

Antike Kanonisierungsprozesse und Identitätsbildung in Zeiten des Umbruchs

**Tagungsband zur Internationalen Nachwuchstagung in Münster
(26.–27. Mai 2017)**

Marcel Friesen und Christoph Leonard Hesse (Hrsg.)



Marcel Friesen und Christoph Leonard Hesse (Hrsg.)

**Antike Kanonisierungsprozesse und Identitätsbildung in Zeiten
des Umbruchs**



Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

Reihe X

Band 28

Marcel Friesen und Christoph Leonard Hesse (Hrsg.)

Antike Kanonisierungsprozesse und Identitätsbildung in Zeiten des Umbruchs

Tagungsband zur Internationalen Nachwuchstagung in Münster
(26.–27. Mai 2017)

unter Mitwirkung von Tabea Kramer, Nikola Moustakis, Alexander Noak,
Maria Theotikou und Jacqueline Wormstädt

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster
<http://www.ulb.uni-muenster.de>



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und
Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.
<http://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Marcel Friesen und Christoph Leonard Hesse (Hrsg.)
„Antike Kanonisierungsprozesse und Identitätsbildung in Zeiten des Umbruchs. Tagungsband zur
Internationalen Nachwuchstagung in Münster (26.–27. Mai 2017)“
Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe X, Band 28
Verlag readbox publishing GmbH – readbox unipress, Münster
<http://unipress.readbox.net>

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz vom Typ 'CC BY 4.0 International'
lizenziert: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>
Von dieser Lizenz ausgenommen sind Abbildungen, welche sich nicht im Besitz
der Autoren oder der ULB Münster befinden.



ISBN 978-3-8405-0196-8 (Druckausgabe)
URN urn:nbn:de:hbz:6-96159715337 (elektronische Version)

[direkt zur Online-Version:](#)

© 2019 Marcel Friesen und Christoph Leonard Hesse
Alle Rechte vorbehalten

Satz: Nikola Moustakis
Titelbild: Die digitale Bildkomposition zeigt eine der von Dante Gabriel
Rossetti angefertigten Gesichtsstudien von Jane Morris,
Ikone der Präraffellenschule, Vorarbeit zu ‚Mnemosyne‘,
1876, Pastell auf Papier.
Im Hintergrund die Trinity College Library, Dublin, Foto mit Radierungsfilter.
© C. Hesse (2016).
Umschlag: ULB Münster



Inhaltsverzeichnis

Reinhard Achenbach

Vorwort 1

Nikola Moustakis

Einleitung – Kanonisierungsprozesse als Konstituierung
soziokultureller Erinnerung 3

ALTER ORIENT / ANCIENT NEAR EAST

Sophus Helle

Gilgamesh: A Subversive Foundation 27

Szilvia Jáka-Sövegiártó

Local identities and the Old Babylonian literary curriculum
in Nippur and Ur 43

Clemens Steinberger

Standard und Standardisierung ugaritischer Beschwörungsliteratur 57

ANTIKES ISRAEL / ANCIENT ISRAEL

Philipp Graf

Isolation oder Integration? Verschiedene Konzepte der
Identitätsbildung Israels im alttestamentlichen Kanon
veranschaulicht anhand des Motivs הָרֵם (herem) 87

Sebastian G. Kirschner

(K)ein Bethaus für alle Völker?
Identitätskonflikte im Kanon der Hebräischen Bibel
am Beispiel der perserszeitlichen Fremdenpolitik 103

William Krisel

Intra-ethnic violence and identity formation in Persian-period Judah:
The place of Judges 19–21 in the Old Testament Canon..... 119

James McLellan

Formation of identity through material canonisation in Iron I Israel.
The four-room house as an Israelite cultural marker: How & Why..... 133

GRIECHISCH-RÖMISCHE WELT / GRECO-ROMAN WORLD

Philipp Brockkötter

Augustus als Kanon? Untersuchungen zur Münzprägung
der frühen Julisch-Claudischen Zeit..... 157

Maria Kames

Der fremde Kentaur?! Bildstrategien in der Sakralarchitektur
Griechenlands und ihr identitätsstiftendes Potential 183

