

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: Autorenprofil und Textstrategien eines Visionärs des zweiten Jahrhunderts n. Chr."
Published in: Autoren in religiösen literarischen Texten der späthellenistischen und der frühkaiserzeitlichen Welt: Zwölf Fallstudien
Tübingen: Mohr Siebeck
Year: 2018
Pages: 181 - 197
ISBN: 978-3-16-156111-5
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1628/978-3-16-156138-2>

The article is used with permission of [Mohr Siebeck](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Der Hirte des Hermas: Autorenprofil und Textstrategien eines Visionärs des zweiten Jahrhunderts n. Chr.

Jörg Rüpke

1. Vorbemerkung

Nur wenige antike Texte sind so freigiebig mit der Explizierung des Erzählers wie der „Hirte des Hermas“. Obwohl in der Kapitale des Imperium Romanum geschrieben, in der Antike (und später) weit verbreitet und in verschiedene Sprachen übersetzt und sogar vergleichsweise gut zu datieren,¹ ist der „Hirte des Hermas“ kaum in sozial-, literatur- und religionsgeschichtliche Darstellungen altertumswissenschaftlicher Disziplinen jenseits christlicher Dogmen- und Kirchengeschichte gelangt, obwohl er in einer zentralen Phase religiöser Innovationen im römischen Reich,² im Zentrum, in Rom, einen Blick auf die Interaktion religiöser Strömungen und ihrer sozialen Verortung und so zugleich auf „gelebte antike Religion“ erlaubt.³ Die Perspektive, die sich durch den Begriff des Autorenprofils eröffnet, bedarf allerdings in mehrfacher Hinsicht einer Präzisierung. So wird mein Zugriff durch die Begriffe Medialität, Gattung, Text, Autor und Inhalt charakterisiert; synthetisch soll dann der Begriff der „religiösen Praxis“⁴ die Befunde zusammenfassen und auf den Begriff des Autorenprofils zurückführen.

Eine methodische Bemerkung muss vorangeschickt werden. Was wir an Textmaterialien haben, ist ein griechischer Text in Papyrusfragmenten des dritten bis sechsten Jahrhunderts, nahezu vollständig im Codex Sinaiticus, der Bibel-

¹ Vgl. aber Gregory 2002 zu einer Öffnung des Zeitraums bis hinunter in die 70er Jahre. – Ich danke den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung „Autorenprofile“, aber auch den Seminarteilnehmern in Leuven im März 2016 und den Fellows der Kolleg-Forschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ am Max-Weber-Kolleg für die intensive Diskussion wichtiger Argumente.

² Siehe Rüpke 2016, 270–370.

³ Rüpke 2016, 139–157. Darauf baut die folgende Analyse auf.

⁴ Dazu Rüpke 2015. Eine frühere Version des Textes ist erschienen in *Entre los mundos: Homenaje a Pedro Barceló*, Besançon 2016, 247–260.

handschrift des vierten Jahrhunderts, sowie in einem Codex vom Berg Athos erhalten. Die Korrekturschichten im Sinaiticus, insbesondere jene des fünften oder sechsten Jahrhunderts (*Sigle ca*), die auf der Kollationierung mit einer anderen kompletten Handschrift beruht, zeigen ein Textinteresse, wie es bei anderen der „Bibel“ zugerechneten Texten besteht.⁵ Darüber hinaus existieren zwei vollständige lateinische Übersetzungen in mittelalterlichen Handschriften, von denen die Palatina sich bis in Manuskripte des achten Jahrhunderts zurückverfolgen lässt, die Vulgata aber noch auf die Lebzeiten des Verfassers zurückgehen könnte.⁶ Um 200 herum zitieren ihn im gallischen Lyon Irenäus, im afrikanischen Karthago Tertullian, im ägyptischen Alexandria Clemens, im palästinensischen Caesarea Origenes. Übersetzungen werden angefertigt in den sahidischen und in den achmimischen Dialekt des Koptischen, ins Äthiopische und ins Mittelpersische.⁷ Dazu kommen wenige kurze Bemerkungen, externe Zeugnisse, aus Texten seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, die den Text dem Bruder eines römischen *episcopus* Pius im zweiten Viertel des zweiten Jahrhunderts zuweisen. Alles Weitere muss aus dem Text selbst erschlossen werden und Hypothese bleiben – die Existenz eines römischen Bischofs zu dieser Zeit ist dagegen sicher Fiktion.⁸

2. Selbstpräsentation und Wachstum des Textes

Die Frage nach den Ursachen der oben umrissenen Popularität der Schrift in der Entstehungs- wie der Folgezeit möchte ich erst am Ende, beim Blick auf den Inhalt, stellen. Der Blick auf die äußere Form beantwortet sie kaum: Die Länge des Textes – in heutigen Ausgaben gut einhundert Druckseiten – übersteigt jeden anderen Text des seit dem Ende des vierten Jahrhunderts geläufigen neutestamentlichen Kanons deutlich. Wäre das ein einheitlicher Text, hätte er von vornherein in Form eines Codex niedergeschrieben werden müssen. Das ist selbst unter Christusverehrern unwahrscheinlich.

Der Text des „Hirten“ weist einen mehrstufigen Entstehungsprozess auf, der zu Textschichten geführt hat, die nicht zuletzt auch unterschiedliche Autorenprofile aufweisen beziehungsweise dasselbe immer weiter modifizieren. Im einzelnen lassen sich unterscheiden:

⁵ Batovici 2014, 453 (Datierung nach Amy Myrshall) und 467.

⁶ Joly 1958, 63.

⁷ Joly 1997, 62. Zur reichen ägyptischen Überlieferung.

⁸ S. zu Details und Abweichungen von der *communis opinio*, die ein Monoepiskopat in Rom erst für das späte 2. Jh. n. Chr. annimmt, Rüpke 1999, 2005, 2013a, b.

2.1 Visionenbuch

Am Anfang der Schrift – zeitlich wie in der heutigen Textgestalt – stand ein heute gut zwanzig Druckseiten umfassendes Visionenbuch.⁹ Verschiedene Offenbarungsgestalten verhelfen dem Icherzähler, der sich ausführlich vorstellt, zu Auditionen wie Wach- und Schlafvisionen bis hin zum Diktat eines himmlischen Buches. Dem Umfang nach ist der Schriftumfang durchaus in Form einer antiken Buchrolle vorstellbar.¹⁰

2.2 Gebote

Eingeleitet durch eine – in einer schon antiken Zählung – fünfte Vision schließen sich zwölf „Gebote“ (*entolai, mandata*) an: Es handelt sich um eine zweite Textschicht von etwa fünfundzwanzig Druckseiten.¹¹ Offenbarungsträger und Dialogpartner ist hier erstmals der namengebende „Hirte“, eine Person im Ziegenfell, die einen Ranzen auf dem Rücken trägt, einen Stab in der Hand hält und sich als zukünftiger Begleiter des – so heißt der Ich-Erzähler nun – „Hermas“ vorstellt. Der Text schließt mit einer Diskussion des Problems falscher Propheten, und macht damit indirekt die Glaubwürdigkeit des Textes selbst zum Thema.

