

# Das Leben nach dem Tode bei Pseudo-Phokylides

Autor(en): **Christ, Felix**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **31 (1975)**

Heft 3

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878668>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Das Leben nach dem Tode bei Pseudo-Phokylides

Das dem Spruchdichter Phokylides (6. Jahrhundert v.Chr.) zugeschriebene Mahngedicht, eine abgesehen von wenigen christlichen Glossen synkretistisch hellenistisch-jüdische Zusammenstellung von 230 griechischen Hexametern aus der Zeit Jesu (1. Jahrhundert v./n. Chr.), trägt weisheitliche Züge und verspricht den Gerechten noch im Stil der alten Vergeltungslehre langes Leben auf Erden (Phok. 1f., 229f.).

### 1.

In den Sprüchen *Phok. 99–115* aber enthält das Lehrgedicht eine erstaunlich entwickelte individuelle *Eschatologie*, die in der Forschung bis jetzt nicht gebührend beachtet worden ist<sup>1</sup>:

- 99 Lass die Erde Anteil haben an den unbegrabenen Leichen!  
100 Öffne nicht das Grab der Verblichenen,  
    und das Unsichtbare  
101 zeige nicht der Sonne  
    und errege nicht den dämonischen Zorn!  
102 Nicht schön ist es,  
    die menschliche Harmonie zu stören.  
103 Und die Überreste der Verstorbenen aber, hoffen wir,  
104 werden bald aus der Erde zum Licht kommen.  
    Nachher aber werden sie Götter.  
105 Die Seelen bleiben nämlich unversehrt in den Verblichenen.  
106 Der Geist ist nämlich Gottes Anleihe  
    für die Sterblichen und Bild.  
107 Den Leib haben wir nämlich von der Erde,  
    und nachher sind wir Staub  
108 zur Erde aufgelöst.  
    Die Luft aber nimmt den Geist wieder auf.  
109 Spar nicht Reichtümer!  
    Gedenke, dass du sterblich bist!  
110 Keiner darf Geld und Güter in den Hades nehmen.  
111 Alle Toten sind gleich, aber Gott ist König der Seelen.  
112 Allen gemeinsam sind die ewigen Hauswohnungen  
    und das Vaterland Hades,  
113 ein gemeinsamer Ort für alle, Arme und Könige.  
114 Wir Menschen leben nicht lange Zeit,  
    sondern nur eine Zeitlang.  
115 Die Seele aber ist unsterblich und lebt für immer,  
    ohne zu altern.

<sup>1</sup> Die beste Textausgabe findet sich in D. Young, *Theognis* (1961). Zu den Einleitungsfragen vor allem A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes* (1970), S. 215–219. – Die Verfasseramen unten im Text und in den Anmerkungen beziehen sich auf die nachher in der Bibliographie angeführten Titel (S. 148–149). – Übersetzung vom Verfasser.

Der Abschnitt ist in sich selbst *nicht einheitlich*. In 97–102 kommen zunächst Gebote und Verbote. In 103–108 folgt stilgemäss die Begründung der moralischen Grundsätze. Manche Ausleger halten 103f. oder wenigstens 104b für einen (christlichen) Einschub. V. 109–115 ist ein relativ homogenes Stück, das in einem gewissen Widerspruch zu 99–108 steht. Die Verwandtschaft mit Sib. 2,319–324 und 8,107–111 ist auffallend. Die Schilderungen in Sib. betreffen allerdings nicht die Zeit unmittelbar nach dem Tode, sondern nach dem Ende (Sib. 2: Erde; 8: Hades). Rossbroich (s. die Bibliographie) findet in 104b–108 vor allem stoisches, in 109–115 zynisches Gedankengut.

## 2.

Zur Erklärung der *einzelnen Vorstellungen* haben die verschiedenen Ausleger besondere Parallelen aus einer bestimmten Religion, einem bestimmten Land oder einer bestimmten Epoche der griechisch-römischen Zeit beizubringen versucht.

99: Bei diesem ersten von drei Geboten (99–102) handelt es sich aber um ein “bei allen gesitteten Völkern gültiges Gesetz” (Riessler, S. 1320).

100a: Auch das Graböffnungsverbot ist “allgemeinste Völkersitte” (Bernays, S. VII). Die Formel findet sich namentlich in zahllosen Grabinschriften, im Judentum häufig seit dem 8., in Phönizien seit dem 12. Jahrhundert v.Chr. Angesichts der Häufigkeit erübrigen sich Einzelbelege. Hingegen wäre interessant und neu die Begründung des Graböffnungsverbotes mit der Hoffnung auf die Auferstehung der Gebeine, wenn Phok. 103f. als Begründung von 101f. aufgefasst werden darf.

100b–101: Diese Vorstellungen waren im Synkretismus ebenfalls verbreitet. Der Leib steht im Gegensatz zur Sonne, die Seele dagegen gehört zu den Gestirnen und Göttern (vgl. 104b).