Tommaso Longo

Protagoras' *man measure doctrine*: relativism and canonisation 199

Niklas Rafetseder

Die identitätsstiftende Rolle von Stadtgesetzen in der Zeit des
Bundesgenossenkrieges 213

Markus Stachon

Kanonentstehung als Evolutionsprozess: Quintilians Lehre von der
Auslese, Nachahmung und Anverwandlung kanonischer Vorbilder 223

ANTIKES CHRISTENTUM / ANCIENT CHRISTIANITY

Alexander Noak

Origins of the New Testament Canon 247

Kelsie G. Rodenbiker

Disputing with the Devil: Jude, Michael the Archangel,
and the Boundaries of Canon..... 267

Hendrik Wagner

Die ‚Aristokratisierung‘ des Christentums und die Genese eines
christlichen Adels in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr. 283

Vorwort

Der vorliegende Tagungsband ist ein eindrucksvolles Dokument forschenden Lernens. Studierende des Studiengangs „Antike Kulturen des östlichen Mittelmeerraums“ am Centrum für Geschichte und Kultur des östlichen Mittelmeerraums (GKM), einem Verbund der Altertumswissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, haben sich zusammengefunden, um sich in einem interdisziplinären Diskurs über das Verhältnis von Kanonisierungsprozessen und Identitätsbildung in unterschiedlichen Kulturkreisen der Antike auszutauschen. Unterstützt wurde die Veranstaltung durch ein Budget zur Förderung studentischer Forschung an der WWU. Die Resonanz auf die Einladung war überwältigend. Studierende und Promovenden der Universitäten in Bonn, Freiburg, Gießen, Heidelberg, Jena und Köln meldeten ihre Beiträge an, aber auch aus Aarhus, Budapest, Cambridge U. K., Durham, Innsbruck, Mailand, Paris, Sydney und Wien. Die Vorträge aus den Gebieten der Altorientalistik, der alttestamentlichen Wissenschaft, der griechisch-römischen Antike und des Antiken Christentums zeichneten sich durch hohes wissenschaftliches Niveau aus und erzeugten angeregte Diskussionen. Den Initiatoren der Veranstaltung Christoph L. Hesse, Marcel Friesen, Tabea Kramer, Alexander Noak, Maria Theotikou und Jacqueline Wormstädt ist zu danken, dazu allen Autorinnen und Autoren für ihre Beiträge, ebenso Frau Dr. Nikola Moustakis vom GKM für die Unterstützung bei der Organisation und bei der Erstellung dieses Bandes. Es ist zu wünschen, dass diese „Internationale Nachwuchstagung“ weitere gleichartige Veranstaltungen motiviert, die jungen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern ein Forum des Austauschs und der Entwicklung ihrer Forschungen und Theorien ermöglichen!

Prof. Dr. Reinhard Achenbach
(Sprecher des Centrums GKM)

Nikola Moustakis (Münster)

Einleitung – Kanonisierungsprozesse als Konstituierung soziokultureller Erinnerung¹

Der führende athenische Politiker Lykurg von Boutadai veranlasste während seiner Amtszeit als Schatzmeister (338–326 v. Chr.) eine Reihe von Gesetzen, von denen Pseudo-Plutarch berichtet. Darunter waren auch folgende Vorschläge:

[...] dass bronzene Statuen der Dichter aufgestellt werden sollten, des Aischylos, des Sophokles und des Euripides, und dass ihre Tragödien aufgeschrieben und für die Allgemeinheit aufbewahrt werden sollten und dass ein Schreiber der Stadt sie den Schauspielern zum Abgleich vorlesen solle; es solle bei ihnen nämlich nichts ausgelassen werden.²

¹ Den verwendeten Abkürzungen liegt für die antiken Autoren und Werktitel das Abkürzungsverzeichnis des *Neuen Pauly* (Bd. 3, Stuttgart 2003/2012, XXXVI–XLIV) und für die Bibelstellen das Abkürzungsverzeichnis von WiBiLex zugrunde.

