

Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 58 (2001)

Heft: 3

Artikel: Platons Lysis als Mysterieneinweihung

Autor: Schefer, Christina

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-45176>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Platons *Lysis* als Mysterieneinweihung

Von Christina Schefer, Zihlschlacht

Ziel dieses Aufsatzes ist der Versuch einer Neuinterpretation des Dialogs *Lysis*¹. Die klassische Deutung der platonischen Philosophie im Sinn der Ideenlehre hat sich als unzureichend erwiesen. Sie ist ergänzt worden durch die sog. «ungeschriebene Lehre» bzw. die Prinzipienlehre der Tübinger Schule². Doch auch diese neue Deutung setzt noch eine Urerfahrung voraus, die nicht nur nicht geschrieben werden kann, sondern unsagbar ist³. Diese unsagbare Erfahrung verweist auf die sog. Mysterien in der griechischen Welt. Platon hat nicht nur die Terminologie der Mysterieneinweihung verwendet⁴, sondern geht im letzten aus von einer Art Mysterienerfahrung. Er war – wie die meisten Athener – selbst in die Mysterien eingeweiht⁵.

* Der vorliegende Aufsatz stellt die überarbeitete Fassung eines beim V. Symposium Platonicum am 22. August 1998 in Toronto gehaltenen Vortrags dar.

- 1 Die folgenden Bücher und Aufsätze werden in den Anmerkungen abgekürzt zitiert: Burkert (W.) 1969: «Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras», *Phronesis* 14 (1969) 1–30; ders. 1972: *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (Berlin/New York 1972); ders. 1990: *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt* (München 1990); Clinton (K.) 1974: *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries* (Philadelphia 1974); Eliade (M.) 1988: *Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiationstypen* (Frankfurt a.M. 1988 = Zürich 1961); Giebel (M.) 1993: *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten* (München 1993 = Zürich/München 1990); Kerényi (K.) 1994: *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens* (Stuttgart 1994 = München/Wien 1976); Kern (O.) 1935: «Mysterien (μυστήρια) I–VI», *RE* 16,2 (1935) 1209–1314; Merkelbach (R.) 1962: *Roman und Mysterium in der Antike* (München/Berlin 1962); ders. 1988: *Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus* (Stuttgart 1988); Richardson (N. J.) 1974: *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford 1974); Riedweg (Ch.) 1987: *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandria* (Berlin/New York 1987); Schefer (Ch.) 2001: *Platons unsagbare Erfahrung: Ein anderer Zugang zu Platon*, SBA 27 (Basel 2001).
- 2 Vgl. bes. die wegweisenden Arbeiten von H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (Heidelberg 1959) und K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule* (Stuttgart 1968); s. auch Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen* (Berlin/New York 1985) und G. Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der grossen Dialoge im Lichte der «ungeschriebenen Lehren»* (Paderborn/München/Wien/Zürich 1993).
- 3 Vgl. bes. Ch. Schefer, «Ein neuer Zugang zu Platon?», *Hermes* 127 (1999) 422–436; dies. 2001.
- 4 Vgl. bes. Riedweg 1987, 1–69.
- 5 Vgl. H. Dörrie, «Philosophie und Mysterium. Zur Legitimation des Sprechens und Verstehens auf zwei Ebenen durch Platon», *Verbum et Signum* 2 (1975) 11; Riedweg 1987, 68; allgemein G. Thomson, *Aischylos und Athen. Eine Untersuchung der gesellschaftlichen Ursprünge des*

Es soll nun gezeigt werden, dass der *Lysis* als Mysterieneinweihung bzw. als Vorbereitung für jene besondere Art der Mysterienerfahrung gestaltet ist (für die ganze Interpretation muss eine genauere Kenntnis der Mysterienkulte vorausgesetzt werden⁶). Platon legt diese religiöse Grundkonzeption nicht offen dar, sondern deutet sie nur an. Gerade diese absichtliche Verschleierung der Beziehungen zum Mysterienkult aber ist typisch für Mysterientexte⁷.

Ausgangspunkt für das Zusammenfallen von mysterienkultischer und philosophischer Ebene bildet der zentrale Begriff des *Lysis*: die *φιλία* bzw. «Freundesliebe». Im 7. platonischen Brief ist von einer Freundschaft die Rede, die durch gemeinsame Teilnahme an der Mysterienfeier entsteht (333e2–4). *Φίλος* (analog zu *ἀδελφός*) bezeichnet den zugleich Geweihten⁸, und der Homerische Demeterhymnos verkündet, dass die eleusinischen Göttinnen den Eingeweihten lieben (*φίλωνται* 487).

Dementsprechend wird bei der Bestimmung der *φιλία* im *Lysis* immer wieder auf die Mysterien angespielt: sie bewirkt Gemeinschaft (*κοινὰ τὰ γε φίλων* 207c10) – ein Charakteristikum des Mysterien-Thiasos⁹; sie beruht auf σοφία (210d1) und zielt auf *εὐδαιμονία* (207d7.e4.e5; vgl. 212a1) – genau wie die Mysterienweihe¹⁰; das φίλον ist das Schöne (*τὸ καλὸν φίλον* 216cbf.) – ein Grundsatz der Dionysosmysten¹¹ –, und jede *φιλία* ist auf ein *πρῶτον φίλον* als *ἀρχή* (219c6) und *τελευτή* (220b3.d8) ausgerichtet – analog zu den Mysterien, die den Mysten in «Anfang» und «Ende» einweihen¹². Ursache der *φιλία* ist zudem der *ἔρως* (221b7–8.e4) – dasselbe leidenschaftliche Verlangen also, das auch zur Vollendung der Weihe treibt¹³ –, und *ἔρως* bzw. *φιλία* zielen auf das

Dramas (Berlin 1957) 129; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977) 427.

6 Siehe oben Anm. 1.

7 Vgl. Merkelbach 1962, 15.

8 Vgl. Burkert 1990, 48 mit Anm. 76 und 77.

9 Vgl. Plut., *Ad ux.* 611d (*οἱ κοινωνοῦντες* = Teilnehmer der Dionysosweihen); Clem. Alex., *Paid.* 2,73,1–2; Merkelbach 1988, 132 Anm. 7; Burkert 1990, 47 (*κοινόν* als eine der üblichen Bezeichnungen für den Mysterien-Thiasos).

10 Zu σοφός = der «Eingeweihte» vgl. Plat., *Men.* 81a5; *Gorg.* 493a2; Soph. Fr. 752 R.; Pind., *Ol.* 2,86; Plut., *De E apud Delph.* 389a usw. Zum Eingeweihten als *εὐδαιμόνων* vgl. z.B. Eur., *Bakch.* 72; Richardson 1974, 313f.

11 Vgl. Eur., *Bakch.* 881.901: *ὅτι καλὸν φίλον αἰεὶ* (ab 902ff. ist die Mysteriensprache überdeutlich); Merkelbach 1988, 124f.

