

Christoph Helmig

Zur Vorgeschichte der Theorie des Seelenwagens zwischen Platon und den Neuplatonikern

Zusammenfassung

Der Beitrag untersucht einige verstreute Bemerkungen in den Texten mittelplatonischer Autoren, insbesondere in den *Moralia* Plutarchs von Chaironea, die möglicherweise Hinweise auf das Konzept des Seelenwagens enthalten. In mindestens zwei seiner platonisch inspirierten Schlussmythen (in den Schriften *De sera numinis vindicta* und *De genio Socratis*) finden wir Vorstellungen und Motive im Zusammenhang mit Natur und Gestalt der menschlichen Seele, die nicht ohne Weiteres aus Plutarchs Quellen erklärt werden können. Charakter und Funktion dieser Stellen lassen eine Tradition erahnen, die lange vor den systematischen Entwürfen der Neuplatoniker eine Theorie des Seelenwagens kannte, die stark mythische Züge trug. Aufgearbeitet werden soll, mit anderen Worten, die weitestgehend unerforschte Geschichte des Seelenfahrts zwischen Platon und den Neuplatonikern.

Keywords: *ochema*; Seelenwagen; Plutarch von Chaironea; Mittelplatonismus; Mythos

My contribution looks at some scattered remarks in Middle Platonic authors, with a special emphasis on Plutarch's *Moralia*, which may include references to a vehicle of the soul. In at least two of his myths, which are clearly inspired by Plato, we find traces of a theory of how to imagine the character and nature of the soul after death that cannot readily be explained against the background of Plutarch's usual source material. I take it that these passages point to a tradition that, long before the more systematic theories elaborated by the (later) Neoplatonists, alludes to a psychic *ochêma* albeit in a rather mythical fashion. Hence, the article aims at a tentative reconstruction of the as yet largely unexplored history of the vehicle of the soul between Plato and the Neoplatonists.

Keywords: *ochema*; vehicle of the soul; Plutarch of Chaeronea; Middle Platonism; myth

Der vorliegende Band zeigt in beeindruckender Weise, was für eine immense Nachwirkung die Theorie des Seelengefährtts bzw. des pneumatischen Seelenleibes in der europäischen Geistesgeschichte entfaltet hat. In der Forschung gibt es allerdings immer noch einen blinden Fleck auf dem Weg zum Verständnis der Entwicklung einer systematischen neuplatonischen Theorie des *ochema*, wie wir sie bei Iamblich oder Proklos finden. Einig sind sich die Forscher darin, dass einige Grundelemente dieser Theorie in den Werken Platons angelegt sind. Entsprechend bemühten sich bereits die Neuplatoniker, diese Stellen namhaft zu machen. Allerdings tritt uns die Theorie des *ochema* im Neuplatonismus in einer Systematizität gegenüber, die eine Vorgeschichte in der Entwicklung des Platonismus und damit also in der Zeit nach Platon vermuten lässt. Jedoch sind textuelle Hinweise auf diese Vorgeschichte in der Forschung bisher nicht systematisch ausgewertet worden.¹ Der folgende Beitrag möchte und vermag in dieser Hinsicht keine Vollständigkeit anzustreben. Ich möchte lediglich die Aufmerksamkeit auf einige interessante Stellen im Werk des Biographen und mittelplatonischen Philosophen Plutarch von Chaironeia lenken, die möglicherweise Teil einer zukünftig noch vollständig zu rekonstruierenden Entwicklung innerhalb des sogenannten Mittelplatonismus gewesen sind.

Der Beitrag gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil gebe ich eine kurze Zusammenfassung der Hauptfunktionen des *ochema* im Neuplatonismus. Der zweite Teil interpretiert einige Textstellen aus Plutarchs Werk, die es wahrscheinlich machen, dass der Mittelplatoniker bereits eine Vorstufe zur späteren neuplatonischen Theorie kannte. Im dritten und letzten Teil schließlich möchte ich auf einige wichtige Unterschiede zwischen plutarchischer und neuplatonischer Psychologie, insbesondere mit Blick auf den Seelenwagen, hinweisen.

