

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: "Religiöse Organisation und Text: Problemfälle religiöser Textproduktion in antiken Religionen"
Published in: Literatur als religiöses Handeln?.
Berlin: Berlin Verlag Arno Spitz
Year: 1999
Pages: 67 – 96
ISBN: 978-3-8305-0119-0

The article is used with permission of [Franz Steiner Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Jörg Rüpke

Religiöse Organisation und Text

Problemfälle religiöser Textproduktion in antiken Religionen

1. Texte in religiösen Organisationen

Religiöses wie literarisches „Handeln“ sind keine Formen des Handelns, die vorrangig Individuen betreffen. Zwar findet zumal in der Rezeptionsgeschichte religiöser wie literarischer Höchstleistungen regelmäßig eine Konzentration auf einzelne statt – und das hat seine Gründe. In diesem Beitrag sollen aber die *Kontexte* der religiösen Textproduktion untersucht werden: Im Hintergrund der untersuchten Texte und ihrer Genese stehen religiöse Sozialgebilde, die als Organisationen angesprochen werden können. Im Bereich nichtorganisierter oder diffuser Religiosität stellen sich die hier angesprochenen Fragen nicht.¹

Zunächst soll ein allgemeines Modell zur Beschreibung der Rolle von Texten in religiösen Organisationen entwickelt werden, das dazu beiträgt, unter funktionaler Perspektive Alternativen zum Begriff „Heilige Schriften“ zu entwickeln,² und das als heuristisches Instrument Fragen zur Kontextualisierung religiöser Texte liefern kann. Auf dieser Grundlage sollen dann zwei Beispiele der Entwicklung von Texttypen vorgestellt werden, die für die jeweilige religiöse Organisation neu waren. Beide Beispiele sind der antiken Religionsgeschichte des Mittelmeerraumes entnommen.

In beiden Fällen handelt es sich um Vorgänge im schriftlichen Bereich. Hier liegt demnach eine Einschränkung vor, da auch religiöse Texte zwar vielfach, aber keineswegs immer durch Schriftlichkeit gesichert werden.³ Die Frage der medialen Präsenz heiliger Texte kann ganz unterschiedliche Antworten finden. Die keltischen Druiden, so zumindest die antike Überlieferung, sicherten ihre umfangreichen Texte gerade durch Auswendiglernen und entsprechend aufwendige Weitergabe von einer

¹ Zur Unterscheidung umfassend Kehrer 1982; zu dem gänzlich anders gelagerten Fall der Produktion von Texten und Theologie in schwach organisierten Religionen s. Feeney 1998; Rüpke 1998a.

² Siehe etwa Lanczkowski 1956 (der zwar die empirische Trennschärfe des Begriffes einräumt, aber den Begriff selbst nicht in Frage stellt) und Tworuschka 1999.

³ Zu den besonderen Leistungen der Schriftlichkeit im religiösen Bereich und ihren frömmigkeitsgeschichtlichen Konsequenzen s. etwa Beard 1991 für die Antike; für das Mittelalter Stock 1983; Menache 1990; Angenendt u.a. 1995; Lentjes, Scharff 1997; allgemeiner Goody 1990; die an die Materialität des Schrifträgers anschließenden Transformationen behandeln die Beiträge in Ganz 1992. In breiterer systematischer Perspektive thematisieren Gumbrecht, Pfeiffer (1995) die „Materialität der Kommunikation“.

Generation religiöser Spezialisten an die nächste.⁴ Die handschriftliche Reproduktion von Texten war dagegen eine zentrale, schon in der spätantiken Konzeption insbesondere der westlichen Klöster angelegte Aufgabe christlichen Mönchtums.⁵ Und schließlich gehörte die Bibel über Gutenberg bis hin zur Bewegung der Bibelgesellschaften zu den treibenden Kräften der typographischen Revolution, der massenhaften Alphabetisierung und Verbreitung billiger Druckprodukte.⁶

Text und Organisation: Ein Modell

Mein Modell stammt aus der Organisationssoziologie; es versucht Texte als Input und Output, aber auch internes Instrument religiöser Organisationen zu beschreiben. Ich fasse dafür die Kerne ausdifferenzierter Religionen als Organisationen auf, deren Organisationsziele durch „heilige“ Texte festgelegt werden. Solche Organisationen benötigen Ressourcen (Geld, Engagement), den Input, um einen bestimmten, möglichst zielkonformen Output zu erzielen, der eine Leistung für die Umwelt darstellt.⁷ Für mein Modell beschränke ich die Betrachtung der Inputseite aber auf die zieldefinierenden Texte.

Die Texte, die die Ziele der Organisation formulieren – und Organisationen zeichnen sich gerade durch zielgerichtetes Handeln aus⁸ – können als Anweisung zum Aufbau der Organisation und als explizite Rollenskripte für die einzelnen Positionen in der Organisation (Gebildestruktur) sowie als Anweisungen für Verfahren (Prozeßstruktur)⁹ unmittelbar verständlich sein – ein solcher Sachverhalt liegt etwa mit Ron Hubbards Schriften für die Scientology Church vor. Sollte das nicht der Fall sein (unter anderem auch aufgrund des Alters der Texte wie im Christentum), ist Auslegung erforderlich, Exegese der heiligen Schriften, die zu Konflikten über Rollen, Hierarchien und Ziele führen kann.¹⁰ Die prominente Rolle, die weitgehend unverfügbare, weil „uralte“ Texte in religiösen Organisationen spielen, darf nicht vergessen lassen, daß die Diskussion über konkrete Ziele immer auch von Organi-

⁴ Caesar, *Bellum Gallicum* 6, 14, ; s. Le Roux, Guyonvarc'h 1986; M. Green 1997; zur Rezeptionsgeschichte kurz Spickermann 1999.

⁵ Für das westliche Mönchtum bilden Johannes Cassian und seine Gemeinschaft Anfang des 5. Jahrhunderts einen traditionsbildenden Punkt: Soziologisch dürfte sich hier die Übertragung der Villenkultur in die von der gallischen Aristokratie geprägten Mönchsgemeinschaften widerspiegeln; dazu Fontaine 1972. – Auch wenn ganz am Anfang der Schriftverwendung in vielen Kulturen eher ein Inventar als ein Gebet zu stehen scheint, ist von Zentralamerika bis in den Vorderen Orient die Affinität von Schriftkenntnis und religiösen Spezialisten eng – auch das Inventar kann Bestandteil einer *Tempelwirtschaft* sein.

⁶ Zur Geschichte der Bibelgesellschaften Gundert 1987.

⁷ Siehe Hill, Fehlbaum, Ullrich 1992:24.

⁸ Büschges, Abraham definieren Organisationen als „Zusammenschlüsse von Personen zur Verwirklichung spezifischer Zwecke“ (1997:33).

⁹ Die Terminologie nach Hill, Fehlbaum, Ulrich 1992:26.

¹⁰ Vgl. Gladigow 1995.

sationsmitgliedern (insbesondere der Leitung) und den am Input beteiligten „Lieferanten“ wie den Empfängern des Output („Kunden“) mitbestimmt wird: Organisationen sind per definitionem offene Systeme.¹¹

Für das Funktionieren der Organisation als Sozialgebilde, das unter Umständen gerade als religiöse Organisation auch soziale Bedürfnisse der Beteiligten befriedigen muß (die dann als sekundäre Zwecke in die Steuerung des Organisationshandelns eingehen),¹² kann der Diskurs über den Prestigewert bestimmter Positionen und der Kampf um ihre Besetzung hohe Bedeutung besitzen: Wie das Beispiel der Vorstände der kleinteiligen religiösen Stadtteilorganisation Roms zeigen wird, werden religiöse Äußerungen vielfach in ihrer Genese und Form verständlicher, wenn man diesen Hintergrund berücksichtigt: „Verwaltungsschriftlichkeit“ ist nicht ein einfach gegebenes bürokratisches Erfordernis, sondern eigenständiger Ausdruck der Werte, die die Organisationsstruktur impliziert.

Der Output der textgesteuerten Organisation muß selbst nicht aus Texten bestehen. Die Organisation kann auch Anbieter von Ritualen sein, für die wiederum spezielle Ritualtexte vorhanden oder nötig sind – oder eben nicht. Hier zeigt sich schnell, daß der häufig verwendete Begriff der „Buchreligion“ problematisch ist. Schaut man sich nur das Christentum an, bestehen gerade in puncto „Buchreligion“ erhebliche, auch empirisch einzuholende Differenzen zwischen katholischen und protestantischen Spielarten. Während bei letzteren Bibellektüre und Predigt, also Bibelauslegung, Exegese, im Zentrum stehen, sticht im katholischen Bereich ein reiches Ritual mit dem Meßopfer im Mittelpunkt heraus. Aber hier ist nicht weniger Buch, sondern eher mehr: Die protestantische Konzentration auf die Bibel ist ja zugleich eine Relativierung, also Abwertung der nachbiblischen Tradition, der reichen patristischen und scholastischen „Buchproduktion“.¹³

Die religiöse Organisation kann sich ein in zunehmendem Maße auf die Gründungssatzung verpflichtetes Publikum – das ist das religiöse Ziel – auch durch die Konzentration auf Texte schaffen. Hier sind idealtypisch zwei Fälle zu unterscheiden. Zum einen die fortgesetzte Produktion attraktiver Texte, denen der Status „erbaulicher“, vielleicht aber auch „heiliger“ Texte zugeschrieben wird.¹⁴ Denkbar ist aber auch die Konzentration – in Bewahrung und Reproduktion – auf den Urtext, typischerweise dann verknüpft mit der Produktion exegetischer Texte, die den einen Urtext für eine sich ändernde Welt und Gesellschaft anwendungsfähig halten. Gera-

¹¹ Das gilt ebenso für die Interaktion der Organisation insgesamt mit der Gesellschaft wie für die einzelnen Angehörigen der Organisation.

¹² Siehe Hill, Fehlbaum, Ulrich 1992:24.

¹³ Vgl. Lang, der ‚Buchreligion‘ nicht als Gegensatz zu ‚Kult‘ sieht, „denn in der Buchreligion wird der Kult nicht eingeschränkt oder verdrängt, sondern intellektualisiert“ (1990:144). Wichtig ist auch der Hinweis von Goody (1990:45), daß die Literalität, die Verbreitung von Lesefähigkeit, auch in Buchreligionen oft sehr begrenzt ist (vgl. – mit entgegengesetzten Interpretationstendenzen – Harris 1989 für die Antike und Wendehorst 1986 für das Mittelalter).

¹⁴ Die nicht abnehmende Reihe der Erstpublikation von Schriften Rudolf Steiners im anthroposophischen Bereich würde ich der letzteren Gruppe zurechnen.

de eine ritualistische Religion kann, wie die antike Religionsgeschichte zeigt, große Sorgfalt auf die Sicherung ihrer liturgischen Texte verwenden,¹⁵ während eine Religion, die das Verständnis eines alten, überlieferten Textes ins Zentrum stellt, unter Umständen in Übersetzungen, Paraphrasen und zahllosen Verständnishilfen den eigentlichen Urtext gefährden kann. Kanonbildung und Textsicherung sind, wie das jüdische und christliche Beispiel zeigen, auf ganz spezifischen historischen Konstellationen beruhende Phasen, sind Prozesse, die nicht von vornherein mit der Entstehung der später so hochgehaltenen Texte einsetzen.¹⁶ „Sinnpflege“ und „Textpflege“ sind damit die beiden, sich keineswegs ausschließenden Alternativen.¹⁷

Die beiden genannten Strategien – Neuproduktion und Pflege – können nebeneinander bestehen, doch ist damit ein Konfliktpotential gegeben: Autoritätsgefälle zwischen den Texten sind festzulegen und ihr Funktionieren ist in der Praxis zu überwachen. Leicht kann sich aus einem neuen Text eine „textual community“ bilden, wenn sich größere inhaltliche Innovationen abzeichnen. Noch interessanter für das Verhältnis von „Religion“ und „Literatur“ dürfte der Konfliktfall sein, wenn sich Streit nicht auf inhaltliche Differenzen stützt, sondern auf ästhetische Unterschiede in der Attraktivität der Texte und damit unterschiedliche Zielgruppen: Die Entstehung der christlichen Biblepik, mein zweites Beispiel, bietet dafür Anschauungsmaterial.

