

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Rüpke, Jörg
Title: "Der Hirte des Hermas: Plausibilisierungs- und Legitimierungsstrategien im Übergang von Antike und Christentum"

Published in: Zeitschrift für antikes Christentum
Berlin: de Gruyter

Volume: 8 (2)
Year: 2004
Pages: 276 – 298
ISSN: 0949-9571
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/zach.8.2.276>

The article is used with permission of [de Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Aufsätze/Essays

Der Hirte des Hermas: Plausibilisierungs- und Legitimierungsstrategien im Übergang von Antike und Christentum

von Jörg Rüpke

1. Einleitung

Unter den frühen großkirchlichen Texten, die im Rahmen des langen Kanonisierungsprozesses die Aufnahme in den Kanon der siebenundzwanzig Bücher des Neuen Testaments nicht geschafft haben, zählt der „Hirte der Hermas“¹ zu dem Kreis, dessen Wertschätzung wenigstens stellenweise kanonischen Rang begründete. Schon im zweiten Jahrhundert fand der wohl in Rom entstandene Text Verbreitung von Gallien (Irenäus) bis Africa (Tertullian); ebenso zitieren ihn auch Alexandriner (Clemens und Origines). Der Canon Muratori – ein Verzeichnis der als kanonisch betrachteten Bücher, das auf ein stadtrömisches Dokument des späten zweiten Jahrhunderts zurückgehen dürfte² – polemisiert bereits gegen den

¹ Die erste Anregung, mich mit diesem Text zu beschäftigen, gab eine an der Universität Potsdam von dem leider viel zu jung verstorbenen Jürgen Bachorski und Hans-Dieter Heimann organisierte Ringvorlesung zu „Träumen und Visionen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit“. Im Rahmen des DFG-Schwerpunktprogramms (1080) „Römische Reichs- und Provinzialreligion“ konnte ich das Thema erneut aufgreifen. Christoph Marksches für die Herausgeber und Katharina Waldner, Erfurt, danke ich für Hinweise und Kritik.

² Diese Datierung ist von A.C. Sundberg, Canon Muratori: A Fourth Century List, HThR 66, 1973, 1-41, und verstärkt G.M. Hahneman, The Muratorian Fragment and the Development of the Canon, Oxford 1992, in Frage gestellt worden, die in dem Text die Reflexion einer Kanondiskussion sehen, die erst dem 4. Jh. angehört. Selbst eine solche Spätdatierung, die u.a. von J.-D. Kaestli, La place du Fragment de Muratori dans l'histoire du canon: À propos de la thèse de Sundberg et Hahneman, CrSt 15, 1994, 609-634, und C.E. Hill, The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon, WThJ 57, 1995, 437-452, massiv in Frage gestellt worden ist, entkräftet die unten vorgeführte Argumentation zur Authentizität der Nachricht über die zeitliche Verankerung des „Hirten“ aber nicht; die etwa von J.C. Wilson, Toward a Reassessment of the Shepherd of Hermas: Its Date and Its Pneumatology, Lewiston 1993; ders., Five Problems in the Interpretation of the Shepherd of Hermas: Authorship, Genre, Canonicity, Apocalyptic, and the Absence of the Name Jesus Christ, Mellen Biblical Press Series 34, Lewiston 1995, vertretene radikale Frühdatierung des „Hirten“ (80-100 n.Chr.), die insbesondere an Identitäten sehr geläufiger Namen anknüpft und von Hahneman als ein zentrales Argument gegen die Glaubwürdigkeit des Muratori-Fragmentes verwendet wird (37-42), beruht auf zu schwachen Argumenten und arbeitet u.a. mit der traditionellen, aber wohl ahistorischen Annahme einer stadtrömischen Christenverfolgung unter Domitian/Trajan sowie einer Frühdatierung des monarchischen Episkopats in Rom.

„Hirten“ und zeigt so, daß die „Gefahr“ einer besonderen Geltung nahe lag. Der Codex Sinaiticus nimmt an letzter Position den „Hirten“ zusammen mit dem Barnabasbrief auf³.

Bei aller kritischen Distanz, die die Nichtbeachtung durch die großen Kirchenväter des vierten und fünften Jahrhunderts demonstriert – Hieronymus sagt sogar: *apud Latinos paene ignotus est*, „bei den Lateinern ist er nahezu unbekannt“⁴ –, hat der Text in lateinischen Übersetzungen des zweiten und vierten Jahrhunderts im Westen wie im Osten größere handschriftliche Verbreitung erfahren; die zahlreichen Papyri gehen bis ins zweite Jahrhundert zurück⁵. Übersetzungen wenigstens von Teilen ins Koptische (Achmimisch und Sahidisch), Äthiopische und Mittelpersische unterstreichen dies. Über die handschriftlichen Traditionen der lateinischen und griechischen Versionen hinaus zeigen, beginnend im Jahr 1513, allein vier Drucke des sechzehnten Jahrhunderts das Interesse an diesem Text, das in der Neuzeit von Martin Luther bis Carl Gustav Jung reicht⁶.

Das theologische Interesse, das sich in der Rezeptionsgeschichte primär widerspiegelt, liegt in der Bußlehre des „Hirten“. Wohl schon von der Taufpraxis des Johannes ausgehend, wurde die urchristliche Taufe in erster Linie als Reinigungsakt, als Akt der Sündenvergebung konzeptualisiert. Damit stellte sich aber, die Einmaligkeit der Taufe vorausgesetzt, das Problem postbaptismaler Sünden: Bei abklingender Naherwartung, also in dem Moment, als die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Hereinbruchs des Reiches Gottes, der Wiederkunft Christi, zunehmend enttäuscht wurde, wurden Sünden, die von bereits getauften Christen begangen wurden, zum Problem: Würden diese Sünden den Betreffenden den Einzug ins Reich verwehren, den ewigen Tod bringen?

Eine geläufige Gegenstrategie bildet das Hinausschieben der Taufe bis aufs Totenbett – ein hohes Risiko, falls der Tod plötzlich kommen sollte. Hermas verkündet eine Alternative: Gott gewährt eine zweite Buße für bereits Getaufte. Das ist keine Institution, kein Ritual, das von nun an zur Verfügung stehen wird, sondern die Ankündigung einer Generalabsolution: „Wenn Ihr bis jetzt wenigstens einigermaßen gut gelebt habt, dann werden Euch die Verfehlungen vergeben, sofern Ihr nun aufs Ganze geht, Ernst macht mit Eurem Christentum.“ Der Zeitpunkt der Umkehr ist zunächst mit der Offenbarung selbst gegeben – „die Gnade tritt am Tag nach ihrer Verkündigung in der amtlichen Gemeindeversammlung in

³ Dazu N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, KAV 7, Göttingen 1991, 70f. und ausführlich Ph. Henne, *Canonicité du Pasteur d'Herma*, RThom 90, 1990, 81-100. H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, Berlin 1999, 418 [II 96], betont das zurückgehende Interesse in Rom seit dem 3. Jh.

⁴ Vir. ill. 10.

⁵ P. Michigan 130; s.a. A. Carlini (ed.), *Papyrus Bodmer XXXVIII: Erma: Il Pastore*, Genf 1991.

⁶ Andeutungen bei Brox, *Der Hirt des Hermas* (wie Anm. 3), 69f. mit Literatur in den Anm. 75-77.

Kraft“ (ich karriere) –, später wird eine kleine, aber unbestimmte Frist eingeräumt: Beeilen muß man sich.

Angesichts der individuellen und indirekt auch gemeindlichen Konsequenzen zählt die Bußlehre zu den zentralen Feldern theologischer Reflexion in der Antike, aber ebenso noch in Mittelalter und Neuzeit: Montanismus, Donatismus, Priscillianismus bis hin zum Jansenismus kennzeichnen Positionen und Konflikte, für die die Bußlehre und ihre Widerspiegelung der Ethik zentral sind. Das hat das erbauliche wie dogmengeschichtliche Interesse am „Hirten“ bestimmt. Hinzu treten Hermas' Kirchenlehre, seine Ekklesiologie, die Angelologie, seine Engellehre, in geringerem Maße Christologie⁷ und Eschatologie; in jüngster Zeit hat sich das Interesse an dem Quellenwert für eine Sozialgeschichte des frühen Christentums verstärkt⁸.

Das in diesem Beitrag verfolgte Interesse am „Hirten“ liegt nicht im theologie- oder sozialgeschichtlichen Bereich, es läßt sich vielmehr als religionsgeschichtliches charakterisieren: Wie verschafft sich der Träger einer religiösen Botschaft Gehör, gewinnt er selbst Glaubwürdigkeit? Und dann spezifischer: Welchen Ort haben Visionen in der Kommunikation einer institutionalisierten religiösen Gemeinschaft? Aus dem Text selbst lassen sich die Strukturen der Kommunikation wenigstens teilweise herausarbeiten. Der zentrale methodische Zugriff wird aber über eine Analyse derjenigen Argumentationsstrategie erfolgen, die sich auf der Ebene expliziter oder impliziter metakommunikativer Äußerungen manifestiert. Für den mit Visionen gesättigten Text heißt das: Wie stellt Hermas seinen Adressaten den Prozeß des eigenen Wissenserwerbs und seine Rolle als Übermittler dar? Auf diese Weise möchte ich eine historische „Quellen“-Nutzung mit einer literaturwissenschaftlichen Analyse verbinden.

Im folgenden möchte ich zunächst den Text näher vorstellen (2) und dann die Kommunikationssituation, die Struktur der stadtrömischen christlichen Kirche, rekonstruieren (3). Der Vorbereitung der angekündigten Textanalyse und zugleich der Vertiefung der kommunikativen Voraussetzungen dient ein Blick auf die vorsprachlichen und sprachlichen Kom-

⁷ Dazu kurz R. Joly, *Hermae, Le Pasteur*, SC 53, Paris 1958, 31-33; B. Altaner/A. Stuiber, *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg ⁹1980, 57; ausführlich Brox, *Der Hirt des Hermas* (wie Anm. 3), 485-495.