12 Vgl. Pind. Fr. 137a Sn.: *ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κείν' εἶσ' ὑπὸ χθόν'· | οἶδε μὲν βίου τελευτάν, | οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.* Zum *πρῶτον φίλον* als Anspielung auf den *πρῶτος φίλος* in den Mysterien s. unten Anm. 85.

13 Vgl. Aischyl. Fr. 387 R.: *ἔφριξ' ἔρωπι* τοῦδε μυστικοῦ τέλους; Eur., *Bakch.* 813: Pentheus hat «grosstes Verlangen» (*ἔρωπα μέγαν*), die *τελεταί* des Dionysos zu sehen; Max. Tyr. 39,3: die Seelen sind *ἔρωσαι* τῆς τελετῆς; s. auch R. Seaford, «Sophokles and the Mysteries», *Hermes* 122 (1994) 284f. zu Soph., *Ai.* 685f.: ... *διὰ τέλους, γύναι, | εὐχου τελεῖσθαι τοῦμὸν ὦν ἔρω κάαο.* Platon beschreibt den *ἔρως* im *Phaidros* (251a1ff.) als Mysterieneinweihung, ebenso im *Symposion* (vgl. bes. 209e5ff.: *ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ... κὰν σὺ μνηθεῖης ...*).

«Angehörige, Verwandte» (τὸ οἰκεῖον 221e3 = τὸ συγγενές nach *Rep.* 470c2, 485c7) – entsprechend der in den Mysterien erlangten «Verwandtschaft» (συγγένεια) von Eingeweihten und Göttern¹⁴.

Die Frage, wie man einander freund wird (212a5f.) bzw. was der Freund ist (223b7), wird aber nicht nur theoretisch zu beantworten versucht, sondern auch praktisch vorgeführt (man beachte die häufige Anrede des Lysis und des Menexenos als «Freund»¹⁵ und das Schlussbekenntnis des Sokrates 223b7, in dem er sich unter die φίλοι einreicht). Platon illustriert diesen Prozess der Freundwerdung in Anlehnung an die Mysterien¹⁶. Dies beginnt bereits in der ausführlichen Einleitung, in der alles – selbst die Genealogie und Herkunft der Gesprächsteilnehmer¹⁷ – auf eine Mysterieneinweihung hinweist¹⁸: der Gang (πορεία) des Sokrates ausserhalb der Mauer¹⁹, die Quelle des Panops («des Allesschauenden»)²⁰, die gedrängte Menge vor dem Tor²¹, die geöffnete Tür²², das Hineingehen²³ in die neugebaute Palaistra²⁴, in der Mikkos («der Kleine») lehrt²⁵, das Vorausgehen des Sokrates²⁶, die wiederholte Betonung des Heran-

14 Vgl. Plat., *Epist.* 7, 334b7: συγγενεία ψυχῶν καὶ σωμάτων und dazu Burkert 1990, 65; s. auch unten Anm. 67.

15 210a9; 213b3; 214d4; 216a1; 217d7.

16 Es wird hier nur eine Auswahl der Mysterienanspielungen gegeben.

17 Zu Hippothales, dem Sohn des Hieronymos (203a4), vgl. die «Hieronymie» der eleusinischen Priester, z.B. des Hierophanten (s. dazu Clinton 1974, 9–10). Zu Ktesippos, dem Paianier (203a4), vgl. den «Paian» als Ruflied des mystischen Dionysos (s. dazu Kerényi 1994, 138. 147). Zu Lysis, dem ältesten Sohn des Demokrates von Aixone (204e8), und zu Menexenos, dem Sohn des Demophon (207b8–c1), vgl. Demo (Hom. *Hy. Cer.* 109), deminutiv für Demeter selbst, und Demophon (Hom. *Hy. Cer.* 234) als Kinder des eleusinischen Königs Keleos (s. dazu Richardson 1974, 185. 237); die «Ziege» (αἴξ) als charakteristisches Opfertier des mystischen Dionysos (s. dazu Kerényi 1994, 63f.). Auch in Mysterientexten sind die Namen der Personen mit Überlegung gewählt, also sprechend (vgl. Merkelbach 1988, 143f.).

18 Zur Bedeutung der ausführlich geschilderten Eingangsszenerie vgl. allgemein D. Müller, «Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons», *Hermes* 116 (1988) 392f.

19 203a1; 203b2. Zur πορεία nach Eleusis vgl. *LSCG*, Suppl. 15,23–28; Plat., *Phaidr.* 246e5; 256d6. Zu den ausserhalb der Stadt gefeierten Dionysos-Mysterien vgl. Merkelbach 1988, 15. 19.

20 203a3. Vgl. den Kallichoros-Brunnen in Eleusis als Ziel der Prozession. Der Name «Panops» verweist auf die sog. «Eoptie» (s. unten Anm. 42).

21 203a5. Vgl. Plut., *De prof. virt.* 81de (s. unten Anm. 53).

22 203b7. Vgl. Aristoph., *Nub.* 304; Plut., *De prof. virt.* 81e; Burkert 1972, 321 mit Anm. 82.

23 204b1; 206c8.e3; 207b1. Für die Aufnahme (Initiation) in den Mysterienverein der Iobakchen in Athen wurden die Vokabeln εἰσερχεσθαι und (εἰ)σιγλύσιον gebraucht (vgl. Merkelbach 1988, 26 mit Anm. 44).

24 204a2. Die Initiation macht alles «neu» (zu den Mysten als Neugeborenen vgl. allgemein Eliade 1988).

25 204a5. Zur Kleinheit der Kabiren, der Mysteriengötter von Samothrake, vgl. Hdt. 3,37,2f.; B. Hemberg, *Die Kabiren* (Uppsala 1950) 281f.

26 206e1–2. Vgl. das Angeführtwerden der Mysten durch die Mystagogen bei der Prozession nach Eleusis und als Reflex davon im *Phaidros* den Zug (πορεία 256d6) der Götter zum «überhimmlischen Ort», dem Zeus vorangeht (πρῶτος πορεύεται 246e5); s. dazu Riedweg 1987, 59f.

treten (προσιέναι, προσέρχεσθαι, προσίστασθαι)²⁷ und Sichsetzens (καθ-έξεσθαι)²⁸, die Opferhandlung²⁹, das Knöchelspiel der geordneten Knaben (κεκοσμημένοι) in einem Winkel des Auskleidegemachs³⁰, bei dem mit den aus kleinen Körben hervorgeholten ἀστράγαλοι gerade und ungerade gespielt wird (ἀρτιάζειν)³¹, die Schau der Umstehenden³² usw.

Das ἀρτιάζειν ist dabei vor allem eine Anspielung auf Platons «ungeschriebene Lehre», in der Gerade und Ungerade auf den Prinzipien-Gegensatz von Einheit und Vielheit zurückgeführt wurden³³. Da das Spiel jedoch im Rahmen der Ἑρμαῖα, eines kultischen Festes zu Ehren des Hermes, stattfindet³⁴, muss auch die Prinzipienlehre noch in einem grösseren Horizont gesehen werden. Sie weist über sich hinaus auf die unsagbare religiöse Erfahrung im Kult als Hintergrund des mündlichen Gesprächs.