² Ps.-Plut., *Vita decem orat.* 841f.: ὡς χαλκᾶς εἰκόνας ἀναθεῖναι τῶν ποιητῶν, Αἰσχύλου Σοφοκλέους Εὐριπίδου, καὶ τὰς τραγωδίας αὐτῶν ἐν κοινῷ γραμμαμένουσ φυλάττειν καὶ τὸν τῆς πόλεως γραμματέα παραναγινώσκειν τοῖς ὑποκρινομένοις· οὐκ ἐξεῖναι γὰρ <παρ> αὐτὰς ὑποκρίνεσθαι. Übersetzung ins Deutsche: Düren 2017. Die Übersetzung von ἐν κοινῷ wird in der Forschung diskutiert. Cf. die Übersetzung von Hanink 2014, 61 „[...] that their tragedies be written down and *conserved publicly*, and that the city’s secretary read them out to those acting in them for the purpose of comparison. For it was not allowed for these plays to be performed out of accordance with the official texts.“ Siehe auch Scodel 2007, 129: „[...] to have their tragedies copied and *preserved under public auspices* (or *,in the city archives‘*) and for the city clerk to read aloud to (or *,collate for‘*) the actors: for they were not permitted to perform contrary to these (sc. copies)“; Kovacs 2005, 382 übersetzt hingegen „combined copy of their plays“. Die Existenz eines solchen Staatsexemplars kann auch durch Galenos von Pergamon bestätigt werden: Ptolemaios III. Euergetes habe das Exemplar entliehen, um eine Abschrift für die

4 *Nikola Moustakis*

Diese Anträge sind als Teil eines kulturpolitischen Programms zu lesen, das Lykurg nach der Niederlage der Athener und ihrer Verbündeten gegen die Makedonen unter Führung von Philipp II. in der Schlacht von Chaironeia (338 v. Chr.) vorantrieb. Bewusst erinnert er an die Blütezeit Athens im 5. Jahrhundert v. Chr., um an kulturelle und politische Errungenschaften anzuknüpfen und so die Einsatzbereitschaft der Athener für ihre Stadt aufrecht zu erhalten.³ Denn Lykurg hatte klar erkannt:

Die Stadt erlebte eine so große Veränderung ihrer Lage, daß sie, während sie früher für die Freiheit der anderen Hellenen Kämpfe auf sich nahm, damals damit zufrieden sein mußte, wenn sie unter großen Gefahren die eigene Rettung sicher bewahren konnte.⁴

Diese kleinen Ausschnitte reflektieren das Wechselspiel von Kanonisierung und Identitätsbildung in Zeiten des Umbruchs, das Thema dieses Sammelbandes ist. So wurden nach der Niederlage von Chaironeia, welche das Ende des Hellenbundes unter der Führung Athens bedeutete, die großen Tragödiendichter Aischylos, Sophokles und Euripides, deren Lebensspanne sich hervorragend mit der Zeit der Vorherrschaft Athens deckte, mit politischen, identitätsstiftenden Konnotationen verknüpft. Dies wurde durch eine Doppelstrategie erreicht: Zum einen sollte ein verbindliches Exemplar der Tragödien angefertigt werden, das als Grundlage für Aufführungen diente; ein Schreiber der Stadt sollte zudem Sorge tragen, dass die Schauspieler nicht von der Textvorlage abweichen, sie also keine größeren Passagen hinzufügen oder weglassen. Athen zeigte damit ganz deutlich an: Die Polis übernimmt die Kontrolle über den Text ihrer Dichter.⁵ Zum anderen werden durch die Aufstellung der Ehrenstatuen identitätsstiftende Ambitionen sinnfällig. Auf Beschluss der Volksversammlung sollten diese Denkmäler im Dionysos-theater errichtet werden, an dem Ort also, an dem die Tragödien aufgeführt

Bibliothek von Alexandria davon zu machen (Gal. Hippocratis Epidemiarum lib. III.1 comment. II.4).

³ Hintzen-Bohlen 1997 mit weiteren Beispielen zur Kulturpolitik des Lykurg, s. besonders 135–140.