Mithilfe neuplatonischer Texte lassen sich eine Reihe von Grundfunktionen des Seelengefährtts unterscheiden. Eine gute erste Übersicht bietet in dieser Hinsicht die bereits ältere Arbeit von John Finamore mit dem Titel *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*:

For Neoplatonists the vehicle fulfills *three functions*: it houses the rational soul in its decent from the noetic realm to the realm of generation; it acts as the organ of sense-perception and imagination; and, through theurgic rites, it can be purified and lifted above, a vehicle for the rational soul's return through the cosmos to the gods.²

1 Dörrie und Baltes 2002, 383–384 und 388–402, finden den ersten „unbestreitbaren“ Beleg im Werk des Galen von Pergamon (zweite Hälfte des 2. Jhs. v. Chr.), *De placitis Hippocratis et Platonis* S.

474.22–27 (de Lacy 1959) [„Baustein“ 165, 3] und den *Chaldäischen Orakeln* (entstanden etwa um dieselbe Zeit; s. fg. 61, 120, 201 des Places).

2 Finamore 1985, 1.

Finamores Aufzählung ist nützlich, kann aber noch erweitert und ergänzt werden.³ Was das Folgende betrifft, sind vier Punkte (und insbesondere Punkt 2 und 4) von besonderem Interesse:

1. Das Seelengefährt ist eine Mittlerinstanz zwischen Seele und Körper. Es blockiert direkte Einwirkungen des Körpers auf die Seele und erklärt andererseits, wie die Seele den Körper beeinflussen kann.
2. Es erklärt, warum sich die Seele nach dem Tod im Raum bewegen kann.
3. Auch die Bestrafungen im Jenseits werden als Affektionen des *ochema* erklärt, da eine immaterielle Seele im strengen Sinne affektionslos (ἀπαθής) ist.
4. Reinigungen und ‚Verschmutzungen‘ von Seelen durch gute bzw. schlechte Lebensführung lassen sich anhand von Zusammensetzung und Charakter des *ochema* charakterisieren.⁴

Mit diesen Hintergrundinformationen wollen wir uns nun einem Text von Plutarch zuwenden, der aus dem Schlussmythos der Schrift *De sera numinis vindicta* stammt. Dieses Werk adressiert mit großem literarischem Aufwand ein Grundproblem der Philosophie seit Homer: Wie kann es sein, dass die Götter bzw. der oder ein Gott Verbrechen, die in der Welt geschehen, nicht unmittelbar oder zumindest nicht sehr rasch ahndet?⁵ *De sera numinis vindicta*, das in der Plutarch-Rezeption immer bewundert wurde, weist zahlreiche Parallelen zu Platons *Politeia* auf, nicht zuletzt den Jenseitsmythos am Schluss. Die platonische Lösung, die im Rahmen einer breitangelegten Untersuchung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit geboten wird, besagt, dass die Resultate und Wirkungen der Gerechtigkeit, die sich als eine Summe bzw. ein Verhältnis von verschiedenen Tugenden präsentiert, zweifach sind, nämlich extrinsisch und intrinsisch. Zum einen schadet Ungerechtigkeit der Seelenkonstitution des Menschen (intrinsische Wirkung). Dieser Umstand ist jedoch nicht unmittelbar wahrnehmbar. Zum anderen werden Übeltäter im Jenseits bestraft (extrinsische Wirkung).

Im Folgenden möchte ich mich insbesondere auf den Jenseitsmythos am Ende des Werkes konzentrieren. Dort gibt es eine rätselhafte Passage, die einigen Interpreten, angefangen mit dem großen Plutarchspezialisten und -kommentator Daniel Wytttenbach (1746–1820), Anlass zu der Vermutung gegeben hat, unser Autor spiele auf die Theorie des Seelengefährts an.

3 S. vor allem die ausführliche Darstellung in Dörrie und Baltes 2002, 383–384 und 388–402.

4 Vgl. dazu Bergemann 2006, 373–383.

5 Zum allgemeinen Charakter der Schrift Helmig 2005 und neuerdings Opsomer 2016.

Die Seelen der Verstorbenen steigen auf nach oben und erzeugen dabei eine feurige Blase, wenn die Luft auseinandertritt, dann, wenn die Blase leise zerplatzt, kommen sie wieder heraus und zeigen menschliche Gestalt. (*De sera* 563F–564A)

Wie Platon in der *Politeia* entwirft Plutarch eine Art Jenseitsgericht, bei dem schlechte Seelen bestraft, gute belohnt und am Ende die Wiedereinkörperung in Menschen- oder Tierleiber steht. Unsere Stelle bezieht sich unterschiedslos auf alle diejenigen Seelen, die nach dem Tod vom Körper getrennt nach oben steigen. Dabei ist für Plutarch auch der Hades zwischen Erde und Mond angesiedelt, aber nur die guten und gereinigten Seelen erreichen letzteren. Nach der entsprechenden Reinigung zeigen sie sich rein wie das Licht des Mondes (*De sera* 564D).

