

Die Selbstrechtfertigung des Prexaspes (Herodot III 62,3-4) als Zeugnis für den persischen Auferstehungsglauben

Meik Gerhards

Es ist seit langem allgemein bekannt, dass die biblische Hoffnung auf die Auferstehung der Toten im Zusammenhang einer friedlichen und gerechten Erneuerung der Welt¹ Parallelen im persischen Bereich hat². Die vorrangig in der älteren Forschung viel verhandelte Frage einer möglichen Beeinflussung des biblischen Auferstehungsglaubens durch den persischen³ stößt vor allem auf das Problem, dass die unstrittigen persischen Belege sich erst im Jüngeren

¹ „Auferstehung“ steht für ein spezielles Konzept der Todesüberwindung, nach dem Tote körperlich wieder belebt werden und wie vom Schlaf zu unvergänglichem neuen Leben aufstehen. Das Konzept ist „von anderen Vorstellungen postmortaler Existenzformen (wie Wiedergeburt, Seelenwanderung, Unsterblichkeit der Seele, Eingehen zu den Ahnen etc.)“ zu unterscheiden (so Ahn, Auferstehung, 913); ebenso besteht ein Unterschied zu Entrückungsvorstellungen, bei denen der Tod „nicht überwunden, sondern nur in Ausnahmefällen außer Kraft gesetzt“ wird, sowie zu Wundererzählungen über Totenerweckungen, bei denen „am Ende des neuen Lebens wiederum der Tod steht“ (Waschke, Auferstehung, 915). Zur Eingrenzung des Konzepts der Auferstehung („resurrection“) und seinen Voraussetzungen vgl. auch Ringgren, Resurrection, 344.

² Zum persischen Auferstehungsglauben vgl. die knappen Übersichten in: Ringgren, Resurrection, 345; Ahn, Auferstehung, 914; darüber hinaus: Windischmann, Studien, 231-259; Spiegel, Alterthumskunde, 158-167; Nötscher, Auferstehungsglauben, 64-82; König, Jenseitsvorstellungen, 121-141; Klimkeit, Auferstehungsglaube.

³ Bertholet, Frage 51, stellt schon 1916 fest, dass „in dem leider noch so dunkeln Kapitel von den Beziehungen zwischen persischer und jüdischer Religion (...) wohl keine Frage so viel verhandelt worden [ist] wie die nach dem Verhältnis des beiderseitigen Auferstehungsglaubens“. Nach Klimkeit, Auferstehungsglaube 64, wurde „die zeitliche Vorrangigkeit der iranischen Auferstehungsidee von Iranisten ebenso nachhaltig vertreten (...), wie sie von einigen Judaisten abgelehnt wurde“. Die Aussagen von Stemberger, Auferstehung, 444, und Waschke, Auferstehung, 915, stehen für die Tendenz der judaistischen und theologischen Forschung, in erster Linie auf die kanaanäischen und innerisraelitischen Voraussetzungen des israelitischen Auferstehungsglaubens zu verweisen. Ahn, Auferstehung 914, hält fest: „Inwiefern dieses Konzept [=das persische Konzept der ‚Wunderbarmachung‘ der Welt einschließlich Auferstehung der Toten] auf jüd.-christl. A[uferstehungs]-Vorstellungen nachgewirkt hat, ist bislang ungeklärt“.

Awesta und dann in mittelpersischen Texten finden.⁴ Allerdings kann der Auferstehungsglaube immerhin, wenn schon nicht als Bestandteil, so doch als konsequente Fortentwicklung der Eschatologie der Gathas betrachtet werden, also des ältesten Teils des Awesta, der üblicherweise auf Zarathustra selbst zurückgeführt wird⁵. Daneben sind die Zeugnisse griechischer Autoren bedeutsam, nach denen der Glaube an die Auferstehung schon im 4. und 5. Jh. v.Chr. bei den Persern vorhanden war. So hat Theopomp von Chios (378/77-nach 323)⁶ mehreren antiken Gewährsleuten zufolge den Magern bzw. Zarathustra den Glauben an eine Auferstehung der Toten zu unvergänglichem Leben zugeschrieben.⁷ Ein Jahrhundert weiter zurück führt die Erwähnung des Auferstehungsglaubens in Herodot III 62,3f. Auch wenn auf dieses Zeugnis schon vor langer Zeit hingewiesen wurde, zunächst wohl 1863 durch F. Windischmann⁸, dürfte es sich lohnen, die Bibelwissenschaft daran zu erinnern. Sollte es kritischer Prüfung standhalten, läge darin der älteste einigermaßen präzise datierbare Beleg⁹ für das Vorhandensein des Auferstehungsglaubens im Orient biblischer Zeit vor.¹⁰

⁴ Vgl. dazu Klimkeit, Auferstehungsglaube, 70-73.

⁵ Vgl. dazu Klimkeit, Auferstehungsglaube, 69-70.

⁶ Zu Theopomp vgl. Lesky, Geschichte, 671-672; Lendle, Einführung, 129-136.

⁷ Zu Theopomps Zeugnissen über den persischen Auferstehungsglauben aus der Geschichte Philipps II. von Makedonien („Philippika“) vgl. Jacoby, Fragmente, 547-548. Dort werden unter Nr. 64 und 65 Diogenes Laertius, Aeneas von Gaza und Plutarch als antike Gewährsleute zitiert, die entsprechende Aussagen des verlorenen Werkes überliefert haben.

⁸ Vgl. Windischmann, Studien, 236.

⁹ Zur zeitgeschichtlichen Einordnung von Herodots Leben und Werk vgl. Lesky, Geschichte, 337-339; Lendle, Einführung, 36-41; als Einführung in Herodot vgl. auch Bichler / Rollinger, Herodot. – Auch wenn Rollinger in Bichler / Rollinger, Herodot, 111-113, eine Reihe von Streitfragen im Blick auf die Datierung des herodoteischen Werkes anspricht und zugleich eine „kritische“ Biographie des Geschichtsschreibers als Desiderat nennt, die nicht „auf der Prämisse einer positiven Einschätzung sowohl der herodoteischen Quellenangaben als auch der Informationen, die die antike Tradition bereithält“ beruht, besteht ein Konsens darüber, dass Herodots Werk im letzten Drittel des 5. Jh.s. v.Chr. vor und während des Peloponnesischen Krieges entstand. Bei praktisch allen alttestamentlichen Texten fehlt ein so weitgehender Konsens.