Ein grundsätzliches Problem betrifft die Grenze der Organisation. Gerade mit der Schriftlichkeit, mit der Verschriftlichung religiöser Aussagen und Normen lassen sich Grenzen präziser definieren und überwachen. Im Unterschied zum aufwendigen Ritual lassen sich aber Texte wesentlich leichter produzieren und über große Zeiträume tradieren – auch wenn man die Wirkung von Zensur und Büchervernichtung nicht unterschätzen sollte.¹⁸ Ein wichtiges Problem in organisierten Religionen besteht daher in der Schwierigkeit, ein Textprodukt der Organisation zuzurechnen oder es auszugrenzen. Diese Schwierigkeit ist ein Aspekt der Wahrnehmung und kann sich daher von verschiedenen Punkten ganz unterschiedlich darstellen; selbst ein Textproduzent ist nicht frei von der Problematik, muß er doch – selbst wenn er nur über eine bescheidene Rolle in der Organisation verfügt, der andere Rollen an die Seite treten – entscheiden, ob er die Textproduktion mit dieser Rolle in Verbindung bringt beziehungsweise wie er verhindern kann, daß sie damit in Verbindung ge-

¹⁵ Das geht bis zur weitgehenden Unverständlichkeit benutzter Texte: Im römischen Bereich liefern das *carmen Saliare* und das *carmen Arvale* Beispiele dafür, beides vermutlich hocharchaische Gesänge römischer Priesterschaften, das erstgenannte schon in der späten römischen Republik Gegenstand von Kommentaren, das zweite überhaupt erst in einer Aufzeichnung aus dem frühen dritten Jahrhundert n. Chr. greifbar.

¹⁶ Diese zeitliche und personelle Differenz betont Gruenwald 1995. Die masoretische Textsicherung ist im wesentlichen erst (früh-) mittelalterlich; die christliche Kanonbildung findet – ohne formellen Akt und mit späteren Modifikationen im Rahmen der Konfessionsbildungen – ebenfalls erst in der Spätantike einen Abschluß.

¹⁷ Zur Begrifflichkeit s. besonders A. Hahn 1987 und Assmann 1987.

¹⁸ Für die Antike hat Speyer (1981) wichtiges Material zusammengestellt.

bracht wird. Die Grenzziehung selbst und die Legitimation dazu – ich erinnere an das Problem der Häresie – ist selbst ein historisches und von Kultur zu Kultur anders behandeltes Problem. Die Anfangsphase der lateinischen Bibleepik könnte zu den Situationen gerechnet werden, in denen Strategie der Organisation und individuelle Innovation nicht mehr klar unterschieden werden können oder, anders ausgedrückt, die organisatorische Rolle des Textproduzenten nicht mehr klar zu bestimmen ist.

Mit meinen bisherigen Beispielen bin ich implizit von der Annahme ausgegangen, daß die heilige Qualität des Urtextes, der die Organisationsziele definiert, einfach gegeben, das heißt historisch feststellbar sei. Das ist natürlich eine unzulässige Vereinfachung: Ob der Text ein heiliger war, weiß man immer erst anschließend, weiß man erst, wenn sich auf ihn erfolgreich eine Religionsgemeinschaft gegründet hat. Nimmt man diese Komplizierung in Kauf, ergeben sich weitere Fragestellungen. Erfolgreiche heilige Texte können zur Verstärkung der Organisation oder für konkurrierende Neugründungen im Gattungsstil kopiert werden.¹⁹ Texte können auch gegen oder zumindest über ihre Intention hinaus Begründungsfunktion annehmen, etwa wenn literarische Texte exotische Religionen und auch schon beispielhafte Rezeptionshaltungen vermitteln – ein Prozeß, der jeder Missionsanstrengung der betreffenden Religion (wenn es solche denn überhaupt gibt) leicht vorauslaufen kann. Die mitteleuropäische Rezeption asiatischer Religionen seit dem achtzehnten Jahrhundert bietet dafür ein gutes Beispiel.²⁰

Gerade in Literarisierungsprozessen, in denen religiöse Inhalte primär ästhetischen Maßstäben unterworfen werden, können natürlich auch Verzerrungen auftreten, die eine religiöse Rezeption im ursprünglichen Kontext befremden – die Episierung der christlichen Bibel von der Spätantike bis John Milton²¹ liefert dafür ein klares Exempel. Hier wird das *Wie* der Interferenz von religiöser Wertigkeit und literarischen Produktions- oder Rezeptionshaltungen besonders interessant: Ein Bereich, für den das zweite Fallbeispiel einschlägig ist. Zunächst soll aber eine viel elementarere Form der Textproduktion (die bei einer ästhetischen Definition von „Literatur“ ausscheiden müßte) in religiösen Organisationen beleuchtet werden.

¹⁹ Beispiele dafür bieten aus dem Bereich der antiken Religionsgeschichte die gnostischen Evangelien und andere apokryphe Texte – der Anspruch dieser Texte, sie seien verborgen gewesen, ermöglicht die Gattungsfortsetzung mit der Autorität gleichen oder gar höheren Alters (s. dazu Schneemelcher 1990, 1997); das formale Kriterium des Apokryphen geht hier meist mit der inhaltlichen Orientierung der „Apokalyptik“ zusammen; s. die Versuche, Kriterien zu entwickeln, bei Hellholm 1980; Koch, Schmidt 1982; Collins 1988 und McEwan Humphrey 1995.

²⁰ Vgl. mit verändertem Fokus Osterhammel 1998 und den Beitrag von Inken Prohl.

²¹ Vgl. dazu den Beitrag von Stefan Mussil.

2. Schriftgebrauch zwischen Repräsentationskunst und Verwaltungstechnik ²²

Die Organisation kleiner topographischer Einheiten als Kultverbände mit einem *magister* an der Spitze gehört zu den Grundlagen stadtstaatlicher Formation in der griechisch-römischen Antike. *Vici* mit *magistri* an der Spitze lassen sich schon in spätrepublikanischer Zeit in Rom wie außerhalb nachweisen.²³ Gemeinsam mit vielen auf beruflicher Basis organisierten Kollegien und primär religiösen Vereinen repräsentieren sie für die unteren Schichten den Bereich gesellschaftlicher Selbstorganisation, der eine differenzierte Gesellschaft ausmacht.

Wie für viele andere kultische Organisationen, vor allem die Arvalbrüder und die Salier, stellt der Augusteische Prinzipat auch für die Vicomagistri einen Wendepunkt dar, hinter dem sich die ursprünglichen Strukturen nur noch in Ansätzen erkennen lassen: Tiefgreifende Umstrukturierungen der Kollegien und eine Orientierung auf Kaiserkult hin kennzeichnen die augusteische Geschichte aller drei genannter Priesterschaften. Der Beginn der Neuorientierung fällt für die Vicomagistri zeitlich mit Augustus' Übernahme des Oberponifikates zusammen. Das früheste Indiz bildet die „Ära“ des *vicus Iovis Fagutalis*, der die Amtsjahre seiner *magistri* vom Jahr 12 v. Chr. an durchzählte.²⁴ Andere Stadtteile folgten dicht auf: Der *vicus Honoris et Virtutis* begann seine Zählung im Jahr 9, die Ära des wohl ebenfalls den Vicomagistri zuzurechnenden L. Lucretius Zethus begann im Jahr 8 v. Chr. Für die meisten *vici* wurde jedoch erst das Folgejahr, 7 v. Chr., zum entscheidenden Datum, das Jahr der großen Stadtreform durch Augustus: Der Princeps unterteilte die *urbs* in vierzehn Regionen und zweihundertfünfundsiebzehn *vici*.²⁵

Die religiöse Dimension dieser Reorganisation läßt sich nur indirekt fassen: Neu waren ja weder die *vici* mit ihren *magistri* noch der Kult der *compita*, der kleinen Schreine an Straßenecken. Was neu war, war die Platzierung von *genii Augusti* zwischen die Laren, den bisherigen Adressaten des Kultes;²⁶ neu war nach Sueton die Festlegung zweier Kultdaten – wohl des 1. Mai und des 1. August – für diesen Larenkult und die Verpflichtung zur neuerlichen Feier der *ludi Compitalici*.²⁷

²² Das Quellenmaterial wurde im Rahmen des Projektes „La mémoire perdue“ der Université de Paris, Sorbonne/CNRS (Nicolet/Moatti) aufgearbeitet; es ist unter der Perspektive antiker Verwaltungstechnik detaillierter in Rüpke 1998 analysiert.

²³ *Corpus Inscriptionum Latinarum* (im Folgenden CIL) 1², 1001 f.; s. ausführlich Flambard 1981.

²⁴ Die verschiedenen „Ären“ stellt Fraschetti 1990:265-8 zusammen.

²⁵ Sueton, *Augustus* 30,1; Plinius, *Naturalis historia* 3,66. Es nimmt nicht wunder, daß bei der Vielzahl der von der Reform betroffenen Einheiten die Umsetzung nicht mit einem Kraftakt abzuschließen war: Die „Ära“ des *vicus Cornicularius* etwa begann erst mit dem Jahr 6 v. Chr.

²⁶ Zum Larenkult s. M. Zeller 1962:22-33; Alföldi 1973:18-36.

²⁷ Suet. *Aug.* 31,4.

Chronologie der Selbstrepräsentation

Nicht nur in der Ärenzählung zeigt sich der Prozeßcharakter der Reform der *vici* und ihrer nunmehr jeweils für ein Jahr gewählten vier *magistri*, denen entsprechend viele *ministri* (durchgängig Sklaven) zugeordnet sein können. Die Chronologie und die Form der Inschriften, die den frühen *magistri* zugerechnet werden können, zeigen, daß im Neuaufbau der lokalen Organisationen die Identifizierung mit dem neudefinierten Amt und die Bereitschaft, sich darin finanziell zu engagieren, Zeit benötigten. Das nicht gering einzuschätzende Recht, die *toga praetexta* bei ihren Amtshandlungen zu tragen, dürfte als körpernahes und eindeutiges Symbol ihrer neuen Würde dazu keinen geringen Beitrag geleistet haben.

