

Zeitschriftenschau

A. Fachwissenschaft

Hermes 147, 4 (2019) In einem klar strukturierten und argumentierten Beitrag analysiert Laura Aresi (A.) die *cena Trimalchionis* aus Petrons *Satyrice* (*Res novae*: Die „Cena Trimalchionis“ und der Kreislauf der Transgression, *Hermes* 147, 4 [2019], 469-482) nicht mit dem Blick auf den degenerierten Freigelassenen, dessen Festspektakel als Ausdruck eines dekadenten Hedonismus inszeniert wird, sondern vielmehr mit dem Blick auf Trimalchio als einen distinguierten Gastgeber, der in einer Klimax unvorhersehbarer Rätsel und Einfälle die Intelligenz seiner Gäste (und der Leserinnen und Leser) herausfordert und zu einer ganz eigenen Art der Transgression gegenüber den hergebrachten sozialen Normen inszeniert. In einem ersten Schritt entfaltet A. das klimaktische Schema der *res novae*, stets aus Sicht des Encolpius, der zum Beispiel eines Gastes wird, der sich mehr und mehr auf das Spiel des Gastgebers einlässt: Gleichsam als Präludium weist schon die erste Begegnung mit Trimalchio in den Thermen auf dieses Spiel hin (*sat.* 27,2-4), da dieser, ausdrücklich als *pater familiae* der ausstehenden abendlichen *cena* bezeichnet, sich nicht an die Regeln des herkömmlichen Ballspiels hält. Bei den ersten Gängen des maßlos gewaltigen Abendmahls ändert Encolpius sein Verhalten, wenn er sich über Trimalchios seltsame Wortspiele (36,7-8) und die Freiheitsmütze auf einem kredenzten Eber (40,3-41,5) wundert und nachfragt. Diese „Eberszene“ sei ein „Wendepunkt in der Struktur der *Cena*“, weil Encolpius nun seine Unkenntnis und Unerfahrenheit verbergen,

seine Verwunderung über Trimalchios Einfälle ablegen und ihnen auf den Grund gehen wolle (ohne nachzufragen). A. arbeitet heraus, dass Encolpius den Auftritt zweier Sklaven, die, „wie man es in der Arena gewohnt ist“ (34,4), aus kleinen Schläuchen nicht mit Wasser, sondern mit Wein die Hände der Gäste besprengten, als einen ersten Hinweis deutet, dass die *cena* als ein *spectaculum* inszeniert sei. A. sieht sich in 47,9-10 bestätigt, als dass der Erwartung des Encolpius, dass mit zwei vorgeführten Schweinen wie auf einem ihm bekannten *spectaculum* umgegangen wird, von Trimalchio nicht entsprechen wird. Es ist also Encolpius, der versucht, das Rätsel der Inszenierung der *cena* zu lösen, dessen erster Ansatz, es sei gleich einem *spectaculum*, aber von Trimalchio konterkariert werde. In 69,8-70,1 vermute Encolpius die *Saturnalia* als Modell für Trimalchios *cena*. A. fragt nun, ob diese Modelle als Trimalchios Modelle zu deuten sind oder ob es Encolpius' Bemühungen sind, „um überhaupt in der ungeordneten, verworrenen Welt des Trimalchio zurechtzukommen“ (477). Zur Beantwortung dieser Frage zieht A. eine weitere Passage heran (57/58). Hier werde deutlich, dass es sich um kein Saturnalienfest handle, also nicht um eine zeitlich eng begrenzte Umkehrung der sozialen Normen, sondern „dass die Lebensführung Trimalchios durchgängig transgressiv ist“ (478). Davon ausgehend widmet sich A. der Frage, was in diesem Kontext eigentlich Transgression bedeute, wobei sie allerdings auf eine spätere Szene zurückgreift (69), in der eine Mastgans angekündigt wird, die sich wider die Erwartungen an einen *ludus saturnalicus* als banales