102: Ob hier ein Verbot der Sektion (Autopsie) vorliegt, ist umstritten<sup>2</sup>. Richtet sich der Vers gegen das Ossilegium? Das griechische Wort “harmonía” findet sich in der Septuaginta nur noch im Auferstehungskapitel Ez. 37: die Gebeine der Toten fügen sich zusammen zur “Harmonie”, sodass man sich fragt, ob Phok. 102 nicht auf Ez. 37,7 anspielt. Im selben Auferstehungszusammenhang kommt das Wort auch in Sib. 2,222f. vor: Gott fügt die Knochen zusammen zu mannigfachen Gefügen, ein Text, der zu den zahlreichen Midraschen von Ez. 37 gehört. Von der Harmonie der Knochen versteht das Wort auch der Arzt Galenus (Gal. 2,737). So könnte der Vers den jüdischen Brauch der Deponierung der Gebeine nach der Verwesung in Ossuarien im Auge haben. Wäre dem so, läge hier ein Beweis dafür vor, dass jene seltsamen Gebeinkästen mit der Auferstehung nichts zu tun haben, wird doch das Ossilegium in Phok. gerade aufgrund der Erwartung der Knochenauferstehung abgelehnt. Das Verbot, die Ruhe des Skeletts im Grab zu stören, wird begründet mit der Hoffnung, dass die Knochen bald aus der Erde ans Licht kommen (103f.). Mehr als vage Vermutungen sind hier jedoch nicht möglich.

<sup>2</sup> So besonders Bernays, S. VII; Riessler, S. 1320; Kroll, Sp. 507. Dagegen wohl mit Recht: Rossbroich, S. 66; B. Reicke mündlich.

103–104a: Dieser Spruch, der in einer weisheitlichen Sammlung griechischer Hexameter eigentlich überrascht<sup>3</sup>, spricht unmissverständlich von der Auferstehung des konkreten verstorbenen Körpers<sup>4</sup>. Die Wendung “ans Licht kommen” für Auferstehen findet sich da und dort, hauptsächlich in Inschriften. Vor allem taucht sie gerade in der Regina-Inschrift (siehe Anm. 3) und in Sib. 8,313 (vgl. 4,192) auf (siehe ebenfalls Anm. 3). Die “Überreste” könnten, so scheint es zunächst, im Zusammenhang von Phok. 99–115 die Seelen meinen. Diese Möglichkeit scheidet aber sofort aus, wenn man sieht, dass der Ausdruck (“leípsana” oder “lípsanon” u. dgl.) in manchen Texten und Inschriften von den Gebeinen der Verstorbenen gebraucht wird. Gerade Sib. 3,645 bietet eine wörtliche Parallele (“leípsana” der Toten). Von den Inschriften muss in erster Linie die Karteria-Inschrift (Schwabe II, 183) erwähnt werden, wo von der Auferstehung allerdings nicht die Rede ist, nur von der Grabesruhe der Gebeine Karterias.

Die Auferstehung wird im Judentum oft gelehrt: Dan. 12,2; Hiob 19,26 LXX; Jes. 26,19 LXX; 2. Makk.; Apk. Mos.; Adam und Eva; 1. Hen. 22,13; 51,1; 103,4; Sib.; Test. Abr. 7,17; Test. XII (apokalyptische Zusätze); Test. Hiob; Apk. Elias 37,1f.; Par. Jer.; 2. Bar.; Ezechiel der Prophet; 4. Esr. 7,32; 5. Esr. 2,10–37; Apk. Esr. 4,36; Ps. Philo, Ant.; Josephus; Rabbismus.

Handelt es sich in diesen Texten beim Auferstehungsleib um denselben oder nur um einen gleichen Körper wie zu Lebzeiten des Toten? Fast alle Belegstellen für die Auferstehung lassen bei näherem Zusehen keinen Zweifel zu, dass als Subjekt der Auferstehung der Leib figuriert, der häufig neben dem Schatten erwähnt wird. Fraglich erscheint die Auferstehung des materiell identischen Leibes eigentlich nur bei Josephus, und zwar sowohl für seine eigene Meinung (Bell. 3,374) als auch für die Pharisäer (Bell. 2,163; Ant. 18,14f.), wobei zu beachten ist, dass der Historiker sich für griechische Ohren eingängig ausdrückt, aber trotzdem in Ant. 18,14 gerade denselben Ausdruck “anabioûn” wie 2. Makk. 7,9 verwendet.

Die Auferstehungsträger werden häufig mit einem anthropologisch neutralen Begriff wie die “Toten” oder “Schlafenden” u. dgl. bezeichnet. Die “Seelen” auferstehen nach 1. Hen. 22,13 (Seelen = Geister); 1. Hen. 102f.; Sib. 3,458; 2. Bar. 21,23b; 30,2. Explizit vom irdischen Körper reden Hi. 19,26 LXX (Haut; Leib: A und Sin. korr.); 2. Makk. 7,11 (Glieder); 14,16 (Eingeweide); Apk. Mos. 41–43 (Leib, vgl. 13: “alles Fleisch”); Ad. Ev. 42 (Leib); Sib. 2,222; 4,181 (Gebeine); 2,223 (Fleisch); 2,226 (Leib); Test. Abr. 7,17 (Leib, vgl. “alles Fleisch”); Apk. El. 37,1f. (Fleisch); Buch Elias 8,3f. (Staub, Sehnen); Par. Jer. 6,6 (Fleisch); Ez. Proph. (Leib); Rabbismus (Leib). Vgl. Apg. 2,31 (Fleisch); Epist. Apost. 20–25 (Fleisch); 1. Clem. 25,3; 26,3 (Fleisch)<sup>5</sup>.