In der ältesten Dedikationsinschrift eines den Lares Augusti geweihten Altares nennen sich die Stifter lediglich *magistri qui k. Augustis primi magisterium inierunt*, „Magister, die am 1. August erstmals das Magisteramt antraten“.²⁸ Eigennamen finden sich in dieser Inschrift nicht. Auf einer anderen Inschrift aus dem zweiten Jahr nach Gründung oder Neugründung des betreffenden *vicus*²⁹ erscheint weder eine Numerierung in der Amtsbezeichnung noch der Name des Vicomagisters, der die Dedikation durchführt. Erst das Jahr 2 v. Chr. – Augustus wurde offiziell „Vater des Vaterlandes“ (*pater patriae*) genannt – brachte einen in den freilich lückenhaften Quellen sichtlichen Umschwung: Die Vicomagistri scheinen ihr Amt als sozial angesehene, von dem Geruch des republikanischen Sklavenkultes befreite Funktion erfahren zu haben und begannen ihre Position in der Organisation als Basis öffentlicher Wohltätigkeit und Objekt ihrer Selbstdarstellung zu nutzen. Neben dem großen inschriftlichen Komplex der „Fasten“ an der Via Marmorata wurden wenigstens zwei große reliefgeschmückte Altäre für den Larenkult errichtet; die Urheber der „Fasten“ stifteten noch im selben Jahr zwei weitere Altäre.³⁰

Geläufige Gattungen

Nach diesen einführenden Bemerkungen in die Geschichte der *magistri vici* möchte ich mich auf die Texte und Gattungen konzentrieren, die in besonderer Weise das Bedürfnis interner Stabilisierung der Organisation und Aufwertung wie Aneignung der von der Organisation angebotenen Rollen erkennen lassen. Immerhin zu erwähnen sind die – allgegenwärtigen – *Weihinschriften* (auf den schon angesprochenen Altären): Es handelt sich dabei um eine in griechisch-römischen Religionen weitverbreitete Form der Dokumentation religiöser Aktivitäten. Diese Verwendung von Schrift stellt – etwa bei den Votivgaben – eine vorgängige Leistung des Gottes

²⁸ CIL, 6, 445, Vatikanische Museen, Sala delle Muse 516a. S. die Zusammenstellung der Quellen bei Niebling 1956.

²⁹ CIL 6, 763, s. ebd., 324 f.

³⁰ CIL 6, 33f., dazu Alföldi 1973, bes. 30-36.

ebenso ins Zentrum wie die in der Motivgabe oder dem Dedikationsobjekt manifestierte Aktivität des Individuums. Daß der oder die Weihende ihren Namen und soziale Stellung in zunehmender (wenn man die späte Republik und Kaiserzeit betrachtet) Ausführlichkeit nennt, gehört zu den Eigenschaften dieser Religionen. Eine weitergehende Schriftlichkeit solcher Handlungen fehlt in der Regel. Weihinschriften aller Art sind jedoch so geläufig, daß ein durchgehendes Formular identifiziert werden kann: vorangestellte oder folgende Datierung, göttlicher Adressat, Anzeige der Dedikation mit *sacrum*, ausführliche Nennung der oder des Dedikanten, Weiheformel *d(onum) d(ederunt)* oder *V(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Die weite Verbreitung von Abkürzungen in lateinischen Inschriften trägt zu jener weiteren Standardisierung bei, die ihrerseits erst Voraussetzung für die Verständlichkeit der Abbrüviaturen ist.³¹

Bauinschriften unterscheiden sich in ihrer Struktur nur unwesentlich von anderen Weihinschriften:

Laribus Augustis et Genis Caesarum

(2) *Imp(eratori) Caesari Divi Nervae filio Nervae Traiano Aug(usto) Germ(anico) Pontifici maximo trib(unicia) pot (estate) IIII Co(n)s(uli) III desi[g(nato) IV]*

(3) *permissu C. Cassi Interamni Pisibani Prisci Praetoris aediculam reg(ionis) XIII vici Censori Magistri anni CVI*

(4) *vetustate dilapsam impensa sua restituerunt idem Pr (aetor) probavit*

L. Roscio Aeliano Co(n)s(ulibus)

L. Cercenius L. lib. Hermes M. Livius ⊃ (Caiae) lib. Donax dedic (averunt)

Ti. Claudio Sacerdot {a} e

P. Rutilius P. f. Priscus L. Coranius L. lib. Euaristus

IIII k. Ian.

Die zur Verfügung stehende Fläche, die gesteigerte Sichtbarkeit des Objekts und sein höherer Wert können den Text an Ausführlichkeit zunehmen lassen. Die fehlende Eindeutigkeit in der Relation von Inschrift und Bauwerk – wurde nur der Balken mit dem Text gestiftet? nur eine Renovierung vorgenommen? – erhöht den Anreiz zu expliziter Referentialität des Textes: Details des Bauvorgangs und seiner Finanzierung, die sich bei einem Altar oder einer Statuenbasis von selbst verstehen, treten hinzu. Im hier vorliegenden Fall wird auch die Vierzahl des Kollegiums optisch betont.

Die mehrteilige Inschrift der sogenannten *Fasti magistrorum vici*, die einem in den Grundzügen zu rekonstruierenden Kultkomplex in der Hafengegend (Via Marmorata) entstammt, liefert eine Reihe weiterer Gattungen, die es separat zu analysieren gilt: einen Kalender, eine Liste der römischen Konsuln und eine Liste, die die Abfolge der Magistri-Jahrgänge dokumentiert.

³¹ Beispiel für Altäre der Vicomagistri bieten *CIL* 6, 761; 6, 36809; 6, 30957; 6, 449; 6, 2222; 6, 452 sowie *Année Epigraphique* 1964, 74.

Kalender

Der erhaltene Text des Kalenders weist keine auffälligen Unregelmäßigkeiten auf. Es gibt Auslassungen und Fehler, doch das ist für alle römischen *fasti*-Exemplare charakteristisch: Einen offiziellen Urkalender gab es nicht, so daß alle bekannten Exemplare, ob Inschrift oder Wandmalerei, als Produkte von Privatleuten, Kollegien oder allenfalls Munizipien interpretiert werden müssen, die vor allem dekorativen Zwecken dienten. Nicht Information, sondern Demonstration von Identifikation mit stadtrömisch-kaiserlicher Kultur und Politik: so läßt sich die Wirkabsicht der großen Kalenderdarstellungen beschreiben.

Im Kalender der *vicomagistri* finden sich nur wenige dieser Zusätze in kleineren Buchstaben. Im erhaltenen Teil gibt es lediglich vier Gründungstage (*dies natales*) stadtrömischer Tempel; vermerkt wurden auch die Spiele (*ludi*). Die Einträge zum 1. Mai und 1. August sind nicht erhalten.³² Der beschriebene Charakter des Kalenders läßt aber nicht erwarten, daß es zu diesen Tagen spezifische, auf die Vicomagistri bezogene Notizen gab. Eine Liste eigener Kultdaten wäre als *feriale* abgefaßt worden, als Liste aller an einem Kultort oder aller von einer bestimmten Gruppe begangenen *sacra*.³³ Unter den nahezu fünfzig, wenn auch zumeist nur fragmentarisch erhaltenen Exemplaren römischer *fasti*, findet sich kein einziges Beispiel, daß solche eigenen Kultdaten in den allgemeinen Text des Kalenders eingetragen worden wären. Wann immer für altmediterrane Kulturen von „Opferkalendern“ die Rede ist, handelt es sich um bloße Listen von Daten, *ferialia*, nicht um echte, alle Tage eines Jahres aufführende Kalender. Daß die Vicomagistri den Kalender, nicht das Feriale wählen, unterstreicht die auf Repräsentation, nicht konkrete Koordinations gerichtete Intention.

Magistratsliste

Die Liste der stadtrömischen Magistrate³⁴ beginnt mit dem Jahr 43 v. Chr., das heißt dem ersten Konsulat Octavians, des späteren Augustus (C. Iulius, Q. Pedius). Die Frage nach der Intention dieser Liste kann nur im Zusammenhang mit dem Kalender, den eigentlichen *fasti* beantwortet werden. Beide Textsorten traten schon in der Republik, vermutlich seit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts v. Chr., vielfach gemeinsam auf; so erklärt sich auch, daß der Name des Kalenders auf die Magistratsliste übertragen worden ist. Von ihrer Genese her erweist sich die Magistratsliste als Fortsetzung des Kalenders: Wo jener Höhepunkte der römischen Geschichte, in erster Linie militärische Siege, in Form von Tempelstiftungen präsentiert, setzt die Liste diese ruhmvolle Geschichte in der Dokumentation der höchsten stadtrömi-

³² Siehe *Inscr. It.* 13,2,91-93.

³³ Siehe Rüpke 1995:523-546; 1998b.

³⁴ *Inscr. It.* 13,2,93.

schen Magistrate fort. Sie ist Ehrenliste, nicht Zeitrechnungsinstrument. Nur so erklärt sich auch der problemlose Anschluß von Listen kollegialer oder munizipaler Verwaltungsspitzen, wie sie auch für die Vicomagistri anzutreffen sind.

Die Liste der Vicomagistri weist nur eine auffällige und einmalige Eigenheit auf: Die *consules ordinarii* des Jahres 43 v. Chr. werden durch die *consules suffecti*, die Nachrücker, ersetzt. Die Intention dieses Eingriffs läßt sich aber leicht durchschauen: An die Stelle von Hirtius und Pansa tritt so der spätere Augustus (*C. Iulius*) mit seinem Kollegen Q. Pedius. Was damit konstruiert wird, ist ein eigenes Geschichtsbild des Kollegiums: Der historische Rückblick, die Konstruktion des historischen Referenzrahmens der eigenen Kollegiengründung beginnt mit der ersten in dieser Gattung dokumentierbaren politischen Funktion des Gründers. In der Konstruktion eines solchen Referenzrahmens und einer entsprechenden Identität der Leser ist auch die Funktion der Liste insgesamt zu suchen: Sie war kein Hilfsmittel, um die Geburtskonsuln der Mitglieder in die Anzahl von Geburtstagskuchenkerzen umzurechnen.

Sukzessionsliste

Der dritte Teil der Marmorstele in der *schola* an der via Marmorata wird von einer Liste der Vicomagistri selbst eingenommen. Die Aufstellung der jährlich vier *magistri* wird darin in folgender Weise numeriert: *mag(istri) (anni) primi, II, terti ...*. In den ersten drei Jahren wird die Zählung darüber hinaus durch die Namen der eponymen Konsuln des Jahres komplettiert. Ich beginne mit einer kurzen Beschreibung des Textes,³⁵ der hier mit seinem Beginn und der dritten wie vierten Spalte wiedergegeben wird:

<i>Ti. Claudio Neroni iter (um)</i>	<i>7 v. Chr.</i>
<i>Cn. Calpurnio Pisone co(ns) [s(ulibus)]</i>	
<i>magistri primi</i>	
<i>M. Caecilius M. f. Pal(atina) Opta[tus]</i>	
<i>C. Clodius A. [f.] Pal(atina) Assus VIA [---]</i>	
<i>C. Sulpicius C.l. Chrys[---]</i>	
<i>[M.Va]lerius M. l. [Fe?]lix</i>	
...	

<i>col. 3 mag(istri) VIII</i>	<i>1/2 n. Chr.</i>
<i>M'. Sorilius M'. l. Menander</i>	
<i>P. Servilius P. l. R[u]fio</i>	
<i>C. Annius C. l. Ap[e]lla</i>	

³⁵ Inscr. It. 13, 2, 96f. Der folgende Text weist einige kleinere Änderungen auf. Die stärkste Änderung der Schriftform auf dem Stein ist durch das Aussetzen der Kursive markiert.

