

thie, die der Autor für den Philosophen hat. Nach einer Einführung in die Fragen, was es heißen kann, ein Leben kohärent nach der Vernunft zu gestalten, die Wirklichkeit so zu bejahen, wie sie ist, und einem Rückblick auf Epiktet bringt H. eine differenzierte Interpretation der ‚Wege zu sich selbst‘, die auch Parallelen zum ‚Club der toten Dichter‘ und Vaclav Havel nicht scheut. Wenn man sich fragt, warum *Klaus Kremer* in seinem Artikel über Plotin nur wenig auf die den Bänden vorgegebene Fragestellung eingeht und weitgehend doxographisch Plotins ‚System‘ referiert (ohne daß es philosophisch geschieht, so daß deutlich werden würde, auf was für Fragen Plotins Philosophie eigentlich eine Antwort geben will, ob diese Fragen irgendwie auch heute noch philosophisch relevant sind, oder was die Wahrheitsbedingungen von Plotins Philosophieren sind), so hilft ein Blick in den 1995 von Friedrich Niewöhner im Beck-Verlag München herausgegebenen Band über die ‚Klassiker der Religionsphilosophie‘: Derselbe Artikel ist wörtlich und unverändert (nur um einige wenige Sätze und Fußnoten erweitert) bereits dort erschienen, ohne daß in dem einen auf den anderen Band verwiesen wird. Hoffen wir, daß K. daraus keine urheberrechtlichen Schwierigkeiten entstehen. *Andrew Smith* hat den Artikel über Porphyrios geschrieben. S. kommt es vor allem darauf an, differenziert Porphyrios’ Stellung zwischen philosophischer Vernunft, heidnischer Religiosität und dem Christentum herauszuarbeiten. *John Dillon* versucht in seinem Beitrag über Iamblichos, diesen von seinem unfairen Ruf als einem eklektischen Philosophen, der platonisches Philosophieren mit heidnischer Magie vermischt, zu rehabilitieren. D. zeigt, daß Iamblichos in verschiedenen Bereichen differenziert und kritisch an Plotin anknüpft. Der Band schließt mit einem kompetenten Artikel von *Christian Wildberg* über Johannes Philoponos. In einer Zeit, in der die Philosophie zu einem guten Teil Soteriologie gewesen ist, konnte der Christ Philoponos, weil die Philosophie keine soteriologische Relevanz mehr für ihn hatte, auf Ungereimtheiten und Widersprüche in der Interpretation von Platon, Aristoteles und Proklos hinweisen und somit den Weg zu einer Neubestimmung der Antiken Philosophie bereiten.

Kurz: Ein gelungenes internationales Unternehmen, dessen Verdienst auch durch die wenigen weniger zufriedenstellenden Beiträge nicht beeinträchtigt wird. Für weitere Auflagen sollte vor allem das Literaturverzeichnis sorgfältiger auf Druckfehler durchgesehen werden.

M. BORDT S. J.

ROBINSON, THOMAS M., *Plato's Psychology*. Toronto u. a.: University of Toronto Press 1995. XXXII/202 S.

Der zu besprechende Band über Platons Seelenlehre, stolz vom Verlag als neue (zweite) Auflage angekündigt, freut und enttäuscht den Leser zugleich. Es ist erfreulich, daß eines der Standardwerke über Platons Lehre von der Seele, das lange schon vergriffen gewesen ist, nun wieder aufgelegt wurde. Die Besonderheit von R.s Studie besteht darin, den Zusammenhang zwischen Platons Auffassungen über die individuelle Seele, die R. anhand einiger ‚sokratischer‘ Dialoge, dem *Phaidon* und der *Politeia* entwickelt, mit Platons Lehrstücken zur Weltseele zu verbinden. Auf letzterem liegt auch der Schwerpunkt seines Buches mit zwei Kapiteln über den *Timaios*, je einem Kapitel zum *Phaidros*, *Politikos*, *Philebos* und den *Nomoi*, sowie einem systematischen Kapitel über die Dreiteilung der Seele, der Unsterblichkeit und dem Leben nach dem Tod. Enttäuschend an dieser Neuauflage ist freilich, daß die angekündigten Korrekturen von R. an seiner ersten Auflage sich nur auf sechs Anmerkungen in einem dem Band vorangestellten Vorwort („Upon Reflection“) beschränken, die sich alle lediglich auf den *Timaios* beziehen. Auch die Indizes und das Literaturverzeichnis wurden nicht auf den heutigen Stand gebracht. Die ersten fünf Anmerkungen zum *Timaios* sind knapp gehalten und gehen auf bestimmte Diskussionen in der Forschung der letzten 25 Jahre ein. R. diskutiert John Whittakers Interpretation von *Tim*, 27c1–28a4 und schließt sich dessen Meinung an, daß $\alpha\epsilon\iota$ in 28a1 gestrichen werden muß (xvi); er diskutiert den Sinn von $\epsilon\iota\kappa\omega\varsigma$ $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ (xvii–xviii), geht auf die Frage ein, inwiefern sich die Seele selbst bewegt (xviii–xix), erörtert in Auseinandersetzung mit Richard Mohr den ontologischen Status des Demiurgen (xix–xxii) und betont die Bedeutung der Termini $\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ und $\alpha\epsilon\iota$ für eine *Timaios*-interpretation (xxii–xxiv). In seiner letzten, ausführlichsten Anmer-

kung (xxiv–xxxii) diskutiert R. den Zusammenhang zwischen Platons *Timaios* und modernen Kosmologien. Die Berührungspunkte zwischen beiden seien viel enger als man angenommen habe, vor allem, weil man Platons Kosmologie zu wenig wörtlich genommen und seine erstaunlichen astronomischen Einsichten zu wenig hervorgehoben habe. Platons Theorie habe, wie auch durch eine Interpretation des Mythos aus dem *Politikos* bestätigt werde, eine erstaunliche Ähnlichkeit mit einer Variante der Big-Bang Theorie.
M. BORDT S. J.