104b: Die Auferstandenen sollen vergottet werden. Dieses merkwürdige Sätzchen hat viele Kritiker zu allerlei Hypothesen gereizt. Da es keinesfalls jüdisch, aber ebensowenig christlich und auch nicht heidnisch sein könne, rettet sich Bernays, S. Vff., durch einen “Gewaltsstreich” (Harnack, 2, S. 589), indem er “theoi” in “néoi” umändert und auf diese Weise einen passenden Sinn erhält: “die Toten werden wieder, wie sie waren”.

<sup>3</sup> Interessanterweise spielt die Auferstehung indessen gerade in den hexametrischen Sibyllinen eine grosse Rolle, und zwar wie in Phok. gerade die materielle Auferstehung (Sib. 2,221–226; 4,181f.; vgl. 1,378; 2,238; 3,767–771; 8,170. 250. 286. 314. 414). – Stimmt Milik's Hypothese, die Bilderreden des 1. Hen. seien ursprünglich in Hexametern abgefasst worden, so hätten wir noch einen dritten Text über die Auferstehung des Körpers in diesem griechischen Versmass (1. Hen. 51,1). Nimmt man noch die berühmte Regina-Inschrift hinzu, die in lateinischen Hexametern gemeisselt ist (Frey II, 476), so könnte man versucht sein, einen Zusammenhang zu vermuten zwischen Hexametern und Auferstehung. Wurde gerade dieses urgriechische Versmass gewählt (aus apologetisch-polemischen Gründen?), um für die urjüdische Erwartung der leiblichen Auferstehung zu werben?

<sup>4</sup> Da sich die Verse Phok. 103f. ohne Sinnveränderung entfernen lassen, ja sich trennend zwischen 102 und 105 einschieben, haben einige Ausleger auch an einen Zusatz gedacht.

Nach Schürer, 3, S. 474f., stammt das Sätzchen, das nicht jüdisch sein kann, aus christlicher Tradition. Die meisten Ausleger verweisen jedoch richtig auf den sich aus heidnischen ebenso wie jüdischen (und christlichen) Quellen nährenden Synkretismus, speziell die Lehre von der astralen Unsterblichkeit: Seelen = Engel = Gestirne = Götter<sup>6</sup>.

105: Diese Vorstellung, die offenbar Auferstehung und Vergottung begründen soll<sup>7</sup>, ist wieder ziemlich überall zu finden und entspricht interreligiösem Volksempfinden, das ohne weiteres sich widersprechende Aussagen stehen lässt<sup>8</sup>.

106: Diese Auffassung ist ebenfalls sowohl im Judentum als auch im Heidentum geläufig<sup>9</sup>.

107–108a: Auch dieser Gedanke ist allgemeinmenschlich<sup>10</sup>.

108b: Die Vorstellung vom Geist als Luft, Wind, Atem, Hauch u. dgl. beruht auf der natürlichen Beobachtung und findet sich bei allen Völkern<sup>11</sup>.

109: Mit dieser Aufforderung beginnt ein neuer Abschnitt, der eine gewisse innere Einheit aufweist: trübselige Volksmoral (Wilamowitz-Moellendorf), vielleicht speziell zynischer Herkunft<sup>12</sup>. Phok. zieht jedoch aus der Sterblichkeit nicht die Konsequenz des "carpe diem", im Unterschied etwa zu den in vielem verwandten Sprüchen des Menander. Die syrisch bekannten Menandersprüche wurden vielleicht im 2. Jahrhundert n.Chr. (von einem Gottesfürchtigen? : Audet, S. 55–81) zusammengestellt, enthalten aber wie Phok. sicher viel älteres, schwer datierbares Material. Men. spiegelt eine ziemlich primitive Unterweltsvorstellung wider: "A défaut de l'immortalité, la mort est une délivrance et un repos (96), mais aussi la réduction à une survie obscure des ombres" (Audet, S. 79). Für den Vergleich mit Phok. ist vor allem Men. 66 interessant (vgl. aber auch Men. 13. 19. 56. 94. 103): "Besitzest du Vermögen, hast du Grundstücke, dann lass dir's wohl sein vom Vermögen, solange du lebst! Bedenk und sieh: Dort in der Unterwelt kann niemand sein Hab geniessen: der Reichtum folgt nicht in das Totenreich." Men. 94 lautet: "Es sargt das Grab den Reichtum ein."

