότερα eingesetzt worden. Das ist nicht ganz sicher, weil im späteren Griechisch öfter der Komparativ statt des Superlativs gesetzt wird.
- 287 Hinweis auf Platons *Symposion* und *Phaidros*. Nach dem Mythos des *Phaidros* (246a–256e) wachsen den Seelen der Liebenden Flügel, mit denen sie sich zur der jenseitigen Ideenschau aufschwingen können, die sie schon vor der Geburt genossen hatten. Auch diese Seelen werden als Zweigespanne geschildert, aber in einem anderen Sinne: von den drei Seelenteilen ist die Vernunft der Wagenlenker, die zwei anderen sind die Pferde. – Zum philosophischen Sinn der feierlichen Inthronisierung des Eros: SCHOPPE 1994, 251–259.
- 288 Plutarch personifiziert den Logos, die Rede, wie schon Platon es gerne tat (z.B. *Phaed.* 87a). Was dem Logos geschuldet ist, versteht Plutarch hier aber nicht als Forderung der inneren Logik, sondern als religiöse Verpflichtung. Es ist ein ἱερὸς λόγος, sakrale Rede, die nicht verkürzt werden darf (als ἱερὸς λόγος wird in *De Iside* 2,351F Osiris selbst gedeutet, der von Isis aus der Zerstreung wiederhergestellt und den Menschen als Mysterienlehre übergeben wird).
- 289 17,762A.
- 290 Homer, *Odyssee* XII 453. Da will Odysseus einen Reisebericht, den er schon einmal gegeben hat, nicht wiederholen.
- 291 Eine Wendung aus Platons *Phaidros* (235d). Dort zögert Sokrates, seine eigene Meinung über Eros vorzutragen; Phaidros will ihn nicht weiter drängen, bittet ihn aber, wenigstens zu der vorangehenden Rede des Lysias, die er scharf kritisiert hatte, eine verbesserte Fassung zu liefern. Diese Rede, die also gar nicht die eigene Meinung des Sokrates enthält, schlägt unversehens in einen dithyrambischen Stil um; und Sokrates kann sich das nur damit erklären, daß die Nymphen des Ortes von ihm Besitz ergriffen hätten (241e). Diese Nymphen meint Plutarch mit den „Göttinnen“.

- 292 Daß in ägyptischen Mythen die Wahrheit verschleiert ausgesprochen wird, ist ein durchgehendes Motiv in *De Iside et Osiride*. Vom „Entschleiern“ ist in dem berühmten Bericht von der Isis-Statue in Saïs die Rede (9,354C).
- 293 Variation der Wendung von 762A (s.o. Anm. 251).
- 294 Die folgenden Ausführungen über die Ägypter bieten große Schwierigkeiten. 1. Der Text scheint stark gestört zu sein; an mindestens zwei Stellen sind Lücken zu vermuten (eine Diskussion der textkritischen Vorschläge: BARIGAZZI 1986, 120–122). 2. Plutarch sagt nicht deutlich, auf welche ägyptischen Götter er sich bezieht. Gleichsetzungen zwischen ägyptischen und griechischen Göttern waren seit klassischer Zeit geläufig, aber für Eros gab es kein traditionelles ägyptisches Äquivalent. J. BOULOGNE 1999 versucht eine Erklärung auf Grund von *De Is. et Os.* Dort findet sich eine Götterdreieheit: Isis, Osiris und ihr Sohn Horus; sie stehen für ontologische Prinzipien: Materie, intelligibles Sein und den daraus hervorgehenden Kosmos. Mit den drei Erosen ist nach BOULOGNE diese Dreieheit gemeint, mit dem volkstümlich-irdischen Isis, mit dem himmlischen Osiris, mit dem solaren Horus. Jedoch passen die folgenden Ausführungen über den solaren Eros nicht ohne Rest in dieses Schema. 3. Eine Gleichung Eros – Sonne ist in 764B7–C8 klar ausgesprochen, eine Gleichung Aphrodite – Mond in D4–6, beides zusammen in D6–7. Daneben wird im handschriftlichen Text aber auch γῆ, die Erde, erwähnt (B7, C9 und D3). Von diesen drei Stellen sind die zwei ersten textkritisch verdächtig (in unserem Text ist dafür τὸν ἥλιον und ἐπίσης eingesetzt, s.u. Anm. 300 und 304), die dritte ist jedoch ernst zu nehmen. Jedenfalls ist wichtig, daß Isis auch in *De Is. et Os.* (38,366A) ein Äquivalent der Erde ist. Ich vermute daher (mit HUBERT, Apparat zur Stelle), daß Plutarch an eine doppelte Identifikation Aphrodite/Isis – Erde oder Mond denkt (s.u. Anm. 304). Dies müßte dann der Schlüssel für die Rekonstruktion des Textes sein. – Vielleicht nimmt Plutarch auch in Kap. 24 Bezug auf das ägyptische Göttersystem; s.u. Anm. 429.
- 295 Diese Unterscheidung hat Platon in der Rede des Pausanias im *Symposion* (180d) eingeführt. Wie sie bei den Ägyptern zu verstehen ist, wird nicht deutlich. Plutarch greift den Begriff des ἔρως οὐράνιος in 19,765B wieder auf.
- 296 Für einen solaren Eros der Ägypter gibt es sonst keine Belege. Wie diese Vorstellung entstanden ist, wird gewöhnlich (nach J. HANI, *La religion Égyptienne dans la pensée de Plutarque* [Paris 1976] 220f., s. auch BOULOGNE 1999) so erklärt: 1. Plutarch setzt in *De Is. et Os.* 57,374C Eros und Osiris gleich. Das ist allerdings singulär; der Grund ist, daß er Hesiods Urmächte (*Theogonie* 120) mit den ägyptischen in Einklang bringen möchte. Es wird auch angeführt, daß nach R. REITZENSTEIN («Eros als Osiris», *Nachr. v. d. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl.* [1930] 396–406) auf einem ägyptischen Tonkännchen Eros dargestellt ist, der einer aus der Erde aufsteigenden Seele Wasser spendet, was anderswo gewöhnlich Osiris zukommt. Auch das scheint ein isolierter Fall zu sein. 2. Osiris ist in astraler Deutung eigentlich mit dem Mond verbunden (*De Is. et Os.* 42–43), aber in hellenistischer Zeit gibt es auch eine Gleichsetzung mit der Sonne, die Plutarch in *De Is. et Os.* 52,372D als die Meinung von „einigen“ erwähnt (dazu J.G. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride* [Cambridge 1970] 497f.). Durch Kombination dieser zwei Gleichungen müßte Plutarch zu der Annahme eines solaren Eros gekommen sein. – Bei der Unsicherheit dieser Konstruktion wäre es denkbar, daß der Hintergrund ein ganz anderer ist. Als einen solaren Eros konnte ein Grieche die Darstellung einer geflügelten Sonnenscheibe verstehen; diese ist in Ägypten

- ten ein häufiges Bildschema (D. WILDUNG, Art. «Flügelsonne», *Lexikon der Ägyptologie* II 277–279), oft für den Horus von Edfu gebraucht (auch Behedti genannt; dazu H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* [Berlin 1952] 88–90). Diese Flügelsonne „schwebt in vermittelnder Stellung zwischen irdischem und göttlichem Bereich“ und kann als Symbol für die göttliche Begnadung des Königs verstanden werden (WILDUNG). Das würde zu der Deutung passen, die Plutarch im folgenden von der vermittelnden Stellung des Eros entwickelt. – Der Osiris Plutarchs entspricht immerhin in einer Beziehung dem solaren Eros: auch er ist ein Seelengeleiter (*De Is. et Os.* 78,382F). Ein wesentlicher Unterschied ist allerdings, daß er die Seelen zwar nach dem Tode emporführt, aber (als ägyptischer Totengott) im Leben keine Berührung mit ihnen hat; dagegen spricht der Eros im *Amatorius* die Seelen schon im Leben „durch die Vermittlung von Körpern“ an (765A1).
- 297 Der überlieferte Text lautet: Ἀφροδίτην ἔχουσι. Eine Lücke wird vermutet, von REISKE nach diesen Wörtern, von BERNARDAKIS dazwischen. Ich folge der Ergänzung von HUBERT und WILAMOWITZ (δε καὶ τὴν σελήνην καλοῦντες καὶ τὴν γῆν). Die Einsetzung von σελήνην ist evident; die Erde ist hinzugefügt, um ihre Erwähnung in D3 vorzubereiten.
- 298 Aphrodite gilt traditionell als Entsprechung der ägyptischen Hathor. Aber diese kann Plutarch hier kaum gemeint haben, denn Hathor ist keine Mondgöttin (HANI [s.o. Anm. 296] 220f. findet allerdings einzelne lunare Motive bei ihr). Plutarch meint eher Isis, die in der Tat besonders hoch verehrt wird. Der Mond wurde zwar im alten Ägypten fast immer männlich aufgefaßt; aber in hellenistischer Zeit wird er zunehmend (vielleicht unter griechischem Einfluß wegen des Genus von ἡ σελήνη) mit Isis in Verbindung gebracht (Hekataios von Abdera, *FgrHist* 264F1 u.a.; C. PRÉAUX, *La lune dans la pensée grecque* [Brüssel 1970] 61; J.G. GRIFFITHS, a.a.O. [s.o. Anm. 296] 465 und 500f.); so ist auch eine Verschmelzung mit Hathor möglich. Andererseits hat Eudoxos (*fr.* 297 LASSERRE) der Isis eine Zuständigkeit für Liebesdinge zugesprochen. Eine Verbindung zwischen Aphrodite und der Mondgöttin findet sich bei Lukian, *De dea Syria* 4 und 32 und Herodian *Historiae* V 6,4 im Zusammenhang des Astarte-Kultes. – Plutarch erläutert in *De Is. et Os.* ausführlich die allegorische Deutung der Isis als „Erde“ (38,366A); aber er erwähnt auch ihre Charakteristik als Mond- und Liebesgöttin mit vorsichtiger Zustimmung (52,372D: „diese Dinge haben irgendwie etwas Einleuchtendes“). Es ist zu vermuten, daß er jetzt von diesen zwei möglichen Auffassungen ausgeht.
- 299 Das μὲν leitet den Abschnitt über Eros ein; damit korrespondiert das γῆν δὲ (D3) im Abschnitt über Aphrodite (so HUBERT, dagegen BARIGAZZI).
- 300 τὸν ἡλιον ist eine Korrektur von XYLANDER für τὴν γῆν in den Hss. Die Korruptel ist allerdings schwer zu erklären; manche Kritiker, namentlich BARIGAZZI, nehmen deshalb einen größeren Textausfall an.
- 301 In der Physik der Stoiker werden verschiedene Arten des Elements Feuer unterschieden. Die Gestirne und die Sonne enthalten πῦρ νοερόν oder τεχνικόν, „vernunftbegabtes, kreatives Feuer“ (*SVF* I 120, II 187. 140. 142). Deshalb kann Plutarch sagen, die Substanz der Sonne sei kein (empirisches) Feuer. Bei empirischem Feuer kann man ἄνθραξ („Kohle“, d.h. Glut), φλόξ („Flamme“) und ἀύγῃ („Glanz“, d.h. Ausstrahlung) unterscheiden (*SVF* II 612). ἀύγῃ, nämlich Licht und Wärme, geht auch von dem πῦρ νοερόν der Sonne aus; Plutarch wendet das Wort

- auch auf die bei einer totalen Sonnenfinsternis sichtbare Korona an (*De facie* 19, 932B).
- 302 Die Schilderung von der Wirkung der Sonne ist von Platons Sonnengleichnis (*Politeia* VI 506d–509c) bestimmt. Der Bezug auf Eros erinnert an den *Phaidros* (251 b), wo der Eros das Wachstum des Seelengefieders fördert. Die Platon-Bezüge werden von hier an immer stärker (FRAZIER 1999, 344f.), bis Plutarch zu einer Wiedergabe der platonischen Lehre vom philosophischen Eros gelangt – obwohl Soklaros ihm das am Anfang des Kapitels eigentlich erlassen hatte. – Daß das „Feuer“ des Eros auch verletzen und zerstören kann, hat Plutarch in *Περὶ ἔρωτος* fr. 135 SANDBACH gesagt; diese Möglichkeit ist hier ausgeblendet.
- 303 Diese Lehre von Entzündung und Erlöschen der Sonne ist zuerst belegt bei Heraklit (22B6 D.-K.; Platon, *Politeia* VI 498a) und Xenophanes (21A33 und 38 D.-K.). Die Epikureer haben das aufgenommen (Lukrez, *De rerum natura* V 651–653 und 660–662). – Die Flüchtigkeit des Eros ist kaum im Sinne Plutarchs (ausdrücklich bestritten: 16,759BC, vgl. auch *Περὶ ἔρωτος* fr. 137 SANDBACH). Anscheinend lag ihm für den Vergleich Eros – Sonne eine Quelle vor, von der er sich mit der Formulierung *δοκοῦσιν ἔνιοι* vorsichtig distanziert.
- 304 *ἐπίσης* ist Konjekture von KRONENBERG für *ἐπὶ γῆς* der Hss.
- 305 Überliefert ist: *γῆν δὲ κατ' οὐδὲν Ἀφροδίτην* ... Es gibt mehrere Versuche, der Stelle durch Textänderungen und Ergänzungen einen Sinn abzugewinnen. Daß der Mond genannt war, ist evident, denn er ist im folgenden Satz als Subjekt vorausgesetzt. Die meisten Interpreten (Übersicht bei BARIGAZZI 1986, 120f.) nehmen an, daß Plutarch eine Gleichsetzung Aphrodite – Mond behaupten, aber eine Gleichung Aphrodite – Erde bestreiten wollte: „Die Erde ist in keiner Weise mit Aphrodite gleichzusetzen, wohl aber der Mond.“ Dann bleiben aber Schwierigkeiten, etwa die: 1. Es ist unklar, weshalb die Erde überhaupt mit solcher Emphase erwähnt wird. 2. *κατ' οὐδὲν* alleine ist als verstärkte Negation bei Plutarch nicht belegt. – Nun wird im folgenden Satz dem Mond ein Doppelcharakter zugeschrieben: er ist *χθονία καὶ οὐρανία* „irdisch und zugleich himmlisch“ (zur Erklärung s. Anm. 306). Das erinnert daran, daß Isis in physikalischer Allegorese als Erde oder als Mond erklärt werden kann (s.o. Anm. 298). Die Erd-Deutung ist also gar nicht strikt abzulehnen, sondern enthält auch etwas Sinnvolles. Plutarch will eher erklären, daß die zwei Gleichsetzungen sich nicht widersprechen, weil (*γὰρ*) im Wesen des Mondes auch ein Erd-Aspekt enthalten ist. Ich versuche, diesen Sinn durch zwei Ergänzungen herzustellen: *γῆν δὲ (καὶ ἅμα τὴν σελήνην) κατ' οὐδὲν (α σαφῆ λόγον) Ἀφροδίτην καλοῦντες* ... (der doppelte Ausfall ist freilich paläographisch schwer zu erklären). Allerdings hält Plutarch eine solche astrale Erklärung Aphrodites offenbar für weniger treffend als die Analogie Eros – Sonne; daher die verklausulierte Formulierung.
- 306 Nach verbreiteter, vor allem von Aristoteles begründeter Anschauung bildet der Mond die Grenze zwischen zwei kosmischen Bereichen, dem irdischen und dem himmlischen, astralen. Darum stellt man sich vielfach auch seine Substanz als gemischt vor. Plutarch beschreibt etwa in *De def. or.* (13,416E) den Mond als ein „Mischgebilde“; man habe ihn, „weil man sah, daß er ... in die Augen fallende Veränderungen, ein Zunehmen und ein Abnehmen erleidet, teils als ein ‚erdhaftes Gestirn‘, teils als eine ‚olympische Erde‘ (vgl. *De facie* 929A), teils als das Reich der zugleich himmlischen wie irdischen Hekate bezeichnet“. Das Adjektiv *ἄδρανής* „kraftlos“ wird in *De facie* mehrmals auf die Strahlung des Mondes an-

- gewendet (929A, 933D, 937B). In dieser Schrift argumentiert Plutarch allerdings für eine rein erdartige Substanz des Mondes. Er handelt dort auch ausführlich über die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne, die seit Parmenides (28 B 14 D.-K.) und Empedokles (31 B 45 D.-K.) bekannt war. In dem Mythos, der die Schrift beschließt, wird erzählt (30,945A–D), wie auf dem Mond Menschenwesen neu gebildet werden, indem die aus der Sonne stammende „Vernunft“ (νοῦς) sich mit der aus der Substanz des Mondes stammenden „Seele“ (ψυχή) vereinigt, während der Körper erst auf der Erde hinzukommt. Klotho, eine der drei Moiren, umschwebt den Mond, sie „bindet und mischt“. Auf diese verbindende Funktion des Mondes bezieht Plutarch sich jetzt.
- 307 Die Griechen ordnen gewöhnlich der Sonne Apollon zu, dem Mond Artemis. Plutarch gibt den von ihm konstatierten Beziehungen den Vorzug vor den traditionellen.
- 308 Ähnlich drückt sich Plutarch auch in *De Pythiae or.* (12,400D) aus. Daß ein Verfallensein an die Sinnenwelt für die geistige blind macht, ist bei Platon im *Phaidon* (81b) besonders scharf formuliert. Dort kommt auch das Stichwort γοητευομένη „bezaubert“ vor.
- 309 Euripides, *Hippolytos* 193–195, in ähnlichem Zusammenhang zitiert *Non posse suav.* v. 28,1105b. Diese Rede der Amme ist ein Ausbruch verzweifelter Resignation; sie gipfelt im Gedanken an ein Ausbrechen aus der Enge und Dunkelheit des Lebens, sei es in ein „anderes Leben“, sei es in ein Jenseits. Darin klingt ein Welt-schmerz an, der als Folie für die jenseitsorientierten Züge in Platons Philosophie dienen kann. Plutarch hat einen solchen Zusammenhang offenbar gesehen; unter dem „anderen Leben“ versteht er bereits das Jenseits, das bei Euripides erst in den nachfolgenden Versen ausdrücklich genannt wird. Während bei Euripides der Eros eine Ursache der Verzweiflung ist, sieht Plutarch in ihm einen freundlichen Führer zu der anderen Welt. Andere Interpretationen: BRENK 1988, 458; PASQUAL 1997, 218.
- 310 Mit der „Anamnesis“ greift Plutarch ein Stichwort der Ideenlehre Platons auf (*Me-non* 79e–82e, *Phaidon* 72e–77a, *Phaidros* 249bc, *Timaios* 41e). Damit verbindet sich die Vorstellung vom Abstieg der Seele aus einer Präexistenz, wo sie die Wahrheit der Ideenwelt geschaut hat, in das diesseitige Leben, das dagegen nur ein Traum ist. Die prägnanten Wörter „hier“ und „dort“, „dieses“ und „jenes“ knüpfen an die Ausdrucksweise Platons an. Über diese Zusammenhänge: SCHOPPE 1994, 251–259.
- 311 Hier setzt Plutarch einen Abstieg der präexistenten Seele bei der Geburt voraus, ohne es ausdrücklich zu sagen. Die Vorstellung von einer zyklischen Wiedergeburt ist in den Jenseitsmythen Platons entwickelt, und Plutarch hat sie mehrmals in seinen Mythen aufgegriffen.
- 312 Die Hss. überliefern δευρὶ δὲ (Lücke) τῶν ἐνυπνίων. FLACELIÈRE setzt (nach POST) ἐ(λ)θοῦσα διὰ ein. Ich versuche, mit ἐ(λ)θοῦσα πάντων den Gedanken auszudrücken: Das irdische Leben ist zwar ein Traum, aber (im Glanz der Sonne!) herrlicher als alle anderen Träume. Das Motiv Traum – Wachen verwendet Plutarch ähnlich in *De E apud Delph.* 21,393DE, *De def. or.* 22,422C und *Non posse suav.* v. 28,1105D; dazu SCHOPPE 1994, 253 Anm. 77 und FRAZIER 1999, 347 mit Hinweisen auf Vorbilder bei Platon.
- 313 Dieses Sätzchen steht nicht im Text. Im folgenden Zitat ist kein Subjekt genannt, aber es muß doch Helios gemeint sein. Da die Herkunft des Verses unbekannt ist

- (*Suppl. Hell.* Nr. 1148), läßt sich auch nicht sagen, was in der Quelle sein Subjekt war. Entweder muß der Leser aus dem Vorhergehenden entnehmen, daß von Helios die Rede ist, oder seine Nennung ist ausgefallen.
- 314 Eros als Arzt: so schon Platon, *Symposion* 189d.
- 315 Das Motiv des Führers und Geleiters der Seele (ἀγωγός, später ἀναπέμπων und πεμπομένων) in eine andere Welt erinnert an Hermes, den „Seelengeleiter“ (ψυχοπομπός). Hermes führt die Seelen zum Hades, Eros umgekehrt aus dem Hades (unserer sinnlichen Welt) in das jenseitig-himmliche „Gefilde der Wahrheit“.
- 316 Hiermit wird das explikative καὶ wiedergegeben (BARIGAZZI 1986, 247). HUBERT und FLACELIÈRE ersetzen es durch δ' εἰς, HELMBOLD durch κεί; dann ist das Komma vor εἰς zu setzen: „als ein Führer zur Wahrheit, aus dem Hades heraus zum Gefilde der Wahrheit“. Der Vorteil dieser Fassung ist, daß die begriffliche Ebene („Wahrheit“) und die bildliche („Hades“ – „Gefilde der Wahrheit“) klar getrennt sind. Aber Plutarch trennt oft nicht so scharf.
- 317 Die bildhaften Begriffe „Hades“ und „Gefilde der Wahrheit“ beruhen auf platonischen Modellen. Im Vergleich zum platonischen Ideenhimmel ist unsere Welt ein „Hades“; der Gedanke beruht auf der alten Vorstellung, aus der Perspektive der Toten sei vielleicht unser Leben der eigentliche Tod (Platon, *Gorgias* 492e mit Zitat von Euripides, *Phrixos TrGF* V2 F 833). Das „Gefilde der Wahrheit“ ist der jenseitige Ort, zu dem die Seelen streben (*Phaidros* 248b) und wo „die Schönheit selbst“ thronet (254b). Eine ähnliche Wendung findet sich in *De def. or.* 22,422B9.
- 318 Da die Seele bei der Geburt aus dem Jenseits abgestiegen war, ist dies ein „Wiedersehen“.
- 319 Der Aufstieg zur Ideenerkenntnis wird bei Platon manchmal in religiöser Sprache als eine Mysterienweihe geschildert, so im Zusammenhang der Eros-Philosophie im *Symposion* 209e5–210a2, im *Phaidros* 249c6, 250bc (hierzu: CHR. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* [Berlin 1981]; CHR. SCHEFER, *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon* [Basel 2001]). Plutarch hat das schon 17,762A1 anklingen lassen. Die „thronende“ Schönheit deutet vielleicht auf eine Kultstatue, die auf dem Höhepunkt einer Einweihung sichtbar wurde (RIEDWEG, a.a.O. 61; SCHEFER, a.a.O. 100). Andererseits ist die Mysterienterminologie auch der erotischen Sprache nicht fremd (Euripides, *TrGF* V2F 897,6). Bei Achilles Tatios V 26,10 wird Eros μυσταγωγός genannt.
- 320 Nach ἐνταῦθα wird von vielen Herausgebern nach einem Vorschlag von WINKELMANN (δὲ) ergänzt. Notwendig ist das nicht, weil ἐνταῦθα als Demonstrativum alleine die Satzverbindung herstellen kann.
- 321 πάλιν deutet auf den zyklischen Charakter der Palingenesie (s.o. Anm. 311 und 318).
- 322 ἀπαθής genauer „nicht affizierbar“. Die „Ideen“ Platons sind nicht bloße gedankliche Abstraktionen, sondern Substanzen (οὐσία), die allen kausalen Einwirkungen entzogen sind. Sie werden durch Denken, nicht durch die Sinne erfaßt; dafür steht hier das μνηθῆναι. Das Wort μνεῖσθαι bedeutet „in Mysterien eingeweiht werden“, aber die Herleitung von μνεῖν „die Augen schließen“ ist immer bewußt geblieben. Mit der Wendung „innere Schau“ sollen die beiden Seiten angedeutet werden. – Daß Plutarch hier von mathematischen Gegenständen spricht, ist kein Zufall; denn für einen Platoniker führen diese, vor allem die geometrischen, den Geist vom Sinnlichen weg auf den Weg zum Intelligiblen und damit zum Göttli-

- chen. Das ist näher ausgeführt in *Quaest. conv.* VIII 2,1,718DE; dort wird E2 auch die Spiegel-Metapher gebraucht und E4 die Bedeutung der Geometrie hervorgehoben.
- 323 μηχανώμενος: wie ein Mechaniker, der einen Spiegelapparat konstruiert, um optische Illusionen zu erzeugen, schafft Eros Körper, die die ideale Schönheit widerspiegeln und dadurch selbst schön erscheinen.
- 324 Plutarch spielt auf die Forderung der stoischen Ethik an, jeden Affekt (πάθος) zu unterdrücken (BABUT 1969a, 325; allerdings sind auch die Epikureer dem erotischen Affekt abgeneigt; BARIGAZZI 1988, 91). Autoritätspersonen, die das erzwingen wollen, sind „linkisch, ungeschickt“ (σκαιότης): ihre erzieherischen Maßnahmen haben trotz guten Willens unheilvolle Wirkungen. Die Bemerkung erinnert an den Versuch, Ismenodora und Bakchon von einer Liebesche abzuhalten (Peisias in Kap. 6).
- 325 Die zweite Alternative ist leicht verständlich: jemand weicht gegenüber einer rigiden moralistischen Ablehnung des Eros in heimliche Ausschweifungen aus und verpöchtelt damit sein Leben (BARIGAZZI 1988, 96 denkt an die Masturbation, die bei Kynikern als Eros-Ersatz dient, s. z.B. Plutarch, *De Stoic. rep.* 21,1044B). Die erste muß sich auf solche Menschen beziehen, die im Gegensatz dazu die Forderung ernst nehmen, verinnerlichen und durch Verkrampfung ihr Gefühlsleben deformieren. Die Metapher „Qualm und Unruhe“ wird in *De coh.* 2,453F erklärt; dort heißt es, der Affekt des Zornes vertreibe alle vernünftige Überlegung, der Mensch schließe sich in sich selbst ein wie ein Selbstmörder, der sich samt seinem Haus verbrennt und „das Innere ganz mit Unruhe, Qualm und Lärm anfüllt“ (καὶ πάντα ταραχῆς καὶ καπνοῦ καὶ ψόφου μεστὰ ποιεῖ τὰ ἐντός); er ist im Ausbruch des Affekts taub und blind gegen alles helfende Zureden. Hier macht dagegen die Affektfeindschaft blind für die wirklichen Werte.
- 326 Der folgende Satz schildert verschlüsselt einen Coitus; ein Gegenstück ist Platons Schilderung im *Phaidros* (253e–256e). Plutarchs Einstellung dazu ist aber ganz anders. Bei Platon war von Knabenliebe die Rede, und der Coitus galt als ein Verfehlen des eigentlichen Sinnes dieses Eros. Plutarch spricht von Frauenliebe, daher der Hinweis auf die Zeugungskraft (γόνιμον) und die Pflanzen, deren normales Gedeihen zur Fruchtbildung führt. Darum ist der körperliche Liebesakt keine Verfehlung, sondern ein Durchgangsstadium zur tieferen Verbundenheit mit dem ἦθος, dem Charakter oder inneren Wesen, also der Person des geliebten Menschen, die schließlich zu einer Lebensgemeinschaft führt. Erst dies macht den platonischen Aufstieg zum metaphysisch „Liebenswerten“ möglich.
- 327 Plutarch geht von einer mechanistischen Erklärung aus, die von Epikur („jemand“) vertreten wurde, allerdings vorher schon von Demokrit (sie wird deutlicher in 21, 766E formuliert, s.u. Anm. 356). Ähnliches berichtet er in den *Quaestiones convivales* (III 6,2,653F) aus dem *Symposion* Epikurs (s. M. ERLER in: ÜBERWEG-FLASPIAR, *Die Philosophie der Antike* 4 [Basel 1994] 92f.); allerdings könnte man auch an Περὶ ἔρωτος (ERLER 89) denken. Ferner ist Lukrez *De rerum natura* IV 1037–1046 zu vergleichen. Plutarch modifiziert die Theorie und hebt sie auf eine andere, nicht-mechanistische Ebene (BOULOGNE 1986, 324). – Die Worte σεισμόν κινούσα ἐπὶ σπέρμα scheinen ein wörtliches Zitat zu sein. σεισμός „Erdbeben“ legt die Vorstellung nahe, daß eine Art Erdbeben von Atomen ausgelöst wird, der zum Austritt des Samens führt. Die folgenden Begriffe ὄλισθος, λείπις, γαργαλισμός und θλίβειν (vielleicht zu ändern in ἐκθλίβειν?) entsprechen Epikurs Sprachge-

- brauch. Daß die „Wärme“ der Auslöser ist, entspricht nicht genau der Theorie Epikurs, wonach das ein εἶδωλον gewesen sein müßte (s.u. 21,766E mit Anm. 356, Erklärungsversuch bei BOULOGNE 1986, 397f.).
- 328 καὶ ὄλισθον: zu erwägen ist der Vorschlag von MADVIG κατ' ὄλισθον „in der Weise eines Gleitens“.
- 329 διάχυσις und das Verbum διαχεῖσθαι, bei Plutarch häufig, haben mehrere Bedeutungsmöglichkeiten, vereinfacht: 1. das Erweichen, Schmelzen, Sich-Lockern einer Substanz (*Quaest. conv.* III 1,3,647D); 2. die Ausbreitung, das Zerlaufen, etwa einer Flüssigkeit, auch Aufschwellungen (*Amat.* 25,771B); 3. Seelenzustände von Gelöstheit, Entspannung, Beruhigung, allgemeinem Wohlgefühl, schon bei Platon *Symp.* 206d mit dem Samenerguß verbunden; ferner Epikur, *fr.* 410 USENER; Stoiker: *SVF* III 400; Galen, *De plac. Hippocr. et Plat.* IV 2,6. 3,2; V 1,4, dazu SORABJI 2000, 34-41; Plotin 3,6,3,17-19). Dieser Zustand kann, zumal beim Wein, mit heiterer Geselligkeit und der Lust zu freundschaftlichem Miteinander verbunden sein (*Septem sap. conv.* 13,156D). Im Mythos von *De sera* (23,564B) wird die doppelte physische und psychische Bedeutung des Wortes deutlich: dort schweben Seelen frei im Raum, die sich zusammenziehen oder ausdehnen (διάχυσις) können; daran sieht man, ob sie mißgestimmt und kontaktscheu oder heiter und kontaktfreudig sind. An der vorliegenden Stelle sind beide Bedeutungskomponenten wirksam: Die Wärme bewirkt ein Wohlgefühl, das zu Expansion, Ausfließen, Kontaktsuche drängt. Das Wort drückt Plutarchs psychophysische Grundvorstellung aus. – Der Vergleich mit dem Sprießen einer Pflanze erinnert an Platons Schilderung vom Wachsen des Seelengefieders (*Phaidros* 251b-d); dort ist auch von den geöffneten Bahnen des Nahrungsflusses die Rede, allerdings ohne den Terminus πόροι.
- 330 Die Motive Schnelligkeit – erkennende Schau – Umgang in Gesprächen erinnern an die berühmte ἐξάφνης-Stelle in Platons VII. Brief (341c); s. auch Anm. 200. – Für das überlieferte ἐκκαλούμενος hat WYTTENBACH ὁ ἐκκεκαλυμμένοι vorgeschlagen. Ich ziehe wegen des Hiats ὄπερ vor. Sinn: Die Augen des Geistes, anfangs von den Lidern bedeckt (vgl. Synesios, *Hymnen* 9,101), gehen jetzt auf und erfassen das innere Wesen des geliebten Menschen. – Der folgende Satzteil bringt eine überraschende Wendung (PASQUAL 1997, 218): bei συγγίνονται erwartet man αὐτῷ „mit ihm“ (der Ausdruck erinnerte dann an eine sexuelle Vereinigung); stattdessen steht ἀλλήλοις „miteinander“, erläutert durch διὰ λόγων „in Gesprächen“, was an platonische Gespräche erinnert (*Politikos* 272b), erweitert auf das praktische Leben (καὶ πράξεων); πολλά läßt an ἐκ πολλῆς συνουσίας (*Brief* VII 341c) denken.
- 331 Über den κῶμος s.o. Anm. 79.
- 332 Nach Platon (*Symposion* 177a-c) hatte bisher noch niemand einen Hymnos auf Eros gedichtet. Plutarch modifiziert diese übertriebene Behauptung.
- 333 Das Zitat, Stück einer alkäischen Strophe, stammt aus einem Hymnos des Alkaios auf Eros (*fr.* 327 VOIGT). Einige äolische Dialektformen sind konjunktural hergestellt, während die Hss. attische Formen haben. Es ist aber nicht sicher, ob Plutarch diese Formen korrekt zitiert hat. – Eltern des Eros waren in der mythischen Überlieferung nicht zu finden, namentlich nicht bei Hesiod (*Theogonie* 120). Dort existierte Eros vor allen Zeugungen, wie Plutarch 13,756F mit Recht betont. In späterer Dichtung (auch von Platon im *Symposion*) wurden ihm die verschiedensten Eltern zugeschrieben; offenbar hatte die Phantasie freien Lauf. Wenn Alkaios Zephy-

- ros, den Westwind, und Iris, den Regenbogen, nennt, will er bestimmte Eigenschaften des Eros veranschaulichen. Der Zephyr gilt als milder, feuchter Frühlingswind, er kann aber sehr stürmisch sein (z.B. Homer, *Ilias* XXIII 200; *Odyssee* V 295, XII 289). Er ist auch der Vater der Rosse Achills (*Ilias* XVI 150). Daß der Wind Stuten befruchten könne, ist ein Volksglaube (L. PRELLER/C. ROBERT, *Griechische Mythologie* Bd. I [Berlin ⁴1894] 473); der Mythos kennt dafür mehrere Beispiele. Solche Pferde sind dann „schnell wie der Wind“. Alkaios will das Stürmisch-Gewaltsame des Zephyr (daher δεινότατος) mit dem Lieblichen des Regenbogens verbinden. – Zur Sturm-Metaphorik s. auch 16,759F; MÜLLER 1980, 42–44.
- 334 Mit dem Begriff φαινόμενα „die Erscheinungen, Phänomene“ leitet Plutarch zu einer naturwissenschaftlichen Analogie über.
- 335 Die antike Optik geht im allgemeinen von der Vorstellung aus, daß ein vom Auge ausgesandter Sehstrahl das Objekt gewissermaßen abtastet und seine Beobachtungen zurückmeldet. Die Aussagen über Brechung (Spiegelung) des Sehstrahls u. dgl. lassen sich leicht so umwandeln, daß sie in die Theorie der vom Objekt ausgehenden Lichtstrahlen passen, welche von Demokrit und Epikur bevorzugt wurde und die uns geläufig ist.
- 336 „Glanz“ ist eine Art des Elements „Feuer“, und Licht eine Äußerungsform davon, s.o. Anm. 301.
- 337 Diese Theorie von der Entstehung des Regenbogens soll schon Anaxagoras aufgestellt haben (59 B 19 D.-K.); sie ist durch Aristoteles ausführlich begründet (*Meteorologie* III 4,373a32–375b15) und von Poseidonios (*fr.* 15 und 134 EDELSTEIN/KIDD) nur wenig modifiziert worden. Plutarch hat sie ihres symbolischen Wertes wegen mehrmals angeführt (*De facie* 3,921A; *De Is. et Os.* 20,358F). – φάντασμα ist, ähnlich wie φαντασία (s.o. Anm. 193), als Bewußtseinsinhalt zu verstehen, aber mit Betonung der Irrtumsmöglichkeit. Das Wort wird vor allem von Traumbildern gebraucht (*SVF* II 55).
- 338 οὐτῶ ist von HUBERT (Apparat) für das überlieferte τοῦτο vorgeschlagen worden.
- 339 Das Bild aus Kap. 19 (765B, s.o. Anm. 323) wird wieder aufgenommen. Der „erotische Mechanismus“ besteht aus den vom Eros kunstreich geschaffenen schönen Menschen, in denen sich das wesenhaft Schöne widerspiegelt.
- 340 Hierzu vgl. etwa Platon, *Politeia* IX 583b, 586b.
- 341 Ixion ist eine thessalische Sagengestalt von üblem Ruf. Er wollte Hera vergewaltigen, aber Zeus bildete eine Wolke in Heras Gestalt, mit der Ixion sich paarte; die Frucht dieser Vereinigung war Kentauros. Ixion wurde zur Strafe auf ein ewig sich drehendes Rad gebunden.
- 342 Das diesseitige Sonnenlicht, s.o. 764E.
- 343 γινόμενοι: HUBERT und FLACELIÈRE ändern in γενόμενοι, aber das Präsens deutet an, daß der Übergang noch nicht endgültig vollzogen ist, im Unterschied zu γενόμενος B5.
- 344 Plutarch greift die Vorstellung des Volksglaubens von den umgehenden Totenseelen auf (E. ROHDE, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube* [Freiburg i. Br. ²1898] II 83f.; E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational* [Berkeley 1959] 111). Bei Platon (*Phaidon* 81d, dort auch das Wort κολινοδέσθαι) heißt es, daß Seelen nach dem Tod noch einige Zeit als Geistererscheinungen in die Welt zurückkehren, weil sie sich von ihr nicht lösen können. Plutarch gibt in seiner Dämonenlehre eine andere Darstellung (*De facie* 30,944CD; *De Is. et Os.* 25,361B): Seelen von Toten

- werden als Dämonen mit bestimmten Aufgaben zurückgeschickt, z.B. zur Verwaltung von Orakelstätten, aber sie können auch Unheil anrichten.
- 345 Dies ist die Jenseitsvorstellung, wie Platon sie im *Phaidros* beschrieben hat: den Seelen sind durch die erotische Wiedererinnerung an das wahrhaft Schöne Flügel gewachsen, und nach dem Tode können sie sich aufschwingen, um an dem kosmischen Kreisen im Reich der Ideen teilzunehmen. In diesem himmlischen Reigentanz scharen sich Gruppen von Seelen um einen bestimmten Gott, der ihrem Charakter entspricht.
- 346 Der Mond, der 19,764D mit Aphrodite verbunden war, ist in dieser Darstellung der Ort, wo Seelen für eine Wiedergeburt neu gebildet werden. Plutarch hat das im Mythos von *De facie* ausführlich geschildert (s.o. Anm. 306). – Das kosmische Element, das in Platons *Phaidros*-Mythos latent ist (der Reigentanz deutet die Kreisbahnen der Sterne an), wird von Plutarch deutlicher gemacht.
- 347 Euripides, *Hippolytos* 7–8. Plutarch hat das Zitat syntaktisch seinem Satz angepaßt, dadurch ist das Versmaß gestört. Bei Euripides wird der Vers von Aphrodite gesprochen; sie droht ihrem Verächter Hippolytos Vergeltung an.
- 348 Vgl. dazu 16,758CD mit Anm. 173.
- 349 Der Widerstand gegen eine erotische Annäherung kann den Charakter einer ethischen Verfehlung annehmen. Er verstößt gegen ein ästhetisch-harmonisches Menschenbild, das mit den Ausdrücken ἐμμελῶς „in harmonischer (zur Melodie passender) Weise“ und andererseits ἀγνώμονεῖν „uneinsichtig, hartnäckig sein“, ἀπαίδευτος „ungebildet, ungeschliffen, plump“ und ὑπερήφανος „hochfahrend“ beschrieben ist. Der zweite Ausdruck deutet auf mangelnde Kultur, der dritte würde auf Hippolytos zutreffen, der sich für alles Erotische zu gut ist. – Die drei folgenden Beispiele vom Typ der Volkserzählung werden von BORGHINI 1981 narratologisch und soziologisch analysiert.
- 350 Diese Geschichte stand in der Schrift Theophrasts Περὶ ἔρωτος (*fr.* 560 FORTENBAUGH). Strabon (X 4,12) erwähnt sie, weil sie in der Stadt Lebēn auf Kreta spielt; Leukokomas verlangte von seinem Liebhaber Euxynthetos die Erfüllung schwerer Aufgaben (ἄθλα nach Art der Arbeiten des Herakles). Nach Konon (*FgrHist* 26F1 XVI; M.K. BROWN, *The 'Narratives' of Konon*, Beiträge zur Altertumskunde 163 [Leipzig 2003] 132-135) gehört die Geschichte dagegen nach Knossos, der Liebhaber hieß Promachos, und er rächte sich, indem er die Beute der letzten Tat, einen berühmten Helm, einem anderen schönen Jungen aufsetzte; Leukokomas beging aus Eifersucht Selbstmord. Plutarch scheint eine Fassung zu kennen, in der Eros selbst strafend eingriff (so BORGHINI 1981, 19).
- 351 Dies bezieht sich auf eine Legende, die bei dem hellenistischen Dichter Hermesianax stand (*Leontion*, *fr.* 4 POWELL, *Collectanea Alexandrina* [Oxford 1925]; Quellen sind Antoninus Liberalis, *Metamorphosen* 39 und Ovid, *Metamorphosen* XIV 698–761). In Salamis auf Zypern liebte Arkeophon – nach Antoninus Liberalis war er phönizischer Abstammung – die Königstochter Arsinoë (ihr Vater Nikokreon regierte seit 332/1 v. Chr.; ihm wurden viele Grausamkeiten nachgesagt). Er wurde hochmütig abgewiesen; eine Amme, die als Brautwerberin kam, wurde grausam verstümmelt. Arkeophon tötete sich, und bei seinem Leichenzug blickte Arsinoë höhnisch aus ihrem Fenster. Da verwandelte Aphrodite sie zur Strafe in Stein. Ein solches Steinbild wurde offenbar in Salamis gezeigt und Παράκλιπτοσα „die Sich-Hinauslehrende“ genannt. Bei Ovid lauten die Namen Iphis und Anaxarete; nach ihm erinnerte in Salamis ein Tempel der „Venus prospiciens“ (V.

- 759f., griechisch offenbar Ἀφροδίτη παρακώπτουσα an das Ereignis. – Der Hintergrund der Geschichte läßt sich so rekonstruieren: Das παρακώπτειν („sich aus dem Fenster lehnen“) ist ein typischer Gestus der Prostituierten. Offenbar gab es in Salamis im Zusammenhang des Aphrodite-(Astarte-)Kultes ein solches Bild in Stein (Statue oder Relief); dazu erfanden hellenistische Griechen eine ätiologische Sage, die den Sinn des Bildes nahezu umkehrte. Bildliche Darstellungen dieses Typus sind aus Zypern und sonst aus phönizischem Einflußgebiet erhalten (W. FAUTH, *Aphrodite Paraklyptusa...* [Wiesbaden 1967]. Abh. d. Akademie Mainz, geistes- und sozialwiss. Kl. 1966, 6, 3–8; A.J. GRAHAM, «The Woman at the Window. Observations on the ‚Stele from the Harbour‘ of Thasos», *JHS* 118 [1998] 22–40, hier 28).
- 352 Die Geschichte von dieser Gorgo ist sonst nirgendwo überliefert. Da der Text bei Plutarch abbricht, bleibt der Ausgang und die Strafe Aphrodites unbekannt. – Die Legenden von bestrafte Sprödigkeit hat E. ROHDE (*Der griechische Roman* [Leipzig³ 1914] 80–88) in den Zusammenhang der hellenistischen Literatur gestellt. Seine Vermutung, daß die Gorgo-Legende aus dem *Gorgo* betitelten Gedicht des Simias von Rhodos (*fr.* 6–7 POWELL, s. Anm. 351) stamme, ist von POWELL aufgegriffen, aber von F. SUSEMIHL (*Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit I* [Leipzig 1891] 180 Anm. 34) entschieden bestritten worden.
- 353 εὔτελή ist verdächtig, weil es einen schweren Hiatus bildet. Das Wort ist nur in B überliefert, während E eine Lücke läßt. Vielleicht hat B die Lücke konjunktural gefüllt. Ein befriedigender Ersatz (s. BARIGAZZI 1986, 250) ist noch nicht gefunden.
- 354 Der Hinweis auf die Verwandtschaft ist als ein Anspruch zu verstehen. Offenbar war Gorgo verwaist und hatte das Familienvermögen geerbt. Sie war also eine ἐπίκληρος („Erbtochter“), auf deren Hand der nächste Erbberechtigte Anspruch erheben konnte (*DNP* Art. «ἐπίκληρος»; BORGHINI 1981, 30).
- 355 Daß der Text hier eine große Lücke hat, ist zuerst von Adrianus TURNEBUS in der Mitte des 16. Jh. erkannt worden. Die Hss. fahren ohne Lücke fort; zur Überlieferungsgeschichtlichen Bedeutung dieses Sachverhalts s. Einführung S. 36. – Im verlorenen Text wurde zunächst das Thema „Bestrafung der Eros-Verächter“ zu Ende geführt. Vielleicht wurde auch über Narkissos berichtet, der (nach einer Version des Mythos) aus Thespias stammte und, da er alle Liebhaber verschmähte, von Eros damit bestraft wurde, daß er sich in sich selbst verliebte. Er tötete sich, und die Stadt richtete daraufhin den Eros-Kult ein (Konon, *FgrHist* 26 F 1, s. auch den Beitrag von F. GRAF S. 198). Dann muß der Dialog eine neue Wendung genommen haben. 1. Zeuxippos trug Bedenken gegen Plutarchs Vorstellung vom Eros vor. Wahrscheinlich richteten sie sich gegen den Eros im allgemeinen, nicht nur gegen die Frauenliebe (HUBERT 1903, 19). Seine Argumente waren vielleicht vom Epikureismus bestimmt; s. die Einführung S. 13 f. und 23. Die Wirkung des Eros sei eine unregelmäßige Begierde, die zur Unbeherrschtheit führe (21,767C); er erwähnte auch die seelischen Qualen, die eine Liebesbeziehung bereiten kann (24, 769E). – 2. Am Beginn von Kap. 21 sind wir mitten in einer Widerlegung der These, nur in der Knabenliebe gebe es wahren Eros; dagegen will Plutarch die Gleichartigkeit beider Arten des Eros zeigen. Damit greift er das Thema von Kap. 4–5 auf, insbesondere die These des Daphnaios 5,751E (MAYER 1910, 568 hat daraus geschlossen, daß Plutarch hier zu seiner Hauptquelle, Ariston von Chios, zurückkehre). Wie diese Rückkehr zu dem Anfangsproblem motiviert war, ist unklar. – 3. Es muß etwas geschehen sein, das die ganze Gesellschaft veranlaßte, sich auf den

- Weg zurück nach Thespiai zu machen, denn in Kap. 26,771D kommt man bei der Stadt an. Nach HUBERT (1903, 18f.; Ausgabe 1938, 382) hätten die Geschichten über die Strafen des beleidigten Eros sie veranlaßt, sich auf den Weg zu machen, um die Gegner der Heirat, vor allem die Gymnasiarchen, zum Einlenken zu bringen. Dagegen nimmt KATILE 1912, 57 an, daß ein Bote aus Thespiai gekommen sei und von einer bevorstehenden Versöhnung berichtet habe; daraufhin sei man aufgebrochen, um die Hochzeit mitzufeiern. In 26,771D ist dann die Ankündigung der Hochzeit keine Neuigkeit mehr (s.u. Anm. 447), nur die Mitteilung von der Versöhnung des Peisias. Die letztere Erklärung scheint plausibler (BARIGAZZI 1986, 250f. und 1994, 206; PASQUAL 1997, 212f.). – Für das „Wandergespräch“ gibt es eine alte literarische Tradition (dazu etwa E. BRAUN, *Lukian. Unter doppelter Anklage* [Frankfurt a. Main 1994] 96).
- 356 Diese Ätiologie der sexuellen Erregung gibt offenbar die Theorie von Demokrit und Epikur wieder (s. auch o. Anm. 327). Der Satz enthält zahlreiche typisch epikureische Termini, ist aber so sehr verkürzt, daß er für sich kaum verständlich ist; ich übersetze ihn trotzdem ziemlich wörtlich. Gemeint ist folgender Vorgang: Jede Sinneswahrnehmung wird verursacht von εἴδωλα „feinen Bildchen“, die vom Objekt ausgehen und in die Sinnesorgane eindringen. Nun bildet sich der männliche Same nach Demokrit und Epikur aus Extrakten des gesamten Körpers (Epikur, *fr.* 311 USENER; Aëtius, *Placita* 5,3; Lukrez, *De rerum natura* IV 1042 *corpore toto*). Also muß das erotisierende „Bildchen“ nicht nur zur Seele gelangen, sondern den ganzen Körper durchwandern und ihn „hochkitzeln“, so daß aus allen Teilen Atome sich lösen und gleitend vereinigen (συνολισθαίνειν „zusammengleiten“); dabei verbinden sich Atome mit ganz andersartigen, d.h. mit anderen Atomformen (σχηματισμός im Sinne „Atomart von einer bestimmten Gestalt“: Epikur, *Brief an Herodot* 101. Etwas anders HUBERT 1903, 89f.: die Atome der Eidola verbinden sich mit anderen Atomformen). – Der Begriff ὄγκος „Masse“ ist problematisch. Er wird bei Epikur sonst auf die Atome angewendet (C. BAILEY, *The Greek atomists and Epicurus* [Oxford 1928] Appendix IV), und das gibt hier keinen Sinn. RABINOWITZ (bei HELMBOLD, *Apparat*) hat deshalb γόνον „Samenflüssigkeit“ konjiziert. Nur in einer Gruppe von Belegen, die sich auf Rausch und Geschlechtsverkehr beziehen (Epikur, *fr.* 60–61 USENER), bedeutet ὄγκος den Gesamtkörper des Menschen. Diese Belege stammen alle aus Epikurs *Symposion* und sind durch Plutarch überliefert. Da der Begriff bei Plutarch öfters vorkommt, namentlich in den *Quaestiones convivales* (z.B. III 5,2,652E), ist er vielleicht nicht original epikureisch.
- 357 In diesem Satz folge ich der handschriftlichen Überlieferung. HUBERT 1903, 52f. hat sie mit vielen Parallelen gerechtfertigt. Das οὐ ist der Alternative übergeordnet: „Es kann nicht der Fall sein, daß (a) möglich, aber (b) unmöglich ist.“ Eine ähnliche Satzstruktur findet sich 766F–767A, s.u. Anm. 365. – BERNARDAKIS machte den Satz zur Frage (so auch HELMBOLD, mit einer unwahrscheinlichen Übersetzung von οὐ: „is it really the case?“). LEONARDOS strich das α in ἀδύνατον, und HUBERT 1938 folgte ihm, vielleicht beeindruckt von POHLENZ 1904, 326; BARIGAZZI 1986, 252 tilgt das οὐ.
- 358 Überliefert ist: ... ἱερὰς ἀναμνήσεις καλοῦμεν ἡμεῖς ἐπὶ τὸ ... Ein Eingriff in den Text ist unvermeidlich; BARIGAZZI 1986, 252 fügt nach ἱερὰς (ὄρμας, ἄς) ein, was eine gute Pointe ergibt. Der Text wird allerdings erst dann befriedigend, wenn man später, etwa nach ἡμεῖς, noch (ἀγούσας) einfügt.

- 359 D.h. den Platonikern. Auf die epikureische Theorie des Eros folgt die platonische.
- 360 ὄρθιος etwa „aufrecht, steil“; möglicherweise ist eine bestimmte Art von Schuhwerk gemeint. Das Wort heißt nicht einfach „gut gemacht“.
- 361 Es ist strittig, ob hier der Peripatetiker Ariston von Keos gemeint ist (*fr.* 21 WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles* VI) oder der Stoiker Ariston von Chios (*fr.* 390 SVF I), beides Autoren des 3. Jh. v. Chr. A.M. IOPPOLO (*Aristone di Chio e lo stoicismo antico* [Neapel 1980] 30–32 und 44) läßt die Frage offen; D. TSEKOURAKIS («Zwei Probleme der „Aristonfrage“»), *Rh. Mus.* 123 [1980] 238–257) tritt für den Keer ein. Zu MAYER 1910 s. die Einführung Anm. 59.
- 362 Ob die zwei Verse aus einer Komödie, Tragödie oder einem Satyrspiel stammen, ist unklar (*TrGF* II F 355). Plutarch zitiert sie auch in *De audiendis poetis* 12,34A. Wenn der erste Vers eine direkte Frage war, muß das Verb in der 2. Person gestanden haben (vēεις).
- 363 Homer, *Ilias* XXIII 295: Menelaos schirrt zum Wagenrennen sein eigenes Pferd Podargos („Weißfuß“) mit der Stute Aithe („Brandfuchs“) zusammen, die Agamemnon ihm zur Verfügung gestellt hat.
- 364 Zu diesen Hunderassen: ORTH, *RE* VIII 2 (1913) 2550f. – Stuten sind als Rennpferde, Hündinnen auf der Jagd besonders leistungsfähig. Das ist wohl auch der Grund dafür, daß die Wörter ἵππος und κύων im kollektiven Sinn oft als Feminina gebraucht werden.
- 365 Die Struktur dieser Periode folgt einem bei Plutarch beliebten Bauplan (richtig HUBERT, *Apparat*; vgl. Anm. 357): Es kann nicht sein (οὐ γάρ F6), daß es in einem Fall (μὲν F6) so ist, in einem anderen aber (δὲ A3) anders; der Ablauf wiederholt sich dann (καὶ A5) mit μὲν (A5) und δὲ (A9). Zu οἰόμενος (A11) ist ἐστίν zu ergänzen (Periphrase von οἶεται). Der äußerliche Unterschied von Frauen- und Männerkleidern ist irrelevant wie der der Zeugungsorgane. Textänderungen (BARIGAZZI 1986, 254f.) sind nicht nötig.
- 366 Formulierung des Stoikers Chrysipp (*SVF* III 718), wahrscheinlich aus der Schrift *Περὶ ἔρωτος* (*SVF* III S. 197, Z. 8); ähnlich Maximus von Tyros 19,2pq KONIARIS. Auch ποτεῖν ἔμφρασιν εὐφρύας ist von stoischen Formulierungen beeinflusst: *SVF* I 248 = III 716 (Zenon und Chrysipp). Diese Wendungen bezogen sich auf die Knabenliebe. Der Gedanke, daß seelische Eigenschaften sich im Äußeren ausdrücken (s. auch 14,757E), ist stoisch, nicht platonisch (SCHOFIELD 1991, 31f.; A.W. PRICE, «Plato, Zeno, and the Object of Love», in: M.C. NUSSBAUM/J. SIHVOLA [Hrsgg.], *The Sleep of Reason. Erotic experience and sexual ethics in ancient Greece and Rome* [Chicago/London 2002] 143–169).
- 367 Aischylos (*TrGF* III F 243), aus der Tragödie *Toxotides* „Die Bogenschützinnen“. Sie handelte vom Schicksal Aktaions, der Artemis beim Bade beobachtete und zur Strafe von seinen eigenen Hunden zerrissen wurde. Hat Aktaion sich als Frauenkenner gebrüstet? Plutarch zitiert die Verse auch in *Quomodo* 10,81D.
- 368 (αὐτοῖς τοῦ ἀγῶνος) ist eine Ergänzung von HUBERT; die Hss. lassen eine Lücke. Möglich wäre auch (τοῦ ἀγῶνος) (HELMBOLD nach MADVIG und BERNARDAKIS) oder (ἡμῖν τοῦ πολέμου) (Basilios LEONARDOS, zitiert bei HUBERT 1903, 19 Anm. 2): „da wir (Plutarch und Daphnaios) in einen gemeinsamen Kampf verwickelt sind“, ähnlich wie 9,753BC (in der Tat hatte schon Daphnaios 5,751E die Gleichwertigkeit beider Arten des Eros vertreten). In beiden Fällen bleibt die Logik des Übergangs unklar. Der Satz läßt erwarten, daß nun der Eros in beiden Formen gegen Bedenken verteidigt würde; im folgenden wird aber eindeutig der ehelichen

- Liebe der Vorzug gegeben. Hatten sich die Argumente des Zeuxippos nur auf diese bezogen (so die meisten Interpreten)? Seine Eros-Definition scheint jedoch ganz allgemein zu sein, und HUBERT 1903, 192 hält dementsprechend den Eros in beiden Formen für das eigentliche Thema des folgenden Teils.
- 369 Diese Definition des Eros scheint der Auffassung Epikurs zu entsprechen (*fr.* 483 USENER, s. die Einführung S. 23; dazu FLACELIÈRE 1954, 70). Sie benutzt aber nicht die Terminologie Epikurs. ἀκατάστατος „instabil“ und ἀκόλαστος „ohne Selbstbeherrschung“ sind in der stoischen Psychologie und Ethik belegt (*SVF* III 663 ἀκαταστάτους ὀρμάς, III 412 und 471 ἀκαταστασία; ἀκολασία häufig, aber auch bei Plutarch, etwa *De an. procr.* 27,1026D). MAYER 1911, 572 Anm. 189 erklärt ἀκατάστατος als Gegensatz zu Epikurs ἡδονὴ καταστηματική. Wahrscheinlich will Plutarch aber Zeuxippos nicht als Vertreter einer Schulmeinung, sondern der *communis opinio* darstellen. Im folgenden stellt er den Vorwurf der „Instabilität“ in den Mittelpunkt.
- 370 Die „grämlichen Männer“, die eine bloße „Wirtschaftsehe“ oder „Nachkommenehe“ führen, hat Plutarch auch in den *Ehevorschriften* (*Coni. praec.* 34,142F) beschrieben. Er setzt wohl voraus, daß dem Leser diese Typen aus der Literatur Περὶ γάμου bekannt sind (s. Einführung S. 24f.). FLACELIÈRE (Ausgabe 1952 und 1980, 18f.) hat darin eine Anspielung auf Epikureer gesehen und dies gegen Einwände von A.J. FESTUGIÈRE (1952, 259) ausführlich begründet (FLACELIÈRE 1954, 71–75). BOULOGNE 1986, 78 meint, daß ebensogut Antisthenes dahinter stehen könne. Der Wortlaut deutet allerdings darauf hin, daß Zeuxippos das nicht von Philosophen gehört hat, sondern von Männern, die diese Art Ehe praktizieren (so auch POHLENZ 1904, 233; hierzu auch J. OPSOMER in diesem Band S. 230 Anm. 110 und 114). BARIGAZZI 1988, 101f. vermutet, daß dies zwei Fälle sind, in denen die Epikureer von ihrer generellen Ablehnung der Ehe eine Ausnahme machten; Plutarch würde dann diese zugelassenen Typen karikieren.
- 371 Der Text macht Schwierigkeiten. Mit ἄθλιος „bedauerenswert“ ist wohl nicht gemeint, daß die Frau in der Ehe unglücklich wird, sondern daß sie mit wenig persönlichen Vorzügen begabt, unattraktiv ist (vgl. σύγγραμμα ἄθλιον „ein elendes, schlecht verfaßtes Schriftstück“, *Quomodo adul.* 17,60A). – Für ἐφελκόμενα hat REISKE ἐφελκόμενοι konjiziert; der Sinn ist dann: „Sie holen sich ein Frauenzimmer mit ein bißchen Mitgift“. Aber der bloße Dativ προικιδίους kann den Sinn „mit einer Mitgift“ schwerlich haben. FLACELIÈRE sieht deshalb ἐφελκόμενοι als Passiv an: „Sie werden angezogen von der kleinen Mitgift“. Aber das Passiv von ἐφέλω ist in diesem Sinne nicht üblich. Ich bleibe daher bei der Überlieferung. Vielleicht ist aber vor χρημάτων ein <τῶν> einzufügen („mit ihrem Geld“, BARIGAZZI 1986, 256).
- 372 Platon erwähnt im *Symposion* (191c) den Volksglauben, daß Zikaden ihren Samen in die Erde ergießen und die Jungen dann aus der Erde geboren werden (weshalb Zikaden als γηγενεῖς „erdgeboren“ gelten). Aristoteles (*Historia animalium* V 30) stellt dagegen richtig fest, daß sich Männchen und Weibchen normal begatten; aber die Eiablage geschieht auf freiem Feld, u.a. in Stengeln der Meerzwiebel (556b4). Plutarch hat die Darstellung Platons mit der des Aristoteles verquickt. – FLACELIÈRE 1959, 211 macht auf eine ähnliche Formulierung bei Lukrez IV 1065 aufmerksam: „et iacere umorem coniectum in corpora quaeque.“ Plutarch überträgt das epikureische Motiv „Stillung des Sexualtriebes mit einem beliebigen Objekt“ auf das Thema der „Nachkommenehe“.

- 373 Die (für die heutige Sprachwissenschaft unannehmbare) Ableitung von $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\upsilon\iota$ aus $\sigma\tau\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\iota$ ist in späteren Lexika belegt: Hesych, *Lexicon* s.v. ἄστεργα; Photios, *Lexicon* s.v. στεργέτω; *Etymologicum Magnum* s.v. στέργω. Plutarch kennt sie also aus Grammatikertradition. – $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\upsilon\iota$ ist eines der Wörter für „lieben“, es wird häufig für die Zuneigung unter Familienangehörigen gebraucht. So ist es in dem Substantiv $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\tau\omicron\rho\gamma\acute{\iota}\alpha$ enthalten, das meist die natürliche Elternliebe bezeichnet. Es kann abgeschwächt bedeuten „zufrieden sein, sich abfinden mit“; offenbar liegt darin ein eher passives, gutwilliges Hinnehmen gegebener Verhältnisse. Darauf will Plutarch hier hinaus. – $\sigma\tau\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\iota$ „dicht und undurchlässig sein, eine solide Abdeckung bilden“ hat im Hellenismus auch die übertragene Bedeutung bekommen: „geduldig ertragen“ (z.B. bei Paulus, *1Kor.* 9,12 und 13,7; bei Plutarch allerdings nicht belegt). Hiervon gehen die Lexika an den zitierten Stellen aus; sie paraphrasieren dort $\sigma\tau\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\iota$ mit $\upsilon\pi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\upsilon\iota$. Wenn das $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\upsilon\iota$ als ein geduldiges Hinnehmen gegebener Bindungen verstanden wird, ist es richtig, daß Plutarch die „lange Zeit“ betont und ein Element des Zwanges dabei findet.
- 374 (τ' ἄθρόον) füge ich nach *Quomodo quis suos* 2,75E ein; die Hss. lassen eine Lücke. FLACELIÈRE schreibt (τ' ἄφνω). Zum Motiv der Plötzlichkeit s.o. Anm. 200.
- 375 *Politeia* V 462c heißt es bei der Begründung der Gütergemeinschaft für die „Wächter“, möglichst viele Bürger müßten zu denselben Dingen „mein“ und „nicht mein“ sagen. Plutarch hat diesen Gedanken auch in den *Coni. praec.* 20,140D auf die Ehe angewendet, in *De frat. am.* 12,484B auf Brüder.
- 376 Dieser verbreitete Spruch wird auf Pythagoras zurückgeführt (Timaios von Tauro-nienion, *FgrHist* 566F13 = Diogenes Laertius VIII 10). Er wird u.a. von Platon (*Lysis* 207c, *Phaidros* 279c) und Aristoteles (*Nikomachische Ethik* VIII 11, 1159b31) zitiert, s. auch *CPG* I S. 106 und II S. 76. Bei Plutarch findet er sich in den *Quaestiones convivales* II 10,2,644C und IX 14,2,743E. – Daß in der Ehe alles gemeinsam sein solle, auch Leib und Seele, ist ein Topos der Eheliteratur (Belege: PRAECHTER 1901, 78); Plutarch variiert ihn durch die zwei Zitate.
- 377 Der Gedanke von der Verschmelzung der Liebenden findet sich zuerst in Platons *Symposion* in der Rede des Aristophanes (192de); dort kommt das Wort $\sigma\upsilon\nu\tau\eta\kappa\epsilon\upsilon\iota$ und die Formel „aus zweien eins werden“ vor. Dort wünschen die Liebenden, Hephaistos solle sie zusammenschmieden; daran erinnert Plutarchs Zusatz „mit Gewalt“. – Die Motivverbindung Plötzlichkeit – Verschmelzung ist schon früher angebahnt worden (s. Anm. 200); das Thema Einheit („nicht zwei“) erinnert an die mystische ἔνωσις („Einung“) des Neuplatonismus.
- 378 Das Wort ist hier als Umschreibung des Begriffs „eheliche Treue“ zu verstehen.
- 379 Hinweis auf die öffentliche Meinung und auf gesetzliche Vorschriften.
- 380 Sophokles, *TrGF* IV F 869, von Plutarch auch in *Alexander* 7,2 zitiert.
- 381 Dies ist die Gegenthese zu der des Zeuxippos (s.o. Anm. 369). Plutarch formuliert damit ein Paradoxon, denn Eros und Sophrosyne gelten eher als Gegensätze (9,753C10).
- 382 Man sagte von Korinth, es liege an zwei Meeren, weil es zwei Häfen hatte, am saronischen und am korinthischen Golf (Horaz, *Ode* I 7,2: *bimarisve Corinthi moenia*; weitere Belege in *TrGF*, s. die folgende Anm.). So kamen Freier von Westen und Osten nach Korinth, das als Zentrum der Prostitution in Griechenland galt.
- 383 Euripides, *TrGF* V2 F 1084. Der Wortlaut ist wohl von Plutarch verändert.