2.3 Gleichnisse

In einer Ausweitung der Dialogszene des zwölften Gebotes verwandelt sich der Offenbarungsträger in einen „Engel der Buße“, von dem bislang nicht die Rede war. Als solcher trägt er acht Gleichnisse vor. Wieder handelt es sich um einen Text mit einem Umfang von knapp 25 Druckseiten¹² – erneut ist eine durchschnittliche antike Buchrolle von 800 bis 1000 Textzeilen vorstellbar, der dritte „Band“ des Werkes, wenn man so sagen will. Diese Gleichnisse werden im Dialog von Hermas und dem Engel ausgelegt. In noch stärkerem Maße ist diese Textschicht politisch interessiert. Sie beginnt nicht nur mit der Frage nach der wahren Stadt-Zugehörigkeit, sondern greift auch in Terminologie und Bildern besonders auf römisch-italische Institutionen und deren Lebenswelt zurück.

2.4 Turmgleichnis

Eingeleitet durch den Vermerk der Niederschrift der vorangehenden beiden Textteile bietet der Engel der Buße ein neues Gleichnis, das neunte und umfang-

⁹ *vis* 1–*vis* 4.

¹⁰ Es gibt keinen Grund, für den Text die Form des Kodex anzunehmen; zur Verbreitung dieser Form s. etwa Wallraff 2013; zum Umfang von Buchrollen in Italien s. Suerbaum 1992. Frühe griechische Papyrus-Fragmente lassen sich allerdings einem Codex von 28 cm Höhe zuordnen: Batovici 2016a. Aus der handschriftlichen Überlieferung, auch nicht Ägyptens, lässt sich kein Argument mehr für die ursprünglich separate Abfassung gewinnen: Batovici 2016b.

¹¹ *vis*–*mand* 12.

¹² *mand* 12–*sim* 8.

reichste.¹³ Es allein erreicht einen Umfang von knapp 25 Druckseiten. Inhaltlich führt es das schon in der Vision 3 vorgestellte Bild des Turmbaus – der Turm steht für die neue *ecclesia*, die Kirche, die neue Gemeinschaft der Heiligen – noch einmal vor. Es schließt mit der Gleichsetzung von Engel und Hirte, wie sie redaktionell jetzt wohl auch in die fünfte *Visio*, die Eröffnung des zweiten Textteiles, eingetragen wurde. Erneut können wir uns hier eine eigenständige antike Buchrolle vorstellen.

2.5 Schlussgespräch

Wiederum durch den Vermerk der Niederschrift des vorangehenden Gleichnisses eingeleitet, spricht nun der Engel ein letztes Mal,¹⁴ erneut im heimischen Schlafzimmer des Hermas, in dem die Einladung zur 3. Vision und die 5. Vision selbst, das Erscheinen des Hirten, erfolgt waren. Es handelt sich um einen offensichtlich redaktionellen Schluss bei der Zusammenfügung der Texte, selbst nur rund drei Druckseiten lang. Abschließend wird der weitere Beistand des Hirten wie der Jungfrauen zugesagt, jene Tugenden der *Ecclesia*, die den Turmbau schon in zwei früheren Textpassagen¹⁵ betrieben hatten.

2.6 Apokalypse

Unter der Gruppe von Texten, die auf Christus Bezug nehmen, ist die sich als Brief vorstellende „Offenbarung des Johannes“¹⁶ der älteste selbständige apokalyptische Text; hier begegnet auch erstmals der Begriff der *apokálypsis* als Terminus technicus, allerdings nicht als Gattungsbezeichnung, sondern als titelgebende Inhaltsangabe und Beschreibung der Wissensstruktur.¹⁷ Von hier aus hat sich der Begriff zur Selbstbezeichnung für die bis ins dritte Jahrhundert hinein zahlreich produzierten griechischsprachigen oder ins Griechische übersetzten Apokalypsen entwickelt.

Eine deutliche Differenz zu vorangehenden, aber auch späteren Apokalypsen ist in der vermutlich fehlenden Pseudonymität der Johannes-Offenbarung zu sehen.¹⁸ 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

¹³ *sim* 9.

¹⁴ *sim* 10.

¹⁵ *vis* 3 und *sim* 9.

¹⁶ S. dazu den Beitrag von Jan Doehorn, Kapitel 9 in diesem Band.

¹⁷ *Apk* 1,1.

¹⁸ Das Folgende nach Rüpke 2005.

Vision, die „am Sonntag“ stattfand, und gerade nicht „zunächst einmal versiegelt“ wird.¹⁹

Anders als bei Johannes, bei dem die detaillierten Umstände – rein schriftliche Produktion für die briefliche Verteilung, die vielleicht die geographische Distanz anstelle der Pseudonymität einsetzt – 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 nach außen gerichteten Werbeschriften handelt – diese Rolle nehmen eher die in Hexametern, also gehobener literarischer Form, abgefassten Sibyllinen wahr.

Hermas kennt apokalyptische Texte, wie das einzige explizite Zitat des Hirtenbuchs aus der apokalyptischen jüdischen Schrift „Eldad und Modat“ ausweist.²⁰ 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 nahe; wahrscheinlich waren ihm solche Texte vor allem mündlich, in Form gottesdienstlicher Lesung, bekannt. Das Archiv der römischen Gemeinde hat er sicher nicht benutzt.

Nach der – für das Gesamtwerk etwa einstündigen – Verlesung des Visionenbuchs (oder, wohl seltener, nach der Lektüre) musste jeder ZuhörerIn und jedem Zuhörer klar sein, dass sie eine Apokalypse vor sich hatten. Formen und Motive apokalyptischer Texte finden sich zahlreich: die Entrückung durch einen Geist; die Visionen himmlischer Offenbarungsgeber, die innerhalb der Vision weitere Visionen eröffnen und erklären; (Johannes vergleichbar) der Auftrag zur Weitergabe, auch zum Versenden des Textes. Um jedes Missverständnis auszuschließen, fallen siebenundzwanzigmal, im Durchschnitt also alle zwei Minuten, die Wörter *apokálypsis* oder *apokalyptein*.