<i>L. Opsilius L. l. Pa[mp]hilus</i> <i>mag(istri) I[X]</i>	2/3 n. Chr.
<i>M. Iunius . ɔ..... l. Log[i]us</i> <i>P. Curtius P. l. Anteros</i> <i>Veveius C. l. Pamphilus</i> <i>P. Carvilius P. l. Syrus</i> <i>Sex. Appuleio, Sex. Pompeio co(n)s(ulibus)</i> <i>mag(istri) anni XXI</i> <i>M. Marcius M. l. Hilarus</i> <i>P. Lacutanus P. l. Demoste(nes)</i>	14 n. Chr.
<i>C. Coelius C. l. Pamphilus</i>	

<i>col. 4 mag(istri) XII</i>	5/6 n. Chr.
<i>Cn. Cretarius Cn. l. Philogen(es)</i> <i>M. Cornelius ɔ. l. Eutyclus</i> <i>Iulius C., C., l. Donatus</i> <i>M. Milionius M. l. Aeschinus</i>	
<i>[Ti.] Caesare , Germanico</i> <i>Caesare II co(n)s(ulibus)</i> <i>mag(istri) anni XXVIII</i> <i>Sulpicius P. l. Optatus</i> <i>M. Milionius Ancialus</i>	18 n. Chr.
<i>Ti. Caesar III, Druso Caesar(e)</i> <i>II co(n)s(ulibus) mag(istri) anni XXVII</i> <i>M. Marcius M. l. Hilarus</i> <i>P. Lacutanus P. l. Demoste (nes)</i> <i>C. Coelius C. l. Pamphilu(s)</i> <i>M. Fulvius M. l. Auctus</i>	

Von 7 v. Chr. bis zum Jahr 2 der christlichen Ära ist die Liste vollständig. Das neunte Kollegium, im Jahr 2/3 n. Chr., war das letzte, das die Tabelle in regelmäßiger Weise fortführte. Danach scheint man nur noch gelegentlich den Willen gehabt zu haben, die notwendigen Kosten für den Steinmetz aufzubringen: Die *magistri anni duodecimi*, die ihr Amtsjahr 5 n. Chr. begannen, waren die nächsten, die ihre Namen in sorgfältiger Schrift eingravieren ließen. Dabei ließen sie am Ende der dritten Spalte einen freien Raum für ihre Vorgänger und setzten ihre Namen an die Spitze der vierten Kolumne. Daß sie die Namen dieser Vorgänger nicht selbst eintragen ließen und dafür das notwendige Geld aufbrachten, zeigt die mit der Eintragung verbundene Intention: Nicht die chronographische Dokumentation, sondern

die prestigeträchtige Selbstdarstellung steht im Vordergrund. Als nach einigen Jahren das nächste Kollegium diese Form der Selbstdarstellung fortsetzen wollte, wurde der ausgesparte Freiraum hinfällig: Hätten diese im Jahr 14 n. Chr. erneut einen solchen Freiraum für ihre Vorgänger gelassen, so wäre für ihre eigenen Namen auf der Marmortafel keinen Platz mehr gewesen. So füllten die *magistri anni vicesimi primi* 14 n. Chr. die Lücke – übrigens ein Hinweis darauf, daß diese nicht aus Kostengründen einfach durch bloß in Farbe aufgetragene und nicht eingravierte Namen gefüllt worden war. Um zu verhindern, daß die Liste völlig unübersichtlich wurde, mußten sie eine konsularische Datierung voranstellen. Noch einmal wurde allerdings ein Freiraum gelassen: Die dritte der vier Zeilen blieb frei; sie hätte den Namen des dritten der vier *magistri* tragen müssen. Vielleicht konnte man sich mit der betreffenden Person über den Sinn und die Kosten des Eintrags in eine ohnehin unvollständige Liste nicht mehr einigen. Drei Jahre später, bei der nächsten Eintragung, blieben sogar nur zwei Namen – vielleicht aus denselben Gründen. Das legt jedenfalls die Ausführung dieses Jahreseintrags nahe: Wenn Qualität ihren Preis hat, waren diese Zeilen mit Abstand die billigsten.

Es ist nun gerade dieser so sorglos ausgeführte Eintrag Zeuge einer veränderten Datierungspraxis. Bisher hatten sich die konsularischen Datierungen auf den Moment beziehungsweise das Jahr (genannt werden die *consules ordinarii*) des Amtsantritts bezogen. Wenn das einundzwanzigste Kollegium im Jahr 14 n. Chr. zu wirken begonnen hatte, hätte das vierundzwanzigste Kollegium sein Amt im Jahr 17 antreten müssen. Indes, genannt werden die Konsuln des Jahres 18. Wahrscheinlicher setzten die *magistri* des vierundzwanzigsten Kollegiums bei der Gravur ihrer Namen, die üblicherweise am Ende der Amtszeit stattfand,³⁶ das aktuelle Konsulardatum und nicht das des Vorjahres ein – dasselbe Eponymenpaar also, mit dem sie zur gleichen Zeit auch eine Weihinschrift datiert hätten. Eine solche Affirmation des Moments der Gravur paßt auch mit der Verringerung des Viererkollegiums auf zwei Namen zusammen: Wir, jetzt und hier sind die wahren Vertreter des vierundzwanzigsten Kollegiums unseres *vicus*. Ein neues Datum, das Amtsjahr zu beginnen, darf nicht erschlossen werden.

Warum wurde die Tradition der *fasti* immer wieder belebt? Einen Fingerzeig können die Namen derjenigen Kollegen geben, die nach mehrjähriger Pause wieder einen Steinmetz kommen ließen. Im zwölften wie im vierundzwanzigsten Kollegium findet man Marci Milionii – wie schon im fünften. Im spätesten Fall, im vierundzwanzigsten Kollegium, erscheint sogar ein M. Milonius als *ingenuus*, als Freigeborener. Offensichtlich erhöhte die Möglichkeit, eine längere Familientradition dokumentieren zu können, den Anreiz, in einen neuerlichen Jahreseintrag zu investieren. Genau dieser Mechanismus verbindet die Einträge des einundzwanzigsten und des siebenundzwanzigsten Kollegiums: Drei der vier Personen des letzten Jahreseintrags, M. Marcius M. I. Hilarus, P. Lacutanus P. I. Demoste(nes) und C. Co-

³⁶ Eine Ausnahme: Degrassi 1947:314 (Fasti Sod. Aug.).

elius C. I. Pamphilu(s), hatten sich bereits sechs Jahre zuvor als *vicomagistri* verewigt. Daß der Name des vierten Mitglieds des Kollegiums in der Lücke des einundzwanzigsten Kollegiums zu ergänzen wäre, darf man allerdings ausschließen: Der Geizhals von damals wäre wohl kaum wieder in das Amt eingerückt.

Die kapitolinische Basis

Eine isolierte Inschrift zeigt in vergleichbarer Weise, daß nicht fraglose Verwaltungspraxis der Organisation, sondern spezifische Thematisierungen der Strukturen Anlaß zur Produktion von Texten boten. Es handelt sich um eine große Marmorbasis, die links und rechts die Namen der Vicomagistri der Regionen I, X, XIII, XII und XIV zeigt. Die Dedikationsinschrift auf der Vorderseite weist das Objekt in das Jahr der zwanzigsten *tribunicia potestas* Hadrians, also vermutlich 136 n. Chr. Der Beginn der *regio XIII* veranschaulicht die Struktur der Liste:

<i>REG (IO)</i>	<i>XIII</i> <i>Cur(ator)</i>	
<i>P. Caesius</i>	<i>P. I. Crescen</i>	<i>s</i>
<i>Denuntiat(or)</i>		
<i>Sex. Licinius Sex. [I.]</i>	<i>Eutychu</i>	<i>s</i>
<i>Vico Fidii</i>		
<i>P. Scantius</i>	<i>P. I. Philetu</i>	<i>s</i>
<i>L. Annius</i>	<i>Ḷ. I. Telespho</i>	<i>r</i>
<i>M. Iulius</i>	<i>[M.] I. Irenu</i>	<i>s</i>
<i>P. Baebius</i>	<i>P. I. Iulianu</i>	<i>s</i>

Die Dedikationsinschrift auf der Vorderseite lautet:

*Imp(eratori) Caesari divi
Traiani Parthici fil(io)
divi Nervae nepoti
Traiano Hadriano
Aug(usto) pontif(ici) maximo
tribunic(ia) potestat (e) XX
imp(eratori) II, co(n)s(uli) III, p(atri) p(atriciae)
Magistri vicorum urbis
[re]gionum XIII.*

Auf der Rückseite der Basis findet sich keine Fortsetzung der Liste. Die aufgeführten Regionen repräsentieren den Süden der Stadt, doch fehlt die *regio undecima Circus Maximus*. Die Reihenfolge der Regionen folgt alphabetisch dem ersten Buchstaben des Namens der *curatores regionum*. Emilio Rodriguez Almeida hat

daraus geschlossen, daß die Basis an der Wand eines Raumes aufgestellt war, in dem sich Marmortafeln mit den restlichen Regionen links und rechts anschlossen.

Formal vertritt diese Liste den Typ des *album*: eine Liste, die alle Mitglieder eines Kollegiums oder alle Magistrate einer Stadt zu einem bestimmten Zeitpunkt aufführt.³⁷ Ein solches *album* dient der Dokumentation einer sehr großen oder kompliziert strukturierten Gruppe; das war aber für die vier *magistri* eines *vicus* und ihre *ministri* nicht notwendig. Man kann sich daher fragen, ob eine derartige Zusammenstellung für das Gesamt der Vicomagistri vonnöten war. Natürlich war es für irgendeine zentrale Instanz nicht möglich, alle 1.060 Vicomagistri zu kennen. Aber welchem Ziel diene eine solche komplette Dokumentation? Ist das hadrianische Monument Zeugnis einer überperfekten Administration?

Die differenzierte Struktur der Liste führt hier weiter. Neben den Vicomagistri werden noch weitere Funktionsträger genannt: An der Spitze jeder Region steht ein Freigelassener als *curator (regionis)* und ein *denuntiator*. In Hadrianischer Zeit handelt es sich bei beiden um subalterne Beamte, deren nähere Funktion unbekannt ist.³⁸ Dagegen fehlt, mit Ausnahme von Hadrian, Kaiser und Empfänger der Dedikation, die Erwähnung irgendeiner zentralen Behörde, die eine Aufsicht über die *curatores regionum* oder das Gesamt der Vicomagistri ausübte. Über die *curatores regionum* geht die erkennbare Rangabstufung nicht hinaus.

Die Bedeutung der Regionen für die Vicomagistri zeigt sich in der Formulierung der Praescriptio *magistri vicorum urbis / regionum XIII*; der Zusatz der *regio* ist auch auf anderen Inschriften der Vicomagistri üblich. Man kann daraus ableiten, daß es sich dabei um mehr als eine bloße Ortsangabe handelt: Die stereotype Erwähnung deutet auch auf eine organisatorische Bedeutung.

Diese Überlegungen lassen sich nun auf das Problem des administrativen Ortes der Inschrift beziehen. Ein Amt, das jährlich ein *album* aller Vicomagistri zusammengestellt hätte, läßt sich nicht benennen. Gleichwohl deutet schon der Umfang der Inschrift auf schriftliche Quellen. Der nächstliegende Ort für Listen der jährlichen Vicomagistri wäre das „Büro“ des *curator regionis*. Die *curatores* könnten die Namen der vierzig bis achtzig Vicomagistri ihrer Region aufgezeichnet haben.

Eine Dokumentation auf der Ebene der *curatores* schließt freilich eine zentrale Dokumentation nicht aus. Jedoch ist es ausgerechnet das einzig erhaltene Dokument einer solchen mutmaßlichen zentralen Aktivität, das die Hypothese einer dokumentierenden Verwaltungsspitze aller Vicomagistri unwahrscheinlich macht. Wenn die jährliche Aufzeichnung aller Vicomagistri üblich gewesen wäre, hätte man als Ordnungskriterium kaum die Namen der *curatores* gewählt – denn die wechselten schließlich jährlich. Gerade diese Ordnung und keine stabilere Alternative erscheint aber auf der kapitolinischen Basis. Sie ist kein bloßer Auszug einer strukturidentischen internen Dokumentation, sondern das Ergebnis eines singulären Aktes, einer

³⁷ Siehe Liebenam 1900:230-232.