¹⁰ Im persischen Bereich ist der Auferstehungsglaube wie erwähnt erst im Jüngeren Awesta sicher bezeugt, also in frühestens partherzeitlichen Texten, vgl. dazu Klimkeit, Auferstehungsglaube, 66-70. Der mutmaßlich älteste biblische Text, der – bildhaft – von einer Totenauferweckung spricht, ist Ez 37,1-14. Doch ist zum einen in der exegetischen Debatte über die Entstehung des Ezechielbuches nicht unstrittig, ob es sich hierbei tatsächlich um den Text eines Exilspropheten handelt; zum anderen ist

In Herodot III 61f. wird von dem Putsch zweier Mager, zweier Brüder, gegen den in Ägypten weilenden Perserkönig Kambyses erzählt. Dabei habe sich einer der beiden als Kambyses' Bruder Smerdis ausgegeben, der jedoch längst zuvor im Auftrag des Königs heimlich ermordet worden war (III 30). Während der Rückkehr aus Ägypten erreicht Kambyses die durch einen Herold verbreitete Nachricht von der Thronbesteigung des Smerdis. Als er seinen treuen Gefolgsmann Prexaspes, den er mit der Ermordung des Bruders beauftragt hatte, zur Rede stellt, rechtfertigt dieser sich folgendermaßen:

O Herr, das ist nicht wahr, dass Smerdis, dein Bruder, je gegen dich aufgewiegelt hat (ἐπανάστηκε), auch nicht, dass dir von jenem Mann irgendein Hader entstehen wird, sei er groß, sei er klein; denn nachdem ich selbst getan hatte, was du mir befohlen hattest, habe ich ihn mit diesen meinen Händen begraben. Wenn denn nun die Verstorbenen auferstanden sind (εἰ μὲν νῦν οἱ τεθνεώτες ἀνεστήασι), dann erwarte, dass sich auch Astyages der Meder gegen dich erheben wird (ἐπαναστήσεται); wenn es aber so ist wie zuvor, dann blüht dir gewiss von jenem kein Umsturz (III 62,3-4).¹¹

Windischmann kommentiert dazu: „Es ist wahr: Diese Worte beweisen nicht, daß Prexaspes an die Auferstehung der Toten geglaubt habe, ja eher das Gegenteil; daß aber überhaupt von der Auferstehung die Rede ist, welche hellenischen Begriffen so ferne lag, erklärt sich am ungezwungensten, wenn Herodot das persische Dogma kannte und sich seiner zur Colorierung der Rede eines persischen Mannes bediente“¹².

In der Tat steht außer Zweifel, dass Herodot Kenntnisse über persische Überlieferungen und auch über die Religion besaß.¹³ Für den Zusammenhang der zitierten Stelle ist das sogar besonders plausibel, liegt doch die Geschichte vom Aufstand des falschen Smerdis (pers. Bardiya-)¹⁴ auch als persischer Originalbericht in der dreisprachigen Monumentalinschrift Dareios' I. aus

nicht zu vergessen, dass die Auferweckung der Toten in Ez 37,1-14 ein Bild der Wiederaufrichtung des exilierten Israel ist. Dieses Bild könnte ausgehend von der Gleichsetzung von Tod (Verwesung) und Hoffnungslosigkeit (V.11: „vertrocknet sind unsere Gebeine, und zu Grunde gegangen ist unsere Hoffnung“) geschaffen worden sein, ohne dass ein Wissen um den Auferstehungsglauben vorausgesetzt war.

¹¹ Übersetzt nach: Rosén, Herodotus, *Historiae*, I, 293.

¹² Windischmann, *Studien*, 236.

¹³ Vgl. dazu schon Clemen, *Nachrichten*, 96-97, wonach Herodot, der Persien nicht selbst besucht hatte, auf andere Quellen und Dolmetscher angewiesen war, aber „sonst über persische Verhältnisse objektiv und zuverlässig“ berichtet.

¹⁴ Zur Einbindung der Prexaspes-Geschichte in die Darstellung des Übergangs der Herrschaft von Kambyses zu Dareios vgl. Reinhardt, *Persergeschichten*, 344-345.

Bīsutūn (Behistun) vor.¹⁵ Herodots Erzählung stimmt mit der Darstellung der Inschrift in wesentlichen Punkten überein.¹⁶ Da die Inschrift nicht nur am Felsen von Bīsutūn angebracht, sondern auch in Abschriften und Übersetzungen im Perserreich verbreitet wurde¹⁷, war die von Dareios propagierte Darstellung der Ereignisse ausreichend bekannt, um auf Herodot einzuwirken. Zwar ist auf Grund deutlicher Unterschiede kaum an eine unmittelbare Abhängigkeit Herodots von der Darstellung der Bīsutūn-Inschrift zu denken¹⁸, eine immerhin indirekte Abhängigkeit ist aber umso sicherer anzunehmen, wenn man sich auf die plausible Annahme einlässt, dass die Geschichte vom Aufstand des falschen Smerdis auf eine Propagandalüge des Dareios zurückgeht, der in Wirklichkeit selbst als Usurpator den echten, thronfolgeberechtigten Smerdis / Bardiya beseitigt hatte¹⁹. Wenn aber Herodot soweit auf persische Traditionen zurückgreift, dass er eine – wahrscheinlich – mündliche Tradition aufnimmt, die mit der Darstellung der Bīsutūn-Inschrift zusammenhängt²⁰, ist Windischmanns Vermutung keineswegs abwegig, dass er der Aussage des Prexaspes bewusst persisches Kolorit verleiht, indem er ihn von der Auferstehung der Toten sprechen lässt. Denkbar ist auch, dass die Aussage des Prexaspes in der bei Herodot begegnenden Form schon in einer persischen Tradition vorformuliert war. Dann spräche durch die Vermittlung des griechischen Geschichtsschreibers in der Aussage des Prexaspes eine originale persische Stimme zu uns.

In der älteren Literatur ist Windischmanns Interpretation unterschiedlich aufgenommen worden. So hat A. Bertholet unter Berufung darauf die Voraussetzung begründet, „daß persischer Auferstehungsglaube zeitlich hoch genug

¹⁵ In deutscher Übersetzung ist die in Akkadisch, Elamisch und Altpersisch abgefasste Inschrift am leichtesten in der Bearbeitung von Borger / Hinz, Behistun-Inschrift, 419-450, zugänglich; eine kommentierte englische Übersetzung findet sich in Kuhrt, *Empire*, 141-158 (dort auch Angaben zu den Ausgaben der antiken Texte). Zur Besprechung der Inschrift vgl. auch Wiesehöfer, *Persien*, 33-43; zur Entstehungsgeschichte Koch, *Persien*, 4-10.