Sokrates erscheint dementsprechend als Mystagoge, der im verliebten Hippothales sofort einen Eingeweihten erkennt (vgl. 204c1f.): Dieser hat im

27 203a5; 206c10.d2.d5.e1; 207a6.a7.b4.b6.b7.d2; 223a2. Zum «Herantreten» im Mysterienkult vgl. Max. Tyr. 39,3: μέχρη μήπω τῷ ἀνακτόρῳ προσελήλυθας, ἀμύητος εἶ; Them., Or. 20,235: ὁ μὲν ἄρτι προσίων τοῖς ἀδύτοις φρίκης τε ἐνεπίμπλατο καὶ ἰλίγγου ...; Apul., Met. 11,23,7: *accessi confinium mortis ... deos inferos et deos superos accessi*; Eur., *Bakch.* 971 (Dionysos zum Mysterien Pentheus): δεινὸς σὺ δεινὸς καπὶ δειν' ἔρχη πάθη.

28 206c9; 207a4.b2.b3; 211a2. Zum «Auf-den-Sitz-Setzen» (der sog. θρόνωνσις bzw. «Inthronisation») im Mysterienkult vgl. die Parodie des Aktes bei Aristoph., *Nub.* 254: κάθιζε τοίνυν ἐπὶ τὸν ἱερὸν σκίμποδα; Burkert 1972, 294ff. (eleusinische Mysterien); Kerényi 1994, 164–169 (Dionysos-Mysterien).

29 206e3–4. Zur besonderen Bedeutung des Opfers im Mysterienkult vgl. allgemein Burkert 1990, 92ff.; dens. 1972, 303ff., bes. 309ff. (eleusinische Mysterien); Merkelbach 1988, 117ff.; Giebel 1993, 62ff. (Dionysos-Mysterien).

30 206e5–7. Zu den «Knöchelchen» (ἀστράγαλοι) als Spielzeugen des Dionysoskindes und als «Zeichen der Weihe» (σύμβολα τῆς τελετῆς) vgl. Clem. Alex., *Protr.* 2,17,2–18,1 (= Orph. Fr. 34 Kern); Pap. Gurob I 29 (= Orph. Fr. 31 Kern). Zum «geordneten» (κεκοσμημένος) Mysterien in Eleusis vgl. Plut., *De prof. virt.* 81e. Zu den Mysterien des Sabazios-Dionysos als «Winkelmysterien» vgl. Merkelbach 1988, 108 zu Demosth. 18,259. Zum Ausziehen der Kleider als Mysterienritual vgl. Plot., *Enn.* 1,6,7 und Merkelbach 1962, 318.

31 206e7–8. Zu den im Innern der *cista mystica* enthaltenen Spielzeugen des Dionysoskindes bzw. σύμβολα der heiligen Weihe vgl. Nonn., *Dion.* 9,127–128.

32 206e8–9. Zum ἐπόπτῃ als stehendem «Zuschauer» vgl. Burkert 1972, 303ff.; zur «Schau» in den Mysterien von Eleusis s. unten Anm. 42.

33 Vgl. Plat., *Theait.* 185cf.: das Gerade und das Ungerade unter den «grössten Gattungen»; Aristot., *Metaph.* 4,2, 1004b31f. (= Test. Plat. 40A Gaiser): Zurückführung des Ungeraden auf die Einheit und des Geraden auf die Vielheit; s. dazu H. Krämer, «Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)», in: O. Höffe (Hrsg.), *Platon, Politeia* (Berlin 1997) 197.

34 206d1.e3ff.; 223b1–2. Zu den Hermaien vgl. P. Stengel, «Ἑρμαῖα», *RE* 8,1 (1912) 708–709.

jungen Knaben Lysis (νέος τις 204e1; παῖς 204e6 usw.)³⁵ seinen ἔρωσ gefunden (ἀνηῦρες 204e10)³⁶, schwatzt und rast (ληρεῖ τε καὶ μαίνεται 205a7f.)³⁷ und benimmt sich lächerlich (205b7)³⁸. Aber die Einweihung ist nur vordergründig: Hippothales hat noch nicht gesiegt (νενηκηκέναι 205d6)³⁹, er ist ein ungenügender Jäger (206a9f.)⁴⁰ und vertraut sich daher der Führung des Sokrates an (ἀνακοινοῦμαι 206c1)⁴¹.

Lysis wird demgegenüber als Eingeweihter höherer Stufe vorgestellt: er gehört zu den Zuschauenden (θεωροῦντες 206e9)⁴², ist bekränzt (207a1)⁴³ und würdig (ἄξιος), schön zu heissen (207a2)⁴⁴. Er hat mit seinem gleichaltrigen Freund Menexenos alles gemeinsam (207c10)⁴⁵. Doch auch er ist nicht voll eingeweiht, denn die Eltern erlauben ihm weder Wagenfahrt (208a) noch Weberei

35 Vgl. den jungen Knaben Dionysos Zagreus als Spiegelbild des Mysten: ἦν νέος ἔτι Διόνυσος bzw. παῖς ὢν, als er von Zeus auf den Thron gesetzt und von den Titanen zerrissen wurde (Orph. Fr. 214; 207; 34 Kern usw.).

36 Zur mystischen Bedeutung des «Suchens» und «Findens» vgl. Merkelbach 1962, Register s.v. ζήτησις und εὔρεσις; Burkert 1972, 304; Merkelbach 1988, 180f. und Register s.v. εὐρίσκω; Giebel 1993, 41. 157 usw. In den Mysterien von Eleusis «findet» Demeter ihre von Pluton geraubte Tochter Kore-Persephone, und in den Isis-Mysterien «findet» Isis ihren zerstückelten Gatten Osiris. In den Dionysos-Mysterien charakterisiert das «Finden des Guten» den Abschluss der Weihe (vgl. Demosth. 18,259: der Myste sprach die Formel ἔφυγον κακόν, εὔρον ἄμεινον), was auch für das «Finden» und die «Freude» in den Isis-Mysterien gilt (die Mysten riefen, indem sie das heilige Nilwasser schöpften: εὐρήκαμεν, συγγαίρομεν; vgl. Merkelbach 1988, 196 mit Anm. 39). Zum ἔρωσ in den Mysterien s. oben Anm. 13.

37 Zum «Geschwätz» der eleusinischen Mysten vor dem Eintritt ins Weihehaus vgl. Plut., *De prof. virt.* 81d (s. unten Anm. 53); Plat., *Phaidr.* 248b1 (s. dazu Riedweg 1987, 66). Zum «Wahnsinn» (μανία) als Kern der Dionysosweihe vgl. z.B. Plat., *Phaidr.* 265b3–4 (Dionysos als Herr der τελεστική μανία); Burkert 1990, 95.