Die Fokussierung auf die Apokalypse tritt in den folgenden Schichten aber weitgehend zurück.²¹ Dialoge mit Offenbarungsfiguren werden vorgeführt, nicht berichtet. Insgesamt ist der „Hirte des Hermas“ ein Text eines römischen Juden, der sich um seinen eigenen moralischen Status und den seiner Mit-Glaubenden Sorgen macht. Er versucht Visionen einer idealen Kirche zu kommunizieren, und zwar gegenüber einer stetig wachsenden Gruppe von Juden, für die Christus wichtig geworden ist, die aber voll integriert in einer römischen Gesellschaft leben, die plausible Werte und vielfache Attraktionen bereit hält. Authentische religiöse Erfahrungen verbinden sich mit einem starken Willen zur Kommunikation.²²

¹⁹ *Apk* 22,10.

²⁰ PH 7,4.

²¹ S.a. die Beobachtungen von Batovici 2015.

²² Zum Problem der Authentizität der Visionen Stone 2003 und Rüpke 2013a.

3. Medialität

Wenn ich von religiöser Erfahrung und vom Text im Singular spreche, mache ich bereits deutlich, dass ich von der Annahme ausgehe, dass es sich um einen einheitlichen Verfasser und nicht nur um einen Schlussredaktor handle, zu dessen Identifikation mit dem Ich-Erzähler der Text einlädt. In jedem Fall bleibt das Autorenprofil über die Textstufen hinweg in seinen Grundstrukturen unverändert. Der Text ist erzählend, aber er wird dominiert, ja, seit der zweiten Textstufe völlig beherrscht durch wörtliche Rede, Dialoge mit zum Teil langen monologischen Passagen. In einem noch stärkeren Maße als in den Narrativen wird die Erzählinstanz so immer weiter und immer detaillierter charakterisiert: in ihren Annahmen, ihren Kenntnissen, ihrem psychologischen und religiösen „Wissen“, in ihrem Ethos. Nach den massiven autobiographischen Informationen der ersten Textstufe wird sie allerdings in ihren äußeren, sozialen Merkmalen nicht mehr in Erinnerung gerufen. Hier öffnet sich eine Identifikationsfigur für die Rezipienten.²³

Eine schriftliche Offenbarung erfolgt allein in der allerersten Textstufe, in der visio 2. Allerdings erschließt das bloße Kopieren der Buchstaben noch kein Verständnis des Textes; dazu bedarf es vierzehntägigen Fastens und Betens und am Ende einer Zusatzvision mit Textnachträgen. Im Vergleich dazu ist das Medium der (natürlich durch den vorliegenden schriftlichen Text fingierten) Mündlichkeit viel flexibler. Es erlaubt die unmittelbare Nachfrage, erlaubt den Gesprächspartnern sogar das Lesen zwischen den Zeilen.

Dieses Verständnis von mündlicher Kommunikation bildet sich auch in der schriftlichen Fassung des Textes ab. Nachfragen, Interpretation des schon Gesagten, ja Korrektur früherer Verständnisse charakterisieren den Text von der frühesten Textstufe an.²⁴ Die Sprecher sind wichtig, ihre Charakterisierung wird zu einem wichtigen Teil des Textes. Gegen die Konventionen der Gattung Apokalypse, die das Visionenbuch bestimmt, spielen autobiographische Angaben wie etwa auch in der wohl etwas älteren Johannes-Apokalypse eine wichtige Rolle. Auch die Offenbarungsträger werden detailreich charakterisiert, ihr Äußeres und gegebenenfalls ihre Begleiter werden nicht weniger eindrücklich geschildert als ihr Gesichtsausdruck und Veränderungen desselben. Das allmähliche Anwachsen des Textes suggeriert einen fortschreitenden Prozess nicht nur schriftlicher, sondern auch mündlicher Kommunikationen: Schrift ist ein Verbreitungsmedium. Aber der Text bildet solche mündliche Kommunikation selbstverständlich nicht nur ab. Auch die neuen Texte – vielleicht erst münd-

²³ Für diese Beobachtungen bin ich – wie für die Diskussion weiterer Thesen – den Teilnehmern eines Doktorandenseminars im Collegio Fondazione San Carlo in Modena im April 2015 zu Dank verpflichtet.

²⁴ Leutzsch 1989, 13–19.

lich, dann in schriftlicher Form – binden sich an die früheren Äußerungen,²⁵ bleiben in der Bildsprache, beschränken sich in der Einführung neuen Materials, erhalten – bei aller Entwicklung – das einmal gewonnene Autorenprofil. Der Erzähler ist eine handgreiflich gewordene Person. Die Schriftlichkeit und die Publikation wohl auch einzelner Textstufen ihrerseits erlauben präzise Rückgriffe auf frühere Passagen und eine Länge des Gesamttextes, die für die Re-Oralisierung schon problematisch wäre. Der mündliche Vortrag der Schlussversion nähme weit über vier Stunden ein.

Schriftlichkeit bietet aber für die Kommunikation „an alle Auserwählten“²⁶ zumal in der frühesten Phase des Textwachstums weitere Vorteile. Die Organisation jener griechischsprachigen, „Christus“ in ihr Weltbild einbauenden jüdischen Römer lässt sich in Grundstrukturen dem Visionenbuch entnehmen:

Du sollst nun zwei Abschriften machen und eine dem Clemens, die andere der Grapte schicken. Clemens soll sie an die auswärtigen Städte senden, denn dies ist ihm aufgetragen. Grapte aber wird die Witwen und Waisen daraus lehren. Du selbst magst es in dieser Stadt vorlesen vor den Presbytern, die an der Spitze der Gemeinde stehen.²⁷