⁸ P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, WUNT 2,18, Tübingen ²1989 (vgl. G. Schöllgen, *Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte: Einwände gegen Peter Lampes Buch „Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten“*, *JbAC* 32, 1989, 23-40); M. Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im „Hirten des Hermas“*, *FRLANT* 150, Göttingen 1989; die scharfe Polemik E. Petersons („Kritische Analyse der fünften Vision des Hermas“, *ders., Frühkirche, Judentum und Gnosis: Studien und Untersuchungen*, Freiburg 1959, 271-284 u.ö.) gegen jeden Bezug auf Rom muß mit der Widerlegung seiner eigenen, im Ansatz durchaus richtigen Interpretation (s.u.) als erledigt gelten. Ein Versuch zur Einordnung in die stadtrömische Religions- und Sozialgeschichte bei J. Rüpke, *Apokalyptische Salzberge: Zum sozialen Ort und zur literarischen Strategie des „Hirten des Hermas“*, *ARG* 1, 1999, 148-160.

munikationsmedien: auf die Vision als Form der Kommunikation zwischen Menschen und einer übermenschlichen Instanz und auf die Apokalypse als Gattung (4). Erst dann folgt die Analyse der Kommunikationsstrategie des Textes selbst (5).

2. Der Text

Mit viertausend „Versen“ (nach der Zählung des Kanons des Codex Claromontanus)⁹ ist der *Pastor Hermae* deutlich länger als jedes andere neutestamentliche Buch¹⁰. In der traditionellen Zählung der sicher sehr alten Überschriften wird der Text in fünf Visionen (vis.), zwölf „Gebote“ (ἐντολαί, mand.) und zehn Gleichnisse (sim.) eingeteilt. Die zwölf Mandata stellen Diktate einer Erscheinung in Gestalt des namengebenden Hirten dar. Es sind zum Teil kurze Texte, zum Teil längere paränetische, ermahnende Ausführungen, die Dialoge und weitere Visionen (zum Beispiel mand. 11) einschließen können. Themen sind Tugenden wie Glaube, Wahrheit und Keuschheit – im Zusammenhang mit Letzterem wird das Problem der Scheidung und Wiederverheiratung besprochen. In den Ausführungen über die Ambivalenz von Glauben, Furcht und Enthaltbarkeit fließen wirkungsgeschichtlich wichtige dualistische Momente ein, die in den Bildern des geraden und krummen Weges und der zwei Engel transportiert werden.

Im Verlauf des zwölften Gebots verwandelt sich die Erscheinung und stellt sich selbst als „Engel der Buße“ vor (mand. 12,4,7; 12,6,1). In dieser Gestalt trägt sie nun zehn Gleichnisse vor: unter anderen von der Ulme und dem Weinstock, vom sommerlichen und winterlichen Wald, vom treuen Sklaven und vom Weidenbaum, dem Äste abgeschlagen werden (sim. 8). Das neunte Gleichnis ist das längste, länger als sim. 1-7 zusammengenommen; es wiederholt das bereits in der sog. dritten Vision geschilderte Turmbaugeschehen, nun in eine präzisere Ortsbeschreibung eingebunden, um einige Personengruppen und eine ermüdend vollständige allegorische Deutung bereichert¹¹. Daß der Turmbau in „Arkadien“ lokalisiert wird, gehört zu den ungelösten Rätseln des Textes – zumal der Ich-Erzähler innerhalb der Vision für die Nacht nach Hause (also doch wohl nach Rom) zurücklaufen möchte (sim. 9,11,2)¹². Es sei nur am Rande erwähnt, daß

⁹ W. Schneemelcher (Hg.), NTAp0 1: Evangelien, Tübingen 1990, 30. Der Text geht auf das 4. Jh. zurück und ordnet den „Hirten“ nach der Offenbarung des Johannes und der Apostelgeschichte, aber vor den Paulusakten und der Petrusapokalypse an.

¹⁰ Es folgen nach der Zählung desselben Kataloges mit 2900 Versen das Evangelium des Lukas, dann Matthäus und Apostelgeschichte mit je 2600.

¹¹ Auf die allgemeine Tendenz visionärer Bildinterpretation „zur Lehrhaftigkeit ... gelegentlich Pedanterie“ verweist E. Benz, *Die Vision: Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969, 150 (Hermas als Beispiel: 151); s.a. 651.

¹² Siehe aber unten, Abschnitt 5.

diese Lokalisierung zu der Vermutung geführt hat¹³, Hermas sei eine fiktive Gestalt, die an den arkadischen Gott Hermes erinnern solle: eine Hypothese, die wohl mehr Probleme schafft, als sie löst. Das zehnte „Gleichnis“ liefert nur noch eine Nachtragsvision zu der mit sim. 9 abgeschlossenen Reihe. Es expliziert noch einmal einige Elemente der Turmvision, nun aber auf der Ebene eines Dialogs im Hause des Hermas, dem der fortdauernde Beistand der als Jungfrauen allegorisierten Tugenden und der Hirtengestalt zugesagt wird und der noch einmal an die Dringlichkeit der Umkehr erinnert wird.

Verschiedene interne Indizien führen zwingend zu dem Schluß, daß die – nach traditioneller Zählung – Visionen eins bis vier einen ursprünglich selbständigen Text gebildet haben, während beginnend mit der einleitenden vis. 5 ein neues Werk beginnt, das auf das Visionenbuch bereits zurückgreift. Die wichtigsten Punkte seien kurz genannt¹⁴:

- Der Hirt als kontinuierlicher Begleiter und Offenbarer tritt erst in vis. 5 auf; zuvor erschienen verschiedene Figuren, unter denen sich die als Frau wechselnden Alters vorgestellte Kirche als zentrale erwies.
- Die komplexen Zeitabläufe auf der biographischen Ebene im kurzen Visionenbuch werden durch eine einzige kontinuierliche Vision von vis. 5 bis sim. 9 abgelöst, die erst eine Ebene tiefer komplexere zeitliche Abfolgen aufweist, nämlich in den Visionen, die innerhalb der Visionen eintreten und in denen der Ich-Erzähler selbst handelnd beteiligt ist, namentlich in sim. 9.
- Es gibt Rückverweise auf das Visionenbuch, aber keine Vorverweise im Visionenbuch.
- Meine umständliche Rede vom Ich-Erzähler soll darauf aufmerksam machen, daß die Anrede des Erzählers durch die Erscheinungsgestalten nur im Visionenbuch mit ἑρμαῖ erfolgt. Ebenso redet der Autor seine Adressaten nur im Visionenbuch direkt an, und zwar mit ἀδελφοί, „Brüder“.
- Einige frühe Handschriften scheinen nur den zweiten Teil, die weitaus größere Hälfte, unseres Hirtenbuches beinhaltet zu haben¹⁵; das setzt die selbständige Überlieferung des Visionenbuches voraus, auf das ja auch in den Textversionen dieser Handschriften verwiesen wird.

Noch weitergehende Hypothesen über den Entstehungsprozeß sind vorgebracht worden, weisen aber keine fruchtbaren Konsequenzen auf: Schon für die Zweiteilung müssen die entscheidenden Fragen unbeantwortet

¹³ M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, in: HNT, Ergbd. 4: Die Apostolischen Väter, Tübingen 1923, (415-644) 495f.

¹⁴ Eine knappe Zusammenstellung bei D. Hellholm, *Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse: Formgeschichtliche und texttheoretische Studien zu einer literarischen Gattung 1: Methodologische Vorüberlegungen und makrostrukturelle Textanalyse*, CB.NT 13/1, Lund 1980, 12.

¹⁵ Hellholm, *Das Visionenbuch des Hermas* (wie Anm. 14), 13.

bleiben, wie groß nämlich der zeitliche Abstand der Produktion der beiden Teile war und ob beide demselben Autor zuzuschreiben sind¹⁶. Für meine Zwecke möchte ich lediglich festhalten, daß am Anfang ein verhältnismäßig kleines Visionenbuch stand¹⁷, das erst später mit der Darstellung einer umfangreichen Vision verbunden wurde, die mit Recht den Titel Ποιμήν oder lateinisch *Pastor*, „Hirte“, trug¹⁸. Vielleicht die Zwischenüberschriften ausgenommen, die die Visionen zählen, lassen sich im Visionenbuch keine Spuren redaktioneller Eingriffe bei diesem Vereinigungsprozeß nachweisen. Der Erfolg der ersten Textstufe, des Visionenbuches, auf das ich mich im folgenden konzentrieren werde, wird sowohl durch die Erweiterung wie durch die Überlieferungsgeschichte des gesamten „Hirten“ belegt – unabhängig davon, ob der zweite Teil noch Hermas selbst oder einem anonymen Autor zuzuweisen ist: Erzählinstanz und die Rahmung der paränetischen Teile und eingebetteten Visionen durch eine Vision im Haus bleiben erhalten¹⁹.

Anhand der folgenden Tabelle (S. 282) seien der Inhalt des Visionenbuches, seine Schauplatzwechsel und sein zeitlicher Fortschritt kurz vorgestellt. Die Zählung der vier Visionen bildet zwar akzeptable Sinneinheiten, verdeckt aber den kaum zufällig komplizierten Ablauf der Offenbarungen; ich verwende daher die neutralere Kapitelzählung.

3. Die Kommunikationssituation

Die Versuche, den „Hirten“ zu datieren – und das trifft in gesteigertem Maße auf das autobiographisch reichere Visionenbuch zu –, konvergieren im zweiten Viertel des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Die Überlegungen zum theologiegeschichtlichen Ort treffen mit den Beobachtungen zur Wirkungsgeschichte zusammen; einen vielleicht konkreten Anhaltspunkt bietet die Aussage des Canon Muratori, Hermas sei der Bruder des

¹⁶ Die *communis opinio* neigt dazu, die letzte Frage zu bejahen, s. etwa P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin 1975, 517; A. Hilhorst, *Art. Hermas*, RAC 14, Stuttgart 1988, 682-701, hier 685. Die Einheitlichkeit des *Œuvre* ist in sehr detaillierter Argumentation von P. Henne, *L'unité du Pasteur d'Herma: Tradition et rédaction*, CRB 31, Paris 1992, verteidigt worden, der die entscheidende Differenz zwischen beiden Textteilen in den unterschiedlichen Adressaten, zunächst Katechumenen, dann Getaufte, sieht (165). Ein starkes Argument für die Identität des Verfassers gewinnt Rüpke, *Apokalyptische Salzberge* (wie Anm. 8), aus der Einheitlichkeit der Bilderwelt von Visionenbuch und Turmbau in Arkadien.