110–113: Die allgemeine Gleichheit in der Totenwelt ist überall vertreten<sup>13</sup>, ebenso der Satz, drüben gebe es weder Arme noch Reiche<sup>14</sup> und weder Knechte noch Könige<sup>15</sup>. Jüdischere Texte verbinden allerdings stets den Vergeltungsgedanken mit dem Jenseits. So

<sup>5</sup> Zur Kritik an Stemberger, der behauptet, nur der körperliche Schatten auferstehe, nicht aber der konkrete verstorbene Erdenleib, F. Christ in Theol. Zs. 30 (1974), S. 237f.

<sup>6</sup> Vgl. Jes. 26,19 und Dan. 12,2f.; 1. Hen. 104,2; Sap. 3,7; Jos. Asen.; 4. Makk. 17,5; Qumran; 4. Esr. 7,97; Ass. Mos. 10,9; Philo: "psychai akératoi te kai theai" (vgl. Phok. 105); Test. Ad. 3,3–8: Vergottung Adams, des Bildes Gottes (vgl. Phok. 106).

<sup>7</sup> Die Zeilen Phok. 105–107 sind alle drei mit einem "denn" eingeleitet. Bezeichnend ist, dass das Leben nicht aus dem Vergeltungsdogma folgt, sondern anthropologisch begründet ist.

<sup>8</sup> Vgl. Rohde, S. 336–404. Für die rabbinischen Legenden Meyer, S. 1–13. Das Problem wurde von einigen Rabbinen dahin gelöst, dass die Seele 3 Tage lang im und 12 Monate beim Leib bleibt.

<sup>9</sup> Vgl. vor allem Gen. 1,26 und 2,7. Seele = "Lehen" Gottes: Sap. 15,8.16 (= Geist: Sap. 15,8.11.16); vgl. Jos. Bell. 3,372. Seele = todüberdauernder Personträger = Abbild: Sap. 2,23.

<sup>10</sup> Vgl. Gen. 2,7; 3,28; Sap. 2,1–5 (15,8; 17,1.32); Sib. 8,108.

<sup>11</sup> Doppelgedanke Erde & Leib/Luft & Geist: Sap. 2,3 (Koh. 12,7); vgl. Par. Jer. 9,15. Philo, Quaest. in Ex. 2,40, berichtet von der stoischen Verbindung von Seele und Äther. Nach seiner eigenen Meinung steigen die Seelen über die Luft hinaus zu Gott, der über dem Himmel thronet.

<sup>12</sup> Rossbroich, S. 71–73. Dagegen Sitzler, S. 449–457; Dornseiff, S. 41–44.

<sup>13</sup> Zahllose Grabinschriften; zynische Lieblingslehre. Vgl. Sap. 1–5; 1. Hen. 102–104; Sib. 2,324. – Zu Phok. 110 vgl. wiederum Menander 66 und 94 sowie Theognis und Philemon. Ähnlich schon Koh.

<sup>14</sup> Von Hi. 3,19 bis Sib. 8,107.

<sup>15</sup> Sib. 2,324; 8,111.

ist beispielsweise in dem Phok. stofflich sehr nahen Philemon die jüdische Vergeltung mit dem griechischen Hades verquickt<sup>16</sup>. Nach Philemon können sich die sündigen Toten nicht vor Gott verbergen (2f.). Gott sieht alles (4). Auch in der Unterwelt gibt es zwei Wege: “Der eine führt die Gerechten, der andere die Gottlosen seinen Weg” (6). Auch im Hades findet ein Gericht statt (9).

Besonders bedeutsam ist im jüdischen Kontext Phok. 111b, wo möglicherweise ursprünglich von einem Unterweltsgott (Serapis?) die Rede war<sup>17</sup>, dessen Herrschaft auch über Könige (113) die Gleichheit aller garantiert. In jüdischer Fassung spricht der Halbvers von Jahwes Seelenkönigtum (Sap. 1,14f.; 3,8). Darf man hier bereits von einer theozentrischen Heilsbestimmung reden<sup>18</sup>?

114f.: Diese letzte Aussage überrascht wiederum im Zusammenhang von Phok. 109–115, passt aber immerhin zu 111b<sup>19</sup>. Ob der Redaktor das Stück, das ursprünglich von den toten “Schatten” in der Unterwelt handelte, auf die unsterbliche Geistseele deuten wollte?

### 3.

Nachdem im Vorangegangenen die einzelnen Stücke gesondert untersucht worden sind, hat uns der letzte Spruch des Abschnittes 99–115 endgültig an die Frage herangeführt, wie ein Sammler oder Herausgeber der Verse *das Ganze* verstanden haben könnte. Versucht man dem Passus als ganzem einen einheitlichen Sinn abzugewinnen, so ergibt sich folgendes Bild:

#### 1. Anthropologie

Der Mensch wird deutlich *trichotomisch* gesehen. In Phok. 228 begegnen wir zwar einer Leib-Seele-Dichotomie. Und die Unterscheidung von Geist (pneûma) und Seele (psychê) in 99–115 bedeutet an sich noch nicht eine Trichotomie. Da nun aber die Aussagen über die Seele und über den Geist schwerlich in Einklang gebracht werden können, ist man hier gezwungen, eine Aufteilung des Menschen in seinen *Körper*, seine *Seele* (Schatten? oder “vegetative” Seele?) und seinen *Geist* (Odem oder “spirituelle” Seele?) anzunehmen<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Bousset, S. 294.