38 Zur «Lächerlichkeit» der Mysten, ihrer Reden und Zeichen vgl. die sog. «Brückenspässe» (γεφυρισμοί) bei der Prozession nach Eleusis (s. dazu Burkert 1972, 307 usw.); Plat., *Symp.* 221e und Clem. Alex., *Protr.* 2,15,3 (s. dazu Riedweg 1987, 29 Anm. 116).

39 Zum mystischen Dionysos als «Sieger» vgl. z.B. Eur., *Bakch.* 975f.: ὁ νικήσων δ' ἐγὼ | καὶ Βρόμιος ἔσται; Merkelbach 1988, 49ff.

40 Zum mystischen Dionysos Zagreus als «grossem Jäger» vgl. Kerényi 1994, 64ff.; Giebel 1993, 62.

41 Zu κοιωνέω und κοινός als Mysterienbegriffen s. oben Anm. 9.

42 Zur «Schau» (ἐποπτεία) als der höchsten Einweihungsstufe in Eleusis vgl. Kern 1935, 1236ff.; Burkert 1972, 292 mit Anm. 1 und bes. 303, wo der Epopte – im Gegensatz zum Mysten – als «Zuschauer» bestimmt wird; Richardson 1974, 26ff. 310ff. 314.

43 Zur «Bekränzung» des eleusinischen Mysten, aber auch des eleusinischen Kultpersonals und vor allem des Hierophanten vgl. Riedweg 1987, 125f. mit Anm. 41 und 42; des dionysischen Mysten vgl. Merkelbach 1988, 99.

44 Zu «würdig» (ἄξιος) als Mysterienterminus vgl. Aristoph., *Ran.* 393.886f.; Eur., *Bakch.* 474; Plut., *Quaest. Gr.* 36,299ab = *PMG* 871 (Anruf des mystischen Dionysos als ἄξιε ταῦρε); E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig/Berlin 1913) 290. Zum «Schönen» (καλόν) als charakteristischer Vokabel der Dionysosmysten s. oben Anm. 11.

45 Zur κοινωνία der φίλοι bzw. Eingeweihten s. oben Anm. 8 und 9.

(208d) – beides mystische Handlungen⁴⁶ –, da er noch unwissend (ἄφρων 210d7) ist⁴⁷.

Menexenos hingegen als gewaltiger Mensch (δεινὸς ἄνθρωπος 211c4)⁴⁸, als Neffe und Schüler des Ktesippos scheint zu wissen (εἰδέναι 211d3) und in der Freundschaft erfahren (ἔμπειρος 212a7) zu sein⁴⁹. Sein Scheitern in der Aporie (οὐ πάνυ εὐπορῶ 213c9), seine Weglosigkeit und sein Umherirren (ἐπλανώμεθα 213e3)⁵⁰ aber machen deutlich, dass die Suche (ἐζητοῦμεν 213d2) bzw. Weihe noch nicht am Ziel ist⁵¹.

Auch das eigentliche Hauptgespräch nimmt dann immer wieder auf den Einweihungsgang der Mysterien Bezug. Mehrmals wird die Sequenz Niederlage – Neubeginn, die für die Mysterien typisch ist⁵², wiederholt und dabei regelmässig auf das Kultgeschehen angespielt: Beim ersten Fehlschlag auf das Gedränge und Gestosse vor dem Eintritt ins Weihehaus (παρακρουόμεθα 215c3)⁵³, beim zweiten auf den Schwindel kurz vor dem Ziel (εἰλιγγιῶ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπορίας 216c5f.)⁵⁴, beim dritten Neuversuch auf die intuitive Weissagung des Mystagogen (ἀπομαντευόμενος, μαντεύομαι 216d3.5)⁵⁵ sowie auf

46 Zur «Wagenfahrt» als typischem Initiationsmotiv, das auch in den Mysterien eine gewisse Rolle spielte, vgl. z.B. die Wagenfahrt der Seele in Platons *Phaidros*, die sich bis ins Detail an die Mysterien von Eleusis anlehnt (s. dazu Riedweg 1987, 31ff.); die Wagenfahrt im Proömium des Parmenides, das sich an unteritalische Mysterien anlehnt (s. dazu Burkert 1969); die Wagenfahrt bei der Einweihung des Schamanen (s. dazu M. Hoppál, *Schamanen und Schamanismus*, Augsburg 1994, 31); allgemein Thomson, a.O. (oben Anm. 5) 130f. Zum «Weben» als mystischer Tätigkeit vgl. Burkert 1972, 300 mit Anm. 29.

47 Zum Eingeweihten als «Wissendem» vgl. εἰδὼς und σοφός zur Bezeichnung des Mysten (s. Burkert 1969, 5 mit Anm. 11 und oben Anm. 10).

48 Zu «gewaltig» (δεινός) als Mysterienterminus vgl. Eur., *Bakch.* 861 (der mystische Dionysos als δεινότατος). 971 (Dionysos zum Mysten Pentheus im Hinblick auf dessen bevorstehenden Tod: δεινός σὺ δεινός κάπὶ δείνῃ ἔρχῃ πάθη); Plut. Fr. 178 Sandbach (zur Einweihung in Eleusis: εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα ...) usw.

49 Zu εἰδὼς = der «Eingeweihte» s. oben Anm. 47. Zu ἄπειρος = der «Uneingeweihte» (im Gegensatz zu ἔμπειρος) vgl. Herakleit. *VS* 22 B 1 (s. dazu Ch. Schefer, «Nur für Eingeweihte!» Heraklit und die Mysterien. Zu Fragment B 1», *AuA* 46, 2000, 46–75, bes. 61); Aristoph., *Ran.* 355; Plat., *Symp.* 221e6 (s. dazu Riedweg 1987, 29 Anm. 116); Stob. 3,1,199.

50 Zu den «Irrfahrten» (πλάναι) bzw. zum ziellosen «Umherirren» (πλανηθῆναι) und «Umhergehen» in Eleusis noch vor dem Ziel der Weihe vgl. Plut. Fr. 178 Sandbach (πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκοτούς τινές ὑποπτοὶ πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι); *De facie in orbe lun.* 943cd; Burkert 1972, 308 mit Anm. 26.

51 Zur mystischen Bedeutung der «Suche», die dem «Finden» vorausgeht, s. oben Anm. 36.

52 Zu Tod und neuem Leben als zentralem Geschehen der Mysterien vgl. Eliade 1988; Burkert 1969, 19f. usw.

53 Vgl. Plut., *De prof. virt.* 81d (ὡς γὰρ οἱ τελούμενοι κατ' ἀρχὰς ἐν θορύβῳ καὶ βοῇ πρὸς ἀλλήλους ὠθούμενοι συνίασι); Plat., *Phaidr.* 248a8 (πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπιβάλλουσαι); s. dazu Riedweg 1987, 66.