COMOTH, KATHARINA, *Rekonstruktionen zum Delphischen E und gnostischen Γ* (Beiträge zur Philosophie) Heidelberg: Winter 1995. 27 S.

Aus Münzfunden geht hervor, daß der Buchstabe Epsilon (E) ein Erkennungszeichen für Delphi war. Die Antike rätselte, was dieses Zeichen bedeute; Plutarch legte in seiner Schrift *De E apud Delphos* fünf Deutungen vor. C. bringt Abbildungen von antiken Gefäßen, auf denen ein im Urzeigersinn um 90 Grad gedrehtes E zu sehen ist, und sie deutet dieses auf die Füße gestellte E als Symbol des Herdes. Zugleich sei das E der Anfangsbuchstabe von 'Εορία „Herd“. 'Εορία sei „Ort und Erfahrung von Einheit, Gemeinschaft, Familie, Mittelpunkt“ (16). Für diese Deutung bringt C. Stellen aus der antiken Dichtung und Philosophie. – Eine methodisch wenig durchsichtige Spekulation ist dagegen der zweite Teil über das gnostische Gamma (Γ). Weshalb es ein gnostisches Zeichen sein soll und wo es in der Gnosis eine Rolle spielt, erfahren wir nicht. Die Stadt Ephesos muß dazu herhalten, eine Verbindung zwischen Heraklit (Frg. 116) und dem Johannes-Evangelium (Joh 10, 38) herzustellen. Der einzige, für mich faßbare sachliche Ertrag dieses Teils ist, daß das goldene Γ auf dem purpurnen Pallium des Christus-Mosaiks in San Michele in Afrisico in Ravenna möglicherweise durch das γῶοτε in Joh 10, 38 zu deuten ist.
F. RICKEN S. J.

ABEL, KARLHANS, *Die Sinnfrage des Lebens*. Philosophisches Denken im Vor- und Umfeld des frühen Christentums (Philosophie der Antike 3) Stuttgart: Steiner 1995. 334 S.

Der Band umfaßt elf in den Jahren 1986–1992 entstandene Studien des dem Philosophiehistoriker vor allem durch seine zahlreichen Publikationen zu Seneca bekannten emeritierten Marburger Klassischen Philologen: Poseidonios über das sittlich Gute; Horaz und das Problem der Selbstheit; fünf Aufsätze zu Seneca; eine Arbeit zu Persius, die dessen dritte Satire als Werberede für die Philosophie interpretiert; drei Studien zu Tacitus, u. a. zu dessen Seneca-Rezeption. Exemplarisch seien zwei der neuesten, hier zum ersten Mal veröffentlichten Arbeiten etwas näher vorgestellt.

„Taciteische Geschichtsschreibung: Das Sinnproblem“ (1992) (268–312) darf als geschlossene Monographie über Tacitus bezeichnet werden. A. geht einer Frage nach, die in den beiden großen Tacitus-Darstellungen von Ronald Syme (1958) und Pierre Grimal (1990) nicht in ihrer grundlegenden Bedeutung erkannt und nicht ausdrücklich thematisiert worden sei: Das Ziel, das Tacitus mit seiner Geschichtsschreibung verfolgt. A. geht ihr in einer sorgfältigen, eindringenden Interpretation der drei kleineren Werke *Agricola*, *Germania*, *Dialogus de oratoribus* und der beiden geschichtlichen Hauptwerke, der *Historien* und der *Annalen*, nach. Eine Menge von Fragen kommt zur Sprache: die Datierung des *Agricola*, die Echtheit des *Dialogus*, das Verhältnis von Geschichtsschreibung und Rhetorik und von Geschichtsschreibung und Dichtung, die Einordnung der *Germania*, die nach A. eine politische Zielsetzung verfolgt: Tacitus wende sich gegen die offizielle Politik, die um diese Zeit ihre Hauptstoßkraft vom Rhein an die Donau verlagere; er wolle zeigen, daß die Freiheit der Germanen viel gefährlicher sei als die Despotie der Asarciden. Der Schlüssel zum Gesamtwerk des Tacitus ist nach A. das Erlebnis der Gewaltherrschaft des Domitian, der den Despotismus des Nero gesteigert habe, indem er Senatoren zu Komplizen seiner Verbrechen gemacht und sie so gezwungen habe, zu Verrätern an ihrem Gewissen zu werden. Zu diesen Opfern zähle auch Tacitus; er hat unter Domitian hohe Ämter bekleidet, und er habe diese Kollaboration als Erniedrigung empfunden und unter ihr gelitten. Sinn des Geschichtswerkes sei es, diese Schuld zu sühnen. „Durch rücksichtsloses Aufdecken der Übelstände der ser-