Ältere Interpreten haben vorgeschlagen, die feurige Blase (πομφόλυγα φλογοειδῆ) selbst mit dem Seelengefährt zu identifizieren. Das ist aber nicht sehr wahrscheinlich. Denn niemand der uns bekannten Platoniker würde argumentieren, dass das *ochema* erst nach dem Tod von der Seele gleichsam aufgesammelt werde. Außerdem wird es im strengen Sinne auch nicht produziert (ποιεῖν) bzw. entsteht, wenn die Seele aufsteigt.⁶ Vielmehr begleitet es die Seele auch während der gesamten Zeit ihrer Einkörperung. Deutlich ist allerdings, dass die Möglichkeit der Bewegung der Seele im Jenseits mit der Existenz eines *ochema* eng verbunden ist (s. oben Punkt 2).

Da es abgesehen von der gerade besprochenen Stelle in der Schrift *De sera numinis vindicta* aber mindestens noch einen anderen Hinweis auf das *ochema* im Werk Plutarchs gibt, soll im Folgenden untersucht werden, ob, wenn wir die feurige Blase selbst nicht mit dem Seelengefährt identifizieren wollen, die Entstehung der Blase vielleicht mit der Existenz und Anwesenheit eines Seelenwagens in Verbindung stehen könnte. Wenn unsere Vermutung sich erhärten sollte, wäre der Vorschlag von Wytttenbach und anderen folgendermaßen zu modifizieren: Wenn die Blase selbst nicht der Seelenwagen ist, so wäre nichtsdestoweniger ihre Entstehung auf die Anwesenheit eines solchen zurückzuführen. Kommen wir also zunächst zu weiteren Stellen, die einen Hinweis auf das *ochema* im Werk Plutarchs enthalten könnten. Einmal kann hier *De sera* selbst angeführt werden. Wenn es in 564A heißt, die Seelen seien „leicht an Masse“ (τὸν ὄγκον εὐσταλεῖς),⁷ darf das als ein Hinweis gewertet werden, dass Plutarchs Seelenvorstellung

6 Wenn überhaupt, dann entsteht der Seelenwagen beim Abstieg der Seele in den Körper, s. Dörrie und Baltes 2002, 384–386 („Baustein“ 165, 5).

7 Dass ὄγκος ein Hinweis auf eine Form der Körperlichkeit ist, geht zum Beispiel aus Porphyrios, *Sententia* 27 hervor. Auf eine wichtige Parallelstelle, in der die Seelen ebenfalls als εὐσταλεῖς charakte-

risiert werden, weist de Lacy 1959 zu *De sera* 564A hin. Es handelt sich um *Moralia* 1105d (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*). Im Kontext wird die Seele nach dem Tod beschrieben, mit Motiven aus Platons *Phaidros* (249d) und *Phaidon*, und u. a. gesagt, sie sei überaus leicht (εὐσταλεῖς καὶ ἐλαφρῆ). Vgl. hierzu Bergemann 2006, 177–180.

eine Art von Körperlichkeit impliziert, in Form eines Seelengefährt, denn wir haben zahlreiche Hinweise, dass er die Seele selbst für unkörperlich hält. *Moralia* 431b (*De defectu oraculorum*) beschreibt die Daimonen als umgeben von Luftleibern.⁸ Aus *Moralia* 944c (*De facie in orbe lunae*) geht wiederum hervor, dass Daimonen nichts anderes sind als Seelen, die den Mond erreicht haben. Daher liegt es nahe, dass auch Seelen von diesen Luftleibern umgeben sind. Auch der Jenseitsmythos der Schrift *De genio Socratis* liefert weitere Hinweise. Wie der Titel vermuten lässt, enthält diese Schrift Plutarchs ausführlichste Interpretation des sokratischen δαιμόνιον vor dem Hintergrund einer detaillierten, im Mittelplatonismus in dieser Form einmaligen Daimonologie. Dort ist davon die Rede, dass insbesondere schlechte Seelen nach dem Tod eine Art von Verschmutzung ihrer Seele aufweisen:

In den Sternen, die erloschen zu sein scheinen, mein lieber Timarchos, sagte er, musst Du diejenigen Seelen, die vollständig in den Körper herabgestiegen sind, erkennen; in den Sternen, die gleichsam wieder aufleuchten und von unten sichtbar werden, indem sie eine Art von Dunkelheit gleich wie Schlamm abschütteln, diejenigen Seelen, die von den Körpern nach dem Tod wieder nach oben schwimmen; und diejenigen schließlich, die sich oben bewegen, sind die Daimonen der Menschen, die, wie man sagt, von ihrer Vernunft Gebrauch machen. Versuche also, ob du bei jedem die charakteristische Verbindung zur Seele erkennen kannst.⁹

Es ist wahrscheinlich, wie schon oben Plutarchs Bemerkung zur Masse (ὄγκος) erkennen ließ, als Träger dieser Verschmutzungen das psychische *ochema* anzunehmen.¹⁰ Wiederholt macht Plutarch darauf aufmerksam, dass Seelen nach dem Tod ein menschenartiges Aussehen bewahren (τύπον ἐχούσας ἀνθρωποειδῆ); eine Vorstellung, die bereits bei Homer nachzuweisen ist. Das stellt sicher, dass diese Seelen wiedererkennbar sind, und ist ein bekannter Topos in den Jenseitsschilderungen seit Homer. Daneben gibt es allerdings auch gewisse Besonderheiten, die erst nach der Trennung von Seele und Körper gewissermaßen sichtbar werden. Ebenfalls im Mythos von *De genio* ist z. B. die

8 Das ist sehr wahrscheinlich die Bedeutung des von Plutarch benutzten Hesiodzitates (*Werke und Tage*, 125): Die Seelen der Daimonen seien „von Luft umgeben“ (ἡέρα ἐσσαιένους); s. dazu und zu Plutarchs Daimonologie allgemein Soury 1942, Brenk 1977 und Brenk 1986. Bereits bei Zeller 1923, 200 Anm. 1, ist der Hinweis auf die Luftleiber der Daimonen zu finden.

9 τοὺς μὲν οὖν ἀποσβένυσθα δοκοῦντας ἀστέρας, ὧ Τίμαρχε, φάναι τὰς εἰς σῶμα καταδυόμενας

ὄλας ψυχὰς ὄραν νόμιζε, τοὺς δ' οἷον ἀναλάμποντας πάλιν καὶ ἀναφαινομένους κάτωθεν, ἀχλὺν τινα καὶ ζόφον ὥσπερ πηλὸν ἀποσειομένους, τὰς ἐκ τῶν σωμάτων ἐπαναπλευούσας μετὰ τὸν θάνατον· οἱ δ' ἄνω [δια]φερόμενοι δαίμονές εἰσι τῶν νοῦν ἔχειν λεγομένων ἀνθρώπων. πειράθητι δὲ κατιδεῖν ἐκάστου τὸν σύνδεσμον, ἧ τῆ ψυχῆ συμπέφυκε, Plutarch, *De genio Socratis*, 591F.

10 Vgl. oben S. 23 Punkt 4.

Rede davon, dass gute Seelen ihren Affekten Ausdruck verleihen, indem sie sich zusammenziehen oder ausdehnen. Dabei bedeutet Ausdehnung (διάχυσις), Freude und Zusammenziehen (συστολή), Verärgerung oder Abscheu (564b–c). Es liegt nahe, hier eine Anspielung auf die stoische Seelenlehre zu entdecken, denn sowohl διάχυσις als auch συστολή werden von den Stoikern in diesem Sinne verwendet.¹¹ Allerdings könnte die Plutarchstelle auch so verstanden werden, dass unser Autor wiederum auf die Natur des (pneumatischen) Seelenwagens anspielt. Bereits Aristoteles verwendet den Begriff des πνεῦμα. Für ihn ist es ein Element verschieden von den vier üblichen Elementen Erde, Feuer, Wasser, Luft und gleichzeitig die (unvergängliche, zur Ortsbewegung befähigte) Materie der Himmelskörper. Er nennt es πρῶτον στοιχεῖον, in der späteren Tradition ist von der *quinta essentia* die Rede. In *De Motu animalium* 703a20–22 definiert Aristoteles die Natur des Pneumas durch die Fähigkeit, sich auszudehnen/zu wachsen und sich zusammenzuziehen (ἀξάνεσθαι τε δύνασθαι καὶ συστέλλεσθαι).¹² Das erinnert stark an die Art und Weise, wie Plutarch die Affekte von menschlichen Seelen im Jenseits beschrieben hatte. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass Plutarch in *De Genio* 564b–c auf die pneumatischen Leiber der nicht eingekörperten Seelen anspielt.