- 384 Von einer Hetäre Laïs aus Korinth war schon in Kap. 4 (750D) die Rede (s.o. Anm. 30). Hier handelt es sich mit Sicherheit um die jüngere Laïs. Ihre Auswanderung nach Thessalien wird auch von anderen Autoren berichtet: Schol. zu Aristophanes, *Plutos* 179; Pausanias II 2,4; Polemon (der Perieget), *fr.* 44 PRELLER (bei Athenaios XIII 589b); *Suda* s.v. Χελώνη (X 190). Die Einzelheiten variieren, vor allem der Name des Mannes wird verschieden angegeben. Das Heiligtum wird sonst Ἀνοσίας Ἀφροδίτης genannt, „der frevlerischen Aphrodite“.
- 385 Plutarch kannte diesen Vorgang nicht aus eigener Erfahrung, da es nach dem Ende der Republik die Einrichtung der Diktatur nicht mehr gab.
- 386 Die Sklaven, die in einem Heiligtum Dienste leisten, gelten als Eigentum des Gottes. Das Adjektiv ἄφετος wird oft von einer anderen Art Tempelbesitz gebraucht, nämlich von Vieh, das „losgelassen“ auf heiligem Land weidet (so z.B. Platon, *Kritias* 119d, *Protagoras* 320a metaphorisch). Bei Euripides, *Ion* 822 deutet das Wort an, daß der Knabe Ion im Heiligtum vor der Außenwelt geschützt ist. Die Liebenden sind gleichzeitig gebunden und frei, und sie stehen im Schutz des Gottes. Ähnlich ist der Gebrauch von ἀνίσθηται (s.o. Anm. 184).
- 387 Mit συγκροθεῖσα „vermischt“ ist der Begriff der „totalen Mischung“ (24,769F) vorweggenommen.
- 388 Plutarch spielt auf den Eros-Kult von Thespiai an, s.o. Anm. 3.
- 389 Diese Novelle wird von Plutarch ausführlicher in den *Mulierum virtutes* (Kap. 20) erzählt, ferner von Polyainos (*Strategika* 8,39, offenbar aus Plutarch geschöpft); das Verhältnis dieser Fassungen zueinander wird von PH.A. STADTER (*Plutarch's historical methods. An analysis of the Mulierum virtutes* [Cambridge/Mass. 1965] 103–106, zu Polyainos auch 13–29) erörtert. Das Motiv wird verarbeitet von Apuleius (*Metamorphosen* VIII 1–14), Ariost (*Orlando furioso* 37,51–75, Hinweis bei E. ROHDE, *Der griechische Roman*, s.o. Anm. 352), Corneille (*Camma, reine de Galatie*, Hinweis bei FLACELIÈRE 1980, 152). W. ANDERSON, «Zu Apuleius' Novelle vom Tode der Charite», *Philologus* 68 (1909) 537–549 hat ähnliche Motive in Volkserzählungen gesammelt. – Galatische Frauen waren für ihre Todesverachtung berühmt, die man in den Kriegen kennengelernt hatte.
- 390 Galatien war in 3 Stämme mit je 4 Tetrarchien gegliedert (Strabon XXII 567). Die Häupter der Teilstämme hießen Tetrarchen; dieser Name wurde auch beibehalten, als die Zahl später vermindert wurde. – Die hier genannten Namen sind keltisch, wie bei den Galatern üblich. Sinatos ist sonst nicht belegt; ein Sinorix ist als Vater des Königs Deiotaros bezeugt, der in der 1. Hälfte des 1. Jh. v. Chr. gute Beziehungen zu Rom pflegte (*JG* II/III² 3 [1935] Nr. 3429). Die in den *Mul. virt.* folgenden Erzählungen (21 und 22) führen in dieselbe Zeit.
- 391 Artemis-Kulte in Kleinasien knüpfen meist an einheimische Göttinnen an. Die Vermutung von W.M. RAMSEY (*Historical commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* [London 1899] 88), daß es sich hier um die Göttin Ma (lateinisch Bellona) handelt, ist nur eine der Möglichkeiten. Ma-Artemis wurde vor allem im benachbarten Kappadokien und Pontos verehrt (A. HARTMANN, *RE* XIV 1 [1928] 82–84). Freilich war dieser Kult orgiastisch, während Plutarch an stille Zurückgezogenheit denkt.
- 392 μελικροτον ist ein sakraler Opfertrank aus Honig, Milch und Wasser, der in manchen Kulturen statt Wein gebraucht wird, u.a. bei chthonischen Opfern (P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen* [Leipzig 1910] 180–186). Der älteste Beleg findet sich in der Totenbeschwörung des Odysseus (*Odyssee* X 519 und XI 27). Plutarch deu-

- tet also an, daß hier ein Totenopfer vorbereitet wird. Die Vermutung von RAMSEY a.a.O., daß ein anatolisches Hochzeitsritual zugrunde liege, hat keine Stütze.
- 393 Hier greift Plutarch die Kontroverse von Protogenes und Daphnaios in Kap. 4–5 auf. Aphrodite bezeichnet das sexuelle Element in der Liebesbeziehung, Eros das persönliche (vgl. 752B). Die Meinung, daß das Sexuelle einer *Philia* im Wege stehe, hatte Protogenes vertreten; Plutarch steht auf der Seite des Daphnaios. Mit ἐπιπήδησις „Bespringen“ wird der homosexuelle Akt ins Tierische herabgezogen wie 5,751D in dem Platon-Zitat.
- 394 Ein Tragödienzitat unbekannter Herkunft (*TrGF* II F 409). WILAMOWITZ hat vermutet, es könne aus dem *Chrysis* des Euripides stammen (s.o. Anm. 20).
- 395 Daß der passive Partner bei einem homosexuellen Akt Lust empfindet, gilt als abnorm und ekelhaft (Platon, *Gorgias* 294e; Ps.-Lukian, *Amores* 27 rechnet gar nicht damit). In den ps.-aristotelischen *Problemata* (IV 26) wird diskutiert, wie diese Disposition entstehen kann; sie habe entweder einen physiologischen Grund oder entstehe durch Gewöhnung. Aristoteles selbst (*Nikomachische Ethik* VII 6,1148b29–31) deutet eine ähnliche Auffassung an (hierzu DOVER 1978, 168–170). Die Gewöhnung habe ihren Ursprung darin, daß ein Knabe früh mißbraucht worden sei. Nur dieser Fall sei als „Unbeherrschtheit“ (ἀκρασία) zu beurteilen.
- 396 Sophokles, *TrGF* IV F 863, auch in *De amic. mult.* 3,94C zitiert.
- 397 διαθέντας ist vielleicht eine Anspielung auf die aristotelische Auffassung (s.o. Anm. 395), daß durch frühen Mißbrauch eine Gewohnheit entstanden ist, die man δίαθεσις nennen könnte. Sonst ist zu verstehen: „die ihn in diese Verfassung gebracht haben“. WINCKELMANN und FLACELIÈRE erklären, διατιθέναι bezeichne als Gegensatz zu πάσχειν die sexuelle Aktivität; einziger Beleg: Ps.-Lukian, *Amores* 27. Dort kommt die sexuelle Komponente aber erst durch den Kontext hinein. – Da der absolute Gebrauch von διατιθέναι ungewöhnlich ist, kann man die Ergänzung τοὺς (οὕτως αὐτοὺς) διαθέντας erwägen.
- 398 Archelaos, König von Makedonien, der sich um die Einführung griechischer Kultur in seinem Land verdient gemacht hatte (Euripides verbrachte seine letzten Jahre bei ihm), wurde 399 v. Chr. von seinem Geliebten Krates ermordet. Hierüber berichtet Aristoteles, *Politik* V 8,1311b8–20, von wo Plutarch die Information entnommen haben könnte. Der Name variiert in den Quellen: Aristoteles schreibt Κραταῖος, Diodor XIV 37 Κράτερος, Aelian *Varia historia* VIII 9 Κρατεύας.
- 399 Alexander von Pherai wurde 358 v. Chr. ermordet, nach der Darstellung in der *Vita des Pelopidas* (Kap. 35) auf Anstiften seiner Frau Thebe von deren Brüdern Tisiphonos, Peitholaos und Lykophron (andere Versionen: BROWN a.a.O. [Anm. 350] 344–350). Peitholaos und Pytholaos sind sicher Varianten desselben Namens (in *Pelopidas* 35 schwanken die Hss.). Daß dieser der Geliebte Alexanders gewesen sei, paßt allerdings nicht recht in die historische Überlieferung und beruht vielleicht auf einem Versehen Plutarchs.
- 400 Dieser Periander war ein Neffe des berühmten Tyrannen Periander von Korinth. Sein Sturz ist etwa auf 580–570 v. Chr. zu datieren. Die Anekdote wird von Aristoteles (*Politik* V 10,1311a39–b1) berichtet, von wo Plutarch sie wohl entnommen hat; sie steht auch bei Maximus von Tyros 18,1ef KONIARIS. Allerdings ist bei Aristoteles mit ἐπεβούλευσαν anscheinend nicht Ermordung, sondern nur Sturz und Vertreibung gemeint, wie aus V 5,1304a31–33 hervorgeht.

- 401 Dieser Beiname ist sonst nicht belegt (der Eintrag im Lexikon des Hesych bezieht sich wohl auf die Plutarch-Stelle). Der Sinn ist aber gut verständlich: der Verbalstamm ἀρ- (in ἀραρίσκω) bedeutet „zusammenfügen“, also ἄρμα „Zusammenfügung“.
- 402 φιλότης ist in der homerischen Sprache der normale Ausdruck für den Beischlaf, eine dezente Umschreibung.
- 403 Nach der *Vita Solons* 20,4 bezog sich diese Vorschrift Solons (*fr.* 51 RUSCHENBUSCH) nur auf Ehen mit einer Erbtöchter (ἐπίκληρος, s.o. Anm. 354), deren wesentliches Ziel die Zeugung eines legitimen Erben war. Auch in *Sept. sap. conv.* 13,156CD rühmt Plutarch Solons Auffassung vom Eros. In der *Vita des Solon* äußert er jedoch zu dessen Ehegesetzgebung manche Bedenken (GOESSLER 1962, 109–119; NIKOLAIDIS 1997, 42–46).
- 404 Einwand eines fiktiven Sprechers, eine im sog. Diatribenstil übliche Redefigur.
- 405 Das Fragezeichen ist von HELMBOLD eingefügt worden, was den Satz erst sinnvoll macht.
- 406 Diese drei Verse stammen aus einer unbekanntem Komödie (*PCG* VIII F735). Sie bilden keinen zusammenhängenden Satz, sondern sind wohl aus der Rhesis eines Knabenliebhabers als geschmacklos-übersteigerte Äußerungen der Leidenschaft herausgegriffen. – τῆς λειότητος „die Glätte“ ist nach einem Vorschlag von KAIBEL eingesetzt. Die Hss. haben οἰκειότητος „Zugehörigkeit“ (?), aber dem ist schwerlich ein Sinn abzugewinnen. Die komische Pointe besteht darin, daß die „Glätte“ eines Knaben ein stehendes Motiv beim Reden von der Knabenliebe ist: das Wachsen von Bart- und Körperhaar macht seiner Attraktivität ein Ende (s. auch u. Anm. 430). Diese „Glätte“ läßt den Liebhaber das (seelische) Gleichgewicht verlieren. ὀλισθάνω kann übertragene Bedeutung haben „einen Ausrutscher (im Verhalten) machen“ (Aristophanes, *Frösche* 690 in politischem Sinn). Der Genetiv ist die normale Konstruktion („abrutschen von, ausgleiten auf“). – ἐμόφοντα: ἐμόφουσαι (wörtlich „hineinwachsen“) wird von engen, schwer lösbaren Kontakten gesagt, z.B. ἐμόφου ὡς βδέλλα „festgesaugt wie ein Blutegel“ (Theokrit, *Idyll* 2,56), hier vielleicht mit obszönem Sinn. – Der Tod beim Liebesakt kommt als Thema literarischer Epigramme vor (Beispiele in *PCG* a.a.O., dort wird auch auf das Motiv „Tod in der Liebesumarmung“ bei dem Komiker Philetairos, *fr.* 6, *PCG* VII) hingewiesen. Zu dem Vers ist zu ergänzen: „ich wünsche mir...“
- 407 Chrysipp hatte in einer Schrift, in der er die Leidenschaften (πάθη) als Geisteskrankheiten (μανίαι) beschrieb, viele Komposita mit -μανία gebraucht (*SVF* III 667), darunter γυναικομανία, vielleicht auch παιδομανία. Plutarch hat diese Schrift vielleicht gekannt. ἐρωτομανής findet sich *SVF* III 717 und Plutarch, *De virt. mor.* 12,451EF (J. OPSOMER in diesem Band S. 232).
- 408 Das Thema „Arete der Frau“ war schon 21,767B angeklungen. Daß eine Frau keinerlei Arete haben könne, ist wohl von keinem Philosophen behauptet worden, sondern ist nur eine vulgäre Auffassung. Die Stoiker haben im Gegenteil die (als Paradoxon gemeinte) These vertreten, daß die Arete von Mann und Frau dieselbe sei (*SVF* III 253 und 254). Plutarch sagt Ähnliches in der Einleitung der Schrift *Mulierum virtutes*.
- 409 Plutarch orientiert sich an der seit Platon üblich gewordenen Reihe der vier sog. Kardinaltugenden. „Treu“ ist wohl als eine Form der Gerechtigkeit hinzugefügt, weil gerade vorher ein Beispiel dafür gegeben war.

- 410 Dieser Satz ist in den Hss. entstellt. Sie überliefern: ... ἐπιφανείας· γέγονε δὲ πρὸς τὰ ἄλλα κατὰ τὴν φύσιν αὐτῶν ἄλλ' ἢ ψέγοντας ... Aus den zahlreichen Verbesserungsvorschlägen übernehme ich folgende: ἐπιφανὲς für ἐπιφανείας (*editio Basileensis*), κατὰ für κατὰ (WYTTENBACH), μὴ für ἄλλ' ἢ (WYTTENBACH). Am Anfang des Satzes versuche ich jedoch die Überlieferung zu halten, indem ich eine große Sperrung annehme: γέγονε δὲ ... παντάπασι δεινόν.
- 411 Zum Sinn des Wortes στέργειν s.o. Anm. 373.
- 412 ἥδυσμα, ein Wort aus der Kochkunst, hat Aristoteles als Metapher auf die attraktive Ausschmückung der Sprache in Poesie und Rhetorik angewendet (*Poetik* 6,1450b16; *Rhetorik* III 3,1406a19 u.ö.). – Daß die Anziehungskraft der Poesie gefährlich sein kann, erinnert an Platons Dichtungskritik (*Politeia* II 365a–366b).
- 413 Die erotisierende Kraft des Blicks ist ein altes Motiv, Beispiele bei MÜLLER 1980, 240f.
- 414 Diese Anekdote ist in mehreren Quellen überliefert, bei Plutarch auch in den *Coniugalia praecepta* 28,141F. Der Platonschüler Xenokrates, der später (339–314 v. Chr.) die Leitung der Akademie innehatte, war für sein ernsthaftes, steifes Wesen bekannt. Phryne (s.o. Anm. 89) soll vergeblich versucht haben, ihn zu verführen (Diogenes Laertios IV 7).
- 415 Fragment unbekannter Herkunft (*PCG* VIII F736); die Situation paßte zu einem Stück Menanders (POST 1940, 433).
- 416 Dieser Satz läßt sich verstehen auf dem Hintergrund von 17,762B–E: Der Charakter des Liebenden verändert sich zum Besseren. Was aber im Zusammenhang gemeint ist, wird nicht ganz klar. Wird die Frau gemahnt, erotische Initiative zu ergreifen? Dann ist dies eine Antithese zu dem Satz des Peisias 6,752C, eine anständige Frau dürfe weder lieben noch geliebt werden.
- 417 δάκνον heißt eigentlich „beißend“; in der Sprache der Erotik bezeichnet das Wort die schmerzhaft Beklemmung, die mit akutem Verliebtsein einhergeht. ἔρωτος δῆγμα (aus Sophokles, *TrGF* IV F554 entnommen) bei Plutarch *Quaest. conv.* I 2,6,619A und *Quomodo* 4,77B (mit besonderem Hinweis auf den Beginn einer Verliebtheit; auffallend ähnlich noch Eunapios, *Vit. soph.* VI 9,5), ähnlich *fr.* 137 SANDBACH. – Zu δηγμός oder δῆγμα in der Psychologie der Stoiker: SORABJI 2000, 38–40 und 67f.; es ist eine körperliche Empfindung, die durch seelischen Schmerz (λύπη) verursacht wird.
- 418 Solche Besorgnisse muß Zeuxippos in dem verlorenen Teil geäußert haben. Auch in Epikurs Definition des Eros ist ἀδημονία enthalten, die „Bedrücktheit“, das Gefühl des Unglücklichseins (*fr.* 483 USENER, s. die Einführung S. 23).
- 419 ὀδᾶξιμός (von ὀδᾶξ „mit den Zähnen“; ὀδᾶξάομαι „einen beißenden Schmerz spüren“) ist ein medizinischer Fachausdruck für eine brennende und juckende Empfindung. Plutarch hat ihn auch in *Quaest. conv.* V 10,4,685E auf das Quälende des Sexualtriebes angewendet, der dort ganz physiologisch verstanden wird.
- 420 Hier ist an das Pfropfen von Bäumen zu denken. ἔλκος und ἔλκωσις sind Fachausdrücke der Gärtner (häufig bei Theophrast belegt) für Verletzungen an Pflanzen, absichtlich oder unabsichtlich herbeigeführt. Das Adjektiv χρηστή ist vielleicht hinzugefügt, um daran zu erinnern, daß man als Unterlage einen besonders kräftigen Baum wählt (BARIGAZZI 1986, 260f.). – Über „Verwundung“ beim Coitus: GOLDHILL 1995, 36–39.
- 421 Eine solche Regel findet sich bei Aristoteles in physikalischem Zusammenhang, *De generatione et corruptione* I 10,328a18–22 (Hinweis von J. OPSOMER).

- 422 Ähnlich spricht Plutarch in *De aud.* 17,47B von der Verunsicherung eines Kindes am Anfang des Unterrichtes in Schrift, Musik und Sport. Erste Erfahrungen in der Liebe und in der Philosophie vergleicht Plutarch auch sonst (GOESSLER 1962, 41).
- 423 Dieser Begriff hat in der stoischen Physik einen wichtigen Platz. Während die Epikureer, die von einer Atomtheorie ausgingen, den Vorgang der Mischung leicht erklären konnten, weil zwischen den Atomen immer leere Zwischenräume sind, in die andere Atome eindringen können, war für die Stoiker jede Substanz kohärent. Dann ist zwar eine Mischung als ein Nebeneinander diskreter Teilchen (παράθεσις) leicht vorstellbar; aber eine echte Mischung (hierfür wurde der Terminus δι' ὄλων κρᾶσις geprägt) bedeutet, streng genommen, daß zwei Substanzen denselben Raum einnehmen (*SVF* II 463–481). Dieses Paradoxon hat heftige Kontroversen ausgelöst (Plutarch, *De comm. not.* 37,1078C–E, dazu J. OPSOMER in diesem Band S. 228 Anm. 93). – Die metaphorische Anwendung auf die Ehe findet sich bereits bei Antipater von Tarsos (2. Jh. v. Chr., *fr.* 63, *SVF* III S. 254–257, hier S. 255,15; deutsche Übersetzung bei GAISER 1974, 36–39): „Die eheliche Verbindung von Mann und Frau gleicht den sich ganz durchdringenden Mischungen, so wie sich Wein mit Wasser, ohne seine Eigenart einzubüßen, ganz vermischt.“ Antipater nennt als Gegenbeispiel die bloße Vermengung von Körnern; Plutarch ersetzt das durch die epikureischen Atome. Er hat den Gedanken auch in den *Coniugalia praecepta* (34,142EF) ausgeführt; dort verwebt er ihn mit einem andern Lehrstück der Stoa, das von der ἔνωσις (etwa „Zusammenschluß zu einer Einheit“) handelt. Danach besteht eine Ganzheit entweder aus Getrenntem (ein Heer; das entspricht dem Körnerbeispiel bei Antipater), aus Zusammengefügttem (ein Schiff) oder aus natürlich zusammengewachsenem (συμφυές); erst dieses ist ἠνωμένον, „zu einer Einheit verbunden“ (*SVF* II 1013). An diese Terminologie klingt in den *Coni. praecepta* ἠνωμένος καὶ συμφυής an (142F1), im *Amatorius* συμφυής (769E6) und ἐνότης (F9). – Plutarch hat die Metaphorik der Mischung auch im *Sept. sap. conv.* 13,156C auf Aphrodite und die Ehe angewendet. BARIGAZZI 1988, 103 hält es für möglich, daß der Begriff δι' ὄλων κρᾶσις schon früher in peripatetischen Quellen auf die Ehe angewendet wurde. – Im folgenden wird im Gegensatz zur stoischen Physik die epikureische herangezogen. FLACELIÈRE 1954 vermutet darin ein Echo zu epikureisch orientierten Ausführungen des Zeuxippos in der großen Lücke.
- 424 Dies erinnert an die Aufzählung am Anfang von Kap. 16.
- 425 Homer, *Odysee* VI 183. Plutarch hat am Anfang ἦ durch ὥς ersetzt, um die grammatische Beziehung auf οὕτω herzustellen. Auch Homer betont in V. 185, daß diese Ehe rühmende Anerkennung bei der Umwelt findet. Das Zitat wird in der Ehe-Literatur häufig angeführt (PRAECHTER 1901, 78f., 137).
- 426 Da der Übergang zum kosmischen Eros sehr abrupt ist, hält WILAMOWITZ (bei HUBERT, *Apparat*) einen größeren Textausfall für möglich. Aber Plutarch formuliert manchmal Gedankenzusammenhänge, die er als bekannt voraussetzt, in sehr geraffter Form; s. etwa o. Anm. 356.
- 427 Aus einem Text des Euripides, von dem uns 13 Verse erhalten sind (*TrGF* V2 F 898) und deren Einleitungsvers bereits 13,756D zitiert ist, greift Plutarch eine Aussage heraus, von der aber nur die erste Hälfte (fast) wörtlich zitiert wird. – Die Vorstellung von einer zeugenden Vereinigung von Himmel und Erde ist alt und weit verbreitet; Hesiod (*Theogonie* 133 und 175–178) und Aischylos (*Danaiden TrGF* III F 44) sprechen davon.

- 428 Plutarch denkt vielleicht an den Naturphilosophen Demokrit, der gesagt hatte, bei Neumond stehe der Mond in einer Linie mit der Sonne und „empfange“ sie (ὀπολαμβάνει καὶ δέχεται τὸν ἥλιον, Plutarch, *De facie* 16,929C = 68 A 89a D.-K.). Es ist aber sehr fraglich, ob das bei Demokrit sexuell zu verstehen ist. Dieser vertrat die damals neue Entdeckung, daß der Mond von der Sonne beleuchtet wird, und wollte ausdrücken, daß der Neumond das Sonnenlicht auffängt und nicht zu uns durchläßt. – Die Vorstellung einer sexuellen Vereinigung von Mond und Sonne (die bekanntlich im Griechischen das umgekehrte Geschlecht haben wie im Deutschen) ist allerdings verbreitet. Plutarch hat sie im Mythos von *De facie* (30,944E) und in *De Is. et Os.* (52,373D) benutzt. Dazu: W.H. ROSCHER, *Über Selene und Verwandtes* (Leipzig 1890) 76–82; C. PRÉAUX, *La lune* (s.o. Anm. 298), Register S. 376 unter „couple“.
- 429 In diesem Satz wird offenbar die Erde mit der Materie gleichgesetzt, und als Gegenstand des Eros erscheint „der“ Gott, also ein singulärer Gott. Das läßt sich als eine Abkürzung der in *De Iside et Osiride* entworfenen Kosmosphilosophie verstehen. Dort steht Isis zunächst für „Erde“ (s.o. Anm. 298), aber dann in philosophischer Deutung für „Materie“ (53,372EF). Ihre Liebe gilt Osiris, der als Inbegriff der platonischen Ideenwelt und des Guten erscheint. Von ihm empfängt die Materie alle prägenden Gestaltungen, welche die Welt konstituieren, und dieser Kosmos wird in ihrem Sohn Horus dargestellt. Osiris wird hier aber nicht mit Eros gleichgesetzt (wie vielleicht in Kap. 19, s.o. Anm. 296), sondern ist der Gegenstand des Eros der Isis. Daß diese, also die Materie, eine eigene dynamische Triebkraft besitzt, ist ein wesentlicher Gedanke in *De Is. et Os.* – Der Gedanke an ein Weltende, bei Plutarch singulär, ist doch dem antiken Denken nicht fremd (reichhaltige Übersicht bei H. SCHWABL, Art. «Weltalter», *RE Suppl.* 15 [1978] 783–850). Einflußreich war der Gedanke der Ekpyrosis, des zyklisch eintretenden Weltbrandes, den Zenon, der Gründer der Stoa, vertrat. Ein anderes Motiv war das „Altern“ der Welt, herbeigeführt durch Abnutzung und allgemeinen Verfall (Lukrez, *De rerum natura* V 235–415). Plutarch stellt die Möglichkeit eines Weltendes anders dar: als Stillstand der Welt, Versagen ihrer Dynamik. Dazu könnte er die Anregung aus Platons *Phaidros* (245de) entnommen haben. Platon schreibt in dem Beweis für die Unsterblichkeit der Seele dieser die Eigenschaft zu, „Prinzip der Bewegung“ zu sein. Dann müsse sie (in kosmischer Perspektive) unsterblich sein, sonst würde alle Bewegung im Himmel wie auf der Erde stehenbleiben und der Kosmos zusammenbrechen. Wenn nun Plutarch in *De Is. et Os.* der Materie (Isis) ein aktives Streben nach dem Guten zuschreibt, gibt er ihr zusätzliche Eigenschaften der Seele. Er legt großen Wert darauf (Kap. 58–64), daß diese Materie nicht inert ist (wie in der Physik der Stoiker), sondern die Prozesse der Weltbildung selbst in Gang setzt. Daher läßt sich das Gedankenexperiment aus dem *Phaidros* auf sie übertragen.
- 430 Mit einem Haar kann man ein gekochtes und gepelltes Ei säuberlich teilen. Bei Platon (*Symposion* 190e) wird dieses Bild von der phantastischen Operation gebraucht, mit der der Urmensch halbiert wurde. Der von Plutarch zitierte Scherz bezieht sich auf die in der Pubertät wachsende Behaarung (s.o. Anm. 406). Dieses Motiv ist vor allem in der Epigrammatik ausgebeutet worden. Zahlreiche Beispiele finden sich im XII. Buch der *Anthologia Palatina*, das ganz die Knabenliebe zum Thema hat (XII 31. 33 usw., vor allem 39 mit dem drohenden εἰσὶ τρήχεσ!).

- 431 Der Vergleich mit den Nomaden wird verbunden mit der bildlichen Redensart aus Kap. 2 (749C).
- 432 Bion von Borysthenes, *fr.* 56 KINDSTRAND. Bion (3. Jh. v. Chr.), den Kynikern nahestehend, begründete die sog. Diatriben-Literatur.
- 433 Der Tragödiendichter Agathon, ein jüngerer Zeitgenosse des Euripides, ist in den Komödien des Aristophanes häufig eine Zielscheibe des Spottes. Er wird als weichlich und weibisch geschildert, in den *Thesmophoriazusen* geradezu als Prostituiert. Die Euripides-Anekdote könnte eine boshafte Erfindung irgendeines Komikers der Zeit sein. Das Motiv des „Trotzdem!“ findet sich auch in einem Epigramm des Straton, *Anth. Pal.* XII 10. – Bei Platon im *Symposion* (193b, auch *Protagoras* 315e) wird Pausanias als Liebhaber Agathons dargestellt, und dies wird als ein Fall der idealen, bis ins Reifealter dauernden Knabenliebe geschildert. S. dazu GÖRGEMANNNS 2001, 140–143.
- 434 Dieser Satz ist entstellt überliefert: ἐκδέχεται μόνον (Lücke in B) οὐδὲν πολιώσα ἀκμάζων ... Da die Lücke nicht in E steht, ist es möglich, daß sie nicht auf der Überlieferung, sondern auf einer Vermutung des Schreibers beruht (s. Einführung S. 36). Zur Rekonstruktion von Sinn und Wortlaut kann man ein Fragment aus Plutarchs Schrift *Περὶ ἔρωτος* benutzen (*fr.* 137 SANDBACH: ἔρωτος ... παραμένει πολὺν χρόνον, οὐδ' ἐν γηρῶσιν ἐνίοις ἀναπαυόμενος, ἀλλ' ἐν πολιαῖς ἀκμάζων ...). Ich versuche in Anlehnung an frühere Vorschläge (BARIGAZZI 1986, 263f.) eine Ergänzung zu geben, die möglichst nahe beim überlieferten Textbestand bleibt. Zu ἐκδέχεσθαι „gelassen hinnehmen“ vgl. *De exilio* 6,601B. – Die runzlige alte Frau, die immer noch Liebe erweckt, ist ein Motiv der Epigrammatik: *Anthologia Palatina* V 26 (anonym); VII 217 (Asklepiades); Athenaios XIII 589c (Pseudo-Platon). Plutarch überbietet das: sogar bis ins Grab währt die Liebe.
- 435 Der von C. Iulius Civilis geführte Bataveraufstand (69–70 n. Chr.) bedrohte die römische Herrschaft in Germanien ernstlich; einige gallische Völker schlossen sich an, so die Treverer und die Lingonen, letztere unter Iulius Sabinus. Die historische Überlieferung darüber findet sich in den *Historien* des Tacitus und bei Cassius Dio. Der Text des Tacitus bricht in den Verhandlungen über die Kapitulation des Civilis ab (V 26). So bleibt es unklar, ob darauf ein allgemeines Strafgericht folgte, wie Plutarch es voraussetzt (R. URBAN, *Der „Bataveraufstand“ und die Erhebung des Iulius Classicus* [Trier 1985] 92).
- 436 Plutarch spielt vielleicht auf etwas an, was Tacitus (*Historien* IV 55) und Cassius Dio (LXV 3,1) berichten: Sabinus habe sich gerühmt, von Iulius Caesar abzustammen; seine Urgroßmutter sei im gallischen Krieg dessen Geliebte gewesen. Deshalb habe er sogar den Beinamen „Caesar“ angenommen.
- 437 Hier ist an das sog. „freie Germanien“ rechts des Rheins zu denken.
- 438 Die Geschichte der Emponé (Empona, *PIR*² E81) wird auch bei Tacitus (*Historien* IV 67) und Cassius Dio (LXV 3,2 und LXVI 16,2) berichtet; dort lautet der Name Erponina bzw. Πεπονίλα (vielleicht in Πεπονίλλα zu ändern). Man nimmt allgemein an, daß er mit der keltischen Göttin Epona zusammenhängt. Diese ist vor allem Schutzpatronin der Pferdezucht und wird oft als Reiterin dargestellt. Plutarch hat wahrscheinlich von jemand, der Gallisch verstand (wohl dem jüngeren Sabinus, s.u.) die Erklärung gehört, daß der Name ein göttliches Wesen bezeichne. Als „Göttin“ konnte er aber Empona nicht gut gelten lassen, sondern allenfalls als weibliches Gegenstück zu den ἥρωες den griechischen Kultes, den mächtigen Toten (L.-Sc.-J. s.v. ἥρωϊς I 2). Dafür sprach vielleicht auch die Darstellung als Rei-

- terin: die Verstorbenen werden bei den Griechen auf Grabdenkmälern oft als Reiter dargestellt, die Götter nicht. Der Sinn des Wortes wird dann allerdings durch den Kontext der Geschichte verschoben zu der andern möglichen Bedeutung (L.-Sc.-J. s.v. I 1): „Heldin“.
- 439 Das Gebiet der Lingonen lag etwa im heutigen französischen Departement Haute-Marne; ihre Hauptstadt Andematunnum ist das heutige Langres. Dies ist wohl die „Stadt“, die später erwähnt wird.
- 440 Das Wort σκύμνος wird nur für Tierjunge, speziell für Löwenjunge, gebraucht.
- 441 CICHORIUS 1922, 406f. hat darauf hingewiesen, daß πεσών ἐτελεύτησε nicht, wie man früher verstand, einen tödlichen Sturz meint, sondern den Tod im Krieg. Dann kämen zeitlich nur die Kämpfe von 116–117 n. Chr. in Frage, in denen ein jüdischer Aufstand in Ägypten und der Kyrenaika niedergeschlagen wurde. ZIEGLER 1951, 715f. äußert Zweifel: es könnte sich um irgendwelche uns unbekannt Unruhen gehandelt haben; ähnlich C.P. JONES 1966, 66.
- 442 Hier springt die Erzählung plötzlich weiter, ohne daß von der Entdeckung der unterirdischen Wohnung und dem Schicksal des Sabinus etwas gesagt würde. HELMBOLD vermutet einen Textausfall. Nach Tacitus (*Historien* IV 67) und Cassius Dio (LXV 3,2) wurde das Versteck nach 9 Jahren entdeckt. Nach Cassius Dio LXVI 16,2 wurde die ganze Familie 79 n. Chr. nach Rom gebracht und (offenbar mit Ausnahme der Kinder) hingerichtet.
- 443 Mit dem Tod Domitians 96 n. Chr. Plutarchs scharfer Ton gegen Vespasian läßt sich damit erklären, daß er (wie CICHORIUS betont) der Darstellung des jüngeren Sabinus folgt. – Dieses historische Datum ist der *terminus post quem* für die Abfassung des Dialogs. Nach der These von CICHORIUS (s.o. Anm. 441) würde dieser sogar bei 116/117 liegen. Daß diese Ereignisse im Dialog selbst erwähnt werden, der viel früher stattfand, ist ein schwerer Anachronismus (s. Einführung S. 7).
- 444 Die Hss. überliefern: πρὸς αὐτὸν ἀλλαγὴν κελεύουσα. Wenn man den Text halten will (so u.a. BARIGAZZI 1986, 264), muß man ἀλλαγὴν κελεύειν als „einen Tausch vorschlagen“ verstehen. Aber κελεύω kann nur ein Akkusativobjekt der Person, nicht der Sache haben (außer dem Neutrum Singular eines Pronomens oder Adjektivs). Daher schlage ich eine Einfügung vor: πρὸς (αὐτὴν ποιεῖσθαι) αὐτὸν ἀλλαγὴν κελεύουσα „forderte ihn auf, einen Tausch mit ihr zu machen“. Der Ausfall beruht dann auf Homoiarchon.
- 445 Der Gedanke beruht auf dem Topos, daß der Tyrann der unglücklichste Mensch sei; der bekannteste Beleg steht in Platons *Gorgias* (479de). Dort kommt auch das Motiv des fiktiven Tausches vor (471cd). – Nach Cassius Dio (LXVI 16,2) hatte Empona ihre Kinder vorgeführt und um Mitleid gefleht: „Diese Kinder, Caesar, habe ich in der unterirdischen Wohnung geboren und großgezogen, damit wir dich in größerer Zahl anflehen können.“ Das wäre ein Gestus der klassischen griechischen Rhetorik, wie er schon in Platons *Apologie des Sokrates* (34c) verspottet wird. Die beiden Versionen schließen sich nicht aus. Das trotziges Schlußwort kann sie gesprochen haben, als der Appell an das Mitleid keine Wirkung hatte.
- 446 Wörtlich „schneller als im Schrittempo“. θᾶπτον ἢ βᾶδην ist eine klassische umgangssprachliche Redensart (Menander, *PCG* VI 2 F 460, dort weitere Belege). Plutarch hat sie auch sonst gebraucht (*Fabius* 24,3; *Coriolanus* 34,3; *Ageseilaos* 4,3; *De Alex. fort.* 2,1,334A; *Quaest. conv.* VIII 6,1,726A).
- 447 Eine Redensart bei freudigen Nachrichten: Platon, *Phaidros* 242b, *CPG* II S. 84. Zu dem Partizip ἀπαργέλλων ist etwa ἤκειε hinzuzudenken. Der Satz ist keine iro-

- nische Frage, wie manche Übersetzer verstehen („verkündest du etwa einen Krieg?“); dann müßte μή statt οὐ stehen. Offenbar hat man längst erfahren (in der Lücke nach Kap. 20), daß der Streit beigelegt ist. So ist kein Grund mehr zur Aufregung: „Warum so eilig? Du hast ja doch keine Botschaft von einem Krieg zu bringen.“
- 448 Der Name steht nicht im Text; entweder ist er aus dem Kontext zu entnehmen (BARIGAZZI 1986, 266; der ganze Wortwechsel ist sehr knapp formuliert), oder man muß eine Lücke nach ἐστὶ annehmen (HUBERT). – Peisias will den Hochzeitszug anführen. Ein solcher geleitet gewöhnlich die Braut zum Haus des Bräutigams; hier scheint er jedoch von der Agora zum Eros-Tempel zu führen (F. GRAF u. S. 193). Eine religiöse Segnung der Ehe ist ungewöhnlich. Man kann auf Plutarch, *Coni. praec.* 1,138B hinweisen: Plutarchs eigene Ehe wurde von einer Demeter-Priesterin eingesegnet. Im Roman des Achilleus Tatios (V 14,2; vgl. V 26,4) tut das eine Isis-Priesterin (C. VATIN, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique* [Paris 1970] 209).
- 449 Eine Verspottung ist in der Komödie Menanders oft Bestandteil des Schlußaktes; sie verstärkt kontrastierend die Festesfreude der Hochzeit. Dazu: N. HOLZBERG, *Menander. Untersuchungen zur dramatischen Technik* (Nürnberg 1974), Erlanger Beiträge zu Sprach- und Kulturwissenschaft 50, 137. Das bekannteste Beispiel ist die Verspottung Knemons im *Dyskolos*. Auch Knemon hatte eine Ehe verhindern wollen.

C. Essays

I. Der Kult des Eros in Thespiai

Fritz Graf

Eros ist nicht gerade häufig kultisch verehrt worden in der griechischen Welt, weder in Verbindung mit Aphrodite noch gar allein; und fast unerhört ist, dass er eine der Hauptgottheiten einer Stadt ist, wie dies in Thespiai der Fall ist – allein die Bewohner von Parion, merkt Pausanias an, verehrten Eros ebenso sehr, und wie Thespiai hatte auch Parion seinen praxitelischen Eros.¹ Doch allein aus Thespiai ist in Texten und Inschriften eine Dokumentation vorhanden, welche es nicht nur ermöglicht, die kultische Gestalt des Gottes in einiger Komplexität zu erfassen, sondern auch, eine wenn auch lückenhafte Geschichte des Kultes nachzuzeichnen. Die wenigen anderen griechischen Kultorte – Parion, Athen² – liefern höchstens Parallelen und Bestätigung für den Befund in Thespiai.

1. Der Agon der Erotideia

Eros' Fest in Thespiai, die Erotideia, sind der Anlass des Dialogs, oder besser: den Rahmen gibt der Agon der Erotideia, den Thespiai „mit Eifer und Pracht“ alle vier Jahre zu Ehren des Eros veranstaltet (1,748F). Vom Fest wissen wir nicht mehr als von anderen Festen auch: die Stadt opferte dem Gott in seinem Heiligtum, und private Opfer wie dasjenige Plutarchs

¹ Paus. IX 27,1; zum Eros des Praxiteles in Parion unten Anm. 21. – Eine (teilweise problematische) Übersicht über die Kulte und Feste des Eros gibt S. FASCE 1977, Kap. 1 und 2; vgl. DIES., «Eros dio dell'amore», in: C. CALAME (Hrsg.), *L'amore in Grecia* (Bari/Rom 1983) 121–134. Zum Kult in Thespiai vgl. A. SCHACHTER, *The Cults of Boiotia*, Fasc. 1: *Acheloos to Hera*, *BICS* Suppl. 38,1 (London 1981) 216–219 und besonders D. KNOEPFLER, «*Cupido ille propter quem Thespieae visuntur*. Une mésaventure in-soupçonnée de l'Eros de Praxitèle et l'institution de concours des *Erôtideias*», in: DERS. (Hrsg.), *Nomen Latinum. Mélanges André Schneider* (Neuchâtel 1997) 16–39.

² In Athen ist allein der Altar des Eros ausserhalb der Akademie relevant (unten Anm. 36 sowie Anm. 283 zur Übersetzung), während die Felsinschrift vom Nordhang der Akropolis mit dem Festdatum des 4. Munichion aus dem Heiligtum der Aphrodite und des Eros stammt, vgl. O. BRONEER, «Eros and Aphrodite on the North Slope of the Acropolis of Athens», *Hesperia* 1 (1932) 31–55.

schlossen sich an.³ Der Agon ist wohl seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert inschriftlich belegt; er war damals bereits überregional, panhellenisch bedeutsam und trug bereits in seiner ersten Erwähnung die Bezeichnung Erotideia (kai) Rhomaia: der Kult der Dea Roma war mithin einbezogen, sobald Rom sich als Vormacht im Osten etabliert hatte.⁴ Vielleicht war dies so, seitdem die Erotideia als panhellenischer Agon gegründet waren. Jedenfalls kennen zwei thespäische Beamtenlisten des späten 3. Jahrhunderts v. Chr. zwar einen Agonotheten der Mouseia, nicht aber der Erotideia,⁵ was darauf weist, dass der Agon in dieser Form, die einen eigenen Beamten erforderte, noch nicht existierte. Lokale Wettkämpfe sind damit freilich nicht ausgeschlossen; sie wurden irgendwann im 2. Jahrhundert nach dem Vorbild der Mouseia radikal ausgeweitet und kaum lange nach der Schlacht von Pydna (168 v. Chr.) mit der kultischen Anerkennung Roms verbunden. Die Stadt Thespiäi hatte sich früh für Rom entschieden und blieb den Römern auch im mithridatischen Krieg treu, anders als viele andere Städte des Festlands. Dass die Thebaner im Lauf des 4. Jahrhunderts die Stadt unterworfen, ihre Mauern niedergerissen und das städtische Zentrum zerstört hatten,⁶ muss auch nach dem Wiedergewinn der Polis fest im kollektiven Gedächtnis geblieben sein und eine Politik motiviert haben, welche sich nicht nach Theben ausrichtete. Rom belohnte Loyalität: Thespiäi war eine der wenigen Städte, die nach den mithridatischen Wirren von den Römern nicht zerstört, sondern zur *civitas libera* erhoben wurde.⁷ „Heute ist es neben Tanagra die einzige thebanische Stadt; alle andern sind Ruinen und bloße Namen“, beschreibt Strabo das Resultat dieser klugen Politik.⁸ In der Kaiserzeit wurde dem Agonnamen Kaisareia zugefügt, gelegentlich auch ohne Rhomaia: der Kaiserkult wurde Teil des Festprotokolls des Agons.⁹ Siegerlisten zeichnen gewöhnlich allein gymnische Disziplinen auf (aber s. un-

³ Konon, *FGrHist* 26 F 1,24; Plut., *Amat.* 2,749B.

⁴ Erste Inschrift eine stark fragmentierte athenische Theoren-Ehrung, *IG II²* 1054, wohl vor 100 v. Chr. – Vgl. R. MELLOR, *ΘΕΑ ΡΩΜΗ. The Worship of the Goddess Roma in the Greek World*, *Hypomnemata* 42 (Göttingen 1975) 178f. 210 Nrn. 29–34.

⁵ P. ROESCH, *Théspiés et la confédération béotienne* (Paris 1965) 4–11 (Z. 13. 74). 226f.

⁶ Xen., *Hell.* VI 3,1 und 3,5; Demosth. 16,4. 25f. 28. Vgl. A. SCHACHTER, «Reconstructing Thespiäi», in: A. HURST/A. SCHACHTER (Hrsgg.), *La montagne des Muses* (Genf 1996) 121.

⁷ Vgl. J. TUPLIN, «The Fate of Thespiäe during the Theban Hegemony», *Athenaeum* 64 (1986) 231–241.

⁸ Strab. IX 2,25 C 410.

⁹ Erotideia Kaisareia Rhomaia *IG VII* 2517. 2518 (ergänzt); Erotideia Kaisareia *BCH* 26 (1902) 298 Nr. 18. 299 Nr. 19; 50 (1926) 431 Nr. 61. 432 Nr. 62.

ten), weisen zugleich auf die überlokale, panhellenische Bedeutung des Agons, so wie die Mouseia seit dem späten 3. Jahrhundert v. Chr. als isopythischer Agon panhellenisch waren.¹⁰ Seine Bindung an Rom garantierte den Erfolg auch im Krisenjahrhundert zwischen Sulla und Nero. Dasselbe Erfolgsrezept wurde, wie die Inschriften zeigen, auf den andern panhellenischen Agon von Thespiai angewandt, denjenigen der Mouseia auf dem Helikon: hier wurde in der Zeit zwischen Augustus und Nero der Titel der Sebasteia dem Namen des Agons zugefügt;¹¹ später wurde auch Hadrian einbezogen.¹²

Wie die Geschichte zeigt, sind die beiden Agone von Thespiai eng verbunden; Plutarch und Pausanias nennen sie in einem Atemzug.¹³ Pausanias' Bemerkung ist freilich sprachlich unscharf und in der Forschung entsprechend umstritten:¹⁴ ἀγῶνα ἄγουσι Μουσεῖα· ἄγουσι δὲ καὶ τῷ Ἐρωτι, ἄθλα οὐ μουσικῆς μόνον ἀλλὰ καὶ ἀθληταῖς τιθέντες kann entweder meinen, dass die Agone getrennt sind, oder dass die Mouseia „auch dem Eros veranstaltet“ werden, Mouseia und Erotideia also kombiniert werden und das musische Programm der Mouseia durch das gymnische der Erotideia ergänzt wurde. Die Siegerinschriften seit späthellenistischer Zeit gelten entweder den Mouseia oder den Erotideia: das weist auf ihre Trennung. Plutarch und seine Freunde können in den stillen Hain der Musen ausweichen, wie das Gezänk der Kitharoden an den Erotideia lästig zu werden droht (2,749C): die Feste finden nicht gleichzeitig statt. Kaiserzeitliche Ehreninschriften zeigen, dass dieselben Mitglieder der städtischen Elite oft beiden Agonen vorstanden, wenn auch nicht zur selben Zeit:¹⁵ die Agone blieben mithin getrennt, doch war die Agonothese finanziell aufwendig für den Agonotheten, der aus der städtischen

¹⁰ Die Änderung festgehalten in der Inschrift BCH 19 (1895) 313 Nr. 1. – Die Dokumente zur Geschichte der Mouseia hat P. JAMOT, «Fouilles de Théspiés. Les jeux en l'honneur des Muses», BCH 19 (1895) 321–366 erstmals zusammengestellt; zur Reform vgl. M. FEYEL, Contribution à l'épigraphie béotienne (Le Puy 1942) 88–117 und D. KNOEPFLER, «La réorganisation du concours des Mouseia à l'époque hellénistique», in: HURST/SCHACHTER, a. a. O. (oben Anm. 6) 141–167; vgl. auch A. SCHACHTER, *The Cults of Boiotia*, Fasc. 2: *Herakles to Poseidon*, BICS Suppl. 38,2 (London 1986) 147–179.

¹¹ JG VII 1775. 1776, ergänzt 1774; wohl auch SEG 29 (1979) Nr. 452 Z. 3.

¹² BCH 19 (1895) 341 Nr. 16. – Vgl. Hadrians Epigramm, unten S. 195.

¹³ Plut., *Amat.* 1,748F; Paus. IX 31,3. S. dazu Anm. 3 zur Übersetzung.

¹⁴ Vgl. KNOEPFLER, a.a.O. (oben Anm. 10) 141 mit Anm. 1, der μουσικοῖς anstatt μουσικῆς schreiben will: das macht die Syntax parallel, ändert aber den Gesamtsinn nicht. Seine Argumente gegen musische Elemente der Erotideia greifen zu kurz, s. unten.

¹⁵ Entscheidend BCH 50 (1926) 432 Nr. 62, kaiserzeitlich, aus dem Tal der Musen: der Geehrte ἀγωνοθετήσαντα Ἐρω|τιδή[[ων Καίσαρήω]ν, Μουσειῶν δὲ δῖς.

Elite stammte. In Thespiäi kann diese Elite nicht sehr gross gewesen sein, jedenfalls tauchen dieselben Namen immer wieder auf.¹⁶

Plutarchs Festbeschreibung weist freilich eine Besonderheit auf, die dem Befund der Inschriften zu widersprechen scheint. Der frisch verheiratete Philosoph, seine junge Frau und ihre Freunde aus Chaironeia und aus andern boiotischen Orten wohnen dem grossen Fest sowohl in den Palaistren wie im Theater bei, und der „laute Wettstreit der Kitharöden“ drohte die gesamte Festgemeinde in Partisanengruppen zu teilen (2,749C): das weist auf musische Agone zusammen mit den gymnischen, entgegen den allermeisten Siegerinschriften der Erotideia, die allein gymnische Agone verzeichnen. Eine einzige Siegerliste gilt den Erotideia und Kaisareia Sebastoi [Mouseia] gemeinsam und listet musische und gymnastische Disziplinen auf – Trompete, Herold, Verfassen und Rezitieren von Enkomia auf Eros und die Römer sowie auf die Musen, Flöte, Kithara; Schnellauf, Stadionlauf, Diaulos, Ringen, Boxen, Pankration.¹⁷ Die Reihenfolge der Disziplinen im Text reflektiert den Ablauf des Festes. Der erste Teil, der ἀγῶν θυμελικός, fand im Theater statt.¹⁸ Trompeter und Herold eröffneten den Agon, die Enkomia auf die beiden Gottheiten und die Römer priesen die Mächte, die hinter dem Fest standen; nach weiteren musischen Vorführungen folgten die gymnastischen an ihrem Ort. Das kombiniert die Mouseia mit ihren musikalischen Darbietungen im Theater mit den gymnastischen Disziplinen der Erotideia: wenigstens in der Zeit der Inschrift wurden die beiden panhellenischen Agone gemeinsam gefeiert. Da die Inschrift die Römer, nicht aber, wie spätere, den Kaiser als Empfänger eines Encomiums nennt, fällt sie wohl in (früh)augusteische Zeit; der Schriftcharakter kann dazu passen. In diesen ökonomisch schwierigen Jahren hatten die Thespiäer also ihre beiden

¹⁶ C. I. R. P. JONES, «A Leading Family of Thespieae», *Harvard Studies in Classical Philology* 74 (1970) 223–255 untersucht eine Familie, die seit hellenistischer Zeit fassbar ist, nicht zuletzt durch ihre Wohltaten; allgemeiner zu Böotien J. M. FOSSEY, *Topography and Population of Ancient Boiotia* (Chicago 1989).

¹⁷ SEG 29 (1979) Nr. 452, nach P. ROESCH, *Teiresias. Epigraphica* 2 (1979) Nr. 1, dem ich folge; Widerspruch bei L. MORETTI, «Iscrizioni di Tespie della prima età imperiale», *Athenaeum* 69 (1981) 71–77. Die Reihenfolge der Disziplinen entspricht derjenigen in den Siegerlisten, ist aber kürzer, insbesondere fehlt das Prosodion ganz am Anfang; die Inschrift ist durch den Agonotheten von Mouseia und Erotideia datiert.

¹⁸ τὸν θυμελικόν (sc. ἀγῶνα), Z. 7; die Mouseia sind regelmässig ἀγῶνες θυμελικοί. Vitr. V 7.2 unterscheidet *scenici* und *thymelici actores*: erstere produzierten sich auf der Bühne, letztere in der Orchestra.

Agone zusammengelegt, und ein Rest davon findet sich noch in der Vielfalt der Disziplinen zur Zeit des jungen Plutarch.¹⁹

Die Geschichte der Erotideia ist also nicht gradlinig. Vielleicht gegründet erst als Rom Griechenland eroberte, wurden sie wohl erst nach dem Vorbild der Mouseia gefeiert, dann mit den Mouseia zusammengelegt, weil man, als in der Depression der frühen Kaiserzeit die Mittel knapp wurden, nicht Sponsoren für beide Agone fand. Nach dem wirtschaftlichen Aufschwung des späteren ersten Jahrhunderts wurden sie wieder getrennt gefeiert, freilich öfters vom selben Mitglied einer der führenden Familien finanziert; zur Zeit des Pausanias waren sie noch immer einer der beiden zentralen Agone der Stadt Thespiai.

2. Das Heiligtum des Eros

Weder die Stadt Thespiai noch sein Eros-Heiligtum sind archäologisch erforscht;²⁰ wir wissen also nicht, wie sich Stadt und Heiligtum zueinander verhielten. Bei der Hochzeit von Bakchon und Ismenodora beginnt die Opferprozession auf der Agora, von wo man offenbar zu einem Opfer in den Bezirk des Eros geht: das weist darauf, dass das Heiligtum im Stadtgebiet lag; Pausanias' Schweigen mag dies bestätigen. Es muss eindrücklich gewesen sein, mit einem Tempel des Gottes und einem Garten des Narkissos, und mit berühmten Statuen – einem bronzenen Eros des jüngeren Lysipp, und einem marmorenen des Praxiteles, „wegen dem allein man Thespiai besucht“, wie Strabo und Cicero beide anmerken;²¹ daneben einer Aphrodite und einem Porträt der Phryne von Praxiteles' Hand. Wenigstens in der späten Republik kamen Gebildete nicht wegen

¹⁹ Eine fragmentarische Siegerliste (IG VII 1772) verbindet Elemente des musischen mit solchen des gymnischen Agons, ohne Festnamen zu nennen. Die Namen der Sieger weisen etwa hälftig auf römische Bürger (C. Valerius, [T.] Flavii, [T.] Aelii) und auf Griechen, einige aus anderen Städten der griechischen Welt. Dittenberger in IG datiert aufgrund der Namen ins spätere 2. Jh. n. Chr.: SCHACHTER, a. a. O. (oben Anm. 1) 218 Anm. 5 verbindet die Inschrift mit den Erotideia und folgt dem Datum Dittenbergers, während SEG 36,476 ‚late 2nd cent. BC‘ datiert (wohl irrtümlich). Ein T. Flavius ist vor Vespasian im Osten kaum denkbar, T. Aelius führt auf Antoninus Pius: wenn auf diese Überlegungen Verlass ist, widerspricht die Inschrift Pausanias' Trennung der beiden Agone.

²⁰ Zur Lage vgl. SCHACHTER, a. a. O. (oben Anm. 1) 216.

²¹ Von Praxiteles kennt man zwei weitere Statuen des Eros, eine nicht weiter bekannte aus Bronze (Callistrat., *Stat.* 3) und die durch Münzbilder bekannte Statue in Parion (Plin., *Nat. hist.* XXXVI 22); L. LACROIX, *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques* (Liège 1949) 315f.

der beiden Agone nach Thespiäi, sondern wegen der Kunst,²² und vielleicht auch wegen der Erinnerung an Romantik und Skandal: den Eros hatte Praxiteles angeblich der Hetäre Phryne – oder, in anderer Überlieferung, Glykera²³ – für ihre Liebesdienste geschenkt, und sie hatte ihn in Thespiäi, woher sie stammte, dediziert, wo er nun neben der Aphrodite und ihrer eigenen Porträtstatue stand: Phryne „teilte den Tempel mit Eros“, wie Autobulos seinen Vater etwas spitz sagen lässt.²⁴ Zur Zeit, in welcher der Dialog spielt, war Praxiteles' Eros freilich bereits in Rom, aufgestellt im Porticus der Octavia, und als Plutarch den Dialog schrieb, war dieser Eros zerstört, wohl durch den Brand von 80 n. Chr.²⁵ Nero hatte das Original nach Rom bringen lassen – zum zweiten Mal, nachdem Claudius es nach einem ersten Raub durch Caligula wieder zurückgeschickt hatte.²⁶ Die Thespiäer ersetzten das verlorene Werk des Praxiteles durch eine Kopie des Atheners Menodoros, „die das Werk des Praxiteles imitierte“.²⁷ Das tat dem Ruhm des Heiligtums keinen Abbruch. Eine Angehörige der provinziellen Oberschicht, Procula Herennia, pries den Eros in einem Epigramm, das sich an berühmten Vorbildern orientiert.²⁸

οὗτος Ἔρωσ ἐδίδαξε πόθους· αὐτὴ φάτο Κύπρις·
ποῦ σ' ἄρα δὴ σὺν ἐμοὶ δέρξατο Πραξιτέλης;

Dieser Eros lehrte die Sehnsucht. Kypris selber sagte: „Wo denn hat dich Praxiteles mit mir gesehen?“

²² Cic., *Verr.* actio sec. 4,135; Strab. IX 2,25 C 410; vgl. KNOEPFLER, a. a. O. (oben Anm. 1).

²³ Glykera Strab. IX 2,25 C 410; das Verhältnis der beiden Namen ist unklar, vgl. G. LIPPOLD, «Praxiteles 41», *RE* XXII (1954) 1797.

²⁴ Alciphr. IV 1; Paus. IX 27,5; Plut., *Amat.* 9,753F; Ath. XIII 59,561ab; das Epigramm des Praxiteles *AP* XVI 204.

²⁵ Zur Zerstörung durch einen Brand Paus. IX 27,3; der Porticus der Octavia wurde 80 und 191 nach Bränden restauriert, F. COARELLI, *Guida Archeologica di Roma* (Mailand 1974) 246. Vgl. K. GUTZWILLER, «Gender and Inscribed Epigram. Procula Herennia and the Thespian Eros», *TAPhA* 134 (2004) 383–418, hier 387.

²⁶ Paus. IX 27,3: er weiss auch, dass der Gott sich an beiden Kaisern bitter rächte. KNOEPFLER, a. a. O. (oben Anm. 1) versteht den Gaius in Pausanias' Bericht nicht als Caligula, sondern als C. Memmius – doch lässt sich Claudius' Reaktion weit besser verstehen, wenn er auf einen Kunstraub seines verfeimten Vorgängers reagiert.

²⁷ Paus. IX 27,4; seine vergoldeten Flügel störten Puristen, Iul., *or.* 3,4 BIDEZ-CUMONT = 2,54BC HERTLEIN.

²⁸ GUTZWILLER, a. a. O. (oben Anm. 25) 383–418; der Text publiziert von A. PLAS-SART, *BCH* 50 (1926) 404f. Ob das Epigramm von der Basis dieser Kopie stammt, wie Gutzwiller annimmt, muss angesichts der vielen Dedikationen im Tempel hypothetisch bleiben.

3. Das Kult-Aition: der Mythos von Narkissos

Hadrians Epigramm ist es auch, das die Erinnerung an den Garten des Narkissos aufbewahrt: die Geschichte von Narkissos' Tod und Verwandlung ist das Aition des lokalen Kults. Erzählt wird es bei Konon in einer Form, die auf Älteres zurückgeht, wie die Übereinstimmungen mit Ovids gleichzeitiger Erzählung zeigen können;³² freilich lässt Ovid alles Lokalspezifische weg, das für Konon so wichtig ist, und führt die Nymphe Echo ein, die mit Thespiai nichts zu tun hat.³³ Nach Konon war Narkissos ein schöner junger Mann, der alle Freier zurückwies; dem einen, der nicht locker liess – Ameinias – sandte er einen Dolch. Ameinias tötete sich, nicht ohne Eros um Rache zu bitten: der Gott lässt Narkissos sich in sich selbst verlieben, wie er sein Bild in einer Quelle erblickt; aus Verzweiflung über diese unerfüllbare Liebe tötet er sich seinerseits. Aus seinem Blut wächst der Narziss; „und damals beschlossen die Bewohner von Thespiai, Eros zu ehren und zu verehren und ihm privat ebenso wie öffentlich zu opfern.“³⁴

Es ist unwichtig, ob die Narkissos-Geschichte erst sekundär von einem lokalen Dichter auf Thespiai bezogen wurde oder nicht – die Zweifel am Alter stammen vor allem von daher, dass Narkissos' Grab in Eretria gezeigt wurde;³⁴ doch kennt Pausanias die Quelle des Narkissos in der Chora von Thespiai.³⁵ Wie immer die Entwicklung des Mythos verlief: die Thespiäer bereits hellenistischer Zeit waren jedenfalls davon überzeugt, dass er ihren Eros-Kult erklären konnte. In seiner Motivik und seiner gesellschaftlichen und institutionellen Verankerung reicht dieser Mythos freilich weiter zurück. Der Konflikt, der zum Tod des Narkissos führt, ist im Bereich der homoerotischen Liebe angesiedelt, was gesellschaftliche Verhältnisse des archaischen und klassischen Griechenland reflektiert; Ovid ebenso wie Pausanias haben dagegen einen heterosexuellen Konflikt konstruiert, passend zu einer Zeit, in der der homoerotische Eros seine gesellschaftlich-institutionelle Verankerung und Recht-

³² Konon (*FGrHist* 26 F 1), *Fab.* 24; Ov., *Met.* III 339–510. – Vgl. SCHACHTER, a. a. O. (oben Anm. 10) 181f. und die Kommentare von F. BÖMER ad loc. und bes. von M.K. BROWN, *The 'Narratives' of Konon. Text, Translation and Commentary of the 'Diegeseis'*, Beiträge zur Altertumskunde 163 (München 2002) 172–178.

³³ Dasselbe Vorgehen etwa auch im Fall des Leukippos, den Ant. Lib. 16 (nach Nikander) mit dem Leto-Kult in Phaistos aitiologisch verbindet, Ov., *Met.* IX 666–797 hingegen aus allen lokalen Bindungen löst, Iphis nennt und mit Isis verknüpft.

³⁴ Strab. IX 2,10 C 404; Prob. ad Verg., *Ecl.* II 48 macht ihn zum Sohn des Amarynthos von Eretria.