Nicht näher bestimmte Leitungsfunktionen übt das Kollegium der Presbyter aus. Der Begriff „Presbyter“ scheint synonym mit „Episkopen“ verwendet zu werden.²⁸ Dieses Kollegium bildet das Forum, in dem Hermas den ihm geoffenbarten schriftlichen Text selbst vorliest.²⁹ Auch hier ist Hermas genau in der Charakterisierung des Status dieses Textes: Es handelt sich in der göttlichen Urschrift um einen Brief, der an Hermas gerichtet ist, seine persönlichen Probleme thematisiert und ihm zugleich Botschaften für Dritte aufträgt.³⁰ Die Gemeindeversammlung, die vielleicht in den Anreden „Brüder“ angezielt ist, spielt als Institution explizit keine Rolle. Ob die Verlesung des Schriftstückes vor den Presbytern die Bitte um Erlaubnis, den Text dann unter presbyterialer Aufsicht vor den größeren Kreis zu bringen, impliziert, lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen: Der Verzicht auf schriftliche Verbreitung beließe dem Autoren eine Verfügungsmacht über den Text; während Schriftlichkeit hier Anderen Kontrollmöglichkeiten eröffnen würde. Vor allem aber erlaubt Schriftlichkeit Vervielfältigung, präziser: zwei weitere Abschriften. Sie dienen zum einen dazu, über eine gewisse Graptē die Witwen und Waisen zu erreichen. Die zweite Kopie erlaubt Hermas einen Clemens zu beauftragen, den Text brieflich in anderen Gemeinden zu verbreiten, das heißt weitere Kopien anzufertigen.³¹ Es sei daran erinnert, dass auch die johanneische „Offenbarung“ in Teilen als Brief auftritt.

²⁵ So Osiek 1999, 10. 13.

²⁶ PH 8,3.

²⁷ *vis* 2,4,3 = PH 8,3.

²⁸ Zu den Amtsbezeichnungen im Pastor Hermae s. Maier 1991; kurz Batovicci 2011.

²⁹ PH 8,3.

³⁰ PH 7,1–4.

³¹ PH 8,3.

Am Ende steht in allen diesen Fällen aber die weitere Oralisierung, die allein erlaubt, größere Personenkreise zu erreichen, nachdem die Schrift räumliche oder sozial-geschlechtliche Grenzen zu überschreiten geholfen hat.

4. Gattung und Autorschaft

Glaubt man dem vermutlich erst im vierten Jahrhundert geschriebenen *Canon Muratori*, wäre Hermas der Bruder des römischen Bischofs Pius gewesen.³² Diese präzise und aus sachlichen Gründen plausible, in ihrer Herkunft völlig undurchsichtige chronologische Einordnung erlaubt dem Verfasser der Liste dem Hirten die liturgische Verwendbarkeit abzusprechen, da Hermas damit erst der nachapostolischen Zeit angehöre und auch sicher kein Prophet sein könne – diese Liste ist schon lange abgeschlossen.

Auffälligerweise macht der Text des „Hirten“ nicht die geringste Andeutung, dass er sein Glaubwürdigkeitsproblem durch einen solchen Verweis lösen wollte. Denn natürlich hat ein, hat jeder Visionär – und ich setze im folgenden Authentizität visionärer Erfahrung (alle Raffinessen heutigen Verständnisses der Verbalisierung, ja des Konzeptes von „Erfahrung“ eingeschlossen) voraus – ein solches Glaubwürdigkeitsproblem. 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 im Umgang mit Träumen in seinen beiden Büchern „Über die Divination“ in Form zweier Aussagen: Dass gelegentliche falsche Träume korrekte Vorhersagen nicht in Misskredit bringen können, ist die Position des ersten Buches, die der Dialogpartner Quintus Cicero formuliert.³³ Der Widerpart des Bruders (und Verfassers) Marcus wird im zweiten Buch formuliert, das eine divinationskritische Position vertritt: Angesichts der Menge der Träume sind Zufallstreffer im Sinne korrekter Vorhersage anzunehmen, aber kein Beweis für den divinatorischen Charakter des Traums.

Die von dem Hermas genannten Erzähler gewählte Strategie, ein Profil als Autor, als „Urheber“ zu gewinnen, ist eine doppelte. Die erste besteht in der Erzeugung von Glaubwürdigkeit durch rücksichtslose autobiographische Selbstenthüllung. So lautet der Beginn des Textes:

Mein Besitzer (oder Ziehvater) hatte mich nach Rom an eine Frau namens Rhode verkauft; nach vielen Jahren begegnete ich ihr wieder und begann sie zu lieben wie eine Schwester. Nach einiger Zeit sah ich sie im Tiber baden; ich reichte ihr die Hand und geleitete sie aus

³² Canon Muratori Z. 73–77.

³³ Cic. *div.* 1,60 ff. und 2,121 f. für das Folgende.

dem Fluss heraus. Wie ich nun ihre Schönheit sah, da regte sich in meinem Herzen der Gedanke: Wie glücklich wäre ich, wenn ich solch eine Frau hätte, (so schön) an Gestalt und (so edel) von Art! Nur dies überlegte ich, nichts anderes.³⁴

Hermas ist ein Freigelasener, ein gebürtiger Haussklave (*verna*) oder Findling, der es zu einer eigenen Familie bringt und mit wechselndem Erfolg Geschäfte, wohl Handelsgeschäfte betrieben hatte und erst später zur ehrlicheren Aktivität der Meersalzgewinnung gekommen ist. Gegenüber seiner vormaligeren Besitzerin und Glaubensgenossin Rhode entwickelt er unpassenderweise, wie sich herausstellen wird, erotische Phantasien, als sie nackt aus dem Bade im Tiber entsteigt. Seine eigenen Kinder geraten auf die schiefe Bahn, was er – ganz alt-römischer *pater familias* – auch dem einen Gott der jüdischen Tradition gegenüber mit zu verantworten hat. Der Text, so lautet die Botschaft, hat einen Autor, und dieser Autor ist bekannt (deshalb muss er auch seinen Namen im ersten Buch nicht nennen). Der Autor ist ehrlich und dadurch glaubwürdig. Einmal exponiert, bleibt der Autor nicht nur als Erzähler, sondern auch als Dialogpartner präsent, zeigt Unverständnis, Kleinmut und wird immer wieder getadelt.

Diese erste literarische Strategie scheint wenig zur zweiten zu passen. Hermas verbindet seine Betonung von Mündlichkeit und Authentizität mit der Gattung der „Apokalypse“, um situationsgerecht erfolgreich zu kommunizieren. 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 Ereignisse der Endzeit gaben.³⁵ Durch die Person des Visionärs war Pseudonymität solcher „apokalyptischer“ Texte vorgegeben: Als Verfasser sollte der in der ersten Person erzählende biblische Seher verstanden werden; die Werktitel weisen das aus. 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 wird.

Hermas kannte apokalyptische Texte, wie das einzige explizite Zitat des Hirtenbuchs, nämlich eines aus der apokalyptischen jüdischen Schrift „Eldad und Modat“, ausweist.³⁶ Und genau in diese Tradition stellte er sich und seine Schrift. Formen und Motive apokalyptischer Texte finden sich zahlreich: die Entrückung durch einen Geist; die Visionen himmlischer Offenbarungsgeber, die innerhalb der Vision weitere Visionen eröffnen und erklären; der Auftrag zur

³⁴ *vis* 1,1,1–2 = PH 1,1–2.