54 Vgl. Them., *Or.* 20,235: ὁ μὲν ἄρτι προσίων τοῖς ἀδύτοις φρίκης τε ἐνεπίμπλατο καὶ ἰλίγγου ...

55 Vgl. Merkelbach 1962, 24f.

das Finden (ἐξηγηθήκαμεν 218b7) und die grosse Freude über die erfolgreiche Jagd als Abschluss der Weihe (πάνυ ἔχαιρον, ὡσπερ θηρευτής τις, ἔχων ἀγαπητῶς ὃ ἐθηρεύομην 218c4f.)⁵⁶. Man scheint am Ziel, doch der Reichtum des Eingeweihten ist nur im Traum gewonnen (ὄναρ πεπλουτημέναι 218c8)⁵⁷: Platon beschwört erneut die Angst (ὑποψία 218c6) und Bedrückung (ἀχθεσθεῖς 218c7) des Mysten unmittelbar vor der Schau⁵⁸, dann das Geschwätz (ῥθλος 221d5) der Mysten vor dem Telesterion⁵⁹ und schliesslich das Schweigen (ὁ δὲ Λύσις ἐσίγησεν 222a4) und die unsagbare Freude (ὁ δὲ Ἴπποθάλης ὑπὸ τῆς ἡδονῆς παντοδαπὰ ἠφίει χρώματα 222b2) des Initianden am Höhepunkt der Einweihung⁶⁰.

Dass die Einweihung aber dennoch nicht zum Abschluss kommt, zeigt das Ende des Dialogs: In Anlehnung an das mystische Fest der Κοράγια kommen die Erzieher (παιδαγωγοί) bzw. Mystagogen der Knaben wie vernichtende δαίμονες herbei und reissen sie mit sich (223a–b)⁶¹. Die συνουσία (223b3) mit einem Älteren (τις τῶν προεσβυτέρων 223a1f.), der bereits tiefer eingeweiht ist, muss vertagt werden – ein deutlicher Hinweis auf die «ungeschriebene Lehre»⁶², die Platon nur seinen wahren «Freunden», den Schülern der Akade-

56 Siehe oben Anm. 36 und 40. Zur «Freude» des Mysten vgl. auch Plut., *De aud. poetis* 47a; *De facie in orbe lun.* 943c.

57 Vgl. Hom. *Hy. Cer.* 488f.: die beiden Göttinnen von Eleusis schicken dem Eingeweihten «Reichtum» (Πλοῦτος) ins Haus; Richardson 1974, 313f. 316ff.

58 Vgl. Plut., *De aud. poetis* 47a; Fr. 178 Sandbach (s. oben Anm. 50); Richardson 1974, 306f.; Riedweg 1987, 60–67; Burkert 1990, 77f.

59 Siehe oben Anm. 37.

60 Vgl. Hom. *Hy. Cer.* 282 (Metaneira ist bei der Epiphanie der Demeter sprachlos); Plut., *De prof. virt.* 81e (οἱ τελούμενοι ... δρωμένων δὲ καὶ δεικνυμένων τῶν ἱερῶν προσέχουσιν ἤδη μετὰ φόβου καὶ σιωπῆς ... ὁ δ' ἐντὸς γενόμενος ... ἕτερον λαβὼν σχῆμα καὶ σιωπῆν καὶ θάμβος); Hippol., *Haer.* 5,8,39; O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (Giessen 1919) 26 Anm. 1; Richardson 1974, 306ff. Zur «Freude» s. oben Anm. 36 und 56.

61 Vgl. Burkert 1972, 291 Anm. 31: Die Κοράγια, ein Männer-Umzug, bei dem Kore aus der Unterwelt hinaufgeführt wird (Hesych. s.v. κοραγεῖν· τὸ ἀνάγειν τὴν Κόρην), sind «als dämonischer Umzug ähnlich dem der Galloi mit Inanna aufzufassen», d.h. gefährliche Wesen der Unterwelt, die nur vernichten können, packen diejenigen, die sich ihnen widersetzen, und führen sie in die Unterwelt (vgl. Burkert 1972, 291). Zu den Erziehern (παιδαγωγοί) als Weihepriestern bzw. Initiationsmeistern vgl. die erziehende Einweihung des Sokrates in die Mysterien der Liebe durch die Mystagogin Diotima bei Platon im *Symposion* (z.B. 210e2–3: πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῆ); die Erziehung des Daphnis und der Chloe zur Liebe durch den βουκόλος = Dionysosmysten Philetas bei Longos (z.B. 2,8,1: παιδεύσας; 2,9,1: παιδευτήριον usw.); den Silen als Erzieher (παιδαγωγός) des Dionysosknaben (Diod. 4,4,3) und Mysterienpriester (s. unten Anm. 65).

62 Zu συνουσία (-αι) als Terminus für Platons innerakademische Lehrtätigkeit, die sich in Form von mündlichen Lehrgesprächen zwischen Lehrer und Schülern vollzog, vgl. z.B. Plat., *Epist.* 7, 341c6.345a1; Simpl., *Comm. in Arist. Phys.* 454,18 Diels (ἢ περὶ τὰγαθοῦ συνουσία); 542,11f. Diels (αἱ ἄγραφοι συνουσίαι); s. dazu Krämer, a.O. (oben Anm. 2) 404ff., bes. 407 Anm. 50. Zu dieser und anderen sog. «Aussparungsstellen», die auf die esoterische Prinzipienlehre verweisen, vgl. Krämer, a.O. (oben Anm. 2) 24. 389ff. usw.

mie⁶³, mitgeteilt hat. Das Wesen der φιλία konnte nicht gefunden werden (ἐξευρεῖν 223b8: letztes Wort)⁶⁴, obwohl Sokrates, der alte Mann (γέρον ἀνήρ 223b5), und Lysis und Menexenos, die Knaben, bereits φίλοι geworden sind (223b6f.), womit erneut auf die Beziehung Mystagoge – Myste angespielt und die Prinzipienlehre in einen religiösen Rahmen eingebettet wird⁶⁵.

Dass das Wesen der φιλία auf rein philosophische Weise auch gar nicht gefunden werden kann, sondern vielmehr von Eingeweihten erfahren werden muss, deuten zudem alle anderen im Dialog dargestellten Freundschaftsbeziehungen an: die erotische Beziehung zwischen Hippothales und Lysis⁶⁶, die Verwandtschafts- (Onkel–Neffe) bzw. Lehrer-Schüler-Beziehung zwischen Ktesippos und Menexenos⁶⁷, die Gleichaltrigen-Beziehung zwischen den pubertierenden Knaben Lysis und Menexenos⁶⁸ sowie die Kind-Eltern-Beziehung im Falle des Lysis⁶⁹. Sie alle spiegeln das Verhältnis der Mysten untereinander bzw. das Verhältnis zwischen Mysten und Göttern wider.