¹⁷ 24 von 114 Kapiteln in der Zählung M. Whittakers, *Die apostolischen Väter 1: Der Hirt des Hermas*, GCS 48, Berlin ²1967.

¹⁸ So auch Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (wie Anm. 16), 517.

¹⁹ Der veränderte literarische Zugriff zeigt sich schon darin, daß die einheitliche Rahmenvision nun einen Text von etwa viereinhalb Stunden Rezitationsdauer – wenn dieser Text noch als ganzer vorgetragen würde – umschließt.

Übersicht über das Visionenbuch im „Hirten des Hermas“

<i>Kapitel</i>	<i>Inhalt</i>	<i>Zeit</i>	<i>Ort</i>
1,1f.	Autobiographische Einleitung	?	Rom
1,3	Entführung durch einen Geist	einige Zeit später	Weg nach Cumae
1,3-2,1	Erscheinung der Rhode		Einöde
2,2-3,2	Erscheinung der Greisin	nach Nachdenken	
3,3f.	Greisin liest aus dem Buch vor		
4,1-3	Abschiedsdialog mit der Greisin		
5,1f.	Entführung durch einen Geist	ein Jahr später	Weg nach Cumae
5,3f.	Erscheinung der Greisin; Abschrift eines Schriftstücks		
6,1	Verständnis der Schrift geoffenbart	15 Tage später	zu Hause (?)
6,2-7,4	Inhalt des Schriftstücks		
8,1	Erscheinung eines Jünglings: Identität der Greisin offenbart	im Schlaf (direkt danach?)	"
8,2f.	Erscheinung der Greisin: Publikationsauftrag;	danach	"
	Ankündigung einer Ergänzung		
9,1-3	Erscheinung der Greisin: Verabredung zur Ergänzungsvision	nach häufigem Fasten; in der Nacht	"
9,4f.	Eintreffen Hermas'; Subsellium	Tag, 5. Std.	Hermas' Feld
9,6-10,3	Erscheinung der Greisin; Dialog um Bankplatz für Hermas, Presbyter, Märtyrer	"	"
10,3-9	Turmbauvision	"	"
11,1-15,6	Deutungsdialog	"	"
16,1-17,10	Visionergänzung und Deutung	"	"
18,1-5	Entschwinden der Greisin; Deutung der Gestalten verweigert	"/(anschließend)	"/(zu Hause?)
18,6	Erscheinung der Greisin: Aufforderung zum Fasten	(eine spätere) Nacht	zu Hause (?)
18,7-21,4	Erscheinung eines Jünglings: Deutung der drei Gestalten der Greisin	folgende Nacht	"
22,1-3	Wanderung zum Feld, Gebet	20 Tage später	Via Campana
22,4	Audition		
22,5-10	Erscheinung eines Untieres; mutiges Umgehen	wenig weiter	schon Seitenweg?
23,1-6	Erscheinen einer Jungfrau: Zuspruch; Verkündigungsauftrag	sofort	hinter dem Tier
24,1-6	(erbetene) Deutung von Details des Tieres	"	"
24,7	Entschwinden der Jungfrau, Befürchtung eines erneuten Kommens des Tieres	"	"

römischen Bischofs Pius gewesen, in dessen Amtszeit er es verfaßt habe (Z. 73-77). Damit käme man nach der traditionellen Datierung in die 140er Jahre²⁰. Auch wenn es zu dieser Zeit in Rom noch keine monarchischen Episkopen der späteren Vorstellung gab und die Datierung in ihren Details ein Konstrukt der Folgezeit darstellt²¹, ist der implizierte Synchronismus von hoher Bedeutung und bedarf einer kurzen Betrachtung.

Zunächst ist festzuhalten, daß im heute überlieferten Text kein Anhaltspunkt für die Datierung oder verwandtschaftliche Beziehung gegeben ist; weder ein Pius noch ein Bruder werden erwähnt, wohl aber eigene Kinder und namentlich zwei leitende Personen der römischen Gemeinde. Verfolgen wir zunächst die Hypothese, die Nachricht des von dem Gelehrten Muratori Anfang des achtzehnten Jahrhunderts entdeckten Fragments sei erfunden. Wenn der Verfasser lediglich polemische Intentionen hatte – Spätdatierung des Hermas, um seinen quasi-kanonischen Status zu diskreditieren –, wäre eine Datierung in die Zeit des Pius hinreichend gewesen; eine Identifizierung als Bischofsbruder hätte eher gegenteilige Wirkung²². Geht die Nachricht lediglich auf die Identifizierung des Visionärs mit einem ansonsten unbekanntem Bischofsbruder Hermas zurück²³, wäre die genaue Bestimmung der Abfassungszeit eine unnötige Erfindung.

Die römische Gemeinde dürfte angesichts ihres Schriftverkehrs mit auswärtigen Gemeinden und ihres schnell wachsenden Ansehens als Christengemeinde des imperialen Zentralortes Rom schon seit Anfang des zweiten Jahrhunderts über ein gepflegtes Archiv verfügt haben²⁴. Nachrichten des im Canon Muratori vertretenen Typs dürften damit potentiell verfügbar gewesen sein. Unter der Hypothese, die biographische Einordnung des Hermas wäre korrekt, ist nun aber die Tatsache, daß ein Bruder

²⁰ Ohne durchschlagende Argumente geht R. Staats (Art. Hermas, TRE 15, Berlin/New York 1986, 100-108, hier 104) unter Anerkennung der Aussage des Canon Muratori in die 130er oder gar 120er Jahre zurück.

²¹ Wohl erst aus dem letzten Viertel des 2. Jhs., s. Lampe, Die stadtrömischen Christen (wie Anm. 8), 343.

²² Anders Brox, Der Hirt des Hermas (wie Anm. 3), 16, dort auch weitere Literatur. Allein polemischen Zwecken dienend sieht die Nachricht auch Hahneman, The Muratorian Fragment (wie Anm. 2), 52 (kritisiert von Hill, The Debate over the Muratorian Fragment [wie Anm. 2], 438: unnötig detaillierte Erfindung). Der Notiz des Muratorischen Fragments folgen etwa Joly, Le Pasteur (wie Anm. 7), 14 und Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur (wie Anm. 16), 522.

²³ Das Muster für einen solchen Prozeß bildet die Identifizierung des Hermas mit dem Gleichnamigen aus Röm 16,14 bei Origenes, Eusebius und Späteren, s. Brox, Der Hirt des Hermas (wie Anm. 3), 16. Der Name Hermas gehört aber zu den ganz geläufigen Namen in Rom, s. Lampe, Die stadtrömischen Christen (wie Anm. 8), 135-153.

²⁴ Dazu eindringlich C.-J. Thornton, Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen, WUNT 56, Tübingen 1991. Vgl. auch Lampes These, daß auswärtiger Schriftverkehr den Kern der Ausbildung des monarchischen Episkopats in Rom gebildet haben könnte (Lampe, Die stadtrömischen Christen, [wie Anm. 8], 339f.). Selbst der Versuch Hahnemans (Hahneman, The Muratorian Fragment [wie Anm. 2]) zur Spätdatierung des Canon Muratori führt die Nachricht auf eine stadtrömische Quelle zurück, die Quellen des *Catalogus Liberianus* (216).

nicht genannt wird, der einen so herausgehobenen Platz unter den römischen Presbytern einnahm, daß ihn eine spätere Systematisierung der Überlieferung zum Bischof machen konnte, als auffällig zu bezeichnen – auffällig in einem Text, der das Problem der eigenen Durchsetzung in der Gemeinde explizit zum Thema erhebt²⁵.

Aus diesem Befund ergeben sich zwei Deutungsmöglichkeiten, die beide das Fehlen des Namens im Text erklären könnten. Erstens: Pius wurde später zum Bischof gemacht, gerade weil er Bruder des erfolgreichen Visionärs Hermas war. Oder zweitens: Der ohnehin angesehene, aber keineswegs monarchisch führende Presbyter Pius setzte seine theologischen Vorstellungen innerhalb des auf Konsens angewiesenen Presbyterialkollegiums gerade mit Hilfe einer von außen kommenden Autorität, nämlich der visionären Schrift des Bruders, um²⁶. Ein solches Verfahren wäre weder religionsgeschichtlich noch stadtrömisch ungewöhnlich: Auch die Bücher des sagenhaften Königs Numa wurden auf dem Grundstück interessierter Parteien gefunden, allerdings nicht im richtigen Moment: Sie landeten nach intensiver Diskussion in der römischen Führungsschicht des beginnenden zweiten vorchristlichen Jahrhunderts auf dem Scheiterhaufen²⁷. Hermas und (nach dieser Hypothese) auch Pius waren offensichtlich erfolgreicher.

Letztlich konvergieren beide Hypothesen: Die erste formuliert nur die langfristigen Folgen der zweiten. So sehr ich die Hypothese in ihrer zweiten Formulierung favorisiere, so wenig beeinflusst sie die folgende Analyse des Textes (wenn auch seine Gesamtinterpretation). Die Tatsache, daß Hermas nicht darauf vertrauen darf, über den Einfluß des Pius schon Gehör zu finden, hat zur Folge, daß die Strategie des Textes – von der zur Cachierung weitergehender Intentionen notwendiger Vermeidung des Pius abgesehen – mit jener identisch sein muß, die ein Nichtbischofsbruder, ein Mann aus dem Volk, verfolgen müßte.

²⁵ Unverständlicherweise fehlt bei Lampe, *Die stadtrömischen Christen* (wie Anm. 8) jede Analyse dieses Sachverhalts, obwohl er davon ausgeht, daß Hermas der Bruder eines *Presbyters* Pius gewesen sei (188, Anm. 218; 198).