⁴ Aus einer Gerichtsrede des Lykurg aus dem Jahre 330 v. Chr.: Gegen Leokrates 42 (Übersetzung Engels 2008).

⁵ Cf. Hanink, 65–67.

wurden. Hier wurden die Tragödien öffentlich erlebbar, hier feierte und präsentierte sich die Bürgerschaft bei den Dionysien als Gemeinschaft. Zudem war das Dionysostheater der Raum, in dem die Volksversammlung tagte. Aischylos, Sophokles und Euripides wurden dabei offensichtlich nicht als Tragiker dargestellt, sondern präsentierten, gehüllt in den Bürgermantel, den vorbildlichen athenischen Bürger.⁶ Dass ein Erinnerungsort geschaffen wurde, der an die Arché Athens im 5. Jahrhundert v. Chr. erinnerte, wird auch daran deutlich, dass dort ebenfalls Statuen von Miltiades und Themistokles standen, den siegreichen Feldherren von Marathon und Salamis.

Eine derartige Erinnerung mit einer aktiv zirkulierenden Vergangenheit als Gegenwart bezeichnet die Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann als *Kanon* und setzt diesen von dem Begriff *Archiv* ab, der das Vergangene als Vergangenheit bewahrt.⁷ *Kanon* und *Identität* gehören wie *Erinnerungskultur* und *kollektives Gedächtnis* zum Vokabular eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas, das sich nachhaltig auf teilweise sehr disparat geführte Diskurse in den Altertumswissenschaften ausgewirkt hat. Bereits in den 1920er Jahren entwickelte Maurice Halbwachs den Begriff *mémoire collective* und formulierte die These, dass das individuelle Gedächtnis sozial bedingt sei. Von der Vergangenheit bleibt nur, „was die Gesellschaft in jeder Epoche mit ihren gegenwärtigen Bezugsrahmen rekonstruieren kann“, lautet der prägnante letzte Satz seiner 1925 publizierten Schrift „Les cadres sociaux de la mémoire“, die (erst) 1966 unter dem Titel „Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen“ auf Deutsch veröffentlicht wurde.⁸

Seine Thesen entwickelten Aleida und Jan Assmann weiter, indem sie Erinnern nicht nur als sozial, sondern auch als kulturell bedingt herausstellen und dem Erinnern eine diachrone Dimension zuordnen, wobei sie das „kommunikative Gedächtnis“ von dem „kulturellen Gedächtnis“ unterscheiden.⁹

⁶ Die Statuen sind nicht erhalten, es wird von der Forschung aber ein in römischer Kopie überlieferter Bildnistyp damit in Verbindung gebracht, cf. von den Hoff 2009, 196; Krumeich 2002, insbes. 542–544, Zanker 1995, 49–61. Zur Rekonstruktion der Statuengruppe s. auch Hanink 2014.

⁷ Assmann (A.) 2008, 98.

⁸ Halbwachs 1985, 390. Cf. auch das posthum erschiene Werk „Das kollektive Gedächtnis“ (Frankfurt am Main 1991, französische Originalausgabe: 1950).

⁹ Einschlägig Assmann (A./J.) 1987 sowie Assmann (J.) 1988 und 2007 (Erstveröffentlichung 1992). – Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den Thesen von Halbwachs siehe Assmann (J.) 2005, er resümiert in diesem Aufsatz: „Von Halbwachs haben wir gelernt, das individuelle Gedächtnis als eine ‚représentation collective‘ zu verstehen und in zwei Dimensionen, der neuropsychischen und der psychosozialen Dimension zu denken.“

Unter dem kommunikativen Gedächtnis verstehen sie dabei die unmittelbare Erinnerung der Zeitgenossen bis etwa 80 Jahre nach den Ereignissen, die überwiegend ungeformt und individuell bewahrt werden; und als kulturelles Gedächtnis bezeichnen sie eine von spezialisierten Traditionsträgern normativ verbindlich gemachte, weiter zurückliegende Vergangenheit. Diese Unterscheidung ist aktuell von besonderer Relevanz und Brisanz, da das Gedenken an die Shoah mit dem Aussterben der Zeitzeugen von dem kommunikativen in ein kulturelles Gedächtnis überführt wird. Die Errichtung des Holocaust-Mahnmals in Berlin, die Einführung eines internationalen Holocaust-Gedenktages, die Einschreibung von verpflichtenden Gedenkstättenbesuchen in das Schulcurriculum und die Aufbereitung der NS-Zeit in den Massenmedien sind Beispiele dafür, wie derzeit versucht wird, Erinnerungskultur auszugestalten.