¹⁶ Briant, *Histoire*, 111, nennt als entscheidende Übereinstimmungen (z. T. auch im Gegensatz zu anderen griechischen Quellen), „que le rebelle est un mage, qui a usurpé l'identité de Bardiya/Smerdis, frère de Cambyse; que Cambyse est le responsable de la mort de son frère, et que la disparition de Bardiya a été tenue secrète“.

¹⁷ Es liegen akkadische Fragmente aus Babylon und aramäische Fragmente aus Ägypten vor, vgl. dazu Wiesehöfer, *Persien* 34; möglicherweise existierte auch eine dann wohl von der persischen Verwaltung in Kleinasien veranlasste griechische Version, vgl. dazu Briant, *Histoire*, 111-112.

¹⁸ Vgl. dazu Briant, *Histoire*, 112.

¹⁹ Vgl. dazu Briant, *Histoire*, 112-113; auch Demandt, *Darius*.

²⁰ So Flower, *Herodotus*, 279.

hinaufreiche, um den Glauben des vorchristlichen Judentums haben [*sic!*] beeinflussen zu [*sic!*] können“²¹: Unter diesen Umständen habe „es weniger gegen sich, wenn wir im obigen zum Vergleich des persischen und des jüdischen Auferstehungsglaubens ein so spätes Buch wie den Bundahish, der anerkanntermaßen alte Traditionen treu wiedergibt, stärker herangezogen haben“²².

Auch C. Clemen hat sich im Zusammenhang seiner These, dass Herodot bei den Persern bereits zoroastrische Religiosität vorgefunden hat, auf Windischmann berufen. Dabei wehrt er den von Lagrange erhobenen Einwand ab, dass es in der Selbstrechtfertigung des Prexaspes um den „babylonischen Glauben an die gelegentliche Wiedererscheinung eines Toten“ gehe. Dagegen spreche vor allem, dass Prexaspes $\epsilon\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \nu\upsilon\upsilon\ \omicron\iota\ \tau\epsilon\theta\nu\epsilon\acute{\omega}\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\alpha\sigma\iota$ sagt: „Er denkt also an die Toten überhaupt“²³.

F. Nötscher schließt sich diesen Voten an, wenn auch mit größerer Vorsicht, denn: „Es ist doch wohl möglich, daß Herodot etwas vom persischen Auferstehungsglauben wußte und darum dem Mann diese Bemerkung in den Mund legte. Die Wendung läßt sich freilich auch ohne diese Voraussetzung verstehen“²⁴. Er weicht im Übrigen auch darin von Clemen ab, dass es seiner Ansicht nach „nicht um die allgemeine Auferstehung am Ende“ geht, „wie sie sicherlich später, im Parsismus ausdrücklich vertreten wird“²⁵.

Skeptisch äußert sich F. König: „Der Sinn der Stelle dürfte der sein: So sicher wie die Toten nicht auferstehen, so sicher wird auch der von mir getötete Astyages [*sic!*] nicht mehr auferstehen. Der Wortlaut für sich allein spricht von einer Auferstehung. Der Zusammenhang aber zeigt, daß sie als unmöglich hingestellt wird“²⁶.

In diese Richtung zielt auch der neuere Herodot-Kommentar von D. Asheri: „ $\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\alpha\sigma\iota$, il verbo è usato solo qui in Erodoto per la risurrezione dei morti. Ma questa credenza viene eliminata sbrigativamente, poiché il morto-risorto sarebbe il falso Smerdi, identico a quello vero nell’aspetto e nel nome (III 61,2)“²⁷.

Es ist jedoch nicht sicher, ob in der Rede des Prexaspes die Unmöglichkeit der Auferstehung vorausgesetzt ist; aber auch wenn das der Fall sein sollte, ergäbe sich daraus noch nicht sogleich ein Einwand gegen den Quellenwert von

²¹ Bertholet, Frage, 58.

²² Bertholet, Frage, 58-59.

²³ Vgl. Clemen, Nachrichten, 122-123.

²⁴ Nötscher, Auferstehungsglauben, 73.

²⁵ Vgl. dazu Nötscher, Auferstehungsglauben, 74.

²⁶ König, Jenseitsvorstellungen, 130.

²⁷ Erodoto, Storie, 283-284.

III 62,3f. für das Vorhandensein eines persischen Auferstehungsglaubens im 5. Jh. v.Chr. Das ist jedenfalls dann nicht der Fall, wenn man Windischmann folgt, der einerseits selbst davon ausgeht, dass Prexaspes nicht als Anhänger des Auferstehungsglaubens dargestellt ist, andererseits aber annimmt, dass die Erwähnung der Auferstehung in einem Werk der griechischen Geschichtsschreibung am einfachsten mit einem Rückgriff auf ein persisches „Dogma“ zu erklären ist. Die Grundlage dieser Schlussfolgerung liegt für Windischmann darin, dass der Auferstehungsglaube „hellenischen Begriffen so ferne lag“. Herodot hätte die Vorstellung danach nicht aus seiner eigenen Tradition übernehmen können, wohl aber aus der persischen. Es bleibt jedoch zu prüfen, ob Windischmann damit im Recht ist, denn der Glaube an eine Auferstehung des Menschen liegt zwar „griech.-röm. Denken im ganzen fern“, aber es existieren in der griechischen Literatur durchaus Aussagen, die die Unmöglichkeit des Auf(er)stehens bzw. Aufweckens von Toten hervorheben.²⁸ Bei Homer wird etwa das Verbum ἀνίστημι im intransitiven Sinn für ein „Aufstehen“ von Toten als unerwartetes und unerwartbares Geschehen gebraucht. Die Selbstrechtfertigung des Prexaspes benutzt ebenfalls das intransitive ἀνίστημι. Wenn Prexaspes nun die Erwähnung der Auferstehung in den Mund gelegt sein sollte, um zu unterstreichen, dass Kambyses nichts mehr von Smerdis zu befürchten hat, besteht also grundsätzlich die Möglichkeit, seine Aussage ganz aus innergriechischen Vorgaben abzuleiten. Es wird aber zu zeigen sein, dass sich die Aussage des Prexaspes tatsächlich von den homerischen Belegen in einer Weise unterscheidet, dass es – wenn schon nicht geboten, so doch nahe liegend ist, sie als Zeugnis für das Vorhandensein eines persischen Auferstehungsglaubens im 5. Jh. v.Chr. auszuwerten.

