

# 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: "Apokalyptische Salzberge: Zum sozialen Ort und zur literarischen Strategie des »Hirten des Hermas«"  
Published in: Archiv für Religionsgeschichte: ARG  
Berlin: de Gruyter  
Volume: 1 (1)  
Year: 1999  
Pages: 148 - 160  
ISSN: 1868-8888  
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/9783110233827.148>

---

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

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Apokalyptische Salzberge

## Zum sozialen Ort und zur literarischen Strategie des „Hirten des Hermas“

Jörg Rüpke, Potsdam

### 1 Unverstanden, aber erfolgreich

Der „Hirte des Hermas“ bildet in seiner überlieferten Gestalt ein – im Vergleich zu allen neutestamentlichen Texten – überaus umfangreiches Werk, das aus einem kleinen Kern von vier Visionskomplexen (visio 1–4) entstanden sein dürfte.<sup>1</sup> Die fünfte Vision bildet die Rahmenhandlung für den nun folgenden zweiten Teil des Werkes, den – nach den fünf Visionen – alte Überschriften in zwölf „Gebote“ (ἐντολαί, *mandata*) und zehn Gleichnisse (*similia*) einteilen. 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 Enthaltsamkeit 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 = 47,7; 12,6,1 = 49,1). 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), schließlich das schon im Visionenteil geschilderte, nun erheblich erweiterte Turmbaugeschehen. Das zehnte „Gleichnis“ führt mit Nachträgen wieder zur Rahmenhandlung, dem Dialog

---

<sup>1</sup> Zur Redaktionsgeschichte s. DAVID HELLHOLM, *Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse: Formgeschichtliche und texttheoretische Studien zu einer literarischen Gattung 1: Methodologische Vorüberlegungen und makrostrukturelle Textanalyse*, Coniectanea biblica, New Testament Series 13:1 (Lund 1980), besonders 12f.; eine wenigstens zweistufige Entstehung ist communis opinio, weitergehende redaktionsgeschichtliche Hypothesen (z.B. STANISLAS GIET, *Hermas et les pasteurs: les trois auteurs du Pasteur d'Hermas*, Paris 1963) haben sich nicht erhärten lassen. Unstritten ist dagegen die Einheitlichkeit der Verfasserschaft; zustimmend zuletzt A. HILHORST, „Hermas“, *RAC 14* (1988), 682–701, hier 685; PHILIPPE HENNE, *L'unité du Pasteur d'Hermas: Tradition et rédaction*, Cahiers de la Revue biblique 31 (Paris 1992); dazu s. u.

im Hause des Hermas, zurück. Das Buch schließt mit der nochmaligen Betonung der Dringlichkeit der Umkehr.

Obwohl mehrfach Gegenstand umfangreicher Kommentare,<sup>2</sup> gehört der „Hirt des Hermas“ nicht zu den frühchristlichen Texten, die sonderliche Wertschätzung genossen. Wo PHILIPP VIELHAUER von einer „Pseudoapokalypse“ sprach,<sup>3</sup> stellt J. CHRISTIAN WILSON fest, daß Hermas sich bewußt bemüht habe, eine Apokalypse zu gestalten, in diesem Versuch aber gänzlich gescheitert sei;<sup>4</sup> ROBERT JOLY bescheinigt ihm ein nicht repräsentatives, sondern vielmehr für seine Zeit schon altes Christentum.<sup>5</sup> Die genannten Positionen zeichnen sich allesamt dadurch aus, daß sie aus einer diachron und lokal sehr viel breiteren Materialbasis normative Begriffe der Gattung „Apokalypse“ und des Christentums entwickeln, die in der synchronen Analyse den *Pastor Hermae* und seinen Verfasser zu Außenseitern stem-peln, statt den Text als religionsgeschichtliche Quelle seiner Zeit und seines Ortes ernstzunehmen. Tatsächlich weist keine andere Apokalypse so viele direkte zeit- und ortsbezogenen Informationen auf, tatsächlich besitzen wir für das Rom des *Pastor Hermae*, das Rom des zweiten Viertels des zweiten Jahrhunderts n. Chr., kaum zeitgenössische christliche Parallelquellen.<sup>6</sup>

Wenn wir den Text eines ehemaligen Sklaven – so stellt sich der Verfasser gleich mit den ersten Worten vor<sup>7</sup> –, der sich an die zeitgenössische römische Gemeinde wendet – auch das macht der Text selbst deutlich (8,2–9,1) –, noch heute lesen

<sup>2</sup> MARTIN DIBELIUS, „Der Hirt des Hermas“, *Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsbd. 4: Die Apostolischen Väter* (Tübingen 1923), 415–644; NORBERT BROX, *Der Hirt des Hermas*, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 7 (Göttingen 1991).

<sup>3</sup> *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (Berlin 1975), 522.

<sup>4</sup> *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), 83.

<sup>5</sup> „Le milieu complexe du ‚Pasteur d’Hermas‘“, *ANRW II.27.1* (1993), 524–551. hier 546.

<sup>6</sup> Der Apologet Justin liegt nur wenig später; die zahlreichen theologischen Schulen im Rom dieser Zeit (z. B. Marcion, Valentinianer) sind zumeist erst durch Irenäus im letzten Drittel des Jahrhunderts zu fassen; s. etwa CHRISTOPH MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 65 (Tübingen 1992). – Die von J. C. WILSON (1993 wie Anm. 4: *Toward a Reassessment of the Shepherd of Hermas: Its Date and Its Pneumatology*, Lewiston 1995) vertretene radikale Frühdatierung des Hermas (80–100 n. Chr.) beruht im Kern auf der Identifizierung des im Text genannten Clemens (der Abschriften des Visionstextes an auswärtige Gemeinden schicken soll. *Herm.* 8, 3) mit dem Verfasser des in die neunziger Jahre zu datierenden Ersten Clemensbriefes, auf der Identifizierung des Visionsempfänger Hermas mit dem Hermas in *Röm* 16,14 sowie auf der Identifizierung der Verfolgungen mit dem Vorgehen Neros vom Jahr 64. Angesichts der Häufigkeit der Namen und des Fehlens jeglicher spezifischer Anhaltspunkte für die nähere Bestimmung der Gefährdungen muß die Hypothese als unzureichend begründet und im übrigen nicht weiterführend zurückgewiesen werden.