Fraglich bleibt allerdings weiterhin, warum Plutarch an der eingangs zitierten Stelle *De sera numinis vindicta* 563F–564A davon sprechen kann, dass die aufsteigenden Seelen feurige Blasen erzeugen. Ich habe oben dafür argumentiert, dass man diese Blasen, entgegen einer Tradition in der Kommentierung, nicht mit dem Seelengefährt selbst identifizieren sollte. Hauptargument gegen eine solche Identifizierung, wie sie von älteren Interpreten im Ausgang von Wyttensbachs Kommentar vorgenommen wurden, ist die Tatsache, dass die Blasen bei Aufstieg erst entstehen, wohingegen das Seelengefährt mit der Seele im Körper und kurz nach Verlassen desselben permanent verbunden sein sollte.¹³ Trotz dieser Schwierigkeit kann unsere Stelle m. E. dennoch als ein Hinweis auf die Existenz eines Seelengefährtes gewertet werden. Man sollte allerdings davon Abstand nehmen, das *ochema* in der feurigen Blase selbst zu sehen. Vielmehr scheint es mir der Fall zu sein, dass die Produktion der Blase mit dem Seelengefährt zusammenhängt. Diesen Verdacht möchte ich mit einer Passage aus Plutarchs Schrift *Aetia Physica* untermauern. Wir wissen aus anderen Texten, dass die Beschaffenheit des Seelengefährt als warm oder feurig beschrieben wurde.¹⁴ Und der Verdacht liegt nahe, dass Plutarch im Schlussmythos von *De sera numinis vindicta* in physikalischen Kategorien gedacht hat. Zu vergleichen ist m. E. eine Stelle, an der er beschreibt, wie feines Wasser, wenn es mit

11 Pohlenz 1948, 141–153.

12 Zum πνεῦμα in der Seelenlehre des Aristoteles s. Bos 2003.

13 Zur Frage der Verbindung von Seelenwagen und Seele und den verschiedenen Interpretationen in-

nerhalb des Platonismus s. Dörrie und Baltes 2002, 395–399.

14 Baltes 1986, 144 nennt *calidus* als Beiwort und weist darauf hin, dass das *ochema* auch als σῶμα πύρινον („feuriger Körper“) bezeichnet wurde.

Luft gemischt wird, Blasen produziert. Die übergeordnete Frage, die er sich dort stellt (*Aetia Physica*, II), lautet, warum Bäume und Setzlinge besser und mehr von Regenwasser als von künstlicher Bewässerung profitieren. Eine der Lösungsvorschläge für dieses Problem (ζήτημα) lautet:

Ist folglich [der wahre Grund] derjenige, dass Regenwasser (τὸ ἐκ Διὸς ὕδωρ) leicht ist und viel Luft enthält, und wenn es sich mit *pneuma* (Wind, Luft) mischt, es rasch in der Pflanze aufsteigt wegen seiner Leichtigkeit, wodurch es auch Blasen produziert durch die Beimischung von Luft?¹⁵

Versuchen wir, uns den Aufstieg der Seelen analog vorzustellen. Umgeben von einem pneumatischen, vermutlich leicht feuchten Seelenwagen¹⁶ kommen sie in Kontakt mit feineren Luftschichten und produzieren so Blasen, aber keine Wasserblasen, wie mit Luft versetztes Regenwasser, sondern feurige Blasen aufgrund des Zusammenspiels von Seelenfahrt und feiner Luft.¹⁷