³⁵ Collins 1987; Jones 2011.

³⁶ PH 7,4.

Weitergabe, auch zum Versenden des Textes. Schließlich fallen siebenundzwanzigmal, im Durchschnitt eines vorstellbaren mündlichen Vortrags des Visionenbuchs also etwa alle zwei Minuten, die Wörter *apokálypsis* oder *apokályptein*.³⁷

Die Kombination beider literarischer Strategien, die die Textreihe „Apokalypse“ für Hermas' Rezipienten natürlich verändert, bringt den himmlischen Prätext ganz eng in die Gegenwart, kodiert eine gegenwärtige individuell-moralische, nicht eine primär endzeitlich-kosmologische Warnung. Diese Strategie wird in den folgenden Textstufen modifiziert, aber grundsätzlich weiter verfolgt. Nicht das Schlagwort Apokalypse trägt die Fortsetzung, sondern die individuelle Ansprache an den Visionär, seine fortgesetzte Beauftragung zum Schreiben. Noch viel stärker als in der *visio 2* wird Hermas zum Primäradressaten aller Offenbarung. Das macht den apokalyptischen Gestus unaufdringlich, aber, wie die Breite der Rezeption zeigt, um so eher generalisierbar.

5. Inhalt und Strategie

In klassisch-dogmengeschichtlicher Terminologie geht es im „Hirten des Hermas“ um die Möglichkeit einer zweiten Buße nach der Taufe. Die Autoren des dritten Jahrhunderts lasen den Verfasser der Schrift als jemanden, der für schon Gläubige die Möglichkeit einer grundsätzlichen Umkehr annimmt. Aber das ist eine Sicht auf den „Hirten“, die spätere theologische Problemlagen, besonders die Sakramententheologie zum Ausgangspunkt nimmt. Von Taufe und Bußritualen spricht der Text schlechterdings nicht. Ohne diese Brille erscheint der Text in einem anderen Licht.

Vor allem seit der dritten Textstufe stellt sich der Erzähler als jemand dar, der durch sein Interesse für Typologien und Klassifikationen auffällt. Das betrifft Tugenden und Sünden, wie sie etwa schon die „Gebote“ strukturieren. Noch auffälliger, ja zentral ist die Klassifikation von Mitgliedern der *ekklêsia*, ob sie nun als Steine vorgestellt oder mit Zweigen getestet werden.³⁸ Zwischen verschiedenen Typen und Graden, um nicht zu sagen Prozentsätzen, des guten oder schwachen Glaubens zu unterscheiden, scheint von zentraler Bedeutung zu sein. In Gleichnis 8 führt das zu immerhin achtundzwanzig verschiedenen Typen von Gläubigen. So resultiert das Ausgeben von ellenlangen Weidenzweigen mit grünen Blättern in folgendem Ergebnis:

Von manchen erhielt er Stäbe, die verdorrt waren und zerfressen wie vom Wurm. Der Engel ließ alle, die solche Stäbe abgaben, sich gesondert aufstellen. Andere gaben verdorrte Stäbe, aber sie waren nicht wurmzerfressen; auch diese ließ er sich gesondert aufstellen. Andere gaben halbverdorrte ab; auch sie stellten sich gesondert auf. Andere gaben ihre

³⁷ Dazu Rüpke 2005.

³⁸ *vis 3, sim 9* und *sim 8* (Zweige).

Stäbe halbverdorr und mit Rissen ab; auch diese stellten sich gesondert auf. Andere gaben ihre Stäbe grün und mit Rissen ab ... halb verdorr und halb grün ... zwei Drittel des Stabes grün, ein Drittel verdorr ... zwei Drittel verdorr und ein Drittel grün ... fast ganz grün ...³⁹

Hermas ist nicht an den scharfen Grenzen interessiert. Es gibt einen inneren und einen äußeren Bereich von Religionsgenossen; „Völker“ (*ethnoi*) und „Apostaten“ auf der anderen Seite.⁴⁰ Aber letztere interessieren ihn nicht. Das Problem, das für Hermas zentral ist, liegt im grauen Bereich zwischen den klaren Gruppen. Es ist, folgt man ihm, einfach, zum Glauben zu kommen. Und es ist einfach, dann wieder allmählich aus ihm herauszufallen. Aber es ist schwierig zu wissen, wo ein anderer und man selbst genau stehen. Der Autor fasst das in das Gleichnis der Bäume im Winter: Man sieht die Bäume, aber man sieht nicht, welcher noch lebt: „Denn wie im Winter die Bäume, die ihre Blätter verloren haben, einander gleichen und nicht erkennbar wird, welche verdorr und welche lebenskräftig sind, so werden auch in dieser Welt Gerechte und Sünder nicht erkennbar, sondern sie gleichen einander alle.“⁴¹

Dasselbe Problem lässt sich mit dem Gleichnis vom Turm und Turmbau sagen: Schnell wächst der Turm zu eindrucksvoller Größe heran, aber dann werden Reparaturarbeiten nötig, Steine müssen bearbeitet oder entfernt werden.⁴² Der Turmbau kommt zum Stillstand, die eschatologische Vollendung ist aufgeschoben. Was jetzt fehlt, ist die Klärung der Grenzen. Wer auch immer in der Grauzone ist, muss seinen Sinn ändern, bedarf der *metanoia*.

Aber was genau ist zu ändern? Hier bleibt Hermas erstaunlich vage. Wenn es um Heirat und Trennung geht, heißt Ehebruch „zu handeln wie die Völker“.⁴³ Sich Rat bei professionellen Wahrsagern zu suchen, ist Idolatrie⁴⁴ – zu beobachten ist das in der eigenen Gruppe. „Die Taten der Völker“ sind der Indikator vollen Abfalls⁴⁵ – aber auch das wir nicht weiter spezifiziert. Offensichtlich gefährdet sind vor allem die Reichen – der einfache Unternehmer wie Hermas ist ihnen bereits zuzurechnen. Öffentliche Wohltaten leisten, Prestige erwerben und so ewigen Ruhm zu ernten, ist ebenso einsichtig wie problematisch.

Aber Hermas geht über Erwartbares hinaus. Natürlich sind Habgier, eine andere Frau, Luxus und Prunkmähler miteinander korreliert. Aber Hermas fokussiert dann auf die gesundheitlichen Folgen übermäßigen Essens, auf den geschäftsbedingten Kontakt mit Heiden, auf das inakzeptable Fernhalten von

³⁹ *sim* 8,1,6–14 = PH 67,6–14.