Auch der von Pierre Nora in den 1980ern geprägte Begriff „*lieu de mémoire*“ (Erinnerungsort) ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Die Besonderheit liegt darin, dass „Ort“ von ihm nicht nur räumlich gedacht ist, sondern sich beispielsweise auch als mythische Gestalt, historisches Ereignis oder Kunstwerk darstellt. Diese materiellen wie immateriellen Orte haben nach Nora identitätsstiftende Funktionen für diejenigen Gruppen, die ihm eine symbolische Bedeutung zuschreiben.¹⁰

Gemeinsam ist diesen Ansätzen das Verständnis von Erinnerung als einem Instrument der kollektiven Identitätsstiftung und -stabilisierung. Mit

Diesen zweidimensionalen Gedächtnisbegriff will die Theorie des Kulturellen Gedächtnisses um die dritte Dimension des in symbolischen Formen – Texten, Bildern, Riten – objektivierten Langzeitgedächtnisses der Gesellschaft erweitern.“ (S. 80). In ihren neueren Arbeiten untersuchen die beiden vor allem den Übergang vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis, den sie als „floating gap“ bezeichnen. Dabei stellen sie heraus, dass es sich nicht um eine Lücke – wie der Begriff zunächst vermuten lässt – als vielmehr um ein Aufeinandertreffen handelt, wodurch auch ein Nebeneinander der beiden Gedächtnisformen möglich ist. So untergliedert Aleida Assmann (1995 und 2004) das kulturelle Gedächtnis nochmals in ein Speicher- und ein Funktionsgedächtnis. Während das Speicher-gedächtnis eine Sammlung allen Wissens ist, die als „Reservoir zukünftiger Funktionsgedächtnisse“ (A. Assmann 1995, 140) dient, zeichnet sich das Funktionsgedächtnis durch Gruppenbezug, Selektivität, Wertbindung und Zukunftsorientierung aus, es ist bedeutungsgeladen, Erinnerungen sind darin sinnhaft geordnet und mit der Gegenwart einer Gruppe verknüpft, so können sich durch eine geänderte Gruppenidentität auch die Fixpunkte der Erinnerung verschieben (A. Assmann 1995, 134).

¹⁰ Nora 1992, 20: „Lieu de mémoire, donc: toute unité significative, d'ordre matériel ou idéal, dont la volonté des hommes ou le travail du temps a fait un élément symbolique du patrimoine mémoriel d'une quelconque communauté.“

Alois Hahn ist zu vermuten, dass aufgrund der zentralen Funktion von Kanonisierungen, durch verbindliche Selbstdarstellungen explizite symbolische Grenzen zu setzen, „der Bedarf für Kanonisierungen und der für Identitätsbestimmungen hoch miteinander korrelieren.“¹¹

Diese Überlegungen bildeten den Ausgangspunkt einer internationalen Nachwuchstagung, die von Studierenden des Masterstudiengangs „Antike Kulturen des östlichen Mittelmeerraums (AKOEM)“ am 26. und 27. Mai 2017 am Centrum für Geschichte und Kultur des östlichen Mittelmeerraums (GKM) der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster veranstaltet wurde, und deren Erträge in diesem Sammelband vorgelegt werden. Durch den gewählten interdisziplinären Ansatz, der auch dem Studiengang der Organisatorinnen und Organisatoren zu Grunde liegt, sollten Kanonisierungsprozesse und die mit ihnen verbundenen identitätsstiftenden Kräfte sowohl in den Kontexten des Alten Orients, des Alten Testaments, der griechisch-römischen Staatenwelt als auch des antiken Christentums untersucht werden.