³⁸ Zur Geschichte der *curatores regionum* und möglichen Identifizierung der *denuntiatores* siehe Rüpke 1998.

einmaligen Demonstration von Loyalität gegenüber dem Kaiser. *Alba* dürfte es dagegen immer gegeben haben, aber *alba* der Vicomagistri nur einer Region, die vom jeweiligen *curator regionis* geführt wurden. Sie – gar jährlich – auf Stein zu übertragen bestand keinerlei Anlaß: Für den *curator* wären das nur fremde Namen auf eigene Kosten gewesen.

Ergebnisse und Folgerungen

Die Musterung der von den Vicomagistri hervorgebrachten Schriftzeugnisse läßt erkennen, daß hier keine Produkte einer Verwaltungsroutine vorliegen. Es bestanden keine – uns bekannten – Normen, die Art und Ausmaß der Schriflichkeit in diesen kleinen religiösen Gruppen regelten. Selbstverständlich hält sich die Originalität der Produkte in Grenzen: Fast in jedem einzelnen Fall lassen sich frühere (und als Muster plausible) Beispiele für die Text- beziehungsweise Inschriftengattungen nennen.

Die auf uns gekommenen Reste einzelner lokaler Kollegien – von *den* Vicomagistri als solchen sollte man unter dieser Perspektive gar nicht reden – bezeugen eine Textproduktion, die in je neuer Rekombination oder Modifikation bestehender Text- und Denkmalarten sprachliche und materielle Monumente schafft, die dem langfristigen Erhalt der religiösen Organisation dienen. Die Erzeugnisse konzentrieren sich dabei auf die demonstrative Fixierung der eigenen Rollen und auf die Darstellung und Sicherung des in den Anfangsjahren nach der Augusteischen Reform mühsam gewonnenen Prestiges. Nach außen hin zeitigt das ein Bild eines im traditionellen Sinne „frommen“, das heißt in überkommenen religiösen Formen aktiven Kollegiums, das sich selbst als Teil des von Augustus vorgenommenen Umbaus der Gesellschaft versteht und entsprechende Loyalität zum Ausdruck bringt.

Unter den Rahmenbedingungen des Kollegiums liegt der Außenwirkung nicht die Intention zugrunde, neue Anhänger zu sammeln: Im Sinne der religiösen Organisation der Stadt besaßen die *magistri* der einzelnen *vici* ja eine Art „Gebietsmonopol“. Vielmehr ging es darum, für das einjährige Amt, das mit mancherlei Privilegien ausgestattet war, Würde und Ansehen zu erreichen, die die Amtstätigkeit für wohlhabende und sozial angesehene Mitbürger attraktiv machte und so den Wert der Position, die man selbst als Guthaben in der eigenen Biographie mitführte, dauerhaft erhielt.

3. Christliche Epik

Nach der Konzentration auf die Funktion von Texten für das Innere der Organisation wendet sich der zweite Fall, der hier vorgestellt werden soll, gerade der Außenwirkung, dem Werben um neue Mitglieder zu. Es geht aber nicht nur im Sinne der Adressaten um die Außengrenze. Nicht die heiligen Schriften der Christen sind der

Gegenstand meiner Untersuchung, sondern ein Texttyp, der trotz des Vorhandenseins allmählich kanonischer Schriften (auch wenn es eine allgemeinverbindliche Fixierung dieses Kanons zur fraglichen Zeit noch nicht gibt) meint, diese heiligen Schriften modifizieren und ersetzen zu müssen. Es geht um die Anfänge lateinischer Bibelepik.

Voraussetzungen

Um das religiöse Problem, das die Bibelepik darstellt (beziehungsweise zu lösen versucht), besser verstehen zu können, müssen einige Bemerkungen vorausgeschickt werden.³⁹ Als – so dürfte es Zeitgenossen bis ins vierte Jahrhundert erschienen sein – Spielart des Judentums war das Christentum eine Religion, die intensiv mit Büchern umging. Das hellenistische Judentum sprach Griechisch, und Griechisch war die Sprache der Christen und die Sprache des Neuen Testaments, obwohl Jesus selbst nicht Griechisch, sondern Aramäisch gesprochen hatte. Selbst in der Stadt Rom wurde das Lateinische erst im dritten Jahrhundert n. Chr. zur Sprache der Christen. Bis dahin war christliche Literatur, die in Rom entstand, griechische Literatur: der erste Clemensbrief, der ‚Hirte des Hermas‘, die Werke des Hegesipp und schließlich noch (bereits zu Anfang des dritten Jahrhunderts) die des Hippolyt. Etwas früher wurde das Christentum in Nordafrika lateinisch; dort finden wir schon am Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. die ersten christlichen Texte, die berühmten Märtyrerakten aus Scili, die *Acta Scilitanorum*, und kurze Zeit später, auch noch am Ende des zweiten Jahrhunderts, bereits einen großen christlichen lateinischen Schriftsteller: Tertullian. Schon hier wird, wie zeitgleich bei den frühen griechischen „Kirchenvätern“, etwa Origines (gestorben um 253/4), der bewußte Anschluß an Kunstformen nichtchristlicher Literatur wie den Dialog erkennbar.⁴⁰ Spätestens in diesem Stadium wird – nicht zuletzt durch die schnell auch wechselseitige Beeinflussung – die Trennung von christlich-jüdischer und paganer Literatur problematisch.

³⁹ Grundlegend für die jüngere Erforschung der Bibelepik (und Bibeldichtung allgemeiner) ist Herzog 1975; einen chronologischen Längsschnitt des Materials bietet Kartschoke 1975. Eine differenzierte Betrachtung der Gattung zwischen den Anforderungen professioneller Rhetorik und theologischer Intention bieten auch Roberts 1985 und in größerem Rahmen und Fortführung früherer Arbeiten Kirsch 1989. Einen neuen Überblick und Versuch einer Entwicklungsgeschichte innerhalb der spätantiken Epik hat Pollmann (2000) vorgelegt.

⁴⁰ Einen guten Überblick über die christliche Literatur bis zu Beginn des 4. Jahrhunderts gibt Studer 1997; die Darstellung der „urchristlichen Literatur“ durch Vielhauer (1975), der die Grenzen der kanonischen Literatur überschreitet, endet im 2. Jahrhundert und hat einen Nachfolger oder Fortsetzer allenfalls in lexikalischer Form gefunden: Döpp, Geerlings 1998.

Christentum für den guten Geschmack

Dichtung war für die Christen negativ besetzt. Das läßt sich in mehreren Bereichen festmachen: Negative Assoziationen lieferten die Kontexte, in denen solche Dichtung zu hören war, es waren religiöse-pagane Kontexte: Dramatische Dichtung zumal war fester Bestandteil der zahlreichen *ludi*, der Spiele,⁴¹ lyrische Dichtung war als Hymnos Teil von Kult oder gerierte sich so. Auch inhaltlich bestanden Vorbehalte. Ein überwältigender Anteil antiker Dichtungen beschäftigte sich mit mythologischen Themen, mit jenen Göttern und deren unmoralischen Handlungen, die durch den Gott der Juden und die Erlösungstat Christi überwunden worden waren. Erotische Dichtung (Elegie und Lyrik) trat hinzu – und machte die Sache kaum besser. Schließlich bestanden auch noch Bedenken in sprachlicher Hinsicht. Rhetorik, sprachlicher Aufputz – das betraf auch Prosaliteratur – war verdächtig.⁴² Den Christen ging es nur um die Sache, nicht um die Worthülsen, die sie verdecken könnten: Das war gerade dort zu betonen, wo man nach einer ansprechenden Hülle suchte, wie es in den ersten lateinischen apologetischen Dialogen der Fall war.⁴³

Das Motiv des Gegensatzes zwischen *res* und *verba* findet sich häufig bei den Kirchenvätern, auch wenn es nicht auf diese beschränkt bleibt: Schon der alte Cato hatte, vielleicht mit Blick auf griechische Rhetorik, seine Maxime formuliert: *Res tene, verba sequuntur*: Die Sache muß dir im Mittelpunkt stehen, Wörter kommen dann von allein.⁴⁴

Dieser Standpunkt beruhte keineswegs auf völlig fehlender Bildung der Christen: Zahlreiche Kirchenväter hatten eine erfolgreiche Karriere als Rhetoren hinter sich gebracht (Tertullian, Cyprian, Arnobius von Sicca, Laktanz). Die Motive liegen zum einen im Bereich des Glaubens selbst, der sich mit seinem am Kreuz als Verbrecher sterbenden Gottessohn als törichter Glaube empfahl. Anstoß war aber auch die schlichte Tatsache, daß die Heilige Schrift der Christen, die Bibel, jedenfalls in lateinischer Sprache, nur in einer schlechten Übersetzung (*Vetus latina*) zur Verfügung stand: eine Heilige Schrift, mit der man sich vor jedem Gebildeten blamieren mußte,⁴⁵ zumal die durchaus vorhandenen poetischen Prinzipien der ursprünglich hebräischen Dichtungen, insbesondere der Psalmen, nicht durchschaut wurden.

Diese Haltung wurde aber allmählich obsolet: Die Mission zielte zunehmend auf die Bildungsschicht, die als reichsweit kommunizierende, wenn auch zumeist lokal agierende Elite allerorten die politische Führung innehatte. Schon die Apologeten des zweiten und dritten Jahrhunderts in griechischer (Aristides, Justin) wie lateini-

⁴¹ Siehe die Polemik in Tertullians Buch „Über die Spiele“ (*De spectaculis*) oder etwa Laktanz, *Epitome divinarum institutionum* 58.

⁴² Siehe Hagedahl 1958 (insbesondere zu Arnobius, Laktanz und Hieronymus) und die Testimonienzusammenstellung von Kartschoke (1975:22ff.).

⁴³ Siehe Minucius Felix, *Octavius* 14, das eingeschobene „Methodenkapitel“ zur rhetorischen Komponente des Streitgesprächs.

⁴⁴ Vgl. schon Plato, *Phaedo* 88B ff.