<sup>7</sup> Zu dem Schluß auf einen hausgeborenen Sklaven (*verna*) aus der Bezeichnung  $\theta\rho\epsilon\upsilon\alpha\varsigma$  für den Erstbesitzer s. PETER LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.18 (Tübingen 1989), 182; MARTIN LEUTZSCH, *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im „Hirten des Hermas“*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 150 (Göttingen 1989), 139.

können, so nur, weil der Text im Primärpublikum erfolgreich war, also nicht an dessen Erwartungen oder an eigener Unfähigkeit scheiterte. Daß diese These richtig ist, zeigt die antike und spätantike Rezeptionsgeschichte. Wirkungsspuren zeigt der Text noch im Jahrhundert der Entstehung in Gallien (Irenäus) wie in Africa (Tertullian); auch die Alexandriner Clemens und Origenes zitierten ihn. Ebenfalls noch dem zweiten Jahrhundert entstammte die erste lateinische Übersetzung, eine weitere folgte im vierten Jahrhundert. Dabei bleibt der Text theologisch nicht unumstritten: Während sich der Canon Muratori (wohl noch im ausgehenden zweiten Jahrhundert) gegen einen kanonischen Rang des *Pastor* wandte, nahm der Codex Sinaiticus im vierten Jahrhundert ihn an letzter Stelle gemeinsam mit dem Barnabasbrief auf.<sup>8</sup> Übersetzungen in weitere Sprachen wie auch die Zahl der Handschriften bezeugen anhaltendes Interesse.

Natürlich können sich die Gründe für ein zeitlich wie räumlich so ausgedehntes Interesse ändern. Am plausibelsten ist es wohl anzunehmen, die Bußlehre des „Hirten“, und damit die zentrale theologische Intention des Textes, habe dieses Interesse getragen. Hermas legt eine himmlische Offenbarung vor, die die (letztmalige) Möglichkeit einer zweiten Buße eröffnet; in der Konkretisierung verbindet er das mit einer an traditionellen Kategorien ausgerichteten Wirtschafts- und Familienethik.<sup>9</sup> Nichtsdestoweniger muß gerade in den Anfangsstadien der Text als Text, als Träger der Kommunikation, und nicht nur als eine über beliebiges sprachliches Material transportierte Idee erfolgreich gewesen sein. Aber auch auf dieser Ebene prägen negative Urteile oder Ratlosigkeit die modernen Interpreten. So ist gerade das Bildermaterial der mit Abstand umfangreichsten Vision (3), der Turmvision, und des darauf Bezug nehmenden Gleichnisses (9) – auch dieses das mit Abstand umfangreichste<sup>10</sup> – kaum verstanden. Im Hintergrund stünden alte kosmische Vorstellungen des Himmelsgebäudes, so sind sich die Kommentatoren einig.<sup>11</sup> Wesentliche Elemente der Bildebene bleiben auch in den Allegoresen des Textes unerklärt: „Undurchsichtig bleibt daran manches.“<sup>12</sup>

Will man den Erfolg des Textes durch die Rekonstruktion seines lokalen religionsgeschichtlichen Ortes erklären (und ihn damit zur Quelle für die Sozialgeschichte des frühen Christentums machen), kann man natürlich bei den expliziten Aussagen über die christliche Gemeinde beginnen,<sup>13</sup> aber man darf an der Bilderwelt, die Hermas zur Substanz seiner Ausführungen macht, nicht vorübergehen. Gerade auf der Ebene der Sprache und der Bilder läßt sich auch der Interpretationsrahmen von der Kirchen- zur Religionsgeschichte erweitern und von der universa-

<sup>8</sup> Dazu BROX (wie Anm. 2), 70f.

<sup>9</sup> Siehe CAROLYN OSIEK, *Rich and poor in the Shepherd of Hermas: An exegetical-social investigation* (Washington 1983); HARRY O. MAIER, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius* (Waterloo, Ont. 1991), 72 ff.

<sup>10</sup> Der Umfang übertrifft jeweils die Summe der übrigen Visionen bzw. Gleichnisse.

<sup>11</sup> DIBELIUS (wie Anm. 2), 459, 604; BROX (wie Anm. 2), 121.

<sup>12</sup> BROX (wie Anm. 2), 121. Neue Metaphern statt einer Erklärung der alten liefert EDITH McEWAN HUMPHREY, wenn sie das Turmbild als „a ‚strategic haunlet‘ against the godless world“ erklärt: *The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Seneth, 4 Ezra, the Apocalypse and The Shepherd of Hermas*, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* Suppl. 17 (Sheffield 1995), 146.

<sup>13</sup> Siehe LAMPE und LEUTZSCH (beide wie Anm. 7).

len Geschichte der Theologie zur lokalen Geschichte Roms präzisieren.<sup>14</sup> Ein Versuch, diese methodische Forderung einzulösen, sei im folgenden unternommen.<sup>15</sup>

## 2 Lokale Verankerung

Die im Text erzählten Ereignisse sind fest in der Topographie Roms verankert. Hermas ist vor längerer Zeit nach Rom verkauft und – so muß man aus der längeren Trennung von seiner Zweitbesitzerin schließen – dort freigelassen worden. Die Handlungen beginnen mit einem Bad im Tiber; sie spielen sich im folgenden in der näheren Umgebung Roms und im (nicht präziser lokalisierten)<sup>16</sup> Haus des Hermas ab. Auch wenn Details der Erzählung fingiert sein mögen,<sup>17</sup> besteht kein gewichtiger Grund,<sup>18</sup> die für den Leser (beziehungsweise ursprünglich Zuhörerinnen und Zuhörer) naheliegende Annahme autobiographischer Aussagen zu bezweifeln: Es handelt sich um eine Ich-Erzählung; der Erzähler, den man bis zum Beweis des Gegenteils mit dem Verfasser identifizieren würde, ist durch seine Handlungen so eng mit prominenten Gemeindegliedern verknüpft, daß fundamentale autobiographische Angaben für die Primäradressaten nachprüfbar gewesen sein dürften.

Die Verbindung mit der christlichen Gemeinde besteht auf mehreren Ebenen. Noch im Einleitungssatz des Gesamtwerkes berichtet Hermas, daß er seine Zweitbesitzerin Rhode nach vielen Jahren wieder getroffen und begonnen habe, sie „wie eine Schwester zu lieben“ (ἀγαπᾶν ὡς ἀδελφὴν, 1,1). Das ist noch nicht die erotische (zumindest von Hermas aus) Beziehung, die entsteht, als Hermas Rhode nackt dem Tiberbade entsteigen sieht (1,2), und die dann – als Sünde reflektiert – Hermas in die Disposition versetzt, zum Visionsempfänger zu werden. Eher handelt es sich um eine Formulierung, die eine (Wieder-)Begegnung im Rahmen der brüderlich-schwesterlichen christlichen Gemeinde bezeichnet: Rhode könnte – das ist nun Spekulation – Hermas (und andere Sklaven) nach einem Einstieg in die christliche Gemeinde freigelassen haben; Hermas Jahre später aus anderen Gründen eingetreten und ihr so begegnet sein.

Daß der Rahmen der (erneuerten) persönlichen Beziehung zunächst verschwiegen wird, hat Parallelen in der terminologischen Strategie des Textes. Die Ἐκκλησία, die „heilige Kirche (des Gottes)“ wird erstmals – als ganz abstraktes Objekt – am Ende der ersten Vision genannt (3,4); der kirchliche Handlungsrahmen wird

<sup>14</sup> Zum Konzept einer lokalen Religionsgeschichte s. HANS G. KIPPENBERG, „Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen: Beispiele für ein nützliches Konzept“, in: DERS., BRIGITTE LUCHESI (Hgg.), *Lokale Religionsgeschichte* (Marburg 1995), 11–20.