Um die Argumentation in einen weiteren Horizont zu stellen, sei ein Blick auf den Gebrauch des intransitiven ἀνίστημι bei Herodot und anderen Autoren vorangestellt.

Bei Herodot findet sich das Verbum an anderen Stellen im allgemeinen Sinn von „aufstehen“²⁹ und spezieller in den Bedeutungen „von einer Krankheit aufstehen“, also „genesen“ (I 22,4), und „vom Schlaf aufstehen“ (I 31,5). Der zuletzt genannte Beleg gehört zur Geschichte von Kleobis und Biton, die sich im Heiligtum schlafen legen und nicht mehr „aufstehen“, weil sie gestorben

²⁸ Das Zitat aus: Oepke, Auferstehung, 931, der als Belege Aischylos, Eumeniden, 648, zitiert: „einmal gestorben, gibt es keine Auferstehung (ἀνάστασις)“. Darüber hinaus nennt er ohne ausführliches Zitat Homer, Ilias, 24.551; Aischylos, Agamemnon, 1360-1361; Sophokles, Elektra, 137-139, wo jeweils mit transitiver Verwendung von ἀνίστημι gesagt ist, dass Tote nicht mehr aufzuwecken sind.

²⁹ Herodotus, Historiae, I, 202,2 (zum Tanz aufstehen); Herodotus, Historiae, II, 60,2 (von Frauen, die aufstehen und die Kleider in die Höhe heben); Herodotus, Historiae, II, 64,1 (vom Beischlaf aufstehen).

sind. ἀνίστημι bedeutet an dieser Stelle also so viel wie „erwachen“, aber im Blick auf Leben und Tod, und das rein negativ: Der Tote ist dadurch charakterisiert, dass er nicht mehr „aufsteht“ = erwacht.

Auch bei anderen Autoren steht das intransitive ἀνίστημι in den bei Herodot belegten Bedeutungen. Homer verwendet es für das Aufstehen vom Beischlaf (Il. XIV 336) wie für das Aufstehen am Morgen (Od. XX 124). In der Pestschilderung des Thukydides (II 49,8) wird es für das Genesen von der Krankheit verwendet³⁰, entsprechend in Platons „Laches“ (195c). Xenophon gebraucht die Vokabel unter anderem dafür, dass Hungerige wieder zu Kräften kommen: „Wenn sie essen, werden sie aufstehen“ (Anab. IV 5,8). An allen diesen Stellen ist nicht vom „Aufstehen“ bzw. von einer „Auferstehung“ der Toten die Rede. Allein der Beleg aus der Geschichte über das argivische Brüderpaar in Her I 31,5 rührt an diese Thematik, ist aber doch nur sehr begrenzt vergleichbar.

Interessanter sind die Stellen, an denen bei Homer vom „Aufstehen“ von Toten die Rede ist. In Il. XV 286-289 ruft Thoas aus, als Hektor nach einer schweren, durch Aias erlittenen Verletzung wieder auf dem Kampfplatz erscheint:

O weh! Das ist wahrlich ein großes Wunder, das ich da mit [*eigenen*] Augen sehe,
wie doch wieder von neuem aufgestanden ist (ἀνέστη) den Todesgeschicken entkommend
Hektor! Wahrlich das Herz eines jeden war voller Hoffnung, dass er gestorben wäre unter den Händen Aias' des Telamoniden.

In Il. XXI 54-57 ruft Achilleus beim Anblick des Priamossohnes Lykaon aus, den er aus dem Garten des Vaters entführt und nach Lemnos verkauft hatte:

O weh! Das ist wahrlich ein großes Wunder, das ich da mit [*eigenen*] Augen sehe,
wahrlich werden wohl die mutigen Troer, die ich getötet habe,
wieder aufstehen aus dem schattigen Dunkel,
wie doch auch dieser da gekommen ist dem grausamen Tag entfliehend.

Beide Stellen sind durch denselben Ausdruck des Staunens eingeleitet und setzen voraus, dass Tote nicht wieder aufstehen wie man nach Od. XX 124 vom Schlaf aufsteht oder nach den genannten Aussagen bei Thukydides, Platon und

³⁰ An der genannten Stelle heißt es: „Andere aber ergriff beim Aufstehen sofort ein Vergessen aller Dinge gleichermaßen, und sie erkannten weder sich selbst noch ihre Angehörigen“. Das „Aufstehen“ bezieht sich in diesem Zusammenhang darauf, dass die Pest als solche überstanden ist, also auf die Genesung. Danach wäre das „Vergessen“ ein Schaden, der von der Erkrankung zurückbleibt.

Xenophon von einer Krankheit „aufsteht“, also gesund wird, oder an Kräften gewinnt. Das Aufstehen der Toten wird als unrealistische Denkmöglichkeit herangezogen, um das Erstaunen auszumalen, das das Erscheinen Hektors auf dem Kampfplatz und das Wiedersehen mit Lykaon erregt. Nach Thoas entspricht die Rückkehr Hektors in den Kampf unmittelbar der Auferstehung eines Toten; Achilleus ist über das Wiedersehen mit Lykaon so erstaunt, dass es für ihn kein Wunder mehr wäre, wenn nun auch die Trojaner, die er nicht nur entführt und verkauft, sondern sogar getötet hat, von den Toten auferständen. In dieser Aussage scheint im Übrigen Ironie mitzuspielen, wofür die Formulierung steht, dass die getöteten Troer „aus dem schattigen Dunkel“ (ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος) aufstehen: ζόφος heißt „Finsternis“ oder „Dunkelheit“, kann aber auch den Westen bezeichnen³¹, so dass die Doppeldeutigkeit der Vokabel eine gebrochene Gleichsetzung der Toten mit Lykaon erzeugt, der nach dem westlich gelegenen Lemnos verkauft worden war, von wo er überraschend wiedergekommen ist.³² Die ironische Note unterstreicht, dass die Auferstehung von Toten an dieser Stelle nur als eine nicht ernsthaft zu erwägende Möglichkeit eingeführt wird.