Essen herausstellt. A. sieht daher ein Schema der *res novae* in der *cena Trimalchionis*, es werden Rätsel gestellt, die Erfahrungen der Gäste wachrufen und deren Erwartungen wecken, diese aber dann nicht erfüllen. Es gelänge Encolpius nicht, diese Rätsel des Gastherren zu lösen, so dass er resigniert. Seine letzte Fehlinterpretation beende gleichsam die *cena*, weswegen Trimalchio einen Trauermarsch durch ein Hornbläserensemble anstimmen lässt (78,6-8). Dieser ist, wie A. durch den Vergleich mit Cic. *Cael.* 65 aufzeigen kann, nach dem Vorbild eines *mimus* mit katastrophalem Ende in Szene gesetzt. Eine Katastrophe aber ist gar nicht geschehen, sondern nur der Alarmruf wegen eines Feuers in der Nachbarschaft. Erneut sieht A. dasselbe Schema, dass mit Erwartungen gespielt wird, die nicht erfüllt sind, die in diesem Fall aber Encolpius nutzt, um dem Gastmahl zu entkommen. So bleibe Encolpius seiner Deutung nach den Erfahrungen von *spectacula*, *Saturnalia* und *ludi* treu. Ob aber Trimalchio sich diesen Normen seiner Gäste nicht gerade habe entziehen lassen, lässt A. bewusst offen, ebenso wie offenbar auch Petron.

Weitere Beiträge Hermes 147, 4 (2019): κλέος ἄφθιτον in Sappho fr. 44.4 V*, von R. Xian, 392-405, Laughter and Play in Plato's Gorgias von Sermamoglou-Soulmaidi, G., 406-422, (*Nec molestum erit mutuari?* Again on the Financial Affairs of Elite Romans between Late Republic and Early Empire, von Rollinger, Chr., 423-451, Horace Epode 11, von Cairns, F., 452-468, Absolute Erkenntnis – Zum Ursprung eines Konzepts in Porphyrios' Parmenides-Kommentar, von Krämer, B., 483-495, Die Priesterkarriere des L. Domitius Ahenobarbus, von Pachowiak, N., 496-507, A Note on Laelia in Martial 10.68: Code-switching, linguistic and moral purity, and Cicero's influence on Martial 10.68, von

Rohland, R. A., 508-514, Did Nicanor actually write a treatise *περὶ ναυστάθμου* (*On the ships at anchor*)?, von Nünlist, R., 515-519.

Klio 101, 2 (2019) Elke Stein-Hölkeskamp (H.) untersucht den bekannten λόγος aus Herodots Historien (6,125) über die Belohnung des Atheners Alkmeon durch Kroisos, den König der Lyder („Geld macht den Mann“: Reichtum als Distinktionsmerkmal antiker Eliten, *Klio* 10, 2 [2019], 427-451): Den Ruhm (und den Reichtum) der Alkmeoniden, eines der führenden attischen Geschlechter, dessen berühmtester Vertreter bekanntlich Kleisthenes war, habe nach Herodot Alkmeon durch die Belohnung des Kroisos begründet, der ihm zum Dank für Vermittlerdienste nach Delphi gestattete, soviel Gold aus seinen Schatzkammern mitzunehmen, wie er tragen konnte. Alkmeon habe darauf besonders weite Gewänder und Stiefel getragen und sich Goldstaub auf Haare und in den Mund gestopft, so dass er beim Verlassen der Kammern nichts Menschliches mehr an sich gehabt habe. H. möchte abseits der Deutungen, die eine Schmähung der Alkmeoniden oder eine (demokratische (?)) Kritik am Ritus des aristokratischen Gabentauschs sehen, diese Episode bei Herodot in einen weiteren Zusammenhang stellen, nämlich in die Diskussion über die Zugehörigkeitsmerkmale der griechischen Eliten in archaischer Zeit. Denn hier stehen „Reichtum und die Praktiken seines Erwerbs, Schönheit und Armut, Gastfreundschaftsbeziehungen und Gabentausch zur Disposition“, „statuskonstituierende Qualitäten der Angehörigen der griechischen Elite“ (430). Ausgangspunkt von H's Betrachtungen Herodots ist die frühlyrische Dichtung des Archilochos und vor allem des Tyrtaios aus dem 7. Jhdt. v. Chr., der äußere Qualitäten, besonders körperliche, als Kriterium des Adels nicht anerkannte, sondern