²⁶ Als Hintergrund dieser Ereignisse möchte ich an die These Lampes in ders., *Die stadtrömischen Christen* (wie Anm. 8), 334, zur Entwicklung der stadtrömischen Ämterstruktur anknüpfen: „Die Fraktionierung in Rom begünstigte eine kollegiale Presbyterialverfassung und behinderte länger – bis zur zweiten Hälfte des 2. Jh.s – die Ausbildung eines monarchischen Episkopates in der Stadt.“ Der Begriff der Fraktionierung weist auch darauf hin, daß Hermas mit seiner theologischen Position keineswegs für die römische Gemeinde insgesamt repräsentativ gewesen sein muß (s. R. Joly, *Le milieu complexe du 'Pasteur d'Hermas'*, in: ANRW II. 27.1, Berlin/New York 1993, [524-551] 546).

²⁷ Dazu ausführlich K. Rosen, *Die falschen Numabücher: Politik, Religion und Literatur in Rom 181 v.Chr.*, *Chiron* 15, 1985, 65-90. Hier wie ein Jahrhundert früher bei der Publikation juristischer Formeln übernahm jeweils ein Schreiber (*scriba*) des Kollegiums der Pontifices in eigenem Namen die Rolle des von außen kommenden Auf- oder Entdeckers (J. Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, *RGVV* 40, Berlin 1995, 372f.).

Überträgt man die autobiographischen Angaben des mit Hermas angesprochenen Ich-Erzählers des Visionenbuches auf den Verfasser – eine, wie sich im nächsten Abschnitt zeigen wird, problematische²⁸, aber, wie sich im übernächsten Abschnitt zeigen wird, wahrscheinliche Annahme –, so tritt dieser vor uns als Freigelassener, als gebürtiger Haussklave (*verna*)²⁹, der es zu einer eigenen Familie bringt und mit wechselndem Erfolg Geschäfte, wohl Handelsgeschäfte, betreibt. Die unvermittelte autobiographische Eröffnung des Textes ist zu knapp, als daß sich weitere Einzelheiten der autobiographischen Realität oder Fiktion sicher erschließen ließen. Die Wiederbegegnung mit der ehemaligen Zweitbesitzerin, der Römerin Rhode, nach langen Jahren, die dazu führt, daß Hermas sie „wie eine Schwester“ liebt, scheint mir aber weniger ungeschickte Romannachahmung zu sein³⁰ als vielmehr Anspielung auf Sachverhalte, die den Primäradressaten zumindest potentiell bekannt waren: Rhode könnte Hermas etwa nach ihrer eigenen Konvertierung zum Christentum freigelassen und auf weitere Dienste verzichtet haben; Hermas wäre ihr dann in der christlichen Gemeinde wiederbegegnet: „anfangen zu lieben wie eine Schwester“ wäre dann ein *Terminus technicus*. Das Verhältnis zur Mitchristin und Patronin erhält erst durch Gedanken, die die dem Bade im Tiber nackt³¹ Entsteigende auslöst, eine neue, erotische Wende, welche die gesamte weitere Handlung in Gang bringt – eine szenische Verdichtung, deren Assoziationen, unabhängig vom Realitätsgehalt, für den weiteren Verlauf des Textes entscheidend sind³².

Die Organisation der römischen Gemeinde, in der Hermas keine erkennbare institutionalisierte Rolle einnimmt³³, läßt sich in Grundstrukturen

²⁸ Argumente für die Fiktionalität stellt Joly, *Le Pasteur* (wie Anm. 7), 17-21, zusammen.

²⁹ Darauf weist der Begriff *θρέψας* für den Erstbesitzer am Textanfang, s. Lampe, *Die stadtrömischen Christen* (wie Anm. 8), 182; Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit* (wie Anm. 8), 139.

³⁰ So Brox, *Der Hirt des Hermas* (wie Anm. 3), 76f. Ein Beispiel eines methodisch vorsichtigeren Umgangs mit der Frage nichtchristlicher Hintergründe gibt O. Luschkat, *Die Jungfrauenszene in der Arkadienvision des Hermas*, *ThViat* 12, 1973/74, 53-70.

³¹ Diese Annahme ist die wahrscheinlichste Schlußfolgerung aus der Situation; s. allgemein G.G. Fagan, *Bathing in Public in the Roman World*, Ann Arbor 1999, 24ff., bes. 25, Anm. 33; vgl. zur Assoziation des Badens: K.M.D. Dunbabin, *Baiarum grata voluptas: Pleasures and Dangers of the Baths*, *PBSR* 57, 1989, 6-46; speziell zu christlichen Perspektiven auf das gemischte Baden J. Zellinger, *Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche: Eine Studie über Christentum und Antike*, München 1928, 34-46.

³² Gleichwohl hat Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit* (wie Anm. 8), 29-46, überzeugend gezeigt, daß massive Fiktionalitätssignale fehlen; anders Lampe, *Die stadtrömischen Christen* (wie Anm. 8), 184.

³³ Auch nicht die des Propheten, wie unter Verweis auf *mand.* 11, wo das Problem echter und falscher Propheten verhandelt wird, mehrfach festgestellt worden ist (z.B. Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit* [wie Anm. 8], 104; anders Lampe, *Die stadtrömischen Christen* [wie Anm. 8]). Unabhängig von der späteren Hirtenvision ist für das Visionenbuch festzuhalten, daß jegliche positiven Hinweise fehlen – das wird in der Rezeptionsperspektive durch *mand.* 11 bestätigt.

dem Visionenbuch entnehmen³⁴. Nicht näher bestimmte Leitungsfunktionen übt das Kollegium der Presbyter aus; der Begriff scheint synonym mit „Episkopen“ verwendet zu werden³⁵. Dieses Kollegium bildet das Forum, in dem Hermas den ihm geoffenbarten Text selbst vorliest (8,3). Die Gemeindeversammlung, die vielleicht in den Anreden „Brüder“ angezielt ist, spielt als Institution explizit keine Rolle; möglicherweise impliziert die Verlesung vor den Presbytern die Bitte um Erlaubnis, den Text dann unter presbyterialer Aufsicht vor den größeren Kreis zu bringen; es muß offenbleiben, ob der einem Maximus geltende Individualtadel (7,4) in solchem Rahmen ausgesprochen wurde³⁶. Speziellere Öffentlichkeiten bilden Treffen der Witwen und Waisen, die durch eine gewisse Grapté ermahnt (νουθετεῖν) werden sollen (8,3) – der organisatorische Rahmen ist hier besonders unklar. Lehrer, und damit christliche Unterweisung, existieren, spielen aber als Kommunikationsschiene für Hermas keine Rolle. Erwähnt werden muß schließlich auch, daß Hermas einen Clemens beauftragen soll, den Text brieflich in anderen Gemeinden zu verbreiten (8,3): Rom wird hier, wie es schon der Paulusbrief an die Römer und die Briefe des Clemens Romanus erkennen ließen, als eines der christlichen Kommunikationszentren deutlich. Zugleich könnte hier eine Rezeption der Johanneischen „Offenbarung“ mit ihrer Briefform vorliegen.

Ohne Zweifel zielt der Verfasser des Visionenbuches auf eine Textwirkung, die nicht von ihm allein als kritischem Gegenüber direkt an die Gesamtgemeinde ergeht – Hermas' Rolle ist problematisch und nicht durch den Rückgriff auf eingespielte Institutionalisierungsformen gedeckt³⁷. Vielmehr erfolgt die Kommunikation durch die eingespielten Instanzen, und zwar von oben nach unten. Verschriftlichung dient hier also nicht der unautorisierten Präsenz des Textes in „Gegenöffentlichkeiten“ (Leutzsch), sondern der Beschleunigung der Kommunikation in einem komplexen System: Der Text ist innerhalb der Gemeinde in verschiedenen sozialen Räumen, gegebenenfalls durch die üblichen Leiter oder Leiterinnen, vorzulesen, zu oralisieren.

³⁴ Ich schließe mich im folgenden weitgehend der Analyse von Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit* (wie Anm. 8), insbesondere 66-88, an, der mit der Unterscheidung verschiedener „Öffentlichkeiten“ die für Hermas wichtigen institutionalisierten Kommunikationssituationen herausarbeitet. Unter dieser Prämisse erscheint mir seine Identifizierung von „Institutionen“ nicht überzogen.

³⁵ H.O. Maier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Dissertations SR 1, Waterloo, Ont. 1991 (= Diss. Oxford 1987), 63, schlägt vor, in den Episkopen eine Teilmenge der Presbyter, nämlich die „vorstehenden Presbyter“ (8,3: τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων) zu sehen – eine ansprechende, aber nicht weiter zu belegende These.

³⁶ Das vermutet Leutzsch, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit* (wie Anm. 8), 70f., unter Hinweis auf das hier stehende einzige explizite Zitat des gesamten Buches – eine auch anderweitig bezeugte, aber verlorene apokalyptische Schrift „Eldad und Modat“.

³⁷ D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, 210.

4. Kommunikationsmedien

Was ist das nun für ein Text, der auf die offiziell geneigten Ohren trifft? Eingebettet in eine persönliche Geschichte werden inhaltsschwere Visionen geboten, und es ist zu fragen, was die Zuhörerinnen und Zuhörer damit anfangen konnten, sowohl von der Sache her – mein erster Unterpunkt – als auch vom Texttyp her – mein zweiter Unterpunkt.