Aus den homerischen Stellen ergibt sich aber nicht, dass die Selbstrechtfertigung des Prexaspes die Unmöglichkeit einer Totenaufstehung in analoger Weise heranzöge, um Kambyzes zu versichern, dass er von Smerdis nichts zu befürchten hat. Die Aussage des Prexaspes unterscheidet sich nämlich in doppelter Hinsicht von den Aussagen des Thoas und des Achill. Zum einen hat Clemen ganz zu Recht darauf hingewiesen, dass Prexaspes von den Toten (οἱ τεθνεώτες) allgemein spricht, während in Il. XV 286-289; XXI 54-57 nur von der Auferstehung bestimmter wirklich oder vermeintlich Toter die Rede ist, von Hektor oder von den durch Achilleus getöteten Troern. Der Umstand, dass von einer allgemeinen Auferstehung der Toten die Rede ist, ist aber für die Frage, ob der Grieche Herodot in der Rede des Prexaspes persische Tradition aufnimmt, von erheblicher Relevanz, denn die Auferstehung der Toten „als allgemeines Ereignis am Ende der Tage“ ist tatsächlich kein Gedanke der Griechen, sie bleibt ihnen vielmehr „völlig fremd“.³³ Zum anderen verwendet Prexaspes ἀνίστημι im Perfekt (εἰ μὲν νῦν οἱ τεθνεώτες ἀνεστήασιν) und bringt somit einen Zustand zum Ausdruck, der durch die Tätigkeit bewirkt ist, für die das Verbum steht: „Wenn (= falls) nun die Verstorbenen auferstanden

³¹ So etwa Il. XII 240; Od. III 335; X 190; XIII 241.

³² Vgl. dazu auch Kirk / Richardson, *Iliad*, 58, wonach die Rede des Achilleus in XXI, 53-63, „full of mocking irony“ ist, was durch das genannte Wortspiel illustriert wird.

³³ So Oepke, *Auferstehung*, 932.

sind (...)“³⁴ Diesem als Möglichkeit eingeführten Zustand stellt er alternativ einen anderen gegenüber, der dem erstgenannten vorausgeht: $\acute{\epsilon}\iota\ \delta\prime\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \pi\rho\acute{\omicron}\ \tau\acute{\omega}\nu$ („wenn [= falls] es aber so ist wie zuvor“). Diese Gegenüberstellung fehlt an den besprochenen homerischen Stellen. Sie ist wohl am einfachsten vor dem Hintergrund der Vorstellung zu verstehen, dass auf die gegenwärtige Weltzeit, in der Tote nicht auferstehen, eine andere Zeit folgen wird, zu deren Beginn die Toten auferstehen werden, und zwar: *die* Verstorbenen ($\acute{\omicron}\iota\ \tau\epsilon\theta\nu\epsilon\acute{\omega}\tau\epsilon\varsigma$) allgemein. Von daher ließe sich der Anfang des Satzes auch folgendermaßen übersetzen: „Wenn (= falls) es nun schon soweit ist, dass die Toten auferstanden sind“. Die Gegenüberstellung der beiden Zeiten, der künftigen, in der die Toten auferstehen werden, und der gegenwärtigen, in der es „so ist wie zuvor“, bedeutet aber nichts anderes als dass dem Perser Prexaspes eine Anspielung auf den Glauben an eine künftige Verwandlung der Welt einschließlich allgemeiner Totenaufstehung in den Mund gelegt ist, und damit eine Anspielung auf die in späteren persischen Quellen eindeutig belegte eschatologische Hoffnung.

Diese Interpretation wird dadurch unterstützt, dass sie der Selbstrechtfertigung des Prexaspes einen hintergründigen Ernst verleiht. Zwar ist zunächst vorausgesetzt, dass noch die gegenwärtige Weltzeit herrscht, in der Tote nicht auferstehen, so dass Kambyses in der Tat vorläufig nichts von Smerdis zu befürchten hat. Darüber hinaus verweist Prexaspes aber durch die Anspielung auf den Auferstehungsglauben auf eine künftige Gerechtigkeit. Indem er bemerkt, was geschähe, wenn jetzt schon die Toten auferstanden sind, deutet er an, was geschehen wird, wenn die Auferstehung tatsächlich eintritt. Für die Auferstehungszeit soll Kambyses damit rechnen, dass sich nicht nur Smerdis – den er zwar nicht ausdrücklich erwähnt, von dem aber im Zusammenhang die Rede ist –, sondern auch Astyages der Meder gegen ihn erheben wird. Das auf Astyages bezogene $\acute{\epsilon}\pi\alpha\nu\alpha\sigma\tau\eta\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha$ klingt so deutlich an das mit den Verstorbenen verbundene $\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\alpha\sigma\iota$ an, dass der Zusammenhang zwischen der Auferstehung der Toten und dem Aufstehen der Opfer gegen die Täter von Unrecht und Gewalt nicht zu übersehen ist.³⁵ Die Auferstehungshoffnung

³⁴ In vielen gängigen Übersetzungen ist das Perfekt nicht angemessen wiedergegeben; vgl. aber die Übersetzung von Ley-Hutton in Brodersen, Herodot, Historien, III, 85: „Wenn jetzt die Toten auferstanden sind ...“.

³⁵ Asheri, in Erodoto, Storie III, 284, formuliert übervorsichtig: „ $\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\alpha\sigma\iota$ sembra costituire con $\acute{\epsilon}\pi\alpha\nu\alpha\sigma\tau\eta\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha$ di r. 14 un’allitterazione intenzionale“ scheint übertrieben, wenn man bedenkt, dass schon wenige Zeilen zuvor $\acute{\epsilon}\pi\alpha\nu\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\kappa\epsilon$ in Bezug auf die vom Herold gemeldete Erhebung des Smerdis verwendet wurde. Diese Häufung an von $\acute{\alpha}\nu\iota\sigma\tau\eta\mu\iota$ abgeleiteten Formen entspricht sicher bewusster Wortwahl.

gehört also sichtlich in den Zusammenhang des Glaubens an eine Erneuerung der Welt, in der die Opfer des gegenwärtigen Äons Gerechtigkeit einfordern – und zweifellos erhalten werden. Dabei geht es im konkreten Fall aber nicht nur um Gerechtigkeit für die, die Kambyses persönlich geschädigt hat wie Smerdis, sondern auch um Gerechtigkeit für die Geschädigten der Achämenidendynastie überhaupt. Die Herrschaft dieser Dynastie geht ja darauf zurück, dass Kyros im Bund mit Harpagos die Herrschaft des Astyages stürzte (I 123-130).