<sup>17</sup> Rossbroich, S. 72.

<sup>18</sup> Die Verankerung des Lebens nach dem Tode in Gottes Macht und Herrschaft ist typisch jüdisch, vgl. Hoffmann, S. 338. Ps. 49,14f. betont: Nicht der Tod, sondern Gott ist der Herr des Lebens. Darf man aus Phok. 111 den Gedanken heraushören, dass Gottes Seelenkönigtum Leben heisst, obwohl die Verstorbenen im Hades weilen?

<sup>19</sup> Der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele ist im Judentum häufig: Ps. LXX; Apk. Mos.; Ad. Ev.; Test. Ad.; 1. Hen.; 2. Hen.; 3. Hen.; Apk. Abr.; Test. Abr.; Test. Isaak; Jos. Asen.; Test. XII; Test. Hiob; Jub.; Sap.; Od. Sal.; Apk. Zeph.; Apk. Elia; Buch Elia; Par. Jer.; 2. Bar. 3. Bar.; 4. Esr.; Ps. Philo, Ant. bibl.; 4. Makk.; Philo; Josephus; Qumran; Rabbinismus. Wörtlich ausgesprochen wird die “Unsterblichkeit” (athánatos) der “Seele” (psychê) jedoch ausschliesslich bei Philo und Josephus (nicht – wie immer wieder angegeben wird – bei Jos. Asen.; Sap.; 4. Makk.); Philo Gig. 13f.; Op. 119. 135; Somn. 1, 127.137; Spec. 1, 81; Ps. Philo, Ant. 1, 108; und Jos. Bell. 1,254–262.650; 2,154–163; 3,372; 6,46f.; 7,340–346; Ant. 18,14–18.

<sup>20</sup> Eine Dreiteilung geht schon rein optisch aus den drei Zeilen Phok. 105–106–107 hervor: 105: “psychai gár . . .”; 106: “pneûma gár . . .”; 107: “sôma gár . . .”

## 2. Kosmologie

Drei verschiedene Orte werden unterschieden: erstens die *Erde* (= Grab = Staub), zweitens der *Hades* und drittens die *Luft*<sup>21</sup>.

## 3. Kombination von Anthropologie und Kosmologie

Der *Leib* geht also beim Tod in die Erde (99. 103. 107), ins Grab (100), wird Staub (108) und aufersteht bald (103f.). Die *Seele* bleibt bei den Toten (105), wohnt im Hades (109–115) und ist unsterblich (115). Der *Geist* ist Gottes Darlehen und Abbild (106) und wird von der Luft aufgenommen (108).

## 4. Auferstehung

Bei der Auferstehung kommt der Körper aus Erde und Grab heraus, verbindet sich mit der Seele, die aus dem Urgrab des Hades aufsteigt, und wird vom Geist belebt, der aus der Luft von Gott herabsteigt, um den Körper-Schatten ans Licht zu führen.

## 5. Zwischenzustand

Zwischen Tod und Auferstehung befinden sich also Geist, Seele und Leib in drei verschiedenen Zwischenzuständen.

## 6. Parallelen

Im griechischen Bereich kommen manche Texte Phok. nahe. Die Dreiteilung Körper (Grab) – Eidolon (Hades) – Psyche (Himmel) ist zur Zeit des Synkretismus geläufig<sup>22</sup>. Die Überordnung des Geistes über die Seele ist aber kein griechischer, sondern ein zentral jüdischer Gedanke<sup>23</sup>. Ob schon Homer Seele und Schatten gleichsetzt und positiv als unsterblich betrachtet, ist umstritten<sup>24</sup>.

Innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition kommen zum Vergleich mit Phok. diejenigen Texte in Frage, nach denen die als Schatten verstandene Seele nach dem Tode im Hades bis zur Auferstehung des Leibes fortlebt: 1. Hen. 22; 2. Bar.; rabbinische Totenlegenden; Inschriften<sup>25</sup>. Nirgends besteht jedoch eine Identität zwischen einer "Seele" des Menschen vor dem Tode und dem als "Seele" bezeichneten Schatten nach dem Tode.

<sup>21</sup> Der Hades steht nach Phok. 109–115 in enger Beziehung zur Erde, zum Grab und zum Staub, was den an sich geläufigen Gedanken eines Totenreichs in der Luft ausschliesst. Zum Hades in der Luft: Cumont, *Recherches*, S. 104–176.

<sup>22</sup> Vgl. Cumont, *Recherches*, S. 124; Lux, S. 190f. Zuweilen wird unterschieden zwischen Geist und Seele ("noús" und "psychē"), die aber nebeneinander stehen als zwei Seiten der höheren Funktion im Menschen; vgl. Ps. Philo, Ant. 1, 39.