4.1 Visionen

Daß Visionen in Wach- wie Schlafzuständen glaubwürdige Formen der Kommunikation mit übermenschlichen Instanzen waren, gehörte zu den allgemeinen Überzeugungen, dem Habitus antiker Menschen. Nicht minder gehörte dazu ein kritischer Zugang, der Täuschungen, falsche oder leere Träume als Wasser im Wein aufspürte. Cicero präsentiert die Extrempositionen in seinen beiden Büchern „Über die Divination“ in Form der Aussage: „Gelegentliche falsche Träume können korrekte Vorhersagen nicht in Mißkredit bringen“³⁸ und ihres Widerparts: „Angesichts der Menge der Träume sind Zufallstreffer im Sinne korrekter Vorhersage anzunehmen, aber kein Beweis für den divinatorischen Charakter des Traums“ (die Position des divinationskritischen zweiten Buches, s. Cic., div. 2,121f.)³⁹. Strategien, mit dieser Situation umzugehen, werden in der Traum- oder Visions-Typologie sichtbar, die Macrobius in seinem spätantiken Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis*, jenem Kabinetstück der Ciceronianischen Abhandlung „Über den Staat“, überliefert; in ihren Grundzügen kann man sie ohne weiteres für die römische Kaiserzeit voraussetzen⁴⁰. Hermas arbeitet, wie sich zeigen wird, nicht mit dieser Klassifikation: Eine einheitliche Terminologie hat es in der kaiserzeitlichen Antike nicht gegeben⁴¹. Nicht die Begriffe sind daher entscheidend, wohl aber schärfen die Kriterien, die in der Typologie des Macrobius zur Anwendung kommen, den Blick für die Signale, die Hermas den Adressaten zur Einordnung der von ihm berichteten Bilder sendet.

³⁸ Die Position des ersten Buches, s. Cic., div. 1,60ff.

³⁹ Grundlegend zu Cicero weiterhin A.S. Pease (ed.), M. Tullius Cicero, *De Divinatione*, 2 Bde., (ND Darmstadt 1963). University of Illinois Studies in Language and Literature 6,2; 8,2, Illinois 1920, vielfach durch den Kommentarteil von C. Schäublin (Hg.), Marcus Tullius Cicero: Über die Wahrsagung/*De Divinatione*, München 1991, zu ergänzen. Zur Position des Dialogs: N. Denyer, The Case Against Divination: An Examination of Cicero's de divinatione, PCPhA 31, 1985, 1-10; M. Beard, Cicero and Divination: The Formation of a Latin Discourse, JRS 76, 1986, 33-46; M. Schofield, Cicero for and against Divination, JRS 76, 1986, 47-65.

⁴⁰ Der hier gewählte methodische Zugriff unterscheidet sich grundsätzlich vom Ansatz von P.C. Miller, „All the Words were Frightful: Salvation by Dreams in the Shepherd of Hermas“, VigChr 42, 1988, 327-338, die den Traum nicht in seinem Bezug zur Realität, sondern als eigene Realität aufwerten möchte.

⁴¹ G. Weber, Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, Hist. Einzelschriften 143, Stuttgart 2000, 32f. mit umfangreichen Literaturnachweisen.

Macrobius (sommn. I 3,2-11) unterscheidet fünf Typen:

Aut enim est ὄνειρος secundum Graecos quod Latini somnium vocant, aut est ὄραμα quod visio recte appellatur, aut χρηματισμός quod oraculum nuncupatur, aut est ἐνύπνιον quod insomnia dicitur, aut est φάντασμα quod Cicero, quotiens opus hoc nomine fuit, visum vocavit.

Die beiden zuletzt genannten Klassen entbehren, wie Macrobius fortfährt, des divinatorischen, des offenbarenden Momentes. Das Traumbild, *insomnium* oder ἐνύπνιον, stellt jene Form der Traumarbeit dar, die geistige Beschäftigungen und Sorgen des Tages einfach fortführt oder auf überlasteten Magen zurückzuführen ist. Dieser Typ von Bilderwelt löst sich mit dem Ende des Schlafes auf und hat darüber hinaus keinerlei Geltung. Das ist für Macrobius zugleich der etymologische Inhalt des Begriffes *insomnium*: Wirklichkeit allein *in somnio*, im Traum (I 3,5). Das φάντασμα oder *visum*, die bloße Erscheinung, gehört der verwirrenden Bilderwelt des beginnenden Schlafes an, in dem man noch wach zu sein glaubt, sich die eindringenden Bilder aber schon zu merkwürdigen Kombinationen mischen; auch der Alptraum wird zu dieser Klasse gerechnet.

Das Orakel, der χρηματισμός (das „offizielle Geschäft“), bezeichnet die Träume, in denen eine Autoritätsperson, etwa Eltern oder ein Priester, oder ein Gott selbst zukünftige Ereignisse ankündigt oder Handlungsanweisungen gibt: Das Wordelement gewinnt hier starke Bedeutung. Im bildlichen Bereich verbleibt ein anderer Typ des Traums, die *visio* oder die ὄρασις, ein Synonym zum ὄραμα. Was hier als Bild oder Bildfolge gesehen wird, geht in nahezu identischer Form in Erfüllung; wie das *oraculum* bedarf die *visio* in der Macrobschen Terminologie keiner Deutung.

Allein durch kundige Interpretation wird der als *somnium* oder ὄνειρος bezeichnete Traum zum Sprechen gebracht: Seine Bilderwelt chiffriert den Realitäts-, genauer: Eventualitätsgehalt; es ist dieser Begriff, den Artemidor wie auch kaiserzeitliche Inschriften ins Zentrum rücken⁴². Je nach den durch den individuellen Traum Betroffenen unterscheidet Macrobius dann noch die fünf Typen des persönlichen, fremden, gemeinsamen, öffentlichen und allgemeinen Traums (I 3,10f.).

4.2 Apokalypsen

In welchem Rahmen aber erscheinen diese Signale? Unter den Texten, denen Christen in christlichem bzw. judenchristlichem Kontext begegnen konnten, war Visionsliteratur nichts Unbekanntes. Im nachexilischen Judentum, verstärkt seit dem zweiten Jahrhundert v.Chr., wurden Texte produziert, die sich als Berichte herausragender biblischer Charaktere ausgaben und in Form von Visionen des Ich-Erzählers Einblicke in die

⁴² Weber, Kaiser, Träume und Visionen (wie Anm. 41), 33.

Ereignisse der Endzeit gaben⁴³. Eingebettet wurden diese eschatologischen Ausführungen, die Darstellung der letzten Dinge, in Geschichtsüberblicke, die den Adressaten in futurischer Form die Ereignisse von der fiktiven Kompositionszeit über die eigene Gegenwart – somit kontrollierbar – bis zur jeweils unmittelbar bevorstehenden Endzeit⁴⁴ schilderten, meist in Form einprägsamer Schemata – etwa der Vier-Reiche-Lehre oder Periodisierungen mit Einheiten in runden Zahlen. Das schon hier greifbare Systematisierungsinteresse prägt auch die eigentliche Eschatologie, kann aber auch zu Sachdarstellungen etwa astronomischer oder geographischer Art führen⁴⁵. In Hinblick auf den bevorstehenden weltgeschichtlichen Umschwung, der als radikaler Bruch mit der laufenden Geschichte verstanden wird, ist eindringliche ethische Ermahnung, die Aufforderung zu Umkehr oder Rückbesinnung, regelmäßiger Bestandteil apokalyptischer Texte.

Durch die Person des Visionärs – ich verwende diesen Begriff hier wie auch zuvor schlicht im Sinne des „Visionsträgers“ – ist Pseudonymität apokalyptischer Texte vorgegeben⁴⁶: Als Verfasser des Textes wird der in der ersten Person erzählende biblische Seher verstanden; die Werktitel weisen das aus⁴⁷. Damit ist Schriftlichkeit ein notwendiges Merkmal: Nur als verschriftlichter Text, als Buch, konnte die Ich-Erzählung für die oft enorme Zeitspanne bis zu ihrer Wiederentdeckung konserviert werden. Diese Notwendigkeit schriftlicher Kommunikation spiegelt sich nun – was seinerseits ja nicht notwendig wäre – regelmäßig im Inhalt der Visionen wider: Die Erkenntnisse des Visionärs entstammen oft himmlischen Büchern, deren Inhalt summarisch, oft aber wortwörtlich dem Visionär in seinen Visionen mitgeteilt wird⁴⁸. Schriftlichkeit dient auch auf dieser Ebene der Überbrückung großer Zeitspannen, nun aber in die umgekehrte Richtung, auf die Zukunft hin.

⁴³ Einführend: K. Koch, Einleitung, in: *Apokalyptik*, WdF 365, hg. v. dems./J. M. Schmidt, Darmstadt 1982, 1-29; Ph. Vielhauer/G. Strecker, in: W. Schneemelcher (Hg.), *NTApo 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1997, 491-547. Hilfreich ist die von A. Yabro Collins, *Early Christian Apocalyptic Literature*, ANRW II. 25.6, Berlin/New York 1988, (4665-4711) 4670, formulierte Definition: „Apocalypse‘ is a genre of revelatory literature with a narrative framework in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial, insofar as it involves another, supernatural world.“

⁴⁴ Dieses Merkmal wird in den Beiträgen in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, eindringlich vor Augen geführt.

⁴⁵ Siehe Vielhauer/Strecker, 1997 (wie Anm. 43), 497f.

⁴⁶ Dazu auch D.S. Russell, *Apokalyptik – Prophetie – Pseudonymität*, in: *Apokalyptik*, WdF 365, hg. von K. Koch/J.M. Schmidt, Darmstadt 1982, 311-326.

⁴⁷ Die „zweite“ Apokalypse des Jakobus aus den Nag-Hammadi-Codices (V 44,15-20) nennt eine kurze Tradentenkette, an deren Ende die Verschriftlichung steht.

⁴⁸ Dieses Merkmal betont E. Güttgemanns, *Die Semiotik des Traums in apokalyptischen Texten am Beispiel von Apokalypse Johannis 1*, *LingBibl* 59, 1987, (7-54) 19-27, der diese Struktur als „Grundsyntagma“ apokalyptischer Literatur bezeichnet.

Im christlichen Bereich ist, abgesehen von apokalyptischen Elementen, die in die synoptischen Evangelien eingebettet sind, die sogenannte „Offenbarung des Johannes“ der älteste selbständige apokalyptische Text; hier begegnet auch erstmals der Begriff der ἀποκάλυψις als Terminus technicus, allerdings nicht als Gattungsbezeichnung, sondern als titelgebende Inhaltsangabe und Beschreibung der Wissensstruktur (Apk 1,1). Von hier aus hat sich der Begriff zur Selbstbezeichnung für die bis ins dritte Jahrhundert hinein zahlreich produzierten christlichen Apokalypsen, aber auch griechisch geschriebene oder ins Griechische übersetzte jüdische Texte entwickelt⁴⁹.