⁴⁰ PH 4,2.

⁴¹ *sim* 3,3 = PH 52,3.

⁴² *sim* 9,5,2 = PH 82,2; *sim* 9,6,3–5 = PH 83,3–5.

⁴³ *mand* 4,1,9 = PH 29,9.

⁴⁴ *mand* 11,1 = PH 43,4.

⁴⁵ *sim* 8,9,3 = PH 75,3.

Bettlern. Hermas formuliert dafür ein komplexes psychologisches Modell und führt uns zum Gleichnis von den Weidezweigen zurück:

Und die, die ihre Stäbe zu zwei Drittel verdorrt und zu einem Drittel grün abgegeben hatten, das sind die, die zwar Gläubige geworden waren, dann aber reich geworden sind und Ansehen bei den Heiden erlangt haben. Großen Stolz haben sie angenommen und hochmütig sind sie geworden, die Wahrheit haben sie verlassen und haben nicht mit den Gerechten Gemeinschaft gehalten, sondern sie haben mit den Heiden Umgang gehabt, und das erschien ihnen als der angenehmere Weg. Von Gott sind sie nicht abgefallen, vielmehr beharrten sie beim Glauben, taten aber die Werke des Glaubens nicht. Viele von ihnen haben Buße getan und ihre Wohnung im Turm erhalten. Andere aber lebten völlig mit den Heiden zusammen und sind, durch heidnische Ruhmsucht verführt, von Gott abgefallen und haben die Taten der Heiden getan. ... Andere wieder gerieten in Zweifel und verursachten Spaltungen in der Gemeinschaft ...⁴⁶

Für die Reichen sind gerade ökonomische Probleme Zeichen göttlicher Strafe; gerade in diesem Problemkreis geraten sie in die Gefahr der Apostasie.⁴⁷ Der *angelos tryphês*, der Engel des Luxus, ist zugleich ein Engel der Täuschung; er ist dem aktivistischen und leicht erzürnbaren Charakter des Geschäftsmannes inhärent: Produktives Gewerbe ist daher dem Handel vorzuziehen. Der soziale Aufsteiger Hermas reflektiert hier deutlich seine eigene Situation.

Aber nicht an sozialen Klassenlagen ist Hermas interessiert, sondern am Einzelnen, an der Person, ja an der Psychologie: *eupsychos* und *dipsychos*, der Zweifelnde, sind dafür wichtige Begriffe. Umkehr, *metanoia*, ist als ein individueller biographischer Prozess gedacht. Dieser Prozess bleibt nicht abstrakt, aber wird auch nicht radikal: Der Reiche soll spenden, aber nicht seinen Status aufgeben.⁴⁸ Und auch hier stellt sich das Problem, dass man an der Freigiebigkeit, dem Euergetismus, noch nicht den Gläubigen erkennen kann. Auch zu viel Gebet schadet, es schwächt den Körper.⁴⁹ Fasten ist gut, ein moralisches Leben besser.⁵⁰ Die Ersparnisse kurzzeitigen Fastens kann man den Armen geben.⁵¹ Wenn man mehr als nötig tut, heißt das Leiturgie.⁵² Und schließlich bleibt noch – ein Trost für uns alle – die positive Rolle des Wissens: Hermas selbst muss sich immer wieder für seinen unerschöpflichen Wissensdrang ironisch kritisieren lassen. Nur der Wissende weiß schließlich, ob „Gott ist oder nicht“.⁵³ Das ist eine klare religiöse Unterscheidung.

Aber klar ist im Alltag sonst leider wenig. Der Text selbst beginnt mit dem extremen Beispiel einer Gedankensünde: Dass Hermas an Ehebruch denkt, als

⁴⁶ *sim* 8,9,1–4 = PH 75,1–4.

⁴⁷ *vis* 3,6,5 = PH 14,5.

⁴⁸ *sim* 1 = PH 50.

⁴⁹ *mand* 3,10,7 = PH 18,7.

⁵⁰ *sim* 5,1,3–5 = PH 54,3–5.

⁵¹ *sim* 5,3,7 = PH 56,7.

⁵² *sim* 5,3,2–3 = PH 56,2–3.

⁵³ *vis* 3,4,3 = PH 12,3.

er Rhode nackt sieht, weiß nicht einmal er selbst: Die himmlische Offenbarungsgestalt muss ihn erst darauf aufmerksam machen. Der einzelne Rezipient beziehungsweise Rezipientin benötigt eine solche Gestalt, benötigt einen „Hirten“, einen „Engel der Gerechtigkeit“, einen „Engel der Buße“, denn er ist auch immer durch „Engel der Bosheit“ und seinesgleichen gefährdet: In seinem Inneren liefern sie sich einen Kampf, den der Einzelne ohne Hilfe nicht bestehen kann. Das Gebot 6 führt das aus:

... ‚Zwei Engel sind bei dem Menschen, ein (Engel) der Gerechtigkeit und einer der Bosheit.‘ Ich fragte: ‚Herr, wie kann ich ihre Wirkungsweise erkennen, da doch beide Engel bei mir wohnen?‘ ‚Höre‘, sprach er, ‚und du wirst sie begreifen! Der Engel der Gerechtigkeit ist zart, bescheiden, sanft und ruhig. Wenn er in dein Herz kommt, dann redet er alsbald mit dir von Gerechtigkeit, Keuschheit, Heiligkeit, Selbstgenügsamkeit und von allerlei gerechten Werken und herrlichen Tugenden. Wenn dies alles in dein Herz kommt, so wisse: der Engel der Gerechtigkeit ist bei dir. ... Schaue nun auch die Werke des Engels der Bosheit! Vor allen Dingen ist er jähzornig und heftig und unverständig; und seine Werke sind böse und verführen die Knechte Gottes. Wenn er in dein Herz kommt, so erkenne ihn an seinen Werken.‘ Ich antwortete: ‚Herr, ich weiß nicht, wie ich ihn erkennen soll.‘ ‚Höre!‘ sprach er. ‚Wenn Jähzorn oder Heftigkeit dich überfällt, so wisse, dass er in dir ist; sodann Verlangen nach vielerlei Geschäften und Luxus in vielen Speisen und Getränken ...‘.⁵⁴

Das ist mehr als eine Botschaft. Der Text führt auch eine Kommunikationsstrategie vor Augen – und ist Teil einer solchen. Die Frage von Gut und Böse ist nicht nur die einer Summenbildung, sondern ist für alle Betroffenen ein biographischer Prozess, der erzählt werden kann. „Umkehr“ ist kein einmaliges, dramatisches Ereignis, sondern ständiger Kampf, ständiges Bemühen. Das führt der Text selbst in seinen immer neuen Ansätzen vor. Wie der visionäre Anstoß für Hermas entscheidend wird, so kann die Darstellung dieses Prozesses zum Anstoß für Hermas' Adressaten werden.