<sup>23</sup> Schweizer, *Pneuma*, S. 393f. Vgl. Burton, S. 141–177.

<sup>24</sup> Siehe Sander, S. 329–332; gegen Charles und seine Anhänger.

<sup>25</sup> Der von Phok. repräsentierte Typus von Leben nach dem Tode muss klar unterschieden werden von den drei anderen Typen postmortaler Existenz im Judentum:

1) Schatten lebt im Himmel fort, ohne Auferstehung: Ps. LXX; Jos. Asen.; Od. Sal.; Apk. Zeph.; 3. Bar.; Qumran; mit Auferstehung: Test. Ad.; 5. Esr.

2) Odem lebt im Hades fort (ohne Auferstehung: fehlt), mit Auferstehung: 4. Esr.; Pharisäer (nach Josephus); R. Jochanan.

Zu Paulus liegt wohl (trotz 1. Thess. 5,23) keine wirkliche Parallele vor, da bei ihm gerade nicht die Seele oder der Geist des Menschen das Fortleben garantieren (trotz 1. Kor. 5,5)<sup>26</sup>.

Es wäre jedoch zu prüfen, ob nicht Phok. ein neues Licht auf die vieldiskutierte Frage nach dem Aufenthalt Jesu im *Triduum* werfe. Immer wieder ist versucht worden, die verschiedenen evangelischen Aussagen über den Verbleib des Gekreuzigten bis zur Auferstehung dahin zu harmonisieren, dass sein Geist in den Himmel zu Gott zurückkehrt (z.B. Luk. 23,43.46), seine Seele in den Hades hinabsteigt (z.B. Apg. 2,24.31), während sein Leib im Grab wartet. Diese Spekulation erscheint auf dem Hintergrund von Phok. 99–115 zumindest nicht zu “komplex” oder zu “logisch”, sondern grundsätzlich durchaus denkbar, wenn auch die neutestamentlichen Stellen nicht zu einer Synthese zwingen<sup>27</sup>.

### 7. Begründung nachtodlichen Lebens

Im Gesamtwerk des pseudophokylideischen Mahngedichts scheint eine religiöse, ethische Heilsvermittlung insofern vorzuliegen, als nur Gerechte und Weise ans Ziel kommen. In Phok. 99–115 gelangen aber die einzelnen Teile der Sterbenden sozusagen automatisch an ihre Plätze aufgrund anthropologisch-kosmologischer Gesetze und Notwendigkeiten. Eine theologische Begründung des Lebens nach dem Tode könnte höchstens ansatzweise aus Phok. 111 herausgelesen werden.

### 8. Beschreibung nachtodlichen Lebens

Vielleicht darf man in Phok. 111 eine theozentrische Beschreibung des jenseitigen ewigen Lebens sehen. Gottes Seelenkönigtum bedeutet doch wohl Gemeinschaft der Abgeschiedenen mit ihrem Herrscher. Die Gottesnähe bildet allerdings in keiner Weise das Wesen postmortaler Seligkeit, wie das in zahlreichen jüdischen Texten der Fall ist<sup>28</sup>, sondern ergänzt bestenfalls den Zustand der Verblichenen.

### 9. Anhang: Animismus?

Nach alttestamentlicher und allgemein altorientalischer und internationaler “primitiver” Menschensicht besteht der Mensch im wesentlichen aus Körper (Erde, Staub, Fleisch, Leib) und Odem (Lebenskraft, Seele, Geist). Beim Tod verschwindet der Odem, sodass der Körper ins Grab sinkt. Weder Körper noch Odem leben fort, vielmehr “vegetiert” der ganze Mensch reduziert als toter “Schatten” in Grab und Hades (Urgrab) weiter. Dabei wird zunächst nicht über das Verhältnis des Schattens zu einem Teil des

3) Odem lebt im Himmel fort, ohne Auferstehung: 2. Hen.; 3. Hen.; Apk. Abr.; Test. Isaak; Test. XII (Paränesen); Sap.; 4. Makk.; Philo; Essener (nach Josephus); mit Auferstehung: Apk. Mos.; Ad. Ev.; 1. Hen.; Test. Abr.; Test. XII; Test. Hiob; Apk. Elia; Buch Elia; Par. Jer.; Ps. Philo, Ant.; Josephus; Rabbinismus.

<sup>26</sup> Zur Trichotomie bei Paulus: Dobschütz; B. Rigaux, *Saint Paul* (1963); Festugière, S. 196–220; Smith, S. 157–173.

<sup>27</sup> Vgl. Bieder, S. 57–70; Schweizer, *Pneuma*, S. 387–394; Soma, S. 1024–1091; *Psyche*, 635–657.

<sup>28</sup> Der Gedanke der Gottesgemeinschaft tritt zuweilen beinahe als Ersatz an die Stelle anthropologisch-kosmologischer Heilsdefinitionen: Sap.; Od. Sal.; 4. Makk.; Philo; Qumran; Rabbinismus.



Menschen oder zum Odem reflektiert. Die Toten werden in der Regel nicht als “Geister” oder “Seelen” bezeichnet und nicht mit der “vegetativen” Seele identifiziert<sup>29</sup>.