Eine deutliche Differenz zu vorangehenden, aber auch späteren Apokalypsen ist in der vermutlich fehlenden Pseudonymität der Johannes-Offenbarung zu sehen. Dem Wortlaut des Textes nach – dem zumindest keine anderen Quellen widersprechen – wird der Text von seinem Verfasser und Visionär, dem schon zuvor als Propheten etablierten Johannes auf Patmos, an die Adressaten, sieben kleinasiatische Gemeinden, versandt. Das geschieht praktisch zeitgleich mit der Vision, die „am Sonntag“ stattfand, und gerade *nicht* „zunächst einmal versiegelt“ wird (μη σφραγίστης, Apk 22,10).

Anders als bei Johannes, bei dem die Umstände – rein schriftliche Produktion für die briefliche Verteilung (ersetzt hier die geographische Distanz die Pseudonymität in einer neuen Religion?) – immerhin schon merkwürdig genug zu sein scheinen, wissen wir von der Entstehung und dem Primärpublikum weiterer apokalyptischer Texte so gut wie nichts. Sicher sagen kann man wohl allein, daß es sich um gruppeninterne Texte, keine missionarischen, primär an Nichtchristen gerichteten Werbeschriften handelt – diese Rolle nehmen eher die in Hexametern, also gehobener literarischer Form, abgefaßten Sibyllinen wahr⁵⁰.

Hermas kennt apokalyptische Texte, wie das einzige explizite Zitat des Hirtenbuchs aus der apokalyptischen jüdischen Schrift „Eldad und Modat“ ausweist (7,4). Bewußte Anspielungen auf weitere Texte lassen sich nicht identifizieren; daß Hermas zentrale Schriften des entstehenden Neuen Testaments und der Septuaginta, des griechischen Tenachs, kannte, legen Formulierungen und Motive nahe⁵¹; wahrscheinlich waren ihm solche Texte vor allem mündlich, in Form gottesdienstlicher Lesung, bekannt⁵². Das Archiv der römischen Gemeinde hat er sicher nicht benutzt.

⁴⁹ Kurz Vielhauer/Strecker 1997 (wie Anm. 43), 493. Der Titel findet sich auch in mehreren der aus dem Griechischen ins Koptische übersetzten Texten der Nag Hammadi Codices (V 2-5; 7,3).

⁵⁰ Koch, Einleitung (wie Anm. 43), 18-23; Vielhauer/Strecker 1997 (wie Anm. 43), 503-506.

⁵¹ Siehe Joly, Hermas (wie Anm. 7), 46-53; Brox, Der Hirt des Hermas (wie Anm. 3), 45-55.

⁵² Zurückhaltend auch Hilhorst, Art. Hermas (wie Anm. 16), 697.

Nach der – für das Gesamtwerk etwa einstündigen – Verlesung des Visionenbuches⁵³ (oder, wohl seltener, nach der Lektüre) mußte jeder Zuhörer und jedem Zuhörer klar sein, daß sie einen Text gehört hatten, der wie eine Apokalypse zu verstehen wäre. Formen und Motive apokalyptischer Texte finden sich zahlreich: die Entrückung durch einen Geist (πνεῦμα); die Visionen himmlischer Offenbarungsgeber, die innerhalb der Vision weitere Visionen eröffnen und erklären; (Johannes vergleichbar) der Auftrag zur Weitergabe, auch zum Versenden der Texte; und schließlich fallen siebenundzwanzigmal, im Durchschnitt also alle zwei Minuten, die Wörter ἀποκάλυψις oder ἀποκαλύπτειν⁵⁴.

Es ist völlig unbestritten, daß das inhaltliche Charakteristikum apokalyptischer Texte, das endzeitliche Interesse, nur in Ansätzen vorhanden ist: Zwar ist von dem Ende schon einmal die Rede – gerade in der Schlußvision wird sehr deutlich, daß zwar das Interesse an einem jenseitigen Leben die Bußparänese orientiert und eine zeitenwendende Bedrängnis (θλίψις)⁵⁵ bevorsteht –, aber das eigentlich Drängende ist der Ablauf der Gnadenfrist, die die entscheidende Umkehr für den Rest des Lebens zeitigen muß (23,5-24,5). Indes ist die Rede von der „Pseudoapokalypse“⁵⁶ falsch⁵⁷. Nicht weil die Textstruktur typisch apokalyptisch ist – so Hellholm –, sondern weil der Verfasser alles tut, daß sein Text, der durch ein gar nicht endzeitliches Interesse motiviert ist, als Apokalypse gelesen wird⁵⁸. Allerdings als „Apokalypse“-Bericht eines lebenden Zeit- und Ortsgenossen, nicht einer Gestalt der Vorzeit. Sich als Hermas mit Moses und Elias auf eine Stufe zu stellen würde nämlich, wie man sich denken kann, Rezeptionsprobleme bereiten.

5. Die Strategie des Visionenbuches

Ich habe das Visionenbuch bislang immer durch die Vogelschau beziehungsweise den Rückblick, nach Ende der Lektüre, perspektiviert. Der Text ändert seinen Charakter aber merklich, wenn man ihn sequentiell analysiert und so die Erfahrung des Ersthörers zu rekonstruieren ver-

⁵³ Diese Form der Publikation betont mit Recht E. Peterson, *Die Begegnung mit dem Ungeheuer*, in: ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis: Studien und Untersuchungen*, Freiburg 1959, (285-309) 285.

⁵⁴ Typologische Nähe von Johannesapokalypse und Hermas stellt auch Yabro Collins, *Early Christian Apocalyptic Literature* (wie Anm. 43), 4681, fest.

⁵⁵ Das Wort wird (im Plural) auch für die Folter der Märtyrer verwendet: 10,2.

⁵⁶ Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (wie Anm. 16), 522.

⁵⁷ Eine klare Position pro Apokalypse bezieht nach Lietzmann (*Geschichte der Alten Kirche* [wie Anm. 3], 406 [II 84], obwohl er zugleich den „Schreibtisch“-Charakter des Textes betonen will) auch Joly, Hermas (wie Anm. 7), 11.

⁵⁸ Vgl. zur großen Rolle von Visionen und visionärer Legitimation auch die *Passio Perpetuae et Felicitatis*, die auch weitere Züge – etwa den starken Familienbezug – mit dem „Hirten“ teilt.

sucht. Die Strategie des Visionenbuches ist der Strategie der pseudonymen Apokalypsen diametral entgegengesetzt. Wo sich jene Texte durch einen möglichst hochrangigen Visionär legitimieren und Ereignisse universalen Ausmaßes zum Thema machen, wählt Hermas einen radikal autobiographischen Ansatz, kontextualisiert den visionären Ich-Erzähler sogar primär durch negative Momente. Der Text beginnt als Schuldbekennnis eines ehemaligen Sklaven⁵⁹ – und erhebt erst im Verlaufe stetig zunehmenden apokalyptischen Anspruch.

In Anbetracht des Textumfangs werde ich nur skizzenhaft einige Linien herausheben. Ich beginne mit dem Verhältnis von *proprium* beziehungsweise, hinsichtlich der Familie des Hermas, *commune* zum *publicum* bzw. *universale* in der Terminologie des Macrobius. Inhaltlich betreffen die Visionen zunächst allein den Visionär, Hermas, und seine Verfehlungen. Erst durch die Erscheinung der Greisin werden die Vorwürfe auf die Familie, Hermas eingeschlossen, also *commune*, ausgedehnt. Gegen Ende dieser Vision rezitiert die Greisin einen Text, der die gesamte Menschheit, Christen wie Nichtchristen, betrifft (4,2), doch wird der damit gegebene Bezug nicht in eine Handlungsanweisung umgesetzt, Hermas solle in Hinblick auf diese Gruppe tätig werden. Entsprechend vergeht ein ganzes Jahr, für das keine Aktivität des Hermas berichtet wird. Erst mit der zweiten Erscheinung der Greisin, nun aber bereits als Gesprächseröffnung, erhält Hermas den Auftrag, den Auserwählten Gottes (τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ, 5,3) himmlische Texte zu übermitteln: Der Inhalt der Offenbarungen ist nun ein *publicum*; der Rhythmus der Visionen, Auditionen und intuitiven Offenbarungen beschleunigt sich stark, sie bilden lediglich noch Retardierungen der Publikation des Grundtextes (6,2-7,4). Auch in diesem nimmt das *commune*, nehmen die Familienangelegenheiten des Hermas großen Raum ein.

Mein bisheriger Umgang mit dem Wort „Vision“ verdeckt die semantische Strategie des Visionenbuches. Festzuhalten ist zunächst, daß ein die Gattung offenbarer Werkstitel fehlt; eine Zwischenüberschrift (die an anderen Stellen freilich in ihrer Authentizität umstritten sind) fehlt für den Textbeginn. Hermas schildert die beiden Visionen der ersten Entrückung mit ganz neutralen, alltäglichen Begriffen: βλέπειν zunächst, „sehen“ (1,4f.; 2,2), dann auch ἀκούειν, „hören“ (dreimal in 3,3). Erst im Rückblick des Folgejahres wird dieses Ereignis mit ὄρασις bezeichnet (5,1).