Die hintergründige Drohung, die Prexaspes gegenüber Kambyses ausspricht, indem er die künftige Auferstehungszeit ins Spiel bringt, ordnet sich hervorragend dem weiteren Zusammenhang ein, da sie zum einen der Klugheit des Prexaspes entspricht, die er etwa in III 63,4 unter Beweis stellt, wo er als erster die Hintergründe der Revolte des Smerdis durchschaut; zum anderen entspricht sie der Zerrissenheit des Prexaspes, den K. Reinhardt „eine tragische Gestalt“ genannt hat³⁶. Die Tragik des Prexaspes sieht er darin, dass dieser zum einen Kambyses treu ergeben ist bis hin zur Ausführung des Mordes an Smerdis, während er zum anderen durch Kambyses' Abschiedsrede an die Perser (III 65) dazu gezwungen wird, die folgenschwere Lüge auf sich zu nehmen, Smerdis nicht getötet zu haben. Diese Lüge stützt aber die Ansprüche des falschen Smerdis, da sie den Verdacht untermauert, Kambyses habe den Mord an seinem Bruder erfunden, um die Perser gegen den – vermeintlich – echten Smerdis aufzuwiegeln (III 66-67). Vor diesem Hintergrund wird Prexaspes schließlich von den beiden Magern als natürlicher Bundesgenosse und geeigneter Propagandist für den Usurpator betrachtet. Allerdings nutzt er die Rede, die er im Auftrag der Mager von der Burgmauer herab zu den versammelten Persern halten soll, zu einer Art Befreiungsschlag: Er kehrt zur Wahrheit zurück, gesteht den Mord und ruft die Perser auf, den Usurpator zu beseitigen und die Herrschaft von den Magern wieder an die persische, achämenidische Dynastie zu bringen. Daraufhin stürzt er sich von der Mauer in den Tod (III 74-75), was Reinhardt als Sühne für die Lüge deutet.³⁷

Die Zerrissenheit des Prexaspes ist aber kaum hinreichend beschrieben, wenn er als tragische Gestalt charakterisiert wird, die durch die Abschiedsrede des Königs, dem er bis zur Ausführung eines Mordes treu gedient hat, zu einer folgenschweren Lüge und damit in einen Konflikt gezwungen wird, aus dem ihm nur die Selbsttötung einen Ausweg zu bieten scheint. Immerhin betont Reinhardt zu Recht, dass der Konflikt „über Herodot hinaus“ erst vor einem zoroastrischen Hintergrund in seiner ganzen Tragweite bewusst wird, da die „Lüge“ in der persischen Religion und Kultur als schwere Sünde gilt. Er erinnert in diesem Zusammenhang an das Wahrheitspathos der Inschrift von

³⁶ Reinhardt, Persergeschichten, 345.

³⁷ Vgl. Reinhardt, Persergeschichten, 346.

Bīsūtūn.³⁸ Dieses zielt zwar auf die Achtung einer gerechten Weltordnung unter dem göttlich legitimierten König (Dareios), also nicht allein auf subjektive Ehrlichkeit³⁹, allerdings betont Herodot das subjektiv-ehrliche Element der persischen Wahrheitsliebe, nennt er doch an einer bekannten Stelle „Reiten, Bogenschießen und die Wahrheit sagen“ als die drei einzigen persischen Erziehungsziele (I 136,2).⁴⁰ Was Prexaspes angeht, so gerät er nicht erst dadurch in einen Konflikt, dass Kambyses' Abschiedsrede ihn zum Lügen zwingt; er weiß schon lange vorher, was im Königshaus an Lüge, Mord und Totschlag praktiziert wird. Er hat sich durch die Ausführung des Mordes an Smerdis selbst an den Unsitten des Königshauses beteiligt, und er musste sie nach III 34-35 am Schicksal des eigenen Sohnes erfahren, den Kambyses durch einen gezielten Schuss ins Herz tötete, um zu beweisen, dass er kein Trunkenbold und nicht von Sinnen ist. Prexaspes erkannte zwar gerade daran den Wahnsinn des Königs, sah sich aber aus Furcht um sein eigenes Leben gezwungen, Kambyses mit einem höchst schmeichlerischen Kompliment zu dem Schuss zu gratulieren, der das Leben seines Sohnes gefordert hatte: „O Herr, ich glaube, dass nicht einmal der Gott selbst [=Apollo bzw. Mithras⁴¹] so gut treffen könnte“ (III 35,4). Im weiteren Zusammenhang der herodoteischen Darstellung gelesen geht es an dieser Stelle im Übrigen nicht nur um das väterliche Leid, das Prexaspes durch Kambyses erfahren musste, sondern auch um die Beeinträchtigung seiner Ehre, denn nach I 136,1 galt es bei den Persern gleich nach dem Kämpfen als wichtiger Ausweis männlicher Tüchtigkeit (ἀνδραγαθία), viele Kinder vorzuweisen. Indem Prexaspes in III 62,4 außerdem auf die Entthronung des Astyages durch Kyros anspielt, erscheint das zum Teil tödliche Ränkespiel nicht nur an die Person des Kambyses gebunden, sondern als Charakteristikum der Achämenidendynastie überhaupt.

Allerdings sind hierbei die Rollen von Täter und Opfer nicht eindeutig verteilt: Astyages wurde zwar zum Opfer des Putsches, den Harpagos und Kyros ins Werk setzten, zugleich ist er aber in der befohlenen Ermordung des Kyros, durch die er seine Macht vor dem eigenen Enkel schützen wollte (I 107-108), und in der Härte gegenüber dem medischen Volk (I 123,2) auch Täter. Es geht also in der hohen Politik des Perserreiches und seines medischen Vorgängerstaates nicht einfach um gut und böse, sondern um Verstrickungen in Schuld und Unrecht.

³⁸ Reinhardt, *Persergeschichten*, 346.

³⁹ Vgl. dazu Wiesehöfer, *Persien*, 58-59; Demandt, *Darius*, 11.

⁴⁰ Zu anderen griechischen Belegen und zum möglichen orientalischen Hintergrund dieser Formel vgl. den Kommentar von Asheri, in *Erodoto, Storie*, I, 345.