nur innere Werte der „Standhaftigkeit, Uner-schütterlichkeit und Aufopferungsbereitschaft“ (430). Xenophanes kritisiert Mitte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. nicht nur die Betonung sportlicher Qualitäten und äußerer Pracht-präsentation, sondern auch die Wettbewerbe bei Symposien und deren mythologischen Themen. Ähnlich auch Dichter dieser Zeit. Um diese Qualitäten zu zeigen und sich so als Elite abzusetzen, waren ausreichende materielle Ressourcen notwendig. H. leitet von diesen Quellen vier Handlungsfelder ab, auf denen die griechischen Eliten sich auszeichnen konnten, Schlachtfelder, panhellenische Kampfstätten, die jeweilige Agora und die Feiern im eigenen Haus. Tatsächlich kann H. aufzeigen, dass der heimische *oikos* für die nachhomerischen Eliten zum entscheidenden Bereich distinktiven Handelns wurde, als dessen Oberhaupt, Förderer und Vermehrer, wie zahlreiche Passagen archaischer Autoren belegen, so auch Hesiod wie wesentlich später Solon. H. kann eindrucksvoll und vielfältig belegen, wie sich als notwendige Konsequenz die Bedeutung von Reichtum und dessen Mehrung als entsprechendes Merkmal der aristokratischen Elite herausbildete, dies zeigten gerade auch die ausgeprägte Angst vor materiellem Verlust oder finanzielle Einbußen. Derartige Ergebnisse ihres Handelns führten zum Ausschluss von ihrem sozialen Netzwerk und zum Verlust eines entscheidenden Handlungsfelds, um einen entsprechenden Status wieder zu gewinnen. Letztlich entfielen auch die Ressourcen der öffentlichen Selbstdarstellung (s. o.). H. stellt aber zurecht die Frage, welche Rolle einer sich derart konstituierenden Elite zukam, wenn sich die Rahmenbedingungen für eine solche individuelle Präsentation änderten, nämlich in der Polisbildung, die zudem mit der Kolonisation zusammenfiel. H. betrachtet nun

vor dem Hintergrund dieser Anpassung und Neuausrichtung der aristokratischen Elite die Entwicklung gemeinschaftlicher Institutionen und Magistraturen, sowie von deren Kompetenzen und Entscheidungsprozessen. Gerade die Magistraturen scheinen, da sie nicht normativ definiert waren, Ergebnis dieses Prozesses zu sein, dies gelte insbesondere für die zeitlichen Begrenzungen, die der agonalen Mentalität der aristokratischen Elite und der daraus resultierenden Mehrung des (persönlichen) Besitzes Grenzen aufzeigen sollten. So erkläre sich auch die massive Kritik lyrischer Dichter an der Raffgier einzelner Träger solcher Führungsämter, ebenso wie die Kritik, die in Herodots Episode des raffgierigen Begründers des Alkmeonidengeschlechts deutlich wird.

Mads Ortving Lindholmer (L.) behauptet (*The Fall of Cassius Dio's Roman Republic*, *Klio* 101, 2 [2019], 473-504), in der späten Republik seien „*bribery, violence and political manipulation*“ „*tools and mechanics, which competition was performed*“, und das im Gegensatz zu den idealisierten Prozessen des politischen Wettbewerbs in der frühen Republik, die auf „*public speaking and constitutional acts*“ basierten (477), ein Ideal, das Cassius Dio lt. L. wiederum durchbrochen habe (477 Anm. 16). „*Political competition in the Late Republic is often selfish, disregarding the good of the state and is times highlighted through linguistic markers such as φιλοτιμία and φθόνος*“ (476). Die Nutzung dieser Instrumente des politischen Wettbewerbs sei eine Folge der Änderungen, denen der institutionalisierte politische Wettbewerb unterzogen worden sei, und ebendiese Form der Veränderung sei nach Cassius Dio die Ursache für den Zusammenbruch der römischen Republik. Insofern hebe sich Cassius Dio deutlich von den Deutungen moralischen Verfalls ab, denen die historio-