* * *

Der Begriff „Kanon“ geht auf das semitische Wort קָנָה *qānæh* zurück und ist im Griechischen (κανόν) und später auch im Lateinischen (*canon*) belegt. Im Alten Testament wird er für Röhrichtpflanzen verwendet, die an feuchten Stellen, insbesondere entlang des Nils, verbreitet waren.¹² Diese Pflanze bildet bis zu drei Meter lange, gerade Sprossachsen aus, die innen hohl sind und nur ein geringes Gewicht haben. Sie wurden wegen ihrer einfachen Handhabbarkeit im Bauwesen als Längenmessinstrument aber auch als Richtschieit und Waage genutzt.¹³ Diese technische Bedeutung wurde dann erweitert, wenn beispielsweise das geknickte Rohr (קָנָה מְרִצָּה *qānæh mērišûš*) als Metapher für Unzuverlässigkeit und Schwäche verwendet wird.¹⁴ Im Griechischen ist diese übertragene Bedeutung sehr gut in der Beschreibung eines

¹¹ Hahn 1987, 33.

¹² Ps 68,31; Hiob 8,11. Zur Etymologie aus dem Akkadischen und Ugaritischen sowie der vielfältigen Verwendung des Begriffs im Alten Testament siehe den Artikel קָנָה *qānæh* von Lamberti-Zielinski 1993.

¹³ Zahlreiche Belege finden sich in Ezechiels Vision vom Neuen Tempel (Ez 40–42); die Bedeutung Waage ist nur bei Jes 46,6 belegt, vermutlich ist eine Balkenwaage gemeint.

¹⁴ 2 Kg 18,21 // Jes 36,6; Jes 42,3; siehe auch Ez 29,6.

tugendhaften Menschen durch Aristoteles zu fassen.¹⁵ Kanon ist hier ein Synonym für Orientierung, um das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, also das Gute zu erkennen. An diese Grundbedeutungen haften sich im Laufe der Zeit unzählige Inhalte, die sich teilweise überlappen, die teilweise aber auch differieren.¹⁶ So ist der interdisziplinäre Ansatz dieses Tagungsbandes insofern vielversprechend, als sich die Thematik an einer Schnittstelle verschiedener Diskurse befindet. Um sich in dieser Gemengelage zu positionieren, erläutern die Autoren das ihren Beiträgen jeweils zu Grunde liegende Verständnis von Kanon(isierung). Gemeinsam ist allen Ansätzen, dass Kanonisierung als ein kulturhistorisches Phänomen aufgefasst wird.

„Kanon“ vermittelt auf den ersten Blick das Gefühl von Gewissheit und Verbindlichkeit, eine genauere Betrachtung zeigt jedoch, dass in einem Kanon durchaus Spannungen vorhanden sind. Er kann Sinnwelten beinhalten, die nicht miteinander zu vereinbaren sind, und zudem können sich darin Traditionen, (Wieder-)Erinnerungen und Interpretationen vermischen. Ein Kanon hat damit Wirkkräfte von Stabilität auf der einen Seite und Dynamik auf der anderen Seite, die aufgedeckt und ausgelotet sowie historisch kontextualisiert werden müssen, um ihre Funktionen erfassen zu können, wobei auch die räumliche Dimension (lokale, regionale, überregionale Ausdehnung) bei diesen Prozessen zu berücksichtigen ist. Entsprechend dieses Ansatzes wurden für die Nachwuchstagung die Begriffe „Kanonisierungsprozesse“ und „Identitätsbildung“ bewusst gewählt, da in ihnen Dynamik und Stabilität zusammengedacht sind. Kanonisierung wird aus dieser Forschungsperspektive als eine Form des Erinnerens gefasst, die nicht zuvorderst das Archivieren und

¹⁵ Aristot. eth. Nic. III 1113a 33.