Wenn nun von dieser ganzheitlichen Anthropologie her versucht wurde, ein Leben nach dem Tode zu lehren, so boten sich grundsätzlich folgende Möglichkeiten an:

1) Als todüberdauernder Personträger kann der Schatten dienen. Während der Odem zu Gott zurückkehrt, der Körper zur Erde zerfällt, lebt der Schatten im Hades oder im Himmel fort.

2) Nachtodlicher Ichträger ist der Odem, während der Körper im Grab liegt und der Schatten im Totenreich weitervegetiert.

In Phok. 99–115 liegt eindeutig die erste Lösung vor: Der Leib wird zu Erde und Staub und kommt ins Grab, wobei er in einigen Versen als Personträger erscheint. Der Geist geht in die Luft, ohne als Lebensträger nach dem Tode zu figurieren.

Bis dahin entspricht die phokylideische Anschauung herkömmlichem Volksglauben. Sowohl Böse als auch Gute erleiden dasselbe Todesschicksal, das sonst in dieser Zeit häufiger den Sündern reserviert ist. Eigentlicher Ichträger ist nun aber bei Phok. die Seele, deren enge Verbindung mit Körper und Grab jeden Zweifel daran ausräumt, dass es sich bei Phok. um eine Art “vegetative” Seele handelt, die im Gegensatz zu den “primitiven” Vorstellungen mit der menschlichen Seele vor dem Tode identisch ist.

\* \* \*

Da Phok. 99–115 ein typisch synkretistisches *Amalgam* einzelner kaum situierbarer Anschauungen darstellt, lässt sich über Ort und Zeit des ziemlich obskuren Textes kaum Genaueres und Sicheres sagen. Die verschiedenen Vorschläge der einzelnen Forscher, das Mahngedicht aufgrund äusserer oder innerer Kriterien örtlich und zeitlich präziser festzulegen, erweisen sich als zu wenig begründete Hypothesen. Die Verse 99–115 enthalten zwar mehr oder weniger deutliche Hinweise auf Persien (z.B. 101) und auch auf Ägypten (z.B. 102), könnten aber sehr wohl auch in Palästina oder in irgendeinem Land des griechisch-römischen Bereiches verfasst worden sein. Zeitlich kommt wohl am ehesten das 1. Jahrhundert n.Chr. in Betracht.

Inhaltlich macht der Abschnitt Phok. 99–115 einen recht heterogenen Eindruck. Versucht man indessen das Stück als *Sinneinheit* zu verstehen, so drängt sich nach einem Vergleich mit verwandten Texten und geduldigem Hinhören auf die zunächst schwer begreiflichen Aussagen die in dieser Arbeit für Phok. vorgeschlagene Lösung des Problems nachtodlichen Lebens von selbst auf.

*Felix Christ, Basel*

<sup>29</sup> Eine solche Identifizierung wird von der “animistischen” Theorie vertreten; Darstellung bei Charles, *Eschatology*. Vgl. Lods, S. 23–75; Dussaud, S. 267–277; Cumont, *Recherches*, S. 106; Lux, S. 190f.; Parrot, S. 55f.; Frey, *Tod*; Schwally, *Leben*. Neue Literatur bei Wied, S. 13–15. Dagegen Pedersen, *Israel*, 1–2, S. 99–181.460–464; Johnson, *Vitality*; vgl. Hoffmann, S. 68 Anm. 68.