graphische Tradition folge. Exemplarisch ließe sich diese Ansicht Cassius Dios an Buch 39 nachvollziehen, denn die Bucheinteilung sei ein Instrument der deutenden Gewichtung Cassius Dios, wie es in der Forschung bisher nicht gesehen worden sei. L. führt dann aus 39,6-9 Belege für die Wirkung gezielt eingesetzter Gewalt innerhalb der politischen Auseinandersetzungen um die Rückkehr Ciceros, dessen Konflikt mit Clodius und um die *lex Gabinia*. Aus 39,12-16 folgen Belege für die Bestechlichkeit, insbesondere in der Auseinandersetzung um die Wiedereinsetzung von König Ptolemaios in Ägypten. An diesem Beispiel könne Cassius Dio die große Bedeutung von Bestechung und Bestechlichkeit veranschaulichen, die alle politischen Vorgehensweisen konterkariere. Als ein entsprechendes Exempel dient L. Clodius' Bewerbung um das Aedilenamt, das dieser zum Kampf gegen Milo missbrauche. *Political manipulation* meint demzufolge den Missbrauch politischer Kompetenzen zum eigenen Nutzen. Es folgen weitere Belege für derartigen Missbrauch durch Crassus und Pompeius, für den Einsatz von Gewalt gegen den Senat durch Clodius und auch durch Pompeius und Crassus, wenn sie ihr Konsulat durchsetzen, für die Machtlosigkeit rechtmäßiger Mittel der Auseinandersetzung, die Cato und Ateius und auch die beiden Konsuln einsetzen. Bezeichnenderweise würden sie nach Cassius Dios Version als Konsequenz wieder Gewalt und Bestechung einsetzen. L. leitet seinen Schluss so ein: „I have shown how Dio presents violence, bribery and political manipulation as three fundamental tools in the institutional competition of the Late Republic. These tools were institutional and political in origin and effect as they emerged directly from the political competition and then proceeded to degenerate it further“ (500). Am

Ende verteidigt er Cassius Dio offensiv gegen den Vorwurf früherer Forschung, er habe kaum Verständnis für die Republik, sondern zeige ein Verständnis für sie und ihre Ämter, „that most closely resembles modern explanations“ (502). Der Autor dieser Zeitschriftenschau möchte ausdrücklich das Bemühen des akademischen Netzwerkes, zu dem L. gehört, hervorheben, Cassius Dio aus dem dunklen Winkel eines mediokren Schreiberlings herauszuholen, dem nur die Funktion eines Quellenlieferants zugestanden wird. Ihm seien daher hier einige kommentierende Bemerkungen gegönnt: Die Aufzählung der Belege für „*bribery, violence and political manipulation*“ im Sinne politischen Missbrauchs ist beeindruckend; offenbar hat Cassius Dio einen Schwerpunkt des 39. Buches darauf gelegt, diese Verhaltensweisen anzuprangern und zu einer Ursache für den Zusammenbruch der Römischen Republik zu erklären. Auf diesen Zusammenhang hinzuweisen, der im Vergleich zur Parallelüberlieferung tatsächlich ein singuläres Phänomen ist, ist ein verdienstvolles Unterfangen. Dieser Zusammenhang erklärt aber nicht, warum Buch 39 ein besonderer Schwerpunkt des Gesamtwerkes sein soll, sogar das für den „Zusammenbruch von Cassius Dios römischer Republik“ entscheidende. L.s Behauptung, dass Cassius Dios Gewichtung durch einzelne Bücher bisher noch nie Aufmerksamkeit gewidmet worden sei, ist auch nicht zutreffend: Schon Fechner (Untersuchungen zu Cassius Dios Sicht der römischen Republik, Hildesheim 1986) sowie Hillen (Einführung zu: Cassius Dio, Römische Geschichte, übers. v. O. Veh, Düsseldorf 2007) oder Simons (Cassius Dio und die römische Republik, Berlin 2009) konnten herausarbeiten, dass Cassius Dio einzelnen Büchern dadurch besonderes Gewicht verleiht, dass er sie einem einzigen Jahr widmet,