¹⁶ Eine Einführung geben die Artikel „Kanon“ in den Fachlexika und Handbüchern, die durchaus ergänzend und vergleichend gelesen werden müssen, z. B. Küneth 1988; Lamberti-Zielinski 1993; Lang 1993; Ohme 2004; Schöpflin 2007; Montanari 2012; Hölter 2013; Bartelmus 2016; Frankemölle 2016a+b. Auch das Kapitel „Kanon – zur Klärung eines Begriffs“ in Assmann (J.) 2007 bietet eine schnelle Orientierung. Eine bibliographische Übersicht gibt Snoek 1998. Es muss aber auch betont werden, dass in dem von Helmut Reinalter und Peter J. Brenner im Jahr 2011 herausgegebenen „Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriffe – Disziplinen – Personen – Begriffe“ ein Artikel „Kanon“ fehlt. – Es sei nur nebenbei darauf verwiesen, dass Kanonisierung in der Antike selbstverständlich auch durch andere, wiederkehrende Formulierungen und Konzepte umschrieben wurde. Beispielhaft genannt seien einige aus der Rechtspraxis übernommenen Formeln wie „dem Wortlaut nichts hinzuzufügen und nichts davon wegnehmen“ (cf. Dtn 4,2) oder „das sei eine ewige Ordnung“ (cf. Lev 24,3) oder „weicht nicht ab, weder zur Rechten noch zur Linken“ (cf. Dtn 5,32; Jos 1,7), siehe Oeming 2017 mit weiteren Beispielen aus der hebräischen Bibel.

Abbilden abgeschlossener Vergangenheiten beleuchtet, sondern das Bildende und Produktive im gesellschaftlichen Kontext herausstellt.

Im Vorfeld der Tagung haben sich die Organisatoren mit den Thesen des Ägyptologen Jan Assmann auseinandergesetzt, der insbesondere in seiner Monographie „Das kulturelle Gedächtnis“ zeigt, wie Kanon und Identität miteinander verwoben sind. Aus dieser Beschäftigung erwuchs die Korrelierung von Kanon und Identität für die Tagungsthematik, der folgende Implikationen zu Grunde liegen:

Wir bestimmen Kanon daher als das Prinzip einer kollektiven Identitätsstiftung und -stabilisierung, die zugleich Basis individueller Identität ist, als Medium einer Individuation durch Vergesellschaftung, Selbstverwirklichung durch Einfügung in ‚das normative Bewußtsein einer ganzen Bevölkerung‘ (Habermas). Kanon stiftet einen Nexus zwischen Ich-Identität und kollektiver Identität. Er repräsentiert das Ganze einer Gesellschaft und zugleich ein Deutungs- und Wertesystem, im Bekenntnis zu dem sich der Einzelne der Gesellschaft eingliedert und als deren Mitglied seine Identität aufbaut.¹⁷

Weiterhin war für die Tagung die Annahme grundlegend, dass sich der Prozess der Kanonisierung an zahlreichen Gegenständen fassen lässt. So nennt Alois Hahn neben den geläufigen Kategorien wie Texte, Autoren, Regeln und Ritualen auch die Artefakte.¹⁸ Wie tragfähig diese Ausdehnung des Kanonbegriffs, der ansonsten sehr eng mit der Schriftlichkeit verbunden wird, für die Antike sein kann, führen in diesem Tagungsband einige Beiträge vor, denen archäologische Quellen als Untersuchungsgegenstand zu Grunde liegen. So werden Beispiele aus der Numismatik, der Siedlungsarchäologie und der Bauornamentik, welche bislang in der Forschung kaum systematisch bei der Untersuchung von antiken Kanonisierungen einbezogen wurden, im Hinblick auf die Thematik beleuchtet. Durch die Erweiterung der Quellenbasis und die breite Definition von Kanon wurde ein Experimentieren zugelassen, das durch die Freiheiten des Formats „Nachwuchstagung“ in besonderer Weise möglich war.

Im Fokus der Tagung waren folgende Leitfragen: Inwiefern schafft ein Kanon kulturelle und soziale Kohärenz – zwei essentielle Faktoren in der

¹⁷ Assmann (J.) 2005, 127.