6. Text als religiöse Praxis

In seiner biographischen Dimension, in seiner Bewegung durch Räume, Zeiten und soziale Konstellationen, berichtet der Text von einer religiösen Praxis. Das Rezeptionsangebot dieses Textes formuliert der Text selbst mit seinen mehrfachen Verweisen auf Verbreitung und Niederschrift. Das Verfassen des Textes wird somit als Teil der religiösen Praxis des „Hermas“ genannten Erzählers und Protagonisten beschrieben. Nicht um eine einmalige Handlung geht es dabei. Wie die Übersicht über die Textstufen deutlich gemacht hat, können wir uns die ursprüngliche Entstehung durchaus als ein Verfassen von vier sukzessiven „Büchern“, sprich: Buchrollen, vorstellen, denen mit der letzten Textschicht auf der vierten Buchrolle ein endgültiger Abschluss gegeben wird. Wir haben keine

⁵⁴ *mand* 6,2,1–5 = PH 36,1. 5.

Zeugnisse für die Dauer der Arbeit an dem heute vorliegenden Text; innerhalb des Visionenbuches wird eine Zeitangabe geliefert, die ein Jahr übersteigt.⁵⁵ In seinen verschiedenen Stufen, in seinen theologischen Modifikationen, seiner Arbeit an den Bildern und ihren Interpretationen mag der Text gut eine mehrjährige Arbeit in wenigstens vier Anläufen widerspiegeln. Der Erzähler lässt keinen Zweifel daran, dass der Autor immer wieder der Aufforderung bedarf. Schreiben ist Arbeit, ist religiöse Praxis.

Der aus diesen verschiedenen Anläufen und Erweiterungen resultierende Text ist damit in mehrfacher Hinsicht selbst eine Einladung zu religiöser Praxis. Bezeichnenderweise wagt der Canon Muratori nicht, das Buch für die private Lektüre zu verbieten, wenn er auch die Verlesung in gottesdienstlichem Rahmen untersagt. Nicht biblische Traditionen noch Martyriumsgedanken werden im „Hirten“ mobilisiert (für letzteres müssen wir noch auf Ignatius von Antiochia und Polykarp von Smyrna warten)⁵⁶, sondern das Ideal der individuellen moralischen Verantwortlichkeit und die Aufforderung, auf die äußeren, gestalthaften Stimmen des Inneren zu lauschen und dann der richtigen Stimme zu folgen. Für diese Arbeit an sich selbst bietet der Text immer neue Bilder, Gleichnisse und Erkenntnisse an. Die wiederholte lesende Beschäftigung mit dem Text ist religiöse Praxis. Dieser Einladung scheinen viele Leser gefolgt zu sein.

Aber die zu Beginn aufgezeigte enorm schnelle und weite Verbreitung des Textes über geographische, kulturelle und sprachliche Grenzen hinweg ist nicht nur Ergebnis einer großen Nachfrage. In bestimmter Weise spielt auch das Angebot eine Rolle. Zwischen Autor und Leser stehen nämlich noch weitere Individuen: Kopisten und Übersetzer beziehungsweise ihre Auftraggeber und Financiers. Das Angebot wird nicht nur durch die Nachfrage bestimmt, sondern auch durch die Bereitschaft, in eigenem Tun das Angebot des Textes zu verbreiten. Der Text mit seinen vielfachen Aufforderungen, an den Autor zu schreiben, ermöglicht, ja legt nahe, diese Tätigkeit auch als religiöse Praxis zu verstehen, als eine Weise, seine Zeit, seine Mittel mit armen, aber lesekundigen oder hörwilligen Zeitgenossinnen und -genossen zu teilen. Für das zweite Jahrhundert n. Chr., ja für die gesamte Spätantike ergibt sich hier ein mediengeschichtlich wie religionsgeschichtlich wichtiger Befund, der die Bedeutung von Texten nicht nur für die Lebensführung von Angehörigen der Elite, sondern auch für Kommunikationsprozesse und lokale Gruppenbildungen⁵⁷ wie für überregionale Verflechtungen in intensives Licht taucht.

Nicht nur das Übersetzen, sondern auch das Abschreiben stellt sich bei näherer Betrachtung als individueller Aneignungsvorgang dar. Der Text im Codex Sinaiticus des vierten Jahrhunderts war literarisch viel elaborierter als der im

⁵⁵ *vis* 2,1.

⁵⁶ Friend 1965; Bowersock 1995; Klausner 2005; Waldner 2018.

⁵⁷ Dazu Rüpke 2011.

dritten Jahrhundert verfasste Text im Michigan Codex.⁵⁸ Auch die Kopisten und Kopistinnen gewannen ein je eigenes Profil und eine gesellschaftliche Position, deren Geltung sich aus ihrem Anschluss an eine Tradition und deren selbständige Aufnahme speiste. Das gilt für diejenigen, die Epikur in Kampanien in der *Villa dei papiri* kopierten, wie für diejenigen, die Hermas in Oxyrhynchos abschrieben oder die Bibel in Rom nacherzählten. Sicher unterschieden sich manche Texte in ihrer Reichweite und ihrem Prestige von anderen, wie diese drei Beispiele zeigen. Sie verweisen auch auf je unterschiedliche Autorenprofile. Auf unterschiedliche Buchkulturen verweisen sie dagegen kaum.⁵⁹