Nebst dieser ständig präsenten Mysterienatmosphäre und den auffällig zahlreichen Mysterienanspielungen trägt aber auch der Dialog als ganzer den

63 Zu φίλοι und anderen Bezeichnungen für Platons Schüler vgl. M. Baltes, «Plato's School, the Academy», *Hermathena* 155 (1993) 11. Zu den Älteren (πρεσβύτεροι) als den fortgeschrittenen Schülern Platons vgl. H. J. Krämer, «Die Ältere Akademie», in: H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 3: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos* (Basel/Stuttgart 1983) 4.

64 Zum «Finden» in den Mysterien s. oben Anm. 36.

65 Vgl. den alten Silen (Papposilen) als παιδαγωγός und Erzieher des Dionysosknaben (s. oben Anm. 61 und Merkelbach 1988, 43f.), dem der Weihepriester in den Dionysos-Mysterien entspricht (s. Firm., *Err.* 6 = Orph. Fr. 214 p. 235 Kern; Merkelbach 1988, 25. 46–49). In Thyaira bei Ephesos gab es einen παλαιός γέρον (*IK* 17,3329), der vermutlich eine ähnliche Rolle spielte (Merkelbach 1988, 25 Anm. 40). Auch in Eleusis war der Hierophant normalerweise kein junger Mann, sondern schon alt (vgl. Clinton 1974, 44). Zu φίλοι = die «Eingeweihten» s. oben Anm. 8.

66 Zur Bedeutung des ἔρωσ in den Mysterien s. oben Anm. 13.

67 Zum eleusinischen Mysten als einem «Stammverwandten der Götter» (γεννήτης τῶν θεῶν) vgl. [Plat.], *Ax.* 371e1 und dazu Giebel 1993, 48–50; zur Verwandtschaft der eleusinischen Mysten untereinander und mit den Göttern s. oben Anm. 14; zur speziellen Funktion des Onkels, der den Neffen einzuweihen hat (wie die Söhne des Autolykos, die Brüder von Odysseus' Mutter, den jungen Odysseus), vgl. F. Graf, «Orpheus: A Poet Among Men», in: J. Bremmer (Hrsg.), *Interpretations of Greek Mythology* (London/Sydney 1987) 97. 105 Anm. 70 (mit Literatur). Zum Mystagogen als «Lehrer» (διδάσκαλος) und zum Mysten als «Lernendem» (μανθάνων) vgl. Dion Chr. 12,27; Plut., *An seni sit ger.* 795e; Plat., *Symp.* 201d1ff.: das Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Diotima (μυσταγωγός) und Sokrates (μύστης) (s. dazu Riedweg 1987, 5ff.).

68 Zur einfachen Pubertätsweihe als der grundlegendsten Form der Initiation vgl. Eliade 1988, 11. 24 usw.

69 Zum Mysten als «Kind» der Götter vgl. die auf orphisch-bakchischen Goldblättchen des 4. Jh.s v. Chr. mehrfach vorkommende Selbstvorstellungsformel des Mysten im Hades: Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος (s. dazu H. D. Betz, «'Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels'», in: F. Graf, Hrsg., *Ansichten griechischer Rituale*, Stuttgart/Leipzig 1998, 399–419). Zur möglichen Identifizierung des eleusinischen Mysten mit dem nach Hippol., *Haer.* 5,8,40 am Höhepunkt der Weihe von der Göttin geborenen Kind vgl. Kern 1935, 1244; Giebel 1993, 46.

Charakter einer einführenden Mysterieneinweihung. Nicht zufällig sind das «Schauen», das «Hören» und das «Rufen» – bezeichnende Vorgänge in den Mysterien⁷⁰ – im *Lysis* überall präsent⁷¹. Darüber hinaus gibt Platon dem Gespräch den schematischen Ablauf einer Mysterieninitiation, und zwar einer Initiation in die Dionysos-Mysterien, die durch das Spiel mit den ἀστρογάλοι, den Akt des Sichsetzens und die Jagd-Metaphorik eindeutig als Hintergrund beschworen sind⁷². So haben die ἔλεγχοι des *Lysis* und Menexenos die vorbereitende Funktion einer Demütigung (ταπεινοῦντα 210e3) bzw. Züchtigung (κολάσης 211c3)⁷³, der im Kult das Opfer entspricht⁷⁴ (beide haben ihren Ort unmittelbar nach der Abberufung des Menexenos zum Opfer 207d2–4). Auf sie folgt mit der Hauptuntersuchung das Festmahl (ἔστιᾶσθον 211c11)⁷⁵, an das sich das Trinkgelage (μεθύομεν 222c2) in Form der Nachuntersuchung anschließt⁷⁶.

Dass Platon Mysterienmetaphorik aber nicht nur zum Zwecke der Gliederung einsetzt, sondern den gesamten Dialog bewusst als vorbereitende Mysterieneinweihung gestaltet hat, beweist auch das sich mehrfach überlagernde Dreierschema von Anfang, Mitte und Abschluss⁷⁷. So unterteilt sich der Dialog in: Einleitung und Vorgespräche (203a–211d) – Hauptgespräch (211d–222e) – Abschluss (223a–b); das Hauptgespräch in: Einleitung (211d–212a) – drei Untersuchungsgänge (212a–222d) – Abschluss (222e); die drei Untersuchungsgänge in: Voruntersuchung (212a–213d) – Hauptuntersuchung (213e–221d) – Nachuntersuchung (221e–222d); die Hauptuntersuchung in: zwei vorbereitende Definitionsversuche (213e–216b) – Hauptdefinitionsversuch (216c–220e) – abschliessende Präzisierung der Definition (221a–221d); der Hauptdefinitionsversuch in: zwei vorbereitende Formeln (216c–218c) – Hauptformel (218c–220b) – Abschluss (220c–220e). Diese Dreierstruktur entspricht dem ebenfalls dreigeteilten, beliebig vervielfältigbaren Rhythmus der Mysterien-

70 Vgl. z.B. Plut. Fr. 178 Sandbach: ... φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητος ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἀγίων ἔχοντες. Zur «Schau» (ἐποπτεία) am Höhepunkt der eleusinischen Einweihung s. oben Anm. 42; zum «Hören» vgl. Richardson 1974, 309; zum «Rufen» vgl. Burkert 1972, 317f.

71 «Schauen»: 214e3; 215c3; 216c1; 217a4.c3; 219b9.d5; 222b3; «Hören»: 206c10; 207b7; 213d5; «Rufen»: 206d5; 207d3; 223a4.

72 Siehe oben Anm. 30, 28 und 40.

73 Zu den «Züchtigungen» (κολάσεις) des Initianden in den (Dionysos-)Mysterien vgl. Merkelbach 1962, 27f.; Burkert 1990, 88. Zum «demütigen» (ταπεινός) Mysteren in Eleusis vgl. Plut., *De prof. virt.* 81e.

74 Zum vernichtenden «Opfer» als bedeutendem Bestandteil der Mysterien, speziell der Mysterien des Dionysos, s. oben Anm. 29.

75 Zu dem sich ans Opfer anschließenden gemeinsamen Mahl der Mysteren, speziell der Dionysosmysteren, vgl. Merkelbach 1988, 108; s. auch oben Anm. 29.