Buch 3 dem Wechsel von Königtum zur Republik 509/8 v. Chr., den er in einer theoretisierenden Debatte reflektiert, Buch 13 dem angeblichen Höhepunkt der römischen Republik 218 v. Chr., Buch 44 der Ermordung Caesars 44 v. Chr. und das berühmte und viel untersuchte Buch 52 dem Wechsel von der Republik zum Prinzipat 27 v. Chr., den Cassius Dio wiederum in einer theoretisierenden Debatte reflektiert. Buch 39 entspricht diesem Muster nicht. Dann erschließt sich nicht, warum „*bribery, violence and political manipulation*“ „*institutional and political in origin*“ seien; keiner der Belege belegt diesen Zusammenhang, sondern nur, dass nach der Darstellung Cassius Dios diese Verhaltensweisen die politische Auseinandersetzung in den Jahren 57-54 v. Chr. prägten. Nach Auffassung des Rezensenten können sie das auch gar nicht sein, weil derartige Verhaltensweisen, zumal wenn *political manipulation* den Missbrauch von Amtskompetenzen zum persönlichen Nutzen meint, Ausdruck einer inneren (a)moralischen Konstitution sind. Wer Bestechung, Gewalt und derartigen Missbrauch einsetzt, um seine Ziele zu erreichen, geht so vor, weil die Gier nach diesen Zielen so groß ist, dass er sie nicht auf dem regulären Weg erreichen kann. Und eine ebensolche unersättliche Gier nach illegitimer (Willkür-) Herrschaft oder Umsturz unterstellt Cassius Dio später Pompeius und Caesar (41,57,4) ebenso wie zuvor Marius (30-35,102,10), Catilina (37,30,2) oder M. Livius Drusus und Q. Servilius Caepio (28,96,1), mithin politischen Anführern, die eine wesentliche Verantwortung für den Niedergang der Republik trugen. Den Höhepunkt der Macht Roms 218 v. Chr. erklärt Cassius Dio gerade damit, dass seine Bürger derartiges Begehren aufgrund der Vernunftmäßigen konnten (13,55,6). Den Höhepunkt

des römischen Gemeinwesens wie seinen Niedergang deutet er also als politische Auswirkung einer sittlichen Haltung. Hinzukommt, dass Cassius Dio die politischen Ämter, wenn er sie zum Zeitpunkt ihrer Einführung umfassend kommentiert, aus moralischem Blickwinkel beurteilt: Exemplarisch sei auf die Termini im Kommentar der Diktatur (4 Zon. 7,13,14) verwiesen, die auf philosophisch ethisches Vokabular zurückgehen, φρόνησις in ὑπερφρονεῖν, der Affekt eines ἔρωσ (μοναρχίας), dem später Caesar erlegen sei (dem πάθος in ἔπαθεν). Seine Kritik am Volkstribunat beruht nicht auf einer politischen Sichtweise des Amtes, sondern auf moralischen Überlegungen und einem offenbar pessimistischen Bild der menschlichen Natur, die an Thukydides erinnert (4 Zon. 7,15,7). Gerade in diesen Kommentaren wird Cassius Dio ein juristischer Kenntnisstand attestiert, der „moderne Analysen geradezu vorwegnimmt“ (Simons [2009], 75; weiterführend, mit ähnlich urteilender Literatur ders. 34-119). Schließlich beruht der Ansatz L's auf der These, Cassius Dio beurteile die Entwicklung der römischen Republik vom Standpunkt eines idealisierten Prinzipats aus. Doch genau dieser Standpunkt ist spätestens seit den Ergebnissen Manuwalds von 1979 zurecht umstritten (Cassius Dio und Augustus, Wiesbaden 1979, 9-12).

Weitere Beiträge aus Klio 2019, 101 (2): From Hesiod's Tripod to Thespian Mouseia. Archaeological Evidence and Cultural Contexts, von Mojsik, T., 405-426, The Inserted Document at Dem. 24.20-23. Response to Mirko Canevaro, von Hansen, M. H., 452-472, Was Pontius Pilate a Single-Handed Prefect? Roman Intelligence Sources as a Missing Link in the Gospels' Story, von Bermejo-Rubio, F., 505-542, Pliny's Presses: the True Story of the First Century Wine Press, Burton, P. / Lewit, T., 543-598, C. Helvidius Pris-

cus arbiter ex compromisso, von Israelowich, I., 599-609, Accommodating Political Change under the Tetrarchy (293-306), von Hekster, O. / Betjes, S. / Heijnen, S. / Iannantuono, K. / Jussen, D. / Manders, E. / Syrbe, D., 610-639, Zu der umstrittenen Inschrift aus Silvan / Μαρτυρόπολις, von Niehoff-Panagiotidis, J., 640-669.