<sup>15</sup> Ich baue dabei auf einer Untersuchung auf, deren Ergebnisse für einige Teilbereiche erstmals im Rahmen einer Ringvorlesung an der Universität Potsdam vorgestellt wurden: RÜPKE, „Der Hirte des Hermas: Disziplinierende Visionen im Übergang von Antike und Christentum“, in: HANS-JÜRGEN BACHORSKI, HEINZ-DIETER HEIMANN (Hgg.), *Träume und Visionen von der Antike bis zum Barock* (Potsdam 1999), im Erscheinen.

<sup>16</sup> Das dürfte für zeitgenössische Gemeindeglieder auch eine überflüssige Information gewesen sein.

<sup>17</sup> Siehe ROBERT JOIA, *Herimas, Le Pasteur: Introduct., texte critique, trad. et notes*, Sources chrétiennes 53 (Paris 1958), 17–21; LAMPL (wie Anm. 7), 184.

<sup>18</sup> Das Fehlen von eindeutigen Fiktionalitätssignalen stellt LEUTZSCH (wie Anm. 7), 29–46, her-

erst im Laufe der zweiten Vision deutlich, mit der Nennung der „Heiligen“ (οἱ ἅγιοι, 6,4) und dann dem Auftrag, zu den Führenden der Kirche (τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας, 6,5)<sup>19</sup> mahrend zu sprechen. Dieser Auftrag wird dann in einer kurzen Folgevision bis hin zur Beschreibung der Aufgaben namentlich genannter Individuen konkretisiert (8,2f.). Die Anrede „Brüder“ (ἀδελφοί, 9,1 u. ö.), die sich mehrfach im Text findet, nimmt das auf.

Insgesamt weisen diese Elemente Hermas als einen Christen aus, der nicht selbst den Presbytern (den Begriff Episkopen scheint Hermas synonym zu verwenden) angehört und zur Publikation seines Textes auf ihre Mithilfe angewiesen ist. Ganz bewußt nimmt er auch nicht die Rolle eines Propheten ein, wie aus dem Text des elften „Gebots“ (cap. 43) hervorgeht, in dem das Problem der Unterscheidung echter und falscher Propheten, προφῆτες und ψευδοπροφῆτες, verhandelt wird.<sup>20</sup> Gerade in der Verwendung von Schriftlichkeit – Hermas soll eine schriftliche Aufzeichnung seiner Visionen den Presbytern zur weiteren Verbreitung vorlegen (8,2f.) – unterscheidet sich der Visionsempfänger programmatisch auch von den wahren Propheten, die in der Situation der Mündlichkeit, unmittelbar vor den versammelten Gerechten (συναγωγὴν ἀνδρῶν δικαίων), vom göttlichen Geist erfüllt werden (43,9).<sup>21</sup> Des schriftlichen Mediums bedient sich Hermas schließlich auch, wenn er sich zur Verbreitung unter außerrömischen Gemeinden an einen gewissen Clemens und zur Verbreitung unter Witwen und Waisen an eine Grapte wendet (8,3). Letztere leitet offensichtlich eine entsprechende Versammlung; die Koordination dieser unterschiedlichen Öffentlichkeiten, die man durchaus als Institutionen ansehen kann,<sup>22</sup> mit dem Presbyterium und der Gemeindeversammlung bleibt hier unklar.

Eine letzte massive lokale Einbettung geschieht durch die mehrfache Erwähnung der eigenen Familie im Rahmen von Visionen und Reflexionen. Hermas lebt in der Rolle eines *pater familias* und rechnet sich auch für den Bereich christlicher Lebensführung Verantwortung für das Verhalten seiner Kinder zu: eine radikalisierte Verbindung christlicher Ethik und traditioneller Vaterrolle.

Es ist zu betonen, daß ein Faktor, der die Position des Hermas in der beziehungsweise den christlichen Gemeinden Roms sicher mitbestimmte, keinerlei Erwähnung im Text findet. Nach dem Canon Muratori (Z. 73–77) ist Hermas der Bruder des „Bischofs“ Pius gewesen und hat den Text unter dessen Pontifikat – traditionell in

<sup>19</sup> Ich folge H. O. MAIER in der These, in diesem Begriff den Beginn einer Differenzierung zu sehen, die auf die Ausbildung eines Monepiskopats hinausläuft (wie Anm. 9, 63). Problematisch bleibt aber die Frage, wie fest man sich die zentralen Strukturen der in *tituli* existierenden römischen Kirche vorstellen muß.

<sup>20</sup> Ein gegenteiliger Schluß wird durchaus gezogen, z. B. von LEUTZSCH (wie Anm. 7), 104; anders LAMPE (wie Anm. 7). Zum Spektrum möglicher Rollen s. DAVID E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids 1983; zu Hermas: 210).

<sup>21</sup> Die Betonung der schriftlichen Fixierung auch dort, wo sie pragmatisch unnötig ist (persönlicher Vortrag vor den Presbytern, 8,3) dürfte auch Bestandteil der Selbststeinordnung in die Gattung „Apokalypse“ sein, für die das Medium Buch konstitutiv ist (vgl. *Apc* 1,4; 22,18f.).

<sup>22</sup> So überzeugend LEUTZSCH (wie Anm. 7), insbesondere 66–88. Die Rolle der Witwen im „Hirten“ spricht JAN N. BREMMER im Rahmen eines historischen Längsschnittes an: „Pauper or Patronus: The Widow in the Early Christian Church“, in: DERS., LOURENS VAN DEN BOSCH (edd.), *Between Poverty and the Pyre: Moments in the history of widowhood* (London 1995), 31–57, hier 39.

die 140er Jahre datiert – verfaßt. Diese Nachricht ist mit hoher Wahrscheinlichkeit<sup>23</sup> authentisch, zumindest in der Form, daß Hermas ein Bruder eines einflussreichen Presbyters gewesen sein muß – mit einem monarchischen Bischofsamt ist vor dem letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts in Rom nicht zu rechnen.<sup>24</sup> In diesem Licht gewinnt der intensive Rückgriff des Visionärs auf die kirchlichen Strukturen deutlich an Sinn: Nicht aus einer Gegenposition heraus, sondern als Mitglied eines „Stabes“, der den Weg über die Stufen der Linienhierarchie sucht, wirbt Hermas um Akzeptanz seiner Ideen.