³⁵ Paus. IX 31,7; er kennt eine rationalisierende Version des Mythos, die ihm besser gefällt.

fertigung zu verlieren drohte, wie Plutarchs *Amatorius* vorführt. Die entscheidende Parallele stammt aus dem Kult von Eros und Anteros in Athen. Pausanias erzählt den Kultmythos. Der junge Timagoras – der Name weist auf die athenische Oberschicht – weist alle Liebhaber zurück, doch der Metoike Meles gibt nicht auf; Timagoras reagiert gehässig: Meles solle besser von der Akropolis zu Tode springen. Wie Meles gehorcht, bereut Timagoras und springt ihm nach; die Metoiken errichten an der Stelle einen Altar zu Ehren des Anteros, der erwiderten Liebe, der mit dem Altar des Eros in der Akademie korrespondiert.³⁶

Die Akademie ist hier als Gymnasion, nicht als Philosophentreffpunkt wichtig: der Ort dieser männlichen Liebesbeziehungen, denen Eros vorsteht, ist eben das Gymnasion, zu dessen zentralen Göttern Eros gehört.³⁷ Zu solchen Beziehungen steht Plutarch kritisch, nicht anders als der Römer Cicero; Athenaios lehnt gar, übrigens im Gefolge Zenons von Kitition, in einer allegorischen Auslegung des Kultes von Eros, Hermes und Herakles im Gymnasion jeden Bezug des Eros auf die Sexualität ab.³⁸ Zenon hatte die Rolle dieses Eros für die Wohlfahrt der Polis unterstrichen; Athenaios baut dies aus und sammelt Zeugnisse für eine solche Rolle des Eros,³⁹ die er bloss in einer Opposition zwischen Sexualität und Politik verstehen kann:

Die Spartaner opfern dem Eros vor der Schlacht, weil Sieg und Heil auf der Freundschaft derjenigen beruht, die in der Phalanx nebeneinanderstehen.⁴⁰ Die Kreter ehren in

³⁶ Paus. I 30,1, anlässlich des Altars von Eros vor der Akademie. – Ob eine Beziehung des Akropolis-Altars zum Heiligtum der Aphrodite und des Eros im Nordhang bestand, ist nicht klar.

³⁷ Zum Kult des Eros im Gymnasion J. DELORME, *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce des origines à l'Empire Romain*, BÉFAR 196 (Paris 1960); C. CALAME, *L'Éros dans la Grèce antique* (Paris 1996), bes. 99–121 («Éros au masculin: la polis»).

³⁸ Cicero bei Lact., *Inst.* I 20; Plut., *Amat.* 5,751F; Ath. XIII 12,561d, mit Verweis auf Zeno, *SVF* I F 263.

³⁹ Nicht dass das hellenisierte Ägypten die Instuition nicht kennen würde, vgl. D. MONTSERRAT, «Mallocuria and Therapeuteria. Rituals of Transition in a Mixed Society?», *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 28 (1991) 43–49; B. LEGRAS, «Mallocuria et mallocurètes. Un rite de passage dans l'Égypte romaine», *Cahiers du Centre G. Glotz* 4 (1993) 113–127.

⁴⁰ Vgl. auch den Kult des Eros im Hain von Leuktra, von dem Paus. III 26,5 eine Wundergeschichte erzählt: die Regengüsse schwemmen das Laub nicht aus dem Heiligtum. Das betont die Sakralität des Raumes: nicht einmal der Regen entfernt, was dem Gott gehört; entsprechende Sakralgesetze sind geläufig, vgl. etwa F. SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques* (Paris 1969) Nr. 37 (Attika). 84 (Korope). 150A und B (Kos); mehr *ibid.* S. 72. Den Gott deswegen mit der Vegetation zu verbinden (FASCF 1977, 21–24), greift entschieden daneben.

der Schlachordnung die schönsten ihrer Bürger und lassen sie dem Eros ein Opfer darbringen, wie Sosikrates berichtet.⁴¹ In Theben besteht die sogenannte heilige Schar aus Liebhabern und Geliebten, was die Erhabenheit des Gottes demonstriert, da diese Männer einen ehrenvollen Tod, nicht ein verworfenes und anstössiges Leben gewählt haben. Die Samier schliesslich, sagt Erxias in den *Kolophonika*,⁴² weihen ein Gymnasion dem Eros und nannten das darin abgehaltene Fest Freiheitsfest, *Eleutheria*.

Trotz seines zeitgebundenen Widerstandes gegen eine sexuelle Lesung seiner Fakten, für den er sich auf Zeno beruft, versteht Athenaios diesen Eros als den Gott, der für die Hoplitenpolis nicht allein der dorischen Polis und ihr Funktionieren zentral ist: das Liebesverhältnis der Bürgersoldaten schafft die Grundlage für das enge Zusammenspiel der Einzelnen, welches die Hoplitentaktik verlangt, und diese Grundlage wird im Gymnasion vermittelt, in der körperlichen Ertüchtigung ebenso wie in der erotischen Bindung der Einzelnen;⁴³ dass dahinter weit archaischere Institutionen stehen, soll hier nicht kümmern.⁴⁴ Für unseren geographischen Raum ist die thebanische Heilige Schar die entscheidende Parallele.

Wann immer der Narkissos-Mythos mit Thespiai verbunden wurde: diese Verbindung fußt auf dieser funktionalen Beziehung. Deswegen sind die Erotideia, in Athenaios' Worten, für Thespiai das, was die Panathenaia für Athen, die Olympia für Elis und die Halieia für Rhodos:⁴⁵ das zentrale Fest der Polis. Und deswegen sind in ihrem Agon, wie die Inschriften zeigen, die gymnastischen Disziplinen so wichtig. Wann immer also der panhellenische Agon der Erotideia geschaffen wurde, seine Schöpfer griffen Anregungen und Ideologien auf, welche im Eroskult von Thespiai seit archaischer Zeit angelegt waren. Der Kult des Eros und sein Heiligtum sind mithin älter, vielleicht beträchtlich älter als der Augenblick im zweiten Jahrhundert vor Christus, als der Agon eingeführt und dann in seiner Verknüpfung mit dem Kult der Dea Roma zu einem zentralen Ausdruck der Politik Thespiais in hellenistischer Zeit gemacht wurde. Doch sind diese homoerotischen, auf das Hoplitenheer ausge-

⁴¹ *FGrHist* 462 F 7. – Korollar ist die archaische kriegerische Erziehung der jungen Kreter, in der homosexuelle Liebe eine Schlüsselrolle spielt (Ephoros, *FGrHist* 70 F 149); vgl. die Zusammenfassung bei J. BREMMER, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland* (Darmstadt 1996; engl. Originalausgabe Oxford 1994) 51–54.

⁴² *FGrHist* 449 F 1.

⁴³ Grundlegend sind E. BETHE, «Die dorische Knabenliebe. Ihre Ethik und ihre Idee», *Rh. Mus.* 62 (1907) 438–75 (auch in: H.K. SIEMS [Hrsg.], *Sexualität und Erotik in der Antike* [Wege der Forschung 605] Darmstadt²1994, 17–57; H. PATZER, *Die griechische Knabenliebe*, Sitzungsbericht Frankfurt 19,1 (Wiesbaden 1982); K. DOVER 1978); vgl. auch den Beitrag von B. FEICHTINGER in diesem Band.

⁴⁴ Zur heiligen Schar *Anat.* 17,761BC mit Anm. 229 zur Übersetzung.

⁴⁵ Ath., a. a. O. (oben Anm. 38).

richteten Züge des Eros bloß ein Teil der mit dem Kult verknüpften Erwartungen, ein Teil zudem, der im Lauf der hellenistischen Zeit und ihrer gesellschaftlich-politischen Veränderungen allmählich in den Hintergrund trat. Was immer die historische Realität hinter der Geschichte um Praxiteles, Phryne und den marmornen Eros war: als diese Geschichte entstand oder als die darin geschilderten Ereignisse stattfanden, war Eros durchaus auch Gott der heterosexuellen Liebe – hier freilich derjenigen zwischen einem berühmten Bildhauer und einer ebenso berühmten Hetäre. Die Existenz der Bilder des Praxiteles, nebenbei, beweist, dass Thespiai noch im späteren vierten Jahrhundert wiederaufgebaut wurde; dass das Heiligtum des Eros so spektakuläre Weihungen erhielt zu einem Zeitpunkt, als die umliegende Stadt wenn nicht völlig zerstört, so doch drastisch reduziert war, scheint unwahrscheinlich. Jahrhunderte später, als der junge Plutarch und seine Frau dem Gott opferten, wurde er als zuständig gesehen für die Behebung von Ehekrisen – und es ist diese Funktion als Gott der heterosexuellen Liebe, auf der Plutarch in seinem Dialog insistiert, und auf die Hadrian in seinem Epigramm gerade nicht eingeht. In der Realität des öffentlichen und des privaten Kultes im Eros-Heiligtum von Thespiai kann der Gott nicht auf die eine oder andere Form der Liebe eingengt werden, genauso wie in der gesellschaftlichen Realität Griechenlands die Institutionen von Ehe und Gymnasion nebeneinander existierten. Doch ist jedenfalls Plutarchs Dialog tiefer in den Realitäten und Ideologien des Eros-Heiligtums verankert, als Plutarch selber eingeht.

4. Der heilige Stein und der ‚anikonische‘ Kult

In der Diskussion um das Alter des Eros-Kultes von Thespiai hat seit jeher die Existenz eines ‚Bildes‘ des Eros in der Form eines rohen Steines eine wichtige Rolle gespielt. Pausanias nahm es zum Beweis für das hohe Alter des Kultes:

Unter den Göttern haben die Einwohner von Thespiai von Anfang an den Eros am meisten verehrt; sie besitzen als uraltes Kultbild einen unbearbeiteten Stein.⁴⁶

Die Modernen sind fast alle Pausanias in der Einschätzung des hohen Alters dieses Bildes gefolgt,⁴⁷ in einer simplen evolutionistischen Lesung

⁴⁶ Paus. IX 27,1 θεῶν δὲ οἱ Θεσπιεῖς τιμῶσιν Ἐρωτα μάλιστα ἐξ ἀρχῆς, καὶ σφισιν ἄγαλμα παλαιότατόν ἐστιν ἀργός λίθος.

⁴⁷ Ausnahme ist SCHACHTER, a. a. O. (oben Anm. 1) 217: „It does not necessarily follow that an aniconic image was also an old one; and, even if the stone which Paus-

der Genese von Kultbildern aus blossen ‚Steinfetischen‘.⁴⁸ Seit der grundlegenden Dissertation von Marinus Willem DE VISSER (1900) hat das Dossier der nicht-anthropomorphen Bilder in der griechischen Religion eine bedeutende Rolle gespielt, wenigstens solange evolutionistische Konstruktionen die Forschung dominiert haben.⁴⁹ Widerspruch artikuliert sich erst langsam,⁵⁰ im Gefolge einer beginnenden Diskussion um die Funktion von Bildern in den antiken Religionen, in der auch der Begriff ‚Kultbild‘ problematisiert worden ist. Auf diese Diskussion kann hier nicht eingegangen werden,⁵¹ hingegen möchte ich auf die Problematik des Terminus ‚anikonisch‘ hinweisen, der erst nach VISSER und ohne sein Zutun sich allmählich in der altertumswissenschaftlichen Diskussion eingebürgert hat. Der Terminus ist in seiner Verwendung unscharf, denn er bezeichnet zum einen – sprachlich korrekt – ‚anikonische Religionen‘, das heisst Religionen, welche keine Bilder ihrer übermenschlichen We-

anias saw was an old one, there is no guarantee that it always went under the name ‚Eros‘.“

⁴⁸ Der Ausdruck taucht gelegentlich in der Forschung auf; zu seinem Hintergrund K.-H. KOHL, «Fetisch, Tabu, Totem. Zur Archäologie religionswissenschaftlicher Begriffsbildung», in: B. GLADIGOW/H.G. KIPPENBERG (Hrsgg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft* (München 1983) 59–74.

⁴⁹ M.W. DE VISSER, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam* (Dissertation Leiden 1900); Buchausgabe als *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen* (Leiden 1903). DE VISSER (1876–1930) machte Karriere nicht als Gräzist, sondern als Historiker asiatischer Religionen: 1917 trat er eine entsprechende Professur in Leiden an. Seither bes. H. HERTER, «Zum bildlosen Kultus der Alten», *Wiener Studien* 79 (1966) 556–572; B. NEUTSCH, «Vom Steinmal zur Gestalt. Zum Wandel griechischer Götterbilder am Beispiel Hermes, Eros und Aphrodite», in: B. OTTO/F. EHRL (Hrsgg.), *Echo. Beiträge zur Archäologie des mediterranen und alpinen Raums. Johannes B. Trentin zum 80. Geburtstag*, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 27 (Innsbruck 1990) 245–262. – Für Rom vgl. L. ROSS TAYLOR, «Aniconic Worship Among the Early Romans», in: G.D. HADZITS (Hrsg.), *Classical Studies in Honour of J.C. Rolfe* (Philadelphia 1931) 305–314; H.B. RIESCO ÁLVAREZ, *Elementos Líticos y Arbóreos de la Religión Romana* (Madrid 1993).

⁵⁰ Für Griechenland M. GAIFMAN, *Beyond Mimesis in Greek Religious Art. Aniconism in the Archaic and Classical Periods* (Dissertation Princeton 2005); der Diskussion mit Frau Gaifman verdanke ich zahlreiche Anregungen, die ich in den folgenden Anmerkungen nicht einzeln anführen kann.

⁵¹ Ein ausgezeichnete Überblick über die Problematik und die Forschungsgeschichte und ein interessanter Lösungsvorschlag bei T.S. SCHEER, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik* (München 2000); G. NICK, *Die Athena Parthenos. Studien zum griechischen Kultbild und seiner Rezeption*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung, 19. Beiheft (Mainz 2002); einen geistes- und literaturgeschichtlichen Überblick gibt D. TARN STEINER, *Images in Mind. Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought* (Princeton 2001).

sen gestatten oder besitzen, zum andern – sprachlich fragwürdig, und ausschliesslich in der altertumswissenschaftlichen Debatte – ‚anikonische‘, das heisst nicht-anthropomorphe Bilder in einer Religion, welche durchaus Bilder von Göttern und Heroen besitzt.⁵² Angesichts der Ambivalenz des Terminus sollte er in der altertumswissenschaftlichen Debatte vermieden werden; im übrigen ist auch die absolute Bildlosigkeit von Religionen in der neueren Forschungen wohl zu Recht bestritten worden.⁵³

Hier soll allein der Stein des Eros in Thespiai genauer angesehen werden. Pausanias ist nicht nur der einzige Autor, der ihn als Tempelbild, ἄγαλμα, bezeichnet: er ist der einzige Autor, der überhaupt von einem solchen Stein berichtet – wie er auch die einzige Quelle für die meisten solcher Kultsteine im antiken Griechenland ist.⁵⁴ Neben dem ἄγαλμα des Eros in Thespiai nennt er die Steine, welche „für Eteokles“ vom Himmel fielen und in Chariten-Heiligtum von Orchomenos verehrt werden, neben einem ἄγαλμα σὸν τέχνη, einem anthropomorphen Bild aus Marmor,⁵⁵ den unbehauenen Stein, der als ἄγαλμα im Tempel des Herakles von Hyettos Heilung spendet,⁵⁶ und die dreissig viereckigen Steine, welche neben dem Bild des Hermes in Pharai in Achaia standen und die von den Einheimischen unter den Namen bestimmter Gottheiten verehrt wurden.⁵⁷ Neben diesen bei Pausanias als Kultobjekte und Bilder von Göttern genannten Steinen erfahren wir andernorts vom schwarzen Stein von Pessinus, „den die Einwohner als Mutter der Götter ansahen“ und den die Römer in ihre Stadt holten,⁵⁸ sowie von den ‚göttlichen Steinen‘ (*lapides qui divi dicuntur*) im Tempel der Artemis von Laodikeia in Phrygien, die angeblich von Heliogabal entführt wurden.⁵⁹ Mit Ausnahme der von Pausanias genannten sind es mithin bloss noch anatolische, ungrische Mo-

⁵² Diese Ambivalenz hat T.N.D. METTINGER, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (Stockholm 1995) dazu geführt, die Kategorie des ‚empty space aniconism‘ für die Abwesenheit jedes Bildes (etwa im Tempel von Jerusalem) einzuführen, ohne eine generelle Bildlosigkeit für die israelitische Religion postulieren zu müssen.

⁵³ Grundlegend D. FREEDBERG, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response* (Chicago 1989) Kap. 4 („The Myth of Aniconism“).

⁵⁴ Vgl. DE VISSER 1900, 37 (oben Anm. 49). – Ein archäologisches Dossier bei U. KRON, «Heilige Steine», in: H. FRONING/T. HÖLSCHER/H. MIFLSCH (Hrsgg.), *Kotinos. Festschrift für Erika Simon* (Mainz 1993) 56–70.

⁵⁵ Paus. IX 38,1.

⁵⁶ Paus. IX 24,3.

⁵⁷ Paus. VII 22,4.

⁵⁸ Liv. XXIX 11,7 *sacrumque iis lapidem quam matrem deum esse incolae dicebant*; Arnob., *Adv. gent.* VII 49.

⁵⁹ Ael. Lampr., *Hist. Aug.: Heliog.* 28. – Die Probleme solcher Angaben in der *Hist. Aug.* sind notorisch.

numente, welche in den Quellen auftauchen. Unterdessen ist archäologisches Material dazugekommen; in keinem Fall dieser ‚heiligen Steine‘ freilich handelt es sich um ein Kultbild.⁶⁰

Pausanias seinerseits hat ein Interesse an diesen Steinen, das über die Neugier des Cicerone (der er sowieso nicht ist) weit hinausgeht: sie fügen sich in eine evolutionistische Theorie von Bildentwicklung. Das Bild des Herakles in Hyettos ist ein Stein „nach alter Art“; die dreissig Steine von Pharai führen ihn dazu, dies auszuführen: „In noch älterer Zeit wurden sogar von allen Griechen unbehauene Steine anstelle von Bildern verehrt“.⁶¹ Pausanias ist nicht allein mit dieser Theorie: ein halbes Jahrhundert vorher hatte Clemens von Alexandria behauptet, dass die ältesten Zivilisationen Steinsäulen und Hölzer als Bilder verehrten, dass darauf der noch bei manchen Barbaren feststellbare Kult von Objekten gefolgt sei, und erst dann die Herstellung anthropomorpher Bilder.⁶² Eine ganz andere evolutionistische Theorie findet sich bei Varro: darnach hätten die Römer ursprünglich keine Kultbilder besessen, und die Einführung des ersten Jupiterbildes sei unter etruskischem Einfluss unter Tarquinius Priscus erfolgt.⁶³ Varro bedauert diese Entwicklung: bei ihm steht die Theorie im Kontext einer philosophischen Theologie, welche den Bildern kritisch gegenübersteht, weil sie den Zugang zur wahren Natur des Göttlichen verstellen; das geht auf Heraklit zurück, war aber besonders bei Zeno wichtig, die aber beide noch keine evolutionistische Theorie konstruierten.⁶⁴ Pausanias' Motivation ist weniger theologisch als antiquarisch: er sucht das alte und authentische Hellas.⁶⁵ Aus demselben Grund ver-

⁶⁰ KRON, a. a. O. (oben Anm. 54). – Ob der Fels mit der Inschrift EP am ‚pozzo sacro‘ von Velia mit Eros zu verbinden ist, wie dies M. NAPOLI, *Führer durch die Ausgrabungen von Velia* (1973) 16 und v. a. B. NEUTSCH, «Zum Eros-Brunnen von Elea», in: *Φιλίας Χάριν. Miscellanea di Studi Classici in Onore di Eugenio Manni* (Rom 1980) Bd. V 1618 tun, scheint mir alles andere als sicher, und selbst wenn man dies tut, haben wir es weder mit einem unbehauenen Stein wie in Thespiai noch gar mit einem anikonischen Kultbild zu tun, wie dies Neutsch behauptet.

⁶¹ Paus. IX 24,3 κατὰ τὸ ἀρχαῖον; VII 22,4 τὰ δὲ ἔτι παλαιότερα καὶ τοῖς πᾶσι Ἑλλησι τιμὰς θεῶν ἀντὶ ἀγαλμάτων εἶχον ἀργοὶ λίθοι.

⁶² Clem. Al., *Strom.* I 24,164 (Säulen anstelle von Bildern). *Protr.* 4,46 (Säulen und Hölzer; zur Herleitung des Ausdrucks Xoanon vgl. A.A. DONOHUE, *Xoana and the Origins of Greek Sculpture, American Classical Studies* 15 [Atlanta, Ga. 1988]); unbehauene Steine kommen bei Clemens nicht vor.

⁶³ Varr., *Ant. rer. div. fr.* 18 CARDAUNS, aus Aug., *Civ.* IV 31, vgl. auch *fr.* 22 und *Logistoricus Curio fr.* 1. Eine verwandte Theorie bei Clem. Al., *Protr.* 4,46f. und *Strom.* V 14,108,4 (aus Antisthenes).

⁶⁴ Heraklit, *VS* 22 B 5; Zeno, *SVF* I *fr.* 264.

⁶⁵ Vgl. bes. J. ELSNER, «Pausanias. A Greek Pilgrim in the Roman World», *Past & Present* 135 (1992) 3–29.

zeichnet er die zahlreichen wunderwirkenden altertümlichen Bilder, welche in der Forschung den Anstoss zum Terminus Xoana gegeben haben,⁶⁶ oder die Reliquien der Heroenzeit, die in den Tempeln aufbewahrt und vorgeführt werden,⁶⁷ und widmet der heroischen Frühgeschichte der einzelnen Landschaften und Städte so viel Raum.⁶⁸ Thespiai war für Pausanias ein ganz besonderer Fall: nachdem Nero den Eros des Praxiteles entführt und die Einwohner ihn durch eine ‚moderne‘ Kopie ersetzt hatten, gibt ihm der Stein des Eros die Gelegenheit, diesen Verlust an authentischer klassischer Kunst durch die Gegenwart von etwas weit Älterem zu kompensieren.

Ob ihm dabei die Thespiäer bereits behilflich waren, lässt sich ebenso wenig feststellen wie woher dieser Stein stammte. Plutarchs Schweigen (nicht bloss im *Amatorius*) ist bemerkenswert: er hat ein Interesse an altertümlichen Bildern, welche zu einer allegorischen Lesung einladen.⁶⁹ Das heisst nicht, dass der Stein nicht schon zu Plutarchs Zeit im Heiligtum aufbewahrt wurde, sondern allein, dass er damals noch nicht als archaisches Bild des Eros verstanden wurde.

Man kann vielleicht noch einen Schritt weitergehen. Es war die Rede von der Verwurzelung des agonistischen Eros in der Welt der archaischen Hoplitenpolis und ihrer Institutionen. In diesem Kontext finden sich Riten, welche das erste Opfer eines neuen Bürgers im entsprechenden Heiligtum mit der rituellen Setzung eines Steinmals verbinden; ich hatte dies für das Apolloheiligtum von Metapont herauszuarbeiten versucht und andere Orte, die mit demselben Ritualkreis zu tun haben, herangezogen.⁷⁰ In der Kaiserzeit sind derartige Riten längst vergessen,

⁶⁶ Von F.M. BENNETT, «Primitive Wooden Statues Which Pausanias Saw in Greece», *Classical Weekly* 10 (1917) 82–86 bis DONOHUE, a. a. O. (oben Anm. 62) oft diskutiert.

⁶⁷ Eine Fallstudie bei T.S. SCHEER, «Ein Museum griechischer ‚Frühgeschichte‘ im Apollontempel von Sikyon», *Klio* 78 (1996) 353–373.

⁶⁸ Vgl. u.a. C. CALAME, «Logiques du temps légendaire et de l'espace cultuel selon Pausanias. Une représentation discursive du panthéon de Trézène», in: V. PIRENNE-DELFORGE (Hrsg.), *Les panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*, Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège du 15 au 17 mai 1997 (2^e partie), Kernos, suppl. 8 (Liège 1998) 149–63.

⁶⁹ Die Dokana der spartanischen Dioskuren *De frat. am.* 1,478A; altertümliche Hermen *An seni* 28,797F; ein ohrlloser Zeus auf Kreta *De Is.* 75,381D. Demgegenüber geht er auf die Allerweltsattribute des Eros (Flügel, Pfeil und Bogen) nicht ein.

⁷⁰ F. GRAF, «Apollon Lykeios in Metapont», in: *Acts of the VIIth International Congress of Greek and Roman Epigraphy* (Athen 1981) Bd. II 242–245; aufgenommen von B. BERGQUIST, «A Particular, Western Greek Cult Practice? The Significance of Stele-Crowned, Sacrificial Deposits», *Opuscula Atheniensi* 19 (1992) 41–47. – Ich hatte u.a. auch die Felsinschriften aus dem Apollonheiligtum von Thera herangezogen, denen

doch die Steinmale (oder wenigstens das eine oder andere) mögen sich im Heiligtum erhalten und zur Umdeutung eingeladen haben. Sie zum altertümlichen Bild des Gottes zu erklären, ist vielleicht Resemantisierung eines Kultsteins in einer Epoche, welche nach den Traditionsbrüchen der späthellenischen und frühkaiserzeitlichen Epoche nach Spuren ihrer Tradition sucht. Freilich ist die Demonstration derartiger Traditionserfindungen in der Kaiserzeit immer noch ein dringendes Desiderat der Forschung.

5. Der kosmogonische Eros des Hesiod

Dass ausgerechnet der Dichter, der aus dem Umland von Thespiai stammt, Hesiod von Askrai, den Eros als kosmogonische Potenz ganz zu Beginn seiner Theogonie ansetzt, hat schon immer erstaunt und zu Diskussionen geführt, ob sich der Dichter durch den lokalen Kult habe beeinflussen lassen.⁷¹ Notwendig ist eine derartige Annahme nicht: sobald die Kosmogonie sich nach orientalischem Muster als Theogonie durch das Mittel der heterosexuellen Zeugung und Geburt entwickelt, ist es fast zwingend – wenn man denn wie Hesiod das theogonische Geschehen jenseits der Narrativität auch logisch durchdringt –, die göttliche Potenz, die für Sexualität zuständig ist, an den Anfang dieser Entwicklung zu stellen.⁷² Hesiods Mittel der Personifikation würde dies überdies nahelegen, selbst wenn kein einziger Kult des Eros existieren würde. Kommt dazu, dass die öffentliche religiöse Funktion des Eros in Thespiai, soweit wir dies für die archaische und klassische Zeit überhaupt feststellen können, nicht oder nicht allein im Bereich der heterosexuellen Beziehungen verankert war, dass vielmehr der Bereich der homoerotischen männlichen Bindungen ebenso bedeutsam war, wenn nicht sogar bedeutsamer: das

GAIFMAN, *op. cit.* (oben Anm. 50) ein ausgezeichnetes Kapitel mit neuem Material widmet.

⁷¹ Plutarch zitiert die Hesiodstelle *Amat.* 13,765F und entwickelt 24,770AB eine kosmische Rolle des Eros (s. Anm. 429 zur Übersetzung). Zum kosmogonischen Eros vgl. J. RUDHARDT, *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques* (Paris 1986); J.-P. VERNANT, «Un, deux, trois. Eros», in: M.-M. MACTOUX/E. GENY (Hrsgg.), *Mélanges Pierre Lévêque* 1 (Paris 1988) 293–306; CALAME, a. a. O. (oben Anm. 37) 199–225.

⁷² Es ist bekannt, dass keine der orientalischen Kosmogonien eine mit Eros verwandte Potenz einführt; Ishtar oder Hathor hat, genau wie Aphrodite, nirgends eine kosmogonische Rolle. Plutarchs Behauptung, dass die platonische doppelte Aphrodite mit einem doppelten Eros der Ägypter zusammengehe (*Amat.* 19,764B), ist wohl Autoschediasma auf dem Hintergrund der geläufigen Rolle Ägyptens als Inspiration für Platon.

warnt davor, den thespiäischen Eros allzu vereinfachend mit der heterosexuellen Fortpflanzung zu verbinden. Diese Komplexität des Gottes hält sich auch in der so ganz anderen Gesellschaft der frühen Kaiserzeit, freilich nun in einer ganz anderen Funktion: der neuvermählte Plutarch und seine Ehefrau suchen das Heiligtum des Eros nicht etwa auf, um den Gott um Kindersegen zu bitten, sondern wegen Problemen in der Ehe von Plutarchs Schwiegereltern.

Eros in Plutarchs moralischer Psychologie

Jan Opsomer

1. Polysemie des Erosbegriffs

Dass in Plutarchs¹ *Amatorius* ἔρως (Eros) die Dialoghandlung maßgeblich bestimmt sowie auch den Gegenstand der Gespräche bildet, wird wohl niemand bestreiten. Von vornherein ist aber keineswegs klar, was die unterschiedlichen Gesprächspartner jeweils genau unter Eros verstehen, denn dieser Begriff zeichnete sich auch in der Umgangssprache durch eine gewisse Unschärfe aus. Diese semantische Vagheit führt unvermeidbar zu Übersetzungsschwierigkeiten. Auch wenn das womöglich noch vieldeutigere „Liebe“ in vielen Kontexten bestimmt als eine richtige Übersetzung gelten darf, kann nicht von einer völligen Deckungsgleichheit beider Begriffe ausgegangen werden.

Trotz der umgangssprachlichen Unschärfe lässt sich doch ein einheitlicher Kern der unterschiedlichen Verwendungsweisen ausmachen. Insofern es sich nicht direkt um den Gott bzw. den Daimon Eros handelt und auch nicht die aus Platons *Symposion*, insbesondere aus der Diotima-Rede bekannte metaphysische Umdeutung des Eros die herkömmlichen Bedeutungen verdrängt hat, sondern der Eros in zwischenmenschlichen Beziehungen gemeint ist, lässt sich die folgende minimale Begriffsbestimmung formulieren:² Eros bezeichnet einen seelischen Zustand des heftigen Verlangens oder Begehrens, des Hingezogeneins, und zwar jeweils nur zu einer einzigen³ Person (in der platonischen metaphysischen Umdeutung wird diese Person ersetzt, bzw. ergänzt durch die Wahrheit, die Idee des Schönen, oder das gesamte Ideenreich). Eros ist somit, indem er auf eine Vereinigung hinwirkt, ein dynamisches Prinzip und wird oft von einer gewissen Heftigkeit gekennzeichnet, die im Gegensatz zum aphrodisischen Moment steht, das eher im Genuss dieser Vereinigung oder in

¹ Deutschsprachige Einführungen zur Philosophie Plutarchs finden sich in FERRARI 2000 und HIRSCH-LUIPOLD 2000, 15–25.

² S. H. GÖRGEMANN, Einführung zu diesem Band, Anm. 52.

³ Vgl. 18. 763B, wo die Exklusivität der Beziehung von der anderen Seite her betont wird: viele sehen denselben Körper, aber nur einer wird von dessen Schönheit ergriffen.

deren Erfüllung besteht.⁴ Am ehesten entspricht Eros noch dem semantischen Wert des Stammes „liebe“ im Wort „Verliebtheit“, oder dem Wort *love* im Ausdruck *to be in love*.⁵ Eros hat aber wenig mit Liebe im Sinne der christlichen *agape*⁶ oder mit Liebe zwischen Kindern und Eltern⁷ zu tun. Der Hauptgrund scheint darin zu liegen, dass in diesen beiden Fällen die Liebe in einem friedlichen Zustand des Vereint-Seins besteht, und nicht in einem Streben oder Begehren aus einer Empfindung des Mangels heraus.

Wenngleich eine im altgriechischen Sinn „erotische“ Beziehung oft eine sexuelle Dimension hat, gehört das Sexuelle nicht zur allgemeinen Begriffsbestimmung des Wortes. Sonst hätte beispielsweise Protogenes nicht behaupten können, die Knabenliebe habe nichts Sexuelles (5, 752 A). Dies wird bestätigt, wenn man die Aussagen von Philosophen unterschiedlicher Gesinnung nebeneinander stellt. Es stellt sich heraus, dass Verliebtheit, Geschlechtsverkehr, Heirat und Fortpflanzung nicht unbedingt miteinander zu tun hatten.⁸ Es war z.B. möglich, Eros ohne Geschlechtsverkehr zu propagieren (so Sokrates in seiner zweiten Rede in Platons *Phaidros*), oder umgekehrt Sex ohne Eros (so die Kyniker, die frühen Stoiker, Lukrez), eine Heirat zum Zweck der Fortpflanzung (Antisthenes, Lukrez), oder auch eine Heirat ohne Geschlechtsverkehr (Porphyrios) und schließlich Geschlechtsverkehr ohne Fortpflanzungsabsichten und sogar unter bewusster Vermeidung der Schwangerschaft (z.B. für die älteren Bürger in Platons *Politeia*). Nur Fortpflanzung ohne Geschlechtsgemeinschaft war in der Antike aus evidenten Gründen unmöglich. Auf der anderen Seite haben unterschiedliche Philosophen auch immer jeweils bestimmte dieser Dimensionen und Aspekte miteinander verbunden. Plutarch unterscheidet sich von den meisten antiken Philosophen, indem er Verliebtheit (Eros) und Sexualität zu wichtigen Bestandteilen einer gelungenen Ehe erklärt und zudem deren Erfüllung nicht nur

⁴ TH. BUCHHEIM, «Erôs», in: CHR. HORN/CHR. RAPP (Hrsg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, Beck'sche Reihe (München 2002) 153. Vgl. KUHN/NUSSER 1980, Art. „Liebe“ (nicht Eros!): „Der Begriff <L.> meint: (a) die einheitsstiftenden Beziehungen zwischen beseelten oder als beseelt gedachten Wesen und ist daher verwandt mit Freundschaft; (b) die empfundene, auf solche Vereinigung hinwirkende Kraft und ist daher verwandt mit Begehren, Verlangen, Erstreben.“ Es ist die zweite Bedeutung, die dem Erosbegriff entspricht.

⁵ SORABJI 2000, 277 übersetzt den Titel unseres Werks als *On Being in Love*.

⁶ S. dazu den Beitrag von W.G. JEANROND in diesem Band.

⁷ Zur Bezeichnung dieser Beziehung wird eher *φιλία* verwendet. S. dazu M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge 1986) 354. Vgl. auch *Amat.* 16, 758C-D.

⁸ SORABJI 2000, 273–287 bietet einen Überblick mit den wichtigsten Referenzen.

im Bereich der Fortpflanzung oder der Optimierung ökonomischer Verhältnisse sieht, sondern vor allem in gegenseitiger Zuneigung, Hingabe und liebevollem Umgang (23, 769A-B).

Trotz der dialogischen Vielstimmigkeit und des vom Autor künstlich erzeugten Eindrucks eines durch die unerwarteten Handlungsperipetien unberechenbaren Gesprächsverlaufs zeichnet sich im *Amatorius* allmählich ein einheitlicher Erosbegriff ab. Plutarch bemüht sich zu zeigen, dass das erotische Streben für Männer und Frauen, in heterosexuellen wie in homosexuellen Beziehungen⁹, grundsätzlich eine identische Erfahrung darstellt. Wenn es sich um wahre Liebe handelt, ist diese Erfahrung etwas Übermenschliches, d.h. Göttliches, was für Plutarch bedeutet, dass sie von einem Gott verursacht wird. Die beiden Formen der Erotik, die am Anfang des Gesprächs in schroffe Gegenüberstellung gesetzt waren, seien lediglich unterschiedliche Ausprägungen desselben seelischen Phänomens. Plutarch lehnt keine von beiden ab; aber, obwohl er die homosexuelle Liebe in den umfassenderen allgemeinen Erosbegriff einschließt und die Einheitlichkeit des Eros betont, argumentiert er, dass nur eine heterosexuelle, genauer, eine eheliche Beziehung¹⁰ die Bedingungen eines wahren Eros zu erfüllen vermag.¹¹ Die Eigentümlichkeit des *Amatorius* beruht auf der Vereinigung zweier Problemkreise, die unterschiedlichen literarisch-philosophischen Traditionslinien angehören: den Schriften „Über Eros“ und „Über die Ehe“.¹² Plutarchs eigene Antwort ist im Wesentlichen damit bereits gegeben: Der wahre Eros verwirklicht sich am besten – unter Einbeziehung der geschlechtlichen Dimension¹³ und im

⁹ D.h. in Beziehungen, die man traditionellerweise als Frauenliebe und Knabenliebe bezeichnet. Diese Bezeichnungen implizieren an sich schon den Gesichtspunkt des erwachsenen Mannes. An sich würde nichts dagegen sprechen, Ismenodoras Liebe für Bakchon als Knabenliebe und die sapphische Liebe als Frauenliebe zu bezeichnen. In diesem Beitrag verwende ich trotzdem gelegentlich die Termini Knaben- bzw. Frauenliebe in ihrem herkömmlichen Sinn, der dem Wortgebrauch im *Amatorius* übrigens entspricht.

¹⁰ Heterosexuelle Beziehungen außerhalb der Ehe kommen bei Plutarch nur am Rande vor. Man liest etwa in 16, 760CD, dass auch Beziehungen zu Prostituierten den Charakter von Eros haben können. 21, 767E wird die eheliche Treue betont. In den *Coni. praec.* 16, 140B ermahnt Plutarch die Frau zur Toleranz gegen Seitensprünge des Mannes, billigt diese aber durchaus nicht.

¹¹ FOUCAULT 1984, 229–230, 237–238 (deutsch: 253–256, 263–265); FRAZIER 1998, 5–6. Zu Plutarchs und Platons Ablehnung des homosexuellen Geschlechtsverkehrs s. RIST 2001, 567.

¹² S. H. GÖRGEMANN, Einführung zu diesem Band, Abschnitt 4; CRAWFORD 1999; FRAZIER 1998, 4.

¹³ Vgl. *Amat.* 13, 756D–E; 23, 769A. Als Platoniker verurteilt Plutarch die stoische Ablehnung des körperlichen Aspektes, d.h. „einen Eros ohne Aphrodite“: s. *De comm.*

Zeichen der gegenseitigen Zuneigung – innerhalb einer harmonischen Ehe.

Bevor er diese Auffassung in den letzten Kapiteln unseres Dialogs von seinem jüngeren Selbst als Gesprächsteilnehmer in einer eindrucksvollen Rede entwickeln lässt,¹⁴ versuchen andere Dialogpersonen während der ziemlich erratisch verlaufenden Diskussionen ihre eigenen, divergierenden Erosauffassungen geltend zu machen. Aufgrund der unterschiedlichen Hintergründe der Gesprächsteilnehmer sollte es nicht verwundern, dass diese nicht immer das Gleiche unter dem Wort Eros verstehen und dass möglicherweise sogar inkompatible Erosbegriffe vorliegen. Im Laufe des Gesprächs werden verschiedene Auffassungen erwähnt, spezifiziert, abgelehnt oder modifiziert, was nicht immer auf systematische Weise und mit analytischer Klarheit und Schärfe geschieht. Unter der Oberfläche des Streitgesprächs zwischen den Verteidigern der homosexuellen und der heterosexuellen Liebe werden heterogene und schwierig miteinander zu vereinbarende Erosbegriffe gegeneinander ausgespielt. Eine in Platon vorkommende, eigentlich aber das gesamte antike Denken über Eros kennzeichnende Unterscheidung,¹⁵ die dem ambivalenten Charakter der Erotik Rechnung trägt, wird dabei von den Gesprächspartnern angewendet: die zwischen einem guten und einem schlechten, bzw. einem wahren, heilsamen, göttlichen Eros einerseits und einem krankhaften, üblen und zerstörerischen andererseits. Damit ist aber noch nicht gesagt, wie das Verhältnis zwischen diesen entgegengesetzten Ausrichtungen genau zu deuten ist.

In einem anderen Werk gibt es einen Hinweis auf eine systematischere Behandlung dieser Fragen seitens Plutarchs. Es handelt sich um die verloren gegangene Schrift *Über Eros* (Περὶ ἔρωτος), von der dank Stobaios einige Fragmente überliefert sind. Fragment 135 SANDBACH¹⁶ enthält offensichtlich eine Zusammenfassung einer Erörterung, in der unterschiedliche geläufige Erosbegriffe referiert und ihre gegenseitigen Verhältnisse genauer bestimmt wurden. Je nach Ansicht wird Eros entweder

not. 28, 1073C und M. CASEVITZ/D. BABUT, *Plutarque. Œuvres Morales* XV 2 (Paris 2002) 250–251, Anm. 411. Umgekehrt bedarf die Sexualität auch des Eros, d.h. der Liebe: s. *Amat.* 16, 759E–F; 19, 764D.

¹⁴ Es ist plausibel, dass der Autor eine ironische Distanz zur vorbehaltlosen Begeisterung seines jüngeren Alter Ego intendiert. Dies bedeutet jedoch nicht, dass er nicht grundsätzlich mit den von diesem verteidigten Auffassungen einverstanden wäre. Der Vergleich mit anderen Schriften unseres Autors lässt es m.E. zu, mit großer Wahrscheinlichkeit die vom jungverheirateten Plutarch vertretenen philosophischen Auffassungen mit denen des Autors gleichzusetzen; s. GÖRGEMANN, Einführung S. 6 und 21.

¹⁵ S. SORABJI 2000, 273–287.

¹⁶ Stob. IV 20,67, S. 468, 14–469, 3 Hense. S. FRAZIER 2003.

- (1) als Krankheit (νόσος),
- (2) als Begierde (ἐπιθυμία),
- (3) als Freundschaft (φιλία),
- (4) als Wahnsinn (μανία),
- (5) als „so etwas wie eine göttliche oder daimonische Bewegung der Seele“ (θεῖόν τι κίνημα τῆς ψυχῆς καὶ δαιμόνιον),
- (6) oder schließlich „ohne Umschweife als ein Gott“ (ἄντικρυς θεόν)

bezeichnet.

Plutarch entscheidet die Frage nach der Wesensart des Eros folgendermaßen: den anfangenden Eros (τὸ ἀρχόμενον)¹⁷ betrachte man zu Recht als (2) eine Begierde, den übermäßigen (τὸ ὑπερβάλλον) als (4) Wahnsinn, den wechselseitigen (τὸ ἀντίστροφον) als (3) Freundschaft, den zum Jämmerlichen neigenden (τὸ ταπεινότερον) als (1) ein Siechtum (ἀρρωστία) und den, der einen glücklichen Lauf nimmt (τὸ εὐήμερον), als (5) eine Gotterfülltheit (ἐνθουσιασμόν). Während sich die ersten fünf Bezeichnungen, die in Plutarchs Lösung alle berücksichtigt werden, auf seelische Zustände beziehen (wobei die φιλία¹⁸ einen seelischen Zustand, dem eine ähnliche Gesinnung bei anderen Personen entspricht, darstellt), weist die nicht explizit in Plutarchs Antwort vorkommende Bezeichnung des Eros als Gott schlechthin über den Rahmen des Psychologischen auf ein außerhalb unseres Selbst befindliches Wesen hinaus. Implizit ist der Gedanke eines Gottes, bzw. Daimons schon anwesend, da der Autor in seiner Antwort künstlerische Abbildungen des Eros, d.h. eines als einer Person gedachten Wesens, erwähnt. Selbstverständlich liegt es nahe, dass die Gotterfülltheit buchstäblich verstanden wird (5) und somit auf eine höhere, sie verursachende Macht (6) verweist.¹⁹

Ob dabei dieses höhere Wesen als ein Gott oder lediglich als ein Daimon betrachtet werden soll, lässt der Autor hingegen offen.²⁰ Im *Amatorius* argumentiert die Dialogperson Plutarch allerdings ohne Bedenken für die Göttlichkeit des Eros. In einer platonischen Perspektive mag dies verwunderlich erscheinen, denn in Platons *Symposion* stellt die weise Mantineerin Diotima ihn ausdrücklich als einen Daimon, d.h. als einen

¹⁷ Das Entstehen sowie das hartnäckige Fortdauern der erotischen Begierde wird in *Περὶ ἔρωτος* fr. 137 beschrieben.

¹⁸ Die φιλία, die zunächst außer Betracht gelassen wird, spielt im *Amatorius* in der Gestalt der εὐνοία eine wichtige Rolle.

¹⁹ S. *Amat.* 16, 758E.

²⁰ Vgl. Plot. *Enn.* 3,5 [50] *Περὶ ἔρωτος*, über die Frage, ob Eros als ein Gott, ein Daimon oder als ein Affekt betrachtet werden soll.

Mittler zwischen Göttern und Menschen dar. Plutarch hätte sich aber auf den *Phaidros* berufen können, wo Sokrates zum Anfang seiner berühmten Palinodie Eros als „einen Gott oder etwas Göttliches“ (θεὸς ἢ τι θεῖον, 242E) bezeichnet²¹ und ohne Vorbehalt vom göttlichen Ursprung der erotischen Begierde zu reden scheint. Plutarch insistiert offensichtlich hauptsächlich dort auf dem Unterschied zwischen Göttern und Daimonen, wo es gilt, die Bezeichnung böser Mächte als Götter zu vermeiden.²² Da im Kontext des *Amatorius* die höhere Macht, von der die Rede ist, ohnehin positiv bewertet wird, liegt ihm offenbar nicht viel an deren genauerer Bestimmung. Jetzt aber wollen wir unsere Aufmerksamkeit auf die innerseelischen Formen des Eros richten. Dazu ist es jedoch erforderlich, Plutarchs Seelenauffassung sowie seine Theorie der ethischen Tugenden in ihren Grundzügen zu erörtern.

2. Plutarchs moralische Psychologie

Die Seele besteht nach unserem Autor aus einer rationalen und einer irrationalen Kraft. Als guter Platoniker kennt er natürlich die berühmte platonische Dreiteilung der Seele und argumentiert, nicht zu Unrecht, dass auch für Platon die Zweiteilung fundamentaler war als die Dreiteilung.²³ Als wichtigster Text für die platonische Seelenlehre sowie für die platonische Philosophie überhaupt gilt Plutarch und seinen Zeitgenossen der *Timaios*. Die menschliche Seele versteht Plutarch als Teil oder eher

²¹ FRAZIER 1998, 8; J.P. HERSHBELL, «Plutarch's Portrait of Socrates», *Illinois Classical Studies* 13 (1988) 373; MARTIN 1984, 83; RIST 2001, 571–572. Die Bezeichnung des Eros als Gott stellt also keineswegs einen Grund dar, mit HIRZEL 1895, II 233 die Echtheit des *Amatorius* in Zweifel zu ziehen.

²² S. *De Is. et Os.* 46, 369D–E; *De E* 21, 394A; *De def. orac.* 13, 417A; 15, 417E; 21, 421C–E. Vgl. *De lat. viv.* 6, 1130A.

²³ *De virt. mor.* 3, 441E–442A. Platon unterscheidet grundsätzlich zwischen einem rationalen und einem irrationalen Teil. Letzterer umfasst die ἐπιθυμία und das θυμοειδές. Dies führt im vierten Buch der *Politeia* zu der berühmten Dreiteilung. Die grundsätzlichere Zweiteilung findet sich in *Tim.* 41C6–D2; 69C3–D6; 90A2–C6; *Polit.* 309 C1–3; *Leg.* I, 644D7–645C6. S. auch A. GRAESER, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre. Überlegungen zur Frage der Kontinuität im Denken Platons*, *Zetemata* 47 (München 1969) 86–88, 103–105; TH. TRACY, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, *Studies in Philosophy* 17 (Chicago 1969) 101–106, 123–124. Eine von der traditionellen Deutung abweichende Auffassung vertritt C. BOBONICH, *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics* (Oxford 2002), insb. S. 258–259.

als Abbild der Weltseele.²⁴ Strukturell ist sie mit jener identisch, jedoch unterscheidet sie sich hinsichtlich der geringeren Reinheit ihrer Konstituenten.²⁵

Aufgrund der Strukturähnlichkeit sieht Plutarch sich berechtigt, Platons Beschreibung der demiurgischen Herstellung der Weltseele auf unsere Seelen zu übertragen. Der diesbezüglichen schwierigen Stelle aus dem *Timaios* (35A) hat Plutarch einen Kommentar in seiner Schrift *De animae procreatione in Timaeo* gewidmet. Er versteht die Entstehung der Weltseele wesentlich als die Verschmelzung zweier Elemente,²⁶ eines irrationalen, ungeordneten und maßlosen einerseits, und eines vernünftigen und göttlichen Prinzips andererseits. In der entstandenen Weltseele koexistieren beide Prinzipien, das schlechtere aber ist dem besseren untergeordnet,²⁷ während im vorkosmischen Zustand das irrationale Element in der Gestalt der vorkosmischen, ungeordneten Seele getrennt von der Gottheit existierte und chaotische Bewegungen in der Materie auslöste. Das irrationale Prinzip wird als „die Seele selbst“²⁸ bezeichnet und stellt somit die Seele in ihrer Reinform dar.²⁹ Die Rationalität kommt dagegen von außen: Sie ist eine vernünftige, nach mathematischen Verhältnissen bestimmte Struktur, die der Gott als einen Teil seines Selbst der Seele verleiht.³⁰ Ohne ihre wesensmäßige Transzendenz zu verlieren, geht die Gottheit in die Seele ein und stiftet Ordnung und Vernunft.³¹ An sich behält die Gottheit eine selbständige Existenz außerhalb der Seele, aber sie ist ebenso sehr in der Seele anwesend. Plutarch erläutert diese komplexe

²⁴ *De virt. mor.* 3, 441F: ἢ τ' ἀνθρώπου ψυχῆ μέρος ἢ μίμημα τῆς τοῦ παντός οὐσῶς. BALTES 2000, 257–259 und DÖRRIE/BALTES 2002, VI.1, Baustein 160.I, 277–278.

²⁵ Vgl. Plat. *Tim.* 41D4–8.

²⁶ Die anderen in die Seele eingehenden Prinzipien, Identität und Differenz, brauchen uns hier nicht zu beschäftigen, da sie für die Theorie der ethischen Tugend eine untergeordnete Rolle spielen. S. OPSOMER 1994; 2004.

²⁷ S. *De Is. et Os.* 49, 371A.

²⁸ *De an. procr.* 6, 1014E.

²⁹ S. FERRARI 2000, 117.

³⁰ *Quaest. Plat.* II 1–2, 1001BC (ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ); dazu CHERNISS 1976, 35 mit Anm. b; *De an. procr.* 9, 1016C (ἀφ' αὐτοῦ παρασχών); 27, 1026E; *De sera* 16, 559D.

³¹ Der göttliche Teil der Seele stammt nicht von einer göttlichen Seele, wie Baltes zu zeigen versucht hat (BALTES 2000; s. auch DÖRRIE/BALTES 2002, 279; FERRARI 2000, 117; SCHOPPE 1994, 159–163), jedoch nicht mit überzeugenden Argumenten. S. CHERNISS 1976, 141–142; J. OPSOMER, «Neoplatonist criticisms of Plutarch», in: A. PÉREZ JIMÉNEZ/F. CASADESÚS BORDOY (Hrsg.), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco (Madrid/Málaga 2001) 195–197.

Beziehung nicht nur anhand der traditionellen Teilhabemetapher,³² sondern verwendet ebenfalls das Bild eines Vaters, der in seinem Kind anwesend ist.³³

Zum einen in *De animae procreatione*, aber vor allem in seinem in einer peripatetischen Tradition³⁴ stehenden Traktat *De virtute morali* appliziert Plutarch diese Strukturanalyse der Weltseele auf die menschliche Seele und erörtert eine entsprechende Tugendlehre. In der menschlichen Seele stellt der irrationale Teil das Prinzip der maßlosen Leidenschaften dar, während das Göttliche die Quelle von Vernunftkenntnis, Ordnung, Maß und Tugend ist. Die ethischen Tugenden entstehen durch die Teilnahme des irrationalen Elements an dem von der Gottheit stammenden Maß. Die Leidenschaften oder Affekte (πάθη) bilden die Materie, die Vernunft (λόγος) die Form der ethischen Tugenden.³⁵ Die Vernunftigkeit, die das Wesen der ethischen Tugend ausmacht, ist mit dem Maß und dem richtigen Verhältnis (λόγος), bzw. der richtigen Mitte identisch. Eine tugendhafte Einstellung vermeidet sowohl das Zuviel wie auch das Zuwenig und besteht somit in jenem Zustand, in dem die richtige Mitte der Affekte getroffen wird.³⁶

Die Affekte stellen das dynamische Element des psychischen Lebens dar. Vergeblich würde man versuchen, sie auszurotten, denn sie *sind* die

³² S. auch *Amat.* 16, 758E.

³³ S. *Quaest. Plat.* II 1, 1001A. In diesem Kontext verwendet Plutarch ebenfalls den stoischen Terminus ἀπόσπασμα, „Abspaltung“ (s. hierzu F. FERRARI, «Dio: padre e artefice. La teologia di Plutarco in *Plat. Quaest.* 2», in: I. GALLO [Hrsg.], *Plutarco e la religione*, Atti del VI Convegno plutarco [Napoli 1996] 395-409), der m.E. für Plutarch sowohl auf Transzendenz als auch auf Immanenz hindeutet. Das gleiche gilt wohl für das sinnverwandte ἀποροή, „Ausfluß“, in *Amat.* 19, 765D.

³⁴ Der peripatetische Hintergrund des Traktats ist unumstritten. Das hat F. BECCHI aber dazu geführt, den platonischen Anteil radikal zu verneinen. («Contributi allo studio del *De virtute morali* di Plutarco», *Studi italiani di filologia classica* 46, 1974, 142; DERS., «Platonismo medio ed etica plutarchea», *Prometheus* 7 (1981) 128-130, 283-284; DERS., *Plutarco. La virtù etica*. Testo critico, introduzione, traduzione e commento, Corpus Plutarchi Moralium 5 [Napoli 1990] 27-49.) Dagegen BABUT 1969b, 75; P.L. DONINI, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, *Historica Politica Philosophica* 7 (Torino 1974) 63, 78; H.G. INGENKAMP, «De virtute morali. Plutarchs Scheingefecht gegen die stoische Lehre von der Seele», in: PÉREZ JIMÉNEZ 1999, 83; OPSOMER 1994.

³⁵ *De virt. mor.* 1, 440D. Dies entspricht im übrigen Plutarchs Auffassung über Demiurgie: der Demiurg kann sich nur einer vorgegebenen Materie bedienen.

³⁶ Dies gilt, wie gesagt, von den ethischen Tugenden oder Charaktertugenden. Plutarch unterscheidet davon in Übereinstimmung mit Aristoteles die intellektuellen oder theoretischen Tugenden.

eigentliche Seele, d.h. das Bewegungsprinzip³⁷ schlechthin. Stattdessen solle man versuchen, seine Leidenschaften zu kontrollieren, indem man sie nach richtigen Maßverhältnissen strukturiert und auf diese Weise vernünftig macht. So versteht Plutarch das Prinzip, dass es der Vernunft gebührt, über die Affekte zu herrschen.³⁸ Mit diesem Gedanken richtet Plutarch sich gegen die stoische monistische Seelenauffassung und das dieser entsprechende Apatheia-Ideal. Denn die Stoiker betrachteten die Leidenschaften (πάθη) lediglich als verfehlte Urteile, als Persionen der Vernunft. Demzufolge stellen sie, anders als nach Plutarchs platonischer, d.h. dualistischer Seelenauffassung, keinen selbständigen Teil der Seele dar. Sie *sind* die Seele in einer bestimmten, nämlich unvernünftigen Disposition, wie umgekehrt auch die Tugend „eine bestimmte durch die Vernunft hervorgebrachte Disposition und Kraft des führenden Seelenteils“³⁹ ist. Die Leidenschaft sei nämlich „fehlerhafte und unkontrollierte Vernunft, die aus einem schlechten und irrigem Urteil Vehemenz und Kraft gewinnt.“⁴⁰ Tugendhaft wird man den Stoikern zufolge, indem man sich der Leidenschaften entledigt, d.h. die Vernunft von Irrtümern befreit.⁴¹ Die von Plutarch vertretene platonisch-peripatetische⁴² Auffassung besagt dagegen, dass die Affekte bzw. die Begierden (πάθη, ἐπιθυμίαι) einen von der Vernunft deutlich zu unterscheidenden Seelenteil darstellen und daher auch nicht ausgerottet werden können. Die Vernunft selbst (λόγος) besteht gerade in einem richtigen Maßverhältnis (λόγος), in der richtigen Mitte (μεσότης) der Affekte, d.h. in einer Metriopatheia. Sie ist

³⁷ *De an. procr.* 9, 1017A. Vgl. Plutarchs Beschreibung von Eros in *De virt. mor.* 12, 451E-452F (s.u.) und *Amat.* 17, 760F.

³⁸ *S. Quaest. Plat.* IX 2, 1009A-B.

³⁹ Plut. *De virt. mor.* 3, 441C: τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσίν τινα καὶ δύνάμιν γεγενημένην ὑπὸ λόγου. Wörtlicher übersetzt: „ein auf eine bestimmte Weise disponiertes Führungsvermögen.“ Für die stoische Lehre der ontologischen Gattungen, s. LONG/SEDLEY 2000, Kap. 27-29. Für die innerschulische Debatte über den genauen ontologischen Status der Leidenschaften, s. LONG/SEDLEY 2000, 503-505. Eine problembewußte Darstellung der stoischen Affektlehre bietet ebenfalls FORSCHNER 1995, 114-123, 134-141.

⁴⁰ *De virt. mor.* 3, 441D, Übers. K. HÜLSER (LONG/SEDLEY 2000, 451). Vgl. Stob. II 7,10, S. 88,8-12 = SVF III 378.

⁴¹ *De virt. mor.* 3, 441B-C.

⁴² Platonisch kann man Plutarchs moralische Psychologie nennen, weil er sie (*De virt. mor.* 3, 441E) auf Platons Lehre von der Seele, insbesondere auf *Tim.* 35A gründet (s. Anm. 34; vgl. FORSCHNER 1995, 125). Peripatetisch kann seine Auffassung genannt werden, weil Aristoteles die Unterscheidung zwischen rationalen und irrationalen seelischen Vermögen grundsätzlich übernommen hat (*De virt. mor.* 3, 442B) und hierauf sein Konzept der ethischen Tugenden beruht, welches dann über die peripatetische Tradition auch Plutarchs Ethik beeinflusst.

göttlichen Ursprungs, während die Affekte der Seele eigentümlich sind.⁴³ Tugenden sind somit wohlstrukturierte Affekte, die nun nicht länger im eigentlichen Sinne Leidenschaften, sondern Tugenden (ἀρεταί) heißen.

Vor dem Hintergrund von Plutarchs moralischer Psychologie lassen sich auch die in Fragment 135 gemachten Unterscheidungen besser verstehen. Die erotische Erregung ist eine Leidenschaft, und zwar *lediglich* eine Leidenschaft (d.h. durch kein Maß eingegrenzt), solange sie sich noch in der ersten Phase der ungestümen Begierde befindet. Auch in *De animae procreatione* wird übrigens die erotische Erregung, bzw. Begeisterung dem leidenschaftlichen Teil der Seele zugeordnet.⁴⁴ Sie wird nämlich von Übermaß gekennzeichnet, solange sich die richtige Mitte nicht eingestellt hat. Von einer Krankheit oder Schwächung (νόσος, ἀρρωστία) ist die Rede, wenn eine maßlose erotische Erregung zu körperlicher oder auch geistiger Schwächung führt. Eine leidenschaftliche seelische Disposition kann nämlich andere Formen der Maßlosigkeit auslösen. Als Krankheit ist Eros als ein Affekt (πάθος) zu betrachten, der der Heilung bedarf.⁴⁵ In diesem Fall bezeichnet man ihn, so wiederum Fragment 135, aufgrund seines exzessiven Charakters als eine Art Wahnsinn (τὸ δ' ὑπερβάλλον⁴⁶ μανίαν)⁴⁷. Das durch ein richtiges Maß begrenzte

⁴³ *De an. procr.* 27, 1026D-E; 28, 1027A. Plutarch zitiert *Phdr.* 237D7-9, wo Sokrates davon ausgeht, dass es in jedem von uns zwei Dinge gibt: „das eine, uns eingeboren, das Begehren nach Vergnügen, das andere, erst erworben, die eigene Meinung, die auf das Beste zielt“ (Übers. E. Heitsch. ἡ μὲν ἔμφυτος οὐσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου. Statt ἐπίκτητος schreibt Plutarch ἐπίσακτον „nachträglich hineingebracht“; so auch *Quaest. conv.* X 14, 746D, wo er die erste Kraft explizit mit πάθος, die zweite mit λόγος identifiziert).

⁴⁴ *De an. procr.* 27, 1026D: οἱ τε τῶν ἐράντων ἐνθουσιασμοὶ καὶ πτοήσεις. Die Erregung wird übrigens mit der Unbeherrschtheit (ἀκόλαστον) assoziiert und der Liebe zur Schönheit entgegengesetzt. In Übereinstimmung mit Platons *Philebos* (23C-27C) wird die Begierde als Unbegrenzt (ἄπειρον) betrachtet, das zusammen mit der Grenze (πέρας) eine Mischung (τὸ μικτόν, 1026D) eingeht. Die das *apeiron* begrenzende Grenze ist laut Plutarch das von Gott (der „Ursache“ aus dem *Philebos*) stammende Maß (s. 1027E). Zu Plutarchs Gleichsetzung der „Seele selbst“ mit ἀπειρία s. OPSOMER 2004, 150-152.

⁴⁵ S. Περὶ ἔρωτος fr. 136; FRAZIER 2005. Genauso wie „Wahnsinn“ (s.u. Anm. 47) kann „Krankheit“ platonisch umgewertet werden zu einer heiligen Seelenkrankheit (einem heiligen Wahnsinn) in Analogie zur heiligen körperlichen Krankheit, der Epilepsie. S. *Amat.* 12, 755E (der nüchterne Pemptides zeigt sich skeptisch hinsichtlich des angeblich heiligen Charakters dieser Krankheiten); 18, 763B (Zitat eines Menanderverses, ebenfalls zitiert in Περὶ ἔρωτος fr. 134; s. Anm. 270 zur Übersetzung).

⁴⁶ τὸ δ' ὑπερβάλλον („Übermaß, Exzess“) ist ein technischer Terminus aus der platonisch-peripatetischen moralischen Psychologie, bzw. Tugendlehre. S. *De virt. mor.* 5, 444B-D; 6, 445A, C; 12, 451E; *Quaest. Plat.* IX 2, 1009A-B; *De an. procr.* 6, 1014D.

und an der Tugend ausgerichtete Verlangen darf dagegen im eigentlichen Sinn „eine göttliche oder daimonische Seelenbewegung“ genannt werden, denn das Maß wurde dem Affekt von einer höheren Macht verliehen.⁴⁸ Ein göttliches Liebesverlangen richtet sich selbstverständlich nur auf Gutes: auf tugendhafte Personen, an denen gerade die Tugend geliebt wird, und, im Falle eines philosophischen Eros, auf den intelligiblen Bereich, dem die Gottheit selber angehört.

Auch in *De virtute morali* behandelt Plutarch Eros zunächst als einen Affekt, den der vernünftige Seelenteil zügelt und zurechtweist.⁴⁹ Später heißt es, dass es nicht klug wäre, den Eros zusammen mit dem Liebeswahnsinn ausrotten zu wollen (οἱ τὸν ἔρωτα τῇ ἐρωτομανίᾳ συνεκβάλλοντες ἀμαρτάνουσιν).⁵⁰ Man solle stattdessen jener Leidenschaft (ἐπιθυμία) das Übermaß (τὸ ὑπερβάλλειν) nehmen. Plutarch unterscheidet somit klar zwischen den pathologischen, im negativen Sinne wahnsinnigen Erosformen, und einem Eros im Sinne eines an sich neutralen Affekts, der die Basis einer tugendhaften Disposition der Seele bildet, insofern er sich nämlich unter Einwirkung der Vernunft in einen guten Eros transformiert.