Oben habe ich bereits darauf hingewiesen, dass insbesondere zwei für die neuplatonische Lehre vom Seelenleib konstitutive Elemente im Werk Plutarchs zu beobachten sind, nämlich der Zusammenhang zwischen der Bewegung der Seele im Jenseits und dem *ochema* und das *ochema* als Träger von ‚Verschmutzungen‘, die sich aus Verfehlungen im vorherigen Leben ergeben. Allerdings sollten diese Kontinuitäten zwischen Plutarch und den Neuplatonikern nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich auch wesentliche Diskontinuitäten aufzeigen lassen; Diskontinuitäten, die vermutlich zumindest zum Teil erklären, warum Hinweise auf das *ochema* noch deutlich von den viel systematischeren Darstellungen bei den Neuplatonikern differieren. An dieser Stelle möchte ich, neben offensichtlichen Unterschieden in der Ontologie, auf zwei bedeutungsvolle Unterschiede hinweisen, die die Psychologie und Interpretation der *Metempsychosis* betreffen. Zunächst scheint Plutarch die platonische Lehre von der Einkörperung in Tierleiber durchaus wörtlich verstanden zu haben.¹⁸ Damit steht er im Gegensatz zur im Neuplatonismus verbreiteten metaphorischen Deutung, wie sie z. B. bei Proklos nachzuweisen ist. Zweitens lässt die plutarchische Psychologie Raum für die Veränderbarkeit der Seele,¹⁹ während die Neuplatoniker seit Plotin und Porphyrios immer auf ihre Unaffizierbarkeit bestanden haben. Vermutlich hängen beide Punkte zusammen: Plutarch

15 ἄρ' οὖν κοῦφόν ἐστι τὸ ἐκ Διὸς ὕδωρ καὶ ἀερῶδες, καὶ πνεύματι μεμιγμένον ὀδηγεῖται καὶ ἀναπέμπεται ταχέως εἰς τὸ φυτὸν ὑπὸ λεπτότητος, δι' ὃ καὶ πομφόλυγας ποιεῖ τῇ ἀναμίξει τοῦ ἀέρος, Hubert 1960, *Aetia Physica*, 912A10–B1.

16 Zu dieser Feuchtigkeit des *ochema* s. Dörrie und Baltes 2002, 392 mit Anm. 109 und 110.

17 S. dagegen de Lacy 1959, zur Stelle: „A film of air from the sublunary region envelops the soul – which, for the purposes of the myth is fiery – as it rises into the empyrean“.

18 Helmig 2008, 250–251.

19 Helmig 2008, 251.

kann die Metempsychosis wörtlich verstehen, weil er kein Problem darin sieht, dass eine wesentlich vernunftbegabte Seele im Prozess der Einkörperung nicht-rational wird.

Abschließend können wir festhalten, dass sich bei dem Mittelplatoniker Plutarch eine Reihe von Stellen namhaft machen lassen, die die Vermutung nahelegen, sein Werk repräsentiere einen wichtigen Schritt auf dem Weg von Platon zur recht systematischen Theorie des Seelenwagens bei den Neuplatonikern. Was bei ihm noch fehlt, ist zweifellos die terminologische Präzisierung und die systematische Theoriebildung. Doch haben bereits eine Reihe von Interpreten darauf hingewiesen, dass insbesondere seine mythischen Beschreibungen der Seelen im Jenseits Elemente enthalten, die nicht direkt aus Platons Mythen stammen können und die sich auch nicht ohne Weiteres nur mit platonischen Vorlagen motivieren lassen. Eine Grundtendenz der plutarchischen Mythographie ist sicherlich, die platonischen Jenseitsschilderungen aus dem *Gorgias*, dem *Phaidon* und der *Politeia* in einen systematischen Zusammenhang zu stellen und mit physikalischen, kosmologischen und psychologischen Theorien der Tradition nach Platon zu ergänzen. Dazu kommt eine Systematisierung der Daimonologie, die im Mittelplatonismus in Umfang und Detailreichtum ohne Vergleich ist. Auch wenn einiges auf die Alte Akademie (Xenokrates) zurückgehen mag, ist die Art und Weise, wie Plutarch das Material darbietet und verbindet, seinem Quellenmaterial überlegen. In diese allgemeine Tendenz fügen sich die oben gesammelten direkten und indirekten Hinweise auf den Seelenwagen sehr gut ein. Denn auch hier ist ein deutlicher Mehrwert gegenüber Platon vorhanden, der nur durch Plutarch selbst oder dessen altakademische und mittelplatonische Quellen zu erklären ist.