### 3 Kommunikative Strategien

Die zuletzt formulierte Hypothese macht die kommunikative, die rhetorische Strategie des Hermas verständlich. Es ist an vielerlei Indizien abzulesen, daß Hermas eine Apokalypse verfassen wollte,<sup>25</sup> eine im jüdischen Bereich populäre und wenige Jahrzehnte zuvor<sup>26</sup> mit der Apokalypse des Johannes im Christentum breit rezipierte Gattung. Anders als Johannes, der seinen Text mit den Worten *Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (*Apoc* 1,1) beginnt, fällt Hermas nicht mit der Tür ins Haus, sondern beginnt mit einer erniedrigenden Selbstvorstellung: *Ὁ θεόψας με πέπρακέν με*: „Der mich aufwachsen ließ, verkaufte mich ...“ (1,1).<sup>27</sup> Die Selbsterniedrigung setzt sich fort. Sie manifestiert sich aber ebenso wie in der klaren Angabe der niedrigen sozialen Herkunft zu Anfang auch weiterhin nicht in Topoi der Selbstbescheidung. Nicht der Ich-Erzähler, sondern die offenbarende Frauengestalt selbst stellt fest, daß Hermas keineswegs aus Gründen einer persönlichen Überlegenheit – an Würde, Position oder moralischem Wert (12,3) – der Offenbarungen teilhaftig wird; im Gegenteil, unter diesem Gesichtspunkt stünden sie sogar anderen zu (12,3).<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Siehe RÜPKE 1999 (wie Anm. 15): gegenteilig BROX (wie Anm. 2), 16, mit weiterer Literatur.

<sup>24</sup> Siehe zuletzt LAMPE (wie Anm. 7), 334 ff.

<sup>25</sup> JOLY 1958 (wie Anm. 17), 11; HELLHOLM (wie Anm. 1); REINHART STAATS, „Hermas“, *TRE* 15 (1986), 100–108, hier 102; WILHELM SCHNEEMELCHER (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (Tübingen 1997). Ob ihm das „richtig“ gelingt, bleibt freilich unstritten.

<sup>26</sup> Die traditionelle Datierung der Johannes-Apokalypse auf das Ende der Herrschaft Domitians folgt Irenäus (*Adv. haer.* 5.30,3), der seinerseits aber diese Datierung nur aus der Interpretation des Textes und der Identifizierung des Tieres mit diesem Kaiser (und seinen angeblichen Verfolgungen) gewonnen haben könnte. Zur Datierung zuletzt ULRIKE RIEMER, *Das Tier auf dem Kaiserthron? eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historischer Quelle* (Stuttgart 1998), 7–11, die an der Datierung auf etwa 95 n. Chr. festhält.

<sup>27</sup> Ohne den konkludenten Nachweis führen zu können, vermute ich aufgrund bewußter Abgrenzungen oder Imitationen gerade in der Rahmenhandlung (Eröffnung, Briefschreiben, Terminologie), daß dem Hermas die Johannes-Apokalypse wenigstens in Umrissen bekannt war. Eine typologische Nähe dieser Vorgänger-Apokalypse zum *Pastor Hermas* stellt auch ADELA YABRO COLINS. „Early Christian Apocalyptic Literature“. *ANRW* II.25,6 (1988), 4665–4711, hier 4681, fest. Zur Kenntnis neutestamentlicher Texte bei Hermas siehe JOLY (wie Anm. 17), 46–53; BROX (wie Anm. 2), 45–55. Hermas kennt weitere apokalyptische Texte, wie das einzige explizite Zitat des Werkes ausweist, das die apokalyptische jüdische Schrift *Eldad und Modat* nennt (7,4).

<sup>28</sup> Die Formulierung ist barsch: *Ὅτι οὐκ ἐκ πάντων ἀξιώτερος εἶναι σοι ἀποκαλυφθῆ· ἄλλοι γάρ*

Der Zurücknahme der Person entspricht die vorsichtige Bezeichnung der Visionsvorgänge, die ganz alltäglich, als scheinbare Tagträume beginnen: erst im Laufe der Visionen werden Begriffe verwendet, die den Anspruch auf Authentizität und damit Autorität der Offenbarungen unterstreichen.<sup>29</sup> Entsprechend vorsichtig wird der Anspruch auf allgemeines Gehör erhoben: Es dauert nach der internen Chronologie des Textes über ein Jahr, bis Hermas die Visionen publik macht, und zwar durch eine Wendung an die Autoritäten der Gemeinde. Mit der Unterwerfung der zunächst privaten Visionen unter die (christliche) Öffentlichkeit vollzieht Hermas implizit eine Abgrenzung gegenüber Lügenpropheten, wie er sie selbst später definiert (s. 43,8).<sup>30</sup>

Ein wichtiges Element, das Hermas nicht als religiösen Virtuosen, sondern Alltagschristen zeigt, dessen Konversion kaum länger zurückliegt als diejenige der meisten Glaubensgenossen,<sup>31</sup> ist seine freie Verwendung nichtchristlicher Assoziationen. Rhode hat er „wie eine Göttin“ geschätzt (ὡς θεῶν, 1,7), die Offenbarungsgestalt hält er für die Sibylle (8,1). Daß diese Aussagen im Text explizit korrigiert werden, zeigt, daß hier kein *lapsus linguae* vorliegt, der die unreflektierte Einbettung in eine nichtchristliche Bilder- und Metaphernwelt verriete,<sup>32</sup> noch auch bloß atmosphärisches sprachliches Gewand. Vielmehr wird diese nichtchristliche Bilderwelt durch die Korrekturen problematisiert – und damit als sozialgeschichtliches Faktum bestätigt.

Am Ende dieses schnellen Durchgangs ist das Ergebnis des vorangehenden Abschnitts zu bestätigen: Hermas stellt sich nicht als religiöses Genie dar, den plötzliche göttliche Offenbarung zur Autorität über die christliche Gemeinde erhoben hat, sondern als einfachen Zeitgenossen, der selbst nicht recht versteht, was er sieht und hört, und damit ein um so unverfänglicher Zeuge des Geschehenen und von niemandem Überprüfbar ist. Um so mehr stellt sich aber damit die Frage nach dem Bildmaterial der zentralen Turmbauvision: Zerstört Hermas den mit aufwendigen literarischen (und wohl auch pragmatischen) Strategien produzierten Eindruck durch exotisches, aus erlesenen und uns nicht mehr zugänglichen Quellen stammendes Bildmaterial, das die Zuhörerinnen und Leser gerade nicht „dort abholt, wo sie stehen“, wie die rhetorische Grundregel lautet? Oder kann Hermas auch hier – allem Augenschein moderner Rezipienten zum Trotz – bei Alltagserfahrungen ansetzen, die einsichtige Bilder produzieren, die für einen solchen Hermas glaubwürdig sind und erst in jeweils zweiten Schritten in expliziten Interpretationen auf die Aussageabsicht hin allegorisiert werden?

---

σου πρότεροι εἰσιν καὶ βελτιόνες σου, οἷς ἔδει ἀποκαλυφθῆναι τὰ ὄράματα τοῦτα. Es ist genau diese Stelle, da erstmals gehäuft das Wortfeld „Apokalypse“ benützt wird.