Unser Autor befasst sich nicht systematisch mit den propositionalen Inhalten, die mit dem erotischen Begehren einhergehen: Meinungen, Überzeugungen, Vorstellungen und Einbildungen, die sich auf die geliebte Person, unsere Beziehung zu ihr oder unsere eigenen Gefühle beziehen. Gemäß seiner platonischen Auffassung geht er davon aus, dass die Vorherrschaft des irrationalen Seelenteils eine Zunahme der verfehlten Urteile mit sich bringt, während ein vernünftig ausgerichteter Eros das Streben nach Wahrheit fördert. Als Auslöser der Wiedererinnerung ver-

⁴⁷ Es handelt sich hier um eine geläufige, abschätzige Verwendung von „Wahnsinn“. Im *Phaidros* hat Platon die herkömmliche Bezeichnung umgewertet (244A–245A; 249 D–E) und betont, dass er „wenn er als Gabe der Götter kommt“ (ὅταν θεῖα μοῖρα γίγνηται, 244C3), etwas sehr Schönes darstellt. S.u. und Anm. 119 u. 176 zur Übersetzung.

⁴⁸ Dass πάθος sowohl eine pathologische Leidenschaft als auch eine (potentiell) von Maß gekennzeichnete seelische Bewegung bezeichnen kann, erklärt solche scheinbaren Widersprüche wie *De superst.* 3, 165C (αἰσχροῦ μὲν διὰ πάντα τὰ τῆς ψυχῆς νοσήματα καὶ πάθη); *De curios.* 1, 515C (ἔστι τινα πάθη νοσώδη καὶ βλαβερά [...] ἄριστον μὲν ἐξωθεῖν ταῦτα [...] εἰ δὲ μή, μεταλαμβάνειν γε καὶ μεθαρμόττειν ἀμωσγέπως περιάγοντας ἢ στρέφοντας); *De vit. pud.* 1, 528D (καὶ πάθη ψυχῆς ἐστὶν οὐ χρηστά, χρηστῆς δὲ φύσεως οἷον ἐξανθήματα). Hierzu A.G. NIKOLAIDIS, «Plutarch's Contradictions», *Classica et Mediaevalia* 42, 1991, 169.

⁴⁹ *De virt. mor.* 7, 448B: ὁ γὰρ νοουθετῶν αὐτὸν ἐρώωντα χρῆται τῷ λογισμῷ πρὸς τὸ πάθος.

⁵⁰ *De virt. mor.* 12, 451E–F.

setzt Eros uns sogar in die Lage, Erkenntnis des Noëtischen, d.h. des Göttlichen zu erlangen (s.u.).

In Fragment 135 geht Plutarch nicht näher auf den göttlichen Ursprung des erotischen Verlangens ein. Und auch in den anderen erhaltenen Fragmenten dieser Schrift liegt offenbar der Nachdruck auf Eros als einem immanent-psychologischen Phänomen, und vor allem auf dessen leidenschaftlichen und pathologischen Formen.⁵¹ Es kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, dass auch in dieser Schrift die göttliche Dimension des Eros erörtert wurde. Umgekehrt wird im *Amatorius* die Göttlichkeit des Eros hervorgehoben, aber auch die leidenschaftlichen und pathologischen Formen des Eros geraten nicht aus dem Blick. Plutarch sucht allerdings zu zeigen, dass diese nicht den wahren Eros darstellen. Dies wird besonders deutlich in der vom jungen Plutarch gehaltenen Lobrede auf den Gott Eros.⁵² Diese Rede kann als eine Antwort auf Pemptides' Auffassung betrachtet werden, die besagt, dass Eros bloß ein Affekt, und sogar pathologischer Art sei.⁵³ Pemptides räumt zwar ein, dass man Götter nicht für Affekte halten sollte,⁵⁴ warnt jedoch zugleich vor dem umgekehrten Fehler: Vielleicht sei Eros nur ein Affekt und überhaupt kein Gott, so suggeriert er (14, 757C). Plutarch wendet sich entschieden gegen eine solche Auffassung, die Eros auf ein immanent-psychologisches Phänomen reduzieren würde.⁵⁵ Man kann Eros zwar auf der Ebene der Psychologie betrachten, dessen Ursprung aber muss eine höhere Macht sein, die das erotische Verlangen auslöst.⁵⁶ Dass die eroti-

⁵¹ Möglicherweise handelt es sich im Fall von Περὶ ἔρωτος um eine Seelenheilungsschrift. S. INGENKAMP 1971, 7 Anm. 1.

⁵² S. Görgemanns 2005.

⁵³ 12, 755E-756A; 13, 756B; 757B-C; 14, 757C; 16, 759A.

⁵⁴ Damit vermeidet Pemptides die Exzesse radikal allegorisierender Deutungen. In anderen Werken wendet Plutarch sich gegen diejenigen stoischen Allegorien, die die Götter zu immanenten physischen oder psychischen Phänomenen herabwürdigen. S. *De E* 21, 393D-E; *De Is. et Os.* 40, 367C; 64, 376F-377A; 65, 377B-E; *De Pyth. orac.* 12, 400B.

⁵⁵ Auch in *De def. orac.* 13, 416F heißt es, dass eine Theorie, die Götter auf Affekte reduziert zu verwerfen sei. In Kap. 48, 437E beschreibt Plutarch die Affekte als die materiellen Ursachen, deren der Gott sich bedient. S.o. S. 215f.

⁵⁶ S. *Amat.* 16, 758E; 18, 762E; 763A; 763B. Letztere Passage, in der Plutarch eine Aussage Menanders aus dem Grund abweist, dass immer ein göttliches Eingreifen für das Entstehen des erotischen Verlangens verantwortlich gemacht werden muss, steht in einem starken Kontrast zur Deutung des gleichen Verses in Περὶ ἔρωτος fr. 134, wonach das Zusammentreffen einer inneren Disposition mit den spezifischen äußeren Umständen als Erklärung genügen würde. S. Anm. 270 zur Übersetzung und FRAZIER 2003, 68, 70-79. Hier liegen m.E. keine unvereinbaren Auffassungen vor, sondern einfach die unterschiedliche Verwendung eines literarischen Zitats in unterschiedlichen Kontexten.

schen Gefühle (Eros als Affekt) von einem Gott verursacht werden, bedeutet jedoch nicht, dass der eigentliche Eros sich nur außerhalb der Seele befinde. Die von Pemptides aufgeworfene Alternative, nach der Eros entweder als Affekt oder als Gott betrachtet werden kann, wird von Plutarch überwunden, indem er ihn als einen gotterfüllten Affekt deutet (ἐνθουσιαστικὸν πάθος, 16, 758E).⁵⁷ Denn nach Plutarchs platonischer Seelenauffassung ist die Seele in ihrer höchsten Tätigkeit als ein Teil Gottes anzusehen. Man ist daher berechtigt zu sagen, dass sich eine göttliche Macht in der Seele befindet oder sich in ihr manifestiert, wenn sich das richtige Maß in den Leidenschaften einstellt. Plutarch betont sowohl die äußere Herkunft der Vernunft und des wahren Eros wie auch die reale Anwesenheit einer göttlichen Kraft im Inneren der Seele.⁵⁸ Daher kann man den Eros im wahrsten Sinn als eine Gotterfülltheit bezeichnen.

3. Erosbegriffe im *Amatorius*

Den Anlass des Streitgesprächs im *Amatorius* bildet die Frage, ob Bakchon sich für eine homosexuelle oder für eine heterosexuelle Beziehung entscheiden soll. Dabei sind unterschiedliche Erosauffassungen im Spiel. Die von den einen als edel gelobten Formen des Eros werden von den andern als gemein und ordinär bezeichnet. Gefragt wird ebenfalls, ob und wie Eros mit geschlechtlichen Beziehungen (ἀφροδίσια, Ἀφροδίτη), mit leidenschaftlichem Getriebensein, mit inniger Zuneigung (εὐνοία) und liebevoller Hingabe (der Frau: χάρις) einhergehen soll, ob er als symmetrisches Verhältnis oder asymmetrisch aufgefasst werden soll, ob oder in welchem Fall große Alters- oder soziale Unterschiede zwischen den Partnern zulässig sind. Der Erosbegriff wird gewissermaßen zwischen den Befürwortern unterschiedlicher Ansichten hin- und hergezogen und von jedem für seine Zwecke strategisch manipuliert. Der Autor scheint sich dessen nicht nur bewusst zu sein, er hat diesen semantischen Streit mit Absicht inszeniert. Dabei geht er von einem Gesamtverständnis aus, das ihm selbst erlaubt, die divergierenden Verwendungsweisen des

Dies gehört zu Plutarchs schriftstellerische Arbeitsweise. S. NIKOLAIDIS 1991, 174, 186. Vgl. L. VAN DER STOCKT, «A Plutarchan hypomnema on self-love», *AJPh* 120 (1999) 584-585.

⁵⁷ S. FRAZIER 2003, 76-77.

⁵⁸ *Amat.* 16, 758E: ἐτέρα δ' ἐστὶν οὐκ ἀθείαστος οὐδ' οἰκογενής, ἀλλ' ἔπηλος ἐπιπνοια καὶ παρατροπή τοῦ λογιζομένου καὶ φρονούντος [...] ὁ τοιοῦτος σάλος ψυχῆς ἐνθουσιασμός ὀνόμασται μετοχῆ καὶ κοινωνία θειοτέρας δυνάμεως. *De an. procr.* 27, 1026E: τοῦ δὲ νοῦ μετέσχεν ἀπὸ τῆς κρείττονος ἀρχῆς ἐγγενομένου.

Begriffes systematisch einzuordnen.⁵⁹ Auch seinen von ihm geschulten Lesern sollte dies möglich gewesen sein, wie auch dem modernen Leser, der mit den theoretischen Schriften Plutarchs vertraut ist. Versuchen wir jetzt die zentralen Aussagen der Gesprächsteilnehmer dementsprechend zu interpretieren.

Protogenes, der Befürworter der homosexuellen, päderastischen Liebe, bezeichnet die heterosexuelle Liebe abschätzig als eine Begierde (ἐπιθυμία) und als hässliche Leidenschaft (πάθος) und verbindet sie, gemäß der geläufigen platonischen Kennzeichnung einer Begierde, mit unbändiger Triebhaftigkeit und Gewalttätigkeit (ἀκολασίαν καὶ ὕβριν, 4, 750B). Sie ist in der Körperlichkeit versunken und auf die Fortpflanzung gerichtet. Es handelt sich daher um eine notwendige Begierde,⁶⁰ wie Hunger und Durst, die wir mit den Tieren gemeinsam haben. Wenn dieses Streben (ὄρεξις) von der Natur (ἡ φύσις) auf ordentliche Weise (μετρίως), und nur insofern es nötig ist (ικανῶς), auf die ihr eigentümlichen Gegenstände gerichtet wird, geschieht nichts Schlimmes (4, 750C). Solange dies der Fall ist, ist die Begierde nämlich gemäßigt und mit dem Metriopatheia-Ideal in Übereinstimmung. Das mit ihr einhergehende Bedürfnis nach dem aus wechselseitigem Umgang entstehenden Genuss (ἡδονή) ist ebenfalls natürlich und keineswegs schlecht (750D). Dieser natürliche Antrieb tendiert aber zum Übermaß, wird zu heftig und somit unkontrollierbar (σφοδρότητι καὶ ῥώμῃ γενομένην πολλήν καὶ δυσκάρθεκτον). Durch Übermaß entsteht so ein Pathos (ἡ δ' ὑπερβολὴ πάθος ἐνεργασαμένη, 750C-D). Diese Bestimmung des „Affekts“ ist gut platonisch, im Sinne der oben erörterten moralischen Psychologie, stimmt aber auch mit der stoischen Definition des Pathos überein, auf die Protogenes hier vielleicht anspielt.⁶¹ Die durch ein Zuviel entstandenen Begierden (ἐπιθυμίας) verdienen laut Protogenes nicht den Namen „Eros“ (750B-D). Er verbindet diese Formen der Begierde mit dem von seinen Kollegen nur wenig geschätzten Hedonisten Aristippos (dem Älteren).

⁵⁹ Solche Systematisierungsversuche stellt man nicht nur im Fragment 135 der Schrift *Περὶ ἔρωτος* fest, sondern auch im *Amatorius* bezüglich der Begriffe *φιλία* (16, 758C-D, eine der vier Arten ist die erotische, die der dritten Bedeutung von *ἔρωσ* in *fr.* 135 entspricht) und *μανία* (16, 758C-759B).

⁶⁰ Platon selbst setzt den notwendigen Begierden die maßlosen entgegen: *Rep.* VIII 558D4-559A6; IX 571A7-573C10 (in 573B6-7 wird zudem Eros als ein Tyrann dargestellt); *Phileb.* 62E; 63E.

⁶¹ *Diog. Laert.* 7.110 = SVF I 205 Zeno (ὁρμὴ πλεονάζουσα); *Clem. Al. Strom.* II, 460 = SVF III 377 Chrysippus (πάθος δὲ πλεονάζουσα ὁρμὴ ἢ ὑπερτείνουσα τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα). Vgl. Anm. 26 zur Übersetzung.

Ismenodoras Verliebtheit bezeichnet er nicht nur als eine Leidenschaft (πάθος), sondern sogar als eine Unbeherrschtheit (ἀκρασία, 8, 753B).⁶²

Der wahre Eros sucht eine junge Seele mit guter Naturanlage und hat ihre sittliche Vollendung (ἀρετή) zum Ziel, die über die Freundschaft (φιλία) erlangt wird (750D; 751A). Nicht die Asymmetrie einer Beziehung zwischen Ungleichen, sondern die in der persönlichen Zuneigung sich zeigende Wechselseitigkeit wird betont. Entfiele diese, dann wäre der Liebhaber nicht länger an der Beziehung interessiert (750D). Hierin unterscheidet sich nach Protogenes die päderastische von der heterosexuellen Liebe, die nur den Genuss eines Körpers beabsichtigt. Der schlichte, unverweichelte päderastische Eros sei dagegen in den Philosophenschulen zuhause (751A). Im Gegensatz zur sklavischen und unwürdigen Frauenliebe⁶³ sei die Knabenliebe frei, führe weg vom Geschlechtlichen,⁶⁴ vom Körper⁶⁵ und vom Werden,⁶⁶ und sei auf Freundschaft und sittliche Tugend gerichtet.⁶⁷ Indem Protogenes betont, nur sie dürfe Eros genannt werden, lehnt er die Definition des Eros als Leidenschaft ab und pflichtet stattdessen der ebenfalls in *Περὶ ἔρωτος* erwähnten Ansicht bei, sie sei eine göttliche Bewegung der Seele,⁶⁸ die fest mit Freundschaft, d.h. persönlicher Zuneigung verbunden sei.

Für Protogenes' Erosauffassung kann man auf deutliche stoische Parallelen hinweisen.⁶⁹ Auch die Stoiker propagierten einen Eros, der vom sexuellen Begehren frei ist, lehnten dementsprechend seine Kennzeichnung als Begierde ab, verwendeten das Bild der Jagd auf Jugendliche und nannten Freundschaft und Tugend als Ziele der Liebe.⁷⁰ Diese Gedanken

⁶² Vgl. *De virt. mor.* 5, 445B; D-E; 6, 446A; C; 7, 446C. S. BABUT 1969b, 158. Anm. 135.

⁶³ 4, 751AB.

⁶⁴ 4, 750E; 751B

⁶⁵ 4, 750D.

⁶⁶ γένεσις mag 750C4 konkret auf die Fortpflanzung verweisen; das bedeutet aber für einen Platoniker in erster Linie das Werden. Wenn bloß die Fortpflanzung gemeint wäre, hätte Plutarch wahrscheinlich γέννησις geschrieben.

⁶⁷ 4, 750D-E; 751A.

⁶⁸ Vgl. 4, 751AB, wo Eros den heterosexuellen Genüssen entgegengesetzt wird, die ἀνευθουσίαστοι genannt werden.

⁶⁹ S. GÖRGEMANNS, Einführung zu diesem Band, S. 22 f. sowie Anm. 26-28 zur Übersetzung.

⁷⁰ Vgl. SVF III 716-722, insb. Diog. Laert. 7,129 = SVF III 716 u. 718 (τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφροσύνην [...] καὶ μὴ εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας· [...] εἶναι οὖν τὸν ἔρωτα φιλίας); Stob. II 7,5b9, S. 66.6-13 = SVF III 717 (τὴν δ' ἐπιστήμην νέων θήρας εὐφροῦν, προτρεπτικὴν οὖσαν ἐπὶ τὴν κατ' ἀρετὴν καὶ καθόλου ἐπιστήμην τοῦ καλῶς ἐρῶν [...]) τὸν δὲ ἔρωτα οὐτε ἐπιθυμίαν εἶναι οὔτε τινὸς φαύλου πράγματος, ἀλλ' ἐπιβολὴν φιλοποίας διὰ κάλλους ἔμφρασιν); Plut. *De comm. not.* 28.

sind aber keineswegs für die Stoiker eigentümlich; denn bereits bei Platon sowie bei manchen späteren Platonikern tauchen sie auf. Das gilt auch für die Verbindung zwischen Eros, Philia und Arete.⁷¹ Zu Recht meint D. BABUT, dass Protogenes hier nicht eine spezifisch stoische Auffassung, sondern die allgemeine Idee eines philosophischen Eros vertritt.⁷² Allerdings stimmen die theoretischen Ansichten Protogenes' zur Moralphysikologie lückenlos mit Plutarchs eigener platonisch-aristotelischer Seelen- und Tugendlehre überein. Zudem enthalten seine Worte deutliche Anspielungen auf eine solche Lehre.

Protogenes' Auffassung ist somit stark dichotomisch: der homosexuelle Eros fördert Freundschaft und Tugend, ist nicht sinnlich und hat nichts mit Lust zu tun, während der heterosexuelle auf Geschlechtsverkehr und weichlichen Genuss gerichtet ist und nicht zu Philia führen kann. Dieser Unterschied entspricht der traditionellen Zweiteilung eines edlen, schönen und freien einerseits und eines ordinären und sklavischen Eros andererseits.⁷³

Die Gegenpartei reagiert mit ähnlichen, wenig nuancierten Entgegensetzungen. **Daphnaios** ignoriert zuerst Protogenes' Erörterung der Knabenliebe als einer nicht sinnlichen, rein philosophischen Liebe und geht davon aus, dass auch die Knabenliebe auf den Geschlechtsverkehr abzielt. Am Schluß erst kommt er auf die Forderung nach Enthaltbarkeit zu sprechen und erklärt sie rundheraus als Heuchelei. Im übrigen kehrt er die Dichotomie des Protogenes einfach um: Die Frauenliebe stellt den älteren und echten Eros dar. Sie führt über die Gunst (*χάρις*) zur Freundschaft (*φιλία*), schämt sich nicht für die Geschlechtlichkeit und ist wahrhaft philosophisch. Die Päderastie ist dagegen „spätgeboren“, unanständig und vulgär. Allerdings schließt Daphnaios nicht ganz aus, dass edlere Varianten der homosexuellen Liebe möglich sind: Wenn der widernatürliche Geschlechtsverkehr (*ἢ παρὰ φύσιν ὁμιλία*) zwischen männlichen Partnern zu Zuneigung und Freundschaft (*εὐνοία, φιλία*) führt – später zeigt sich Plutarch eher skeptisch hinsichtlich dieser Möglichkeit –, wären diese erst recht zwischen Mann und Frau zu erwarten (5, 751C). Protogenes' Ablehnung der geschlechtlichen Lust sei nur durch Scham und Furcht zu erklären. Also diene ihm die Rede von Freundschaft, Tugend

⁷¹ S. *Phdr.* 255A-E. Auch das Bild der Jagd auf junge Menschen ist nicht typisch stoisch: s. Plat. *Soph.* 222D10; 223B4-5; dazu Anm. 156 zur Übersetzung. Für die Verbindung *ἐπιθυμία* - ἡδονή bzw. ἔρως - κάλλος vgl. Maximus von Tyros 21.4. Bezüglich der Frage, ob Eros eine *ἐπιθυμία* oder eine *ὄρεξις* sei, beruft sich Maximus ausdrücklich auf Platon.

⁷² BABUT 1969a, 110-111, 245-246. S. auch GÖRGEMANN, Einführung S. 12 f.

⁷³ S. z.B. Plat. *Symp.* 180C sowie unsere Anm. 15.

und Philosophie nur als Vorwand.⁷⁴ Der ehelichen Liebe hingegen verdanke die Menschheit ihr Überleben (752A).⁷⁵

In wichtigen Hinsichten nimmt Daphnaios die später vom jungen Plutarch vertretenen Ansichten vorweg: Nicht nur behauptet er, die „Gunst“, d.h. die „Hingabe“ (χάρις) der Frau stelle eine natürliche Grundlage für das Entstehen gegenseitiger Zuneigung dar.⁷⁶ Wichtiger ist seine Aussage, der erotische Affekt, ob er sich auf Knaben oder Frauen richtet, sei grundsätzlich ein und derselbe (5, 751EF).⁷⁷ Diese Aussage macht er bezeichnenderweise, nachdem er zu erkennen gegeben hat, sich von der Polemik einigermaßen distanzieren zu wollen.⁷⁸ Daphnaios, ebenso wie Protogenes, bezeichnet Eros als einen Affekt (πάθος), der sowohl gute als auch schlechte Formen annehmen mag. Diese hängen aber nicht vom biologischen Geschlecht des Partners ab.⁷⁹ Unabhängig von der Differenzierung nach dem Geschlecht des intentionalen Objekts des Begehrens gibt es einen einzigen erotischen Trieb, der Männern und Frauen gemeinsam ist.

Die darauf folgende Debatte bringt zunächst nicht viel Neues, was zu einer anderen oder genaueren Bestimmung des Erosbegriffs beitragen würde. **Peisias**, der extremste Befürworter der Knabenliebe, reagiert heftig auf Daphnaios' Kritik und bestätigt die von Protogenes vorgetragenen Ansichten (6, 752B-C). Er diffamiert die Frauenliebe so sehr, dass der jungverheiratete Plutarch mit einer kurzen aber entschiedenen Verteidigung der ehelichen Liebe interveniert. Es ist jetzt nicht der Eros, sondern Peisias selbst, der jedes Maß überschreitet (οὐ μετριάζων, 752C), indem er die Ehe für unvereinbar mit wahren Eros und liebevoller Zuneigung erklärt. Später (Kap. 9) geht Plutarch ausführlicher auf die Ehe zwischen Bakchon und Ismenodora ein und befürwortet sie.

⁷⁴ Daphnaios verwendet ein Platonzitat als Autoritätsargument gegen Protogenes. S. Anm. 50 zur Übersetzung und BILLAULT 1999, 204.

⁷⁵ In Platons *Symposion* (208E) deutet Diotima allerdings an, dass auf geschlechtliche Weise nur scheinbar eine Art Unsterblichkeit erreicht werden kann.

⁷⁶ Vgl. 23, 768F-769A; Fr. 135, dritte Bedeutung: Eros als Philia.

⁷⁷ Vgl. 21, 766E-767B. Wie Plutarch später, lehnt Daphnaios nicht so sehr die Päderastie als ihre Exklusivitätsansprüche ab. S. dazu FRAZIER 1998, 6.

⁷⁸ 5, 751E: Εἰ μὲν οὖν τὸ ἀληθὲς σκοποῦμεν, ὁ Πρωτόγενες κτλ.

⁷⁹ In Kap. 9 gibt der jugendliche Plutarch Beispiele sowohl von edlen als auch von unwürdigen heterosexuellen Beziehungen. In Kap. 24, 770C (u. 23, 769B) betont er andererseits, dass homosexuelle Beziehungen ebenso sehr von einem unedlen wie auch von einem „echten“ Eros gekennzeichnet sein können. Er teilt jedoch offensichtlich Daphnaios' – und Platons – abschätzig Haltung hinsichtlich des Geschlechtsverkehrs zwischen Männern: s. 23, 768E („besser nennt man es Wollust [wörtlich ‚Unbeherrschtheit‘, ἀκρασία] und Bespringen“). Dabei verurteilt er vor allem die passive Rolle: s. 768F.

Die Nachricht, Bakchon sei von Ismenodora „entführt“ worden, stellt nicht nur eine dramatische Wende in der Erzählung dar, sondern führt auch zu einem Fortschritt der philosophischen Debatte.⁸⁰ **Anthemion**, der von Anfang an auf der Seite Ismenodoras stand, verteidigt ihren *coup de théâtre* und meint, ihr Verhalten zeige, wie schwierig es sei, gegen Eros, d.h. gegen Verliebtheit zu kämpfen, und spricht vom „Einfluss einer wahrhaft göttlichen Macht (θεία τις ὄντως ἐπίπνοια), der mächtiger ist als jede menschliche Überlegung/Vernunft (κρείττων ἀνθρώπινου λογισμοῦ)“ (11, 755E). Anthemion mag diese Bemerkung vielleicht nicht buchstäblich gemeint haben, für die Gesprächspartner bietet sie aber den Anlass, die Frage nach Eros als höherer Macht zu thematisieren. Anthemion suggeriert anscheinend, dass es sich bei dem Eros, der hier im Spiel ist, nicht lediglich um eine edle seelische Disposition – etwa um einen, im Sinne der Metriopatheia-Lehre, von der Vernunft beherrschten Affekt – handelt, sondern um eine Macht, die tatsächlich das menschliche Niveau übersteigt. Diese Deutung ergibt sich z.B., wenn man λογισμός nicht als „Überlegung“, sondern prägnanter als „Vernunft“ übersetzt. Anthemion hätte mit seiner Aussage eine den menschlichen Intellekt (λόγος, νοῦς) übersteigende Instanz erwähnt. Dies würde einen Übergang von einer immanent-psychologischen Betrachtung zu einer theologischen Perspektive (und somit zur sechsten in der Schrift Περὶ ἔρωτος aufgelisteten Bedeutung des Wortes ἔρωτος) bedeuten. Beide Perspektiven sind aber für Plutarch auf Engste miteinander verknüpft: die Vernunft ist etwas Göttliches in uns, ein Teil Gottes, aber andererseits vom transzendenten Gott verschieden und an ihm teilhabend.⁸¹ Wie bereits erwähnt betont Plutarch paradoxerweise sowohl die Immanenz wie auch die Transzendenz dieser göttlichen Kraft mit Bezug auf die Seele. Ob er jedoch bereits hier auf diese komplizierte Auffassung anspielen möchte, ist keineswegs sicher.

Pemptides⁸² verneint zunächst, dass eine höhere Macht im Spiel sei. Vielleicht sei Eros nichts anderes als eine seelische Krankheit (νόσος), und zwar eine „manische“, d.h. verrückte Begierde (πάθος), die man zu Unrecht aufgrund ihrer außerordentlichen Kraft vergöttliche (12, 755E).⁸³ Sowohl die Verteidiger der homosexuellen als auch die der heterosexuellen Liebe machen ihn zu einem überragenden, göttlichen Guten (ὑπερφου-

⁸⁰ FRAZIER 1998, 1-4 hat die Verknüpfung von *praxis* und *theoria* einleuchtend dargestellt. S. jetzt auch LIVIABELLA FURIANI 2005, 269-272.

⁸¹ S. 16, 758E: μετοχή καὶ κοινωνία θειοτέρας δυνάμεως. S. auch 19, 765D (ἵχνος τι τοῦ θεοῦ καὶ ἀπορροήν καὶ ὁμοιότητα, „eine Spur, ein Ausfluss und eine Ähnlichkeit des Göttlichen“) mit unserer Anm. 33.

⁸² S. GÖRGEMANNS, Einführung S. 14 f.

⁸³ FRAZIER 1998, 9.

ἐς καὶ θεῖον ἀγαθόν), das sie verehren, obwohl es einen pathologischen Affekt darstelle, den sie eigentlich zurückdrängen sollten (755F). Mit der im Fragment 135 gebotenen Bedeutungsanalyse des Wortes Eros könnte man Pemptides' Auffassung folgendermaßen in Beziehung setzen: Eros ist (1) eine Krankheit und (2) ein Affekt, aber auch (4) eine Art Wahnsinn in der herkömmlichen pejorativen Bedeutung dieses Wortes. Pemptides' Intervention bildet den Übergang zum zweiten Teil des Werkes (s. o. S. 219), wo Plutarch hierauf mit einer langen Rede reagiert, in der er Eros als eine edle Seelenerregung, als einen göttlichen, in seiner Struktur auf eine höhere Macht verweisenden Wahnsinn darstellt und darauf eine Lobrede auf den Gott Eros hält und so die Bedeutungen 4, 5 und 6 miteinander verbindet.

Plutarch weist, wie er es auch in andern Werken⁸⁴ tut, entschieden diejenigen Interpretationen zurück, nach denen Götter auf physische oder, in diesem Fall, psychische Phänomene reduziert werden: Man solle die Götter nicht zu Affekten machen. Damit spricht er eine Tendenz zu rationalisierenden Deutungen an, die bei den Stoikern verbreitet waren (s. 13, 757 B). Ihre Vorgehensweise birgt in sich eine Bedrohung für den Götterglauben im allgemeinen, denn auf diese Weise könnte man alle Götter zu physischen, physiologischen oder psychischen Phänomenen herabstufen. Deshalb antwortet der junge Plutarch auf Pemptides' Bemerkung, dass er „dasjenige bewege, was nicht bewegt werden soll“, nämlich den Kern des Götterglaubens (τὰ ἀκίνητα κινεῖν τῆς περὶ θεῶν δόξης ἢν ἔχομεν, 13, 756B). Diese sprichwörtliche Redensart des „Erschütterns des Uner-schütterlichen“ verwenden sowohl Platon wie auch Plutarch im Kontext moralischer und religiöser Überzeugungen.⁸⁵ Zum Kern des von der skeptischen Akademie beeinflussten Platonismus Plutarchs gehört die Ablehnung unerlaubter Wissensansprüche, die nicht nur, wie er im *Amatorius* nachweist, an sich unförmig sind, sondern auch den gesamten Götterglauben sowie die moralischen Grundüberzeugungen gefährden. Wenn

⁸⁴ Ein Beispiel für die physisch-kosmologische Deutung eines Mythos findet man in *De Is. et Os.* 32, 363D-364A, aber auch in unserem Werk, nämlich in Kap. 19, 764D, wo Plutarch die Identifizierung von Eros mit der Sonne ablehnt, denn genauso wie die Seele nicht mit dem Körper identisch ist, sei ein Gott nicht mit etwas Sichtbarem identisch. Ein Gott sei intelligibel, d.h. nur dem Denken zugänglich. Diese Passage enthält möglicherweise eine Anspielung auf die Lehre der Abstufung Nous-Seele-Körper; *De virt. mor.* 3, 441D; *De fac.* 28, 943A; 30, 945A. In *De Pyth. orac.* 12, 400D wird die Identifizierung von Apollo mit der Sonne aus den gleichen Gründen abgelehnt. Weitere Beispiele für Plutarchs Ablehnung stoizisierender Deutungen werden in Anm. 54 aufgelistet.

⁸⁵ Plat. *Leg.* III 648E; XI 913B; *Th.* 181B; Plut. *De Is. et Os.* 23, 359F; *De def. orac.* 47, 435E. S. ebenfalls Anm. 124 zur Übersetzung.

nämlich rationalisierende Deutungen traditioneller mythologischer Inhalte und die entsprechenden philosophischen Theorien der Kritik anderer Schulen nicht gewachsen sind und sich als falsch oder unwahrscheinlich herausstellen, drohen sie den gesamten Götterglauben in ihrem Absturz mitzureißen.⁸⁶ Demgemäß betont Plutarch, dass man keine Rechtfertigung (λόγος) und keine Beweisführung (ἀπόδειξις) für die Götter sowie die ihnen traditionellerweise zugeschriebenen Werke verlangen darf. Stattdessen soll man sich an den uralten von den Vorvätern überlieferten Glauben halten, über den hinaus es keinen klareren Beweis geben wird (13, 756B: ἀρκεῖ γὰρ ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις, ἥς οὐκ ἔστιν εἰπεῖν οὐδ' ἀνευρεῖν τεκμήριον ἐναργέστερον). Dieser Konservatismus kennzeichnet den antiken Skeptizismus in seinen beiden Ausprägungen, d.h. sowohl den pyrrhonischen als auch den akademischen Skeptizismus:⁸⁷ Wenn man nichts über die Götter wissen kann, sollten die tradierten Überzeugungen und Praxen genügen, denn sie haben sich in der Geschichte bewährt. Hierin besteht die Frömmigkeit (εὐσέβεια, *ibid.*) des akademischen Platonikers.⁸⁸

Kehren wir aber zurück zur Bestimmung des Eros im Rahmen von Plutarchs moralischer Psychologie. In seiner Antwort auf Pemptides bezeichnet Plutarch den geschlechtlichen Trieb, nicht Eros, als eine auf Auffüllung und Sättigung (πλησμονή) gerichtete Epithymia, die mit Trieben wie Hunger und Durst zu vergleichen ist (13, 756E). Eros stelle dagegen eine höhere, edlere Art des Strebens dar, die den primären Trieb erst zu etwas Schönem, Edlem und Ehrenvollem mache und in zwischenmenschlichen Beziehungen die Zuneigung erzeuge.⁸⁹ Liebevolle Zuneigung (φιλότης) könne nur dort entstehen, wo dank der Zusammenarbeit der Götter Eros und Aphrodite eine nicht auf Sättigung (κόρος) gerichtete lustvolle Erfahrung (ἡδονή) entsteht.⁹⁰ Plutarch verbindet somit die niederen Triebe mit den Metaphern der Sättigung und des Auffüllens, die

⁸⁶ S. *De Is. et Os.* 23, 359F; *De Pyth. orac.* 17, 402B; 20, 404B; 29, 408D; 30, 409D; *De def. orac.* 47, 435E; *Amat.* 13, 756B (ἐὰν ἐφ' ἐνὸς ταράττηται καὶ σαλεύηται τὸ βέβαιον αὐτῆς καὶ νενομισμένον, ἐπισφαλῆς γίνεται πᾶσι καὶ ὑποπτος); D; 757C (ὄρᾳς δῆπου τὸν ὑπολαμβάνοντα βυθὸν ἡμᾶς ἀθεότητος, ἂν εἰς πάθη καὶ δυνάμεις καὶ ἀρετὰς διαγράφωμεν ἕκαστον τῶν θεῶν).

⁸⁷ S. Anon. in *Theaet.* 70,12-26; Cic. *De nat. deor.* 3,10: adfers haec omnia argumenta cur di sint, remque mea sententia minime dubiam argumentando dubiam facis; Sext. Emp. *Pyrrh.* 3.2.

⁸⁸ S. hierzu OPSOMER 1998, 171-186. Vgl. ebenfalls *De sera* 549E-550D; *Crass.* 38.3; *Cam.* 6.6.

⁸⁹ Ohne Eros ist Aphrodite ἄζηλον ... καὶ ἄτιμον καὶ ἄφιλον (13,756E).

⁹⁰ S. auch 19, 765C. Plutarch tendiert jedoch dazu, die Bedeutung der ἡδονή zu Gunsten der φιλία, τιμή, χάρις, ἀγάπησις und πίστις zu minimalisieren: s. 23, 769A.

auch in Platons *Philebos* das physiologische Grundmodell der Lustanalyse bilden.⁹¹ Der Gott aber bewerkstelligt etwas Höheres, das Plutarch mit den Worten Liebe (φιλία)⁹² und Verschmelzung (σύγκρασις)⁹³ beschreibt.⁹⁴ Wenn die Seele in sich den wahren Eros spürt, wird sie plötzlich von Stolz, Freiheitssinn, Ehrgeiz, Freundlichkeit und Freigiebigkeit erfüllt (18, 762D-E). Der Gott ist nicht nur die den Anstoß gebende Instanz, sondern ebenfalls die Macht, die über jene seelischen Regungen wacht und sie schützt.

Es gehört zur Fürsorge Gottes, dem Menschen beim Erreichen der Tugend zu helfen.⁹⁵ Dasjenige, was ein Gott zustande bringt und worum er sich als Hüter und Aufseher⁹⁶ kümmert, kann nur etwas Schönes sein. Insbesondere hebt Plutarch in seiner abschließenden Rede die Besonnenheit (σωφροσύνη) hervor.⁹⁷ Die wahrhaft erotische Erregung der Seele, die vom Gott Eros hervorgerufen wird, wird durch Besonnenheit gekennzeichnet. In der Begrifflichkeit von Plutarchs moralischer Psychologie bedeutet dies, dass der wahre Eros durch ein richtiges Maß begrenzt ist: „Mit dem Wesen des Eros ist jedoch so viel an Selbstbeherrschung (ἐγκρατείας), Ordnung (κόσμος) und Treue (πίστεως) verbunden, dass er, auch wenn er etwa eine unbeherrschte (ἀκολάστου) Seele anrührt, sie von allen anderen Gegenständen der Liebe ablenkt, ihr die Lust zu Eskapaden austreibt, Übermut und Unarten dämpft, ihr Schamgefühl,

⁹¹ S. dazu D. FREDE, *Platon, Philebos. Übersetzung und Kommentar* von Dorothea FREDE. *Platon Werke III 2* (Göttingen 1997) 229-231, 241, 295-306; G. VAN RIEL, *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle, and the Neo-platonists*, *Philosophia antiqua* 85 (Leiden 2000) 20-29.

⁹² Vgl. 14, 757C: τὸ δὲ φιλητικὸν καὶ κοινωνικὸν καὶ συνελευστικὸν („das Freundschaftliche, Gemeinschaftsliebende und Zueinanderfindende“).

⁹³ Plutarch verwendet eine Metapher, die auf die stoische Theorie der κρᾶσις δι' ὅλων verweist. S. vor allem 24, 769E-F (vgl. 7, 752E) u. *Conj. praec.* 34, 142F-143A; Anm. 423 zur Übersetzung. Dass er diese Theorie zur Erklärung physischer Mischungen ablehnt (*De comm. not.* 37, 1078C-E), hindert ihn nicht daran, sie auf den moralischen Bereich anzuwenden. Als Platoniker nimmt er wohl an, dass eine „totale Verschmelzung“ im Geistigen möglich ist, nicht jedoch im Bereich der Materie. Dasjenige, was vermischt wird, sind die zwei sich liebenden Personen, d.h. ihre Seelen. Im *Amatorius* setzt Plutarch dem stoischen Bild der totalen Durchmischung das epikureische des Aufeinanderprallens von Atomen entgegen, das er auf das Zusammenleben ohne Eros und daher auch ohne Einheit bezieht. S. 24, 769F.

⁹⁴ Vgl. *Conv. sept. sap.* 13, 156C.

⁹⁵ S. 15, 757F; 758C (πρὸς ἀρετὴν καὶ φιλίαν, οὐτ' "ἄνευ θεοῦ" τὸ προσήκον τέλος λαμβάνουσας); 16, 759D; 17, 762B-C; 18, 762D.

⁹⁶ S. 14, 758A (ἐπίσκοπον ... κηδεμόνος ἀγαθοῦ καὶ φύλακος); 15, 758C (ἡγεμόνα καὶ δεσπότην θεόν); 16, 758D (ἐπιστάτην θεόν).

⁹⁷ S. z.B. 21, 767E u. FRAZIER 1998, 11-13.

Schweigsamkeit und Ruhe einflößt und Anstand im äußeren Auftreten auferlegt und schließlich macht, dass sie nur noch auf Einen hört“ (21, 767E).⁹⁸ Eine maßlose Begierde kann also nicht mit dem wahren Eros identisch sein.⁹⁹ Andererseits manifestiert sich der anfangende Eros als eine quälende Leidenschaftlichkeit,¹⁰⁰ denn – so kann man ergänzen – das von Gott stammende Maß kann sich nur in den an sich ungezügelter Leidenschaften einstellen; oder anders gesagt: der Gott muss sich der Affekte als materieller Ursachen bedienen.¹⁰¹ Der Gott Eros erzeugt zwar den wahren Eros in der Seele des Menschen, indem er ihr Maß verleiht, ohne die Affektivität der Seele jedoch könnte das erotische Verlangen nicht zustande kommen, denn gerade dieses dynamische Element stellt die ursprüngliche Seele dar, ohne die sich nichts bewegen würde.¹⁰²

Die irrationalen Kräfte (die πάθη) der Seele, d.h. diejenigen, „die von Anfang an der Seele mitgegeben sind“, lassen sich allerdings noch in zwei Gruppen aufteilen, die der platonischen Unterscheidung zwischen Begierde (ἐπιθυμία) und Kampfgeist, Mut (τὸ θυμοειδές) entsprechen.¹⁰³ Die Begierde treibt uns zum Schönen und stammt von Kypris (Aphrodite);¹⁰⁴ der Kampfgeist rührt von Ares her und stellt den Widerstand gegen das Hässliche dar.¹⁰⁵ Mit historischen und literarischen Beispielen belegt Plutarch, dass, während Aphrodite ohne Eros Ares weit unterlegen sei, Eros Ares an Kraft weit überlege. Plutarchs Darstellung ermöglicht eine genauere Bestimmung der psychologischen Struktur des erotischen Begehrens: Offensichtlich wirkt in diesem Fall der Gott auf die Epithymia, nicht auf das Thymoeides ein.¹⁰⁶ Indem Plutarch das aphrodisische Prinzip als ein Vermögen der Angleichung an das Schöne darstellt,¹⁰⁷ spielt er übrigens möglicherweise auf die von *Theaet.* 176A-B ausgehende platonische Lehre der Angleichung an Gott (ὁμοίως θεῶ) an. Diese Lehre bot den Platonikern eine transzendente Ethikbe-gründung, die sie der immanenten stoischen Oikeiosis-Lehre entgegen-

⁹⁸ Vgl. die in Anm. 44 aufgeführten Parallelen.

⁹⁹ S. 23, 769B.

¹⁰⁰ S. 24, 769E; Fr. 135, zweite Bedeutung (s. auch Anm. 17).

¹⁰¹ Vgl. S. 215 und Anm. 55.

¹⁰² Vgl. 16, 759D: καθάπερ ἐπὶ κύματος τοῦ πάθους ἅμα θεῶ φερομένη.

¹⁰³ 16, 759E: „So ungefähr unterscheidet Platon die Kräfte der Seele.“ S.o. Anm. 23.

¹⁰⁴ Dieser Kraft entspricht in *De Is. et Os.* das Begehren der Isis. S. Anm. 429 zur Übersetzung.

¹⁰⁵ Für Ares als Gott des θυμοειδές s. 14, 757C.

¹⁰⁶ Dies wird bestätigt durch den Vergleich von Eros mit der Sonne und Aphrodite (Isis?) mit der Erde in Kap. 19.

¹⁰⁷ 16, 759E: οἰκειωτική πρὸς τὸ καλόν.

stellten.¹⁰⁸ Wie dem auch sei, in seiner Schlussrede wird Plutarch die transzendente Perspektive noch deutlicher in den Vordergrund rücken.

In dieser Rede antwortet der Sprecher Plutarch auf eine von Zeuxippos referierte Theorie, nach der Eros „mit einer unbeständigen Begierde, die die Seele zum Verlust der Selbstbeherrschung (πρὸς τὸ ἀκόλαστον) treibe, identifiziert wird.“¹⁰⁹ Diese Überzeugung habe er von „grämlichen Männern ohne Sinn für Eros“ (ἀνδρῶν δυσκόλων καὶ ἀνεράστων)¹¹⁰ gehört. Wenn jene recht hätten, müsste der von ihm entwickelte erhabene Erosbegriff aufgegeben werden. Eros wäre wieder so etwas wie eine pathologische Begierde¹¹¹ anstatt etwas Göttliches.¹¹² Zeuxippos' Einwände haben aber nur zur Folge, dass Plutarch seine eigene Auffassung mit noch größerer Begeisterung und Nachdruck verteidigt, indem er ein übersteigertes¹¹³ Enkomion auf den Gott Eros hält und die Verbindung zwischen Eros und Besonnenheit gerade betont (s.o.).

Obwohl die von Zeuxippos vorgetragenen Auffassungen bestimmte Ähnlichkeiten mit epikureischen Auffassungen aufweisen, führt Plutarch ihn wahrscheinlich nicht als Anhänger einer bestimmten philosophischen Schule ein, sondern vielmehr als Repräsentant einer geläufigen Meinung.¹¹⁴ Wie dem auch sei, epikureische Ansichten tauchen an verschiedenen Stellen im Dialog immer wieder auf.¹¹⁵ Es gibt keinen Zweifel, dass Plutarch sich zumindest implizit mit dem Epikurismus auseinandersetzt. Dessen mechanistisch-physikalistische Erklärung des erotischen Verlangens weist er entschieden zurück, denn sie ist unvereinbar mit seiner eigenen teleologischen und theologischen Deutung.¹¹⁶

¹⁰⁸ S. Anon. in *Theaet.* 7,14-19; OPSOMER 1998, 46.

¹⁰⁹ 21, 767C: τοὺς λόγους, οὓς ὁ Ζεύξιππος ἀρτίως διήλθεν, ἐπιθυμία τὸν Ἔρωτα ταῦτ' οὖν ποιῶν ἀκαταστάτῳ καὶ πρὸς τὸ ἀκόλαστον ἐκφερούσῃ τὴν ψυχὴν. Vgl. 24, 769E: τὴν ἔμψυχον.

¹¹⁰ 21, 767C. Plutarch denkt dabei vermutlich in erster Linie an Ehemänner, die dem Eros misstrauen und deshalb Zweckehen geschlossen haben (s. Anm. 370 zur Übersetzung), aber vielleicht auch an Platons *Philebos*, wo Sokrates griesgrämige (δυσχερεῖς) Lusthasser erwähnt, ohne zu sagen, wer diese sind (44B-E). Sokrates lehnt ihre Auffassung der Lust als Befreiung von Schmerz genauso ab (51A), wie er die (ebenfalls im *Amatorius* erwähnte: 20, 766A) Mischung von Lust und Unlust als eine falsche Lust einstuft (44D-50E).

¹¹¹ Fr. 135, erste und zweite Bedeutung.

¹¹² Fr. 135, fünfte Bedeutung, die auch mit (3) und (4) (in meliorativem Sinn interpretiert) vereinbar ist und immer eindeutiger zu (6) führt.

¹¹³ BRENK 2000.

¹¹⁴ S. Anm. 369 u. 370 zur Übersetzung; FRAZIER 1998, 5; RIST 2001, 562-563, 568-570.

¹¹⁵ S., z.B., 19, 765C; 21, 766E; 24, 769F; s. auch GÖRGEMANN'S, Einführung S. 23.

¹¹⁶ S. BARIGAZZI 1988, 107.

Zeuxippos ist zu sehr auf den anfangenden, stürmischen Eros fixiert, der tatsächlich den Charakter einer quälenden, instabilen Leidenschaft hat (s.o.) und sich mit einer Verwundung, bzw. einer brennenden Entzündung vergleichen lässt.¹¹⁷ Wie Plutarch bestätigt, sind erotische Gefühle am Anfang manchmal leidenschaftlich und schmerzhaft¹¹⁸ und von Unsicherheit und Verwirrung belastet. Dieser chaotische, wechselhafte Zustand¹¹⁹ ist kennzeichnend für die Herrschaft der irrationalen Seele, die ja das Prinzip der regellosen Unordnung darstellt.¹²⁰ Mit der Zeit werden die erotischen Gefühle jedoch geläutert¹²¹ und gelangen zu einer großen Stabilität, was man auch als das Einwirken des Gottes Eros bezeichnen kann (ὁ Ἔρως [...] καταστάς καὶ καθαρθεὶς τὴν βεβαιοτάτην διάθεσιν παρέσχεν). Die stabile Dauerhaftigkeit des neu erreichten seelischen Zustands bildet selbstverständlich zugleich die Bedingung für eine stabile und feste Beziehung zwischen den sich liebenden Personen. Die erforderliche Katharsis erinnert zudem an den Kontext der ersten *Quaestio Platonica*, in der Plutarch die Katharsis zu einem wesentlichen Bestandteil der sokratischen Methode erklärt.¹²² Die Katharsis stellt für Plutarch eine notwendige Bedingung für das Zustandekommen der platonischen Wiedererinnerung, des eigentlichen Ziels der sokratischen Seelenheilkunde dar. Da Sokrates die Seele von der sinnlichen Scheinwelt weg zur intelligiblen und göttlichen Wahrheit hinaufzuführen suche,¹²³ könne man das von ihm geförderte Streben nach Erkenntnis sowie seine Kunst als „erotisch“ bezeichnen.¹²⁴ Eine ähnliche Verbindung zwischen Eros und Anamnesis findet sich auch im *Amatorius* (s.u.).

¹¹⁷ S. 24, 769E; Fr. 135, zweite Bedeutung: τὸ ἀρχόμενον ἐπιθυμίαν.

¹¹⁸ 24, 769E: τὸ δ' ἐμπαθὲς ἐν ἀρχῇ καὶ δάκνον [...] τὸ δηκτικόν („das Quälende“, wörtlich „das Beißende“).

¹¹⁹ *Amat.* 21, 767C (ἐπιθυμία [...] ἀκαταστάτω); 24, 769E (ταράττει); F (τάραξιν).

¹²⁰ Vgl. *De def. orac.* 50, 437D; *De virt. mor.* 7, 448A-B; *De an. procr.* 5, 1014C (ὁ θεὸς [...] τὴν δὲ [sc. ψυχὴν] παραχῶδη [...] ἔταξε καὶ διεκόσμησε καὶ συνήρμοσε); 7, 1015E; 23, 1024B; 27, 1026C (ἐμφαίνεται δ' ὅμως αὐτῆς τῷ μὲν ἀλόγῳ τὸ παραχῶδες, τῷ δὲ λογικῷ τὸ εὐτακτον); 32, 1029D.

¹²¹ Vgl. *De virt. mor.* 7, 448A-B (s.o.).

¹²² *Quaest. Plat.* I 999E: τὸν οὖν ἐλεγκτικὸν λόγον ὡσπερ καθαρτικὸν ἔχων φάρμακον. Vgl. OPSOMER 1998, 145-150.

¹²³ S. auch *Quaest. Plat.* III, 1002E: τὸ δὲ μέγιστον αὐτὸς ἐν Συμποσίῳ διδάσκων, πῶς δεῖ τοὺς ἐρωτικοὺς χρῆσθαι, μετέγοντα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν καλῶν ἐπὶ τὰ νοητά. S. Plat. *Symp.* 177D; *Lys.* 204B-C; [Plat.] *Theag.* 128B (hierzu OPSOMER 1998, 204, Anm. 366); Anon. *Prol. in Plat. phil.* 11,5-7.

¹²⁴ *Quaest. Plat.* I 1000D: ἦν δὲ μόνην ἡγεῖτο Σωκράτης σοφίαν <τὴν> περὶ τὸ θεῖον καὶ νοητόν, ἐρωτικὴν ὑπ' αὐτοῦ προσαγορευομένην, ταύτης οὐ γένεσις ἔστιν ἀνθρώποις οὐδ' εὗρεσις ἀλλ' ἀνάμνησις. S. OPSOMER 1998, 204-207 u. 213 Anm. 4.

Die nicht-geläuterte, maßlose erotische Leidenschaft jedoch bezeichnet Plutarch als einen Wahnsinn, sei sie eine Knaben-Tollheit oder eine Weibertollheit. Er verwendet dabei den Begriff *μανία*, wie im Fragment 135, im geläufigen, pejorativen Sinn und verneint sogar, dass es sich in diesen Fällen um Eros handle.¹²⁵ Gemeint ist wohl, dass es sich nicht um den *echten*, d.h. den göttlichen, von einem Gott verursachten Eros handle, denn auch der Sprecher Plutarch verwendet gelegentlich das Wort Eros für die unschönen Formen des erotischen Begehrens. Im Kontext seiner Lobrede auf den Gott Eros liegt es aber nah, jene auszuschließen. Plutarch entscheidet nämlich das Ringen um die richtige Verwendung des Erosbegriffes endgültig zugunsten der positiven Bedeutungen: auf der Ebene der Seele ist der wahre Eros ein schönes, vernünftiges, an der Tugend ausgerichtetes und wahrhaft gotterfülltes Streben, das die Grundlage einer dauerhaften und erfüllten Liebesbeziehung bildet.¹²⁶ In Anschluss an Platon kann auch dieser seelische Zustand als eine Art Wahnsinn, diesmal jedoch als ein *göttlicher* Wahnsinn bezeichnet werden.¹²⁷ Aufgrund seines Bezugs zur übersinnlichen Wahrheit und Schönheit könne dieser Eros als genuin philosophisch gelten. Plutarch übernimmt das ebenfalls von den Verteidigern der Knabenliebe propagierte Ideal des philosophischen Eros. Da er jedoch deren Exklusivitätsansprüche abweist und zudem die Knaben- und die Frauenliebe als Varianten eines einzigen Eros betrachtet, ist es ihm möglich, die geschlechtliche Dimension als genuinen Bestandteil in seinen Begriff eines philosophischen Eros miteinzubeziehen, zumindest im Fall der Liebe zwischen Mann und Frau. Der wahre Eros hat nach Plutarch eine vernünftige, zweckgerichtete Struktur. Er führt zur Tugend und über die Tugend hinaus zu einer übermenschlichen Schönheit und einem göttlichen Wissen. In seinem Transzendenzbezug verweist der seelische Eros auf seinen eigenen Ursprung. Denn der wahre Eros wird von einer Gottheit verursacht. Zwar ist das in einer philosophisch-erotischen Beziehung erstrebte Wissen keineswegs schlechthin mit dem Wissen um den Gott Eros identisch – denn es erschließt sich die ganze Welt der Ideen, bzw. des Göttlichen –, die intelligenten Erkenntnisgegenstände und der Gott gehören jedoch in jedem Fall

Vgl. ebenfalls *Quaest. Plat.* I 1000D (ἡ Σωκράτους ἰατρεία) mit *Amat.* 19,764F (θείου καὶ σώφρονος Ἐρωτος ἰατροῦ καὶ σωτήρος).

¹²⁵ *Amat.* 23, 769B: παιδομανία ... γυναικομανία ... οὐδέτερον δ' Ἐρωτος ἐστίν. Vgl. *De virt. mor.* 12, 451E-F (s.o. S. 218); SVF III 717.

¹²⁶ S. *Amat.* 23, 769A-B; 24, 770A-B.

¹²⁷ S. vor allem *Amat.* 16, 758D-E, mit ausdrücklichem Verweis auf Platon. Der *locus classicus* ist *Phdr.* 244A-245A (s. auch 265B); s. Anm. 176 zur Übersetzung. In Fr. 135 findet sich nur die negative Deutung des erotischen Wahnsinns (s.o.).

dem gleichen Bereich an. Nicht in seiner Erörterung des Aufstiegs zur göttlichen Schönheit und Wahrheit liegt Plutarchs große Neuerung,¹²⁸ sondern in der Verbindung dieses traditionell-platonischen Themas mit der ehelichen Liebe.¹²⁹

Den erotischen Erkenntnisvorgang beschreibt Plutarch im Rahmen der platonischen Anamnesislehre. Der wahrhafte Eros löst die Seele aus dem Griff des Sinnlichen und führt sie zur Wahrheit hinauf. Denn von der sinnlichen Welt werden wir bezaubert und verführt zur Meinung, dass die Wahrheit mit den Sinnen erfasst werden könnte.¹³⁰ So bewirkt das Sichtbare das Vergessen dessen, wovon Eros die Wiedererinnerung ist.¹³¹ Wie Platon es im *Phaidros* und im *Symposium* beschreibt, stellt Eros tatsächlich das Vermögen dar, das uns, mittels des sinnlich Wahrnehmbaren,¹³² zu der durch Denken erfassbaren Wahrheit hinaufführt.¹³³ Plutarch

¹²⁸ Er schreibt diese Eros-Auffassung ausdrücklich Platon zu: s. 18, 763E.

¹²⁹ Nach Brenk hat dieser neue Kontext eine radikale neue Auffassung des Verhältnis zwischen Gott und Menschen zur Folge. Dieses werde jetzt als ein wechselseitiges gedacht, wobei die Gottheit zu einer liebenden Person werde. S. BRENK 1988, 464: „The Platonic ascent toward the Form of the Beautiful as a passive intellectual object has been transformed by Plutarch into the reciprocal love of the soul and its *telos*, conceived of as both the Form of the Beautiful and a divine person.“ 471: „Rather the evaluation of marriage, including sexuality, in the ascent toward the Form, and the identification of the Form with a loving God are its revolutionary aspects.“ Allerdings kann man nicht sagen, dass Plutarchs Gottheit sich selbst erotisch zu den Menschen verhält. Der Mensch hat ein philosophisches erotisches Streben zum Göttlichen, während der Gott Eros, gemäß Plutarchs Gottesauffassung, φιλόανθρωπος ist (758A). Dass der Mensch zum Gott strebt und sich ihm anzugleichen sucht, ist ein altes platonisches Thema. Im Vergleich zu Platon ist die Gottheit jedoch tatsächlich persönlicher geworden.

¹³⁰ 19, 764D-F: [die Sonne] ἀποστρέφει γὰρ ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ τὴν διάνοιαν, χάριτι καὶ λαμπρότητι τῆς ὄψεως γοητεύων καὶ ἀναπείθων ἐν ἑαυτῷ καὶ περὶ αὐτὸν κείσθαι τὰ τ' ἄλλα καὶ τὴν ἀλήθειαν, ἐτέρωθι δὲ μηθέν [...] ἐκπλήττειν ἔοικε τὴν μνήμην καὶ φαρμάττειν τὴν διάνοιαν ὁ ἥλιος, ὕφ' ἡδονῆς καὶ θαύματος ἐκλανθανομένων ἐκείνων. Vgl. die von Protogenes vertretete Auffassung (s.o. S. 222) und *De Pyth orac.* 12, 400D; s. Plat. *Phaed.* 81B; *Phdr.* 258E-259B; 275A; *Menex.* 235A-C.

¹³¹ 19, 764E: λήθην ὧν ὁ Ἔρωσ ἀνάμνησις ἐστίν.

¹³² 19, 764F-765A: διὰ σνμάτνν ἐφικόμενω ἐγγύω ἅρ< τὸν εἰλεγειαν [...]. οὐ πλησιάζει ψυχῇ καθ' ἑαυτήν, ἀλλὰ διὰ σώματος.

¹³³ Zur erkenntnistheoretischen Begründung des von Platon postulierten Wahrheitsbezugs des Eros, s. W. DETEL, *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1362 (Frankfurt am Main 1998) 254-276; DERS., «Eros and Knowledge in Plato's Symposium», in: W. DETEL, A. BECKER und P. SCHOLZ (Hrsg.), *Ideal and Culture of Knowledge in Plato*, Akten der 4. Tagung der Karl- und Gertrud-Abel-Stiftung vom 1.-3. September 2000 in Frankfurt, Philosophie der Antike. Veröffentlichungen der Karl- und Gertrud-Abel-Stiftung 15 (Stuttgart 2003) 79-95, insb. 90-94. Detel legt auf überzeugende Weise dar, dass sowohl in Platons Erör-

bedient sich reichlich platonischer Metaphern: er redet vom Gefilde der Wahrheit, von einem Aufstieg, von den Flügeln der Seele, die unter dem Einfluss von Eros zu wachsen beginnen.¹³⁴ Die Anamnesis wird von einer körperlichen Schönheit, in der die Seele eine höhere Schönheit wiedererkennt, ausgelöst.¹³⁵ Dieser epistemische Fortschritt ist natürlich nur dadurch möglich, dass die sichtbare Welt ein Abbild des Intelligiblen darstellt.¹³⁶ Der Gott Eros bedient sich geschickt jener sichtbaren Abbilder zur Anlockung der für den Aufstieg geeigneten Seelen,¹³⁷ so wie die Geometrielehrer als didaktische Hilfsmittel sichtbare Abbilder von geometrischen Figuren vorführen mit dem Zweck, Einsichten in die übersinnlichen und ewigen mathematischen Wahrheiten zu vermitteln.¹³⁸

Plutarchs platonischer Wiedererinnerungslehre liegt eine nativistische Erkenntnislehre zugrunde,¹³⁹ die für ihn in einem unmittelbaren Zusammenhang mit seiner Auffassung der Psychogonie steht: Unsere Seelen

terung des Erkenntniswegs wie auch in seiner Eroslehre das sog. Zwei-Welten-Modell überwunden wird. So wie die Anamnesis ausgehend von der Wahrnehmung zur Erkenntnis unveränderlicher intelligibler Strukturen führt, geht auch der wahrhafte Eros von einem angemessenen Umgang mit körperlicher Schönheit aus, um zur intelligiblen Schönheit aufzusteigen. Obwohl vom Sinnlichen eine bezaubernde Wirkung ausgeht, ist die Erkenntnis vom, bzw. die Liebe zum Übersinnlichen nicht von der sinnlichen Welt losgelöst. Sowohl die Erkenntnis als auch Eros haben in ihr ihren Ausgangspunkt und beziehen sich auch in ihrem Aufstieg noch immer auf sie.

¹³⁴ 765A: εἰς τὸ ἀληθείας πεδίον, οὗ τὸ πολὺ καὶ καθαρὸν καὶ ἀνευδὲς ἴδρυται κάλλος (*Phdr.* 248B). 20, 766B: ἰ γάρ ...w élhv«w šrvtkúw ške» genōmenow ka« to:w kalo:w imil/Esaw. √ y°miw. špt°rvtai ka« katvrg€astai ka« diatele» per« tÚn áftoË yeÚn ênv xoreËvn ka« sumperipol«n (s. Anm. 345 zur Übersetzung). 21, 766E: τὰς καλὰς ταύτας καὶ ἱεράς ἀναμνήσεις [...] ἐπὶ τὸ θεῖον καὶ ἀληθινὸν καὶ Ὀλύμπιον ἐκεῖνο κάλλος.

¹³⁵ 19, 765B (kine» tØn mnÆmhñ); 20, 765F (énäklasín poie» τωω mnÆmhñw épÚ t«n šntaËya fainom°nvn ka« prosagoreuom°nvn kal«n efiv tÚ ye»on ka« šrasmion ka« makãrion ...w élhv«w ške»no ka« yaumãsion kalØn); 766A (ške» gãr ênaklçtai prÚw tÚ ye»on ka« nohtÚn kalØn). Vgl. *Quaest. Plat.* VI, 1004D: Πότερον ὅτι περὶ ἔρωτος ὁ λόγος ἐστὶ, κάλλους δὲ τοῦ περὶ τὸ σῶμα ὁ ἔρωσ, τὸ δὲ κάλλος ὁμοίωτητι τῇ πρὸς τὰ θεῖα κινεῖ καὶ ἀναμνήσκει τὴν ψυχὴν;

¹³⁶ 19, 765A; C; D; 20, 765F.

¹³⁷ 20, 765F (τὸ ἐρωτικὸν μηχανήμα καὶ σόφισμα περὶ τὰς εὐφυεῖς καὶ φιλοκάλλους ψυχάς).

¹³⁸ 19, 765A-B. Die Rede von Mathematikern, die sich sichtbarer Abbilder bedienen, erinnert an Platons Liniengleichnis: *Rep.* VI, 510D-E. Unter anderem dadurch aber ist die kognitive Leistung des Mathematikers der des Dialektikers unterlegen, der für seine Ideenwissenschaft keine sinnlichen Abbilder braucht. Das Ende des sechsten Buchs der *Politeia* ist Plutarch in diesen Passagen deutlich präsent; s. auch 764B-C u. Anm. 302 zur Übersetzung.

¹³⁹ Vgl. *Quaest. conv.* VII 1, 700B; *De an. procr.* 23, 1023D-1024B; OPSOMER 1998, 196-197.

sind zur Erkenntnis intelligibler Wahrheiten aufgrund der strukturellen Anwesenheit eines intelligiblen, wahrhaft göttlichen Elements in ihnen fähig. So zeigt die erotische Begeisterung nach Plutarch auch in diesem epistemologischen Sinne die Anwesenheit eines Gottes.