⁴¹ Nach Asheri, in *Erodoto, Storie* III, 252, eröffnet die fehlende Erwähnung eines Namens diese beiden Möglichkeiten einer interpretatio Graeca oder Persica.

Sein ganzes Wissen um die Schattenseiten königlicher Macht verhindert aber nicht, dass Prexaspes sich seinem Königshaus zu treuen Diensten verpflichtet weiß. Daher ist er für Kambyses der vertrauenswürdigste Mann unter den Persern und wird gerade deshalb mit dem Mord an Smerdis beauftragt (III 30,3). Von der Treue zum Achämenidenhaus, dem die Perser so viel zu verdanken haben, ist schließlich auch die von den Magern veranlasste Ansprache des Prexaspes in III 75 bestimmt. Die Tragik des Prexaspes besteht also darin, dass es ihm auf Grund seiner Treue zum Königshaus bei aller Aufrichtigkeit, die ihm der Geschichtsschreiber in einer Art Nekrolog attestiert⁴², nicht gelingt, sich von Mord und Lüge fernzuhalten. Seine Selbsttötung erscheint damit nicht nur als Sühne für die wahrheitswidrige Bestreitung des Mordes an Smerdis und ihre Folgen, sondern auch als einziger Ausweg aus den Verstrickungen, in denen er als hochrangiger Gefolgsmann des Königshauses gefangen war.

In der Selbstrechtfertigung vor Kambyses von III 62,3-4 spiegelt sich die verfahrenere Situation des Prexaspes insofern, als der Verweis auf die Gerechtigkeit, die die Opfer des Kambyses und seiner Dynastie nach der Auferstehung der Toten einfordern werden, ihm die sonst nicht bestehende Gelegenheit gibt, die Praktiken des Königs zu kritisieren, ja, es bietet sich die Gelegenheit, dem unaussprechbaren Groll, den er durch den Verlust seines Sohnes persönlich gegenüber Kambyses empfinden muss, und den sich die Mager in III 74,1 zunutze machen wollen, wenigstens andeutungsweise Ausdruck zu verleihen. In deutlicher Sprache hatte er gegenüber dem König dazu nur die Gratulation von III 35,4 äußern können.

Das Ganze ist damit verbunden, dass Prexaspes indirekt eigene Schuld von sich weist: So hält er fest, dass er mit dem Mord an Smerdis einen Befehl des Kambyses befolgt hat, und er deutet an, dass nach der Auferstehung Astyages – und zweifellos auch Smerdis – gegen den König aufstehen werden; von sich selbst redet er, der den Mord ausgeführt hatte und damit zum Handlanger geworden war, dabei nicht.

Unmittelbar danach unterbreitet er den Vorschlag, den Herold zurückzuholen, der den Herrschaftsantritt des Smerdis verkündigt hatte, um ihn nach seinen Auftraggebern zu befragen. Wenn es daraufhin heißt: „Nachdem Prexaspes das gesagt hatte – es gefiel Kambyses nämlich – wurde der Herold sogleich eingeholt und kam“, so bezieht sich das „Gefallen“ des Kambyses allein auf den praktischen Vorschlag der Befragung des Herolds. Die Brisanz der vorhergehenden Aussage des Prexaspes scheint dem König nicht deutlich geworden zu sein.

⁴² Nach III 75,3 rundet rundet die Selbsttötung des Prexaspes das Leben des Ehrenmannes (ἀνὴρ δόκιμος) ab.

Abschließend lässt sich also festhalten, dass ein genauerer Blick auf die Selbstrechtfertigung des Prexaspes in Her III 62,3-4 dafür spricht, dass hier anders als an den besprochenen Homerstellen die Auferstehung der Toten nicht als unrealistische Denkmöglichkeit eingeführt wird, um – im konkreten Fall – zu illustrieren, dass Kambyses von dem getöteten Smerdis nichts weiter zu befürchten hat. Die Aussage lässt sich durchaus als Verweis auf den Glauben an die künftige Auferstehung der Toten verstehen und daran, dass dann Gerechtigkeit für die Verfehlungen der gegenwärtigen Weltzeit geschaffen wird. Das bedeutet aber, dass dieser Glaube im Persien des 5. Jh. v.Chr. existiert haben muss. Er ist also für den iranischen Bereich eindeutig früher bezeugt als für Israel. Von daher scheint die alte Vermutung in der Tat plausibel, dass der Auferstehungsglaube ursprünglich aus Persien stammt und von dort nach Israel übernommen wurde. Dabei ist keineswegs zu bestreiten, sondern vielmehr sehr wahrscheinlich, dass diese Übernahme in Israel durch bestimmte Vorgaben vorbereitet war.⁴³ Weitere Klärungen sind von einem vergleichenden Studium der persischen und israelitischen Auferstehungstexte zu erwarten, durch das auch der Blick für Anliegen und Spezifika des israelitischen Auferstehungsglaubens geschärft werden dürfte, der wiederum die zentrale Hoffnung des christlichen Glaubens gespeist hat.

Summary

The paper wants to show, that the self-justification of Prexaspes in Her III 62,3-4 includes an allusion to the Persian belief in resurrection. For this purpose it compares apparent analogous statements in Homer's Iliad and it suggests an interpretation of Prexaspes' declaration in the wider context of Herodot's Histories. In this way the statement of Prexaspes is justified as a testimony for the existence of the belief in resurrection in Persia during the 5th century BC.

⁴³ Waschke, Auferstehung, 915, dürfte grundsätzlich im Recht sein, wenn er für das späte Aufkommen des Auferstehungsglaubens keinesfalls eine „spontane Übernahme einer rel. Vorstellung aus Israels Umwelt“ verantwortlich machen will, „wie dies etwa mit Verweis auf den Parsismus versucht worden ist. Neben dem in Israels kanaan. Umwelt vorgegebenen Mythos vom sterbenden und wieder auferstehenden Gott (Baal) dürfte v.a. die kosmopolitische Erweiterung des Herrschaftsbereiches JHWHs und ein in spätnachexil. Zeit individualisiertes und darin verschärftes Theodizee-Bewußtsein für die Entstehung einer A[uferstehungs]hoffnung maßgebend gewesen sein“. Die von ihm genannten Voraussetzungen können aber die Übernahme einer religiösen Vorstellung aus dem persischen Bereich vorbereitet haben, die dann weniger „spontan“ gewesen wäre.