Das Wort „Apokalypse“ ist aber immer noch nicht gefallen. Es fällt, in der Chronologie der Erzählung, erst zwei Wochen später. Gegenstand der

⁵⁹ Diese in allgemein gesellschaftlicher Hinsicht negative Statusbestimmung ist für den weiteren Gang der Ereignisse eigentlich unerheblich: Die zeitliche Zäsur vor der Wiederbegegnung mit Rhode ist stark genug und das Verhältnis zwischen beiden – im Rahmen der christlichen Gemeinde – hinreichend modifiziert, um alte Ansprüche gegenstandslos werden zu lassen. Auf jüdischen Grabsteinen wurde die Angabe des Freigelassenenstatus systematisch vernachlässigt, s. G. Fuks, Where have all the Freedmen Gone? On an Anomaly in the Jewish Grave-Inscriptions from Rome, JJS 36, 1985, 25-32.

zweiten Vision der Greisin war die zeitweilige⁶⁰ Übergabe eines Schriftstücks (βιβλαριδίου) zu Kopierzwecken; λάβε, „nimm“ (5,4) bringt ein haptisches Element in die Vision hinein. Hermas schrieb den Text, den man sich in *Scriptio continua* vorstellen muß, ab, ohne ihn durch Silben- und Wortbildung zu verstehen: Hermas schreibt Buchstabe für Buchstabe (5,4); er kann den Text nicht lesen, mitsprechen. Erst auf fünfzehntägiges Fasten und Beten hin wird er dazu in die Lage versetzt – genau das wird als „Offenbarung“ bezeichnet: ἀπεκαλύφθη μοι ἡ γνῶσις τῆς γραφῆς (6,1). Der Begriff bleibt aber noch selten; er wird im nun verständlichen Text einmal, auf Hermas bezogen, verwendet (6,4) und nochmals für die unmittelbar folgende Vision (8,1), noch immer nur in Verbform. Das Substantiv zur Bezeichnung eines Offenbarungsinhalts tritt erstmalig dort auf, wo Hermas beginnt, um das „Nachtragsgesicht“ zu beten (9,2). Innerhalb des Deutungsdialogs in den Salzgärten⁶¹ gibt es dann zwei Passagen, in denen Substantiv und Verb zunächst sieben-, dann viermal in wenigen Sätzen verwendet werden. Das Thema dieser Passagen ist unter der von mir verfolgten Perspektive bezeichnend: Es geht um die *Begrenztheit* der Hermas zugestandenen Deutungen (11,2.4) und die eigentlich *nicht* vorhandene Würde des Hermas, überhaupt solche Deutungen zu empfangen (12,3): Apokalypse ist, analog zum erwähnten Kopiervorgang, die erst zum Verständnis führende Deutung der geschauten Bilder. Als Zwischenüberschrift erscheint, das sei abschließend erwähnt, „Apokalypse“ erst für die sog. fünfte Vision (vor 25,1); damit wird entweder ein klares Rezeptionszeugnis oder aber eine Bestätigung der Strategie des Hermas geliefert.

Berücksichtigt man außer der Terminologie auch die Nebenumstände der „Visionen“, ergibt sich ein Beginn der Schauungen – Rhode –, der im Tagtraum erfolgt und inhaltlich Berührungen mit der als *insomnium* disqualifizierten Traumarbeit des Macrobius und den *visa* des Halbschlafs aufweist. Diesem Bild folgt die Greisin, ein *oraculum* im technischen Sinn. Im folgenden Jahr folgt zunächst eine *visio* – die lesende Greisin –, die keiner Deutung bedarf; das Verständnis des nicht interpunktierten Textes erfolgt verzögert, aber intuitiv, nicht durch Deutung im technischen Sinne. Erst im Nachhinein werden die Erscheinungen kompliziert: In der Erscheinung eines jungen Mannes erfährt Hermas, daß er deutungsbedürftige Elemente der Schauungen, nämlich die Identität der Offenbarenden, gar nicht als solche erkannt hat: Dieser Enthüllung folgt unmittelbar die – nachträgliche – Deutung der *somnia*. Erst in der insgesamt vierten Erscheinung der Greisin in den Salzgärten ergibt sich ein direkter Wechsel von Schauung und Deutung, der – mit leichten Komplikationen in Form von zunächst verweigerten Deutungen – dann fortgesetzt wird.

⁶⁰ Die Vorlage wird im Moment der Beendigung des Abschreibens dem Hermas in nicht faßbarer Weise entrissen.

⁶¹ Gegen die Deutung als „Dinkelacker“ Rüpke, *Apokalyptische Salzberge* (wie Anm. 8), 155f.

Der Wechsel der Offenbarungsträger⁶² führt zu einem weiteren Punkt: Das Mißverständnis der offenbarenden Greisin als Sibylle⁶³ ist keineswegs, wie Norbert Brox im jüngsten Kommentar unter Verwendung von Formulierungen Andresens bemerkt, „belangloser Firnis und Tribut an zeitgenössische Vorstellungen“ die das ‚italienische Lokalkolorit‘ in die vis. I-IV eingebracht haben⁶⁴, sondern Teil eines Prozesses, der das ganze Visionenbuch betrifft. Die Offenbarungsgestalt der – eigentlich nur zunächst – Greisin ist bewußt auf der Folie der Sibylle gezeichnet: Hermas ist auf dem Weg nach Cumae, dem berühmten Sibyllensitz; auch die Sibylle ist eine jahrhundertalte Greisin, die mit schriftlichen Offenbarungen umgeht. Entscheidend ist aber die ständige Verjüngung der Gesprächspartnerin des Hermas: Dieser Prozeß, dieses ungewöhnliche Bild, ist allein als Polemik gegen die uralte, aber eben auch alternde Sibylle verständlich, wie sie etwa Ovid in seinen Metamorphosen so eindringlich gezeichnet hat (met. 14,129-153): die Greisin, die mehr und mehr schwindet, bis sie zur bloßen Stimme werden wird⁶⁵. Der blinkende Stab, mit dem die Ἐκκλησία in der Zentralvision auf dem Dinkelacker den Turmbau vor Hermas erstehen läßt (10,4), ist die *virga aurea*, der goldene Zweig⁶⁶, den die *Sibylle* in der Aeneis gegenüber dem Charon zur Erzwingung der Überfahrt einsetzt (Verg., Aen. 6,406)⁶⁷.

⁶² Das Phänomen ist nach Andeutungen von Henne, L'unité du Pasteur d'Hermae (wie Anm. 16), 167, zu den offenbarenden Personen stärker von E. McEwan Humphrey, *The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and The Shepherd of Hermae*, JSPE.S 17, Sheffield 1995, 139ff., beachtet worden, die sich allerdings auf den Medienwechsel konzentriert (mündlich, schriftlich, Bild, innere Erfahrung) und den Prozeß so unspezifisch als „a progressive intensification of revelation“ (140) versteht.

⁶³ Das Motivverzeichnis von Webers Untersuchung kaiserlicher Träume und Visionen (Kaiser, Träume und Visionen [wie Anm. 41], 574f.) weist keinen Fall von Sibyllen auf.

⁶⁴ Brox, *Der Hirt des Hermae* (wie Anm. 3), 105.

⁶⁵ Die Verbindung der Altersstufen mit der Sibylle vermittelt einer von Plin., nat. 34,22, genannten Gruppe von drei Sibyllenstatuen (E. Peterson, Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae, in: ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis: Studien und Untersuchungen*, Freiburg 1959, [254-270] 267) scheint mir demgegenüber zu spekulativ; als Hypothese hat sie gerade keinen weiterführenden Erklärungswert; weder ist klar, ob die Statuen zu *einer* Gruppe gehören, noch ist unterschiedliches Alter der Abgebildeten in der Pliniusstelle auch nur angedeutet.

⁶⁶ Bisher wurden Parallelen im Bereich magischer Praktiken gesucht, s. Peterson, ebd., 260; Brox, *Der Hirt des Hermae* (wie Anm. 3), 118. Auch für die *virga* läßt sich keine Parallele aus dem Material kaiserlicher Träume (Weber, Kaiser, Träume und Visionen [wie Anm. 41], 574f.) beibringen; die *verbena*e in Suet., Vesp. 7,1, stehen in einem ganz anderen Kontext.

⁶⁷ Auch die sonst unverständliche Ermahnung der Sibylle-Ekklesia am Ende der ersten Erscheinung, „sei ein Mann“: ἀνδρίζου (4,3), entspricht inhaltlich der Ermahnung der Sibylle an Aeneas (Ov., met. 14,110; Verg., Aen. 6,95) und dürfte dem Kontext nach auch daher stammen. Dieses Zitat aus dem Gedächtnis könnte dann in der Formulierung durch den (aber längeren) Abschiedsgruß in 1Kor 16,13 (auf den Brox, *Der Hirt des Hermae* [wie Anm. 3], 90, Anm. 38 verweist) geprägt sein. Auch die „an Autolykus“ gerichtete Apologie des Theophilus (um 180 n.Chr.) enthält ein langes Sibyllenzitat (2,3); die hexametrischen Sibyllinen wurden für Juden und Christen zu einem Medium, gerade gehobene Bildungsschichten anzusprechen.

Noch zwei weitere „prozessuale“ Elemente möchte ich hier anschließen, die bislang unverstanden geblieben sind oder als Exotika marginalisiert wurden. Auffällig ist der Wechsel der Offenbarungsorte⁶⁸. Auf zwei Visionen „auf dem Weg nach Cumae“⁶⁹ folgen, nach Zwischenspielen im Haus des Hermas, zwei Visionen in den Salzgärten des Hermas und auf dem Weg zu seinem eventuell damit identischen abseits der Via Campana gelegenen „Acker“⁷⁰. Berücksichtigt man die autobiographischen Elemente des Visionenbuches, liegt es nahe, hier einen Fortschritt im religiösen Sinne auf der Ebene des Berufes zu sehen⁷¹. In das ferne Cumae ist der Händler und damit zwangsweise windige Geschäftsmann⁷² Hermas unterwegs. Zu seinem Salzgarten geht der – zwangsweise redliche – Handwerker und Salinenbetreiber oder -pächter Hermas⁷³. Die konkrete Topographie rückt

⁶⁸ Dazu ausführlich Brox, Der Hirt des Hermas (wie Anm. 3), 163-166, mit berechtigter Kritik an Peterson. Brox' eigene resignierende Schlußfolgerung (hier bezogen auf vis. 4) lautet, die Ortsangaben als vage Lokalisierungen einer „arglose[n] szenische[n] Erzählung“ zu sehen (165). Brox' Einschätzung des Hermas als einen auf die Bußproblematik konzentrierten und ansonsten beschränkten Geist äußert sich auch in der Kritik an Ehrhardts Hermas-Deutung als eines politischen Denkers (N. Brox, Hermas und eine ‚politische Methaphysik‘, in: Panchaia: Festschrift für Klaus Thraede, hg. v. M. Wacht, JbAC.E 22, Münster 1995, 24-31).