Bibliographie

Textausgaben

Plutarch

Wilhelm Sieveking, Hrsg. *Plutarch: Moralia*. Bd. 3. Leipzig: Teubner, 1929.

Sekundärliteratur

Baltes 1986

Matthias Baltes. „Platonisches Gedankengut im Brief des Evodius an Augustinus (Ep. 158)“: *Vigiliae Christianae* 40 (1986), 251–260.

Bergemann 2006

Lutz Bergemann. *Kraftmetaphysik und Mystrienkult im Neuplatonismus. Ein Aspekt neuplatonischer Philosophie*. München und Leipzig: K. G. Saur, 2006.

Bos 2003

Abraham P. Bos. *The Soul and Its Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Leiden, Netherlands: Brill, 2003.

Brenk 1977

Frederick E. Brenk. *In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*. Leiden: Brill, 1977.

Brenk 1986

Frederick E. Brenk. „In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period“: In *Religion (Heidentum: Römische Religion, Allgemeines [Forts.]*) Hrsg. von H. Temporini und W. Haase. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 16.3. Berlin und New York: De Gruyter, 1986, 2068–2145.

de Lacy 1959

Phillip H. de Lacy. *Plutarch: Moralia VII, Translated by Phillip H. de Lacy*. Loeb Classical Library 405. Cambridge und London: Harvard University Press, 1959.

Dörrie und Baltes 2002

Heinrich Dörrie und Matthias Baltes. *Die philosophische Lehre des Platonismus* (3). *Von der 'Seele' als der Ursache aller sinnvollen Abläufe, Bausteine 169–181: Text, Übersetzung, Kommentar*. Bd. 2. Der Platonismus in der Antike 6. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2002.

Finamore 1985

John F. Finamore. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. American Classical Studies 14. Chico: Scholars Press, 1985.

Helmig 2005

Christoph Helmig. „A Jumble of Disordered Remarks? Structure and Argument of Plutarch's De sera numinis vindicta“: In *Plutarc a la seva època: Paideia i Societat, Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Espanola de Plutarquistas, Barcelona 6-8 Noviembre de 2003*. Hrsg. von M. Jufresa, F. Mestre, P. Gómez und P. P. Gilibert. Barcelona: Playground, 2005, 323–332.

Helmig 2008

Christoph Helmig. „Plutarch of Chaeronea and Porphyry on Transmigration. Who is the Author of Stobaeus I 445, 14–448, 3 (W.-H.)?“: *Classical Quarterly* 58 (2008), 250–255.

Hubert 1960

Curt Hubert, Hrsg. *Plutarch: Moralia*. Bd. 5. 3. Leipzig: Teubner, 1960.

Opsomer 2016

Jan Opsomer. „The Cruel Consistency of De sera numinis vindicta“: In *A Versatile Gentleman. Consistency in Plutarch's Writing*. Hrsg. von J. Opsomer, G. Roskam und F. Titchener. Leuven: Leuven University Press, 2016, 37–56.

Pohlenz 1948

Max Pohlenz. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1948.

Soury 1942

Guy Soury. *La démonologie de Plutarque*. Paris: Les Belles Lettres, 1942.

Zeller 1923

Eduard Zeller. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Die nacharistotelische Philosophie*. Bd. III. 2. Leipzig: O. R. Reisland, 1923.

CHRISTOPH HELMIG

Prof. Dr. Christoph Helmig, PhD (Leuven 2006), hatte von 2008 bis 2012 die Juniorprofessur für Klassische Philologie mit dem Schwerpunkt Spätantike an der Humboldt-Universität zu Berlin inne. Seit Wintersemester 2012 lehrt er als ordentlicher Professor für Philosophie mit dem Schwerpunkt Antike Philosophie an der Universität zu Köln. Sein Arbeitsschwerpunkt ist die Antike und Spätantike Philosophie, insbesondere der Neuplatonismus (Proklos, Simplicios) und Antike Epistemologie (Theorien des Wissenserwerbs, Begriffsbildung).

Prof. Dr. Christoph Helmig
Universität zu Köln
Philosophisches Seminar
Alberts-Magnus-Platz
50923 Köln, Deutschland
E-Mail: christoph.helmig@uni-koeln.de