III. Soziologisches und Sozialgeschichtliches zu Erotik, Liebe und Geschlechterverhältnis

Barbara Feichtinger

1. Vorbemerkungen

Plutarchs Text ist ein Dialog über den *Eros*, die Liebe und das Begehren. Der *Erotikos* ist vor allem aber auch eine vielschichtige Auseinandersetzung mit literarischen, philosophischen und verhaltensnormativen Traditionen. Primärer literarischer Bezugspunkt sind die Dialoge Platons, insbesondere *Phaidros* und *Symposium*,¹ und der darin vermittelte Entwurf einer idealisierten Knabenliebe, dem Plutarch sein Ideal eines ehelichen *Eros* entgegensetzt. Die zugrundeliegenden Lebenswirklichkeiten und ihre diskursiven Bearbeitungen – dort eine spezifische Konzeption der Männerliebe mit ihren sozialpolitischen Implikationen für die attische Polisgesellschaft des 5. und 4. Jahrhunderts, hier die Aufwertung der ehelichen Gemeinschaft als sozialpolitisch erwünschtes Fundament der hellenistisch-römischen Mischkultur der Kaiserzeit des 1. und 2. Jahrhunderts – werden in diesem subtilen intertextuellen Spiel zu einer vielschichtigen Erörterung über *Eros*, Geschlechterrollen und Macht verknüpft, die deutlich macht, daß Liebe und Sexualität trotz aller individuellen Intimität keine privaten Erfahrungen, sondern kulturelle Phänomene von weitreichender religiös-philosophischer Dimension sowie sozialer und politischer Konsequenz sind.²

Liebe, Begehren und Sexualität sind bei aller – auch physiologisch grundgelegten – Kontinuität ihrer Existenz und identifikationsfördernden, aber tatsächlich nur scheinbaren Vertrautheit ihrer Phänomenologie keine zeitüberhobenen Grundkonstanten menschlichen Seins, sondern stellen in ihren jeweiligen Ausformungen wie Implikationen Ergebnisse differenter und hochkomplexer kultureller Prozesse dar.³ Menschen begehren und

¹ Zu weiteren Quellen und Traditionslinien des Textes s. Einführung S. 20–27. Zur Platonrezeption vgl. auch MARTIN 1984; TRAPP 1990.

² Vgl. B. FEICHTINGER, «Sexualität/Liebe – Antike», in: P. DINZELBACHER (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte* (Stuttgart 1993) 54–70.

³ Kultur wird dabei als bedeutungszuweisendes System verstanden, durch das soziale und politische Ordnungsstrukturen kommuniziert, reproduziert, erfahren und ausge-

liebten zur Zeit Platons, sie beehrten und liebten zur Zeit Plutarchs und sie begehren und lieben heute, aber *wie* sie begehren und lieben, mit welchen Empfindungen, Vorstellungen und Bildern, mit welchen Problemfeldern, Symbolbezügen, Verhaltensnormen oder Bedeutungen die Phänomene Liebe, Erotik und Sexualität in Zusammenhang gebracht werden, ist Ergebnis eines kulturellen Konstruktionsprozesses, der in einer hochkomplexen Wechselwirkung zwischen Individuum und Gesellschaft einem beständigen Wandel unterzogen wird und in den philosophische, religiöse, medizinische Theorien und Erkenntnisse, alltagsweltliche Erfahrungen und (oft normative) gesellschaftliche Rahmenbedingungen der jeweiligen Zeit Eingang finden. Wenn Plutarch sein Nachdenken über den *Eros* zwischen den Polen von Knabenliebe und Frauenliebe ausspannt, so ist dies nicht einfach mit einer modernen Diskussion über Homosexualität und Heterosexualität gleichzusetzen.⁴

2. Zur antiken Homoerotik: Grundlagen, Formen, Wandel

Plutarchs Lebenszeit fällt mit der Entstehung des Christentums und verwandter Bewegungen zusammen, in denen sich allmählich radikal-asketische (und in der Gnosis sogar dualistische) Strömungen entwickelten und die Sexualität mit dem Bösen, mit Sünde und Gottesferne verknüpft und in Theorie wie Praxis mit enormer Bedeutungsschwere aufgeladen wurde.⁵ Plutarch ist von alledem noch nicht berührt. Seine Lebenseinstellungen sind „antik“ in dem Sinne, wie etwa das 18. Jh. diesen Begriff verstanden hat; das bedeutet im Hinblick auf die Sexualität zwar nicht das Fehlen von sittlicher Eingrenzung,⁶ aber größere Selbstverständlichkeit

übt werden. „Liebe“ ist somit Produkt unzähliger Praktiken, Verhaltensweisen, Repräsentationen und Diskurse dieser Kultur, Bild, Medium und symbolische Repräsentation ihrer sozialen Strukturen und von deren Veränderung. Vgl. auch HALPERIN u.A. 1990.

⁴ Vgl. DOVER 1978; PATZER 1982; HALPERIN 1990; HOHEISEL 1994. Daß die klassische Knabenliebe dem heutigen Begriff Homosexualität nicht entspricht, hat G. DEVEREUX (1967) veranlaßt, den Terminus „Pseudo-Homosexualität“ vorzuschlagen; dazu auch DOVER 1973.

⁵ Vgl. BROWN 1991 passim.

⁶ Dazu zählten neben sozialen Normen wie Verbot von Ehebruch oder Vergewaltigung auch Sexualverbote in Tempeln und Heiligtümern ebenso wie rituelle Reinigungsriten nach dem Verkehr oder kultische (periodische) Enthaltensamkeit. Darüber hinaus lassen sich auch deutliche Grenzen sexueller Dezenz – noch mehr in der Sprache als in der bildlichen Darstellung – festmachen; vgl. zur Frage der Aischrologie auch DOVER 1973, 60f.

und Beiläufigkeit.⁷ Sex wurde wie Essen und Trinken⁸ als selbstverständlicher, weil physiologisch und triebhaft grundlegender Bestandteil des Menschseins angesehen, den es mit individueller Vernunft und kollektiven Normen zu zügeln galt, um die innere Freiheit des Individuums und den Bestand der Gemeinschaft zu sichern. Gelebte Sexualität war nicht an sich verdammenswert – im Gegenteil, sie sicherte ja den Fortbestand der Familie und des Gemeinwesens durch Fortpflanzung –, sondern wurde nur im Übermaß geächtet, nicht anders als Völlerei oder Trunksucht.⁹ Sexualität wurde – anders als in christlich geprägten Kulturen – auch nicht als zentrales Persönlichkeitsmerkmal, als innerster und verborgenster Wesenskern eines Menschen ausgemacht.¹⁰ Stattdessen konstatierte man ihr Göttlichkeit: Wie Krieg mit Ares verbunden war, so wurde sexuelles Vergnügen als ein der Göttin Aphrodite zugeordneter Bereich menschlichen Lebens angesehen; Sexualverkehr war *ta aphrodisia*, „Din-

⁷ Dazu gehörte auch visuelle Präsenz. Hermesstatuen mit erigiertem Penis standen vor jeder Eingangstür in Athen, an den Dionysien wurden zu Ehren des Gottes große Phallos-Modelle in Prozessionen durch die Stadt getragen, Vasen waren mit Darstellungen von sexuellem Verkehr in allen erdenklichen Stellungen oder von Masturbation (von Männern wie Frauen) geschmückt. Vgl. auch E.C. KEULS, *The Reign of Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens* (New York 1985).

⁸ Sex warf für Griechen und Römer tatsächlich ähnliche Probleme auf wie Hunger, Durst oder Schlafbedürfnis; vgl. Plat., *Phdr.* 238ab; Plut., *Amat.* 12,756E; Hor., *Serm.* I 2,114–119. So kann Plutarch ein Komödienzitat – jemand unternimmt eine Seereise, um der Feinschmeckerei zu frönen – auf erotische Aktivitäten übertragen: Einer seiner Protagonisten reist nach Athen, um die dortige Homosexuellenszene in Augenschein zu nehmen; vgl. 3,750B und dazu Anm. 21 zur Übersetzung.

⁹ Im Hintergrund standen nicht nur moralische Wertungen, die den von seinen Trieben beherrschten Mann als unfrei und daher verächtlich sahen, und ökonomische Überlegungen, die teure Vergnügen wie Essen, Trinken und Sex im Übermaß als schädlich für Familien- und Staatsvermögen betrachteten (Aeschin. 1,42; Demosth. 19,229; Men., *fr.* 176 PCG VI 2), sondern auch Theorien der antiken Medizin, die in jedem Sexualakt einen Hitze- und Energieverlust für den Mann konstatierten und folglich den sexuell zügellosen Mann von gravierenden Virilitätseinbußen bedroht wußten. Wie leicht zu große Virilität sich in ihr Gegenteil, Unterwerfung unter eine Frau, verkehren konnte, wurde auch an exemplarischen Gestalten aus Mythos und Historie – wie Herakles oder Marcus Antonius – verdeutlicht; vgl. N. LORAUX, «Herakles: The Supermale and the Feminine», in: HALPERIN U.A. 1990, 21–52; B.F. RUSSELL, «The Emasculation of Antony: The Construction of Gender in Plutarch's Life of Antony», *Helios* 25 (1998) 121–137.

¹⁰ Vgl. dazu M. Foucaults These (FOUCAULT I: *La volonté de savoir* [1976]) von der „Erfindung“ der Sexualität im 18. Jh., die allerdings von Browns Untersuchungen zu frühchristlichen Sexualekonzeptionen (vgl. BROWN 1991; DERS., «Bodies and Minds: Sexuality and Renunciation in Early Christianity», in: HALPERIN U.A. 1990, 479–493) sowie von T. Habineks Studie zur Homosexualität in Rom (HABINEK 1997) fundamental in Frage gestellt wurde. Vgl. auch HALPERIN 1990.

ge der Aphrodite“. Sexuelles, mit starken Emotionen verbundenes Begehren für eine bestimmte Person war dagegen *Eros*, Liebe,¹¹ und wurde ebenfalls als Gottheit personifiziert,¹² die auch *Philia* bewirken konnte, jene mildereren (und auch dauerhafteren) Empfindungen der Zuneigung, die man auch mit Freundschaft und engen Verwandtschaftsbeziehungen verbindet. Grundsätzlich wurden sowohl Aphrodite wie *Eros* als positive Kräfte gesehen, deren ungeheure Macht über den Menschen jedoch als Gefahrenpotential für die Gemeinschaft sehr scharf konturiert wahrgenommen wurde, da Liebesleidenschaft das Individuum der Selbst- wie Fremdkontrolle weitestgehend zu entziehen vermag.

Der Umstand, daß Sklaverei ein fester Bestandteil der griechischen wie der hellenistisch-römischen Gesellschaft und Kultur war, führte dazu, daß Sexualität für den freien Mann – das ist die Perspektive, die der antike Liebes- und Sexualdiskurs beinahe ausnahmslos vermittelt¹³ – problemlos und, ergänzt durch Prostitution und Hetärenwesen, beinahe uneingeschränkt konsumierbar war.¹⁴ Dabei erscheint es – durchaus in Analogie zur modernen Essenskultur – eher als Geschmacksfrage,¹⁵ ob man

¹¹ Die Begriffsfelder von *eran*, jemanden lieben, oder *erasthenai*, sich in jemanden verlieben, lassen sich durchaus mit modernen Vorstellungen in Kongruenz bringen. Sexuelles Begehren wurde primär als Reaktion auf einen Stimulus visueller Schönheit gesehen (so auch Platon in *Phaidros* und *Symposion*), die durch weitere Qualitäten des Liebesobjekts nur gestützt wurde; allerdings nahm man auch wahr, dass größere Schönheit von C nicht zwangsläufig bewirkt, dass A's Liebe zu B augenblicklich schwindet (Plat., *Rep.* V 474d; zu einer ähnlichen Diskussion s. Anm. 270 zur Übersetzung).

¹² Seit frühester Zeit (Hesiod) gilt *Eros* als einer der ältesten Götter und kosmische Kraft (vgl. auch Plat., *Symp.* 178bc); oft wird er mit Aphrodite verbunden als ihr Helfer und manchmal als ihr Sohn. Plutarch hat im *Amatorius* Kap. 13–18 seinen göttlichen Charakter ausführlich dargestellt. Über seine Beziehung zu Aphrodite s. dort 13,756 und 16,759EF. Seine Beziehung zur *Philia* steht in Kap. 14–18 im Mittelpunkt.

¹³ Es existieren nur wenige Zeugnisse aus genuin weiblicher Perspektive wie Sapphos Liebesgedichte oder die Elegien der Sulpicia; vgl. E.S. STIGERS, «Sappho's Private World», in: H.P. FOLEY (Hrsg.), *Reflections of Women in Antiquity* (New York 1981) 45–61; A.M. KEITH, «Tandem venit amor: A Roman Woman Speaks of Love», in: HALLET/SKINNER 1997, 295–310. Die Sklavenperspektive ist aus den Zeugnissen weitestgehend ausgeklammert (ein Hinweis: Plut. *Amat.* 22,768A).

¹⁴ So auch Plut., *Amat.* 16,759E; vgl. Xen., *Mem.* II 2,4. Auch das Verbot des Ehebruchs stellte in diesem Punkt keinerlei Einschränkung dar, da danach nur das Eindringen in eine fremde Ehe (die Verletzung der Ehre des Ehemannes; im Begriff *moicheia* ist auch die Verführung weiterer dem Familienoberhaupt unterstellter Frauen wie seiner verwitweten Mutter, unverheirateten Tochter, Schwester oder Nichte inkludiert; vgl. Demosth. 23,53–55) geahndet wurde, nicht Liebschaften oder Sexualkontakte mit anderen Personen als der eigenen Ehefrau; vgl. auch Cato, *fr.* 222 MALCOVATI.

¹⁵ So bereits DOVER 1964; vgl. auch HALPERIN 1990, 28f.

einen weiblichen oder einen männlichen Sexualpartner bevorzugte¹⁶ oder ob man an beiden Varianten Gefallen fand.¹⁷ Zentral war dagegen, daß der freie Mann beim Liebesakt der aktive, d.h. penetrierende, Teil blieb.¹⁸ An diesem Punkt wurde nicht nur das Sexualverhalten aufs engste und diffizilste mit sozialen Status- und Geschlechterfragen verknüpft, wurden nicht nur die vermeintlich geschiedenen Sphären des Privaten und des Öffentlichen in einem dicht verwobenen Machtgefüge zusammenführt,¹⁹ sondern es wurden auch gleichgeschlechtliche Beziehungen zwischen freien Männern prekär, so daß sie der diskursiven Bearbeitung bedurften.

Homosexualität zwischen Männern²⁰ wurde in der Antike zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten unterschiedlich beurteilt und praktiziert.²¹ Unter Berufung auf Platons *Nomoi* (I 636ab; VIII 836b)

¹⁶ In Platons *Symposion* (191d–192a) erklärt Aristophanes die unterschiedlichen Vorlieben durch den Mythos von den Kugelmenschen, wobei den Anhängern der männlichen Homoerotik die höchste *Arete* zugeschrieben wird. Zur Selbstverständlichkeit, sich als Mann von einem gutaussehenden jungen Mann angezogen zu fühlen, DOVER 1964.

¹⁷ Vgl. Plut., *Amat.* 21,766F–767A. Zwar differenzierte auch die Antike zwischen Männern, die (aufgrund von Veranlagung oder Prägung) ausschließlich mit Männern verkehrten – Pausanias und Agathon erwähnen in Platons *Symposion* (193b) eine Beziehung, die einer „Homosexuellenehne“ ähnelt – und solchen, die beiden Geschlechtern oder nur Frauen zugeneigt waren, doch blieb die sexuellen Veranlagung einer Person – also Homo- oder Heterosexualität im modernen Sinn – ohne sozial relevante Bedeutung. Vgl. auch Thgn. 1367f.; Eur., *Cycl.* 583f.; Xen., *Anab.* VII 4,7f.; Aeschin. 1,41. 195; Ath. XII 540e, XIII 563e. 601e; Ach. Tat. II 35,2f.; Ps.-Luc., *Amor.* 9f; Firm. 7,15, 1f.; *AP* V 19. 65. 116. 208. 277; XI 216; XII 7. 17. 41. 87. 145. 192. 198 sowie die Stellenliste bei C. COUROUVE, *Tableau synoptique de références a l'amour masculin: Auteurs grecs et latins* (Paris 1986) und die Quellenbelege in T.K. HUBBARD (Hrsg.), *Homosexuality in Greece and Rome. A Sourcebook of Basic Documents* (Berkeley 2003). Für die beliebige Austauschbarkeit von Knaben und Frauen Bacchyl., *Dith.* 3,43; Ath. XII 540ce.

¹⁸ Vgl. DOVER 1978; FOUCAULT II (1984): *L'usage des plaisirs*.

¹⁹ Zum Sexualakt als sozialem Klassifizierungsmechanismus vgl. auch HALPERIN 1990. In letzter Konsequenz bedeutet dies, daß ein antiker Mann nur mit Menschen von inferiorem Status – Frauen, Sklaven, Fremden und Knaben – Sex haben durfte, ohne der sozialen Ächtung anheimzufallen.

²⁰ Zu gleichgeschlechtlichen Beziehungen zwischen Frauen vgl. J.P. HALLETT, «Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature», *Yale Journal of Criticism* 3,1 (1989) 209–227; E. CANTARELLA, *Bisexuality in the Ancient World* (New Haven 1992); H. KING, «Sowing the Field: Greek and Roman Sexology», in: R. PORTER/M. TEICH (Hrsgg.), *Sexual Knowledge, Sexual Science: The History of Attitudes to Sexuality* (Cambridge 1994) 29–46, bes. 30f.; B. BROOTEN, *Love Between Women: Early Christian Response to Female Homoeroticism* (Chicago 1996).

²¹ Vgl. HOHEISEL 1994, 300f. Zu regionalen Differenzen in klassischer Zeit vgl. Xen., *Lac. Pol.* 2,12f.; *Symp.* 8,34f.; Plat., *Symp.* 182a ff. Tatsächlich waren Variations-

ging man lange davon aus, daß die öffentlich anerkannte und ehrenwerte Knabenliebe von Sparta, Kreta und anderen dorischen Gebieten wie Korinth oder Argos ausgegangen sei. Ihre Wurzeln sah man zum einen im Glauben, daß der Mann durch die schöpferische Kraft seines Spermas *Arete* auf den Jüngling übertragen könne,²² zum anderen in der militärischen Organisationsform Spartas, in der die Kasernierung der Männer in Mahlgruppen und zu gemeinsamer körperlicher Ertüchtigung beste Voraussetzungen für das Entstehen homosexueller Aktivitäten geboten habe. In jüngerer Zeit sieht man jedoch – im Gegensatz zur heterosexuell bestimmten homerischen Gesellschaft – für das 7. und 6. Jh. eine nicht auf dorische Gebiete beschränkte Verbreitung der Knabenliebe als wahr-

breite und Komplexität enorm, vgl. COHEN 1987; J. ROY, «An Alternative Sexual Morality for Classical Athens», *Greece and Rome* 44 (1997) 11–22. Fundamentale Unterschiede finden sich nicht nur zwischen Athen und anderen Regionen Griechenlands, sondern auch in Athen selbst, wenn man etwa die archaische Periode vom 5. Jh. oder dieses vom 4. Jh. differenziert; vgl. J. BOARDMAN, «The Phallos-bird in Archaic and Classical Greek Art», *Revue archéologique* 2 (1992) 227–242; E.C. KEULS, «The Greek Medical Texts and the Sexual Ethos of Ancient Athens», in: P.J. VAN DER EIJK/H.E.J. HORSTMANSHOFF/P.H. SCHRIJVERS (Hrsgg.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context* I (Amsterdam/Athen 1995) 261–273; R.W. WALLACE, «On Not Legislating Sexual Conduct in Fourth-Century Athens», in: G. THÜR/J. VÉLISSAROPOULOS-KARAKOSTAS (Hrsgg.), *Symposion 1995, Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Köln 1997) 151–166. Bildmaterial (Vasen) und literarische Quellen widersprechen sich; vgl. M.F. KILMER, «Painters and Pederasts: Ancient Art, Sexuality and Social History», in: M. GOLDEN/P. TOOHEY (Hrsgg.), *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization and the Ancient World* (London/New York 1997) 36–49; C. CALAME, *The Poetics of Eros in Ancient Greece* (Princeton 1999). Klassenzugehörigkeit scheint eine große Rolle zu spielen; vgl. J.R. CLARKE, *Looking at Lovemaking: Constructions of Sexuality in Roman Art 100 B.C. – A.D. 250* (Berkeley/Los Angeles 1998). Obwohl sich Komödiendichter wie Aristophanes über die „Verweiblichung“ durch homosexuelle Aktivitäten lustig machen, lassen sie durchaus achtbare und energische Charaktere auftreten, die gewillt sind, – gleichsam als Alternative zu ihren heterosexuellen Aktivitäten – bei gebotener Gelegenheit Sex mit gutaussehenden Jünglingen zu haben (*Av.* 136–143; *Eq.* 1384–1387; *Vesp.* 578), doch gehören diese Figuren allesamt einer zwar wohlhabenden Bevölkerungsgruppe an, sind in Hinblick auf ihren Status jedoch deutlich unter den Protagonisten der platonischen Dialoge anzusiedeln. Zu Ausformung und Bedeutung von Homo- (und Hetero)sexualität in Rom vgl. P. VEYNE, «L'homosexualité à Rome», *Communications* 35 (1982) 26–33; WILLIAMS 1999.

²² Diese religionsgeschichtlich-ethnologisch fundierte Auffassung wurde begründet in dem einflussreichen Aufsatz von E. BETHE (s. oben S. 200): «Die dorische Knabenliebe, ihre Ethik und ihre Idee». Generell waren die Einflüsse von Ethnologie und Anthropologie in der ersten Hälfte des 20. Jh. bahnbrechend und ausschlaggebend für den Beginn der alttumswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Phänomenen antiker Homoerotik. Das 19. Jh. hatte die Knabenliebe wissenschaftlich schlichtweg – ignorierend und / oder tabuisierend – nicht wahrgenommen.

scheinlich an, die aufgrund einer Vielzahl kleiner Stadtstaaten mit spezifischen Verwaltungen und Sozialordnungen unterschiedliche Ausformungen aufweist. Generalisierend läßt sich mit A. Winterling zusammenfassen, daß diese archaische Form „eine Art ständischer Initiation und damit die entscheidende Institution war, durch die die männlichen Jugendlichen außerhalb der Familie auf die Welt der (adeligen) Männergesellschaft sozialisiert und in sie integriert wurden.“²³

Durchgehend blieb jedoch der explizite wie implizite Maßstab immer die als naturgegeben angesehene Beziehung zwischen Mann und Frau,²⁴ die allein durch Nachwuchs den Fortbestand von Familie und Gemeinwesen zu sichern vermochte und in ihrer hierarchischen Statuszuschreibung von beruhigender Klarheit und Eindeutigkeit war: Der Mann war der aktive, samengebende und herrschende Teil, die Frau passiv, samenempfangend und unterworfen. Diese symbolische Engführung von Sexualakt und Stathierarchie blieb auch beim Verkehr eines freien Mannes mit einem Sklaven (bzw. einem Prostituierten oder Fremden) intakt.²⁵ Prekär wurde sie jedoch in einer Beziehung zwischen freien Männern, da sie die

²³ A. WINTERLING, «Symposion und Knabenliebe. Die Männergesellschaften im archaischen Griechenland», in: *Männerbände – Männerbünde*, Ausst.-Kat. (Köln 1990) 2, 19. Plutarch nimmt in seinem *Amatorius* die Vorstellung des Eros als pflegerische Betreuung heranwachsender Jugend in Kap. 15,757A–758A durch den Vergleich mit der ackerbaulichen Pflege des Pflanzenwachstums auf. Unter diesem Betreuungsaspekt, zu dem wohl vor allem die Baumzucht mit ihrem langfristigen Pflegebedarf in Analogie steht, kommt der *erastes* offenbar in Konkurrenz zu den Eltern, und der Gott Eros tritt neben Nymphen, die als *kourotrophoi* gelten. Zu Fürsorge und Behütung junger Menschen als besondere Qualitäten des Eros vgl. auch GÖRGEMANN 2005 Anm. 47.

²⁴ Vgl. Plat., *Leg.* VIII 836–41, wo das gesamte geschlechtliche Leben der Zeugung untergeordnet ist und die Homosexualität entsprechend als widernatürlich gebrandmarkt wird (636bd); weiters *Symp.* 152a. Dort versucht Aristophanes (191d–192a) in seinem berühmten Enkomion auf den gleichgeschlechtlichen Eros durch die Erfindung des Schöpfungs-Mythos vom Kugelmenschen die auch in der Antike als grundlegender Mangel empfundene „Unnatürlichkeit“ der Knabenliebe zu kompensieren, doch selbst hier erscheint die Wiedervereinigung von männlichen und weiblichen Hälften mit der Befähigung zur Zeugung von Nachkommen vorrangig, während zwei männlichen Hälften nur Befriedigung aus dem Zusammensein zuteil wird (191c). Sokrates rekurriert allerdings in seiner Rede auf die Zeugungs- und Gebäremetaphorik und überträgt sie auf den Mann (206b-d).

²⁵ Selbstverständlich ging man dabei von der aktiven Rolle des freien Mannes aus, doch belegt ein ausdrückliches Verbot der Knabenliebe für Sklaven in der Gesetzgebung Solons (*fr.* 74 RUSCHENBUSCH; Plut. *Amat.* 4,751B) zumindest, dass in archaischer Zeit in diesem Punkt Regelungsbedarf herrschte. Ähnliches läßt die beinahe hysterische Verachtung für die *fellatio* vermuten.

Passivität und Unterordnung eines Partners und somit dessen Virilitäts- und Statusverlust implizierte.²⁶

Dies wurde insbesondere in der athenischen Gesellschaft, wo die Knabenliebe wahrscheinlich nicht zu den uralten Bräuchen der Männerbünde oder den Staatsinteressen gehörte, deren Polisverfassung in klassischer Zeit jedoch den Zugang zur Macht über agonal strukturierte Virilität und Bürgerfreiheit definierte, als zunehmend problematisch für das Gemeinwesen empfunden.²⁷ Ein (heranwachsender) Mann, der eine Frauen- oder Sklavenrolle für sich akzeptierte, konnte der ihm zgedachten Rolle als politischer Entscheidungsträger und Soldat nicht mehr gerecht werden.²⁸ Die Athener reagierten darauf nicht mit einem generellen Verbot der Homosexualität (zwischen Freien),²⁹ sondern versuchten mit gezielten Gesetzen gegen Missbrauch³⁰, strikten – öffentlichkeitskontrollierten – Verhaltensnormierungen und insbesondere einer (Doppelmoral in Kauf nehmenden³¹) Idealisierung (der dorischen Knabenliebe) die sozialpoliti-

²⁶ Es herrschte die generelle Annahme, daß der moralische Charakter eines Menschen von seinen Lebensumständen, seiner sozialen Rolle, geformt wurde. Die Rolle eines Prostituierten, eines passiven Sexualpartners, einzunehmen, die normalerweise von Sklaven oder Fremden ausgefüllt wurde, wurde als ein Akt des Selbstausschlusses aus der Bürgergemeinschaft angesehen.

²⁷ Zum Zusammenhang zwischen Wertschätzung der Knabenliebe und politischem System vgl. auch Plat., *Symp.* 182a-d. Grundsätzlich hatte der Virilismus mit der politischen Mentalität der antiken Gesellschaft zu tun, die wie alle militärischen Gruppen oder Pioniergesellschaften, die sich einer bedrohlichen Umwelt ausgesetzt fühlen, mit Haß auf alle Verweichlichung reagieren.

²⁸ Vgl. Xen., *Symp.* 8,34ff.; Plat., *Symp.* 182ff. Konsequenterweise büßte ein sich prostituierender Athener seinen Bürgerstatus ein (vgl. Arist., *Ath. pol.* 18,2; Demosth. 19,200. 257; Aeschin. 1,3. 13f. 18f. 29; Ar., *Eq.* 880ff.), während die Prostitution für einen ausländischen Mann, der keine politischen Rechte besaß, völlig problemlos und straffrei blieb, solange er seine Prostitutionssteuer, die von Frauen wie Männern eingehoben wurde, bezahlte (vgl. Aeschin. 1,119f.).

²⁹ Die Frage nach dem Warum? kann nur annäherungsweise beantwortet werden. Die starke Segregation der Geschlechter (Ar., *Av.* 130–132), die ähnlich wie in heutigen islamischen Kulturen mit der strengen Überwachung geschlechtsreifer Mädchen einherging (vgl. Lys. 3,6; Xen., *Oec.* 7,5), mag eine wichtige Rolle gespielt haben. Sie verhinderte zwar nicht den sexuellen Kontakt der jungen Männer mit Frauen – Sklavinnen, Prostituierte und Hetären waren ausreichend verfügbar –, beeinträchtigte wohl aber die Ausprägung einer emotionalen Beziehung zu einem gleichrangigen Partner und vor allem – das darf gerade in der grundlegend agonistisch geprägten Kultur der Hellenen nicht unterschätzt werden – das Entstehen eines um (virile) Ehre ringenden Werbeverhaltens; vgl. DEVEREUX 1967, 82.

³⁰ Vgl. Plat., *Leg.* VIII 836bc; Aeschin. 1,9–16. 19–29. 40–45. 119. 138f.

³¹ Vgl. Plat., *Symp.* 182d–185b.

schen Untiefen der Päderastie zu umschiffen.³² Eine der bedeutendsten und farbigsten Quellen ist die Rede des Aischines *Gegen Timarchos*, in der er – letztlich erfolgreich – versucht, den Prozeßgegner unmoralischer Lebensführung zu überführen, indem er zwischen der öffentlich anerkannten und ehrenwerten Form der Knabenliebe (*eros dikaios*) und einer zu verachtenden vulgär-hedonistischen Ausprägung des Knaben-Eros differenziert.³³ Im philosophischen Diskurs wurde die idealisierende und normative Marginalisierung der *aphrodisia*, der praktizierten Sexualität, durch die Konzeption einer doppelten Aphrodite bzw. eines doppelten Eros noch erheblich intensiviert.³⁴ Der philosophische Eros-Diskurs der Sokrates-Schüler,³⁵ Aischines von Sphettos, Xenophon und Platon,³⁶ spiegelt die athenische Krise der Knabenliebe deutlich wider³⁷ und versucht – mit z. T. durchaus apologetischen Tönen – das Konzept des pädagogischen Eros durch moralisch-geistige Sublimierung zu stärken und

³² Zur den Inkohärenzen griechischer Homosexualität in Hinblick auf Gesetzgebung, kulturelle Ideale, soziale Normen und tatsächliche Praktiken vgl. COHEN 1987.

³³ Vgl. bes. Aeschin. 1,132–159 und dazu die ausführliche Auswertung und Interpretation durch DOVER 1978 sowie N. FISHER, *Aeschines Against Timarchus. Introduction, Translation and Commentary* (Oxford 2001), bes. 25–53. Vgl. auch die Rede des Protagoras in Plutarchs *Amatorius* (4,750B–751B).

³⁴ Vgl. Eur., *TrGF* VI F 388 und insbesondere die Rede des Pausanias in Platons *Symposion* 180d–e (dazu H. GÖRGEMANNNS, «Die Rede des Pausanias in Platons *Symposion*», in: A. HALTENHOFF/F.H. MUTSCHLER [Hrsgg.], *Hortus Litterarum Antiquarum. FS H. A. GÄRTNER* [Heidelberg 2000] 177–190). Im Hintergrund standen die Abwertung des Körpers und der sinnlichen Lust durch die platonische und später die stoische Philosophie. Der Autor des 7. platonischen Briefs hält (335b) eine Mahnrede gegen rücksichtslose Bereicherung und maßlose Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse Essen, Trinken und sexuelle Lust, „die niedrige und hässliche Lust, die zu Unrecht nach Aphrodite genannt wird“. Xenophons Sokrates zeigt sich höchst besorgt um die Beeinträchtigung der Seele durch die „Grundbedürfnisse des Körpers“ (*Mem.* I 3,14; vgl. auch II 1, 30), größtmögliche Reduktion sexueller Aktivitäten erscheint auch Antisthenes' Bestreben (*Xen., Symp.* 4,38). Sexualität wird als lästige Angelegenheit dargestellt (*Xen., Mem.* I 2,30), die man ohne großen finanziellen wie emotionalen Aufwand erledigen sollte. Auch die Idee der Beschränkung von Sex auf den Zweck der Fortpflanzung, die im Christentum große Karriere machte, findet sich in der heidnischen Philosophie (vgl. Plat., *Leg.* VIII 836a–841d). Daß jedoch die Indifferenz gegenüber dem Geschlecht des Liebesobjekts bis in die Spätantike hinein konstant blieb, belegt Plotin (*Enn.* 2,9,17), der noch im 3. Jh. n. Chr. wünscht, daß die wahren Denker „die Schönheit der Knaben und der Frauen verachten mögen.“

³⁵ In den Darstellungen der Sokrates-Schüler ist viel von den erotischen Annäherungen des Sokrates an Knaben die Rede; vgl. Plat., *Lys.* 204bc, *Symp.* 193e. 198d. 201d. 212; *Phaed.* 227c. 257a; *Charm.* 155d.

³⁶ Zu den Unterschieden vgl. auch HOFFEISEL 1994, 308f.

³⁷ Vgl. GÖRGEMANNNS 2001, 135–138.

mit weitreichenden philosophischen Implikationen versehen in neue Bahnen zu lenken.³⁸

Der wahre *Eros*, dessen Loblied man sang, weil er das Beste im Mann zu erwecken vermochte,³⁹ der *Eros ouranios*, hatte nicht die körperliche, sondern die spirituelle Vereinigung zum Ziel, *Philia*, eine romantische tiefe Freundschaftsbeziehung des Gebens und Nehmens, des gegenseitigen Respekts und der Verehrung.⁴⁰ Der niedere *Eros*, der *Eros pandemos*, der allein auf sexuelle Befriedigung zielte, wurde dagegen als wenig ehrenhaft angesehen.⁴¹ Das Streben nach dem wahren *Eros* suspendierte die sexuelle Vereinigung als (im Idealfall gerade nicht erlangtes) Ziel eines unablässigen Wettkampfes um Ehre, der sich nicht nur zwischen den um die Gunst eines Jünglings rivalisierenden „Freiern“, sondern auch zwischen dem jüngeren *Eromenos*, dem (passiven) Umworbenen, dem Geliebten, und dem älteren *Erastes*, dem (aktiven) Werbenden, dem Liebhaber, entwickelte.⁴² Die diesem agonalen Werbespiel zugrundegelegten Verhaltensnormen sahen für den *Eromenos* schamhafte Zurückhaltung, ein Sich-Zieren und Verweigern vor,⁴³ für den *Erastes* ein ehrenhaftes

³⁸ Die erhaltenen Reste des außerplatonischen Schrifttums zum Thema *Eros* – Lysis' *Erotikos* (in Platons *Phaidros*), Xenophons *Symposion* sowie Ps.-Demosthenes' *Erotikos* – sprechen dafür, dass die Auffassung der Knabenliebe als erzieherisches Verhältnis geläufig war.

³⁹ Vgl. Plat., *Symp.* 178d–179b. 180b, aber auch die stoische Tradition. Trotz aller Verachtung dem Geschlechtlichen gegenüber (Diog. Laert. VII 13) und seines Misstrauens gegen die Keuschheit der Erzieher (VII 18) soll insbesondere Zenon an eine tugendstiftende Männerliebe geglaubt haben (VII 129f.).

⁴⁰ Vgl. Plat., *Symp.* 184ce.

⁴¹ Diese Antithese ist zuerst in Platons *Symposion* in der Rede des Pausanias formuliert worden (180d–181d). Pausanias hielt den *Eros ouranios* nur in der Knabenliebe für möglich; dabei lehnte er die sexuelle Befriedigung keineswegs ab. Eine Ablehnung des Sexuellen kommt erst beim späten Platon hinzu: andeutungsweise im *Symposion* in der Alkibiades-Episode, deutlicher im *Phaidros* (250e. 254c–256e) und endgültig in den *Nomoi* (VIII 835d–842a). Xenophon (*Symp.* 8, 9f.) differenziert zwischen *Eros pandemos* und *ouranios* ohne Unterschied zwischen den Geschlechtern.

⁴² Vgl. Plat., *Symp.* 182bc. 184.

⁴³ Vgl. Plat., *Lys.* und *Charm.* Nach Dio Chr. 7,150–152 ist die leichtere Verfügbarkeit von Frauen geradezu ein Argument für die größere Attraktivität der Knabenliebe. Zur Bewachung der Knaben durch einen *paidagogos* Plat., *Symp.* 183cd; Xen., *Mem.* I 5,2; *Symp.* 4,52ff. 8,19; Aeschin. 1,187; Ar., *Av.* 157ff.; Arist., *EN* III 15, 1119b14; Plut. *Amat.* 7,752EF. Die Analogie zu Verhaltensnormen für Frauen im heterosexuell orientierten Geschlechter- und Werbeverhalten des 19. Jh. ist augenfällig. Selbstverständlich hatte der *Eromenos* wie die sittsame Dame auch kein Vergnügen beim Sex zu empfinden (vgl. Xen., *Symp.* 8,22; Plut., *Amat.* 23,768E und Anm. 395 zur Übersetzung), sondern Vergnügen zu bereiten; vgl. HALPERIN 1990, 35f. Und er konnte ebenso rasch Gegenstand böswilligen Tratsches über mangelnde Keuschheit sein; vgl. Aeschin. 1,42. 51.

Umwerben,⁴⁴ das Gewaltanwendung ebenso ausschloß wie Bezahlung.⁴⁵ Die größte Ehre erlangte der meistumworbene und lange standhaft gebliebene *Eromenos* sowie der *Erastes*, dem es gelungen war, einen vielumworbene *Eromenos* für sich zu gewinnen.⁴⁶ Der Wettstreit um Ehre und Scham war – trotz der für ein modernes Empfinden weiblich anmutenden Verhaltensweisen des *Eromenos* – ein Agon um Virilität.⁴⁷ Der *Erastes* stellte als ehrenhaft freier und erfolgreicher Liebhaber seine Männlichkeit unter Beweis,⁴⁸ der *Eromenos*, indem er sich der ihm nahegelegten schamvollen „weiblichen“ Rolle der Passivität und Unterordnung widersetzte.⁴⁹ Ziel des homosexuellen Agons war letztlich nicht eine gleichgeschlechtliche Partnerschaft im modernen Verständnis von Homosexualität, sondern die durch sein einwandfreies Verhalten öffentlich

60. 75f. 90; Ar., *Nub.* 995ff.; *Eq.* 880; *Lys.* 14. 25; Plat., *Symp.* 217c; *Phdr.* 232ab. 234 ab; *Charm.* 155a; Arist., *Rhet.* II 6, 1384a18f.

⁴⁴ Xen., *Cyneg.* 12,20 schildert die Anstrengungen eines Liebhabers, sich vor den Augen des begehrten Jünglings zu bewähren. Vgl. auch Plat., *Symp.* 178de; Plut. *Amat.* 17,760EF.

⁴⁵ Die zu erringende Ehre beruhte auf Freiwilligkeit; vgl. Plat., *Symp.* 184ab. Allerdings wurde von zeitgenössischen Spöttern auch angemerkt, dass das Werben durch wertvolle Geschenke eigentlich nur eine andere Form der verpönten Bezahlung darstellte; Ar., *Phut.* 153–159; vgl. auch *Av.* 704f.; *Ran.* 147.

⁴⁶ Was dies in letzter Konsequenz bedeutete, bleibt oft diffus, weil nur ein unehrenhafter Liebhaber sich seines Erfolgs gebrüstet hätte (vgl. Plat., *Phdr.* 232a), doch scheint in der von *Philia* geprägten Partnerschaft sexuelle Vereinigung in Form von Schenkelverkehr, nicht als (Penetration implizierender) Analverkehr stattgefunden zu haben. Sexuelle Aktivitäten, *aphrodisia*, bildeten durchaus einen konstitutiven integrativen Teil der Homoerotik (vgl. Xen., *Hier.* 1,33; *Oec.* 12,14; *Symp.* 8,21; Plat., *Phdr.* 256a), wenngleich sie romantisch überhöht wurden. So findet sich auf Vasen nicht nur die Überreichung von Geschenken, sondern auch die ritualisierte „Werbegeste“, eine romantische Bezeichnung dafür, daß die Hand auf die Genitalien des *Eromenos* gelegt wurde (vgl. *Corpus Vasorum Antiquorum*, Italien III, III He 50,13 [zwei Jugendliche]; Italien XL, III I 3,2 [Gruppe von jungen Männern]). Bisweilen scheint selbst im klassischen Athen der vermeintlich passive Partner nicht nur – entgegen anderslautender Normierung – Vergnügen aus dem Sexualakt gewonnen zu haben, sondern dieses auch noch durch energische und aktive Bewegungen gesteigert zu haben; vgl. J. DAVIDSON, *Courtisans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens* (London 1997) 168–182. 253–255.

⁴⁷ Arist., *Rhet.* 1370b. 1378b. 1383b–4b; *Pol.* 1311b; Plat., *Symp.* 182. 217; *Phdr.* 251; Xen., *Ages.* 5,7; *Symp.* 4,52ff. 7,9ff. 8,23–35; *Mem.* I 2,29. 3,11; *Lys.* 3 passim; Ar., *Nub.* 1085; *Eq.* 880ff.

⁴⁸ Vgl. Plat., *Symp.* 182a–e.

⁴⁹ Zur drohenden Verweiblichung vgl. Xen., *Mem.* II 1,31; Plat., *Leg.* VIII 836c. 841d; Aeschin. 1,185. Dies stellt eine fundamentale Differenz der athenischen Homosexualität zu anderen Kulturen dar, wo homosexueller Verkehr Teil eines Initiationsrituals für junge Männer ist.

bewiesene Tauglichkeit des *Eromenos*, als wahrhafter Mann die auf ihn zukommenden Verpflichtungen für das Gemeinwesen, zu denen auch die Verantwortung für eine Ehe und Nachkommen gehörte, meistern zu können.⁵⁰ Entsprechend wurde die Rolle des *Eromenos* grundsätzlich als eine temporäre angesehen,⁵¹ die das (in Hinblick auf Virilität offenbar als prekär empfundene⁵²) Jünglingsalter bis zur vollen Ausreifung der sekundären Geschlechtsmerkmale umfasste⁵³ und mit dem Statuswechsel zum *Erastes* (und in der Folge meist auch Ehemann⁵⁴) endete.

Dieses Ideal einer durch und durch edlen, weil sublimierten Homoerotik war – schon zu Sokrates' und Platons Zeiten – ein Minderheitspro-

⁵⁰ Vgl. Plat., *Symp.* 192ab.

⁵¹ Auch Aristophanes betont in seiner Preisrede auf *Eros* in Platons *Symposion* (193b) die Seltenheit dauerhafter (lebenslanger) Verbindungen zwischen zwei Männern. Zu ethnologischen Parallelen vgl. E.E. EVANS-PRITCHARD, «Sexual Inversion Among the Axande», *American Anthropologist* 72 (1970) 1428–35. Die homosexuelle Phase soll wohl auch die Bindungen an den eigenen Haushalt und die Kontrolle des Vaters mindern sowie der Entwicklung eigener sexueller Identität befördern, endet aber in den meisten Fällen wieder mit der Rückkehr in die Frauenwelt des – dann allerdings eigenen – Haushalts. Auch in Rom wurden Beziehungen zu einem jungen Mann, dem bereits der Bart wuchs, einem *exoletus* (im Unterschied zum *adolescens*) als abstoßend beurteilt.

⁵² Da der Jüngling noch keinen Samen produziert, ist er nach antiker Physiologie noch kein Mann, vgl. Arist., *Gen. an.* I 20,728a9-17. Tatsächlich scheinen die „weiblichen“ Aspekte der pubertierenden Jünglinge in der antiken (Pseudo-)Homosexualität eine größere Bedeutung gehabt zu haben, als die romantische Idealisierung des *Eros* in der Literatur zu erkennen gibt. Die Geschlechtsambivalenz kommt nicht nur im topischen Vorwurf der Effeminierung zum Ausdruck, sondern es gibt auch Anzeichen, dass Homosexualität ein Substitut für Heterosexualität war (vgl. den drastischen Spott des Komödiendichters Eubulos [fr. 118 PCG V] über die Folgen des Frauenmangels bei der griechischen Belagerung vor Troia). So findet sich die ab dem 6. Jh. v. Chr. weit verbreitete homosexuelle Werbeszene – der Mann berührt Wange und Genitalien des Knaben, dieser versucht ihn wegzudrängen – in der Vasenmalerei des 7. Jh. bereits als Motiv mit Mann und Frau.

⁵³ Zur Abgrenzung nach unten vgl. Plat., *Symp.* 181c sowie die athenische Gesetzgebung zum Schutz von Schuljungen Aeschin. 1,9–14. Vgl. auch WILLIAMS 1999, bes. 19. 73f., der den *flos aetatis* zwischen 12 (Beginn der Pubertät) und 20 (voller Bartwuchs) ansetzt. Den Stoikern wurde vorgeworfen, die Jünglinge allzu lange, etwa bis zum Alter von 28 Jahren, zu lieben (Ath. XIII 563e, *SVF* I 247).

⁵⁴ Vgl. Plat., *Symp.* 192b; [Arist.], *Oec.* 1343a–1344a. Auch Aristophanes' *Lysistrata* mag bei aller inneren Unlogik und Inkonsistenz der Handlung als Beleg dafür dienen, dass die ehelichen Bindungen auch im klassischen Athen von großer Bedeutung und emotionaler Bindekraft waren. *Lysias* 3,1 und *Aischines* 1,11 weisen darauf hin, daß es ab einem gewissen Alter als unehrenhaft angesehen wurde, noch an Knaben interessiert zu sein; vgl. auch Plat., *Prot.* 309a; Xen., *Anab.* II 6,28.

gramm gewesen⁵⁵, und offenbar war das von sokratischer *eironeia* getragene Konzept des pädagogischen Eros auch nicht in der Lage gewesen, die Homophilie nachhaltig aus der Krise zu führen und ihre gesellschaftspolitische Funktionalität und Bedeutung längerfristig zu sichern. Schon Aristoteles steht der edlen Knabenliebe reserviert gegenüber,⁵⁶ und seit dem Hellenismus wandelt sich die Knabenliebe aufgrund veränderter sozialer und politischer Rahmenbedingungen vom ritualisierten Virilitätswettbewerb als einem bedeutsamen Bestandteil komplexer Mechanismen zur Erringung und Sicherung von sozialem Status und politischer Macht zu einem Element individueller Lebensgestaltung. Primär der herausragenden Bedeutung Platons im philosophischen Diskurs scheint es zu verdanken zu sein, daß der „sokratische Eros“ eine so prominente Position in den antiken (und modernen) Erörterungen und Diskussionen über die Knabenliebe einnahm und einnimmt.⁵⁷

Mannwerden und Mannsein mochten auch zur Lebenszeit Plutarchs eine prekäre Angelegenheit sein, doch war der Zugang zur Macht in der frühen Kaiserzeit nicht mehr hauptsächlich über Virilität, Kampfkraft und Bürgerstatus geregelt wie in der klassischen Polisgesellschaft. Die Unabhängigkeit der griechischen Polis – mit allen Konsequenzen für männliche Identitäten und Erwartungen in öffentliche Rollen – war bereits unter Philip II. und Alexander von Makedonien erodiert, die Ablösung unabhängiger aristokratischer Eliten durch den imperialen Beamtenapparat als Machtzentrum des *Imperium Romanum* hatte die agonale Konkurrenzstruktur lokaler griechischer Eliten zwar nicht beseitigt, aber doch maßgeblich beschnitten. Plutarch selbst hat in der Schrift *Praecepta gerendae reipublicae* anschaulich klargemacht, daß den klassischen Aktivitäten des Polis-Staatsmannes – Führerschaft im Krieg, Tyrannenumsturz, innenpolitische Allianzenbildung und außenpolitische Diplomatie – die unabdingbaren Grundlagen, nämlich Unabhängigkeit der Polis in der

⁵⁵ A priori konnten nur freie Bürger an diesem aristokratisch konzipierten Männlichkeitswettkampf teilnehmen, die etwa einen Anteil von 10–15% der Gesamtbevölkerung umfassten. Von diesen konnten untere Schichten aus ökonomischen und pragmatischen Gründen am virilen Werbeagon nicht in vollem Umfang teilhaben. Zu den Folgen mangelnder Geschlechtersegregation bei den unteren Schichten für deren eingeschränkte Teilnahme am homoerotischen Agon vgl. DOVER 1973.

⁵⁶ Vgl. *Pol.* II 9, 1269b26-31; II 10, 1272a24-26; *EN* VII 6, 1148b15-1149a20. Auch Aristoteles' Schüler und Nachfolger Theophrastos, Herakleides Pontikos, Hieronymos von Rhodos und Ariston von Keos standen – soweit sich dies angesichts ihrer weitgehend verlorenen Werke erschließen läßt – jeder Idealisierung fern. Zur hellenistischen Literatur *Peri erotos* s. Einführung S. 21-24.

⁵⁷ Vgl. auch Cic., *Tusc.* IV 71: „Aber wir sind ja nun auch Philosophen und gewähren dieser Liebe Ansehen, vor allem durch unsern Platon.“

Außenpolitik wie die eigene Verfasstheit betreffend, fehlten.⁵⁸ Jeder Grieche, der im ersten Jahrhundert seinen Ehrgeiz auf eine politische Karriere legte, hatte sich zu vergegenwärtigen, daß er in Wahrheit nur eine Stadt oder Provinz regierte, die von Proconsuln als Repräsentanten des Kaisers kontrolliert wurde,⁵⁹ die mit einem Federstrich die vermeintliche Macht einem anderen zuteil werden lassen konnten.⁶⁰ Die Konsequenz war eine Modifikation erfolgsversprechender politischer Strategien und idealer männlicher Verhaltensweisen: Vorsicht,⁶¹ Kooperationsbereitschaft mit den römischen Machthabern, die sich ihren Freunden gegenüber stets generös verhielten – das innenpolitisch zentrale Patronatssystem erwies sich auch in den eroberten Gebieten als effizientes machtpolitisches Instrument – sowie Freundschaftspflege mit den Mitbürgern sicherten nun das politische und oft genug auch das tatsächliche Überleben. Harmonie und Ruhe war die einzig sinnvolle verbliebene Alternative, nachdem das Schicksal dem virilen Wettstreit jede Preisaussicht versagte.⁶² Politisches Engagement für die Polis garantierte noch immer Ehre und Status, doch Macht war nicht mehr etwas, was im Kampf mit Feinden und im Wettstreit mit Mitbürgern erlangt werden mußte und konnte: Dem traditionellen Ethos des virilen *Agon* war der Boden entzogen. Stattdessen wurde die Ehe als Symbol für politisch erwünschte *Concordia* zunehmend attraktiv.⁶³

Begünstigt wurde dies dadurch, daß die gegenüber der Athenerin des 5. und 4. Jh. ganz andersartige vermögens- und privatrechtliche Situation der römischen Frauen und ihre selbstverständliche Öffentlichkeitspräsenz in der hellenistischen Mischkultur auch auf den griechischen Sprachraum nicht ohne Ausstrahlung geblieben war.⁶⁴

Es mag mit dieser der römischen Frau schon sehr früh eigenen Öffentlichkeitspräsenz zusammenhängen, daß in Rom die (attische) Konzeption

⁵⁸ Plut., *Praec. ger. reip.* 10,805A.

⁵⁹ 17,813E.

⁶⁰ 32,824F.

⁶¹ 17,813E.

⁶² 32,824E.

⁶³ In der Literatur der Kaiserzeit findet dieser Wandel u.a. in vergleichenden, mit stereotypen Argumentationschemata operierenden Gegenüberstellungen der beiden Formen des *Eros* seinen Niederschlag; s. die Einführung zu diesem Band S. 24.

⁶⁴ Vgl. M.B. SKINNER, «Introduction: *quod multo fit aliter in Graecia...*», in: HALLET/SKINNER 1997, 3–25; D. MONTSERRAT, «Reading Gender in the Roman World», in: J. HUSKINSON (Hrsg.), *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire* (London 2000) 153–181; L. NEVETT, «Continuity and Change in Greek Households under Roman Rule: The Role of Women in the Domestic Context», in: E.N. OSTENFELD (Hrsg.), *Greek Romans and Roman Greeks* (Aarhus 2002) 81–97.

des öffentlichkeitsrelevanten pädagogischen *Eros* nie wirklich Fuß gefasst hatte. Homosexualität gehörte hingegen zum römischen Alltag. Die Zeugnisse aus frühromischer und republikanischer Zeit verweisen auf eine selbstverständliche Präsenz einer so bodenständigen Homoerotik, daß die in der Forschung lange vertretene These der (vorhellenistischen) Unkenntnis oder Ablehnung von gleichgeschlechtlichen Beziehungen durch ein Bauernvolk, das in Homosexualität keine genuine Lebensform,⁶⁵ sondern Dekadenz (aufgrund griechischen Einflusses) gesehen habe, fragwürdig erscheint.⁶⁶ In den Texten der ausgehenden Republik erscheint aktive Homosexualität allgegenwärtig und selbstverständlich: Catull rühmt sich seiner diesbezüglichen Großtaten, Cicero besingt die Küsse, die er von den Lippen seines Sklavensekretärs raubte,⁶⁷ Tibulls Liebeselegien an Mädchen unterscheiden sich in nichts von denen an Knaben, Vergil scheint nach Aussage der *Vitae vergilianae* ausschließlich Knaben geliebt zu haben,⁶⁸ Horaz sagt wiederholt, daß er beide Geschlechter liebe, Ovid erklärt sich ausdrücklich als mehr dem weiblichen Geschlecht geneigt, ohne gleichgeschlechtliche Beziehungen damit in irgendeiner Form abzuwerten.⁶⁹ Im liberalen Großstadtmilieu des spät- und nachrepublikanischen Rom scheint sich eine Homosexuellenkultur entwickelt zu haben,⁷⁰ deren – fast modern anmutender – spielerisch-subversiver Umgang mit Geschlechterrollen und Machtverhältnissen kaum Gemeinsamkeiten mit dem Geschlechterhierarchien affirmierenden klassischen Konzept des pädagogischen *Eros* aufweist. Die in Athen tolerierte, weil für platonisch geltende Neigung erwachsener Männer zu frei geborenen Epheben mit all ihrem schwärmerischen und öffentlichkeitsrelevantem Impetus war den Römern – auch aufgrund anderer politischer und sozialer Rahmenbedingungen – immer fremd und suspekt geblieben und galt

⁶⁵ Die Griechen selbst deklarierten die Homosexualität nie als fremdländischen Import. Hdt. I 135 meint sogar, daß die Perser die Knabenliebe von den Griechen gelernt hätten.

⁶⁶ Vgl. WILLIAMS 1999, 15–95.

⁶⁷ Cicero zit. bei Plin., *Ep.* 7,4,3–6.

⁶⁸ Suet., *Verg.* 9.

⁶⁹ Ov., *Ars* II 684.

⁷⁰ Vgl. HABINEK 1997; A. RICHLIN, «Not Before Homosexuality: The Materiality of the *Cinaedus* and the Roman Law Against Love Between Men», *Journal of the History of Sexuality* 3 (1993) 523–573; R. TAYLOR, «Two Pathic Subcultures in Ancient Rome», *Journal of the History of Sexuality* 7 (1997) 319–371; die genannten Autoren postulieren eine homosexuelle Subkultur, die WILLIAMS (1999, bes. 218–224) jedoch bestreitet, da sie soziale Repression gegenüber Homoerotik in höherem Ausmaß voraussetzt, als sie in der antiken Gesellschaft gegeben war.

schlechthin als *stuprum*.⁷¹ In Rom trat für lange Zeit an die Stelle des frei geborenen Epheben der – weitaus unproblematischere – Sklave, der als Geliebter diente.⁷² Es gab in Rom somit illegitime Beziehungen, die moralisch aber zulässig waren, – so der außereheliche Verkehr mit einem Sklaven (oder natürlich einer Sklavin). Es gab andere Beziehungen, die moralisch ebenso suspekt wie illegitim waren – wie homosexuelle Beziehungen zu *exoleti*, „ausgereiften“ Männern.⁷³ Und es gab Beziehungen, die als illegitim, unmoralisch und schändlich galten – dazu zählte die Passivität beim freien Mann.⁷⁴ Allerdings legen Zeugnisse der ausgehenden Republik und frühen Kaiserzeit nahe, dass passive Homosexualität von Freien – jenseits einer gerade an diesem prekären Punkt konstant bleibenden normativen Ideologie – seit der ausgehenden Republik in zunehmendem Maße gepflegt und toleriert wurden.⁷⁵ Die einzig legitime Beziehung blieb freilich die Ehe, die allerdings nicht a priori zum genuinen Reich des *Eros/Amor* gezählt wurde.⁷⁶

Plutarch will nun freilich diesen *Eros* auch und gerade in der Ehe beheimaten – und zwar ausgerechnet mit Platons Hilfe.

⁷¹ Die Römer thematisierten nur diese spezielle Ausprägung der Homoerotik als „griechisch“, nicht die Homosexualität an sich; vgl. die Belege bei WILLIAMS 1999, 63f.

⁷² Vgl. WILLIAMS 1999, 30–38. Er war nicht nur der Beweis dafür, daß der Herr ein überschäumendes Temperament besaß und die Sexualität für ihn so wichtig war, daß die Sklavinnen ihm nicht genügten (vgl. Sen., *Nat.* I 16; Petr., *Sat.* 43,8) – die anständigen Leute hatten dafür ein nachsichtiges Lächeln –, sondern durchaus auch Gegenstand romantischer Gefühle; vgl. z.B. Mart. XI 58,1–4. Angesichts des Statusunterschiedes konnte der Sklave auch erwachsen sein, ohne daß die Beziehung dadurch verwerflich wurde. Nach Aischines I, 17 war dagegen in Athen *hybris*, d.h. der erzwungene Verkehr, auch gegenüber Sklaven verboten.

⁷³ Vgl. auch die feine Differenzierung bei Seneca maior (*Controv.* 4 praef. 10): „Die Unzucht [d. h. die Passivität] ist für den freien Mann eine Schande, für einen Sklaven dagegen ist sie unbedingte Pflicht gegenüber seinem Herrn, und bei dem Freigelassenen bleibt dies eine moralische Pflicht der Gefälligkeit.“

⁷⁴ Vgl. Catulls Invektiven (29 und 57).

⁷⁵ Homosexuelle Beziehungen wie zwischen Verres und Rubrius, Catilina und Gabinius bzw. Caelius, Andronicus und Curio, alles römische Bürger der höchsten Kreise, können von Cicero schwerlich ganz aus der Luft gegriffen sein. Dies legt die Vermutung nahe, daß die uneingeschränkte Billigung, die der aktive Partner genoß, wenn auch nicht ganz ohne Spott, mehr und mehr auch auf den passiven Freien ausgedehnt wurde, sofern er die weibliche Rolle freiwillig und nicht aus finanziellen Rücksichten übernahm. Dafür spricht auch, daß die antiken Quellen den ersten 15 Kaisern – mit Ausnahme des ausschließlich heterosexuellen Claudius – homosexuelle Beziehungen bescheinigten, die bei der Selbstverständlichkeit des Umgangs mit Unfreien wohl nur erwähnenswert waren, wenn auch Freie unter ihren Partnern waren.

⁷⁶ Auch im *Amatorius* werden 21,767C zwei konventionelle Eheformen erwähnt, in denen eheliche Liebe keine Rolle spielt; vgl. auch Anm. 370 zur Übersetzung.

3. Plutarchs *Erotikos*: Knabenliebe und/oder Frauenliebe

Indem Plutarch intensiv auf die platonischen Dialoge *Phaidros* und *Symposion* rekurriert, thematisiert er das Ideal „platonischer“ Homoerotik als eine grundlegende Konzeption des Knaben-*Eros*, ohne seine historische Bedingtheit und zeitliche wie regionale Beschränktheit und die daraus resultierenden Differenzen zu seiner eigenen Zeit anzusprechen.⁷⁷ Er konstruiert somit eine Art panhellenische Homophilie⁷⁸ auf Grundlage der durch Platon vermittelten attischen Päderastie, zu der der Text jedoch implizit auf – durchaus kritische – Distanz geht. Wenn Protogenes (4,750D) vom männlichen *Eros* spricht, der die junge Seele auf dem Weg über die *Philia* zur *Arete* führt, tut er dies so, als ob alle *Erastai* den Sokrates (Plat., *Symp.* 216c–219d) zum Vorbild genommen hätten; zugleich scheint er selbst keinerlei Ambition zu haben, sublimen Enthaltsamkeit zu pflegen (3,750B). Kein Athener nimmt an der Diskussion teil; stattdessen lässt Plutarch den aus Tarsos stammenden Protogenes – nicht ohne Ironie – der homoerotischen Szene wegen nach Athen reisen, das damit weniger als Hort der öffentlichkeitsrelevanten Knabencourtoisie klassischer Zeit denn als „San Francisco der kaiserzeitlichen Antike“ präsentiert wird.⁷⁹ Der Dialog selbst wird von Böotiern dominiert,⁸⁰ deren traditionelle Neigung zur Homophilie im Text selbst – analog zu Spartanern und Kretern⁸¹ – mit ihrem kriegerischen Volkscharakter in Verbindung gebracht wird.⁸² Plutarch geht freilich nicht auf die Differenzen der Homoerotik in Sparta, Athen und Böotien in klassischer Zeit ein,⁸³ die in Platons *Symposium* (182b–d) thematisiert werden, und man muß sich fragen, ob das at-

⁷⁷ Plutarch arbeitet im ganzen *Erotikos* an keiner einzigen Stelle mit der Differenz von „Einst“ und „Jetzt“ oder mit „in Athen“ und „bei uns“.

⁷⁸ Interessanterweise wurde auch von den Römern nicht Homosexualität an sich, sondern die spezifische athenische Ausprägung der romantisch-erotischen Verbindung zwischen zwei freien Männern mit dem Label *mos Graeciae* bezeichnet, also gleichsam panhellenisiert.

⁷⁹ Dagegen galt Korinth als Zentrum weiblicher Prostitution; vgl. *Amat.* 21,767F.

⁸⁰ Zum bewusst patriotischen *setting* des gesamten Dialogs vgl. BRENK 1995.

⁸¹ Zur Frage der homoerotischen Initiation in der Kriegergesellschaft der Dorer vgl. ST. LINK, «Der geliebte Bürger. *Paideia* und *paidika* in Sparta und auf Kreta», *Philologus* 143 (1999) 2–25.

⁸² In Platons *Symposion* (182b) wird Böotien nicht nur von Sparta und Athen deutlich abgesetzt, sondern auch als eine Region ausgewiesen, in der die Homoerotik uneingeschränkt positiv gesehen und ohne spezielle restriktive Courtoisierituale praktiziert wird.

⁸³ Vgl. dazu auch DOVER 1978, 185–196.

tische Konzept der Päderastie tatsächlich im kaiserzeitlichen Bötien von Relevanz war.