⁶⁹ Zum textkritischen Problem Brox, Der Hirt des Hermas (wie Anm. 3), 80 mit Anm. 13 und 105 (Verbindung mit der Sibylle). Die griechischen Handschriften überliefern an beiden Stellen κώρος, „Dörfer“, die lateinischen an der zweiten Stelle übereinstimmend *regionem Cumanorum*, „Richtung cumäischen Gebiets“, an der ersten *cum his* (die ältere Vulgata) bzw. *civitatem Ostiorum* (Palatina). Hier könnte eine Verwechslung bzw. ein Ausgleich mit der Ortsangabe *via Campana* der letzten Vision vorliegen. In Anbetracht der präzisen biographischen Einbettung der ersten Szene hat die Nennung eines Ortsnamens große Wahrscheinlichkeit; in Anbetracht der Entfernung von Rom kann man *Cumae* durchaus als *lectio difficilior* einstufen, die schon bald im griechischen Text zu „Dörfern“ vereinfacht wurde (grundsätzliche Ablehnung bei Hilhorst, Art. Hermas [wie Anm. 16], 692, der darin Carlini folgt).

⁷⁰ Der Text ist soweit gesichert, daß man die Texteingriffe Petersons („Ungeheuer“, in: Die Begegnung mit dem Ungeheuer [wie Anm. 53]), die schließlich zur Lokalisierung der Ereignisse im „Hinnomtal bei Jerusalem“ führen (290), rundweg ablehnen kann.

⁷¹ Die Korrespondenz von ethischer Lehre und der beruflichen Entwicklung von Hermas wird von Lampe, Die stadtrömischen Christen (wie Anm. 8), 188-191, breit nachgewiesen, er kommt aber über die negative Feststellung, Hermas verfolge nicht mehr seine vielfältigen früheren Geschäftstätigkeiten, nicht hinaus. Man muß aber in seine Skizze nur die agrarisch-handwerkliche Beschäftigung als *missing link* einfügen, um zu einem abgerundeten Bild zu kommen. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche (wie Anm. 3), 472 (II 150), erinnert zurecht daran, daß „sich die Lebenshaltung des Christen äußerlich nicht wesentlich von der eines sittlich gesund empfindenden Zeitgenossen“ unterschied; s.a. C. Marksches, Zwischen den Welten wandern: Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt/Main 1997, 140f.

⁷² Zur Wirtschaftsethik des „Hirten“ insgesamt Leutzsch, Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit (wie Anm. 8), 113-137. Sozialgeschichtlich muß sie unter der Perspektive der Aufstiegsmentalität der Freigelassenen betrachtet werden, dazu ausführlich C. Osiek, Rich and poor in the Shepherd of Hermas: An exegetical-social investigation, Washington, D.C. 1983.

⁷³ Die Fehlinterpretation der Salzgärten (dazu Rüpke, Apokalyptische Salzberge [wie

an das Lebensumfeld heran: Rom verläßt auf der Via Campana ein in Trastevere ansässiger Römer, eine Lokalisierung des Hermas, die auch dem Tiberbad und den Ergebnissen der historisch-archäologischen Forschungen zum frühen Christentum entspricht⁷⁴. Unter der Perspektive der Schwerpunktverlagerung in der Tätigkeit vom Händler zum Handwerker gewinnt auch die Lokalisierung des Turmbaus, der Vollendung der Kirche in Arkadien, im Hirtenbuch (78,4) ihren Sinn: Arkadien bezeichnet hier prägnant die ländliche Welt im Gegensatz zur Stadt, wenn auch unter der mit dem Hirtenbuch gegebenen Verschiebung von der bäuerlichen zur Hirtenwelt. In Anbetracht der literarischen Präsenz der Bukolik – der Rückgriff auf Vergilianisches oder vergilianisches Gedankengut ist evident⁷⁵, auch wenn Hermas hier ebenfalls auf spezifisch christliche Traditionen der Bevorzugung des Ländlichen aufbaut – kann man diese Verschiebung als organische Weiterentwicklung des Visionenbuches bezeichnen: Zentrale Motive der früheren Schrift werden beibehalten, aber ihre nähere Gestaltung orientiert sich eher an Texten denn an Hermas' Biographie – was Hermas als Verfasser des zweiten Teils keineswegs ausschließt.

Das letzte Element: Die Aussage innerhalb der ersten Vision, Hermas habe Rhode immer „wie eine Göttin“ geschätzt (ὡς θεάν, 1,7), ist nicht das Überbleibsel einer imitierten Romanvorlage⁷⁶, sondern charakterisiert Hermas ebenso wie der Sibyllenglaube bewußt als noch in seinem nichtchristlichen kulturellen Hintergrund verhaftet. Das Wort steht keineswegs isoliert. In der Schlußvision des Tieres wird es erneut aufgegriffen⁷⁷: Hermas charakterisiert das erst unklar Wahrgenommene spontan als „etwas Göttliches“: τὶ θεῖον (22,6). Nicht nur die Schlußstellung im Text verleiht der Begegnung, und damit ihrer Eröffnung, so starkes Gewicht: Das Tier soll, wie die erscheinende Jungfrau sagt, allen Adressaten als Bild der kommenden Bedrängnis dienen (23,5). Das Tier charakterisiert den Moment erneuten und starken Zweifels, der erst durch die bewußte Reflexion auf die vorangegangene Audition überwunden wird: Hermas geht mutig dicht am Tier vorbei – und dieses bleibt regungslos liegen.

Anm. 8]) als Äcker für den Anbau von so einfachem Getreide wie Spelt oder Dinkel hat Lampe, *Die stadtrömischen Christen* (wie Anm. 8), 186, als möglichen Hinweis auf den Lebensstandard von Hermas' Käufern mißverstanden.

⁷⁴ Zum letzten ausführlich Lampe, *Die stadtrömischen Christen* (wie Anm. 8), besonders 36-43 (mit problematischen Verallgemeinerungen).

⁷⁵ Dazu J. Schwartz, *Survivances littéraires païennes dans le ‚Pasteur‘ d'Herma*, RB 72, 1965, 240-247.

⁷⁶ So zuletzt Lampe, *Die stadtrömischen Christen* (wie Anm. 8), 183; Brox, *Der Hirt des Hermas* (wie Anm. 3), 83.

⁷⁷ Peterson, *Die Begegnung mit dem Ungeheuer* (wie Anm. 53), 306, bemüht sich zwar, Korrespondenzen zwischen beiden Visionen aufzuzeigen, beachtet dieses Element aber nicht.

6. Zusammenfassung

1. Hermas ist nicht der primitive Schriftsteller, für den er üblicherweise gehalten wird. Bei allen Ungereimtheiten und sprachlichen Mängeln ist das Visionenbuch klar disponiert und weist eine auf verschiedenen Ebenen durchgeführte Kommunikationsstrategie auf.
2. Hermas stellt sich bewußt in die Gattung apokalyptischer Literatur. Mit hoher Wahrscheinlichkeit hat er die Offenbarung des Johannes gekannt, die ihm allein das Vorbild eines zeitgenössischen Visionärs bot.
3. Als „Mann vor Ort“ ist aber eine Visions-Didaktik erforderlich, die zu Lösungen führen mußte, die sich von der „(erst sehr viel später) kanonischen Apokalypse“ deutlich unterscheiden⁷⁸.
4. Der „Hirte des Hermas“ führt damit die Notwendigkeit vor Augen, wie sehr – unabhängig von der Realität der Visionen – visionäre Literatur an die Verstehensvoraussetzungen ihrer Adressaten anknüpfen muß – Verstehensvoraussetzungen, die gegebenenfalls in gleicher Weise für die Textproduzenten gelten.
5. Die Forschungsgeschichte des Hirten ist von überraschenden Defiziten gekennzeichnet, die entscheidende Zugänge zum Text verstellen. Ein christlicher Text im Rom des zweiten Jahrhunderts ist auch ein römischer Text, richtet sich an Menschen, die im Durchschnitt kaum über ein Jahrzehnt Christen waren.
6. Die Form visionärer Kommunikation ist, wie die Wirkungsgeschichte des Hermas demonstriert, auch für ein in seiner Zeit so apokalyptefremdes Thema wie die Bußtheologie erfolgreich – und kann so instrumentalisiert werden. Aber auch ein als Vision schon überwältigend legitimierter Text muß seine Adressaten erreichen, muß damit „rhetorisch“ sein.
7. Legitimität und Plausibilität von Inhalt und Autor gehen Hand in Hand. Statt ferner Exotik kann offensichtlich auch eine enge Einbettung in die unmittelbaren Lebenszusammenhänge der Adressaten erfolgreich sein; sie muß die Bilderwelten und Normsysteme dieser Adressaten dann aber auch in hohem Maße aufgreifen – sicher auch ein Ansatzpunkt für Kritik⁷⁹.

⁷⁸ Charakteristisch ist, daß die Selbstvorstellung des Hermas gerade nicht dem autobiographisch angereicherten Berufsbericht des Johannes entspricht, der den Anfang des Offenbarungssendeschreibens bildet. – Gerade die lokale Verankerung des Geschehens ließ allerdings mit dem Wechsel der Rezeptionsräume in den Osten faktische Verstehensvoraussetzungen verschwinden und legte so den Grundstein für anhaltende Fehldeutungen.

⁷⁹ Daß der Text von früher Zeit an umstritten war (und dadurch früh akten- und archivkundig wurde), zeigt Tert., pudic. 10, unter Hinweis auf zahlreiche einschlägige Konzilsbeschlüsse (dazu Hill, *The Debate over the Muratorian Fragment* [wie Anm. 2], 439f.).

ABSTRACT

Concentrating on the opening “book of visions” of the *Pastor Hermae* the article analyzes the interplay of the genre of apocalyptic and a strategy of visionary legitimization. A close reading shows a carefully structured text that tries to combine the generic expectations of the apocalypse of John with a visionary biography that is part of the hearers’ (rather than readers’) neighbourhood. This approach is able to interpret several hitherto awkward elements as part of a world view shared by recent as well as longstanding Christians. Thus, the *Pastor Hermae* is a document no less of Roman than of Christian religion.