In der aktuellen Ausgabe des **Philologus** **163, 2 (2019)** untersucht P. Kelly (K.) die Rezeption des platonischen Dialogs *Theaitet* durch Ovid in der Rede des Pythagoras im 15. Buch der *Metamorphosen* (The Wax and the River Metaphors in Ovid's Speech of Pythagoras and Plato's Theaetetus, 274-297.). In dieser Rede benutzt Ovid die Metapher des Wachses, um zu illustrieren, wie die Seele ihre Substanz trotz Seelenwanderung erhalten kann (15,169-172). In Platons *Theaitet* (191d3-7) nutzt Sokrates dieselbe Metapher, um zu illustrieren, wie die Ideen Erinnerungen in unsere Seele einprägen, deren Substanz aber dieselbe bleibt. K. stellt nun die naheliegende Frage, ob die Übereinstimmungen eine direkte Rezeption des *Theaitet* durch Ovid belegen. Er kann aufzeigen, dass beide Versionen allein von anderen durchaus gängigen Wachsmetaphern abweichen und eben nicht von der Wachstafel als Schreibgerät ausgehen, sondern von einem Abbild im Sinne des Wortes. Kurz nach der Wachsmetapher legt Ovid Pythagoras eine weitere bekannte Metapher in den Mund, die des Flusses, um den steten Wandel zum Ausdruck zu bringen, dem das Universum unterworfen sei (15, 177-184). Allseits bekannt ist diese Metapher durch das Wort Heraklits, das Ovid durch *cuncta fluunt* (178) unmittelbar aufzunehmen scheint; um den steten Wandel des Kosmos zu illustrieren, betont Heraklit zudem, dass man niemals in denselben Fluss steigen könne (DK 22 B 91). Gegen dieses

Dogma, das Platon auch im *Kratylos* aufnimmt (402a4-b 4), bezieht Sokrates im *Theaitet* in einer breit angelegten Argumentation Stellung (K. verweist auf Thait. 182a1). Ovid lässt Pythagoras sich selbst zu einem Beispiel für die Unsterblichkeit der Seele und der Seelenwanderung, indem dieser sich als Reinkarnation des Euphorbus, eines Kriegers vor Troja, ansieht. K. sieht in den Erinnerungen, die Pythagoras auf Euphorbus (und seinen Schild) zurückführt, Platons Anamnesislehre verarbeitet, die er in mehreren Dialogen nachweisen kann. Zurecht weist K. darauf hin, dass die Seele nach Platon Erkenntnisse aufnimmt, wenn sie frei ist von den körperlichen Begrenzungen, während sie nach Pythagoras Kenntnisse aus früheren Inkarnationen aufgenommen und verarbeitet hat. K. betrachtet nun präziser, wie beide Metaphern ihren Weg von Platons *Theaitet* in Ovids Rede des Pythagoras gefunden haben; die entscheidenden Mittler sieht er in den Stoikern und Epikureern und ihren Erkenntnistheorien. So habe die Wachsmetapher ebenso Zenons Lehre von der φαντασία καταηπτική wie die Epikurs von der πρόληψις geprägt, und das – wie K. belegen kann – bis in die Terminologie hinein. Deren Theorien fanden Eingang in das römische Denken und die Literatur über die Tusculanen Ciceros und das Werk des Lukrez; tatsächlich sieht K. auch schon bei Cicero einen inhaltlichen Kontext zwischen der Wachs-Metapher und den grundlegenden Aussagen Platons im *Theaitet* zur Unsterblichkeit der Seele und der Anamnesislehre. Hier knüpfe Cicero ebenfalls (naheliegende) Verbindungen zwischen Pythagoras und Platon. Auch die Flussmetapher kennt Cicero im ersten Buch der *Academica* (1,30-31), dessen Formulierung der Ovids in den *Metamorphosen* sehr ähnele. Ovid greift K. zufolge in seiner Verwendung der Wachs- und Flussmeta-