⁴⁵ Siehe etwa Augustinus, *Confessiones* 3,5,9. Vgl. Mohrmann 1958.

scher Sprache (Tertullian, Minucius Felix) hatten sich (bei aller Kritik im antiken Bildungsideal) um sprachlich und philosophisch angemessene Formen und Argumentationen bemüht. Anfang des vierten Jahrhunderts hatte sich diese Entwicklung noch einmal verstärkt. Die Christusverehrung des Konstantins,⁴⁶ die explizite Anerkennung des Christentums als legaler religiöser Option (zunächst) und bald alleiniger Konfession verlieh dem Christentum eine breite Attraktivität auch für die gebildete Oberschicht.⁴⁷ Der Wunsch, den eigenen heiligen Text in angemessenen sprachlichen Formen zu besitzen, mußte unter diesen Bedingungen immer dringlicher werden; Hieronymus sollte am Ende des Jahrhunderts mit seiner lateinischen Neuübersetzung aus dem hebräischen Urtext (für die alttestamentarischen Teile, Bearbeitungen älterer Übersetzungen für das Neue Testament gingen in den 380er Jahren voran) diesem Wunsch auf hohem wissenschaftlichen Niveau nachkommen.⁴⁸ Früher aber (und man muß sagen: weitergehender) reagierte ein Spanier auf diese Situation: Gaius Vetius Aquilinus Iuvenus. Ein Presbyter, und insofern Teil des christlichen „Apparates“, aber durch das jahrzehntelange Ausbleiben weiterer vergleichbarer Texte auch als Einzelgänger erwiesen, der nicht in seiner delegierten Rolle dichtet.⁴⁹

Daß diese Reaktion aus Spanien kam, ist nicht ganz verwunderlich. Spanien gehörte zu den romanisiertesten, kulturell durchaus zentralen Provinzen; seit der späten Republik kennen wir hispanische Dichter lateinischer Sprache. Auch aus christlicher Perspektive lag Spanien nicht an der Peripherie: Die Synode im spanischen Elvira um 303 oder kurz davor gibt mit ihren erhaltenen Dokumenten darin Einblick.⁵⁰

Die wichtigste biographische Quelle für Iuvenus ist Hieronymus' Werk *De viris illustribus*, die erste christliche Literaturgeschichte. Es ist bezeichnend, daß Iuvenus der einzige Dichter in diesem Ende des vierten Jahrhunderts entstandenen Werk ist.⁵¹ Die Biographie des Iuvenus bei Hieronymus (Kapitel 84) lautet:

Iuvenus, ein Spanier edelster Abstammung, ein Presbyter, verfaßte, indem er die vier Evangelien in Hexametern beinahe wörtlich übertrug, vier Bücher, dazu im selben Metrum einiges, was sich auf das System der Sakramente bezieht. Seine Blütezeit war unter Constantin.

In seiner Fortführung der Chronik des Eusebius präzisiert Hieronymus die Datierung weiter auf das Jahr 329 (oder 330), eine Datierung, die mit internen Indizien in Übereinstimmung steht.

⁴⁶ Zur Traditionalität des Handelns des Konstantin selbst s. Barcelò 1999 mit weiterer Literatur.

⁴⁷ Zur Christianisierung der oberen Schichten s. Haehling 1978; Salzman 1992.

⁴⁸ Siehe Hagendahl 1958:89ff.

⁴⁹ Zu Iuvenus s. bes. Flieger 1993:204ff.

⁵⁰ Siehe Ames 1998:77ff. in weiter religionsgeschichtlicher Perspektive.

⁵¹ Das änderte sich erst mit der Fortsetzung der einhundertfünfunddreißig Biographien des Hieronymus durch Gennadius, der noch einmal neunundneunzig Viten hinzufügte.

Die Deutung des Titels durch Hieronymus, der die *Evangeliorum libri quattuor* des Iuvenus mit der Vierzahl der Evangelien im neutestamentlichen Kanon zusammenbringt, findet keinen direkten Beleg bei Iuvenus, ist aber plausibel: Die Umsetzung der vier parallelen Bücher des Kanons in eine einsträngige, vier sequentielle Bücher umfassende Darstellung stellt bereits eine erste und ganz entscheidende Konzession an Rezeptionsgewohnheiten nichtchristlicher Zuhörer dar, denen die vier mehr (die synoptischen: Markus, Matthäus, Lukas) oder weniger (Johannes) parallelen Erzählungen nicht zugemutet werden sollten. Über diese Modifikation hinaus, die ja schon in früheren Werken, etwa dem Diatesseron des Tatianus, ebenfalls eine Evangelienharmonie, erreicht worden ist, knüpft Iuvenus ganz explizit in der Praefatio an die griechisch-lateinische epische Tradition an:

Nichts auf Erden währt ewig, weder die Welt noch irdische Reiche noch das goldene Rom, weder Meer noch Land noch die funkelnden Sterne am Himmel. Denn der Schöpfer dieser Welt hat auch ihr unwiderrufliches Ende bestimmt, da das ganze All vom glühenden Weltenbrand verzehrt werden wird. Dennoch leben unzählige Menschen lange fort durch ihre Heldentaten und das ehrende Andenken an ihre Vortrefflichkeit, denn es verkünden ihren Ruhm und Preis die Dichter. Die einen werden gefeiert in den erhabenen Gesängen aus smyrnischem Quell, die andern durch den süßen Mund des Maro vom Fluß Mincius. Und nicht geringer ist der sich verbreitende Ruhm der Dichter selbst, der gleichsam ewig ist, zumindest solange die Zeit dauert und die Himmelsbewegung nach vorbestimmtem Lauf die Sternbahnen um Land und Meer lenkt. Wenn aber jene Dichtungen solchen lang andauernden Nachruhm errangen, die mit den Taten der Alten nur Lügen verbinden, so wird *mir* der wahre Glaube ewigen Ruhm verleihen, als unsterbliche Zier und als Lohn zuteil werden lassen. Denn ich will Christi Erdenleben besingen, ein göttliches Geschenk ohne Falsch für die Menschen. Und ich fürchte nicht, daß der Weltenbrand dieses Werk hinwegraffen wird; vielmehr wird es mich dann vielleicht aus dem Feuer erretten, wenn aus flammender Wolke strahlend Christus als Richter erscheint, der hohe Sohn des höchsten Vaters. Auf denn! Möge der Heilige Geist als der eigentliche Autor des Gedichts mir beistehen und den Geist des Sängers mit dem reinen Wasser des süßen Jordan benetzen, damit ich würdig Christi Taten besinge.⁵²

Mit diesen einleitenden Versen stellt sich Iuvenus in die Reihe von Homer, dem mit Smyrna zu assoziierenden Dichter, und dem namentlich genannten (Vergilius) Maro. Auch Iuvenus knüpft wie diese an einen Fluß an – es ist der Jordan – und zeigt damit, daß er in dieser Reihe durchaus gleichberechtigt stehen will. In Details wie im Vokabular und in der Gestaltung von Boten-, das heißt biblisch: Engelsszenen läßt sich der klassisch-episierende Zugriff des Iuvenus aufweisen.⁵³

⁵² Übersetzung Kartschoke 1975:57.

⁵³ Flieger 1993:216-224; Thraede 1996.

Ein weiteres Motiv dieses Vorwortes ist die Gegenüberstellung der *gestae hominum*, der Taten der Menschen, die in *mendacia*, Lügen, verbreitet werden, und der *certa fides*, der sicheren Glaubensgrundlage der *Christi gestae*, der Taten Jesu Christi. Auch auf das sich weit erhebende Selbstverständnis traditioneller Dichtung nimmt Iuvenicus Bezug. Dichtung erscheint aber nun als religiöse Leistung, die in der Schlußabrechnung seines Lebens zu Buche schlagen wird: ein entscheidendes Motiv für die spätere Erfolgsgeschichte christlicher Dichtung. Die vier Bücher des Werkes selbst bilden eine Biographie, die sich an der Fassung des Matthäusevangeliums (das im Unterschied zu Markus bereits eine Kindheitsgeschichte Jesu bietet) orientiert, aber aus Lukas und Johannes ergänzt wird.

Die Orientierung an den klassischen Mustern läßt sich auch an weiteren Einzelheiten festmachen. Die vier Bücher des Iuvenicus umfassen jeweils achthundert Verse, insgesamt also dreitausendzweihundert. Die fast identische Länge der einzelnen Bücher beruht – trotz gegenteiliger Behauptungen⁵⁴ – nicht auf mechanischen Einschnitten, im Gegenteil: Eine nähere Analyse der Buchübergänge offenbart eine überlegte Komposition. Das erste Buch endet mit einer Übernachtung und einem Mahl, das zweite beginnt mit der hereinbrechenden Nacht, die theologisch ausgedeutet wird: plausible Gliederungssignale für jeden Kenner älterer Epik.⁵⁵ Ähnlich der Übergang vom zweiten zum dritten Buch: Das zweite endet mit einer Übernachtung, das dritte beginnt mit dem Sonnenaufgang. Lediglich der Übergang vom dritten ins vierte Buch wird inhaltlich nicht so klar unterstrichen; die Buchgrenze schneidet in die lange Tempelszene in Jerusalem ein. Dennoch ist der Wechsel auch hier bewußt gesetzt. Während die Tempelszene im dritten Buch durch Gleichnisse, das heißt einen längeren Monolog Jesu, charakterisiert ist, wechselt die Redeform mit dem vierten Buch zum lebhaften Dialog, der durch die Fangfragen der Pharisäer vorgetrieben wird. Das Buch beginnt mit der Frage nach dem Abgabenrecht des Kaisers, die Jesus mit dem Hinweis auf die Kaiserbilder der Münzen beantwortet. Kaum ein Zufall: Das Buch schließt mit einer direkten Anrede Kaiser Constantins. Auch hier also eine klar strukturierte Bucheinheit.⁵⁶ Bereits auf dieser formalen Ebene wird deutlich, daß Iuvenicus an eine (wenn auch sonst mit *alten* Texten betriebene) lebendige Tradition der Rezitation von epischen Büchern anknüpfte: In Länge wie Geschlossenheit der Komposition war das Einzelbuch „rezitierfähig“.⁵⁷

Daß Iuvenicus wirklich Epos dichten wollte, wird nach dem Prolog auch im signalgebenden ersten Satz der eigentlichen Handlung deutlich: Der Text beginnt

⁵⁴ Anders etwa Herzog 1989:333.

⁵⁵ Gegenüber der stark psychologisierenden und theologisierenden Interpretation dieses Sachverhalts bei Thraede (1998) ist es wichtig, auf die formale Konvention hinzuweisen: Im Hinblick auf die weiteren Buchübergänge scheint mir die Erklärungskapazität dieser Hypothese höher.

⁵⁶ Die Statius' *Thebais* vergleichbare direkte Widmung an den Kaiser zeigt erneut das Anknüpfen an vorchristliche Traditionen.

⁵⁷ Zum literatursoziologischen Ort des Epos s. Rüpke 2000.

*Rex fuit Herodes Iudae in gente cruentus
sub quo servator iusti templique sacerdos
Zaccharias ...*

Wenn man diesen Text mit der Vorlage (Lukas 1,5) vergleicht, wird der heroische Klang dieser Fassung sehr plastisch: In der Vulgata lautet der Lukanische Text: *Fuit in diebus Herodis regis Iudaeae sacerdos quidam nomine Zaccharias*. Iuvenicus macht im ersten Satz den König, den Rex, zum Subjekt: *cruentus*, blutig, das in der Vorlage fehlt, bildet einen Vorverweis auf den bethlehemitischen Kindermord, zugleich ein typisch episches, ‚schmückendes‘ Attribut.

Interne Rezeptionsprobleme

Noch Hieronymus läßt die Kühnheit der Innovation ahnen, wenn er die Furchtlosigkeit des Iuvenicus betont: *nec pertimuit evangelii maiestatem sub metri leges mittere*.⁵⁸ Die intensive und kluge Rezeption nichtchristlicher Epik durch Iuvenicus stellte die weitere christliche Epik in die klassische Traditionslinie, da Iuvenicus selbst zum Vorbild weiterer christlicher Epik wurde. Zunächst aber – immerhin für knapp einhundert Jahre – blieb das Werk ohne Nachahmer, wenn es auch Leserinnen und Leser gefunden haben muß. Zumindest läßt das früheste Textzeugnis, das an das Epos des Iuvenicus angeschlossen werden kann, das vermuten.