Aus dem Text selbst läßt sich dies weder eindeutig verifizieren noch falsifizieren. Die Rahmenhandlung weist starke Fiktionalitätssignale auf, die die Authentizität der geschilderten Ereignisse fragwürdig erscheinen lassen und das Auftreten des jungen Plutarch und die eingearbeiteten (auto-)biographischen Angaben eher als Beglaubigungsstrategien, denn als plane Wirklichkeitswiedergabe erscheinen lassen.⁸⁴ Dennoch wird man auch dem fiktionalen Text vielfältige Realitätsbezüge und Spiegelung der Wirklichkeit konzedieren. Wenn Plutarch den jungen Bakchon als einen von (auch schon ergrauten) Liebhabern umworbenen Epheben zeichnet und diese Konstellation uneingeschränkt positiv und moralisch völlig einwandfrei darstellt (9,754C), kann man dies, zumal der im Dialog selbst zur Wort kommende Verehrer Bakchons, Peisias, sich als „platonischer Erotiker“ erweist, als bloßen Rekurs auf das in den platonischen Dialogen diskutierte Modell des pädagogischen *Eros* deuten. Die Knabenliebe würde somit in ihrer edelsten Form präsentiert und – in betont symmetrischer Komposition – der von Ismenodora in einer höchst problematischen Form repräsentierten Frauenliebe gegenübergestellt. Daß die Frauenliebe ungeachtet dieser ungünstigen Startposition als faktisch siegreich dargestellt wird, wäre somit ein letztes implizites Argument Plutarchs für ihre Qualität und Überlegenheit. Freilich wird die edle – also Sexualität suspendierende – Knabenliebe im Dialog drastisch als (Selbst-)Betrug entlarvt; doch dies ist ein stereotyp-topischer Vorwurf, der in keiner Weise auf das Verhältnis zwischen Bakchon und seinen Verehrern appliziert wird. Hier scheint ein tatsächlicher traditioneller Liberalismus der Boiotier gegenüber der Knabenliebe, verstärkt durch die zunehmend liberalen Tendenzen der frühen Kaiserzeit gegenüber Homosexualität, im Hintergrund zu stehen. Dazu fügt sich, daß Plutarch trotz seines flammenden Plädoyers für die eheliche Liebe die Knabenliebe an keiner Stelle ächtet oder gar verbieten will.⁸⁵ Während die Anhänger der Knabenliebe im Dialog recht rüde Töne gegen die Frauen(liebe) hören

⁸⁴ Als deutliche Fiktionalitätssignale können nicht nur der Begriff *Mythos* oder der Bezug zur dramatischen Dichtung im Einleitungsdialog gewertet werden (s. oben Anm. 9 zur Übersetzung), sondern vor allem auch Anachronismen im Werk selbst (z.B. die Auslöschung der Flavischen Dynastie im Munde des etwa 30-jährigen Plutarch), die wohl nicht auf Nachlässigkeit des Autors zurückzuführen sind, sondern den Freunden Plutarchs, die sich unter den primären Rezipienten befanden, durch ein subtiles literarisches Spiel Vergnügen bereiten sollten (FLACELIÈRE 1980, 11; vgl. die Einführung zu diesem Band S. 7).

⁸⁵ *Amat.* 21,766E–767B plädiert ausdrücklich für die Gleichberechtigung von Frauen- und Knabenliebe.

lassen, argumentieren die Vertreter der ehelichen Liebe – allen voran Plutarch selbst – äußerst moderat.⁸⁶

Man kann daher konstatieren, dass zu Plutarchs Zeit die Ideologie aktiver Virilität als Wertennorm hochgehalten wurde und zugleich Homosexualität in allen (!) Spielarten und Variationen praktiziert wurde. Auch die Päderastie freier Jünglinge scheint tatsächlich ein noch lebendiges griechisches Erbe gewesen zu sein. Nicht nur die zahlreichen Zeugnisse der Ablehnung dieser spezifischen Form der Männerliebe durch die Römer des 1. vor- und des 1. nachchristlichen Jahrhunderts als *mos Graeciae* wären schwer erklärbar,⁸⁷ wenn sie sich ausschließlich auf eine völlig obsolet gewordene, nur mehr in 300 oder 400 Jahre alten Texten überlieferte Tradition beziehen sollten. Auch aus der Borysthenes-Rede des Dion von Prusa wird deutlich, dass Päderastie freier Jünglinge in der Kaiserzeit praktiziert wurde.⁸⁸ Ihre gesellschaftspolitische Relevanz hatte die Homoerotik jedoch weitgehend eingebüßt,⁸⁹ der soziale Konsens, den Anschein idealisierter Asexualität zu wahren, war in weiten Teilen aufge-

⁸⁶ Nur der größten Form der Päderastie wird flüchtige Abwertung zuteil (22,768D). Dies unterscheidet Plutarchs *Erotikos* auch von Ps.-Lukians *Erotos*, an deren Ende zwar der *arren eros* siegreich bleibt, die gleichgeschlechtliche Liebe jedoch wesentlich scharfzüngiger und drastischer kritisiert wird.

⁸⁷ Zahlreiche Belege finden sich bei WILLIAMS 1990, bes. 62–95.

⁸⁸ „Kallistratos war etwa achtzehn Jahre alt; er war sehr gut aussehend und groß... Er war aber auch an Rhetorik und Philosophie interessiert und hatte von daher den Wunsch, mit mir zusammen auf Fahrt zu gehen. Wegen all dem stand er bei seinen Mitbürgern in hohem Ansehen, besonders jedoch aufgrund seines guten Aussehens, und hatte viele Liebhaber. Dies nämlich ist noch in starkem Maße von ihrer Mutterstadt herhaften geblieben, die Liebesbeziehungen zwischen Männern, so dass sie sich sogar darauf einlassen, manche von den Barbaren zu solchen Beziehungen überreden zu wollen; dies führt aber kaum zu etwas Gutem, sondern dazu, wie eben jene eine solche Beziehung aufnehmen würden, das heißt in ungriechischer und durchaus frevelhafter Weise.“ (Or. 36,8; Übersetzung H.-G. NESSELRATH, *Dion von Prusa, Menschliche Gemeinschaft und göttliche Ordnung: die Borysthenes-Rede*, SAPERE 6 [Darmstadt 2003]). Weder die deutliche Stilisierung einer literarischen Parallele – Kallistratos sucht Kontakt mit Dion wie Alkibiades mit Sokrates – noch der Umstand, daß hier die Peripherie des Schwarzmeergebietes kulturelle Gepflogenheiten konservieren könnte, die in den Metropolen längst obsolet geworden sind, sollten Zweifel aufkommen lassen, dass mit der praktizierten Päderastie auch im 1. Jh. n. Chr. durchaus noch ernsthafte philosophische Interessen einhergehen konnten.

⁸⁹ Der Umstand, daß die Aufsichtspflicht der Gymnasiarchen von Thespiai über die Epheben (im Kontext von Bakchons Entführung durch Ismenodora) explizit erklärt wird (vgl. 10,755A), mag ein Indiz dafür sein, daß diese Funktion Plutarchs Lesern (unter ihnen sicher auch viele Römer!) nicht (mehr) selbstverständlich war (vgl. die Einführung zu diesem Band S. 8).

kündigt,⁹⁰ die Funktionalität als politisches und soziales Symbol an die Ehe verloren. Homosexualität wurde zusehends ein privates Phänomen, während die Ehe an Öffentlichkeitsrelevanz gewann.

Die Diskussion um Knaben- und Frauenliebe als Lebensformen wird in Kap. 4–6 ausgetragen, wobei sich der junge Plutarch selbst erst am Ende dieses Vorspanns, in dem der Autor einige Eiferer nicht ohne humoristische Wirkung aufeinanderprallen lässt, einschaltet. Er selbst will diese Alternative nicht abschließend entscheiden, sondern den ehelichen *Eros* innerhalb einer etablierten Koexistenz profilieren und attraktiver positionieren. Es geht ihm letztlich darum, die eheliche Frauenliebe mit einem philosophischen Konzept zu unterlegen und ihr so intellektuelle Substanz – und letztlich auch soziale Relevanz und politisch durchaus erwünschte Strahlkraft – zu verleihen. Die konkurrierende Huldigung für Platon und seinen pädagogischen *Eros* erscheint ihm als der rechte Weg dafür.

Bereits im kurzen Einleitungsdialog wird programmatisch Plutarchs intertextuelles Verfahren vorexerziert und zudem metaliterarisch kommentiert: Die Eingangssätze des Flavianus rufen die platonischen Basistexte – in diesem Fall *Theaitetos*⁹¹ und *Symposium*⁹² und in weiterer Folge den *Phaidros*⁹³ – durch semantische (und verbale) Parallelen auf, um dann bewusst partiell davon abzuweichen: Plutarch schreibt Platonisches in unplatonischer Weise und Unplatonisches in platonischer Manier.⁹⁴ In der Folge wird einerseits die Eigenständigkeit der Plutarchischen Platonrezeption nochmals betont, indem Flavianus Autobulos – mit deutlichen Anspielungen auf die Eingangsszenerie des *Phaidros* – vor planem, weil äußerlich-formalem Platon-Epigonentum warnt und Autobulos diese Gefahr selbstbewusst für sich zurückweist, da der Gegenstand seiner Erzählung soviel Dramatik biete, dass ein Abgleiten in inhaltsleere Formelhaf-tigkeit nicht zu befürchten sei. Andererseits erinnert sein literarisches Verfahren, der dramatisch-dialogischen Ausgestaltung vor stimmungs-

⁹⁰ Zur in der Kaiserzeit offenbar topisch werdenden Fundamentalkritik an der „Scheinheiligkeit“ der philosophisch verbrämten Päderastie vgl. auch Ps.-Lukians *Erottes* 53f. sowie HOHEISEL 1994, bes. 319–324, der aber auch das Fortbestehen des Glaubens an den erzieherischen Wert der Knabenliebe in Kreisen griechischer Berufsphilosophen anführt.

⁹¹ Vgl. Anm. 1 zur Übersetzung.

⁹² Vgl. 173b, wo Apollodor betont, dass er sich Einzelheiten der Erzählung von Sokrates selbst bestätigen ließ.

⁹³ Vgl. z.B. die kontrastierende Etablierung der jeweiligen Schauplätze; dazu BRENK 1998, bes. 50f.

⁹⁴ Das Ineins von Platonismus und Antiplatonismus und damit das Innovative an Plutarchs Position ist in der Forschung immer wieder zu Recht betont worden; vgl. EFFE 2002, 101f. und die dort angeführte und referierte Literatur.

vollen Schilderungen den Vorzug zu geben, selbst an die Dialoge Platons, und der Eingangsdialo g endet abermals mit einem Platonzitat.⁹⁵

Dieses Verfahren des schillernden und durchaus selbstbewußt-eigenständigen Umgangs mit den platonischen Basistexten gilt auch für die Rezeption der Konzeption des *Eros*. Plutarch setzt sich durch den Einleitungsdialo g und die Schiedsrichterrolle, die in der Erzählung des Autobulos nach und nach immer stärker auf ihn fokussiert wird, in deutliche Parallelität zu Sokrates,⁹⁶ präsentiert sich jedoch von Anfang an durch eine verblüffend indirekte Strategie nicht nur als ebenbürtiger, sondern als überlegener Verfechter der Frauenliebe: Es ist sein als veritabler Erzähler des Binnenvortrags auftretender leiblicher Sohn, Autobulos, der als Produkt der Frauenliebe deren Überlegenheit augenscheinlich macht.⁹⁷ Während Sokrates' pädagogischer *Eros* nur außerhalb seiner Familie auf fruchtbaren Boden fiel, vermochte Plutarch sein philosophisches wie genealogisches Weiterleben integrativ zu sichern.⁹⁸ Diese hohe Integrationskraft der Frauenliebe, die in Plutarchs Konzeption genau jene Bereiche, die in der platonischen Knabenliebe zwangsläufig getrennt sind, zu verbinden vermag, ist somit von Anfang an als Vorzug der ehelichen Liebe präsent.

Die (auto-)biographische Einbettung des Einleitungsdialo gs wie der Binnenerzählung dienen dazu, den Themenkomplex Knabenliebe versus Frauenliebe mit dem der ehelichen Liebe zu verknüpfen.⁹⁹ Der Text vollzieht gleichsam eine Kreisbewegung von Plutarchs eigener junger Ehe, die offensichtlich mit Schwierigkeiten von Seiten der Eltern und Schwie-

⁹⁵ Vgl. Anm. 9 zur Übersetzung.

⁹⁶ Als Autor tritt er natürlich in *imitatio* und *aemulatio* Platons ein, so daß er letztlich die den platonischen Dialogen eigene Vermischung von sokratischer und platonischer Lehre durch Personalunion ersetzt. Zweifellos fungiert er als „Vater des Dialogs“; vgl. Plat., *Symp.* 177d.

⁹⁷ Dies scheint auch der einzige Grund zu sein, warum Autobulos als Erzählfigur gewählt wurde. Er fungiert selbst nur als loyales Sprachrohr des Vaters, zudem bleibt der Eingangsdialo g ohne Referenzteil am Schluß.

⁹⁸ Die sokratische Position, daß der pädagogische *Eros* tiefere Gemeinschaft und höhere Werte und wertvollere und unsterblichere, weil ideelle Nachkommenschaft bewirke als leibliche Kinder (vgl. Plat., *Symp.* 209cd; *Lach.* 179a–180a) wird dadurch entkräftet, daß Autobulos offensichtlich auch Plutarchs philosophische Interessen teilt und als sein Schüler firmiert. Auch weitere Nachkommen Plutarchs sind als Philosophen bekannt (vgl. ZIEGLER 1951, Sp. 650f.).

⁹⁹ Zur kunstvollen und wohlkalkulierten Verknüpfung zweier Textebenen, der (den weitaus größeren Raum einnehmenden) dialogischen Entfaltung der *Eros*-Theorie und der (an Umfang sehr viel knapperen) Darstellung einer Szenerie und eines dramatischen Geschehens, welche die theoretischen Erörterungen umrahmen, initiieren und kommentieren, vgl. EFFE 2002.

gereltern zu kämpfen hatte, über die Erörterung von Wert und Qualität der Frauenliebe (in Konkurrenz zur topisch verteidigten Knabenliebe) und über die Darlegung von Plutarchs philosophischem und religiösen *Eros*-Konzept, das die Frauenliebe fundieren und aufwerten soll, bis hin zur als *happy end* konzipierten Eheschließung zwischen Ismenodora und Bakchon. Die (Ehehindernisse überwindende) Liebe zwischen Mann und Frau rahmt somit den Text und dominiert ihn unausgesprochen.

Während Plutarchs eigene Frau, Timoxena, die als Anlaß für die Reise nach Thespiai und das Opfer an der Kultstätte des *Eros* präsentiert wird, mit keinem weiteren Wort erwähnt wird,¹⁰⁰ entwirft der Text von Ismenodora, die unmittelbarer Anlaß für die Diskussion über den *Eros* ist, ein durchaus plastisches, in manchen Facetten höchst bemerkenswertes Bild. Von Anfang an wird sie als Frau mit positiven Qualitäten vorgestellt: eine junge, schöne, wohlhabende Witwe von guter Herkunft und untadeligem Ruf, die von Bakchons Mutter mit der Aufgabe betraut worden war, bei der Suche nach einer adäquaten Ehefrau für den Jüngling behilflich zu sein.¹⁰¹ Dieser Umstand bringt sie in näheren Kontakt mit Bakchon und schließlich ihre Gefühle in Aufruhr. Auffällig ist, daß Bakchons Attraktivität für viele ehrenwerte Männer, also seine Rolle als *Eromenos*, ihr Begehren zu steigern scheint. Ismenodora wird von Plutarch damit in ein Konkurrenzverhältnis zu den männlichen Freiern und somit selbst in die Rolle eines *Erastes* gesetzt. Und zwar in die eines *Erastes*, wie er nach platonischem Bild nicht idealer sein könnte – wohlhabend, von exzellenter Herkunft, ehrbarem Verhalten, ausgezeichnetem Ruf, in bestem Alter und mit durch und durch ehrenwerten Absichten auf eine von *Philia* getragene lebenslange Beziehung.

Ismenodora will Bakchon heiraten. An diesem Punkt freilich kollidieren die unterschiedlichen Werteskalen der antiken Gesellschaft für Männer und Frauen. Nicht alles, was einen Mann auszeichnet, ist auch einer

¹⁰⁰ Timoxena kommt selbst auch – zumindest in den erhaltenen Passagen des Textes – nicht zu Wort. Eine Teilnahme an dem eigentlichen philosophischen Gespräch würde – obwohl es sich dabei nicht ausdrücklich um ein Symposion handelt – gegen jede literarische und soziale Konvention verstoßen, doch die Rahmenhandlung hätte zumindest theoretisch Raum dafür geboten, zumal Timoxena auch eine halb-philosophische Schrift verfasst haben soll (s. Einführung S. 31⁹⁵). Vgl. auch Plat., *Symp.* 201dff., wo Sokrates die Rede der selbstverständlich nicht anwesenden Diotima referiert; dazu aber auch D.M. HALPERIN, «Why is Diotima a Woman?», in: DERS., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (New York/London 1990) 113–151.

¹⁰¹ Das Arrangement von Ehen lag in der griechisch-römischen Antike traditionell in den Händen von Frauen und stellte einen Sphäre weiblicher Machtausübung statt, die in ihrem Ausmaß und ihren sozialen, ökonomischen und politischen Auswirkungen nicht unterschätzt werden darf.

Frau angemessen. Das System der Knabenliebe, das auf der Hierarchie von Geschlechterrollen basiert, kollabiert, wenn die Position des aktiven *Erastes* von einer Frau besetzt wird. Positive Qualitäten und Vorzüge wie Wohlhabenheit, hoher Status und Lebenserfahrung verwandeln sich schlagartig in Problemlagen, wenn dadurch die Frau in eine potentiell überlegene Situation und die als naturgegeben angesehene Geschlechterhierarchie ins Wanken gerät. Der Text thematisiert entsprechende Skepsis gegenüber den Heiratsplänen unter so prekären Rahmenbedingungen bei Bakchons Mutter, seinen Freunden und ihm selbst (2,749E).

Der simple Umstand, daß die Anhänger der Knabenliebe in der Eheschließung des Geliebten das drohende Ende der Beziehung sahen und gegen diese „Konkurrenz“ ankämpften,¹⁰² mag Plutarch – neben kompositionellen Symmetriekriterien – veranlaßt haben, Ismenodora in eine Konkurrenzsituation zu den männlichen Verehrern Bakchons zu setzen, die explizite Ausformung der Rolle eines weiblichen *Erastes*, wie Plutarch sie detailliert vornimmt, wird davon jedoch nicht erzwungen.¹⁰³

Plutarch hat mit der Gestaltung von Ismenodoras aktiver Freierrolle einen bemerkenswerten und in vieler Hinsicht folgenreichen Schritt getan. Er erweitert damit die Diskussion über den *Eros* von der traditionellen Objektbezogenheit – ist es besser, eine Frau oder einen Mann/Knaben zu lieben? – auf die Subjektbezogenheit, und dies ist in der antiken Welt, als deren Subjekt grundsätzlich der (freie) Mann konstituiert wird und die daher Begehren beinahe ausnahmslos als männliches Begehren konstruiert,¹⁰⁴ geradezu revolutionär. Erwartungsgemäß beschert diese Thematisierung weiblichen, auf ein individuelles Objekt gerichteten Begehrens den nachfolgenden Argumentationslinien auch Brüche und innere Widersprüche.¹⁰⁵

¹⁰² Plutarch thematisiert selbst den topischen Vorwurf gegen Päderasten, Epheben aus Eigennutz von der Eheschließung abzuhalten, in der Auseinandersetzung zwischen Anthemion und Peisias (2,749F; vgl. dazu auch Anm. 18 zur Übersetzung).

¹⁰³ H. GÖRGEMANNS ist der Hinweis verdankt, dass das literarische Vorbild von Platons *Symposion*, wo der jüngere Alkibiades den älteren Sokrates in einer ähnlich skandalösen Rollenumkehr von *Erastes* und *Eromenos* umwirbt, vielleicht auch hier Einfluß hatte.

¹⁰⁴ Wie selbstverständlich diese Perspektive war, zeigt auch Plutarchs eigene Terminologie. Obwohl er als Verfechter der heterosexuellen Liebe auftritt, gebraucht er *Eros* oder *Erastes* ohne Präzisierung für Knabenliebe und Knabenliebhaber (vgl. 16,760B und D). Auch verwendet er die maskuline Form *ho eromenos* für beide Geschlechter (vgl. die Einführung S. 27).

¹⁰⁵ Traditionell wird in der Antike weibliches Begehren, wenn überhaupt, als diffuse, ungerichtete somatisch bedingte Unersättlichkeit konstruiert; vgl. HALPERIN 1990, 35f.

Die Dialoge im ersten Teil des *Erotikos* dienen der – von Platon dezidiert abweichenden – Erweiterung bzw. Übertragung des edlen *Eros* auf weibliches Begehren.¹⁰⁶ Wenn Protogenes als Vertreter der Liga der Knabenliebe Ismenodora zu schmähen beginnt, spottet Daphnaios als Verfechter der Frauenliebe, daß ausgerechnet er, dessen Leben von Liebeshändeln dominiert werde, gegen *Eros* zu Felde ziehe. Daphnaios bezieht also *Eros* auch auf die Liebe der Frau. Die Replik des Protogenes schließt dagegen einen Zusammenhang zwischen (dem wahren) *Eros* und Frauenliebe kategorisch aus (4,750CD). Als Begründung, warum allein die Knabenliebe die Bezeichnung *Eros* verdiene, bietet Protogenes Vertrautes aus dem Argumentationsarsenal der platonischen Päderastie auf: Die Verbindung von Mann und Frau wird als eine dem Staat dienliche „Zwangsmaßnahme“ im Interesse der Fortpflanzung abgewertet, deren bloße „Nützlichkeit“ in frauenverachtenden Tiervergleichen veranschaulicht wird. Sie wird in den Begriffen der naturgemäßen (also auch tierhaften) Triebhaftigkeit und Körperlichkeit gefaßt (*aphrodisia*), die als niederer *Eros*-Bastard nur nach sklavischer Lust strebt, während der Knaben-*Eros* die Seele berühre und auf sittliche Vollendung, *Arete* durch *Philia*, strebe und damit allein des freien Mannes würdig sei.

Aus dieser traditionellen Perspektive der Homoerotik heraus wird ausschließlich der Mann als Subjekt des Begehrens konstruiert. Protogenes spricht nicht nur durchgehend von den (vorhandenen oder eben nicht vorhandenen) Empfindungen und Gefühlen des Mannes gegenüber der Frau, sondern erklärt durch eine Folge von Anekdoten jegliche Gefühlserweiterung des Objektes des männlichen Begehrens für absolut irrelevant: Kein Mann erwarte, vom Wein geliebt zu werden, und doch genieße er ihn.

Daphnaios' neuerlicher Vorstoß für eine Übertragung des *Eros*-Begriffs auf die Frauenliebe operiert mit der Aufhebung der für die asexuelle Idealisierung der Knabenliebe konstitutiven Differenzierung von *Eros ouranios* und *Eros pandemos* bzw. von *Eros* und Aphrodite.¹⁰⁷ Sobald Sexualität auch als integrativer Bestandteil der Knabenliebe wahrgenommen wird, verkehrt sich deren postulierte „Höherwertigkeit“, die ja auf der Suspendierung und Überwindung der naturgemäßen Triebhaftigkeit und Körperlichkeit fußt, in den gravierenden Mangel der „Naturwidrigkeit“. Daphnaios' Schlussfolgerung – wenn schon der widernatürliche

¹⁰⁶ Gewöhnlich wurde *Eros* mit der Knabenliebe, Aphrodite mit der Frauenliebe in Verbindung gesetzt; s. Anm. 53 zur Übersetzung.

¹⁰⁷ Plutarch benutzt die Zitate der Gewährsmänner ohne Rücksicht auf historische Chronologie und kulturelle Differenzen. Solons und Aischylos' Aussagen zu einer durchaus sinnlichen Homoerotik der archaischen Zeit dienen ihm als Mittel, das klassische Konzept eines asexuellen pädagogischen *Eros* in Frage zu stellen.

Geschlechtsverkehr mit männlichen Partnern eine fürsorgliche Zuneigung zum Liebespartner nicht ausschlieÙe oder beeinträchtige, dann sei erst recht anzunehmen, daß eine erotische Bindung zwischen Frauen und Männern, welche der Natur entspreche, am Ende über den Weg der Hingabe, *Charis*, zur Freundschaft, *Philia*, führe, – ebnet die Wertungsunterschiede zwischen Knaben- und Frauenliebe nicht nur ein – beide Liebesformen implizieren nun *Philia* und *Aphrodisia*, Eros und Aphrodite –, sondern kehrt die Hierarchie um. Daphnaios erklärt, daß der erotische Affekt ein und derselbe sei, gleich ob er sich auf Knaben oder Frauen richte. Wenn Protogenes jedoch unbedingt darauf bestehe, die Arten des *Eros* zu unterscheiden, so schein es doch, dass dieser Knaben-*Eros* sich allzu viel herausnehme. Wie ein spät geborenes Kind, das die Eltern im fortgeschrittenen Alter zur Welt gebracht haben, unehelich und obskur, möchte er den echtgeborenen älteren *Eros* verdrängen.¹⁰⁸

Der ausschließlich männlichen Begehrens-Perspektive des Protogenes wird mit dem Begriff der *Charis* nun der Aspekt weiblicher Hingabe entgegengesetzt. Mit der erklärenden Definition, „*Charis* ... heißt nämlich bei den Alten die Hingabe eines weiblichen Wesens an ein männliches“ (751D) greift Plutarch auf klassischen Sprachgebrauch gleichsam wiederbelebend zurück, um entgegen der gebräuchlichen Wortverwendung die Perspektive der Frau verstärkt in den Blick zu bringen.¹⁰⁹ Allerdings wird hier vorerst nur der Part weiblicher Hingabe, des dem (männlichen) Werben und Drängen Nachgebens (*hypeixis*) angesprochen. Die Frau wird somit (vorerst) in der traditionellen Rolle der Passivität dem *Eromenos* (nicht dem *Erastes*) parallelisiert bzw. gegenübergestellt.

Gerade diese Parallelisierung bietet für die Argumentation des Daphnaios die Möglichkeit, gleichsam den archimedischen Punkt freizulegen und – in Verbund mit der vorangegangenen Diskreditierung des Enthaltensamkeitsideals – die Welt der klassischen Homoerotik aus ihren Angeln zu heben: Die Rolle der passiven Hingabe im Sexualakt, die der Frau nicht nur angemessen ist, sondern ihre besondere Qualität darstellt, sei für den Mann ein verurteilens- und verachtenswerter Akt widernatürli-

¹⁰⁸ Daphnaios' Rede ist subtil konzipiert. Sie nimmt nicht nur einzelnen Argumenten des Protogenes auf und spielt mit ihnen – Solon, der Gewährsmann des Knaben-*Eros*, wird als Anhänger der Frauenliebe präsentiert, der „Bastard“ Frauenliebe wird mit dem „unehelichen“ Knaben-*Eros* gekontert usw. – sondern rekurriert auch auf Platon. Pausanias hatte im *Symposion* (180de) zwischen dem älteren *Eros ouranios*, der allein den Knaben gilt, und dem jüngeren *Eros pandemos*, der Knaben und Frauen zuteil wird. Daphnaios kehrt die Differenzierung elegant um: die Knabenliebe wird als spätgeborener *Eros* dem ursprünglichen (legitimen) *Eros* der ehelichen Liebe gegenübergestellt.

¹⁰⁹ In Platons *Symposion* ist *charizesthai* der Ausdruck für die Hingabe des *Eromenos*, vgl. dazu auch Anm. 46 zur Übersetzung.

cher Perversion.¹¹⁰ Gekonnt wird an dieser Stelle das von Peisias und Protogenes präsentierte philosophische Ideal der Knabenliebe mit eigenen Waffen geschlagen, indem Daphnaios Platon als Gewährsmann anführt.¹¹¹ Danach vermag er keck die Philosophie mit der ehelichen Liebe zu verbinden¹¹² und die traditionelle Verbindung der Knabenliebe zur Philosophie als bloße Tarnung und Täuschung zu diskreditieren.¹¹³

Es bleibt der wutentbrannten – abermals mit frauenfeindlichen Tiervergleichen und satirischer Hyperbolik operierenden – Reaktion des Peisias auf diese Herabwürdigung der Knabenliebe vorbehalten, die nächste Stufe weiblichen Begehrens ins Spiel zu bringen – allerdings (noch) in der Negation: Für anständige Frauen gehöre es sich in Liebesdingen weder zu begehren (*eran*) noch begehrt zu werden (*erasthai*) (6,752C).

Es ist psychologisch fein gezeichnet und kompositorisch gut durchdacht, dass die aggressive Haltung des Peisias als ein allein auf persönliche Verunglimpfung der Gegner ausgerichtetes Rückzugsgefecht markiert wird, in dem kein einziges neues Argument für die Knabenliebe mehr vorgebracht wird. Stattdessen protestiert er lautstark und derb gegen die Übersiedlung des Eros ins Frauengemach und strebt danach, die von Daphnaios vorgenommene Parallelisierung von Frau und *Eromenos* zu verneinen, indem er der die Öffentlichkeit suchenden, körperlichen und geistigen Ertüchtigungsszenerie der Päderasten die verweichlichten und verweichlichenden „Bordell“-Atmosphäre der Frauenwelt drastisch gegenüberstellt. Paradoxerweise parallelisiert er jedoch genau mit dem Verdikt, daß keusche (Ehe-)Frauen von Begehren nichts zu wissen ha-

¹¹⁰ Passive Homosexualität wurde mit Verachtung gestraft. Passive Homophile wurden aus der Armee gejagt. Als Kaiser Claudius wieder einmal Köpfe rollen ließ, verschonte er – nach Tacitus – einen *impudicus* mit der Begründung, dass ein solches Wesen das Schwert des Henkers befleckt hätte. Interessanterweise wurden gerade Stoiker verdächtigt, unter einem betont männlichen Gehabe heimliche Weiblichkeit zu verstecken, wie Seneca, der den Knaben (aktive) Athleten vorgezogen haben soll (Dio Cass. LXI 10,3f.).

¹¹¹ Vgl. Anm. 50 zur Übersetzung.

¹¹² Voraussetzung dafür ist allerdings eine tendenziöse Deutung eines Solonzitates. Die dort erwähnte Aphrodite wird von Plutarch nach zeitgenössischem Sprachgebrauch als Hinweis auf die Frauenliebe verstanden; für die archaische Zeit Solons ist dies nicht zwingend; vgl. Anm. 53 zur Übersetzung.

¹¹³ *Eros* brauche einen wohlklingenden Grund, um an die schönen Jungen in ihrer Blüte heranzukommen; also dienten ihm Freundschaft und Tugend als Vorwand. So bestreue er sich mit dem Sand des Ringplatzes, bade kalt, ziehe die Augenbrauen hoch und behaupte, Philosophie und Selbstzucht zu pflegen – nach außen, um der guten Sitten willen; aber nachts dann, in aller Stille, ernte er süße Früchte, wenn der Wächter fern (5,752A). Zur topisch werdenden Skepsis gegenüber der philosophisch unterfütterten Päderastie HOHEISEL 1994, 321–324.

ben, die Frau abermals mit dem *Eromenos*, dem die analoge asexuelle Begehrenslosigkeit abgefordert wird. Indem er den Frauen den *Eros* abspricht, spricht er ihn zugleich zu. Und er thematisiert erstaunlicherweise gerade in seiner radikalen Ablehnung jeglichen Frauen-*Eros* die prinzipielle Potenz der Frau, nicht nur begehrt zu werden, sondern auch zu begehren (und geht dabei weiter als die Vertreter der Frauenliebe-Liga selbst).

Damit ist der Boden für den ersten kurzen Auftritt des jungen Plutarch selbst bereitet, der nun die Qualitäten des *eran* und *erasthai*, das erotische Gewinnen und Gewähren, ausdrücklich und programmatisch in der Ehe verankert wissen will. Die traditionelle Hierarchisierung der Geschlechter klingt dabei im eher aktiven Werben (*peitho*) und der eher passiven Hingabe (*charis*) an, doch erfolgt keine explizite Zuordnung zur männlichen oder weiblichen Rolle.

Plutarchs Auftritt markiert den Übergang vom pointiert drastischen Vorgeplänkel zur ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Thema. Gedrängt von anderen Teilnehmern, endlich zur Sache zu kommen, bricht Peisias ab – freilich nicht, ohne in Heroldspose voll Spott den Frauen Freiheit in Liebesdingen zu verkünden (und die Möglichkeit weiblichen Begehrens damit prinzipiell einzuräumen!) – und wendet sich dem konkreten Anlaßfall der Auseinandersetzung, Ismenodora und Bakchon, zu (7,752F).

Im Folgenden ist die Existenz eines „Frauen-*Eros*“ stillschweigend vorausgesetzt. Man(n) diskutiert nun dessen spezifische Qualitäten anhand des Exemplum der verliebten Ismenodora. Prompt wissen Peisias und Protogenes zahlreiche Kritikpunkte ins Treffen zu führen, die jedoch weniger mit einer spezifischen Päderastenperspektive als mit gesamtgesellschaftlichen Normen für geschlechtsspezifisches Verhalten zu tun haben. Es geht an diesem Punkt nicht mehr um die Wahl zwischen Knaben- und Frauenliebe in Hinblick auf das sexuelle Objekt, sondern um die Akzeptanz der Frau als Liebespartnerin mit Subjektstatus.

Plutarch arbeitet in seiner literarischen Versuchsanordnung mit Grenzwertigkeit: Um letztlich die Frau (in traditioneller Rolle ehelicher Unterordnung) als gleichwertige (nicht gleichrangige) Partnerin seines Eheideals propagieren zu können, bringt er den Extremfall einer an Status, Reichtum und Lebenserfahrung überlegenen Frau ins Spiel. Ismenodora provoziert, indem sie nicht weibliche *Charis* verkörpert, die die hierarchische Ordnung des Sexualaktes wie des Gesellschaftsgefüges unan-

getastet läßt, sondern in Konkurrenz zum aktiv werbenden *Erastes* tritt.¹¹⁴

Der *Erastes* ist die Verkörperung antiker (homo- wie heterosexueller) Virilität schlechthin. Die Angst um die männliche Dominanz in Gesellschaft und Ehe, die hinter den Warnungen vor einer selbstbestimmten, weil wohlhabenden und reichen Frau und dem Spott über die Vermännlichung steht, erscheint daher nicht auf die Anhänger des Knaben-*Eros* beschränkt, wenngleich sie die Bedenken artikulieren.

Umso erstaunlicher ist die Replik, die der alte Plutarch in Gestalt des jungen Plutarch bietet. Er erklärt – unter gelehrsamer Aufbietung historischer Exempla für besitzlose Frauen, die reiche und mächtige Männer dennoch vernichteten¹¹⁵ – den Reichtum einer Frau für irrelevant nicht nur für das Gelingen einer Ehe, sondern auch für die (traditionelle) Beziehungshierarchie selbst (9,754AB). Voraussetzung dafür sei freilich Charakterstärke und Persönlichkeit des Mannes.¹¹⁶ In Hinblick auf den Altersunterschied zwischen Ismenodora und Bakchon spielt er, nachdem die Gebärfähigkeit der Frau als unabdingbare Grundlage für die antike Ehe außer Streit gestellt ist, die Karte der provozierenden Parallelisierung zwischen Ismenodora und einem *Erastes* voll aus. Sie sei ja nicht älter als irgendeiner von ihren Rivalen und habe keine grauen Haare wie ein paar von den Männern, die den vertrauten Umgang mit Bakchon suchten. Und wenn die das richtige Alter für seine Gesellschaft hätten, dann spreche nichts dagegen, daß sie ebenso gut den jungen Mann in ihre Obhut nehmen könne – besser als irgendeine Junge (9,754C).

Bemerkenswert ist, daß Plutarch an diesem Punkt völlig von der bei der Thematisierung der Reichtumsfrage noch gewahrten Dominanz des Mannes innerhalb der Ehe abgeht. Die provokative Position ist subtil vorbereitet. Kap. 9,754B hatte Plutarch die Persönlichkeit und Charakterstärke des Mannes als Gegengewicht zu einer aufgrund von Herkunft und Reichtum möglicherweise dominanten Frau betont. In einem zweiten Schritt werden Persönlichkeit und Charakterstärke der Frau, nicht äußere

¹¹⁴ „Nun, was hindert sie dann, im Schwarm vor sein Haus zu ziehen, das Klagelied vor seiner Tür zu singen, niedliche Porträts von ihm mit Bändern und Blumen zu schmücken, sich mit Rivalinnen zu raufen? Das sind die Dinge, die ein Verliebter treibt!“ (8,753B).

¹¹⁵ Zum Fehlen von Exempla für die Förderung eines Mannes durch eine reiche Frau vgl. Anm. 90 zur Übersetzung.

¹¹⁶ Plutarch charakterisiert jene den Frauen aufgrund eigener Charakterschwäche unterlegenen Männer mit *malakia* (9,753F), einem Terminus mit einschlägigen Konnotationen im Bereich der passiven Homosexualität. Vgl. P. STADTER, «Subject to the Erotic: Male Sexual Behaviour in Plutarch», in: D. INNES/H. HINE/C. PELLING (Hrsgg.), *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for D. RUSSELL* (Oxford 1995) 221ff.

Güter wie Reichtum und Familie, als Voraussetzung für ihren Führungsanspruch angemahnt (9,754D). Schließlich wird die Führungsrolle der Frau durch die Kritik an einer Verbindung zwischen (allzu) jungen Eheleuten, die „beide weder herrschen können noch gehorchen wollen“ (9,754C), zur besseren Alternative erklärt, die das Gelingen der Ehe (und auch den jungen Mann selbst) fördert. Indem Plutarch dabei Ismenodoras Stellung gegenüber Bakchon in Analogie zu Autoritätsbeziehungen von Amme und Säugling, Lehrer und Kind, Gymnasiarch und Ephebe und natürlich *Erastes* und *Eromenos* setzt, macht er die für antike Verhältnisse durchaus revolutionäre Umkehr der traditionellen (Geschlechter-)Hierarchie in bemerkenswerter Anschaulichkeit deutlich.

In der Textkomposition werden Plutarchs Erörterungen – nicht ohne Komik – jäh von der Ankunft eines Boten unterbrochen, der von den jüngsten Ereignissen in der Stadt berichtet, die die außergewöhnlichen Ansichten Plutarchs noch übertreffen: Während die Männer noch ausführlich das Für und Wider einer derartigen Liebesche erörterten, hat die Frau Ismenodora Fakten geschaffen und Bakchon – freilich nicht ohne seiner Zustimmung versichert zu sein – kurzerhand auf dem Heimweg vom Gymnasium von Freunden entführen und in ihr Haus bringen lassen, wo spielerisch Hochzeitsbräuche inszeniert wurden, und war so zum Stadtgespräch der Bürger und Besucher von Thespiai avanciert. Das Gehörte ruft auch in der Gesprächsrunde um Plutarch unterschiedlichste Reaktionen hervor. Zeuxippos bricht in (fassungsloses?) Gelächter aus, Peisias sieht dagegen seine schlimmsten Befürchtungen übertroffen und macht in seinem Verzweiflungsausbruch über die offenbar anbrechende Frauenherrschaft den engen Zusammenhang zwischen Geschlechterhierarchie, (privater) Liebesbeziehung, Sozialstruktur der Polis und (öffentlichen) politischen Machtstrukturen deutlich.¹¹⁷ Sein anschließender, von Protogenes begleiteter Abgang legt offen, daß freilich auch den Sympathisanten der Frauenliebe solche Ängste nicht fremd sind und sie sich von den Ereignissen überrascht und überfordert fühlen. Soklaros versucht Ismenodoras Aktivität, Initiative, Entschlossenheit und Tatkraft klein zu reden, indem er Bakchon als wahren Initiator und seine Entführung als „Kriegslist“ deutet, sich den abratenden und vorwurfsvollen Freunden zu

¹¹⁷ „Ihr Götter, wie weit wird es noch kommen mit dieser Freiheit, die unsere Stadt auf den Kopf stellt? Erst wird die Selbstbestimmung eingeführt, und jetzt geht der Fortschritt weiter zur Gesetzlosigkeit! Aber vielleicht ist es lächerlich, sich über die Verletzung von Recht und Gerechtigkeit aufzuregen, denn die Natur ist es, deren Gesetz hier übertreten wird, wenn eine Frau sich die Macht über sie anmaßt... Auf, gehen wir, um das Gymnasium an die Frauen auszuliefern und auch das Rathaus, wenn die Stadt ihre Kraft völlig verloren hat“ (11,755BC).

entziehen. Anthemion sucht seine ambivalenten Gefühle zu bewältigen, indem er die Verantwortung von Ismenodora auf *Eros* und seine ungeheure Macht schiebt.¹¹⁸ Damit charakterisiert er Ismenodora jedoch abermals als weiblichen *Erastes*, dem von Seiten der Gesellschaft alles (auch der „Raub“ des Geliebten) nachgesehen wird, was ansonsten Schande bringt,¹¹⁹ entsprechend der auf der theoretischen Ebene verfochtenen Position, wonach die heterosexuelle Liebe der Frau dasselbe Potential entfalten kann. Indem Pemptides diesen von Anthemion gespielten Ball bereitwillig aufnimmt und dem Gespräch über den *Eros* in der Folge eine Wendung hin zum Allgemeinen und Grundsätzlichen gibt, werden burleskes Anschauungsobjekt und ernsthafte philosophische Erörterung eng verknüpft.¹²⁰

Zugleich bedeutet der deutlich markierte Übergang zwischen Hintergrundhandlung und philosophischer Erörterung – immerhin baut Plutarch nach deren Beginn nochmals eine retardierende Unterbrechung durch einen zweiten Boten aus der Stadt ein, der angesichts einer offensichtlich immer prekärer werdenden Situation Anthemion zu Ismenodora holen soll, so als mahne die „Praxis“ ihr Recht gegenüber der „Theorie“ ein – aber auch einen Bruch. Die erstaunlich positive Zeichnung und Bewertung einer aktiv begehrenden und extrem „männlich“ agierenden Frau erreicht hier ihren Höhepunkt. In den nachfolgenden Kapiteln wird das „Extrem“ gleichsam wieder auf „Normalmaß“ reduziert, das Bild der (Ehe)Frau zusehends wieder in traditionelle Verhaltensnormen der passiven Unterordnung überführt. Insofern erweckt der Übergang zur Erörterung von Plutarchs philosophischem *Eros*-Konzept auch den Eindruck einer geschickt kaschierten Flucht aus der Aporie eines durchaus radikalen Experiments zur Relativierung der Geschlechterhierarchien.

Dem scheint auf den ersten Blick zu widersprechen, daß eine M. Ismenodora in einer Inschrift, die in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts von den Archonten M. Antonius Primus, M. Antonius Zosimus und P. Castricius Alcimus in Thespiai gesetzt wurde, als erstes von 53 Mitgliedern des „oberen Gymnasium“ genannt wird,¹²¹ die jüngsten For-

¹¹⁸ Ein ähnlicher Gedanke findet sich in der späteren Rede Plutarchs: „Eine Frau hat ja nicht viel mit Ares zu tun; aber wenn Eros von ihr Besitz ergreift, treibt er sie dazu, über ihre Natur hinaus kühn zu handeln...“ (17,761E).

¹¹⁹ Vgl. Plat., *Symp.* 182dff.

¹²⁰ Die Funktion des Handlungsrahmens für die auf der dialogischen Ebene entwickelte Theorie des *Eros* wurde in der Forschung uneinheitlich diskutiert; vgl. dazu EFFF 2002, der gegen GOLDHILLS (1995, 144ff.) These einer ironisch distanzierenden und hinterfragenden Spannung zwischen dramatischem Rahmen und Hauptdialog an der illustrierenden und affirmierenden Parallelkomposition festhält.

¹²¹ IG VII 1777.

schungen zufolge mit Plutarchs heiratslustiger Witwe identisch sein könnte.¹²² Es ist tatsächlich verlockend, den Schilderungen Plutarchs und damit auch seiner spezifischen Konzeption des Geschlechterverhältnisses historische Tiefendimensionen zuzusprechen,¹²³ zumal die öffentlich geehrte ökonomische Potenz und soziale Autorität dieser Ismenodora in der frühen Kaiserzeit weder in Griechenland noch in Böotien singulär gewesen zu sein scheint.¹²⁴ Doch die Verhältnisse von Text und Historie sind komplexer, ambivalenter und widersprüchlicher. Selbstverständlich beeinflusst die Frage, ob für Plutarchs Ismenodora ein historisches Vorbild existierte, das Textverständnis zwangsläufig, doch ist selbst mit einer positiven Antwort wenig über die Authentizität der erzählten Ereignisse um Ismenodora und Bakchon ausgesagt. Die Möglichkeiten von nicht zeitgenössischen, mit den regionalen Verhältnissen nicht vertrauten Lesern, den Text als „Schlüsselroman“ zu rezipieren, sind mehr als beschränkt. Bei existierender Quellenlage kann nicht beurteilt werden, ob eine historisch existente Ismenodora tatsächlich einen Bakchon und noch dazu unter den geschilderten Bedingungen geheiratet hat oder ob der besondere Charme des Textes für die mit den handelnden Personen vertrauten Zeitgenossen Plutarchs gerade darin bestand, daß Plutarch hier Vorgänge zeichnet, die für die historischen Personen geradezu undenkbar gewesen wären. Wir müssen daher auch in Hinblick auf die mögliche Realitätsrelevanz einer so auffällig positiven Beurteilung einer weiblichen Führungsrolle durch Plutarch Vorsicht walten lassen, zumal sie in anderen einschlägigen Werken des Autors – etwa den *Coniugalia praecepta* – keine Bestätigung oder Parallelen erhält.¹²⁵ Zudem spricht der *Amatorius* selbst dafür, daß in ihm eine ganz andere Ebene von Wirklichkeitsrelevanz zum Tragen kommt: Der Text gibt keine wirklich eindeutigen Ant-

¹²² TSOUVALA 2005.

¹²³ Es wäre natürlich auch nicht ohne Charme, über das Verhältnis von Ismenodora und Timoxena zu spekulieren und über den *Erotikos* als huldigende Widmung an Plutarchs Frau nachzudenken: Könnte sie nicht auch eine „führende“ Rolle beim Gelingen der Ehe, die bei Eltern und Schwiegereltern offenbar äußerst skeptisch beurteilt worden war, gespielt haben?

¹²⁴ Vgl. z.B. Flavia Zoila von Hyettos, der vom Rat eine (von ihr selbst bezahlte) Ehrestatue aufgestellt wurde (*IG VII 2836*), oder Caecilia Lampris von Chaironea, die ihrer Polis eine Vespasianstatue spendete (*IG VII 3418*).

¹²⁵ Ansonsten ist Plutarch jenseits seiner auf „Gegenseitigkeit“ und „Mischung“ aufbauenden Eheideale – die zudem bei näherer Betrachtung immer auf Gleichwertigkeit, nie auf Gleichrangigkeit abzielen – ein Verfechter der „natürlichen“ Unterordnung der Frau (z.B. *Coni. praec.* 32,142DE). Vgl. auch C. PATTERSON, «Plutarch's „Advice on Marriage“: Traditional Wisdom Through a Philosophic Lens», *ANRW II* 33,6 (1992) 4709ff.; ferner die Einführung zu diesem Band S. 26 f.

worten auf (post-)moderne Fragen nach Grad und Beschaffenheit von Frauenemanzipation im kaiserzeitlichen *Imperium Romanum*; stattdessen legt er Strategien eines patriarchalen Gesellschafts- und Diskurssystems im Umgang mit normsprengenden Phänomenen offen.

Eine der möglichen Strategien repräsentiert die rigide Abwehrhaltung des Peisias allen noch so kleinen Anzeichen weiblicher Selbstbestimmung gegenüber, in denen der Anfang vom Ende männlicher Vorherrschaft gesehen und mit den traditionellen Argumenten von Gesetz und Natur bekämpft wird.¹²⁶ Peisias' angsterfüllter Ausruf, man solle doch gleich das Gymnasium den Frauen ausliefern, markiert jedoch angesichts der Tatsache, daß in der kaiserzeitlichen Realität eine Frau bereits Mitglied eines Gymnasiums sein konnte – die Ismenodora der Inschrift ist hier kein Einzelfall¹²⁷ –, eine deutliche Schwäche seines Verfahrens für den Erhalt männlicher Macht: Der Aufbau einer so starren Grenze bringt es mit sich, daß tatsächlich der Zusammenbruch des Systems droht, sobald sie an einer einzigen Stelle durchbrochen wird. De facto bedeutete jedoch der Umstand (vereinzelter) weiblicher Gymnasiumsmitglieder keineswegs das Aufbrechen oder gar Ende der patriarchalen Gesellschaftsstruktur, die von der (Spät-)Antike über die dunklen Jahrhunderte der Völkerwanderungszeit uneingeschränkt an das Mittelalter weitergereicht wurde. Plutarchs Text verdeutlicht, warum dies u.a. so war, indem er eine subtilere, flexiblere und daher erfolgreichere Strategie der entschärfenden Integration potentiell systemsprengender Faktoren repräsentiert: Indem die normbrechende Umkehr der Geschlechterhierarchie durch Ismenodora aufgrund der besonderen – traditionell männlich konnotierten! – Qualitäten des Individuums wie Persönlichkeit, Charakterstärke, Verantwortungsbewußtsein, Handlungsentschlossenheit und Kühnheit als Ausnahme markiert wird, stellt sie die traditionelle Vorherrschaft des Mannes in Ehe und Gesellschaft nicht nur nicht in Frage,

¹²⁶ Siehe oben Anm. 117.

¹²⁷ Vgl. dazu TSOUVALA 2005. Durch Inschriften, vor allem aus Kleinasien, ist belegt, daß Frauen das Amt eines Gymnasiarchen bekleiden konnten; es ist natürlich möglich, daß dies eher ein Ehrentitel für namhafte Stiftungen (Leiturgien) war; vgl. R. VAN BREMEN, *The Limits of Participation. Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods* (Amsterdam 1996) 68–73.

sondern affirmiert sogar den Mann als Maß aller Dinge¹²⁸ und charakterliche Virilität als Grundlage jeglichen Führungsanspruchs.¹²⁹

Für die Komposition der Ismenodora-Rahmenhandlung als (die Regel bestätigende) Ausnahmeerscheinung spricht auch, daß das literarische Radikal-Experiment eines weiblichen *Erastes* in der grundlegenden philosophische Erörterung über den (ehelichen) *Eros* zwar insofern Widerhall findet, als die enorme Macht des Liebesgottes ganz im Sinne der Parallelisierung von Homoerotik und Heteroerotik an ihrem gleichsam enthusiastischem Verhalten veranschaulicht wird, doch schließlich in der Konzeption der erotischen *Philia* als Grundlage einer idealen Ehe keine Rolle spielt.

4. Die Domestizierung des *Eros*

Der Lehrvortrag Plutarchs, der die vorläufigen Argumentationen der ersten Gesprächsphase in einer Synthese höheren Niveaus aufhebt und die *Eros*-Theorie des Autors verbindlich und abschließend entfaltet (13,756A ff.), zielt darauf ab, den insbesondere seit der Pausanias-Rede in Platons *Symposion* im philosophisch-erotischen Diskurs etablierten Gegensatz von Päderastie und heterosexueller Liebe aufzuheben und die prinzipielle Gleichheit beider *Eros*-Formen im Blick auf ihr Potential an moralisch-geistiger Sublimierung zu betonen. Das Ziel ist innovativ, die von Plutarch verwendeten Mittel bisweilen allerdings erstaunlich traditionell. So finden sich unter seinen zahlreichen historischen wie mythischen Exempla, die die göttliche Macht und die Auswirkungen des *Eros* auf den Menschen und seine Welt anschaulich machen sollen, immer wieder auch Frauengestalten, doch die männlichen Liebespaare und die Begriffe und Normen der Homoerotik dominieren – wahrscheinlich aufgrund der von Plutarch benutzten Quellen –, ohne daß dies weiter hinterfragt oder auch nur thematisiert würde.

Gegen Ende des Dialogs – wir sind hier angesichts der großen Lücke im Text auf Hypothesen angewiesen¹³⁰ – scheint das Thema von Knaben-

¹²⁸ Die (je nach Situation positiv oder negativ bewertete) „Vermännlichung“ der Frau, die die traditionell gesetzten Grenzen von Weiblichkeit in irgendeiner Weise zu sprengen drohte oder tatsächlich sprengte, ist ein Topos des patriarchalen Diskurses, der der Sicherung der (systemimmanent beständig) in Frage gestellten Grenze zwischen „männlich“ und „weiblich“ dient.

¹²⁹ Es erscheint als stimmig, daß Plutarch die mit negativen Folgen verbundene Unterlegenheit des Mannes auf dessen (individuelle) Charakterschwäche, das Nicht-Vorhandensein von Virilität, zurückführt; vgl. Anm. 116.

¹³⁰ Vgl. Anm. 355 zur Übersetzung.

und (ehelicher) Frauenliebe von Zeuxippos explizit noch einmal aufgegriffen und unter dem Einfluss von „grämlichen Männern ohne Sinn für Eros“ behandelt worden zu sein. Möglicherweise war auch hierfür das Eintreffen neuer Nachrichten von Ismenodora und Bakchon der Anlaß, das die Gesellschaft zur Rückkehr nach Thespiai veranlassten. Mit der Nutzung der Aitiologie sexueller Erregung als Argument für die Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit der Knaben- und der Frauenliebe in Plutarchs Replik befinden wir uns wieder auf dem sicheren Boden der Textevidenz (Kap. 21). Plutarch arbeitet nun daran, die Frauenliebe voll und ganz in das homoerotische Konzept des doppelten *Eros* zu integrieren und dort zu verankern, um den *Eros* im besonderen Maße zur Grundlage der (idealen) Ehe erklären zu können.

Ein innerer Widerspruch zum ersten Teil des *Erotikos*, wo gerade dieses Konzept des doppelten *Eros* als (Selbst-)Betrug der Päderasten entlarvt wurde, liegt nur scheinbar vor, da die gesellschaftlich wie individuell prekäre „Widernatürlichkeit“ des homosexuellen Verkehr, die durch die Konzeption des doppelten *Eros* entschärft bzw. verhüllt werden sollte, in der heterosexuellen Ehe nicht existent ist. Im Gegenteil, während Geschlechtsverkehr von Männern als Frevel (*hybris*) angesehen und jene Männer, die bei der passiven Rolle Genuß empfinden, zutiefst verachtet werden (23,768E), liegen für die Ehefrauen „gerade hier die Wurzeln der *Philia*, gleichsam wie in der gemeinsamen Teilnahme an großen Mysterienfeiern. Dabei ist die Bedeutung der Lust gering im Vergleich zu der daraus entspringenden Verehrung, Hingabe, gegenseitigen Zuneigung und Treue“ (23,769A). So vermag Plutarch das Differenzkonzept, das bei der Frauenliebe für die Unterscheidung von körperlicher und geistiger Liebe nicht notwendig ist, auf die Unterscheidung zwischen unbeständiger Begierde¹³¹ und dauerhafter, auf *Philia* gegründeter Ehe, sowie auf die Differenzierung zwischen schlechter und guter Ehe zu übertragen (21,767CE). Indem er Themen und Motive aus dem ersten Teil des *Erotikos* aufgreift – das Ideal des wechselseitigen Gebens und Nehmens von Zuneigung sowie der „Mischung“ (*krasis*),¹³² die unterschiedliche Rolle der Aphrodite in gleichgeschlechtlichen und heterosexuellen Beziehungen,¹³³ aber auch die Ablehnung einer auf Zwang und Furcht aufgebauten

¹³¹ Vgl. auch 23,769B: „Eine Knaben-Tollheit ist diese Leidenschaft, und so gibt es auch eine Weibertollheit, aber beides ist kein Eros.“

¹³² Vgl. 6,752C und 21,767DE, wo der platonisch-aristophanische Mythos der geteilten Kugelmenschen anzitiert und auf die enge Verbindung der Eheleute übertragen wird; dazu auch unten Anm. 136 sowie Anm. 377 und 423 zur Übersetzung.

¹³³ Vgl. 4,750C–751E und 23,768E–769B.

Ehe ohne *Eros*¹³⁴ – entsteht der Eindruck einer Ring- oder vielmehr einer aufsteigenden Spiralkomposition, die auf das Ziel einer auf *Eros* als Garanten ehelicher Treue gegründeten idealen Ehegemeinschaft zusteuert: Mit dem Wesen des *Eros* sei so viel an Selbstbeherrschung, Ordnung und Treue verbunden, daß er, selbst wenn er eine unbeherrschte Seele anrühre, sie von allen (potentiellen) Liebesobjekten ablenke, ihr die Lust zu Eskapaden austreibe, Übermut und Unarten dämpfe, ihr Schamgefühl, Schweigsamkeit und Ruhe einflöße und Anstand im äußeren Auftreten auferlege und schließlich bewirke, dass sie nur noch auf einen höre (21,767E). Es ist kein Zufall, daß die Seele hier unter dem wohlthuenden Einfluss des *Eros* alle Züge eines normkonformen Frauenverhaltens (Anstand, Scham, Schweigsamkeit, Dezenz, Treue) annimmt. Die nachfolgende Exemplareihe für die todesverachtende Treue wahrhaft Liebender enthält folglich auch ausschließlich Frauen.

Hatte Plutarch im ersten Teil des *Erotikos* darauf hingearbeitet, den *Eros*-Begriff auch auf die (eheliche) Frauenliebe zu übertragen, so zielt der Endteil des Textes auf eine subtile inhaltliche Anpassung des *Philia*-Konzeptes in Hinblick auf die Ehefrau. Die philosophisch begründete Eignung der Frau zur *Philia* wird nicht nur mit Begriffen wie Kinderliebe (*philoteknos*) und Gattenliebe (*philandros*) konkretisiert, sondern auch mit einer – im Kontext der Knabenliebe nur schwer zu integrierenden – Fruchtbarkeitsmetaphorik verbunden (23,769C).¹³⁵ Analog zur Knabenliebe wird auch die Schönheit der Frau als Stimulus des *Eros* und somit der *Philia* erklärt; doch der spezifische *Eros*, dem die sittsame Ehefrau opfern soll, vermag durch *Philia* vor allem die eheliche Treue zu sichern oder zumindest dazu beizutragen, Fehlritte (des Gatten) zu mildern. Vor diesem Hintergrund wird das aktive Liebesvermögen der Frau (*eran*) plötzlich mit ganz neuen Bedeutungsnuancen versehen und von einer die Geschlechterhierarchie bedrohenden zur höchst erwünschten weiblichen Eigenschaft: Das Lieben ist in einer Ehe ein größeres Gut als das Geliebtwerden; es macht viele Fehler gut, am meisten diejenigen, welche eine Ehe schädigen und zerrütten (23,769DE). Die adaptiven Transformationen der *Eros*-Konzeptionen erreichen hier eine neue Qualität: Aus dem männlichen Begehren aus Liebe ist ein weibliches Dulden aus Liebe geworden.

Plutarch hatte bereits im ersten Werkteil im Kontext eines Solon-Zitates dem „Sturm“ der Knabenliebe die „Windstille“ der Ehe gegenübergestellt. Nun wird als Replik auf Zeuxippos' Klagen über die quälende Lei-

¹³⁴ Vgl. 6,752C und 21,767E.

¹³⁵ Die Frau wird dabei in der empfangenden Rolle belassen.

denschaftlichkeit die mit der Zeit erreichte abgeklärte Ruhe als Inbegriff der idealen Ehe, die Plutarch im Bild der vollkommenen Vermischung faßt, präsentiert.¹³⁶ Diese eheliche *Philia* wird als vorrangig vor allen anderen menschlichen Bindungen erklärt, da sie nicht nur mit Gesetz und Brauch in Einklang ist, sondern auch kosmische Dimensionen und Naturgesetzlichkeiten widerspiegelt und vor allem – im Unterschied zur Praxis der Knabenliebe – auf lebenslange Dauerhaftigkeit angelegt ist. *Eros* ist domestiziert.

Die auf traditionelle Geschlechterhierarchien auch und gerade in der Ehe abzielende *Philia*-Konzeption des Schlußteils legt nahe,¹³⁷ daß auch die die dramatische Rahmenhandlung in exzeptioneller Weise dominierende und weibliches Begehren repräsentierende Ismenodora durch die Eheschließung und den Wandel des *Eros* in *Philia* zur Normalposition der untergeordneten Ehefrau zurückfinden wird. Vor diesem Hintergrund entspinnt sich ein heiterer Ausklang. Ein der nach Thespiai zurückkehrenden Gesellschaft entgegeneilender Freund des Peisias, Diogenes, verkündet das *happy end* für Ismenodora und Bakchon. Alle jubeln über die unmittelbar bevorstehende Hochzeit. Peisias, so erfahren sie, habe sich mit Ismendodora ausgesöhnt und wolle sogar den Hochzeitszug anführen. Der komödienhafte Schluß präsentiert *Eros* als jenen Gott, der er für Plutarch und seine Frau Timoxena von Anfang an war – als Gott der Ehe!

Die Emotionalisierung und Romantisierung der Ehe als „Liebesbund“ mag angesichts auch in der Kaiserzeit aus ökonomischen und familienpolitischen Gründen arrangierter Ehen überraschen,¹³⁸ doch scheint sie einem Bedürfnis der Zeit zu entsprechen,¹³⁹ wie auch das Aufblühen der

¹³⁶ „Wie bei zwei Flüssigkeiten, die zusammengegossen werden, scheint Eros am Anfang eine Art Aufbrausen und Wirbeln zu verursachen, aber dann beruhigt und klärt er sich mit der Zeit und berücksichtigt zu einem völlig stabilen Zustand. Das ist dann wahrhaft die sogenannte totale Vermischung – die Verschmelzung der Liebenden“ (24,769F).

¹³⁷ Plutarchs Perspektive ist hier völlig im Einklang mit dem Tenor seiner *Coniugalia praecepta*.

¹³⁸ Vgl. dazu auch die berechtigte Kritik an FOUCAULTS Sicht der kaiserzeitlichen Ehe als Konzept der individuellen Selbststilisierung, das die die antike Gesellschaft bestimmende kollektive Normativität wie ihre ökonomischen und sozialen Rahmenbedingungen zu wenig berücksichtigt, D. COHEN/R. SALLER, «Foucault on Sexuality in Graeco-Roman Antiquity», in: J. GOLDSTEIN (Hrsg.), *Foucault and the Writing of History* (Oxford 1994) 35–59, bes. 46f.

¹³⁹ Selbstverständlich ist Liebe in der Ehe keine Neuerung der Kaiserzeit, sondern dem antiken Denken seit den homerischen Epen – man denke an die Abschiedsszene von Hektor und Andromache – vertraut. Ebenso ist die Diskussion über Vor- und Nachteile der Ehe – mit positiven wie misogynen Tönen – keine Domäne kaiserzeitlicher Moralisten, sondern so alt wie die griechische und römische Literatur selbst. Doch die

Romanliteratur belegt.¹⁴⁰ Diesem heterosexuellen Liebesdiskurs ist eigen, daß er trotz zahlreicher potentiell gesellschaftsverändernder Elemente¹⁴¹ weder Institut oder gängige Praxis der Ehe noch die traditionelle Hierarchisierung der Geschlechter durch romantisch-anarchische Liebeskonzeptionen in Frage stellt,¹⁴² sondern im Gegenteil affirmiert. *Eros* hat allein die Ehe zum Ziel, seine alle Grenzen und Beschränkungen sprengende Macht endet an der als *happy end* markierten Schwelle. Dahinter beginnt in den Romanen erzähltechnisches Niemandsland, das Plutarch im Genos eines philosophischen Dialogs mit seinem *Philia*-Konzept idealistisch positiv füllt. Die romantisierende Aufwertung der ehelichen Verbindung kann im eigentümlichen Zusammenspiel mit einer zunehmenden moralischen Strenge durchaus als Bemühung um Kompensation für eingebüßte Selbstverständlichkeit der Ehe gesehen werden. Individualisierungsprozesse der ausgehenden Republik sowie veränderte Zugangsbedingungen zur Macht in der Kaiserzeit hatten die Clanbindung gelockert und Alternativen zum Eheleben eröffnet,¹⁴³ während die Ehe als stabilisierendes Fundament des *Imperium Romanum* unverzichtbarer denn je

Verknüpfung eines spezifischen Liebesdiskurses (Aufwertung des Erotischen) mit einem spezifischen Ehediskurs (Aufwertung der Ehe) erreicht aus hellenistischen Anfängen in der Kaiserzeit ihren Höhepunkt; vgl. B. EFFE, «Die Emanzipation des Eros in der griechischen Dichtung», in: G. BINDER/B. EFFE (Hrsgg.), *Liebe und Leidenschaft. Historische Aspekte von Erotik und Sexualität* (Trier 1993) 25ff. Der Vollständigkeit halber soll angeführt werden, daß mit dem Erstarken des jungen Christentums der romantische Liebesdiskurs in den apokryphen Apostelakten zur Beförderung von Enthaltsamkeit und Ehelosigkeit umfunktioniert wird.