pher sowohl auf die Überlieferung durch Cicero in den *Academica* und den *Tusculanen* als auch auf den Ursprung im platonischen *Theaitet* zurück. Tatsächlich sieht K. aber noch weitere Anspielungen, die Ovid insbesondere durch das Bild der Flusswellen metaphorisch verdichtet habe. Über die Angaben Plutarchs (adv. Col. 16, 1116C) sieht K. hier Reminiszenzen an Epikur, der seinerseits das Wort Heraklits in die materialistische Naturvorstellung seiner Lehre überführt habe. Diese Verarbeitung der steten Entwicklung des Kosmos in das Gedankengut Epikurs erkennt K. direkt in Passagen aus dem zweiten und sechsten Buch *de rerum natura* von Lukrez (2,67-79 / 6,921-924). Gerade zwischen der Passage aus dem sechsten Buch und der Rede des Pythagoras in den *Metamorphosen* gebe es deutliche Anspielungen. Zum Ende seines Beitrags geht K. auch auf die inhaltliche Rezeption der Metaphern ein, ihre Aussage könnte nämlich auch auf die Art und Weise dichterischer Rezeption übertragen werden: Das Sujet, Wachs- und Flussmetapher zum Ausdruck der unsteten Entwicklung des Kosmos und gleichzeitig der unwandelbaren Substanz der Seele, ist bei allen Autoren dasselbe, doch jeder Autor drücke, um im Bild zu bleiben, der Darstellung dieser These durch die Metaphern seinen eigenen Stempel auf.

Weitere Beiträge *Philologus* 163, 2 (2019): A Change in the Distribution of Accents in Homer in Verses with Trochaic Words Ending in the Fourth Trochee, von A Britta, A., 185-197, The First Medea and the Other Heracles, von Mecariello, C., 198-213, Two Lovers and a Lion: Pankrates' Poem on Hadrian's Royal Hunt, von Höschele, R., 214-236, Two Notes on the Text of Pollux X 1.1-5 Bethe, von Tribulato, O., 237-249, Mütterliche Ursachen in Proklos' *Metaphysik*, von Schultz, J., 250-273, Musik und Moral:

Intertextuelle Bezüge zwischen Lact. inst. 6,21 und Sen. epist. 123,9 f., von Speyer, K., 298-319, Orenius / Erennius / Herennius Modestinus in a Lost Manuscript of Isidore: a Reappraisal of the Problem, von Wibier, M., 320-330, *Annotazioni inedite all'Aetna di scuola pomponiana* (cod. Corsinianus 1839), von Lanzarone, N., 331-327.

BENEDIKT SIMONS

B. Fachdidaktik

AU 1/2020: Interkulturalität. Seit nicht erst mit der Corona-Krise die Landesgrenzen wieder hochgezogen werden, handfest wie ideell, kommt dem Begriff der Interkulturalität noch einmal verstärkte Bedeutung zu. Was kann der altsprachliche Unterricht hier beitragen? Im Basisartikel von J. Nickel „Wir und die anderen – die anderen und wir?“ (S. 2-9) geht es zunächst um die Terminologie: Die Begriffe „Kulturkompetenz“ und „Interkulturelle Kompetenz“ würden bisweilen gleichgesetzt oder vermischt. Nach Nickel aber kann „interkulturelle Kompetenz [...] als ein Teilbereich der kulturellen Kompetenz angesehen werden. Sie betrifft das kulturelle Wissen und die kulturelle Analyse- und Handlungsfähigkeit, wenn sie sich auf kulturelle Vielfalt und Verschiedenheit bezieht“ (S. 5). Diese sei bei den Alten Sprachen auf verschiedenen Ebenen nötig, angefangen bei den Vokabeln (*familia*) bis hin zur Darstellung fremder Völker bei antiken Autoren (mit ihren Vorurteilen und Stereotypen; dafür reichlich Textbeispiele S. 4-9). – Den Praxisteil eröffnet O. Meuser: „Herodot – ein φιλοβάβραρος zwischen Kulturvermittlung und Standortbestimmung“ (S. 10-21, Jgst. 11-13, 18-20 Unterrichtsstunden). Das Werk Herodots bietet zahlreiche Möglichkeiten zur „interkulturellen Lektüre“ (S. 13), bei denen sich eine unvoreingenommene Haltung gegenüber Fremden zeigt, etwa bei