Faltonia Betitia Proba war als Gattin eines Praefectus urbi Mitglied der höchsten Schicht der römischen Elite.⁵⁹ Sie schrieb kurz nach der Mitte des vierten Jahrhunderts ein knapp siebenhundert Verse umfassendes Bibelesos, das den Zeitraum von der Schöpfung bis zu Noah und den Exodus aus Ägypten darstellte. Direkt angeknüpft folgte das Leben Jesu von der Geburt an. Bezeichnend ist nun – und das weist dieses Gedicht als Übergangsphänomen aus –, daß dieses Bibelesos als Vergil-Cento ausgeführt wurde, also nur aus Versen und Versstücken Vergilianischer Hexameter bestand: Der antiken epischen Tradition wird durch ihre Atomisierung und Rekombination ein völlig außerhalb ihrer selbst liegender Sinn zugewiesen. Diese Vereinnahmung hatte polemischen Charakter, steigerte aber zugleich den Rang des antiken Steinbruchs: Vergil wird man auch im christlichen Mittelalter lesen.⁶⁰

⁵⁸ Hieronymus, *Briefe* 70,5.

⁵⁹ Zur Situierung Matthews 1992.

⁶⁰ Insbesondere zur christlichen Centonen-Dichtung: Liebermann 1997.

Bibelepik findet einen organisationsinternen Ort

Als neue Bibeldichtungen am Beginn des fünften Jahrhunderts wieder einsetzten, hatte das Christentum seinen Ort in der antiken Welt völlig verändert. Aus der Situation des Wettstreits – der mit der Taufe von *Augusti*, von der Herrscherfamilie noch keineswegs entschieden sein mußte – war eine Situation gesicherter Dominanz und Verfolgung anderer religiöser Optionen geworden. „Glaubenswerbung“ im alten Sinne war nicht mehr erforderlich, Akkommodation nun eine zwiespältige Angelegenheit. In den epischen Texten christlicher Thematik lassen sich gravierende Veränderungen bereits an der Textoberfläche feststellen. Das Narrative tritt mehr und mehr zurück, Interpretation wird immer wichtiger. Das gilt für neutestamentliche Dichtung im stärkeren Maße als für alttestamentliche. Damit wird ein tiefgreifender Funktionswandel sichtbar.

Iuvenus war bewegt von der Intention, den heiligen Text Nicht- und Neuchristen in einer nach deren kulturellen Standards akzeptablen Weise vorzulegen. In Anbetracht der schnellen Mitgliederexpansion⁶¹ erscheint dabei eine zu starke Trennung der beiden Gruppen – etwa Werbung nach außen, Erbauung im Inneren⁶² – nicht angezeigt. Iuvenus' Schritt, der eine intensive Integration nichtchristlich-römischer Wertvorstellungen impliziert, muß einem heidenchristlichen, auf weitere Trennung von jüdischen Verbindungen zielenden Kontext entstammen. Diese bereits auf der Form des Textes beruhende Überlegung wird von einer entjudaisierenden Tendenz der inhaltlichen Gestaltung bestätigt.⁶³

Aus dem Mittel der kulturellen Akkommodation und der Diskurserweiterung wird im fünften Jahrhundert ein Mittel eines dogmatischen, und das heißt (kirchen-) internen Diskurses. Es geht nicht um eine alternative Textgrundlage, sondern um eine alternative Interpretation des identischen Textes. Wenn man diesen Prozeß lediglich als zunehmend freiere Paraphrase des vorhandenen biblischen beschreibt, wird man diesem Funktionswandel nicht gerecht.

Als Übergangsphänomen darf man vielleicht noch den sogenannten „Heptateuch-Dichter“ bezeichnen, eine Hilfsbezeichnung für einen anonymen Text.⁶⁴ Dieser scheint ursprünglich keineswegs auf den Heptateuch, also den um Josua und Richter erweiterten Pentateuch, beschränkt gewesen zu sein. Vielmehr handelte es sich vermutlich um eine komplette Versifizierung des Alten Testaments: der Gewaltakt der Übersetzung einer ganzen Bibliothek, der in dieser Form gerade nicht die Bedürfnisse des internen dogmatischen Diskurses widerspiegelt. Zu datieren ist dieser Heptateuch-Dichter (auch als Pseudo-Cyprian bezeichnet) in das erste Viertel des fünften Jahrhunderts n. Chr.

⁶¹ S. den Rekonstruktionsversuch von Stark 1996.

⁶² So Herzog 1989: 3.34.

⁶³ Wie jüdische Sympathisantenwerbung zur selben Zeit – folgt man der Einordnung durch Wischmeyer (1990) – aussah, zeigt die anonyme *Epistula Anne ad Senecam*.

⁶⁴ Ausführlich Herzog 1975:99-154.

Den neuen Typ der Bibeldichtung vertritt für das Alte Testament Claudius Marius Victorius. Rhetoriklehrer in Marseille, dichtete er in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts eine *Alethia* in drei Büchern; möglicherweise ist ein viertes Buch verloren gegangen.⁶⁵ Diese Genesis-Dichtung, die von der Schöpfung bis Abraham reicht, weist eine sehr eigenständige Konzeption auf: Das erste Buch des Alten Testaments wird – wohl in Anknüpfung an das epikureische Lehrgedicht des Lukrez – zu einem kulturhistorischen Lehrwerk umformuliert. Dieser eigenständigen Position, die sich nicht in einen größeren theologischen Diskurs einordnen läßt, entsprach eine schwache Rezeption.

Alcimus Ecdicius Avitus war seit etwa 491 als Nachfolger seines Vaters Bischof von Vienne. Seine fünf Bücher mit einer Durchschnittslänge von 500 Versen tragen den Titel *De spiritalis historiae gestis* und stellen den Zeitraum von der Schöpfung bis zum Exodus aus Ägypten dar.⁶⁶ Charakteristisch für dieses Werk ist die Konzentration auf die Einzelepisode, die aber einer übergreifenden narrativen Konstruktion folgt, wie Umstellungen in der Reihenfolge gegenüber dem biblischen Text zeigen. Avitus konzentrierte sich in der Auswahl seiner Episoden, dort also, wo er ausführlich werden wollte, auf die Erlösungsgeschichte. Mit diesem Konzept hat er eine reiche Rezeption gefunden. Diese theologische Ausrichtung ist aber mit einem hohen Grad an Psychologisierung und damit im traditionellen Sinne Episierung verbunden, wie an einer Passage aus dem ersten Buch vorgeführt werden soll:

Sie (Eva) hält ihn (den Apfel) abwechselnd an ihre Nase und die geöffneten Lippen und spielt unwissend mit dem drohenden Tod. Ach, wie oft nahm sie noch reuevoll den Apfel wieder vom Mund; wie oft wich die Rechte der Verwegenen, zitternd unter dem Gewicht des Apfels, und zögerte ängstlich, das Verbrechen zu begehen! Doch sie wollte gottähnlich sein; der Ehrgeiz öffnete dem Gift den Weg. Im Innern schwankte sie, zerrissen zwischen Liebe und Furcht: Einmal lehnte sich der Übermut gegen das Verbot auf, dann wieder kommt der Gehorsam zu Hilfe. So branden die Wogen des uneinigen Herzens in wütenden Kämpfen gegeneinander.⁶⁷

Unter den etlichen kürzeren alttestamentlichen Bibeleyen (oder wenigstens hexametrischen Dichtungen) sei hier trotz seines hymnischen Rahmens auf die drei Bücher *De laudibus Dei* des Dracontius verwiesen, die Ende des fünften Jahrhunderts entstanden sind. Das Interesse der Rezipienten zeigt sich hier besonders deutlich in der separaten Tradition des auf die Genesis-Erzählung konzentrierten ersten Buches.⁶⁸

⁶⁵ Umfassend Homey 1972.

⁶⁶ Zu Avitus s. Nodus 1993:55ff. und jetzt Shea 1997.

⁶⁷ 1, 215-224; Übersetzung Kartschoke, 1975:104.

⁶⁸ Siehe Smolak 1972.

Die zentrale Figur neutestamentlicher Bibelepik ist, nach der breiten Rezeption zu urteilen, Sedulius. Sein *Carmen paschale* gehört wohl dem zweiten Viertel des fünften Jahrhunderts an.⁶⁹ In fünf Büchern mit je etwa dreihundert bis vierhundert Versen stellte er zunächst die Wunder des Alten Testaments dar (Buch 1). Die Bücher 2 bis 5 schildern das Leben Jesu, erneut konzentriert auf die Wundertaten, die Matthäus folgend, in biographischer Reihenfolge vorgestellt werden. Sedulius verfolgte mit seiner Dichtung – der noch eine Prosafassung des Werkes folgen sollte, das *Opus paschale*, das vor allem um neutestamentliche Zitate angereichert ist – eine moralische Intention: Im Mittelalter diene Sedulius so als Schulschriftsteller.

In der Rezeption steht Arator hinter Sedulius kaum zurück. Seine Dichtung über den Stoff der Apostelgeschichte trug er an vier Tagen im Jahr 544 n. Chr. in Rom in der Kirche Sankt Petri ad vincula vor.⁷⁰ Daß die nur zwei Bücher mit insgesamt aber zweitausenddreihundert Versen an vier Tagen vorgetragen wurden, beweist ex negativo den gegenüber dem früheren Prinzipat gesunkenen Umfang von Rezitationsstücken. Es ist ganz deutlich, daß Arator die Kenntnis des Textes der Apostelgeschichte voraussetzt und nicht vermitteln will – hier wird der unterstellte Funktionswechsel nach Iuvenius also in eklatanter Weise deutlich. Arator begnügt sich mit kurzen Anspielungen (selbst schon aus einer betrachtend meditativen Position heraus formuliert), der dann Auslegungen folgen. Diese Auslegungen bestehen zumeist darin, daß der jeweils bearbeitete Text der Apostelgeschichte – oft Reden, also auch hier ein Abkehr vom Narrativen – assoziativ mit anderen Bibelstellen verknüpft wird, die dann einer allegorischen Deutung unterzogen werden. Der Grund für dieses Verfahren dürfte darin gelegen haben, daß gerade die Apostelgeschichte als außergewöhnlich handlungsreicher Text theologisch wenig bearbeitet wurde. Aber gerade diese, nach traditionellen Maßstäben besonders epische Vorlage wird in einem Text, der formal an die vorchristliche und Iuvenische Bibelepik anknüpft, am wenigsten episch behandelt. Arator zielt auf keine hexametrische Narration, sondern auf eine theologische Kampfschrift: gegen Arianer und arianische Christologie, für den römischen Primat.⁷¹

Die Abhängigkeit von professioneller Dogmatik wird in der Bibelepik des fünften und sechsten Jahrhunderts auch explizit. Avitus etwa betont den Vorrang der Dogmatik sehr deutlich, wenn er in einem seine Bibeldichtung begleitenden Brief an Apollinaris betont, daß er das Glaubensgesetz nicht weniger korrekt beobachtet habe als das metrische: *Non minus fidaeli quam metri leges servarveret.*

⁶⁹ Ausführlich zum Werk Springer 1988.

⁷⁰ Schwind 1995.

⁷¹ Schwind 1990:202ff.

4. Zusammenfassung

Die beiden vorgestellten Fälle haben deutlich gemacht, daß Religionen die unterschiedlichsten Typen von Texten hervorbringen. Eine Engführung auf „heilige Texte“ muß von der Religionswissenschaft vermieden werden. Die Frage nach der religiösen Qualität von Texten ist eine Frage nach Kontexten, nach Kontexten der Produktion, Tradition und Rezeption von Texten. In organisierten Religionen oder Organisationskernen innerhalb von Religionen entstehen Kontexte mit eigenen Situationslogiken. Die Verwendung einiger Grundkonzepte der Organisationssoziologie erlaubt eine Verortung von Texten, die sich an deren Funktionen und Leistungen orientiert und substanzialistische Termini vermeidet.