*Bibliographie**Texte:*

- Diehl, E., *Anthologia Lyrica*, 2 (9. Aufl. 1950), S. 91–108.  
 Young, D., *Theognis* (1961).
- Artom, M. E., *Le autopsie secondo la Halakha: E. Toaff (Hrsg.), Ann. di Studi Ebr.* 1968–1969 (1969), S. 79–88.  
 Audet, J.-P., *La Sagesse de Ménandre l’Egyptien: Rev. bibl.* 59 (1952), S. 55–81.  
 Beltrami, A., *Ea quae apud Pseudo-Phocylidem Veteris et Novi Testamenti vestigia deprehenduntur: Rev. fil. instr. class.* 36 (1908), S. 411–413.  
 Beltrami, A., *Spirito giudaico e specialmente essenico delle Silloge pseudofocilidea: ebd.* 41 (1913), S. 513–548.  
 Beltrami, A., *Studi pseudofocilidei* (1913).  
 Bernays, J., *Über das Phokylideische Gedicht* (1856).  
 Bieder, W., *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi* (1949).  
 Binder, W., *Die Elegien des Theognis nebst Phokylides Mahngedicht* (1859).  
 Bornhäuser, K., *Die Gebeine der Toten* (1921).  
 Bousset, W., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (4. Aufl. Neudr. 1966).  
 Burton, E. D., *Spirit, Soul, and Flesh* (1918).  
 Charles, R. H., *Eschatology* (Neudruck 1963).  
 Christ, W. von, *Geschichte der griechischen Literatur* (2. Aufl. 1950).  
 Cumont, F., *Lux Perpetua* (1949).  
 Cumont, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (1942).  
 Dalbert, P., *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur* (1954).  
 Dellling, G., *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900–1965* (1969).  
 Denis, A.-M., *Introduction aux pseudépigraphes grecs d’Ancien Testament* (1970).  
 Dieterich, A., *Nekyia* (1893).  
 Dobschütz, E. von, *Die Thessalonicher-Briefe* (1909).  
 Dornseiff, F., *Echtheitsfragen antik-griechischer Literatur* (1939).  
 Dussaud, R., *La notion d’âme chez les Israélites et les Phéniciens: Syria* 16 (1935), S. 267–277.  
 Easton, B. S., *Pseudo-Phocylides: Ang. Theol. Rev.* 14 (1932), S. 222–228.  
 Edsman, C.-M., *Death, Corruption and Eternal Life: Bull. of the Iran. Cult. Found.* 1, 1 (1969), S. 85–104.  
 Festugière, A. J., *L’idéal religieux des Grecs et l’Evangile* (1932).  
 Frey, J., *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im Alten Israel* (1898).  
 Frey, J.-B., *Corpus inscriptionum judaicarum*, 1–2 (1936–1952).  
 Harnack, A. von, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1–2 (Neudruck 1958).  
 Hengel, M., *Judentum und Hellenismus* (1969).  
 Hoffmann, P., *Die Toten in Christus* (1968).  
 Hurwitz, M. S., *Pseudo-Phocylides: Enc. Jud.* 13, Sp. 1335.  
 Johnson, A. R., *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (1964).  
 Keydell, R., *Phokylides: Der Kleine Pauly*, 4, Sp. 807.  
 Klein, G., *Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur* (1909).  
 Krauss, S., *Pseudo-Phocylides: Jew. Enc.*, 10, S. 255f.  
 Kroll, W., *Phokylides: Pauly’s Realenc.* 20, 1, Sp. 503–510.  
 Kurfess, A., *Das Mahngedicht des sogenannten Phokylides im zweiten Buch der Oracula Sibyllina: Zs. nt. Wiss.* 38 (1939), S. 171–181.  
 Lincke, K., *Phokylides, Isokrates und der Dekalog: Philol.* 70 (1911), S. 438–442.  
 Lincke, K., *Samaria und seine Propheten* (1903).  
 Lods, A., *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l’antiquité israélite* (1906).  
 Lohse, E., *Phokylides: Rel. Gesch. Geg.*, 5, Sp. 362.  
 Meyer, R., *Hellenistisches in der jüdischen Anthropologie* (1937).  
 Milik, J. T., *Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumran: Harv. Theol. Rev.* 64 (1971), S. 333–378.  
 Nötscher, F., *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungslauben* (1926; Neudruck 1970).  
 Parrot, A., *Le “Refrigerium” dans l’au-delà* (1937).

- Pedersen, J., *Israel, its Life and Culture*, 1–4 (1926–1940).
- Pfeiffer, R. H., *History of New Testament Times* (1949).
- Raspante, J., *Sulla composizione e sull'autore del carne Pseudofocilideo* (1913).
- Reicke, B., *Spruchsammlungen: Lexikon der Alten Welt*, Sp. 2874.
- Riessler, P., *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel* (1928).
- Rohde, E., *Psyche*, 1–2 (8. Aufl. 1921).
- Rossbroich, M., *De Pseudo-Phocylideis* (1910).
- Rudisch, F., *Zur Überlieferung der Pseudophocylidea: Wiener Stud.* 35 (1913), S. 386–388.
- Sander, O., *Leib-Seele-Dualismus im Alten Testament? : Zs. at. Wiss.* 77 (1965), S. 329–332.
- Schmid, J., *Pseudo-Phokylides: Lex. Theol. Ki.* 8, S. 867f.
- Schneider, C., *Phokylides: Bibl.-hist. Handw.*, Sp. 1463f.
- Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3 (1898).
- Schwabe, M., & Lifshitz, B., *Beth She'arim*, 2 (1967).
- Schwally, F., *Das Leben nach dem Tode* (1892).
- Schweizer, E., *Pneuma: Theol. Wört.*, 6, S. 387–394.
- Schweizer, E., *Psyche: ebd.* 10, S. 635–657.
- Schweizer, E., *Soma: ebd.* 7, S. 1024–1091.
- Sitzler, J., *Rez. Rossbroich: Wochenschr. f. kl. Philol.* 29 (1912), S. 449–457.
- Smith, C. R., *The Bible Doctrine of the Hereafter* (1958).
- Stemberger, G., *Der Leib der Auferstehung* (1972).
- Susemihl, F., *Geschichte der griechischen Literatur*, 2 (1892).
- Volz, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (2. Aufl. 1934).
- Wendland, P., *Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben: Jahrb. class. Philol. Suppl.* 22 (1896), S. 693–777.
- Wied, G., *Der Auferstehungsglaube des späten Israel in seiner Bedeutung für das Verhältnis von Apokalyptik und Weisheit* (1967).