¹⁴⁰ Vgl. EFFE 1987.

¹⁴¹ Unter anderem bietet er auch die Möglichkeit einer integrativen Zusammenführung weiblicher Rollenmodelle an, die im antiken Denken keine Selbstverständlichkeit war. Das Bonmot eines griechischen Redners, dass der Mann Hetären für sein Vergnügen, Konkubinen für das tägliche körperliche Wohlbefinden und Ehefrauen für legitime Nachkommen und ein wohlbestelltes Haus verfügbar habe (Demosth. 59,122), besaß angesichts der verbreiteten Praxis des Konkubinats auch für den kaiserzeitlichen Mann Gültigkeit. Doch nun sollte die emotionale und erotisch-sexuelle Bindung mit der Garantie legitimer Nachkommen verbunden werden, eine Idee, die erst in der deutschen Romantik mit Schlegels „Lucinde“ voll zum Durchbruch kommt und unsere modernen Ehevorstellungen zutiefst prägt.

¹⁴² Im Gegensatz etwa zum Liebesdiskurs der römischen Liebesepik.

¹⁴³ Der Kampf gegen die (männlichen) Ehelosen und vor allem Kinderlosen – wir sprechen hier, wie meist, von den oberen und obersten Schichten – war unter Augustus zum politischen Thema und Programm avanciert, dem allerdings kein nachhaltiger Erfolg beschieden war. Die Frauen fanden zwar erst im Zuge der Etablierung des Christentums verstärkt Zugang zu ehelosen Lebensformen, ihre aktive Vorreiterrolle in der christlichen Askesebewegung (insbesondere im Westteil des Reichs) läßt jedoch auf grundsätzlichen Bedarf schließen.

und als polyvalentes Symbol einer politisch erwünschten *Concordia*-Ideologie diskursiv aufgeladen wurde: Ehe wurde schlichtweg zum Thema – Plutarchs *Amatorius* ist ein bemerkenswerter Beitrag dazu.

IV. Der Gott der Liebe: Entwicklungen des theologischen Liebesbegriffs bei Plutarch und in der frühen Kirche

Werner G. Jeanrond

Der göttliche Charakter, Ursprung und Bezug der Liebe ist in vielen Kulturen unbestritten. Auch im späten ersten und frühen zweiten christlichen Jahrhundert preisen jüdische, christliche und griechisch-römische Schriftsteller den göttlichen Ursprung der Liebe. Die bedeutenden Unterschiede zwischen den einzelnen Erfahrungsberichten von Liebesbeziehungen, den Hymnen auf die Liebe im jeweiligen religiösen Zusammenhang, den Begriffsbildungen sowie den sich herausbildenden Theologien der Liebe dürfen nicht über diese große Gemeinsamkeit hinsichtlich des göttlichen Ursprungs der Liebe hinwegtäuschen. In menschlichen Erfahrungen der Liebe kann sich eine Transzendenzerfahrung, die auf das Göttliche hinweist, eröffnen.

Der hier vorgelegte Text Plutarchs über die Liebe bietet einen Anlass, den im Entstehen begriffenen christlichen Liebesdiskurs mit Plutarchs Erwägungen zu vergleichen. Die unterschiedlichen Liebestheologien des Neuen Testaments entstammen ungefähr derselben Zeit wie die Gedanken Plutarchs, wobei Plutarch offensichtlich keine Kenntnis des Christentums hatte.¹ Eine Gegenüberstellung der in diesem Band enthaltenen Liebestheologie Plutarchs und christlicher Liebestheologien ermöglicht nicht nur eine deutlichere Sicht beider Strömungen, sondern kann auch unseren heutigen Blick für die Nuancen der Liebesdiskurse im späten ersten und frühen zweiten Jahrhundert schärfen, deren Wirkungsgeschichte für die Entwicklung der westlichen Kultur von großer Bedeutung gewesen ist.

Jeder Kulturraum entwickelt eigene Perspektiven zu Fragen der Liebe, zu ihren Gestaltungsmöglichkeiten, Formen und Normen sowie zum Verhältnis von Körper, Sexualität und Liebe. Unsere postmoderne westliche Hermeneutik ist von einer doppelten Unsicherheit bezüglich Körperbegriff und Selbstfindung geprägt, die in dieser Weise dem hier zu verhan-

¹ Siehe H.D. BETZ, «Plutarch II», *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage Bd. VI (Tübingen 2003) 1411; sowie R. HIRSCH-LUIPOLD 2000, 11–30, hier 23.

delnden Zeitraum fremd ist.² Die ersten beiden Jahrhunderte unserer Zeitrechnung bezeugen ein deutliches Bemühen, Körper und menschliches Selbst in größeren Zusammenhängen zu bedenken. Beide werden immer schon in ihrer Beziehung zur gesellschaftlichen bzw. religiösen Ordnung erörtert, nicht jedoch als eigenständige Bedeutungsträger. Dies mag den heutigen Leser vielleicht befremden. Gleichzeitig zeigt sich in diesem Befremden aber auch, dass alle Begriffe und Theologien der Liebe eine Geschichte haben und von sich wandelnden sozialen Zusammenhängen mit geprägt sind. Die verschiedenen Liebesdiskurse beziehen sich überdies auf sich verändernde Vorstellungen von Bedeutung, Funktion und Ideal des menschlichen Körpers und seiner jeweiligen Bezüge zur irdischen und göttlichen Berufung.³ Während wir heute den Körper innerhalb eines vielfach diskutierten Schemas von Geschlecht und Gender zu erörtern gewohnt sind, erschien der Kultur des römischen Reiches und der Evangelien ein menschlicher Körper nur als männlicher Körper von theoretischer Relevanz. Der weibliche Körper wurde dagegen als minderwertiger männlicher Körper betrachtet.⁴ Schließlich unterscheiden sich auch unsere heutigen Vorstellungen von Lust und Begierde erheblich von denen unserer Vorfahren im ersten und zweiten Jahrhundert. Die heute selbstverständliche Sexualisierung des zwischenmenschlichen Liebesbezugs, deren lange Geschichte hier nicht entfaltet werden kann, war damaligen Zeitgenossen überhaupt nicht selbstverständlich.⁵

Unser heutiges Lesen antiker Texte zur Liebe wird außerdem dadurch erschwert, dass wir im Deutschen nur ein Wort für Liebe kennen, wogegen sich im Griechischen und Hebräischen jeweils mehrere Ausdrücke

² Zur Hermeneutik heutiger Liebestheologie siehe W.G. JEANROND, «Kärlekens nåd och skugga: På väg mot en samtida kärleksteologi», *Aiolos: Tidskrift för litteratur, teori och estetik* 20–21 (2003) 103–126.

³ Zum Wandel des christlichen Verständnisses von Körper und Sexualität durch die Jahrhunderte siehe E.F. ROGERS (Hrsg.), *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings* (Oxford 2002); P. BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York 1988); C. WALKER BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336* (New York 1995); und S. COAKLEY (Hrsg.), *Religion and the Body* (Cambridge 1997) 1–68.

⁴ Für eine eingehende Diskussion der in der Antike und im Mittelalter angenommenen Überlegenheit des männlichen Körpers über den weiblichen und der langsamen Veränderung dieser Ansicht in der Moderne vgl. T. LAQUEUR, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass./London 1992).

⁵ Vgl. FOUCAULT 1984.

für unterschiedliche Aspekte der Liebe anboten, deren Nuancen bei der Übersetzung schnell verloren gehen.⁶

Das heutige Interesse an Plutarchs Schrift sowie an den Entwicklungen der unterschiedlichen Liebestheologien zur Zeit der frühen Kirche eröffnet uns wichtige Perspektiven und Fragestellungen, verschließt jedoch auch bisweilen unseren Blick für das, was unsere Epochen trennt und verbindet. Ziel dieses Essays ist es deshalb, das Spektrum dessen, was wir sehen können, ein wenig zu erweitern, ohne dabei selbstkritisch zu vergessen, wie sehr jede Perspektive immer auch das Sehen begrenzt.⁷

1. Dramatische Praxis und Reflexion: Problematisierungen der Liebe in der Bibel und in Plutarchs *Amatorius*

Weder die Bücher des Alten noch die des Neuen Testaments enthalten rein theoretische Erwägungen über die Liebe. Vielmehr wird die Liebe in der Bibel anhand von eindrücklichen Erzählungen und Schilderungen konkreter menschlicher Umstände und Entwicklungen problematisiert. Gottes Liebesbeziehung zu seinem auserwählten Volk, die Liebesbeziehungen zwischen Männern und Frauen, Eltern und Kindern, Nachbarn und Fremden, Freunden und Verwandten werden erzählt, oft mit großer Spannung und Dramatik, und münden gelegentlich in eine kompaktere hymnische oder doxologische Rede. Im biblischen Zusammenhang ist Liebe immer zuerst Praxis, eine Praxis die sich in unterschiedlichen Formen und Darstellungen äußert.

Auch Plutarchs Reflexion über die Liebe, ihre Formen, ihre Natur und ihre Göttlichkeit im *Amatorius* bedient sich unterschiedlicher Gestaltungsweisen. Eine dramatische Rahmenhandlung, ein Streitgespräch zwischen Vertretern verschiedener Erfahrungs- und Denkhorizonte sowie längere Lobreden auf die Liebe verankern den gedanklichen Diskurs in konkreter Praxis, kulturellem Brauchtum und religiöser Tradition.⁸ Die Liebestheologie in diesem Text entwickelt sich somit aus vielen Erfahrungs- und Reflexionsquellen und nicht in der Form einer rein theoretischen Abhandlung. Immer wieder unterbricht die Dramatik der Ereignisse um das Verhältnis zwischen dem jungen Bakchon und der ein paar

⁶ Mehr dazu unten in den Abschnitten 3 und 4. Siehe auch H. GÖRGEMANN, Einführung oben S. 20 mit Anm. 52 sowie J. OPSOMERS Beitrag zu diesem Band.

⁷ Zur Bedeutung des Horizonts für die Hermeneutik vgl. W.G. JEANROND, *Theological Hermeneutics: Development and Significance* (London 1994) 1–11.

⁸ Zur Form des platonischen Dialogs bei Plutarch vgl. die Einführung oben S. 16–19.

Jahre älteren Witwe Ismenodora das Gespräch der Liebestheoretiker und eröffnet diesem neue Dimensionen und eine frische Relevanz. Anthropologie, Theologie, Traditionsreichtum und Sitten werden im spannenden Dialog mit der sie immer wieder einholenden Dramatik der Liebe erschlossen.

Sowohl Plutarchs Text wie auch die biblischen Texte bezeugen eine Vielfalt von Perspektiven, Darstellungen und Formen von Liebe, obwohl beide durchaus verschiedenen religiösen, literarischen und philosophischen Traditionen verpflichtet sind. Die Suche nach der Wahrheit der Liebe und nach Unterscheidungen zwischen wahrer und falscher Liebe geht hier wie dort durch das Leben und nicht an diesem vorbei.

2. Der Weg der Liebe bei Plutarch und in der frühen Kirche

Der Ausgangspunkt für Plutarchs Überlegungen zu einer Krieriologie der Liebe in diesem Streitgespräch ist das Verliebtsein zweier Menschen, also die Paarliebe. Dabei spielt es zunächst keine Rolle, ob die Liebe zwischen Männern oder die Liebe zwischen Mann und Frau in den Blick genommen wird. Vielmehr kommt es dem Autor darauf an, sowohl die Lust auf Geschlechtsverkehr als auch die seelische Führung im Menschen durch den Eros zu thematisieren, deren notwendiger Zusammenhang im weiteren Verlauf des Dialogs hervorgehoben werden soll. Zwischen einer rein animalischen sexuellen Begegnung zweier Menschen, das was wir heute lakonisch ‚Sex haben‘ nennen, und einer geordneten Erotik, deren Weg über Charis und Freundschaft (*philia*) zur Tugend (*arete*) führt (4,750D),⁹ gilt es ein breites Spektrum möglicher Liebesbeziehungen und ihrer Ausformungen zu bedenken. – Hier wird auch sichtbar, in welchem Maß Plutarch dem Erbe Platons und der frühen Stoa verpflichtet ist, aus dem sein grundlegender Begriffskomplex *eros-philia-arete* herrührt, den er hier allerdings auf seine besondere Weise weiter entwickelt. – Der Text verdeutlicht, dass es einer Bildung zur Liebe bedarf, die mit einem plötzlichen Verliebtsein aufgrund einer Öffnung durch den Eros, die göttliche Liebe, einsetzen mag und in der Folge von ihr zu größerer Reife und Tiefe geleitet wird. Wohlgermerkt führt diese Zielbestimmung menschlicher Liebesbildung Plutarch zufolge nicht zu einer grundsätzlichen Körperfeindlichkeit oder Abwertung menschlicher Sexualität – im Gegensatz zu den Aussagen von Protogenes (4,751B) und Peisias (6,752B–C). Vielmehr soll der menschlichen Körperlichkeit und

⁹ Kapitel und Abschnittangaben in Klammern im Text beziehen sich auf Plutarchs *Amatorius*. Alle Zitate folgen der in diesem Band vorgelegten Übersetzung.

Sexualität der rechte Bildungsweg vorgezeichnet werden. „Wie kann Eros da sein, wo Aphrodite nicht zugegen ist?“ (5,752B). Diese Liebesbildung kann aber nur gelingen, wenn sie von Eros, dem Gott der Liebe, begleitet wird. Deshalb ziemt es sich, diesem Gott zu huldigen, Opfer zu bringen und seine unsichtbare Anwesenheit in den menschlichen Liebesbeziehungen zu erwägen, damit diese möglichst offen werden für die von Eros ausgehende Transformation der Menschen in der Liebe. Dabei ist im Unterschied zur jüdischen und christlichen Theologie jedoch nie die Rede von einem Liebesverhältnis zwischen dem Gott (Eros) und den Menschen.

Plutarch schildert die Auswirkungen der wahren Liebe, wie wir noch genauer sehen werden, nicht ohne Ähnlichkeit mit dem vom Apostel Paulus vorgetragenen Liebeshymnus im 1. Korintherbrief 13. Plutarch zufolge werden vordem reizbare und mürrische Menschen durch die Liebe umgänglicher und angenehmer (21,767E); die Wertmaßstäbe der Liebenden werden radikal verändert – was vorher wichtig erschien, erhält im Licht der Liebe eine neue Wertigkeit (21,768A). Der Eros gestaltet die Seelen auf seine Weise.¹⁰ Schließlich führt er sie zur Wahrheit, zum Guten und zum Schönen (19,764F und 19,765A).

Die Wahrnehmung des Schönen, Guten und Wahren im anderen Menschen und die dabei einsetzende Liebesneigung öffnet den Menschen für die Führung des Eros. Diese Öffnung beruht bei Plutarch (wie auch bei Platon) auf einer Wiedererinnerung, die der Seele Flügel verleiht (21,766E) und sie somit zur tiefsten Wahrheit führt. Dieser Prozess kann durchaus schmerzhaft sein, vor allem zu Beginn wegen der quälenden Leidenschaftlichkeit (24,769E).

Gegenüber den Verfechtern der Knabenliebe, die behaupten, allein die Knabenliebe könne wahrhaft Liebe sein, betont Plutarch im *Amatorius* zunächst, dass die Frage nach der wahren Liebe nicht mit der sexuellen Orientierung zusammenhänge, sondern nur vom Ziel der tugendorientierten Ordnung menschlicher Liebe durch Gottes Führung her beantwortet werden könne. Wahre Liebe führt zur Tugend. Solche Liebe führt den Menschen empor zur Schau der (als platonische Idee) verstandenen Wahrheit und damit zur Sphäre des Göttlichen.¹¹ Die Liebe (Eros) erscheint hier als Arzt und Retter. Eros wird uns somit „ein Führer zur Wahrheit aus dem Hades heraus: zum ‚Gefilde der Wahrheit‘, wo die volle, unverfälschte Schönheit thront“ (19,764F). – Erst später zeigt Plut-

¹⁰ Dieses Wirken des Eros auf den Menschen kann durchaus mit der bei Thomas von Aquin entwickelten Vorstellung von der Liebe als theologischer Tugend verglichen werden. Siehe unten Abschnitt 3.

¹¹ Vgl. 19,764F und 20,766B.

arch auf, warum er die Ehe als die eigentliche Form der menschlichen Liebe versteht.¹²

Auch in der frühen Kirche wird der Liebe zentrale Bedeutung für den Glauben zugemessen. Die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen, die Liebe der Menschen zu Gott und untereinander und sogar die menschliche Selbstliebe werden bedacht, illustriert und gepriesen. In allen entsprechenden Textpassagen der Bibel wird der göttliche Ursprung der Liebe bezeugt. Die Kontinuität mit der Liebestheologie der jüdischen Bibel ist überall sichtbar. Die Aufnahme des *Shema Israel* („Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst Du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.“ *Dtn.* 6, 4–5) in allen synoptischen Evangelien (*Mk.* 12,29–30; vgl. *Mt.* 22,37 und *Lk.* 10,27) unterstreicht, wie sehr die Liebestheologien in der frühen Kirche der hebräischen Theologie verbunden bleiben, so dass man nicht von einer ursprünglich neuen christlichen Liebestheologie sprechen kann.¹³ Gleichwohl gibt es in der frühen Kirche Verschiebungen und neue Akzentsetzungen bezüglich des Horizonts, der Leidenschaftlichkeit des Ausdrucks und der theologischen Vertiefung der Liebe, die uns hier näher interessieren.¹⁴

Juden und Christen sind sich einig, dass das Ziel menschlichen Daseins darin liegt, Gott über alles zu lieben. Im synoptischen Doppelgebot der Liebe werden Gottesliebe und Menschenliebe aus verschiedenen mosaischen Quellen (*Dtn.* 6 und *Lev.* 19,18 und 43) zusammengeführt und einander zugeordnet.

Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten. (*Mt.* 22,37–40)

Die Verkündigung dieses Liebesgebotes entspringt allerdings keiner Theorie, sondern bezieht sich jeweils auf konkrete Umstände, Fragen und Problemkreise menschlichen Lebens angesichts des kommenden Gottesreiches. Die in den Evangelien von Jesus verkündete Liebespraxis inkorporiert alle möglichen Gruppen von Menschen: Freunde und Feinde, Notleidende und Feiernde, Frauen und Kinder, Kranke und Leidende, Sünder und Außenseiter – Gott sammelt alle Menschen in seiner Kirche. Der Horizont der Liebe wird hier so weit gefasst, dass er alle Menschen

¹² Zu Plutarchs Sicht der Ehe siehe unten Abschnitt 4.

¹³ Vgl. B. GERHARDSSON, *The Shema in the New Testament* (Lund 1996) 276.

¹⁴ Vgl. zum Folgenden «Love», in: *The Anchor Bible Dictionary* Bd. IV (New York 1992) 375–396; sowie W.G. JEANROND, «Biblical Challenges to a Theology of Love», *Biblical Interpretation* 9 (2003) 640–653.

einschließt. Das wird besonders plastisch in der Erzählung vom barmherzigen Samariter (*Lk.* 10,25–37) geschildert, der ungeachtet der ethnischen oder religiösen Identität des überfallenen und ausgeraubten Mitmenschen Nächstenliebe praktiziert. Jeder Mensch ist mein Mitmensch und meiner Liebe würdig.

Auch in den uns überlieferten Texten der johanneischen Gemeinde wird die enge Beziehung zwischen Gottes- und Nächstenliebe hervorgehoben, jedoch versteht man hier unter den Nächsten die Mitglieder dieser kirchlichen Gemeinschaft.

Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm... Wir wollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat. Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht. Und dieses Gebot haben wir von ihm: Wer Gott liebt, soll auch seinen Bruder lieben. (*1Joh.* 4,16b und 19–21)

Das johanneische Verständnis christlicher Liebe beinhaltet zwei weitere Dimensionen: Die Liebe Gottes erfordert Einheit im Sinne von Harmonie innerhalb der christlichen Gemeinde, und das Beispiel der Selbstaufopferung Jesu für seine Freunde soll für diese christliche Gemeinde wegweisend bleiben. Im Hinblick auf die durch Liebe zu erbringende Harmonie innerhalb dieser Kirche ist es verblüffend, wie oft der Autor des Johannesevangeliums die Notwendigkeit des Bleibens (*menein*) in der Liebe hervorhebt. Hier bezeichnet christliche Liebe das Geflecht von Beziehungen zwischen Gott, dem Sohn und der Gemeinde gegen die als schwerwiegend empfundene Bedrohung dieser Gemeinde von außen und von innen. Was Jesu Opfer anbelangt, ist es dem Autor wichtig zu zeigen, dass wahre Liebe mit Selbstaufopferung für die Anderen innerhalb derselben Gemeinschaft zu tun hat.¹⁵

Im johanneischen Korpus kann man demnach sowohl eine Intensivierung als auch eine Horizontverschiebung der christlichen Liebestheologie erkennen. „Gott ist die Liebe.“ (*1Joh.* 4,8 und 16). Dies ist der kompakteste Ausdruck für die Göttlichkeit der Liebe in der Bibel. Gleichzeitig verengt sich der Horizont der mitmenschlichen Liebe bei Johannes auf den Rahmen der eigenen Gemeinde. Liebe und innergemeindliche Loyalität verschmelzen gegenüber einem als feindlich erfahrenen Umfeld miteinander. Liebe und Einigkeit rücken so dicht zusammen, dass Liebe mehr mit einer einheitlichen Praxis verknüpft wird als mit einer Weise, mit Unterschiedlichkeit, Konflikt und Andersartigkeit umzugehen. Hier unterscheidet sich Johannes deutlich von anderen neutestamentlichen Liebestheologien und besonders von Paulus.

¹⁵ Siehe *1Joh.* 3,16–17.

Paulus empfiehlt nämlich der zerstrittenen Gemeinde in Korinth, Liebe als einen alternativen Weg der Konfliktbewältigung zu erwägen. Paulus moralisiert nicht, noch sentimentalisiert oder psychologisiert er diesen Liebesweg. Stattdessen legt er eine Liebespraxis nahe, die sich an Gottes Schöpfungs- und Versöhnungswerk orientiert. Liebe ist weder Idee noch Abstraktion. Vielmehr ist sie die Quelle zentraler menschlicher Beziehungsmöglichkeiten.

Die Liebe ist langmütig, die Liebe ist gütig. Sie ereifert sich nicht, sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf. Sie handelt nicht ungehörig, sucht nicht ihren Vorteil, lässt sich nicht zum Zorn reizen, trägt das Böse nicht nach. Sie freut sich nicht über das Unrecht, sondern freut sich an der Wahrheit. Sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, hält allem stand. Die Liebe hört niemals auf. (*IKor.* 13,4–8a)

Ohne Zweifel ist die Liebe für Paulus das Zentrum christlicher Nachfolge und Existenz.¹⁶ Die Liebe führt die Christen gleichzeitig zur Wahrheit (*IKor.* 13,12–13) und zur Einheit mit Christus. Was kann uns denn schon von der Liebe Christi trennen, fragt Paulus in seinem Brief an die Römer: Etwa Bedrängnis, Not, Verfolgung, Hunger, Kälte, Gefahr oder Schwert? (*Röm.* 8,35). Nein, nichts kann die Christen von der Liebe Christi trennen. Paulus ist sich sicher: „Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (*Röm.* 8,38–39). Einheit mit Christus bedeutet hier nicht Auflösung in Christus, sondern die in der Liebe Gottes möglich gewordene personale Beziehung zu Christus. Gottes Liebe endet nicht, sie ist nicht den Bedingungen der Welt unterworfen. Sie ist ewig. Jesus Christus eröffnet seinen Jüngern diesen Weg zur Liebe Gottes, die durch den Heiligen Geist in die Herzen der Menschen ausgegossen ist (*Röm.* 5,5). Für Paulus ist die Liebe Gottes in Christus, derer die Christen im Geist teilhaftig geworden sind, die schöpferische und versöhnende Kraft Gottes im Universum. Diese Liebe transzendiert also immer schon die Grenzen des menschlichen Subjektes und verleiht diesem immer wieder seine göttliche Berufung.

Unmittelbar bevor Paulus im 1. Korintherbrief das Hohelied der Liebe anstimmt, entfaltet er sein Verständnis von der Kirche als dem Leib Christi (*IKor.* 12). Die verschiedenen Gnadengaben der Christen werden in diesem Leib einander zugeordnet. Aber erst in der Liebe, dem Weg, „der alles übersteigt“ (*IKor.* 12,31b), kommt diese Einheit in aller Verschiedenheit zustande. Liebe ist also für Paulus kein Weg, um eine kirchliche Einheitlichkeit herzustellen, sondern ein Weg, der gerade die unter-

¹⁶ Vgl. *Gal.* 5,6.

schiedlichen menschlichen Begabungen zu bekräftigen weiß und der den Menschen über alle Unterschiedlichkeit hinaus tiefer in das Geheimnis des Daseins einführt. Liebe allein ist der Weg zur tiefsten Offenbarung Gottes im Eschaton (*IKor.* 13,9–10). Liebe ist von Gott und führt zu Gott.

Dieser knappe Einblick in drei neutestamentliche Theologien der Liebe zeigt sowohl deren Unterschiede auf als auch deren übereinstimmende Bezeugung des göttlichen Ursprungs der Gabe der Liebe. Diese Bezeugung ist jedoch keine alleinige Entdeckung von Christen, sondern findet sich sowohl in der jüdischen Tradition wie auch auf seine Art im griechischen Denken. In den verschiedenen christlichen Liebestheologien lässt sich jedoch eine deutliche Horizontverschiebung feststellen: Drängt die Gabe der Liebe die christlichen Gemeinden zu einer Ausweitung oder Verengung ihres Horizonts? Bezieht sich die Liebe nur auf die innere Gemeinde oder bezieht sie sich auch auf Außenstehende, auf Fremde, Feinde, Andere? Der universelle Horizont der Liebe Gottes, der sowohl im Alten wie im Neuen Testament bezeugt wird, wird immer dann verengt, wenn die Sorge um die Identität Israels oder der Kirche in den Vordergrund rückt.

Weiterhin fällt auf, dass die neutestamentlichen Liebestheologien die Bezüge auf die Leidenschaftlichkeit der Liebe, wie sie in verschiedenen alttestamentlichen Texten begegnet, verdrängt haben. Die Leidenschaftlichkeit Gottes und seiner Liebe zu den Menschen, die Leidenschaftlichkeit der menschlichen Liebe zu Gott sowie die Leidenschaftlichkeit der Liebe zweier Menschen untereinander ist aufgrund einer komplexen Entwicklung aus dem Blick und damit auch aus den Texten der frühen christlichen Kirchen verschwunden, obwohl die jungen Kirchen ja diese alttestamentlichen Texte als ihren Kanon betrachteten und dort immer wieder auf Texte wie diesen gestoßen sind: „Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so lechzt meine Seele, Gott, nach Dir. Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Wann darf ich kommen und Gottes Antlitz schauen...“ (*Ps.* 42,2ff.). Körper und Seele sind in dieser Liebesbeziehung zwischen Mensch und Gott gemeinsam involviert. Mit seiner gesamten Persönlichkeit liebt der Mensch seinen Gott. Hier herrscht noch nicht die spätere Trennung zwischen Erotik und Frömmigkeit, die die Entwicklung der christlichen Spiritualität so unglücklich beeinflussen sollte. Vielmehr verlangt die ganze Person nach Gottes Gegenwart.

Ungeachtet späterer allegorischer Interpretationen und theologischer Rekonstruktionen bietet die reiche Vorstellungswelt erotischer Poesie im Hohelied Salomos dem Leser/Hörer einen wunderschönen Hymnus der

Liebe in all ihrer körperlichen und seelischen Pracht. Die Präsenz dieses Loblieds der menschlichen Liebe im christlichen Kanon erinnert zum einen daran, dass auch die Sexualität des Menschen ihren zentralen Platz im christlichen Liebesverständnis haben kann, zum anderen aber daran, dass gerade die Rolle der menschlichen Sexualität in der frühen Kirche nicht so sehr im Zusammenhang einer Liebestheologie als im Zusammenhang bestimmter Hausordnungen und Ehetraditionen behandelt wird.

Während in Plutarchs *Amatorius* die Liebe (*eros*) gleichzeitig in ihren verschiedenen anthropologischen und theologischen Dimensionen und als gestaltete Liebe (*philia*) zur Sprache kommt, um schließlich in der Ehe ihre höchste Gestaltung zu finden, unterscheiden die Texte des Neuen Testaments zwischen der göttlichen Liebesgabe (*agape*) und ihrer Herausforderung an das religiöse Leben der Christen einerseits und den Ausdrucksformen der menschlichen Sexualität in und außerhalb der Ehe andererseits.

3. Der Gott der Liebe

Plutarchs Dialog dreht sich formell um den Eros und dessen Auswirkung auf die menschliche Gestaltung der Liebe.¹⁷ Während Protogenes den homophilen Eros als die einzig wahre Liebe preist, weil nur er zur Tugend führe, und Daphnaeus sich zum Anwalt des heterosexuellen Eros macht, hebt Plutarch selbst als Gesprächspartner im *Amatorius* die Bedeutung des Eros auf eine andere Diskursebene. Ihm ist es zunächst gleichgültig, ob sich der Eros so oder so gestaltet. Wichtig ist ihm dagegen die Göttlichkeit des Eros, die er durch die von den Vätern ererbte Glaubensstradition vielfältig bezeugt sieht.¹⁸ Dieser unsichtbare Gott kann nur im Glauben erfasst werden und darf nicht zu menschlichen Affekten, Fähigkeiten und Tugenden reduziert werden. Das wäre reiner Atheismus (13,757B). Vielmehr muss Eros als der Gott verstanden werden, der den Affekt steuert, der zur Ehe drängt und der Freundschaft, Eintracht und Gemeinschaft herbeiführt (14,757D). Der Gott Eros führt die Jugendlichen und die Liebenden auf den Pfad der Tugend (*arete*). Er ist es, der die Leidenschaft der Liebenden beseelt. Ohne ihn glitte diese Leidenschaft in einen (sogar käuflichen¹⁹) Objektstatus ab, wo es lediglich um sexuelle Befriedigung

¹⁷ Vgl. H. MARTIN 1978, 447.

¹⁸ 13, 756B. – Im Unterschied zu Platon, der im *Symposium* (202d–204a) Eros durch den Mund des Sokrates als Dämon bezeichnet, betont Plutarch hier, dass Eros ein Gott ist. Siehe auch MARTIN 1978, 449, sowie H. GÖRGEMANN, Einführung oben S. 29f.

¹⁹ Vgl. 16,759E.

ginge. Durch seine Gegenwart indes wird der Liebende als Subjekt radikal verändert. Plutarch singt das Lob des Eros, der den liebenden Menschen von Grund auf erneuert:

Denn er macht verständig auch einen, der vorher oberflächlich war, und tapfer macht er, wie schon gesagt, den Mutlosen, so wie man Holz mit Feuer behandelt, um weiches zu hartem zu machen. Auch spendenfreudig, beeinflussbar, großzügig wird jeder Liebende, auch wenn er vorher geizig war; seine Kleinlichkeit und Geldgier wird aufgeweicht wie Eisen im Feuer; sie freuen sich, ihrem Geliebten Geschenke zu machen, mehr als es sie freut, von anderen Geschenke zu erhalten. (17,762B–C)

Plutarchs Hymne auf die transformative Kraft der Liebe erinnert an den oben zitierten Hymnus des Paulus auf die Liebe in *IKor.* 13.

Sodann erörtert Plutarch die Göttlichkeit des Eros nicht nur mit Hilfe ausgewählter Zitate und Referenzen aus den „hervorragendsten unter den Dichtern, Gesetzgebern und Philosophen“, die den Eros „einmütig in das Verzeichnis der Götter aufnehmen“ (18,763E), sondern zieht sogar Quellen ägyptischer Religionsgeschichte sowie Analogien aus der Natur heran, um die Göttlichkeit des Eros in immer neuen Bildern und Vergleichen zu verdeutlichen.²⁰ Eros ist der Führer zur Wahrheit aus dem Hades bzw. aus der Vergessenheit dieser Welt heraus dorthin, „wo die volle, unverfälschte Schönheit thront. Wer sich sehnt, sie zu begrüßen und nach langer Zeit wieder mit ihr vereint zu sein, den trägt und geleitet er empor zur Höhe; er tritt ihm als freundlicher Helfer zur Seite wie ein Mysterienführer bei der Feier der Einweihung“ (19,765A). Der Gott der Liebe hilft dem Liebenden im Verhältnis zur geliebten Person wahrhafte Erkenntnis zu finden. „Solch ein Liebender braucht dann keine lange Zeit, bis er über den Körper der geliebten Person hinauskommt, ins Innere dringt und ihr inneres Wesen berührt; er betrachtet es dann mit unverhüllten Augen, und die beiden pflegen in vielen Gesprächen und Tätigkeiten ständigen Umgang miteinander“ (19,765C–D).

Wer bloß an der körperlichen Lust hängen bleibt, wird zu Unrecht „Erotiker“ genannt.

Der wahre Erotiker, der nach drüben gelangt und dem Schönen begegnet ist nach der Ordnung des göttlichen Gesetzes, der ist beflügelt und in die Mysterien eingeweiht und weilt beständig in der Gesellschaft seines eigenen Gottes, hoch droben im Reigentanz mit anderen kreisend, bis er aufs neue in die Gefilde des Mondes und der Aphrodite kommt, wo er einschlummert und den Anfang zu einer neuen Geburt macht. (20,766B)

²⁰ BETZ, a.a.O. (oben Anm. 1) 1411 bezeichnet Plutarch als einen der Begründer der vergleichenden Religionsgeschichte.

Eros befreit den Menschen also zur Schau des Wahren, zur wahren Tugend und zur Erfüllung seiner göttlichen Bestimmung.²¹ Man könnte hier durchaus von einer Art der Theosis, der Vergöttlichung des liebenden Menschen sprechen. Eros öffnet den Menschen für Transzendenz und Transformation. Körperlichkeit und Sexualität werden in ihrer Bedeutung gewürdigt, solange sie nicht mit dem eschatologischen Ziel der Liebe selbst konkurrieren.²² Plutarchs Glaube an den einen göttlichen Eros im Pantheon der Götter steht im monotheistischen Christentum der Glaube an den einen Gott, der Liebe ist, gegenüber.

Das Christentum hat sich stets als die Religion der Liebe verstanden. Höhepunkt der neutestamentlichen Liebestheologie sind die johanneischen Aussagen: „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe“ (1Joh. 4,8). Und: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm“ (1Joh. 4,16b). Die christliche Liebe wird jedoch niemals als *eros* aufgefasst, sondern meist als *agape* und gelegentlich auch als Freundschaft (*philia*). Diese Wortwahl ist gleichzeitig theologisches Programm: Wie schon die Septuaginta, die griechische Übersetzung der hebräischen Schriften, verwendet auch das Neue Testament nicht das Wort *eros* als Bezeichnung der Liebe.²³ Sowohl die Septuaginta als auch die neutestamentlichen Schriften grenzen sich auf diese Weise sehr deutlich vom griechischen Verständnis des göttlichen Eros ab. Der strenge jüdische und christliche Eingottglaube darf auf keinen Fall in den Dunstkreis des griechischen Gottes Eros und seiner Mitgötter geraten. Zwischen dem griechischen Mythos und dem christlichen Glauben wird durch diese begriffliche Abgrenzung deutlich unterschieden. Zwischen dem griechischen Liebesgott Eros und dem einen Gott, der Liebe (*agape*) ist, darf es keine Verbindung geben. Diese christliche Abgrenzung gegenüber dem griechischen Eros hat aber auch dazu geführt, dass der christliche Liebesbegriff entsexualisiert und vergeistigt wurde. Während Plutarchs Gott Eros alle Bereiche menschlicher Liebe koordiniert und beflügelt, entfernt sich die christliche Liebestheologie von allem Leiblichen, um sich ganz auf die inneren, seelischen Bezüge menschlicher Gottesliebe und Bruderliebe zu beschränken. Man kann in dieser Hinsicht von einer sexuellen Revolution sprechen,²⁴ durch die sich das Christentum vom Heidentum absetzt und eine neue auf Ein-

²¹ Vgl. HIRSCH-LUIPOLD 2000, 23.

²² Vgl. *ibid.* 27.

²³ In der frühen Kirche wird das Wort *eros* so gut wie gar nicht verwendet. Siehe hierzu auch MARTIN 1978, 450.

²⁴ Vgl. E. ZINN, «Erotik», *Lexikon der Alten Welt* (Zürich/München 1965) 867–872, hier 871.

schränkung und Askese beruhende Ordnung der Liebe aufbaut. Die Sexualität und der Gebrauch der Lüste werden in den Bereich der Eheordnungen und Haustafeln abgedrängt. Wahre Liebe führt am Körper vorbei zu den geistigen Sphären. Aufgrund dieser Entwicklung wird auch das kanonische Hohelied der Liebe zunehmend allegorisch ausgelegt; seine affirmative Darstellung von Körper und Sexualität in der Liebe zwischen Mann und Frau wird auf das Verhältnis von Gott und Kirche umgedeutet.

Während bei Plutarch der Aufstieg des Menschen zum Mysterium der Liebe über den Körper und seine Affekte führt, lenkt das Christentum die menschliche Antwort auf das göttliche Liebesgebot am Körper und dessen Affekten vorbei zur göttlichen Wirklichkeit. Das Heidnische an der griechischen Liebesvorstellung (*eros*) wird geradezu mit dem Körperlichen verknüpft sowie mit der Vorstellung, der Mensch könne sich durch die körperliche Liebe und das dort vorhandene Verlangen selbst zum Göttlichen emporheben. Körper und Begierde sind also Dimensionen der heidnischen Liebe, die aus der christlichen Liebestheologie entfernt werden sollen. Hier schließt sich die christliche Liebestheologie deutlich mehr an Platons Anthropologie an als Plutarch im *Amatorius*.

Wie wir oben bereits gesehen haben, stehen die johanneischen Ausführungen zur Liebe in einem komplexen sozialen und theologischen Horizont, der vor allem nach innen, in die johanneische Gemeinde selbst spricht. Wir sehen also hier eine Spannung zwischen einem universalistischen Begriff („Gott ist die Liebe“) einerseits und einer Horizontverengung innerhalb einer bestimmten christlichen Gemeinde andererseits. Dennoch sollte gerade diese kompakte Begrifflichkeit tonangebend werden für das Verständnis Gottes als Liebe innerhalb der weiteren Entwicklung des Christentums. Die Wirkungsgeschichte der johanneischen Liebestheologie verdankt sich nicht zuletzt dieser einprägsamen Kurzformel des Glaubens. Man kann Gott im Licht der christlichen Erfahrung immer nur als Liebe denken. Wenngleich sich alle christlichen Liebestheologien in der Folge an dieser Formel orientiert haben, unterscheiden sie sich doch hinsichtlich der Beurteilung der menschlichen Fähigkeit zu lieben.

Die Rezeption der johanneischen Formel bei den Kirchenvätern geschah einerseits im Licht und Schatten der jeweiligen platonischen Denkweise und andererseits in Auseinandersetzung mit der Gnosis. Während das platonische Denken, dem sich auch Plutarch auf seine Weise kritisch verpflichtet weiß, den Aufstieg des Menschen zur Welt der wahren Wirklichkeit befördern möchte, verneint das gnostische Denken radikal, dass diese Welt überhaupt zum Ausgangspunkt für einen solchen Weg zur Wahrheit werden könne.

Für den Kirchenvater Augustinus (354–430) besagt die Göttlichkeit der Liebe, dass nur Gott selbst als ursächlich Handelnder in jeder wirklichen Liebesbeziehung von Menschen gedacht werden kann. Gott allein ist hier Subjekt der Liebe. Die göttliche Liebe bezeichnet Augustinus mit dem lateinischen Wort *caritas* im Unterschied zum in der Alten Kirche üblichen Wort für die eher körperliche Liebe *amor*. Allerdings findet bei Augustinus auch eine Aufwertung von *amor* statt, insofern die menschliche Liebe zu Gott auch mit Hilfe von *amor (amor dei)* ausgedrückt wird. Gott allein ist das höchste Gut, das wir alle ersehnen.²⁵ Er allein ist würdig, geliebt zu werden. Wenn ich also andere Menschen liebe, liebe ich in Wahrheit Gott in ihnen. Der Nächste wird also nicht um seiner selbst willen geliebt, sondern um Gottes willen.²⁶ Alle guten Intentionen gründen in der göttlichen Liebe. Der Mitmensch hat demnach keine letztgültige Bedeutung für mich, sondern allein die Liebe Gottes, die durch ihre Gegenwart in mir Liebe bewirken möchte.²⁷ Liebe ist der göttliche Weg – von Gott zu Gott, auf dem der Mensch zu seiner wahren Bestimmung gelangt, nämlich heraus aus dieser sündigen Welt und hin zum höchsten Gut.

Thomas von Aquin (1225–1274) schließt sich zwar auch der Einsicht in die Göttlichkeit der Liebe an und begreift die Liebe dementsprechend als die höchste der drei göttlichen Tugenden neben Glaube und Hoffnung. Diese drei göttlichen Tugenden sind dem Menschen vom Schöpfergott eingegossen.²⁸ Das bedeutet aber für Thomas nicht den Verlust menschlicher Handlungskraft und Freiheit in Sachen Liebe.²⁹ Im Gegenteil: erst die Liebe befördert den Menschen zu seiner wirklichen kreatürlichen Bestimmung als Person und in Freiheit handelndes Subjekt.³⁰

Martin Luther (1483–1546) sah in der scholastischen Liebestheologie die Gefahr, dass sich der Mensch sein Heil vermittels eigener Liebestaten sicherstellen wolle, und betonte dagegen den Gnadencharakter des durch Christus geformten Glaubens, der allein Heil schenke.³¹ Nicht das Stre-

²⁵ Zum platonischen Hintergrund des Liebesverständnisses Augustins siehe I. SINGER, *The Nature of Love*, Bd. I: *Plato to Luther* (Chicago/London²1984) 165.

²⁶ Augustinus, *De doctrina christiana* I 22.

²⁷ Vgl. auch H. ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation* (Berlin 1929).

²⁸ Thomas von Aquin, *Summa Theologica* II q. 24 art. 3.

²⁹ *Ibid.* q. 23 art. 2 und q. 24 art. 10.

³⁰ *Ibid.* q. 23 art. 4.

³¹ Zur jüngsten Diskussion des Verhältnisses von Liebe und Glaube bei Luther siehe T. MANNERMAA, «Justification and Theosis in Lutheran-Orthodox Perspective», in C.E. BRAATEN/R.W. JENSON (Hrsgg.), *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther* (Grand Rapids, Michigan/London 1998) 25–41, bes. 36ff.

ben des Menschen, sondern allein die Gnade Gottes gewährt Erlösung von der sündigen Natur des Menschen.

Der schwedische Theologe Anders Nygren (1890–1978) nimmt im 20. Jahrhundert diesen reformatorischen Anspruch erneut auf und verurteilt in seinem weltweit rezipierten Hauptwerk *Eros und Agape* jedes menschliche Bemühen durch Liebe zu Gott aufzusteigen als platonische *eros*-Liebe, der er die wahre christliche *agape*-Liebe entgegenstellt, die von oben kommt und allein den Menschen zum Heil führen kann.³² Nygren weist also jedes platonische Streben als egozentrischen Weg zu Gott zurück – damit natürlich auch einen Teil der Liebestheologie des Augustinus. Menschliches Streben bewirkt nichts bei Gott; allein die Annahme der göttlichen Liebe (*agape*) rechtfertigt den Menschen vor Gott. Das Verhältnis von menschlicher Natur und göttlicher Gnade wird hier zur bestimmenden Matrix für das christliche Liebesverständnis. Nygren übersieht jedoch, dass sowohl Augustinus als auch Thomas und die scholastische Theologie den rein göttlichen Ursprung der Liebe deutlich hervorgehoben haben. Liebe ist Gottes Tun bei Augustinus und Gottes frei geschenkte theologische Tugend bei Thomas. Die Taten der Liebe sind hier wie dort nur möglich aufgrund der Gnadengaben Gottes und also immer schon Antwort auf Gottes grundlos geschenkte Gnade.

Nygrens Verurteilung platonisierender Gedanken im Christentum gilt gleichermaßen der Mystik. Auch hier sieht er menschliches Streben, also *eros*, am Werk, das von sich aus niemals zur göttlichen Liebe vordringen könne. Denn zwischen menschlichem *eros* und göttlicher *agape* kann es für ihn keine Vermittlung geben.³³ Vielmehr bietet Gottes Liebe erst die Voraussetzung für die christliche Liebe. Erst aus der Weise, wie Gott uns Menschen behandelt, erfahren wir, was wahre Liebe ist, deren höchste Manifestation uns im Kreuz Jesu Christi begegnet.³⁴ Gottes Liebe eröffnet erst die Möglichkeit von Gemeinschaft mit Gott. Dagegen ist es für die Griechen selbstverständlich, dass die Götter selbst nicht lieben.³⁵

Plutarchs Glaube an den Gott der Liebe und der christliche Glaube an Gott, der Liebe ist, bedienen sich durchaus ähnlicher Begrifflichkeit und sind beide von platonischem Gedankengut beeinflusst. Aber sie beschrei-

³² A. NYGREN, *Eros und Agape*, übers. I. NYGREN (Berlin 1955) 26–29 (die schwedische Originalausgabe erschien unter dem Titel *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och agape* in zwei Bänden in Stockholm 1930 und 1937).

³³ *Ibid.* 139.

³⁴ *Ibid.* 97.

³⁵ *Ibid.* 136. – Es ist interessant, dass Nygren Plutarch nie erwähnt. Schließlich ist Plutarchs *Amatorius* neben Platons *Symposion* und *Phaidros* die einzige uns aus der griechischen Antike erhaltene Spezialschrift zur Liebe.

ten trotz einiger Gemeinsamkeiten doch recht unterschiedliche Wege. Plutarch sieht die Liebe des Menschen von Eros gelenkt. Der Liebesgott trifft allerlei Anstalten, um den hoffnungslos verstrickten Menschen auf den richtigen Weg zu bringen, so dass man durchaus von einer Art Gnadencharakter der Liebe bei Plutarch sprechen könnte.³⁶ Aber im Gegensatz zu Plutarchs Liebestheologie unterscheidet das junge Christentum immer nachdrücklicher zwischen körperlicher Liebe und göttlicher Liebe, also zwischen der erotischen Vereinigung zweier Menschen und der Liebesgemeinschaft zwischen Mensch und Gott. Als Folge dieser Verschiedenheit fallen Verliebtsein und Ehe im Christentum zunächst zugunsten der Gottes- und Nächstenliebe aus dem Blickfeld der Liebestheologie und werden im Zusammenhang von familiären und moralischen Ordnungen behandelt, während sie bei Plutarch entscheidender Teil des Weges zur wahren Wirklichkeit sind. Nächstenliebe oder Philanthropie im weiteren Sinn sind nicht Gegenstand von Plutarchs Liebestheologie im *Amatorius*. Ihre Behandlung gehört ja nicht zum Bereich des *Eros*, sondern zum Bereich der *Philia*. Erst in der Neuzeit entwickelt sich im Christentum eine ganzheitlichere Betrachtung sowohl von Körperlichkeit und Liebe als auch vom inneren theologischen Zusammenhang aller Ausdrucksformen der Liebe.³⁷

4. Liebe und Ehe bei Plutarch und im Neuen Testament

Michel Foucault sieht in Plutarchs *Amatorius* den Versuch, die Einheit der Liebe in der Ehe zu begründen, also „das Bemühen, eine einheitliche Erotik auszubilden, die eindeutig am Modell der Beziehung Mann - Frau oder gar Ehemann - Frau ausgerichtet ist“.³⁸ Foucault beobachtet außerdem, dass Plutarchs Liebestheorie ihre Elemente durchaus aus der traditionellen Erotik der Päderastie bezieht, diese jedoch dann in eine neue Synthese umgießt, die auf der ehelichen Liebesgestaltung gründet.³⁹ Die Knabenliebe mit ihrer Betonung von Aktivität und Tugendhaftigkeit wird

³⁶ Siehe hierzu besonders Kap. 19 des *Amatorius*.

³⁷ Vgl. beispielsweise das in dieser Hinsicht programmatische Gedicht «Canal Bank Walk» des irischen Dichters Patrick Kavanagh in: P. KAVANAGH, *The Complete Poems*, hrsg. von PETER KAVANAGH (Newbridge 1987) 294f. „...the [divine] breeze adding a third party to the couple kissing on an old seat, and a bird gathering materials for the nest for the Word...“.

³⁸ FOUCAULT Bd. III (1986), 255.

³⁹ *Ibid.* 260.

nicht eigentlich abgelehnt,⁴⁰ sondern gerät bei Plutarch in einen neuen theoretischen Zusammenhang, in dem sie schließlich doch als mangelhaft erscheinen muss. Ihr fehlt nämlich die *charis*, also die Gunst der Reziprozität in Lust und Hingabe, die der wahren Liebe eignet.⁴¹ In der Knabenliebe findet sich nämlich neben der Aktivität immer auch Passivität. Plutarchs Betonung der Reziprozität in der Liebe beinhaltet aber nicht nur eine Kritik an der Ungleichheit in der Knabenliebe, sondern auch eine deutliche Hervorhebung der Ebenbürtigkeit zwischen Frau und Mann. Mehr noch, echte Liebe sucht den Anderen. „Denn das Lieben ist in einer Ehe ein größeres Gut als das Geliebtwerden...“ (23,769D).

In Plutarchs Liebestheorie ist die körperliche Lust fester Bestandteil einer glücklichen Liebesbeziehung. Die sexuelle Lust verstärkt das Band zwischen den Geliebten und befördert so die Ehe. Aphrodite und Eros spielen also beide wichtige Rollen in der Ehe.⁴² Plutarchs Theorie der Liebe trägt ihrerseits dazu bei, die „Konjugalisation der Geschlechtsbeziehungen“ (Foucault) zu verstärken, die in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung im Gange ist⁴³ und vom Christentum in ähnlicher Weise unterstützt wird. Allerdings betont Plutarchs Text nicht die Kinder zeugende Funktion der Ehe, sondern eher den Wert der Ehe für Zuneigung, Liebe, Einvernehmen und gegenseitige Sympathie von Mann und Frau.⁴⁴

Für den Jesus der Evangelien ist die Ehe eine selbstverständliche Einrichtung innerhalb seiner jüdischen Tradition. Im Johannesevangelium wird Jesus als Teilnehmer an einer Hochzeitsfeier profiliert (*Joh.* 2,1–12), wohl die meisten seiner Anhänger waren verheiratet, und die Texte aus den jungen Jesusgemeinden bekräftigen in ihrer Ehetheologie die die Ehe betreffenden mosaischen Gebote. Den Evangelien zufolge teilte Jesus auch die übliche patriarchalische Sicht der Ehe, derzufolge ein Mann heiratet, eine Frau aber geheiratet wird.⁴⁵ Jesus lehnte die Ehescheidung kategorisch ab, weil für ihn die Ehe dem Willen Gottes entsprach. Im Matthäusevangelium unterstreicht Jesus die körperliche Einheit, die durch die Ehe entsteht:

⁴⁰ Plutarch betont, dass beide Liebesformen vom Gott Eros eingegeben sind, was ihn jedoch dann nicht daran hindert, die Ehe höher zu stellen. Siehe hierzu GOESSLER 1962, 37–39.

⁴¹ FOUCAULT, Bd. III 268f.

⁴² Vgl. *ibid.* 230.

⁴³ *Ibid.* 216. Foucault diskutiert diese Veränderung auch anhand von anderen zeitgenössischen Texten.

⁴⁴ *Ibid.* 195.

⁴⁵ Vgl. R.F. COLLINS, «Marriage: New Testament», in: *The Anchor Bible Dictionary* Bd. IV (New York 1992) 569–572.

Habt ihr nicht gelesen, dass der Schöpfer die Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat und dass er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein? Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins. Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen. (Mt. 19,4–6)⁴⁶

In ähnlicher Weise betont Plutarch die „die sogenannte ‚totale Durchmischung‘ – die Verschmelzung der Liebenden“ in der Ehe:

Dagegen gleicht die Verbindung von Paaren, die ohne Eros zusammenleben, den Berührungen und Zusammenballungen der Atome bei Epikur; dabei findet ein ständiges Zusammenstoßen und Abprallen statt, und es kann keine solche Einheit entstehen, wie Eros sie bewirkt, wenn er zu einer ehelichen Gemeinschaft hilfreich die Hand leiht. (24,769F)⁴⁷

Auch für Paulus hängt die Ehepraxis eng mit dem Willen Gottes zusammen und kann deshalb als Zeichen monotheistischer Identität gegenüber heidnischen Sexual- und Ehenormen gelten. In *1Kor.* 7 hebt Paulus das Vermeiden von Immoralität als Motivation für die Ehe nachdrücklich hervor – ganz in der Linie jüdischer Tradition. Neu bei Paulus ist dagegen seine Überzeugung, dass die Ehe (wie auch das Zölibat) eine Gnadengabe sei.⁴⁸ Weiter fällt die Parität der Ehepartner in dieser Ehe-theologie auf. Mann und Frau bilden eine neue gleichberechtigte körperliche Gemeinschaft, die der gegenseitigen Heiligung dient. Gleichzeitig unterstreicht Paulus jedoch mehrfach seine persönliche Ansicht, dass man in dieser Endzeit dem Reich Gottes besser als Unverheirateter dienen könne. Am wichtigsten ist ihm, dass alle – ob verheiratet oder unverheiratet – in ihrem jeweiligen Stand verbleiben (*1Kor.* 7,24). Im Zusammenhang seiner Ehe-theologie erörtert Paulus jedoch nicht die Liebe. Ehe hat mit Körperlichkeit, Nachkommenschaft, Lust, Sexualität und geordnetem Zusammenleben zu tun, jedoch nicht ausdrücklich mit Liebe (*agape*). Hier unterscheidet sich Paulus Eheverständnis von Plutarchs Liebestheorie, in der die Ehe das Hauptstück ist.

In den nachpaulinischen Haustafeln wird die eheliche Ordnung bisweilen deutlicher mit dem christlichen Liebesgebot verknüpft. Im Kolosserbrief geht der Hausordnung (3,18–4,1) die Mahnung zu gegenseitiger Liebe voraus (3,14). Im Epheserbrief ist die eheliche Liebe prominenter Bestandteil der Familienordnung (5,21–6,9) und wird zudem in einen Zusammenhang mit dem Verhältnis zwischen Christus und der Kirche gerückt. Allerdings herrscht hier ein deutlich patriarchalischer Ton: „Wie

⁴⁶ Siehe auch die Parallelstelle *Mk.* 10,2–9. Vgl. MARTIN 1978, 528 und 531.

⁴⁷ Siehe auch 21,767E. MARTIN 1978, 531 bezeichnet Plutarchs Rede über die Ehe als „virtually sacramental“.

⁴⁸ Vgl. COLLINS, a.a.O. (oben Anm. 45) 571.

aber die Kirche sich Christus unterordnet, sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen. Ihr Männer, liebt Eure Frauen, wie Christus die Kirche liebt und sich für sie hingegeben hat...“ (*Eph.* 5,24–25). Im 1. Petrusbrief wird die innereheliche Geschlechterbeziehung klar und deutlich durch die Unterordnung der Frauen unter ihre Ehemänner bestimmt (*1Petr.* 3,1–7).

Obwohl Plutarchs *Amatorius* wie auch die neutestamentlichen Schriften eine Konjugalisierung der Liebe bezeugen, unterscheiden sie sich doch durch ihren jeweiligen theologischen Gesamtentwurf. Die Ehe hat für Plutarch einen konstitutiven Charakter für den Aufstieg der Menschen zu ihrem himmlischen Ziel.⁴⁹ Für Paulus hat sie dies sicherlich nicht. Hier ist sie bloß eine mögliche Gnadengabe neben der Ehelosigkeit. Durch die Ehe lässt sich auf jeden Fall ein dem Schöpfer gemäßes Leben gestalten und die Sexualität des Menschen, die aus einer solchen christlichen Liebesökonomie herausgefallen ist, regulieren.

5. Ausblick: Plutarchs *Amatorius* und die christliche Theologie der Liebe

Heutige theologische Bemühungen um eine ganzheitlichere christliche Liebestheologie, in der Körper, Sexualität und Liebe nicht gegeneinander, sondern in einem größeren theologischen Zusammenhang gesehen werden⁵⁰, können von Plutarchs *Amatorius* zumindest zweierlei lernen: Zum einen wird jede Diskussion über die Liebe immer wieder von der dramatischen und unvorhersehbaren Dynamik konkreter Liebesverhältnisse eingeholt werden.⁵¹ Zum anderen verlangt ein theologischer Zugang zur Liebe immer auch eine integrierte Behandlung der verschiedenen Formen und Gestaltungen der Liebe. Misstrauen und Vorbehalte gegen die menschliche Sexualität werden von Plutarch im *Amatorius* offen und deutlich zur Sprache gebracht und das entsprechende platonische Erbe wird somit kritisch aufgearbeitet. Es ist schade, dass die christliche

⁴⁹ Zu Plutarchs Verständnis des menschlichen *telos* vgl. J. DILLON, *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220* (London 1977) 192f.

⁵⁰ Zu solch neueren Versuchen zählen R. AMMICHT QUINN, *Körper – Religion – Sexualität: Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter* (Mainz 1999); J.-L. MARION, *Le phénomène érotique* (Paris 2003).

⁵¹ Dies gilt sowohl für zwischenmenschliche Liebesverhältnisse als auch für das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen. Siehe dazu auch W.G. JEANROND, *Im Feuer des Dornbuschs: Unser Glaube an Gott und die Zukunft der Kirche*, übers. W.-E. SCHMIDT (Mainz 1999) 24.

Theologie der Liebe wegen ihres Eifers, sich von der griechischen Erotik abzugrenzen, die Erotik lange Zeit aus dem Blick verloren und in rein ethische Bereiche abzurängen versucht hat. Die notwendige Wiedergewinnung der Erotik in der christlichen Theologie der Liebe darf sich natürlich nicht in Plutarchs spätplatonischer Welt verlieren, sondern muss ihre Energie aus der christlichen Gotteserfahrung des inkarnierten Logos beziehen. Aber der theologische Blick über die christliche Innenansicht der Liebe hinaus kann sich sehr wohl als fruchtbar für die eigene Theologie erweisen.

Paul Tillich (1886–1965) hat schon vor 50 Jahren die Notwendigkeit betont, die erotische Natur des Menschen in allen ihren Tiefen und Zweideutigkeiten neu für die Theologie zu entdecken, um so auch wieder ein Stück biblischen Realismus zurück zu gewinnen, „nachdem er so lange durch mehrere Schichten idealistischer und moralistischer Selbsttäuschung über die Natur des Menschen verdeckt war.“⁵² Tillich regte an, *eros*, *agape* und *philia* kritisch zu würdigen und aufs Neue theologisch zusammen zu führen.⁵³ Es ist bedauerlich, dass er – wie die meisten christlichen Theologen der Moderne – Plutarchs *Amatorius* nicht gekannt oder nicht beachtet hat. Denn Plutarchs Beitrag zur Theologie der Liebe ist, wie dieser Band zeigen möchte, immer noch beachtenswert.

⁵² P. TILLICH, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit* [1954], Gesammelte Werke Bd. XI (Stuttgart² 1976) 141–225, hier 219.

⁵³ *Ibid.* 220–225.

D. Anhang

Abkürzungen

Die *Moralia* Plutarchs werden gewöhnlich mit den lateinischen Titeln zitiert, die sich seit dem Humanismus eingebürgert haben. Eine Abkürzungsliste findet sich im 1. Band von *SAPERE* (HIRSCH-LUTPOLD 2000, 162–164). — Für Zitate von anderen Quellentexten wird auf die maßgebenden Textausgaben und Fragmentsammlungen der Autoren verwiesen. Für Sammelwerke werden folgende Abkürzungen verwendet:

Textsammlungen:

- CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca*
CPG = *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, hrsg. von E.L.A. LEUTSCH/F.G. SCHNEIDEWIN
D.-K. = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von H. DIELS/W. KRANZ
FgrHist = *Die Fragmente der griechischen Historiker*, hrsg. von F. JACOBY
IG = *Inscriptiones Graecae*
PCG = *Poetae Comici Graeci*, hrsg. von R. KASSEL/C. AUSTIN
PGM = *Papyri Graecae Magicae*, hrsg. von K. PREISENDANZ
PIR = *Prosopographia Imperii Romani*
PMG = *Poetae Melici Graeci*, hrsg. von D. PAGE
SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*
SIG² = *Sylloge inscriptionum Graecarum*, hrsg. von W. DITTENBERGER
Suppl. Hell. = *Supplementum Hellenisticum*, hrsg. v. H. LLOYD-JONES und P. PARSONS, Oxford 1983
SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, hrsg. von H. V. ARNIM
TrGF = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, hrsg. von B. SNELL u.a.