76 Zu dem sich an die Mahlzeit anschließenden Trinkgelage (Symposion) in den Dionysos-Mysterien vgl. Merkelbach 1988, 108f.; Burkert 1990, 93.

77 Zu den zahlreichen Dreierschemata des *Lysis* vgl. R. G. Hoerber, «Plato's *Lysis*», *Phronesis* 4 (1959) 17f.

kulte: Vorbereitungsriten – Zentrum mit Tod und Wiedergeburt – Abschlussriten⁷⁸.

Als Vorbereitung zu einer Art Mysterienerfahrung gibt sich der *Lysis* aber nicht zuletzt durch den Titel zu erkennen: λύσις (die «Lösung») ist nämlich das Herzstück des (orphisch-)dionysischen Initiationsrituals, Dionysos dementsprechend der «Löser» (Λυαῖος)⁷⁹. Dasselbe gilt für die sonst nur im *Charmides* und in der *Politeia* vorkommende Ich-Form des Dialogs⁸⁰: sie ist in der Mysterienliturgie die vorherrschende⁸¹.

So verweist alles auf eine besondere Art der Mysterienerfahrung als Ziel und Kern des *Lysis*. Die Frage, was ein Freund ist, wird dabei gezielt in Stufen beantwortet. Der Leser wird also regelrecht eingeweiht. Zu Beginn erscheint die «Freundschaft» vordergründig als subjektive Zuneigung, als blosser Affekt, versinnbildlicht durch die erotische Leidenschaft des Hippothales für Lysis. Dann nimmt die φιλία immer hintergründigere Züge an und erscheint gegen Schluss als objektive Liebe, als reine Erkenntnis eines «ersten Lieben» (πρῶτον φίλον 219d1) bzw. eines «Ursprungs» (ἀρχή 219c6). Diese Ur-Liebe ist nichts anderes als das Prinzip selbst, das Gute bzw. Eine⁸². Die wahre Freundschaft ist daher nicht, wie man vermuten könnte, personen-, sondern sachbezogen; sie zielt nicht auf einen φίλος, sondern auf das φίλον selbst. Der eigentliche Freund ist daher in erster Linie der Freund der ἀρχή und erst in zweiter Linie der Freund eines Menschen, der die ἀρχή ebenfalls liebt.

Dies bestätigen auch andere φιλία-Dialoge wie das *Symposion*, der *Phaidros* oder die *Politeia*: «Freundschaft», so schreibt Th. A. Szlezák, «folgt aus der gemeinsamen Ausrichtung auf das 'Göttliche' und 'Immerseiende', letztlich

78 Vgl. Burkert 1972, 20 mit Anm. 48.

79 Vgl. Plat., *Rep.* 364e3–365a3; 366a7; Orph. Fr. 232 Kern; Merkelbach 1988, 51–53 («Dionysos und die tyrrhenischen Seeräuber»). 103f. («Fesseln und Lösen»): Bei der Aufnahme der Dionysosmysten in den Kreis der Eingeweihten wurden die Initianden gefesselt und wieder gelöst – dabei kam es auf die Lösung durch die Intervention des Gottes an. In den Dionysosmythen, die voll sind von Gefangennahme und wunderbarer Rettung, spiegelt sich diese Einweihungszeremonie wider. Vgl. auch den Text zweier orphisch-bakchischer Goldblättchen aus Pelinna vom Ende des 4. Jh.s v. Chr. in Gestalt eines Efeublattes (s. dazu K. Tsantsanoglou/G. M. Parassoglou, «Two Gold Lamellae from Thessaly», *Hellenika* 38, 1987, 3–17), nach dem die Eingeweihte im Hades der Persephone zu sagen hat, «dass Bakchios selbst sie gelöst hat» (ὄτι Βάχ<χ>ιος αὐτὸς ἔλυσε).

80 Auch im *Protagoras* und im *Euthydemos* erzählt Sokrates die Handlung in der 1. Person, doch beginnen beide Dialoge mit einer Frage an Sokrates, d.h. in direkter Rede. Damit fehlt die für die drei anderen Dialoge (*Lysis*, *Charmides* und *Politeia*) bezeichnende Eingangsschilderung im Stile von: «Ich ging ...» bzw. «Ich kam ...» usw. Die *Apologie* als Verteidigungsrede des Sokrates ist ebenfalls nicht vergleichbar.

81 Vgl. die bei A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (Leipzig/Berlin 1923) 213–218 zusammengestellten Sprüche aus den Mysterienkulten, von denen I, Va), IX, XIIIa) und b) in der 1. Person sind. Die Ich-Form ist auch bezeichnend für die Schamanenerzählung (vgl. K. Meuli, «Scythica», *Hermes* 70, 1935, 150ff. mit Hinweis auf das Arimaspen-Epos des Aristeas usw.).

82 Vgl. Krämer, a.O. (oben Anm. 2) 500f.

auf die Idee des Guten selbst.»⁸³ Im *Lysis* wird diese ursprüngliche Art von Freundschaft durch das συμφιλοσοφεῖν von Sokrates, Lysis und Menexenos illustriert. Ihre Beziehung entspricht dem mystagogischen Verhältnis zwischen Diotima und Sokrates im *Symposion*, zwischen Sokrates und dem Titelhelden im *Phaidros* sowie zwischen Sokrates, Glaukon und Adeimantos in der *Politeia*. Wir steigen also wie im *Symposion* von der erotischen Liebe zur philosophischen Liebe, vom Affekt zur Erkenntnis, von einem Geliebten zum Lieben selbst auf.

Damit aber ist noch nicht der Gipfel des *Lysis* erreicht. Dass auch die φιλοσοφία als Streben nach der Erkenntnis des ἀγαθόν bzw. ἔν nicht der Kern der Freundschaft sein kann, beweist die ständige Bezugnahme auf den Mysterienkult. Dieser Mysterienhintergrund des Gesprächs, der bedeutsamerweise auch im *Symposion*, im *Phaidros* und in der *Politeia* wiederkehrt⁸⁴, weist radikal über das dialektisch-diskursive Erkennen und die Vernunft hinaus. Er deutet an, dass die höchste Form der φιλία eine religiöse Einweihung ist; dass der echte φίλος ein Eingeweihter bzw. Mysterie ist – nicht zufällig spielt denn auch der zentrale Begriff des Dialogs, das πρῶτον φίλον, auf den Mystagogen als πρῶτος φίλος an⁸⁵. Die Frage, wie man einander Freund und d.h. eingeweiht wird, stellt daher selbst eine Einweihung dar.