<sup>29</sup> Dazu ausführlich RÜPKE 1999 (wie Anm. 15).

<sup>30</sup> Vgl. HANS G. KIPPENBERG, „Veröffentlichung und Verheimlichung von Offenbarungsschriften in Apokalyptik und Gnosis“, in: MARIA VITTORIA CERUTTI (ed.), *Apocalittica e gnosticismo: Atti del Colloquio Internazionale Roma, 18–19 giugno 1993* (Roma 1995), 71–84.

<sup>31</sup> KEITH HOPKINS hat in einem Bad Homburger Vortrag 1996 zur Ausbreitung des Christentums darauf hingewiesen, welch geringe durchschnittliche „Aufenthaltsdauer“ im Christentum der steile Anstieg der Mitgliederzahlen in vorkonstantinischer Zeit zur Folge gehabt haben muß.

<sup>32</sup> Vgl. DIBELIUS' (wie Anm. 2) Rede vom „Alltagschristentum der kleinen Leute“ und J[AQUES] SCHWARTZ, „Survivances littéraires païennes dans le ‚Pasteur‘ d'Hermas“, *Revue biblique* 72 (1965), 240–247.

#### 4 Die Bilderwelt

Das zentrale Element der Bilderwelt des *Hirten* ist der in der dritten Vision und dem neunten Gleichnis geschilderte Bau eines Turms aus weißen Steinen. Die Interpretation des Bildes auf der theologischen Ebene ist eindeutig, sie wird von den Offenbarungsträgern, die jeweils gemeinsam mit Hermas den dramatischen Bildern beiwohnen und sie für ihn auslegen, explizit vorgegeben: Es handelt sich um die Auferbauung der christlichen Gemeinde. Von dieser theologischen Ebene wird im Rahmen meines Versuchs einer sozialgeschichtlichen, und dadurch vermittelt religionsgeschichtlichen Positionsbestimmung des Werkes im folgenden völlig abgesehen. Ich konzentriere mich allein auf das Bildmaterial.

Die Turmbauvision ereignet sich in einer in der Nacht zuvor angekündigten Vision, für die Hermas den Auftrag erhalten hat, auf ein von ihm genutztes Landstück zu gehen: ἐλθὲ εἰς τὸν ἀγρὸν ὅπου χοινδορίζεις (9,2), gemeinhin als „Acker, auf dem du Dinkel baust“, verstanden. Nach einem längeren Dialog über Vorrechte verschiedener christlicher Personengruppen führt die weibliche Offenbarungsgeberin – mittlerweile für Hermas als Ekklesia identifiziert – mit einer an Vergils goldenen Zweig gemahnenden (und wohl auch daher inspirierten) leuchtenden Rute die Vision herbei, die Hermas nach anfänglichen Schwierigkeiten, das Bild zu sehen, auch wahrnimmt:

(10.4) Sie sagt zu mir: „Sieh doch, da! siehst du denn nicht vor dir einen gewaltigen Turm, der über dem Wasser errichtet wird aus weißglänzenden viereckigen Steinen?“ (5) Im Viereck wurde (tatsächlich) der Turm gebaut von den sechs Jünglingen, die mit ihr gekommen waren. Tausende von anderen Männern trugen Steine herzu – bald aus der Tiefe, bald vom Lande – und gaben sie den sechs Jünglingen. (6) Diese nahmen sie und bauten; die aus der Tiefe heraufgezogenen Steine setzten sie alle, wie sie waren, in den Bau. Denn sie waren behauen und paßten an den Rändern auf die anderen Steine; und sie verbanden sich so gut miteinander, daß die Fugen zwischen ihnen gar nicht sichtbar waren; so schien das ganze Turmgebäude wie aus einem einzigen Stein gebaut zu sein. (7) Von den anderen Steinen aber, die vom Getrockneten gebracht wurden, warfen sie manche fort, manche aber setzten sie in den Bau. Noch andere zerschlugen sie und warfen sie weit weg vom Turm. (8) Wieder andere Steine lagen in großer Zahl ringsum den Turm her, die man nicht zum Bau gebrauchen konnte; denn manche von ihnen waren zu rauh, manche hatten Risse, manche Beschädigungen, noch andere waren weiß und gerundet, paßten also nicht in den Bau. (9) Ich sah auch andere Steine, die weit vom Turm weggeworfen wurden und auf den Weg gerieten, aber dort nicht blieben, sondern vom Wege auf das Ödland rollten; andere fielen ins Feuer und verbrannten; andere fielen in die Nähe des Wassers, konnten sich aber nicht hineinwälzen ins Wasser und wünschten doch hineingewälzt zu werden und ins Wasser zu kommen.“<sup>33</sup>

Der Text erscheint zunächst rätselhaft. Erklärt wird es auch nicht durch das Hapax legomenon χοινδορίζεις (9.2), welches das Landstück qualifiziert. Dieses wird mit dem Substantiv χοινδορος in Verbindung gebracht, das seinerseits Graupen aus Weizen oder Spelt bezeichnen kann.<sup>34</sup> Einfaches Getreide, „Dinkel“ anbauen, lautet sein DIBELIUS<sup>35</sup> die gängige Interpretation. Für das Verständnis des Bildes ergibt

<sup>33</sup> Die von ANDREAS LINDEMANN und HENNING PAULSEN stammende Übersetzung (*Die Apostolischen Väter: Griechisch-deutsche Parallelausgabe* [Tübingen 1992], 347–349) habe ich an wenigen Stellen präzisiert.

<sup>34</sup> BROX (wie Anm. 2), 112. Anm. 4 folgt BAUER, ALAND in der Interpretation „Graupen anbauen“, das heißt, eine Graupenmühle betreiben.

<sup>35</sup> DIBELIUS (wie Anm. 2), 455.

sich daraus nichts. So wird die Uneinheitlichkeit des Bildes festgestellt, das sich ganz den Allegorese-Bedürfnissen unterordnet. DIBELIUS stellt fest, „daß die Deutung allegorischer Bilder weiterwuchernd neue Bildzüge schafft“ und glaubt, daß „Oede, Feuer und Wasser ... der Deutung zulieb genannt“ werden.<sup>36</sup> Ihm folgt BROX: „Die Vision enthält keine Erklärung dafür, in welches Feuer manche Steine fielen und wieso Steine ‚verbrennen‘ können, und auch nicht dafür, daß Steine in ein Wasser zu rollen wünschen. Gerade das Unverständliche in einer Vision macht die Auflösung attraktiv, die für die genannten Punkte dann in allegorischem Stil in 7,1–3 erfolgt ...“<sup>37</sup> Funktioniert so eine erfolgreiche Allegorie?