Sammelwerke der Sekundärliteratur:

- ANRW = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*
DNP = *Der Neue Pauly*
RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*
RE = *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*

Zeitschriften:

AJPh = American Journal of Philology

BCH = Bulletin de Correspondance Hellénique

BICS = Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London

Cl. Qu. = Classical Quarterly

GRBS = Greek, Roman, and Byzantine Studies

JHS = Journal of Hellenic Studies

JRS = Journal of Roman Studies

LEC = Les études classiques

Mus. Helv. = Museum Helveticum

REG = Revue des Études Grecques

Rh. Mus. = Rheinisches Museum für Philologie

Lexica:

L.-Sc.-J. = H.G. LIDDELL/R. SCOTT/H.ST. JONES (Hrsg.), A Greek-English Lexicon

DGE = F.R. ADRADOS (Hrsg.), Diccionario Griego-Español

Literaturverzeichnis

Ausgaben, Übersetzungen und Kommentare

- WYTTENBACH: *Plutarchi Chaeronensis Moralia ed.* Daniel WYTTENBACH, IV 1 (Oxford 1797), *Amatorius*: S. 1–92
- WINCKELMANN: *Plutarchi Opera moralia selecta ad codices emendavit* Augustus Guilelmus WINCKELMANN, Vol. I *continens Eroticum et Eroticas narrationes* (Zürich 1836)
- BERNARDAKIS: *Plutarchi Chaeronensis Moralia recognovit* Gregorius N. BERNARDAKIS, Bibl. Teubneriana, Bd. IV (Leipzig 1892), *Amatorius*: S. 396–462
- HUBERT 1938: *Plutarchi Moralia IV, recensuit et emendavit* C. (Curtius, Kurt) HUBERT, Bibl. Teubneriana (Leipzig 1938), *Amatorius*: S. 336–396
- SIEVEKING: *Plutarch: Über Liebe und Ehe. Eine Auswahl aus den Moralia, herausgegeben von* Wilhelm SIEVEKING, *griechisch und deutsch*, München o. J. (1940), *Amatorius*: S. 62–171
- HELMBOLD: *Plutarch's Moralia IX*, Loeb Library (London 1961), *Amatorius*: S. 301–441, ed. W.C. HELMBOLD
- FLACELIÈRE Ausgabe 1952: *Plutarque, Dialogue sur l'amour. Texte établi et traduit par* Robert FLACELIÈRE. *Annales de l'université de Lyon*, 3^e série, Lettres, fasc. 21 (1952)
- FLACELIÈRE 1980: *Plutarque, Oeuvres morales X: Dialogue sur l'amour. Texte établi et traduit par* Robert FLACELIÈRE, Collection Budé (Paris 1980)
- LONGONI: *Plutarco, Sull'amore, trad.* Vittoria LONGONI, *intr.* Dario DEL CORNO (Mailand 1986, ²1988)
- RUSSELL 1993: *Plutarch, Selected Essays and Dialogues. A new translation by* Donald RUSSELL (Oxford 1993), *Amatorius*: S. 246–283, *Anm.*: S. 377–381
- VALVERDE 2003: *Plutarco, Obras morales y de costumbres X, übersetzt von* Mariano VALVERDE SÁNCHEZ (Madrid 2003), *Amatorius*: S. 7–123

Sekundärliteratur

- BABUT 1969a: Daniel BABUT, *Plutarque et le stoïcisme* (Paris 1969), zum *Amatorius*: S. 108–113
- BABUT 1969b: Daniel BABUT, *Plutarque. De la vertu éthique. Introduction, texte, traduction et commentaire* (Paris 1969)
- BABUT 1994: Daniel BABUT, «Foi et dépassement de la raison», in: D. B., *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974–1994)* (Lyon 1994) 549–581

- BALTES 2000: Matthias BALTES, «La dottrina dell'anima in Plutarco», *Elenchos* 21.2 (Neapel 2000) 245–270
- BARIGAZZI 1986: Adelmo BARIGAZZI, «Note critiche ed esegetiche all'*Eroticos* di Plutarco», *Prometheus* 12 (1986) 97–122 und 245–266
- BARIGAZZI 1988: Adelmo BARIGAZZI, «L'amore: Plutarco contro Epicuro», in: I. GALLO (Hrsg.), *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco*, Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese 9 (Ferrara 1988) 89–108
- BARIGAZZI 1994: Adelmo BARIGAZZI, «Una forma d'arte matura: il dialogo „drammatico“», in: A. B., *Studi su Plutarco* (Florenz 1994) 183–211 (zuerst: *Prometheus* 14 [1988] 141–163 unter dem Titel: «Plutarco e il dialogo „drammatico“»)
- BILLAULT 1999: Alain BILLAULT, «Le *Dialogue sur l'amour* de Plutarque et les *Dialogues* de Platon sur l'Amour», in: PÉREZ JIMÉNEZ 1999, 201–214
- BOLKESTEIN 1953: Hendrik BOLKESTEIN, «Leviara ad Plutarchi Amatorii textum», *Mnemosyne* s. IV, 6 (1953) 300–306
- BORGHINI 1981: Alberto BORGHINI, «Per una semiologia del comportamento: strutture di scambio amoroso (Plut. *Erot.* 766C–D)», in: *Scritti in ricordo di G. BURATTI* (Pisa 1981) 11–39
- BOULOGNE 1986: Jacques BOULOGNE, *Plutarque et l'épicurisme* (Thèse Paris 1986)
- BOULOGNE 1999: Jacques BOULOGNE, «Trois Eros? Comment Plutarque réécrit Platon», in: PÉREZ JIMÉNEZ 1999, 215–226
- BRENK 1977: Frederick E. BRENK, *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives* (Leiden 1977)
- BRENK 1988: Frederick E. BRENK, «Plutarch's *Erotikos*: The Drag Down Pulled Up», *Illinois Classical Studies* 13 (1988) 457–471 (ebenfalls in: BRENK 1998, 13–27)
- BRENK 1995: Frederick E. BRENK, «The Boiotia of Plutarch's *Erotikos* beyond the Shadow of Athens», in: *Ἐπετηρίς τῆς ἑταιρείας Βοιωτικῶν σπουδῶν* 2 (Athen 1995) 1109–1119 (ebenfalls in: BRENK 1998, 50–58)
- BRENK 1998: Frederick E. BRENK, *Relighting the Souls. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament Background* (Stuttgart 1998)
- BRENK 2000: Frederick E. BRENK, «All for Love. The Rhetoric of Exaggeration in Plutarch's *Erotikos*», in: L. VAN DER STOCKT (Hrsg.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society, Collection d'Études Classiques 11 (Louvain/Namur 2000) 45–60
- BROWN 1991: P. BROWN, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München 1991 (urspr.: *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* [New York 1988])
- CABALLERO SÁNCHEZ 1998: Raúl CABALLERO SÁNCHEZ, «El „Amatorius“ de Plutarco y la locura amorosa», in: F. R. Adrados/A. Martínez Díez (Hrsg.), *IX congreso español de estudios clásicos. IV: Literatura griega* (Madrid 1998) 95–100
- CAPRIGLIONE 1999: Jolanda C. CAPRIGLIONE, «L'amore è un dardo. Le ragioni dell'omosessualità in Aristotele e Plutarco», in: PÉREZ JIMÉNEZ 1999, 567–582
- CHERNISS 1976: Harold CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, Vol. XIII 1, Loeb Library (Cambridge [Mass.]/London 1976)

- CICHIORIUS 1922: Conrad CICHORIUS, *Römische Studien* (Leipzig/Berlin 1922), 406–411: „Historisches zum Plutarchischen Amatorius“
- COHEN 1987: D. COHEN, «Law, Society, and Homosexuality in Classical Athens», *Past and Present* 117 (1987) 3–21
- CRAWFORD 1999: Matthew B. CRAWFORD, «Amatorius: Plutarch's Platonic departure from the Peri Gamou literature», in: PÉREZ JIMÉNEZ 1999, 287–297
- DEVEREUX 1967: George DEVEREUX, «Greek Pseudo-Homosexuality and the „Greek Miracle“», *Symbolae Osloenses* 42, 69–92 (auch in: A. K. SIEMS [Hrsg.], *Sexualität und Erotik in der Antike*, Wege der Forschung 605 [Darmstadt ²1994] 206–231)
- DÖRRIE/BALTES 2002: Heinrich DÖRRIE/Matthias BALTES, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung, Band 6.1: Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele“ als der Ursache aller sinnvollen Abläufe* (Stuttgart/Bad Cannstatt 2002)
- DOVER 1964: Kenneth J. DOVER, «Eros and Nomos (Plato, Symposium 182A–185C)», *BICS* 11 (1964) 31–42
- DOVER 1973: Kenneth J. DOVER, «Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour», *Arethusa* 6 (1973) 59–73
- DOVER 1978: Kenneth J. DOVER, *Greek Homosexuality* (London 1978, Cambridge Mass. ²1989), deutsch: *Homosexualität in der griechischen Antike* (München 1983)
- EFFE 1987: Bernd EFFE, «Der griechische Liebesroman und die Homoerotik», *Philologus* 131 (1987) 95–108
- EFFE 2002: Bernd EFFE, «Die Liebe der Ismenodora. Zur Funktion der Rahmehandlung in Plutarchs ‚Erotikos‘», *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft* NF 26 (2002) 99–111
- FASCE 1977: Silvana FASCE, *Eros. La figura e il culto* (Genua 1977)
- FERRARI 2000: Franco FERRARI, «Plutarch. Platonismus und Tradition», in: Michael ERLER/Andreas GRAESER (Hrsg.), *Philosophen des Altertums* (Darmstadt 2000) 109–127
- FESTUGIÈRE 1952: André J. FESTUGIÈRE, Besprechung von FLACELIÈRE, Ausgabe 1952, *REG* 65 (1952) 258–260
- FLACELIÈRE 1952: Robert FLACELIÈRE, «La tradition manuscrite des traités 70–77 de Plutarque», *REG* 65 (1952) 351–362
- FLACELIÈRE 1954: Robert FLACELIÈRE, «Les épicuriens et l'amour», *REG* 67 (1954) 69–81
- FLACELIÈRE 1959: Robert FLACELIÈRE, «Plutarque et l'épicurisme», in: *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone* (Genua 1959) 197–215
- FLACELIÈRE 1960: Robert FLACELIÈRE, *L'amour en Grèce* (Paris 1960), zum *Amatorius*: S. 163–188
- FORSCHNER 1995: Maximilian FORSCHNER, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System* (Darmstadt 1995)
- FOUCAULT: Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, Bd. 1–3 (Paris 1976–1984); deutsch: *Sexualität und Wahrheit* (Frankfurt a.M. 1976–1986), zum *Amatorius* Bd. III: *Le souci de soi*, deutsch: *Die Sorge um sich*, S. 248–269
- FRAZIER 1998: Françoise FRAZIER, «L'Érotikos: un éloge du Dieu Éros?» *L'information littéraire* 50 (1998) 2, 3–20

- FRAZIER 1999: Françoise FRAZIER, «Platonisme et *patrios pistis* dans le discours central (chs 13–20) de l'*Érotikos*», in: PÉREZ JIMÉNEZ 1999, 343–356
- FRAZIER 2003: Françoise FRAZIER, «L'*Érotikos* et les fragments sur l'amour de Stobée», in: J. RIBEIRO FERREIRA/D. FERREIRA LEÃO (Hrsg.), *Os fragmentos de Plutarco e a recepção de sua obra* (Coimbra 2003) 63–87
- FRAZIER 2005: Françoise FRAZIER, «*Sed saevum atque ferum vipereumque malum...* Poésie et parénèse dans le Περί ἔρωτος (fragment 136 Sandbach)», in: PÉREZ JIMÉNEZ 2005, 133–146
- GAISER 1974: Für und wider die Ehe. Antike Stimmen zu einer offenen Frage, zusammengestellt und übersetzt von Konrad GAISER (München 1974)
- GÖRGEMANNS 2001: Herwig GÖRGEMANNS, «Sokratischer Eros in Platons Symposium und die Krisis der attischen Knabenliebe», in: Herbert KESSLER (Hrsg.), *Sokrates. Nachfolge und Eigenwege*, Sokrates-Studien V (Kusterdingen 2001) 135–166
- GÖRGEMANNS 2005: Herwig GÖRGEMANNS, «Eros als Gott in Plutarchs „Amatorius“», in: R. HIRSCH-LUIPOLD (Hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch* (Berlin 2005) 169–195
- GOESSLER 1962: Lisette GOESSLER, *Plutarchs Gedanken über die Ehe* (Zürich 1962), zum *Amatorius*: S. 15–43
- GOLDHILL 1995: Simon GOLDHILL, *Foucault's Virginité. Ancient erotic fiction and the history of sexuality* (Cambridge 1995), zum *Amatorius*: S. 144–161
- GRAF 1888: Ernst GRAF, «Plutarchisches», in: *Commentationes philologicae quibus Ottoni RIBBECKIO ... congratulantur discipuli Lipsienses* (Leipzig 1888) 57–70
- HABINEK 1997: Thomas HABINEK, «The Invention of Sexuality in the World of Rome», in: T. HABINEK/A. SCHIESARO (Hrsg.), *The Roman Cultural Revolution* (Cambridge 1997) 23–43
- HALLET/SKINNER 1997: P. HALLET/M.B. SKINNER (Hrsg.), *Roman Sexualities* (Princeton 1997)
- HALPERIN 1990: David M. HALPERIN, «The Social Body and the Sexual Body», in: D.M. H., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (New York/London 1990) 24–38
- HALPERIN U.A. 1990: D.M. HALPERIN/J.J. WINKLER/F.I. ZEITLIN (Hrsg.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World* (Princeton 1990)
- HARTMAN 1916: Jacob Johan HARTMAN, *De Plutarcho scriptore et philosopho* (Leiden 1916)
- HERSHBELL 1971: Jackson P. HERSHBELL, «Plutarch as a Source for Empedocles Re-Examined», *AJPh* 92 (1971) 156–184
- HIRSCH-LUIPOLD 2000: Rainer HIRSCH-LUIPOLD, «Der Autor: Plutarch von Chaironeia», in: Ulrich BERNER, Reinhard FELDMEIER, Bernhard HEININGER, Rainer HIRSCH-LUIPOLD (Hrsg.), *Plutarch. EI ΚΑΛΩΣ ΕΙΠΗΤΑΙ ΤΟ ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ. Ist „Lebe im Verborgenen“ eine gute Lebensregel?*, SAPERE. Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia 1 (Darmstadt 2000) 11–30
- HIRZEL 1895: Rudolf HIRZEL, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Bd. 1–2 (Leipzig 1895), zum *Amatorius*: Bd. II, S. 230–236
- HOHEISEL 1994: K. HOHEISEL, «Homosexualität», *RAC* 16 (1994) 289–364
- HUBERT 1903: Curtius (Kurt) HUBERT, *De Plutarchi Amatorio* (Diss. Berlin 1903)

- JONES 1966: C.P. JONES, «Towards a Chronology of Plutarch's Works», *JRS* 56 (1966) 61–76
- JOUAN/VAN LOOY: François JOUAN/Herman VAN LOOY (Hrsg.), *Euripide VIII: Fragments*, Coll. Budé, 4 Teile (Paris 1998–2003)
- KAHLE 1912: Carolus KAHLE, *De Plutarchi ratione dialogorum componendorum* (Diss. Göttingen 1912)
- KASSEL 1974: Rudolf KASSEL, «Wagemutige Liebhaber», *Rh. Mus.* NF 117 (1974) 190 f. (= R. K., *Kleine Schriften* [Berlin 1991] 349 f.)
- LAURENTI 1987: Renato LAURENTI, *Aristotele: I frammenti dei dialoghi*, Filosofi antichi VIII – IX, Bd. 1–2 (Neapel 1987), zum *Erotikos*: Bd. II S. 527–580
- LESKY 1976: Albin LESKY, *Vom Eros der Hellenen* (Göttingen 1976) (zum *Amatorius*: S. 146–150)
- LIVIABELLA 2005: Patrizia LIVIABELLA FURIANI, «Cronaca rosa e dibattito filosofico nell'*Erotikos* di Plutarco», in: PÉREZ JIMÉNEZ 2005, 265–286
- LONG-SEDLEY 2000: A.A. LONG/D.N. SEDLEY, *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*, übers. von Karlheinz HÜLSER (Stuttgart/Weimar 2000)
- MARTIN 1969a: Hubert MARTIN, Jr., «*Amatorius* 756E–F: Plutarch's citation of Parmenides and Hesiod», *American Journal of Philology* 90 (1969) 183–200
- MARTIN 1969b: Hubert MARTIN, Jr., «Plutarch's citation of Empedocles at *Amatorius* 756D», *GRBS* 10 (1969) 57–70
- MARTIN 1978: Hubert MARTIN, Jr., «*Amatorius* (Moralia 748E–771E)», in: Hans Dieter BETZ, *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature* (Leiden 1978) 442–537
- MARTIN 1979: Hubert MARTIN, Jr., «Plutarch as Molten Bronze: the Comparison at *Amatorius* 752D», in: G.W. BOWERSOCK u.a. (Hrsg.), *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M.W. KNOX* (Berlin/New York 1979) 383–390
- MARTIN 1984: Hubert MARTIN, Jr., «Plutarch, Plato, and Eros», *The Classical Bulletin* 60 (1984) 82–88
- MAYER 1910: August MAYER, *Ariston-Studien*, *Philologus*, Suppl. 11,4 (1910), zum *Amatorius*: S. 563–595
- MCINERNEY 2003: J. MCINERNEY, «Plutarch's manly women», in: Ralph M. ROSEN/Ineke SLUITER (Hrsg.), *Andreia. Studies in manliness and courage in Classical Antiquity* (Leiden 2003) 319–344
- MÜLLER 1980: Heinz Martin MÜLLER, *Erotische Motive in der griechischen Dichtung bis auf Euripides* (Hamburg 1980)
- NIKOLAIDIS 1997: Anastasios G. NIKOLAIDIS, «Plutarch on Women and Marriage», *Wiener Studien* 110 (1997) 27–88
- OPSOMER 1994: Jan OPSOMER, «L'âme du monde et l'âme de l'homme chez Plutarque», in: Manuela GARCÍA VALDÉS (Hrsg.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco* (Madrid 1994) 33–49
- OPSOMER 1998: Jan OPSOMER, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Verhandelingen der Koninklijke Academie voor wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren 60 (1998) Nr. 163 (Brüssel 1998)
- OPSOMER 2004: Jan OPSOMER, «Plutarch's *De animae procreatione in Timaeo*: Manipulation or search for consistency?» in: Peter ADAMSON/Han BALTUSSEN/

- M.W.F. STONE (Hrsg.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries I*, BICS, Supplement 83.1 (London 2004) 137–162
- PASQUAL 1997: Gianluca PASQUAL, «ΠΑΘΟΣ, ΕΡΩΣ, ΓΑΜΟΣ: L' *Amatorius* di Plutarco fra ΔΡΑΜΑ e „discorso“», *Acme* 50, 2 (1997) 209–220
- PÉREZ JIMÉNEZ 1999: Aurelio PÉREZ JIMÉNEZ u.a. (Hrsg.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid 1999)
- PÉREZ JIMÉNEZ 2005: Aurelio PÉREZ JIMÉNEZ/Frances TITCHENER, *Valori letterari delle Opere di Plutarco. Studi offerti al Professore Italo Gallo dall'International Plutarch Society* (Málaga/Logan 2005)
- POHLENZ 1904: Max POHLENZ, Besprechung von HUBERT 1903, *Berliner philologische Wochenschrift* 24 (1904) 321–326
- POST 1940: L. Arnold POST, «Woman's Place in Menander's Athens», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 71 (1940) 420–459 (zum *Amatorius*: S. 452 f.)
- PRAECHTER 1901: Karl PRAECHTER, *Hierokles der Stoiker* (Leipzig 1901) (auch in: K. P., *Kleine Schriften* [Hildesheim 1973] 311–464); Exkurs II: «Zur Geschichte des Topos περὶ γάμου», S. 121–150
- PUECH 1992: Bernadette PUECH, «Prosopographie des amis de Plutarque», *ANRW II* 33,6 (1992) 4831–4893
- RIST 2001: John M. RIST, «Plutarch's *Amatorius*: A Commentary on Plato's Theories of Love?» *Cl. Qu.* 51 (2001) 557–575
- RUSSELL 1997: Donald RUSSELL, «Plutarch, *Amatorius* 13–18», in: J. MOSSMANN (Hrsg.), *Plutarch and his Intellectual World* (London 1997) 99–111
- SACRÉ 1996: Dirk SACRÉ, «Plutarch's Camma bei Petrus Nannius», in: L. VAN DER STOCKT (Hrsg.), *Plutarchea Lovaniensia* (Löwen 1996) 243–256
- SCARCELLA 1991: Antonio M. SCARCELLA «Struttura narratologica dell' „Amatorius“», in: G. D'IPPOLITO/I. GALLO (Hrsg.), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco*, Atti del III convegno plutarco (Neapel 1991) 347–356
- SCHOFIELD 1991: Malcolm SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City* (Cambridge 1991)
- SCHOPPE 1994: Christoph SCHOPPE, *Plutarch's Interpretation der Ideenlehre Platons* (Münster/Hamburg 1994), zum *Amatorius*: S. 251–259
- SORABJI 2000: Richard SORABJI, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford 2000)
- SCHRÖDER 1990: Stephan SCHRÖDER, *Plutarch's Schrift De Pythiae oraculis. Text, Einleitung und Kommentar* (Stuttgart 1990)
- TEODORSSON 2004: Sven-Tage TEODORSSON, «Plutarch's Views on Love», *Plutarchos NS* 2 (2004/2005) 107–122
- TRAPP 1990: Michael TRAPP, «Plato's *Phaedrus* in Second Century Greek Literature», in: D.A. RUSSELL (Hrsg.), *Antonine Literature* (Oxford 1990), 141–173 (zum *Amatorius*: S. 157–161)
- TSOUVALA 2005: Georgia TSOUVALA, «Ismenodora at the Gymnasium: IG VII 1777 and Plutarch's *Erotikos*» (erscheint voraussichtlich in *Hesperia* 2005)
- VALVERDE 1999: Mariano VALVERDE SÁNCHEZ, «Los símiles en el *Erotico* de Plutarco», in: J.G. MONTES CALA u.a. (Hrsg.), *Plutarco, Dioniso y el vino*. Actas del VI simposio español sobre Plutarco (Madrid 1999), 501–516
- VALVERDE 2003: Mariano VALVERDE SÁNCHEZ, «Amor y matrimonio en el Erótico de Plutarco», in: Jesus-M^a Nieto Ibáñez (Hrsg.), *Lógos hellenikós. Homenaje al Prof. Gaspar MOROCHO GAYO* (León 2003) 441–454

- VALVERDE 2004: Mariano VALVERDE SÁNCHEZ, «Metáforas de la guerra en el *Erótico* de Plutarco», *Ploutarchos* NS 2, 2004/2005, 123–140
- VOLKMANN 1869: Richard VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Bd. 1-2 (Berlin 1869)
- WILAMOWITZ 1905: Ulrich v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, «Lesefrüchte 116», *Hermes* 40 (1905) 152–153 (ebenfalls in: *Kleine Schriften IV* [Berlin 1962] 206–207)
- WILLIAMS 1999: Craig A. WILLIAMS, *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity* (New York/Oxford 1999)
- ZANETTO 2000: G. ZANETTO, «Plutarch's dialogues as „comic dramas“», in: L. VAN DER STOCKT, *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*. Acta of the IVth international congress of the I.P.S (Löwen 2000), 533– 541
- ZIEGLER 1951: Konrat ZIEGLER, «Plutarchos von Chaironeia», *RE* XXI 1 (1951) 636–962

Stellenregister (in Auswahl)

PLUTARCH		754A-B	263
MORALIA		754B	263
		754C	253; 263f.
<i>Amatorius</i>		754D	4; 264
748F	191; 193 ¹³	755A	8; 254 ⁸⁹
749A	17	755B-C	11; 264 ¹¹⁷
749B	8; 12f.; 15; 192 ³	755C-D	15
749C	193f.	755C-E	11
749E	11; 258	755E	217 ⁴⁵ ; 225
749E-F	12; 258 ¹⁰²	755E-756B	219 ⁵³
750A	9 ¹⁷	755F	15; 226
750A-B	10 ²⁰ ; 12	756A	10f.
750B	221; 238 ⁸ ; 252	756B	227 ⁸⁶ ; 283 ¹⁸
750B-D	221	756D	227 ⁸⁶
750B-751B	244 ³³	756D-E	210 ¹³
750C	25 ⁷² ; 26; 221; 222 ⁶⁶	756E	227 ⁸⁸ ; 238 ⁸
750C-751E	269 ¹³³	757A-758A	242 ²³
750D	13; 21; 221; 222 ^{63.64} ; 252; 277	757B	226; 283
750E	222 ⁶⁴	757B-C	219 ⁵³
751A	28; 222; 222 ^{67.68}	757C	219; 227 ⁸⁶ ; 228 ⁹² ; 229 ¹⁰⁵
751A-B	24; 222 ⁶³	757D	283
751B	222 ⁶⁴ ; 277	757F	228 ⁹⁵
751C	223	758A	228 ⁹⁶ ; 233 ¹²⁹
751D	260	758C	228 ^{95f.}
751D-E	27	758C-D	13; 20 ⁵² ; 209 ⁷
751E	28; 33 ⁹⁹ ; 224 ⁷⁸	758C-759B	221 ⁵⁹
751E-F	224	758D	23; 36; 228 ⁹⁵
751F	199 ³⁸	758D-E	232 ¹²⁷
752A	12; 23; 26; 209; 224; 261 ¹¹³	758E	212 ¹⁹ ; 215 ³² ; 219 ⁵⁶ ; 220 ⁵⁸ ; 225 ⁸¹
752B-C	224; 277	759A	14; 27; 219 ⁵³
752C	9; 12; 24; 224; 261; 269 ¹³² ; 270 ¹³⁴	759D	30 ⁹⁴ ; 228 ⁹⁵ ; 229 ¹⁰²
752D	12	759E	24; 229 ^{103.107} ; 239 ¹⁴ ; 283 ¹⁹
752E	9 ¹⁷ ; 11f.; 228 ⁹³	759E-F	211 ¹³ ; 239 ¹²
752F	262	760C	21
753B	221; 263 ¹¹⁴	760E	14
753C	10f.; 18	760E-761B	20 ⁵³
753F	196 ²⁴ ; 263 ¹¹⁶	761A	21
754A	36	761B	14

761B-C	200 ⁴⁴		291 ⁴⁷
761D	21; 27	767F	252 ⁷⁹
761E	265 ¹¹⁸	768A	278
762A	32	768D	254 ⁸⁶
762B-C	228 ⁹⁵ ; 284	768E	22; 27; 224 ⁷⁹ ; 245 ⁴³ ;
762C-D	13		269
762D	228 ⁹⁵	768E-769B	269 ¹³³
762D-E	228	768F	224 ⁷⁹
762E	219 ⁵⁶	768F-769A	224 ⁷⁶
762F-763A	12	769A	22; 210 ¹³ ; 227 ⁹⁰ ; 269
763A	219 ⁵⁶	769A-B	26 ⁸⁰ ; 210; 232 ¹²⁶
763B	18; 30; 208 ³ ; 217 ⁴⁵ ;	769B	224 ⁷⁹ ; 229 ⁹⁹ ; 232 ¹²⁵ ;
	219 ⁵⁶		269 ¹³¹
763E	233 ¹²⁸ ; 284	769C-E	270
763F	32	769D	290
763F-764B	15	769E	13; 24; 229 ¹⁰⁰ ;
764B	206 ⁷²		230 ¹⁰⁹ ; 231 ^{117ff.} ; 278
764B-C	234 ¹³⁸	769E-F	228 ⁹³
764D	211 ¹³ ; 226 ⁸⁴	769F	230 ¹¹⁵ ; 271 ¹³⁶ ; 291
764D-E	233 ^{130.131}	770A	26; 35
764F	232 ¹²⁴ ; 278 ¹¹	770A-B	206 ⁷¹ ; 232 ¹²⁶
764F-765A	233 ¹³² ; 278	770C	27 ⁸³ ; 36; 224 ⁷⁹
765A	234 ¹³⁴ ; 284	771C	6
765A-B	30; 234 ¹³⁸	771D	13; 15
765B	23; 32; 234 ¹³⁵	771E	12
765C	23; 32 ⁹⁵ ; 33 ⁹⁸ ;		
	227 ⁹⁰ ; 230 ¹¹⁵	<i>An seni res publica gerenda sit</i>	
765C-D	284	28,797F	205 ⁶⁹
765D	215 ³³ ; 225 ⁸¹		
765F	27; 206 ⁷¹ ; 234 ^{135.137}	<i>Coniugalia praecepta</i>	
766A	230 ¹¹⁰ ; 234 ¹³⁵	138B	188
766B	32; 234 ¹³⁴ ;	138D-E	144
	278 ¹¹ ; 284	140F	140
766D	21	142D-E	266 ¹²⁵
766E	23; 230 ¹¹⁵ ; 234 ¹³⁴ ;	142F	178
	278	142F-143A	228 ⁹³
766E-767B	224 ⁷⁷ ; 253 ⁸⁵	143D	26 ⁸⁰
766F	22; 25 ⁷⁷	145B-D	31 ⁹⁵
766F-767A	240 ¹⁷		
767B	22	<i>Convivium septem sapientium</i>	
767C	10; 12f.; 23; 27 ⁸⁴ ;	156C	228 ⁹⁴
	33 ⁹⁹ ; 230 ^{109f.} ; 231 ¹¹⁹ ;		
	251 ⁷⁶	<i>De animae procreatione</i>	
767C-D	25 ⁷⁴	1014C	231 ¹²⁰
767C-E	269	1014D	217 ⁴⁶
767D	20 ⁵² ; 24; 35	1014E	214 ²⁸
767D-E	269 ¹³²	1015E	231 ¹²⁰
767E	228 ⁹⁷ ; 270 ¹³⁴ ; 278;	1016C	214 ³⁰

1017A	215 ³⁷	363D-364A	226 ⁸⁴
1023D-1024B	234 ¹³⁹	367C	219 ⁵⁴
1024B	231 ¹²⁰	369D-E	213 ²²
1026C	231 ¹²⁰	371A	214 ²⁷
1026D-E	216 ⁴³ ; 217 ⁴⁴	372D	166
1026E	214 ³⁰ ; 220 ⁵⁸	376F-377E	219 ⁵⁴
1027A	216 ⁴³	381D	205 ⁶⁹
1027E	217 ⁴⁴		
1029D	231 ¹²⁰		
		<i>De latenter vivendo</i>	
<i>De audiendis poetis</i>		1130A	213 ²²
15A	15		
		<i>De Pythiae oraculis</i>	
<i>De communibus notitiis</i>		400B	219 ⁵⁴
1073A-C	226 ⁶² ; 135; 136; 211 ¹³ ; 222 ⁷⁰	400D	226 ⁸⁴ ; 233 ¹³⁰
1078C-E	228 ⁹³	402B	227 ⁸⁶
		404B	227 ⁸⁶
<i>De curiositate</i>		408D	227 ⁸⁶
515C	218 ⁴⁸	409D	227 ⁸⁶
		<i>De sera numinis vindicta</i>	
<i>De defectu oraculorum</i>		549E-F	147
410C	161	549E-550D	227 ⁸⁸
416F	219 ⁵⁵	559D	214 ³⁰
417A	213 ²²	563B	12
417E	213 ²²		
421C-E	213 ²²	<i>De sollertia animalium</i>	
435E	226 ^{85f.}	959C	9 ¹⁹
437D	231 ¹²⁰		
437E	219 ⁵⁵	<i>De superstitione</i>	
		165C	218 ⁴⁸
<i>De E apud Delphos</i>		171E	149
386D-391E	9 ¹⁹		
393D-E	219 ⁵⁴	<i>De tuenda san.</i>	13; 19
394A	213 ²²		
		<i>De virtute morali</i>	
<i>De facie in orbe lunae</i>		440D	215 ³⁵
943A	226 ⁸⁴	441E-442A	213 ²³
945A	226 ⁸⁴	441B-C	216 ⁴¹
		441D	216 ⁴⁰ ; 226 ⁸⁴
<i>De fraterno amore</i>		441F	214 ²⁴
1, 478A	205 ⁶⁹ ;	442B	216 ⁴²
		444B-D	217 ⁴⁶
<i>De genio Socratis</i>		445A	217 ⁴⁶
596D-E	17	445B	221 ⁶²
		445C	217 ⁴⁶
<i>De Iside et Osiride</i>		445D-E	221 ⁶²
359F	226 ^{85f.}	446A	221 ⁶²
		446C	221 ⁶²

448A-B	231 ^{120f.}	VI 1004D	234 ¹³⁵
448B	218 ⁴⁹	IX 1009A-B	216 ³⁸ ; 217 ⁴⁶
451E	23; 217 ⁴⁶		
451E-F	218 ⁵⁰ ; 232 ¹²⁵	<i>Fragmenta</i>	
451E-452F	215 ³⁷	128-133	31 ⁹⁵
<i>De vitioso pudore</i>		VITAE	
528D	218 ⁴⁸	<i>Antonius</i>	
		54,8	157
<i>Mulierum virtutes</i>		<i>Camillus</i>	
Kap. 20	180	6,6	227 ⁸⁸
<i>Non posse suaviter vivi</i>		<i>Cato</i>	
1087C	19	9,8	155
1088D	13		
1103F	19 ⁴⁹	<i>Crassus</i>	
<i>Peri erotos</i>		38,3	227 ⁸⁸
<i>Fr. 134</i>	163; 217 ⁴⁵ ; 219 ⁵⁶	<i>Pelopidas</i>	
<i>Fr. 135</i>	30 ⁹³ ; 135; 211; 217; 219; 222; 224 ⁷⁶ ; 226; 229 ¹⁰⁰ ; 230 ^{111.112.} 231 ¹¹⁷ ; 232 ¹²⁷	18	159
<i>Fr. 136</i>	217 ⁴⁵	<i>Solon</i>	
<i>Fr. 137</i>	168; 186; 212 ¹⁷	13	164
<i>Praecepta gerendae rei publicae</i>		WEITERE AUTOREN	
805A-824F	249 ⁵⁸⁻⁶²	ACHILLES TATIUS	
<i>Quaestiones convivales</i>		I 36ff.	18; 24
I 2,5,617F	9 ¹⁸	V 14,2	188
III 6	23	AELIANUS	
IV 3	8	<i>Varia historia</i>	
VII 700B	234 ¹³⁹	2,4	157
VII 711B-C	16 ³⁸	AESCHINES RHETOR	
VII 712B-C	18 ⁴³	or. 1 (c. Tim.)	238 ⁹ ; 240 ¹⁷ ; 243 ^{28.30} ; 244 ³³ ; 245 ⁴³ ; 246 ⁴⁹ ; 247 ^{53.54}
VIII 1-2	14	or. 1,17	251 ⁷²
VIII 2,3	9	AESCHINES SOCRATICUS	
VIII 8,1,728E	14	<i>Aspasia</i>	26 ⁸¹
VIII 10,3	9	AESCHYLUS	
X 746D	217 ⁴³	<i>Choephoroi</i>	
<i>Quaestiones Platonicae</i>		295	148
I 999E	231 ¹²²		
I 1000D	231 ¹²⁴		
II 1001A	215 ³³		
II 1001B-C	214 ³⁰		
III 1002E	231 ¹²³		

<i>Hiketides</i>		ANTONIUS LIBERALIS	
681f.	153	16	198 ³³
<i>Myrmidones</i>		ANTIPATER	
Fr. 135	137	Fr. 62-63	25; 184
<i>Prometheus Lyomenos</i>		ARCHILOCHUS	
Fr. 200	150	Fr. 181,11	135
<i>Toxotides</i>		ARISTON VON CHIOS	
Fr. 243	177	Fr. 390	177
<i>Fragmenta incertae sedis</i>		ARISTON VON KEOS	
351	163	Fr. 21	177
ALCIPHRO		ARISTOPHANES	
IV 1	196 ²⁴	<i>Aves</i>	
ALEXANDER RHETOR		130-132	243 ²⁹
<i>Rhet. Graec.</i>		136-143	241 ²¹
III 4-6	29 ⁸⁸	157ff.	245 ⁴³
ALEXIS		704f.	246 ⁴⁵
Fr. 213	135	<i>Ecclesiazusae</i>	146
ALCAEUS		877-1111	156
Fr. 327	172	<i>Equites</i>	
Fr. 348,3	164	880ff.	243 ²⁸ ; 246 ^{43,47}
ANACREO		1158	133
Fr. 99	137	1384-1387	241 ²¹
ANONYMUS		<i>Lysistrata</i>	
<i>Comm. in Platonis Theaetetus</i>		14	246 ⁴³
7, 14-19	230 ¹⁰⁸	25	246 ⁴³
70, 12-26	227 ⁸⁷	<i>Nubes</i>	
<i>Prolegomena in Platonis philosophiam</i>		995ff.	246 ⁴³
11, 5-7	231 ¹²³	1085	246 ⁴⁷
Suppl. Hellenistic		<i>Plutus</i>	
Fr. 1148	170	153-159	246 ⁴⁵
ANTHOLOGIA PALATINA		<i>Ranae</i>	
V 26	186	147	246 ⁴⁵
VII 217	186	<i>Vespae</i>	
XVI 204	196 ²⁴	578	241 ²¹

ARISTOTELES		BION VON BORYSTHENES	
<i>Athenaion Politeia</i>		<i>Fr.</i> 56	186
18,2	243 ²⁸		
<i>De generatione animalium</i>		CATO	
728a	247 ⁵²	<i>Fr.</i> 222	239 ¹⁴
<i>De generatione et corruptione</i>		CARMINA POPULARIA	
328a18-22	183	27	159
<i>Erotikos</i>		CATULLUS	
<i>Fr.</i> 98	158	29; 57	251 ⁷⁴
<i>Ethica Nicomachea</i>		CERTAMEN HOM. ET HES.	
1119b14	245 ⁴³	284	161
1148b	248 ⁵⁶	CHRYSIPPUS	
1161b11-16	151	<i>Fr.</i> 667	182
<i>Historia animalium</i>		<i>Fr.</i> 718	177
V 30	178	<i>Fr.</i> 1094	149
<i>Oeconomica</i>		CICERO	
1343a-4a	247 ⁵¹	<i>Ad Atticum</i>	
<i>Metaphysica</i>		XIII 19,4	19 ⁴⁸
I 4,984b23-30	148	<i>De natura deorum</i>	
<i>Politica</i>		III 10	227 ⁸⁶
1262b	3 ¹	<i>In Verrem actio II</i>	
1269b	248 ⁵⁶	4,135	196 ²²
1272a	248 ⁵⁶	<i>Tusculanae disputationes</i>	
1311b	246 ⁴⁷	IV 71	248 ⁵⁷
1334b-5b	248 ⁵⁶	CLEMENS ALEXANDRINUS	
<i>Rhetorica</i>		<i>Protrepticus</i>	
1370b	246 ⁴⁷	4,46	204 ^{62.63}
1378b	246 ⁴⁷	<i>Paedagogus</i>	
1383b-4b	246 ⁴⁷	III 11,58	141
1384b-c	246 ⁴³	<i>Stromateis</i>	
ARNOBIUS		I 24,164	204 ⁶²
<i>Adversus gentes</i>		II 13,59	221 ⁶¹
VII 49	203 ⁵⁸	V 14,108,4	204 ⁶³
ATHENAEUS		COMICA ADESPOTA	
XIII 561D-E	199 ³⁸ ; 200 ⁴⁵	<i>Fr.</i> 735	182
XIII 563E	23 ⁶⁶ ; 240 ¹⁷ ; 247 ⁵³	<i>Fr.</i> 736	183

DEINON		<i>Danae</i>	
Fr. 7	143	Fr. 322,1	149; 158
DEMOSTHENES		<i>Hippolytus</i>	
16,4.25.28	192 ⁶	7-8	174
19,200	243 ²⁸	193-195	169
19,229	238 ⁹	449f.	148
19,257	243 ²⁸	478	154
23,53-55	239 ¹²	<i>Melanippe Sapiens</i>	
59,122	272 ¹⁴¹	Fr. 480f.	147
DIO CASSIUS		<i>[Peirithous]</i>	
LXI 10,3f.	261 ¹¹⁰	Fr. 6	165
DIO CHRYSOSTOMUS		<i>Stheneboea</i>	
7,150-152	245 ⁴³	Fr. 663	161
36,8	27 ⁸⁴ ; 245 ⁴³ ; 254 ⁸⁸		
DIOGENES LAERTIUS		<i>Theseus</i>	
III 50	16 ³⁸	Fr. 388	244 ³⁴
V 18	154	<i>Fragmenta incertae sedis</i>	
VII 13	245 ³⁹	898	148; 184
VII 18	245 ³⁹	986	145
VII 129f.	245 ³⁹	1084	180
X 119	25 ⁷³		
DIONYSIOS VON KORINTH		HERACLIDES PONTICUS	
Suppl. Hellenisticum		Fr. 65	157
Fr. 387f.	159	HERACLITUS	
EPICURUS		Fr. 5	204 ⁶⁴
Fr. 19	25	Fr. 85	146
Fr. 60-61	176	HERMESIANAX	
Fr. 62	23	<i>Leontion</i>	
Fr. 311	176	Fr. 4	174
Fr. 483	23; 178; 183	HERODOROS VON HERAKLEIA	
Ep. ad Her. 101	176	Fr. 13ff.	145
EUBULUS		HERODOTUS	
Fr. 120	247 ⁵²	I 135	250 ⁶⁵
EURIPIDES		III 23,4	141
<i>Bacchae</i>		<i>[Vita Homeri]</i>	
66	151	31	162
203	147		
<i>Chrysippus</i>			
Fr. 839a	135		

HESIODUS		IG I ³ 2,1399	158
<i>Opera</i>		IG II ² 1054	192 ⁴
696-698	141	IG VII 1748	10
		IG VII 1752	10
<i>Theogonia</i>		IG VII 1772	195 ¹⁹
22-35	132	IG VII 1774-6	193 ¹¹
54	133	IG VII 1777	10; 265 ¹²¹
120	149; 164f.	IG VII 1818	197 ²⁹
		IG VII 2517f.	192 ⁹
HISTORIA AUGUSTA		IG VII 2836	266 ¹²⁴
<i>Heliogabalus</i>		IG VII 3423	9
28	203 ⁵⁹		
		SEG 22	15
HOMERUS		SEG 29	29 ⁹⁰ ; 193 ¹¹ ; 194 ¹⁷
<i>Ilias</i>		SEG 36	195 ¹⁹
II 362f.	159		
V 31.831	149	SIG ³ 844A	9
VII 121f.	154		
IX 158	160		
XIII 131	159	IULIANUS APOSTATA	
XIV 346-351	133	<i>Orationes</i>	
XVI 215	159	3,4	196 ²⁷
XVII 57	156		
XXI 252	137	KLEOBULOS	
XXIII 295	177	<i>Fr.</i> 18	141
XXIV 315	137		
		KONON	
<i>Odyssea</i>		<i>Fabulae</i> (FGrHist 26F1)	
II 273	151	16	174
V 69	150	24	192 ³ ; 198 ³²
VI 183	184		
XII 453	165	KRITIAS	
XV 531	151	<i>Peirithous</i>	
XXIII 295	177	<i>Fr.</i> 1,9	147
XIX 40	162		
		LACTANTIUS	
HORATIUS		<i>Institutiones</i>	
<i>Carmina</i>		I 20	199 ³⁸
I 7,2	179		
		LIVIUS	
<i>Sermones</i>		XXIX 11,1	203 ⁵⁸
I 114-119	238 ⁸		
		LUCIANUS	
INSCRIPTIONES GRAECAE		<i>[Amores]</i>	
BCH 19	193 ^{10,12}	20	139
BCH 26	11; 192 ⁹	33.35.38	136
BCH 50	193 ¹⁵ ; 196 ²⁸	53f.	255 ⁹⁰
BCH 102	197 ³¹		
		<i>Deorum conc.</i>	148

LUCRETIVS		PARTHENIVS	
<i>De rerum natura</i>		<i>Erotika</i>	
IV 1037-46	171; 176	<i>pathemata</i>	157
IV 1058-72	23		
		PAUSANIAS	
LYSIAS		I 30,1	198 ³⁵
3	246 ⁴⁷	II 22,4	203 ⁵⁷
3,1	247 ⁵⁴	III 26,5	199 ⁴⁰
3,6	243 ²⁹	VII 22,4	204 ⁶¹
		IX 24,3	203 ⁵⁶ ; 204 ⁶¹
MARTIALIS		IX 27,1	201 ⁴⁶
XI 58,1-4	251 ⁷²	IX 27,3-5	196 ²⁴⁻²⁷
		IX 29	132
MELANIPPIDES		IX 31,3	193 ¹³
<i>Fr.</i> 7	151	IX 31,7	198 ³⁵
		IX 38,1	203 ⁵⁵
MENANDER			
<i>Dyskolos</i>	188	PETRONIVS	
<i>Epitrepontes</i>	20	<i>Satyricon</i>	
<i>Fragmenta</i>		43,8	251 ⁷²
198	238 ⁹	131	133
791	163		
		PHILIPPIDES	
METRODOROS VON LAMPSAKOS		<i>Fr.</i> 26	136
<i>Fr.</i> 36	142		
		PHILOXENUS	
MUSONIUS	141	<i>Fr.</i> 9	162
<i>Fr.</i> 3-4	26 ⁷⁸		
<i>Fr.</i> 12	35 ¹⁰³ ; 137	PHRYNICHUS	
		<i>Fr.</i> 1c-3	151
OVIDIVS		<i>Fr.</i> 17	162
<i>Ars amatoria</i>			
II 684	250 ⁶⁹	PINDARUS	
		<i>Pythia</i>	
<i>Metamorphoses</i>		1,5	162
III 339-510	198 ³²	2,42	138
IX 666-797	198 ³³		
		<i>Fragmenta</i>	
PANYASSIS		143	164
<i>Fr.</i> 3,2-3	160	153.165	150
		PLATO	
PAROEMIOGRAPHI		<i>Charmides</i>	
CPG I S. 232	139	155a	246 ⁴³
CPG II S. 729	141	155d	244 ³⁵
PARMENIDES			
<i>Fr.</i> 13	148		

<i>Convivium</i>		341c	172
(<i>Symposion</i>)	20		
152a	242 ²⁴	<i>Gorgias</i>	
172b	3 ¹	479d-e	188
173b	255 ⁹²		
177a-c	172	<i>Leges (Nomoi)</i>	
177d	231 ¹²³ ; 256 ⁹⁶	I 636a-b	240
178b-c	239 ¹²	I 636b-d	242 ²⁴
178d-179b	245 ³⁹	I 644d-645c	213 ²³
179b	158; 160	III 684e	226 ⁸⁵
180b	245 ³⁹	VIII 835d-42a	21 ⁵⁸ ; 138; 240; 242 ²⁴ ; 243 ³⁰ ; 244 ³⁴ ; 245 ⁴¹ ; 246 ⁴⁹
180c	223 ⁷³		
180d	166	XI 913b	226 ⁸⁵
180d-e	244 ³⁴ ; 260 ¹⁰⁸		
180d-181d	245 ⁴¹	<i>Laches</i>	
181c	197 ³⁰ ; 247 ⁵³	179a-180a	256 ⁹⁸
182a-d	240 ²¹ ; 243 ²⁷ ; 252		
182b	252 ⁸²	<i>Lysis</i>	
182b-c	245 ⁴²	204b-c	231 ¹²³ ; 244 ³⁵
182c	246 ^{47,48}		
182d-183c	265 ¹¹⁹	<i>Menexenus</i>	
182d-185b	243 ³¹	235a-c	233 ¹³⁰
183c-d	245 ⁴³		
184b-e	245 ^{40,42} ; 246 ⁴⁵	<i>Phaedo</i>	17
191c	178; 242 ²⁴	81b	233 ¹³⁰
191d-192a	240 ¹⁶ ; 242 ²⁴		
192a-b	247 ⁵⁰	<i>Phaedrus</i>	20
192b	247 ⁵⁴	227c	3; 244 ³⁵
192d-e	179	229a-230c	133
193b	240 ¹⁷ ; 247 ⁵¹	229d	147
193e	244 ³⁵	232a	246 ⁴⁶
198d	244 ³⁵	232a-b	246 ⁴³
201d	244 ³⁵ ; 257 ¹⁰⁰	234a-b	246 ⁴³
202d-204a	30; 283 ¹⁸	237d	216 ⁴³
206b-d	242 ²⁴	238a-b	238 ⁸
208e	224 ⁷⁵	240a	135
209c-d	256 ⁹⁸	242e	213
212b	244 ³⁵	244a-245a	153; 217 ⁴⁷ ; 232 ¹²⁷
216c-219d	252	244c	218 ⁴⁷
217	246 ⁴⁷	245d-e	185
217c	246 ⁴³	248b	234 ¹³⁴
		249d-e	217 ⁴⁷
[<i>Epigrammata</i>]		250e	21 ⁵⁸ ; 138; 245 ⁴¹
1	155	251	246 ⁴⁷
8	186	251c	139
		252d	142
<i>Epistola VII</i>		253e-256e	171
335b	244 ³⁴		

254c-256e	21 ⁵⁸ ; 245 ⁴¹	90a-c	213 ²³
255a-e	223 ⁷¹		
255d	139	PLINUS MAIOR	
256a	246 ⁴⁶	<i>Naturalis historia</i>	
257a	244 ³⁵	XXXVI 22	195 ²¹
258e-259b	233 ¹³⁰		
265a	152	PLINIUS MINOR	
265b	232 ¹²⁷	<i>Epistulae</i>	
275a	233 ¹³⁰	7,4,3-6	250 ⁶⁷
<i>Philebus</i>		PLOTINUS	
23c-27c	217 ⁴⁴	<i>Enneades</i>	
44b-e	230 ¹¹⁰	2,9,17	244 ³⁴
44d-50e	230 ¹¹⁰	3,5	212 ²⁰
51a	230 ¹¹⁰		
62e	221 ⁶⁰	POLEMON	150
63e	221 ⁶⁰		
<i>Politicus</i>		PROBUS	
309c	213 ²³	<i>ad Verg. Ecl.</i>	
		2,48	198 ³⁴
<i>Protagoras</i>		PROCLUS	
309a	247 ⁵⁴	<i>In Platonis rempublicam</i>	
		I p. 14,18	16 ³⁸
<i>Respublica (Politeia)</i>		RHIANOS	
V 462c	179	<i>Fr. 10</i>	160
V 474d-e	239 ¹¹	<i>Fr. 42</i>	159
VI 506d-9c	168		
VI 510d-e	234 ¹³⁸	SAPPHO	
VIII 558d-9a	221 ⁶⁰	<i>Fr. 31</i>	162
IX 571a-3c	221 ⁶⁰	<i>Fr. 49b</i>	138
<i>Sophista</i>		SENECA	
222d; 223b	223 ⁷¹	<i>Epistulae ad Lucilium</i>	
		123,15	23 ⁶⁶
<i>[Theages]</i>		<i>Naturales quaestiones</i>	
128b	231 ¹²³	I 16	251 ⁷²
<i>Theaetetus</i>		SENECA MAIOR	
143c	16	<i>Controversiae</i>	
176a-b	229	4, praef. 10	251 ⁷³
181b	226 ⁸⁵		
<i>Timaeus</i>		SEXTUS EMPIRICUS	
35a	214	<i>Adversus mathematicos</i>	
41c-d	213 ²³ ; 214 ²⁵	IX 182-190	147
69c-d	213 ²³		
86e-87a	152		

<i>Pyrrhoni hypotyposes</i>		STRABO	
3,2	227 ⁸⁷	IX 2,25	192 ⁸ ; 196 ^{22f.}
SOLOON		SUETONIUS	
<i>Fr. (WEST)</i>		(DONATI) <i>Vita Vergilii</i>	
25.26	137f.	9	250 ⁶⁸
<i>Fr. (RUSCHENBUSCH)</i>		THEOPHRASTUS	
51	182	<i>Fr. 486</i>	24 ⁷¹
74	137; 242 ²⁵	<i>Fr. 557.559</i>	136
		<i>Fr. 560</i>	174
SOPHOKLES		TRAGICA ADESPOTA	
<i>Antigone</i>		<i>Fr. 355</i>	177
783	158	<i>Fr. 401</i>	136
<i>Niobe</i>		<i>Fr. 402</i>	138
<i>Fr. 448</i>	158	<i>Fr. 404</i>	139
		<i>Fr. 405</i>	151
<i>Trachiniae</i>		<i>Fr. 406</i>	154
497	156	<i>Fr. 407</i>	156
		<i>Fr. 408</i>	158
		<i>Fr. 409</i>	181
<i>Fragmenta incertae sedis</i>		VARRO	
770	160	<i>Antiquitates rerum divinarum</i>	
838	149	<i>Fr. 7-10</i>	164
847	148	<i>Fr. 18. 22</i>	204 ⁶³
862	153		
863	181		
869	179		
941	149	<i>Logistoricus Curio</i>	
		<i>Fr. 1</i>	204 ⁶³
STOICORUM VETERUM FRAGMENTA		VERGILIUS	
I 205	221 ⁶¹	<i>Aeneis</i>	
I 246	24	VIII 190-275	162
I 246-252	22 ⁶⁰		
I 247	22; 23 ⁶⁴ ; 247 ⁵³	XENOPHANES	
I 263	22	<i>Fr. 13</i>	164
I 264	204 ⁶⁴		
II 1009	146; 163	XENOPHON	
III 62-63	25	<i>Agésilas</i>	
III 378	216 ⁴⁰	5,7	246 ⁴⁷
III 637-639	12		
III 650-653	22 ⁶⁰	<i>Cynegeticus</i>	
III 716	22	12,20	246 ⁴⁴
III 716-722	22 ⁶⁰ ; 222 ⁷⁰		
III 717	22f.; 222 ⁷⁰ ; 232 ¹²⁵	<i>Hellenica</i>	
III 718	22	VI 3,1.5	192 ⁶
III 719	22; 136		

<i>Hiero</i>		BIBLISCHE SCHRIFTEN	
1,33	246 ⁴⁶	<i>Leviticus</i>	
		19,18	279
<i>Respublica Lacedaemoniorum</i>		19,43	279
2,12f.	240 ²¹	<i>Deuteronomium</i>	
<i>Memorabilia</i>		6	279
I 2,29	246 ⁴⁷	6,4-5	279
I 2,30	244 ³⁴	<i>Psalmen</i>	
I 3,11	246 ⁴⁷	42,2ff.	282
I 3,14	244 ³⁴	<i>Hoheslied</i>	282
I 5,2	245 ⁴³	8,6	160
II 1,30	244 ³⁴	<i>Matthäus</i>	
II 1,31	246 ⁴⁹	19,4-6	291
II 2,4	239 ¹⁴	22,37	279
<i>Oeconomicus</i>	20	<i>Markus</i>	
7,5	243 ²⁹	10,2-9	291 ⁴⁶
12,14	246 ⁴⁶	12,29-30	279
<i>Symposium</i>	20	<i>Lukas</i>	
4,38	244 ³⁴	10,25-37	280
4, 52ff.	245 ⁴³ ; 246 ⁴⁷	10,27	279
7,9ff.	246 ⁴⁷	<i>Johannes</i>	
8,9f.	245 ⁴¹	2,1-12	290
8,19	245 ⁴³	<i>Römer</i>	
8,21	246 ⁴⁶	1,26	137
8,22	245 ⁴³	5,5	281
8,23-35	246 ⁴⁷	8,35	281
8,34f.	240 ²¹ ; 243 ²⁸	8,38-39	281
ZENON		<i>IKorinther</i>	
<i>Fr.</i> 205	135	7	291
<i>Fr.</i> 263	199 ³⁸	7,24	291
<i>Fr.</i> 270	24	12	281
		12,31	281
		13	278; 284
		13,4-8	179; 281
		13,9-10	282
		13,12-13	281
		<i>Galater</i>	
		5,6	281 ¹⁶

Epheser

5,21-6,9	291
5,24-25	292

Kolosser

3,14	291
3,18-4,1	291

IPetrus

3,1-7	292
-------	-----

IJohannes

3,16-17	280
4,8	280; 285
4,16	280; 285
4,19-21	280

Namen und Begriffe

- Abrotonon 143
Achill 137; 159
Admet 160
Adonis 148
Affekt, Leidenschaft (πάθος) 14; 15; 17;
18; 22; 31; 136; 171; 215-217; 219;
221; 224; 226; 229; 282; 286
Agathokleia 143
Agathon 186
Ägypten 7; 14; 32; 166
Akademie 165; 191²; 199
Alexander d. Gr. 158; 248
Alexander v. Pherai 182
Alkestis 160
Allegorie 149
Anachronismus 7
Anamnesis 169; 234
Anikonischer Kult 201-206
Anthemion 4; 11; 225
Antileon 157
Antipatridas 158
Anytos 161
Aphrodite 23f.; 138; 148; 167; 181; 191²;
196; 229
– A. Urania 197
– A. Paraklyptusa 175
Apollon 151; 160; 169
Archelaos 181
Ares 150; 153
Arete s. „Tugend“
Aristaios 150
Aristogeiton 157
Aristomenes 159
Ariston 21; 25; 177
Aristonika 143
Aristippos 136
Arkeophon 175
Artemis 150; 169; 181
Asopichos 160
Attis 147
Augustinus 287
Autobulos 4; 7¹¹; 8; 35; 132; 256
Bakchon 5; 10; 141; 171; 220
Bakchis 143
Belestiche 143
Besonnenheit (σωφροσύνη) 228; 230
Böotien 4; 27; 145; 252
Brautraub 145
Cacus 162
Caligula 196
Cato 155
Chlamys 140; 157
Chrysipp 22; 177; 182; 221⁶¹
Chor 133; 142
Christentum 237; 274
Claudius 196
Coitus 32; 33⁹⁸; 171; 184
Daphnaios 12; 33; 223; 259
Dionysos 154
Domitian 6
Ehe 24; 31; 33; 34; 134f.; 184; 201f.; 236;
251; 255; 263; 269; 271; 290
Emponé (Empona) 6; 34; 187
Enkaustik 155
Enkomion 9¹⁹; 27; 29; 32; 156; 194; 230;
242²⁴
Epameinondas 160
Epikur 8¹²; 13; 23; 139; 168; 172; 176;
178; 230
Erde 166; 168; 185
Eros
– Begriff 20⁵²; 220; 232; 239¹¹; 277; 285
– Gott E. 4; 10; 29; 30; 146; 208; 210; 212;
219; 225; 232; 278; 283-285
– Daimon E. 30; 208; 212
– Kosmischer E. 34; 185; 206f.
– Himmlischer E. 166; 245; 259f.
– E.-Tempel 188; 195; 200

- Eros-Fest (Ἐρωτίδεια) 132; 134; 191;
 199
 Euknamos 160

 Feuer 168; 173
 Flavianus 8
 Frau 25; 26; 28; 34; 183; 249; 261; 263
 Frauenliebe 24; 28; 31; 33; 252-268
 Freundschaft, Philia (φιλία) 22; 30f.; 151;
 212; 223; 228; 270f.; 277

 Gabba 157
 Galatien 180
 Geistererscheinung 174
 Gemeinde 280; 286
 Glaube 147; 164; 227; 283
 Gnathainion 156
 Gnosis 237; 286
 Gorgo 175
 Gunst (χάρις) 28; 34; 138; 224; 260
 Gyges 157
 Gymnasion 5; 10; 134; 145; 199; 265

 Haar 186
 Hades 161; 170
 Hadrian 197
 Handschriften 35
 Harmodios 157
 Heilige Schar 159; 200
 Helikon 4; 30; 165
 Herakles 138; 145; 160; 238⁹
 Hermes 170
 Hesiod 206f.
 Hetäre 156
 Himmel 185
 Hochzeit, Heirat 4; 27⁸⁴; 145; 188; 209
 Homosexualität 138; 210; 240; 250; 255
 – Homoerotik 198; 206; 237-252
 – Pseudo-Homos. 237⁴
 Horus 166; 185

 Ideenlehre 169; 170; 208
 Initiation 242
 Iolaos 141; 145; 160
 Iris 173
 Isis 161; 166f.; 185
 Ismenodora 5; 10; 26; 141; 146; 171; 225;
 253; 257; 262f.; 266

 Iulius Civilis 186
 Iulius Sabinus 6; 186
 Ixion 174

 Jagd 22; 31; 136f.; 150; 222
 Kabiren 14
 Kaiserkult 15
 Kamma 34; 180
 Kaprifikation 141
 Katharsis 231
 Kimon 160
 Kleomachos 158
 Knabenliebe 5; 11; 12; 21; 24; 27; 28; 31;
 135; 150; 158; 171; 182; 209; 222; 236;
 252-268; 278; 290
 Komödie, Komik 4; 12; 18; 133; 145; 162;
 264
 Komos (κῶμος) 142; 161f.; 173
 Konkubine 143
 Korinth 180
 Korybanten 153f.
 Kybele 147; 153
 Kyniker 22; 24; 155

 Laïs 136; 156; 180
 Lemnos 146
 Leukokomas 174
 Liebe 20⁵²; 208f.; 274; 285
 – Gottesliebe 279
 – Nächstenliebe 280; 289
 Lieblingsinschriften 134; 154
 Luther 287

 Maultier 144
 Melanippos 157
 Meleager 159
 Mischung (κρᾶσις), Verschmelzung 25;
 34; 140; 180; 184; 228; 269; 271; 291
 Mitgift 141; 178
 Mnemosyne 133
 Mond 166-169; 174; 185
 Musenfest (Μουσεῖα) 132; 192
 Munichia 144
 Mysterien 161; 165; 170f.
 Mythos 134

 Narkissos 176; 195; 198
 Natur 267

- naturgemäß 259
 – naturwidrig 138; 259; 242²⁴; 269
 Nero 196
 Nygren 288

 Oinanthé 143
 Optik 173
 Osiris 161; 166; 185

 Pagenkorps 157
 Paidogogos 140
 Pan 153
 Paraklausithyron 142
 Passivität 242; 251; 260; 269
 Patroklos 137; 159
 Pausanias 201-205
 Peisias 4; 11; 19; 146; 224; 253; 261; 267
 Pemptides 14; 149; 219; 226
 Periander 182
 Peripatos 21; 215f.
 Philia s. „Freundschaft“
 Philipp V. 157
 Phryne 143; 156; 183; 196
 Pythia 154
 Planudes 35
 Platon 3; 16; 31; 32; 147; 152; 161; 169;
 177; 213; 236; 248; 256
 Plutarch 4; 9; 26; 253
 Polis 199; 236; 243; 248f.
 Praxiteles 143; 191¹; 195f.
 Procula Herennia 196
 Prostitution 156; 186; 239; 242
 Proteas 158
 Protesilaos 160
 Protogenes 12; 221; 259

 Regenbogen 173
 Rhetorik 10¹⁹; 29
 Rom, römisch 248f.; 272
 Roman 4; 8; 24; 133; 272

 Sappho 162
 Schiedsrichter 9¹⁷; 19; 256

 Schönheit, schön 21f.; 24; 32; 33; 137;
 145; 171; 208; 233
 Semiramis 143
 Sexualität 3; 21; 26; 28; 33; 136; 199; 209;
 223f.; 232; 236; 253; 275; 277f.; 283
 Sklaven 143; 180; 239; 242; 251
 Soklaros 15
 Sokrates 137; 149; 161; 247f.; 256
 Solon 164f.
 Sonne 161; 166; 168f.; 174; 185
 Stoa 8¹²; 12; 15³⁵; 22; 28; 31; 136; 139;
 171; 178; 184; 216; 222
 Stratonike 143

 Tantalos 157
 Thanatos 151
 Theodoros 158
 Theologia triperitita 164
 Thespiai 4; 15; 132; 146; 165; 180; 191;
 264
 Thomas von Aquin 287
 Tillich 293
 Timoxena 4; 31⁹⁵; 134; 257
 Tragödie 18
 Traum 169f.
 Tugend, Arete (ἀρετή) 21; 25; 31; 155f.;
 183; 215; 222f.; 232; 241; 277
 Tyrann 187

 Varro 204
 Vespasian 187
 Virilität 243; 246; 254; 263
 Vorsehung (πρόνοια) 31

 Wahnsinn (μανία) 3; 22; 30; 146; 152;
 212; 217; 226; 231
 Weltende 185
 Weltseele 214

 Zenon 22, 135, 199, 221⁶¹
 Zephyr 173
 Zeus 152
 Zeuxippos 13; 33; 36; 176; 230

Griechische Wörter

- ἄγαλμα 203
ἀγάπη, ἀγαπᾶν 20⁵²; 285
ἄγειν 144
ἄθλιος 178
ἀναστέλλω 153
ἀνίσθαι 153
ἀργός λίθος 201⁴⁶
ἀρειμάνιος 153
ἀρετή 20⁵²
ἄρμα 182
ἀσπάζομαι 158
ἄφετος 180
δάκνον 183; 231¹¹⁸
διατιθέναι 181
διαχειῖσθαι 172
διβολία 145
δοκῶ 140
δόξα 147
δοξαστός 148
ἐγκωμιογράφος 29
ἔνθεος 153
ἔρω 20⁵²; 285
ἐρωτικός 3¹; 21
ζείδωρος 148
ἡγεμονία 19⁴⁸
θυμός 146
καιρός 163
καλός 134; 154
κελεύω 187
μεταβολή 154
μέγας ἐνιαυτός 160
μελίκρατον 181
μῦθος 134
νόθος 136; 148
ὄγκος 176
ὀδαξησμός 183
πάθος 217
πάρεργον 148
παρεξίεναι 152
πίναξ 149
πίστις 147; 164
προσαναχρώννυσθαι 144
σάλος 153; 155
σκύμνος 187
στέργειν 34; 20⁵²; 179; 183
σύνδικος 9
σύντονος – σύντομος 155
ὑπόθεσις 18⁴⁶; 142
φαντασία 154
φιλία 20⁵²; 209⁷; 285
χαλκός 140
χορευταί 18⁴⁶; 142