Zusammenfassung

Der Aufsatz bemüht sich durch den Vergleich mit scheinbar analogen Aussagen aus Homers Ilias und eine Interpretation im weiteren Zusammenhang des herodoteischen Werkes um den Aufweis, dass in der Selbstrechtfertigung des Prexaspes in Her III 62,3-4 eine Anspielung auf den Auferstehungsglauben enthalten ist und dass die Stelle somit als Zeugnis für das Vorhandensein des Auferstehungsglaubens im Persien des 5. Jh.s v.Chr. gelten kann.

Bibliographie

- Ahn, G., Auferstehung. I. Auferstehung der Toten. 1. Religionsgeschichtlich, in: RGG I, ⁴1998, 913-915.
- Aischylos, siehe unter West, M.L.
- Bertholet, A., Zur Frage des Verhältnisses von persischem und jüdischem Auferstehungsglauben, in: FS Friedrich Carl Andreas, Leipzig 1916, 51-62.
- Bichler, R. / Rollinger, R., Herodot, Hildesheim ²2001.
- Borger, R. / Hinz, W., Die Behistun-Inschrift Darius' des Großen, in: TUAT I, Gütersloh 1982-1985, 419-450.
- Briant, P., Histoire de l'empire Perse. De Cyrus à Alexandre, Paris 1996.
- Brodersen, K. (Hg.), übersetzt von C. Ley-Hutton, Herodot, Historien. Griechisch / Deutsch, III, (RUB 18223), Ditzingen 2007.
- Burnet, J. (ed), Platon, Laches, in: Platonis opera III (Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1903, 178-201.
- Clemen, C., Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 17/1), Gießen 1920.
- Dawe, R.D. (ed.), Sophokles, Elektra, in: Sophoclis Tragoediae, 1. Bd., (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1975, 59-119.
- Demandt, A., Darius und der „falsche“ Smerdis 522 v. Chr., in: Demandt, A. (Hg.), Das Attentat in der Geschichte, Köln u. a. 1996, 1-14.
- Erodoto, Le Storie I. Libro I: La Lidia e la Persia. Testo e commento a cura di D. Asheri. Traduzione di V. Antelami, ohne Jahr [Mailand] ⁴2001.
- Erodoto, Le Storie III. Libro III: La Persia, introduzione e commento di David Asheri, testo critico di Silvio M. Medaglia, traduzione di Augusto Fraschetti, ohne Ort [Mailand] ³2000.
- Flower, M. Herodotus and Persia: Dewald, C. / Marincola, J. (Hg.), The Cambridge Companion to Herodotus, Cambridge ²2007, 274-289.
- Herodot, siehe unter Brodersen, K. (Hg.)
- Herodot, siehe unter Rosén, H.B.
- Homer, Ilias, siehe unter West, M.L.
- Homer, Odyssee, siehe unter Thiel, H.
- Hude, C. (ed.) / Peters, J. (corr.), Xenophon, Anabasis, in: Xenophontis Exeditio Cyri (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1972.
- Jacoby, F. (ed.), Die Fragmente der griechischen Historiker II.B., Berlin 1929.
- Jones, H.S. (ed.), Thukydides, Historiae I-II (Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1900/1901.

- Kirk, G.S. (Hg.) / Richardson, N. (Bearb.), *The Iliad. A Commentary. VI: books 21-24*, Cambridge 1993.
- Klimkeit, H.-J., *Der iranische Auferstehungsglaube: Klimkeit, H.-J. (Hg.), Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, Wiesbaden 1978, 62-76.
- Koch, H., *Persien zur Zeit des Dareios (Kleine Schriften aus dem Vorgeschichtlichen Seminar der Universität Marburg 25)*, Marburg 1988.
- König, F., *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Wien u. a. 1964.
- Kuhrt, A. (Hg.), *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period, I-II*, London / New York 2007.
- Lendle, O., *Einführung in die griechische Geschichtsschreibung. Von Hekataios bis Zosimos*, Darmstadt 1992.
- Lesky, A., *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern / München ²1963.
- Nötscher, F., *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, Darmstadt 1970 [Würzburg 1926].
- Oepke, A., *Auferstehung II (des Menschen)*, in: RAC I (1950) Sp. 930-938.
- Platon, *Laches*, siehe unter Burnet, J.
- Reinhardt, K., *Herodots Persergeschichten. Östliches und Westliches im Übergang von Sage zu Geschichte*, in: Marg, W. (Hg.), *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung (WdF XXVI)*, Darmstadt 1962, 320-369.
- Ringgren, H., *Resurrection*, in: *EncRel (E) XII*, New York 1987, 344-350.
- Rosén, H.B. (ed.), *Herodotus, Historiae, I-II (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)*, Leipzig 1987/1997.
- Sophokles, *Elektra*, siehe unter Dawe, R.D.
- Spiegel, F., *Eränische Alterthumskunde, I-III*, Leipzig 1871-1878.
- Stemberger, G., *Auferstehung. I. Auferstehung der Toten. I/2. Judentum*, in: *TRE IV*, 1979, 443-450.
- Thiel, H. v. (ed.), *Homeri Odyssea (Bibliotheca Weidmanniana)*, Hildesheim 1991.
- Thukydides, *Historiae*, siehe unter Jones, H.S.
- Waschke, E.-J., *Auferstehung. I. Auferstehung der Toten*, in: *RGG I*, ⁴1998, 915-916.
- West, M.L. (ed.), *Aischylos, Agamemnon*, in: *Aeschyli Tragoediae (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)*, Leipzig 1990, 187-273.
- West, M.L. (ed.), *Eumeniden*, in: *Aeschyli Tragoediae (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)*, Leipzig 1990, 339-397.
- West, M.L. (ed.), *Homer, Ilias, I-II (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)*, Leipzig u.a. 1998/2000.
- Wiesehöfer, J. *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.*, Düsseldorf / Zürich 1998.
- Windischmann, F., *Zoroastrische Studien. Abhandlungen zur Mythologie und Sagen-geschichte des alten Iran*, Berlin 1863.
- Xenophon, *Anabasis*, siehe unter Hude, C. / Peters, J.

Dr. Meik Gerhards
Theologische Fakultät
Schwaansche Straße 5
18055 Rostock, Deutschland
E-Mail: meik.gerhards@uni-rostock.de