Eine genaue Lektüre des Textes zeigt, daß die Vision (man muß fast sagen: Projektion) fest in die reale Topographie des Ortes eingebettet ist. Neben dem Personal des sich bewegenden Bildes gehören eindeutig nur der Turm und die Steine, aus denen der Turm besteht, zur Projektion. Dagegen scheinen Wasser, Viereck, (wässrige) Tiefe und (trockene) Erde, Feuer, Weg, Ödland und „Getrocknetes“ zu den Gegebenheiten des Ortes zu gehören, auf die teilweise mit dem bestimmten Artikel verwiesen wird.

Unternimmt man diese Trennung, erhält der Ort eine erstaunlich scharfe Kontur: Es handelt sich um eine Anlage zur Meersalzgewinnung. Das salzhaltige Wasser wird in flache Becken – typischerweise *Vierecke* – geleitet, die zu Bearbeitungszwecken von begehbaren kleinen Dämmen – *Wegen* – umgeben und damit getrennt sind: In der Fläche ergeben sich Schachbrettmuster.<sup>38</sup> Der Produktionsvorgang weist mehrere Stufen auf. Das in die „Salzgärten“ geleitete Meerwasser verdunstet; das auskristallisierende Salz wird von den Begrenzungsdämmen aus zusammengesammelt, zum endgültigen Trocknen auf „Salztische“ geschaufelt und schließlich zu großen Pyramiden zusammengefeget.<sup>39</sup> „Erntezeit“ für das Salz sind die Sommermonate. Da das Trocknen, etwa bedingt durch das Wetter, Schwierigkeiten bereiten kann, beschreibt schon Plinius ein eigentlich für Salzgärten untypisches Verfahren: Die Beschleunigung des Trocknens durch den Einsatz von Feuer, konkret durch das Aufbringen des feuchten Salzes auf brennendes Holz – das Resultat ist ein schwarzes Salz (Plin. *nat.* 31,81–83).

Ostia war in der Antike ein bekannter Produktionsort von Salz, das hier in großen Salzgärten gewonnen wurde.<sup>40</sup> Die Via Campana, die Hermas in der vierten Vision beschreitet, um zu seinem abseits dieser Straße gelegenen Landstück zu kommen – die Übersetzung von ἀγρός mit „Acker“ ist bereits irreführend –, führte zu den Salzfeldern nördlich des Tibers.<sup>41</sup> Es ist anzunehmen, daß das für den dritten Visionskomplex aufgesuchte Landstück mit dem später lokalisierten identisch ist. Sprechen somit die Ortsschilderung selbst wie die Lokalisierung für die Deu-

<sup>36</sup> Ebd., 459; 462.

<sup>37</sup> BROX (wie Anm. 2), 121.

<sup>38</sup> Dieses Grundelement des Bildes wird durch die synonyme Verwendung des „Vierecks“ in dem Kommentar des Hermas für das Wasser (über dem der Turm errichtet wird) in der Frage der Frau bestätigt (10,4f.).

<sup>39</sup> JEAN-FRANÇOIS BERCIER, *Die Geschichte vom Salz* (dt. Frankfurt a. M. 1989), 103; daran können sich Waschvorgänge mit Süßwasser anschließen – das wird, gegen BERCIER, auch schon von Plinius (*nat.* 31,81) erwähnt. Zum Betreiben von Meersalinen s. Plin. *nat.* 31,71.

<sup>40</sup> BERCIER, ebd., 52.

<sup>41</sup> GERHARD RADKE, „Campana via“, *Kleiner Pauly* 1 (1964), 1031.

tung „Salzgarten“, löst sich auch das Problem des Hapax legomenon. Χόνδρος bezeichnet nämlich nicht nur Graupen, sondern auch Salzkörner und sogar Salz.<sup>42</sup> Χονδρίζειν bedeutet damit „Salz gewinnen“.

Den Schlüssel zur Kohärenz der Bilder stellt die Identifizierung der weißen Steine als Salzklumpen (rund) beziehungsweise Salzkristalle (eckig) dar: In reinem Zustand bildet Salz Kristalle exakt kubischer Form. Diese Hypothese läßt sich zunächst auf die visio 3 anwenden. Die Unterscheidung der Steine idealer Form, die aus der Tiefe, sprich: dem Wasser stammen, von den auf dem Trockenen vorgefundenen (10,6–8), die nur teilweise Verwendung finden, reflektiert den Unterschied des Idealfalls reinen Salzes, das aus der übersättigten Lösung auskristallisiert, zum typischen Verlauf der technisch realisierten Salzgewinnung, die eher zu Klumpen – das dürfte mit χονδρός gemeint sein – führen, die aus kleinen Salzkristallen zusammengebacken sind.<sup>43</sup> Für ein Bauwerk aus Salzkristallen ist auch ein fugenloses Äußeres (so 10,6) plausibel: Plinius der Ältere beschreibt für arabische Bauwerke aus Salz, daß die Blöcke mit Wasser verkittet werden.<sup>44</sup> Eigenschaften des Salzes erklären auch zwei weitere Elemente: Mit einem Schmelzpunkt von 801 Grad Celsius kann Salz im Feuer „verbrennen“ (10,9); der Wunsch der nicht verwendeten „Steine“ ins Wasser zu rollen (ebd.) ist ebenfalls verständlich: Sie lösen sich auf und erhalten damit eine neue Chance „aus der Tiefe gezogen zu werden“.

Das Gleichnis (παράβολα) 9 nimmt die Turmbauvision von vis 3 wieder auf, transponiert sie aber in eine bergige Gegend. Daß hier eine Ortsangabe „Arkadien“ vorgenommen wird (78,4), hat zu vielerlei Spekulationen (bis hin zur Identifizierung des Hermas mit dem gleichnamigen griechischen Gott) geführt. Die Salzhypothese leistet auch keine Erklärung für Ἀρκαδία, vermag aber plausibel zu machen, warum Hermas die folgende Vision in *eine* von Rom weit entfernte Gegend legen mußte: Die Bilderwelt der Salzgewinnung wird nun von der eigenen Erfahrung der Meersalzgewinnung in den Salzbergbau verschoben. So ist es ganz folgerichtig, daß Hermas seine eingeschränkte Kompetenz zu erkennen gibt, als es um die Prüfung von Steinen geht: „Ich, sagte ich, Herr, beherrsche diese Technē nicht, weder bin ich selbst Bergmann, noch vermag ich etwas davon zu wissen“ (86,1).<sup>45</sup>

Zwei Elemente des Salz-Fachwissens werden in der Vision miteinander verknüpft. Der ganz weiße unter den zwölf umliegenden Bergen, der zwölfte (78,10) und – in der Deutung – reinste (106,1), dürfte auf die fabelhafte Kunde reiner Salzberge zurückweisen, die etwa von Plinius mit dem – leider (was bezeichnend ist) nicht lokalisierbaren – indischen Oronenus exemplifiziert werden (Plin. *nat.* 31,77). Der große weiße und würfelförmige Felsen im Zentrum der Ebene (79,1) spinnt das Ideal des übergroßen reinen Salzkristalls aus. Für den Weiterbau werden dann allerdings wieder Steine aus einer nicht näher beschriebenen (ἐκ βυθοῦ τι

<sup>42</sup> *Anth. Pal.* 7.736. Weitere Belege in LIDDELL, SCOTT, JONES, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1940. Repr.) 1997.