7. Zusammenfassung

Das Autorenprofil des „Hirten des Hermas“ und die Gattung der Visionsliteratur beziehungsweise „Apokalypse“ stehen in einem erkennbaren Zusammenhang und einer erkennbaren Spannung. Die Konzeption einer im Wesentlichen übermenschlichen Autorenschaft drängt den „Zweitautor“ in eine bestimmte Rolle, die durch die Aufgaben der Textsicherung, Verbreitung und Texterklärung bestimmt ist. Das ist nicht wenig und nicht selbstverständlich. Der Text ist genau in diesen Hinsichten prekär. Die Verschriftlichung der ersten Visionsinhalte muss erst eingefordert werden, erst sie bildet die Grundlage für alles weitere. Auch die Verbreitung ist kein Selbstläufer. Der (Zweit-) Autor muss sich darum gegen institutionelle Widerstände bemühen; die Gelegenheitsstruktur, die diese Institutionen bilden, ist durch hohe Schwellen geschützt. Und schließlich ist der Autor und Icherzähler paradigmatisch „dumm“, stellt all jene Fragen, die auch Zuhörer oder Leserinnen sich stellen mögen. Den Rezeptionserfolg kann das noch nicht erklären. Erst das Zusammenspiel eines kulturüberschreitenden und inhaltlich unterbestimmten Rezipientenmodells, eines sehr schlichten „idealen Lesers“, der moralisch nach Idealität erst strebt, und das Angebot eines religiös verdienstvollen Rollenmodells für Schreiber und Übersetzer⁶⁰ mag dafür in einer skriptographischen und vielsprachigen Gesellschaft ausschlaggebend gewesen sein. Zum Texterfolg gehören Produzenten wie Publikum. Erst im Zusammenspiel beider und seiner Rekonstruktion findet der Zugriff über Autorenprofile seinen Ort – und in seiner Ein-Seitigkeit seine Grenzen.

⁵⁸ Joly 1997, 62.

⁵⁹ Gegen Haines–Eitzen 2000, 132.

⁶⁰ Zum Begriff der Rolle s. Sundén 1975.

Literaturverzeichnis:

- Batovici, D. (2011). „Contrasting Ecclesial Functions in the Second Century: ‘Diakonia’, ‘Diakonoï’, ‘Episkopoi’, and ‘Presbyteroi’ in the Shepherd of Hermas and Ignatius of Antioch’s Letters.“ *Augustinianum* 51 (2): 303–314.
- Batovici, D. (2014). „Textual Revisions of the Shepherd of Hermas in Codex Sinaiticus.“ *Zeitschrift für Antikes Christentum* 18 (3): 443–470.
- Batovici, D. (2015). „Apocalyptic and Metanoia in the Shepherd of Hermas.“ *Apocrypha* 26: 151–170.
- Batovici, D. (2016a). „A New Hermas Papyrus Fragment in Paris.“ *Archiv für Papyrusforschung* 62 (1): 20–36.
- Batovici, D. (2016b). „Two Notes on the Papyri of the Shepherd of Hermas.“ *Archiv für Papyrusforschung* 62 (2): 384–395.
- Bowersock, G. W. (1995). *Martyrdom and Rome*. Cambridge.
- Choat, M.; Yuen-Collingridge, R. (2010). „The Egyptian Hermas: The Shepherd in Egypt before Constantine.“ In: T. J. Kraus; T. Nicklas, edd., *Early Christian Manuscripts: Examples of Applied Method and Approach*. Texts and Editions for New Testament Studies 5. Leiden. 191–212.
- Collins, J. J. (1987). „Apocalypse: An Overview.“ *Encyclopedia of Religion* 1: 334–336.
- Frend, W. H. C. (1965). *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford.
- Gregory, A. (2002). „Disturbing Trajectories: 1 Clement, the Shepherd of Hermas and the Development of Early Roman Christianity.“ In: P. Oakes, ed., *Rome in the Bible and the Early Church*. Carlisle. 142–166.
- Haines-Eitzen, K. (2000). *Guardians of letters: Literacy, power, and the transmitters of early Christian literature*. Oxford.
- Joly, R. (1958). *Hermas, Le Pasteur: Introd., texte critique, trad. et notes*. Sources chrétiennes 53. Paris.
- Joly, R. (1997). *Hermas, Le pasteur*. Sources chrétiennes 53 bis. Paris.
- Jones, K. R. (2011). *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A. D. 70: Apocalypses and Related Pseudepigrapha*. Suppl. to the Journal for the Study of Judaism 151. Leiden.
- Klausner, S. Z. (2005). „Martyrdom.“ In: L. Jones, ed., *Encyclopedia of Religion* 8: 5737–5744.
- Leutzsch, M. (1989). *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im „Hirten des Hermas“*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 150. Göttingen.
- Maier, H. O. (1991). *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*. Studies in Christianity and Judaism 11. Waterloo.
- Osiek, C. (1999). *Shepherd of Hermas: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis.
- Rüpke, J. (1999). „Apokalyptische Salzberge: Zum sozialen Ort und zur literarischen Strategie des ‚Hirten des Hermas‘.“ *Archiv für Religionsgeschichte* 1: 148–160.
- Rüpke, J. (2005). „Der Hirte des Hermas: Plausibilisierungs- und Legitimierungsstrategien im Übergang von Antike und Christentum.“ *Zeitschrift für Antikes Christentum* 8 (2): 276–298.
- Rüpke, J. (2011). *Von Jupiter zu Christus: Religionsgeschichte in römischer Zeit*. Darmstadt.

- Rüpke, J. (2013a). „Fighting for Differences: Forms and Limits of Religious Individuality in the ‘Shepherd of Hermas’.“ In: J. Rüpke, ed., *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*. Oxford. 315–341.
- Rüpke, J. (2013b). „Two cities and one self: Transformations of Jerusalem and reflexive individuality in the Shepherd of Hermas.“ In: J. Rüpke; G. Woolf, ed., *Religious Dimensions of the Self in the Second Century CE*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 76. Tübingen. 49–65.
- Rüpke, J. (2015). „Religious Agency, Identity, and Communication: Reflecting on History and Theory of Religion.“ *Religion* 45 (3): 344–366.
- Rüpke, J. (2016a). *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*. Ithaca.
- Rüpke, J. (2016b). *Pantheon: Geschichte der antiken Religionen*. München.
- Stone, M.E. (2003). „A reconsideration of apocalyptic visions.“ *Harvard Theological Review* 96 (2): 167–180.
- Suerbaum, W. (1992). „Zum Umfang der Bücher in der archaischen lateinischen Dichtung. Naevius, Ennius, Lukrez und Livius Andronicus auf Papyrus-Rollen.“ *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 92: 153–173.
- Sundén, H. (1975). *Gott erfahren: Das Rollenangebot der Religionen*. Aus dem Schwed. übertr. von H. Reller. Gütersloh.
- Waldner, K. (2018). *Für die Wahrheit sterben: Antike Martyriumserzählungen zwischen Religion, Politik und Philosophie*. Studien zu Antike und Christentum. Tübingen.
- Wallraff, M. (2013). *Kodex und Kanon: Das Buch im frühen Christentum*. Hans-Lietzmann-Vorlesungen 12. Berlin.