Im historischen Material hat dieser Begriff zumal die spezifische Intention vermeintlicher Routineprodukte einer Kollegiumsbürokratie aufgewiesen. Im anderen Fall konnte ein Funktionswandel einer durch ihren Gegenstand eher homogen wirkenden Gattung nachgewiesen werden. „Religiöses Handeln“ erwies sich als vielschichtig.

Literatur

- Alföldi, Andreas 1973. *Die zwei Lorbeerbäume des Augustus* (Antiquitas R. 3,14), Bonn 1973.
- Ames, Cecilia 1998. *Untersuchungen zu den Religionen in der Baetica in römischer Zeit*, Diss. Tübingen 1998.
- Angenendt, Arnold u.a. 1995. „Gezählte Frömmigkeit“, *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995), 1-71.
- Assmann, Aleida; Assmann, Jan 1987. „Kanon und Zensur“, in: Dies. (Hgg.), *Kanon und Zensur* (Archäologie der literarischen Kommunikation 2), München 1987, 7-27.
- Barcelò, Pedro 1999. „Warum Christus? Überlegungen zu Constantins Entscheidung für das Christentum“, in: Batsch, Christophe; Egelhaaf-Gaiser, Ulrike; Stepper, Ruth (Hgg.), *Zwischen Krise und Alltag: Antike Religionen im Mittelmeerraum* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 1), Stuttgart 1999, 255-269.
- Beard, Mary 1991. „Writing and religion. Ancient Literacy and the function of the written word in Roman religion“, in: Dies. et. al. (edd.), *Literacy in the Roman world* (Journal of Roman Archaeology Suppl. 3), Ann Arbor 1991, 35-58.
- Büschges, Günter; Abraham, Martin 1997. *Einführung in die Organisationssoziologie*, Stuttgart 1997.
- Degrassi, Attilio (ed.) 1947. *Inscriptiones Italiae* 13: Fasti et elogia. Fasciculus 1: Fasti consulares et triumphales, Roma 1947.
- Döpp, Sigmar; Geerlings, Wilhelm (Hgg.) 1998. *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 1998.
- Feeney, Denis 1998. *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts, and Beliefs*, Cambridge 1998.
- Flambard, Jean-Marc 1981. „Collegia Compitalicia: phénomène associatif, cadres territoriaux et cadres civiques dans le monde romain à l'époque républicaine“, *Ktema* 6 (1981), 143-166.
- Flieger, Manfred 1993. *Interpretationen zum Bibeldichter Juvenus*, Stuttgart 1993.
- Fraschetti, Augusto 1990. *Roma e il principe: Ricerche di storia urbana nell'età di Augusto e di Tiberio*, Bari 1990.
- Ganz, Peter (Hg.) 1992. *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 5), Wiesbaden 1992.
- Gladigow, Burkhard 1995. „Der Kommentar als Hypothek des Textes: Systematische Erwägungen und historische Analysen“, in: Assmann, Jan; Gladigow, Burkhard (Hgg.), *Text und Kommentar* (Archäologie der literarischen Kommunikation 4), München 1995, 37-49.
- Goody, Jack 1990. *Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1990.

- Green, Miranda J. 1997. *Exploring the World of the Druids*, London 1997.
- Gruenwald, Ithamar 1995. „The ‚Scripture-Effect‘: An Essay on the Sociology of the Interpretative-Reading of ‚Texts‘“, in: Assmann, Jan; Gladigow, Burkhard (Hgg.), *Text und Kommentar* (Archäologie der literarischen Kommunikation 4), München 1995, 75-91.
- Gundert, Wilhelm. *Geschichte der deutschen Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert* (Texte und Arbeiten zur Bibel 3), Bielefeld 1987.
- Haehling, Raban von 1978. *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende Theodosianischen Dynastie (324-450 bzw. 455 n. Chr.)* (Antiquitas, R. 3, 23), Bonn 1978.
- Hagendahl, Harald 1958. *Latin Fathers and the Classics: A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers* (Acta Universitatis Gothoburgensis 54,2 = Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 6), Göteborg 1958.
- Hahn, Alois 1987. „Kanonisierungsstile“, in: Assmann, Aleida; Assmann, Jan (Hgg.), *Kanon und Zensur* (Archäologie der literarischen Kommunikation 2), München 1987, 28-37.
- Harris, William V. 1989. *Ancient Literacy*, Cambridge, Mass. 1989.
- Hellholm, David 1980. *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.
- Herzog, Reinhart 1975. *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike: Formgeschichte einer erbaulichen Gattung 1* (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 37), München 1975.
- Herzog, Reinhart (Hg.) 1989. *Restauration und Erneuerung: Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.* (Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 5), München 1989.
- Hill, Wilhelm; Fehlbaum, Raymond; Ulrich, Peter 1994. *Organisationslehre 1: Theoretische Ansätze und praktische Methoden der Organisation sozialer Systeme*, 5. Aufl. Bern 1994.
- Homey, Helge Hanns 1972. *Studien zur Athletia des Claudius Marius Victor*, Diss. Bonn 1972.
- Kartschoke, Dieter 1975. *Bibeldichtung: Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Iuvencus bis Otfried von Weissenburg*, München 1975.
- Kehrer, Günter 1982. *Organisierte Religion*, Stuttgart 1982.
- Kirsch, Wolfgang 1989. *Die lateinische Versepiik des 4. Jahrhunderts* (Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 28), Berlin 1989.
- Koch, Klaus; Schmidt, Johann Michael (Hgg.) 1982. *Apokalyptik* (Wege der Forschung 365), Darmstadt 1982.

- Lanczkowski, Günter 1956. *Heilige Schriften: Inhalt, Textgestalt und Überlieferung*, Stuttgart 1956.
- Lentes, Thomas; Scharff, Thomas 1997. „Schriftlichkeit und Disziplinierung: Die Beispiele Inquisition und Frömmigkeit“, *Frühmittelalterliche Studien* 31 (1997), 233-251.
- Liebenam, W[iljly] 1900. *Städteverwaltung im römischen Kaiserreich*, Leipzig 1900.
- Liebermann, Wolf-Lüder 1997. „Cento. C. Lateinische Cento-Dichtung“, *Neuer Pauly* 2 (1997), 1062-1064.
- Matthews, John 1992. „The Poetess Proba and Forth-Century Rome: Questions of Interpretation“, in: Christol, Michel et. al. (edd.), *Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IV^e siècle ap. J.-C.* (Collection de l'École française de Rome 159), Roma 1992, 277-304.
- McEwan Humphrey, Edith 1995. *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.
- Menache, Sophia 1990. *The Vox Dei. Communication in the Middle Ages*, New York 1990.
- Mohrmann, Christine 1958. *Études sur le latin des chrétiens*, Roma 1958.
- Niebling, Georg 1956. „Laribus Augustis Magistri Primi: Der Beginn des Compitalkultes der Lares und des Genius Augusti“, *Historia* 5 (1956), 303-331.
- Nodes, Daniel J. 1993. *Doctrine and Exegesis in Biblical Latin Poetry* (Arca 31), Leeds 1993.
- Osterhammel, Jürgen 1998. *Die Entzauberung Asiens: Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, München 1998.
- Pollmann, Karla 2000. „Das lateinische Epos in der Spätantike“, in: Rüpke, Jörg (Hg.), *Von Göttern und Menschen erzählen: Formkonstanz und Funktionswandel vormoderner Epik* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 3), Stuttgart 2000, 103–140.
- Roberts, Michael 1985. *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity* (ARCA 16), Liverpool 1985.
- Guyonvarc'h, Christian-J.; Le Roux, Françoise 1986. *Les Druids*, Rennes 1986.
- Rüpke, Jörg 1995. *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom* (RGVV 40), Berlin 1995.
- 1998. „Les archives des petits collèges: Le cas des vicomagistri“, in: *La mémoire perdue: Recherches sur l'administration romaine* (Collection de l'École française de Rome 243), Rom 1998, 27-44.
- 1998a. „Merkur am Ende: Horaz, carm. 1,30“, *Hermes* 126 (1998), 435-453.
- 1998b. „Feriale“, *Neuer Pauly* 4 (1998), 478-481.
- 2000. „Kulturtransfer als Rekodierung: Überlegungen zum literaturgeschichtlichen und sozialen Ort der frühen römischen Epik“, in: Ders. (Hg.), *Von Menschen und*

- Göttern erzählen: Formkonstanzen und Funktionswandel vormoderner Epik* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 3), Stuttgart 2000, 47-61.
- Salzmann, Michele Renee 1992. „How the West Was Won: The Christianization of the Roman Aristocracy in the West in the Years after Constantine“, in: Deroux, Carl (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History* 6 (Collection Latomus 217), Bruxelles 1992, 451-479.
- Schneemelcher, Wilhelm (Hg.) 1990/97. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 2 Bde. 6. Aufl. Tübingen 1990-97.
- Schwind, Johannes 1990. *Arator-Studien* (Hypomnemata 94), Göttingen 1990.
- Shea, George W. 1997. *The Poems of A.E. Avitus: Translation and Introduction*, Tempe 1997.
- Smolak, Kurt 1972. „Die Stellung der Hexamerondichtung des Dracontius innerhalb der lateinischen Genesispoesie“, in: *Antidosis: Festschrift für Walther Kraus*, Wien 1972.
- Speyer, Wolfgang 1981. *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen* (Bibliothek des Buchwesens 7), Stuttgart 1981.
- Spickermann, Wolfgang 1999. „Druiden“, *Neuer Pauly* 13 (1999), 900-904.
- Springer, Carl P.E. 1988. *The Gospel as Epic in Late Antiquity: The Paschale carmen of Sedulius* (Vigiliae Christianae Suppl. 2), Leiden 1988.
- Stark, Rodney 1996. *The Rise of Christianity: A sociologist reconsiders history*, Princeton 1996.
- Stock, Brian 1983. *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton 1983.
- Studer, Basil 1997. „Die theologische Literatur bis zur konstantinischen Zeit“, in: Engels, Lodewijk J.; Hofmann, Heinz (Hg.), *Spätantike: Mit einem Panorama der byzantinischen Literatur* (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 4), Wiesbaden 1997, 151-172.
- Thraede, Klaus 1996. „Epiphaniien bei Juvenecus: Ausgangstext: Evangeliorum Libri 1,1/26“, in: Schöllgen, Georg; Scholten, Clemens (Hgg.), *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann* (Jahrbuch für Antike und Christentum Erg.bd. 28), Münster 1996, 499-511.
- 1998. „Buchgrenzen bei Juvenecus“. in: Dassmann, Ernst u.a. (Hgg.), *Chartulae: Festschrift für Wolfgang Speyer* (Jahrbuch für Antike und Christentum Erg.bd. 28), Münster 1998, 285-294.
- Tworuschka, Udo 1999. *Heilige Schriften: Eine Einführung*, Darmstadt 1999.
- Vielhauer, Philipp 1975. *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin 1975.
- Wendehorst, Alfred 1986. „Wer konnte im Mittelalter lesen und schreiben?“, in: Fried, Johannes (Hg.), *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters* (Vorträge und Forschungen 30), Sigmaringen 1986, 9-33.

Wischmeyer, Wolfgang 1990. „Die Epistula Anne ad Senecam: Eine jüdische Missionschrift des lateinischen Bereichs“, in: Amersfoort, J. van; Oort, J. van (Hgg.), *Juden und Christen in der Antike*, Kampen 1990, 72-93.

Zeller, M. 1962. *Die Rolle der unfreien Bevölkerung in den politischen Kämpfen der Bürgerkriege*, Diss. masch. Tübingen 1962.