<sup>43</sup> Die Beobachtung bei Plin. *nat.* 31,73: im folgenden behandelt Plinius die Unterschiede von Meersalz und bergmännisch gewonnenem Salz.

<sup>44</sup> *Nat.* 31,78: *aqua feruminantes*. Für die Salzbergwerkstadt Teghaza in der Sahara werden in mittelalterlichen Berichten ebenfalls derartige Bauten aus Salzblöcken beschrieben: BERCIER (wie Anm. 39), 96.

<sup>45</sup> Das hier mit „Bergmann“ wiedergegebene λατόμος bezeichnet den im Steinbruch Tätigen.

voç) Wassertiefe (80.3) herangezogen: erneut wird Fugenlosigkeit am vollendeten Bau festgestellt (86,7).

In Details der Salzkunde verbleibt auch der Einbau farbiger Steine von den zwölf je andersfarbigen Bergen: Sie verlieren beim Einbau in den Turm ihre Farbe: wo es sich nicht so verhält, dient das als Ausschlußkriterium: Solche sind unbrauchbar (81.5f.). Trotz des Wissens um das ideale Salz war vormodernes Salz typischerweise farbig: Verunreinigungen färbten es schwarz, gelb oder rot und gaben damit gleichzeitig ein Indiz für die Herkunft.<sup>46</sup> Nichtsdestoweniger handelt es sich hier der Substanz nach um Salz.

Wenn zu einem späteren Zeitpunkt einzelne Steine des Turms ausgewechselt werden müssen und zu diesem Zweck die Verwendung von Steinen angewiesen wird, die weder aus dem Wasser noch von den Bergen kommen, sondern in einer Ebene ergraben werden (83,6f.) spiegelt auch das eine bei Plinius, also im groben zeitgenössische Klassifikation wieder: *effoditur et e terra* – Kappadokien nennt er als Beispiel für diese Art der Gewinnung (*nat.* 31,77).

Die Verwendung von Salz als Bildmaterial hat, das ist abschließend zu betonen, Anknüpfungspunkte im neuen Testament: Im Gleichnis vom Salz, das Matthäus in der prominenten Komposition der Bergpredigt bietet.<sup>47</sup> Die Frage, wie man das schal gewordene Salz wieder salzig machen kann, vermag der Salzfachmann Hermas bildlich wie theologisch zu beantworten: Man löse es erneut in Wasser.

## 5 Konsequenzen

Liest man den „Hirten des Hermas“ als Text eines Salzproduzenten, gewinnt man eine technologiehistorische Quelle, zwar begrenzten, in Anbetracht der weiteren Quellenlage aber hohen Wertes.<sup>48</sup> Sie gibt Aufschluß über technische Verfahren, vor allem aber die technische Kenntnis- und Phantasiewelt eines präzise lokalisierbaren und datierbaren Fachmanns. Gegen die Hypothese ROSTOWZEFFS<sup>49</sup> bezeugt Hermas darüber hinaus die Salinenpacht noch für Hadrianisch-Antoninianische Zeit.

Die planvolle Erweiterung der frühen Turmbauvision in technologischer Perspektive legt für den zweiten Buchteil des „Hirten“, der mit Visio 5 beginnt, einen mit dem Autor des Visionenbuches identischen Verfasser nahe. Engstes berufliches Umfeld ist natürlich nicht ausgeschlossen, doch bildete demgegenüber die Annahme eines einheitlichen Verfassers die deutlich einfachere Hypothese. Eine spätere redaktionelle Erweiterung theologisch Interessierter ist demgegenüber unter Verweis auf das eingende, aber nicht einheitliche Band der beiden Zentralvisionen auszuschließen: Hier scheint mir ein deutlicher Gewinn gegenüber der bisherigen Argumentationssituation erreicht zu sein.

Für die Sozialgeschichte des Christentums ist über den Befund für Hermas hin-

<sup>46</sup> BERGIER (wie Anm. 39), 23.

<sup>47</sup> Mt 5,13; Mc 9,49f. (mit anderer Anknüpfung); Luc 14,34f.

<sup>48</sup> Siehe HUGO BLÜMNER, „Salz“, *RE IA* (1920), 2075–99.

<sup>49</sup> M. ROSTOWZEW, *Geschichte der Staatspacht in der römischen Kaiserzeit bis Diokletian* (Leipzig 1902), 413 f. (85f.); s. a. T. R. S. BROUGHTON, in: TENNEY FRANK (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome 4: Roman Africa, Roman Spain, Roman Greece, Roman Asia* (Baltimore 1938), 799. Zum *corpus salinatorum* s. *Dig.* 3,4,1,pr./1 und *CIL* 6,1152 (4. Jh.).

aus daran zu erinnern, daß Hermas mit hoher Wahrscheinlichkeit der Bruder eines führenden Presbyters war, den die spätere, aber noch dem zweiten Jahrhundert angehörende Überlieferung in die Bischofsliste aufnahm (Canon Muratori).<sup>50</sup>

Der wichtigste Befund ergibt sich in einer das Christentum überschreitenden religionsgeschichtlichen Perspektive. Hermas' Konzentration auf seine beruflich geprägte Bilderwelt ist auffällig. Sie ist um so auffälliger, als er auf der Ebene der ethisch-theologischen Argumentation gerade die Problematik des Reich-Seins, seiner ökonomischen Grundlage und der zahlreichen daraus erwachsenden Gefährdungen bevorzugt behandelt. Ein unmittelbarer logischer Widerspruch entsteht insofern nicht, als die Ausübung einer einzigen beruflichen Tätigkeit sich nach Aussage des Textes mit dem christlichen Frömmigkeitsideal verbinden läßt.<sup>51</sup> LAMPE hat hier auf das soziale Interesse des Hermas verwiesen. Die Reichen sind soweit von ihren Geschäften weg auf die christliche Gemeinde hin zu orientieren, daß sie die Aufgabe der Armenversorgung ernstnehmen – dieser Umorientierung dient die zweite Buße. Zugleich kann aber eine dauerhafte Unterstützung nur durch fortgesetzte Ertragstätigkeit gesichert werden – ein notwendiger Kompromiß.<sup>52</sup> Diese im Hinblick auf das Soziale funktionalistische Erklärung muß nach dem hier herausgearbeiteten Befund um eine mentalitätsgeschichtliche Komponente erweitert, ja korrigiert werden.