Höhepunkt jeder Einweihung aber bleibt die unsagbare Schau (ἐπ-σπεῖα), die kultisch-religiöse Erfahrung (πάθος) des Mysteriums⁸⁶. Diese epoptische Erfahrung bildet den Kern aller Mysterienkulte und damit auch das «gemeinsame Band» der verschiedenen platonischen Mysterienelemente⁸⁷. Dass Sokrates im Bereich der Mauer verharret⁸⁸, sich auf einen Ab- bzw. Um-

83 Th. A. Szlezák, *Platon lesen* (Stuttgart/Bad Cannstatt 1993) 19.

84 Zu *Symposion* und *Phaidros* vgl. Riedweg 1987, 1–69; zum *Phaidros* vgl. Ch. Schefer, «Rhetoric as Part of an Initiation into the Mysteries: a New Interpretation of the Platonic *Phaedrus*» (erscheint mit anderen Vorträgen zu Platon in der «Cincinnati Classical Series», Verlag E. J. Brill); zur *Politeia* vgl. die heiligen Weihen der Bendis (τὰ Βενδίδεια) als Rahmenhandlung (327aff.; 354a) und die Anlehnung des Höhlengleichnisses an die Mysterien von Eleusis (s. dazu D. Dewincklear, «La question de l'initiation dans le mythe de la caverne», *RPhA* 11, 1993, 159–175; G. Picht, *Die Fundamente der griechischen Ontologie*, Stuttgart 1996, 65ff.).

85 Vgl. Eur., *Bakch.* 939f. (Dionysos als Mystagoge zum Mysterien Pentheus): ἡ ποῦ με τῶν σῶν πρῶτον ἡγήσῃ φίλων, | ὅταν παρὰ λόγον σῶφρονας βάρκχας ἴδῃς; s. auch R. Seaford, *Euripides, Bacchae. With an Introduction, Translation and Commentary* (Warminster 1996) 225: «It may be relevant that the πρῶτος φίλος was an official of the Ptolemaic court, the ceremonial of which was modelled on Dionysiac ritual.»

86 Vgl. bes. die berühmte Aussage des Aristoteles in seinem Dialog *Über die Philosophie*: «Diejenigen, die in Mysterien eingeweiht werden, müssen nicht mehr etwas lernen (μαθεῖν), sondern erfahren (παθεῖν) und in einen Zustand versetzt werden (διατεθῆναι)» (Fr. 15 Ross = Fr. 15 Rose). Damit bezieht er sich auf die höchste Einweihungsstufe in Eleusis, die «Schau» (s. Clem. Alex., *Strom.* 5,71,1). Vgl. auch Burkert 1990, 75–97 («Verwandelnde Erfahrung»).

87 So Riedweg 1987, 44f. zum Nebeneinander von bakchisch-dionysischen und eleusinischen Elementen im *Phaidros*; vgl. auch Seaford, a.O. (oben Anm. 13) 278.

88 203a2: ὑπ' αὐτὸ τὸ τεῖχος; 203b6: ἐν τῷ καταντικρὺ τοῦ τείχους. Zu den ἔξω τείχους stattfindenden Dionysos-Mysterien s. oben Anm. 19.

weg, also einen Irrgang (πλάνη), begibt⁸⁹ und der Dialog in der Aporie endet, ist folglich nicht nur ein Hinweis auf Ungesagtes (etwa die im Hintergrund stehende «ungeschriebene Lehre» von Einheit und Vielheit), sondern vor allem auf Unbeschreibbares als Abschluss und Vollendung der geschriebenen und ungeschriebenen Philosophie. Sokrates steuerte ja von Anfang an geradewegs auf das Lykeion, den heiligen Bezirk des Apollon Lykeios, des Gottes des Lichts (λύκη, *lux*)⁹⁰, zu, und als Ausgangspunkt des Wegs nennt Platon zweimal die Akademie, einen Tempelbezirk, der in der Nähe der Heiligen Strasse, die nach Eleusis führte, lag⁹¹. Er befand sich unmittelbar am Fusse des den beiden Grossen Göttinnen geweihten Kolonos Hippios⁹².

So deutet alles auf eine unsagbare religiöse Erfahrung als eigentliches Ziel der «Irrfahrt». Dass es sich hierbei nicht um die genuine Mysterienerfahrung, sondern um die spezielle Erfahrung des Gottes Apollon handelt, deutet der Dialog gerade nur an⁹³. Diese lebendige Erfahrung des Unsagbaren ist das Wesen der «heiligen Freundschaft», der in der Akademie ein Altar errichtet wurde⁹⁴. Sie ist das Herz des *Lysis*, ja das Herz der platonischen Philosophie überhaupt.

89 203b3: δεῦρο δὴ, ἣ δ' ὅς, εὐθὺς ἡμῶν. οὐ παραβάλλεις; vgl. auch 203b6 (s. oben Anm. 88). Zu der vor dem Ziel der Einweihung stattfindenden «Irrfahrt» (πλάνη) in den Mysterien von Eleusis s. oben Anm. 50.

90 Vgl. Soph., *El.* 645 (die Ableitung des Beinamens Λύκειος ist allerdings unsicher: s. B. gr. Kruse, «Lykeios 1», *RE* 13,2, 1927, 2268f.). Zur Bedeutung des «Lichts» am Höhepunkt der Mysterien, auf der Stufe der «Schau», vgl. Richardson 1974, 26ff.; Riedweg 1987, 48ff.

91 Der Dialog beginnt mit den Worten: ἐπορευόμεν μὲν ἐξ Ἀκαδημείας εὐθὺς Λυκείου (203a1); dies wird betont wiederholt in 203b2: ἐξ Ἀκαδημείας, ἣν δ' ἐγώ, πορεύομαι εὐθὺς Λυκείου.

92 Vgl. Soph., *OC* 681–693. Die «Nähe» der Akademie zu Eleusis wird auch betont von A. Motte, «Le pèlerinage initiatique de la parole. Une lecture du *Phèdre* de Platon», *Méthexis* 8 (1995) 47f.

93 Vgl. ausführlich Ch. Schefer, *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*, *International Plato Studies* 7 (St. Augustin 1996), wo anhand einer Interpretation der *Apologie*, des *Kratylos*, des *Phaidon*, der *Politeia* und der *Nomoi* gezeigt wird, dass Platons Philosophie in der Epiphanie des Gottes Apollon gipfelt; s. auch zusammenfassend Schefer, a.O. (oben Anm. 3) 425ff., bes. 434–436. Zum Problem des Verhältnisses von Apollon und Mysterien vgl. bes. Schefer 2001, wo in einer detaillierten Studie dargelegt wird, dass die «Mysterien des Apollon» den Schlüssel zum adäquaten Verständnis der platonischen Philosophie bilden.

94 Vgl. den berühmten «Altar der heiligen Freundschaft» (σεμνῆς φιλίης βωμός), von dessen Stiftung in Athen Aristoteles in seiner Elegie auf Eudemos berichtet (Fr. 673 Rose). Zu σεμνός als Beiwort der Demeter und der Persephone (z.B. Hom. *Hy. Cer.* 1. 486) sowie ihrer Mysterien (z.B. Hom. *Hy. Cer.* 478) vgl. Richardson 1974, 137. 308. 316; s. auch oben Anm. 70.