In der in horizontaler, geographischer wie vertikaler, sozialer Hinsicht hochmobilen hauptstädtischen Gesellschaft spielt unterhalb der zahlenmäßig geringen Oberschicht berufliche Identität eine zentrale Rolle. Gerade in Freigelasseneninschriften – hier fassen wir in „Massenquellen“ die zumindest vertikal mobilste Gruppe<sup>53</sup> – spielt die Berufsangabe eine zentrale Rolle für die Selbstdarstellung.<sup>54</sup> Das schlägt auf das Sozialverhalten durch: Die Vergesellschaftungsform der Berufskollegien bildet eine quasi natürliche, will sagen: nahezu alternativenlose Form der Vergemeinschaftung.<sup>55</sup> Das schlägt auf den religiösen Bereich durch: Da die sozialen Aktivitäten der *collegia* stark durch religiöse Formen (Kult, Mahlgemeinschaft) ge-

<sup>50</sup> Ausführlich zur Sozialgeschichte des stadtrömischen Christentums im Übergang vom 1. zum 2. Jh. n. Chr. LAMPE (wie Anm. 7), 71 ff. (speziell zu dem aus dem *Pastor Hermas* zu erhebenden Befund 71–78).

<sup>51</sup> 53,7 (sim 4): ἐὰν δὲ μίαν τις πράξιν ἐργάσῃται, δύναται καὶ τῷ Κυρίῳ δουλεύσαι.

<sup>52</sup> LAMPE (wie Anm. 7), 75–77.

<sup>53</sup> Siehe KLAUS ROSEN, „Römische Freigelassene als Aufsteiger und Petrons Cena Trimalchionis“, *Gymnasium* 102 (1995), 79–92; G. FÜKS, „Where have all the Freedmen Gone? On an Anomaly in the Jewish Grave-Inscriptions from Rome“, *Journal of Jewish Studies* 36 (1985), 25–32; WILLEM JONGMAN, *The Economy and Society of Pompeii*, Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology 4 (Amsterdam 1991).

<sup>54</sup> SANDRA R. JOSHEL, *Work, Identity, and Legal Status at Rome: A Study of the Occupational Inscriptions* (Norman 1992).

<sup>55</sup> Zur Vereinsbildung zumal in sozial tiefer stehenden Bereichen s. FRANK M. AUSBÜTTEL, *Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des Römischen Reiches*, Frankfurter Althistorische Studien 11 (Kallmünz 1982); VOLKER WEBER, *Das Kollegienwesen in Gesellschaft und Wirtschaft der Römer im 3. Jh.* (Berlin 1991); JOHN S. KLOPPENBORG, „Collegia and thiasoi: Issues in function, taxonomy and membership“, in: DERS., STEPHEN G. WILSON (edd.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (London 1996), 16–30. S. a. die prosopographische Arbeit von HALSEY LAWRENCE ROYDEN, *The Magistrates of the Roman Professional Collegia in Italy: From the First to the Third Century A.D.*, *Biblioteca di studi antichi* 61 (Pisa 1986).

prägt sind,<sup>56</sup> läßt sich auch umgekehrt formulieren: Religiöse Aktivitäten spielen sich oberhalb der familialen Ebene zu großen Teilen im kollegialen Raum ab.

Hermas, so kann man formulieren, bleibt auch als Christ Salzpächter. Der Erfolg des „Hirten“ läßt nun den – vorsichtigen – Schluß zu, daß nicht nur Hermas, sondern auch sein Primärpublikum (oder zumindest signifikante Teile desselben) ebenfalls mit diesem Berufsfeld vertraut waren. Mit anderen Worten: Auch die Entscheidung für das Christentum darf nicht auf das Moment individueller Konversion beschränkt werden. Berufliche Kontexte können auch hier die Wahl vorstrukturiert haben, zumal sich berufliche Merkmale mit lokalen und sozialen überschneiden: In (wenigstens) einer Hausgemeinde in Trastevere dürften mehrere Salinenpächter oder Salinenarbeiter stärker vertreten gewesen sein und könnten das Christentum als ihr Berufskollegium gesehen haben. Auch unter diesem Aspekt mag die Mahnung zur Konzentration der eigenen beruflichen Aktivitäten einen Grund gehabt haben.

In vergleichender Perspektive stellt sich das Christentum des griechischsprachigen<sup>57</sup> Hermas somit durchaus als typisch stadtrömisches dar: Persönliche Religion stellt sich als berufsassoziiertes Tun dar, das den Primat des Berufes nicht antastet. Die göttliche Offenbarung ist für den Visionär Hermas keine von außen hereinbrechende und alles in Frage stellende Macht, sondern ein durchaus in die alltägliche Vorstellungs- und Lebenswelt integrierbares Geschehen, das aus dem Salinenpächter kein religiöses Genie oder einen religiösen Spezialisten machte. Zweckmäßigerweise verabredet man sich für die größte Vision an der Arbeitsstätte, selbst an die Arkadienreise wird der Anspruch auf heimische Übernachtung gestellt (88,2). Die Struktur der religiösen Gemeinschaft wird in keiner Weise kritisiert oder übergangen; selbst in der „Hausgemeinde“ – man kann diese Aktivitäten nicht ohne weitere Argumente auf die Ebene der römischen Christenheit insgesamt verlagern – wird ein schriftlicher „Dienstweg“ eingehalten. Jeder Eindruck fehlender Öffentlichkeit wird vermieden – auch hier lassen sich für Rom typische Konzepte religiöser Autorität und der Grenzen religiöser Autonomie erkennen.

### Summary

The “shepherd of Hermas” is a text written in the second quarter of the 2nd cent. AD in the city of Rome. This article argues that not only the theological concern of the text but its imagery, too, is related to the social place of the author and its recipients. The large stress given to the occupational dimension of life puts the Christian Shepherd into the larger context of contemporary Roman religion.

<sup>56</sup> Siehe EMMANUEL VOUTIRAS, „Berufs- und Kultvereine: Ein ΔΟΥΜΟΣ in Thessalonike“, *ZPE* 90 (1992), 87–96; B. HUDSON McLEAN, „The Place of Cult in Voluntary Associations and Christian Churches on Delos“, in: KLOPPENBORG, WILSON (wie Anm. 55), 186–226; WAYNE O. McCREADY, „Ekklesia and Voluntary Associations“, ebd., 59–73; s. a. die Thesen von RICARDO MAR zur Verantwortlichkeit von Kollegien für den Betrieb von Kultanlagen: „Santuarios e inversion inmobiliaria en la urbanística ostiense del siglo II“, in: ANNA GALLINA ZEVI, AMANDA CLARIDGE (edd.), *Roman Ostia Revisited: Archaeological and Historical Papers in Memory of Russell Meiggs* (London 1996), 115–164.

<sup>57</sup> Zur Frage sprachlicher Charakteristika des „Hirten“ und legitimer Schlüsse aus dem Befund: A. HILHORST, *Sémitismes et latinismes dans le Pasteur d'Hermas*, *Graecitas Christianorum primaeva* 5 (Nijmegen 1976).