¹⁸ Hahn 1987, 28.

Herausbildung einer stabilen Gruppenidentität? Welche Institutionen, Gruppen bzw. welche politischen oder gesellschaftlichen Kräfte haben Einfluss auf Kanonisierungsprozesse? Von welchen Faktoren wird die Auswahl kanonischer Werke bestimmt – welche Rolle spielen intrinsische Faktoren wie Qualität und Regelmäßigkeit und extrinsische Faktoren wie Machtansprüche und Ressourcenknappheit? Wie entwickelt sich der normative Diskurs innerhalb einer Gruppe, die sich mit oder über einen Kannon definiert? Wann kommt es zu Umbrüchen im Umgang mit dem originären Kanon und was fördert, unterbricht oder beendet seine Tradierung?

Sektion „Alter Orient“

In den altorientalischen Kulturen, die von einer erstaunlichen Konstanz territorialer Herrschaftsformen bei gleichzeitiger Existenz regionalspezifischer, lokaler Herrschaftsstrukturen bestimmt sind, wurden schon seit dem 4. Jahrtausend v. Chr. Normierung und Standardisierung von Prozessen und Kulturtechniken genutzt, um eine breite räumliche und gesellschaftliche Identität zu schaffen. So zeugen die weitgehend uniforme Einsetzung früher Zeichen und die Dynamik ihrer Verbreitung von einer enormen Durchsetzungskraft, die offensichtlich in den Händen der Eliten liegt, und die von diesen angewendet wird, um ihre Herrschaft zu sichern.¹⁹ Diese Mechanismen werden allerdings ergänzt durch divergierende, lokale Prozesse, wie Szilvia Jáka-Sövegjártó beispielhaft in ihrem Beitrag am altbabylonischen Curriculum der Schreiberausbildung verdeutlicht.

Gleich in dem ersten Beitrag macht Sophus Helle einen historischen Spagat vom 2. Jahrtausend v. Chr. bis in die Gegenwart, wenn er danach fragt, warum das altorientalische Gilgamesch-Epos auch heute noch nicht nur Teil des universitären Lehrkanons der Altorientalistik ist, sondern ebenso in Kunst und Kultur rezipiert wird. Helle lehnt sich mit seinem Kanonbegriff dabei an die Thesen von Mads Rosendahl Thomsen²⁰ zur Entstehung von Weltliteratur an, wenn er zwei Faktoren herausstellt, welche das Phänomen

¹⁹ Siehe hierzu die zusammenfassenden Ergebnisse des im Rahmen des Berliner Exzellenzclusters Topoi durchgeführten Projekts zu Normierungs- und Standardisierungsprozessen bei Cancik-Kirschbaum/Klinger 2011.

²⁰ Ganz aktuell ist der von Thomsen u. a. 2017 herausgegebene Sammelband, dort findet sich auch weiterführende Literatur.

der Aktualität des Gilgamesch-Epos begründen: Zum einen stellt dieses eine der ältesten überlieferten, schriftlich fixierten Dichtungen dar und zum anderen ist es möglich, dieses eigenartig, fremde Epos mit verschiedenen Disputen der modernen und postmodernen Kulturkritik zu verknüpfen.

Ausgehend von der Kanondefinition Francesca Rochbergs, dass ein Kanon von einer Gruppe aufgestellt wird, welche die Macht hat, Standards zu setzen, identifiziert Szilvia Jáka-Sövegjártó eine vergleichbare Rolle der lokalen Priesterschaften in Südmesopotamien bei der Formierung eines sumerischen Curriculums in altbabylonischer Zeit. Obwohl das Sumerische im 2. Jahrtausend v. Chr. nicht mehr Alltagssprache war, bildeten sumerische Texte im Süden Mesopotamiens zu dieser Zeit eine Grundlage für lokale Identitätskonstrukte, die in Opposition zu den akkadischsprechenden Eliten im Norden standen. Jáka-Sövegjártó zeigt, welche Rolle dabei Kopien von Königsinschriften und -hymnen übernahmen, die zu einer zentralen Komponente der Schreiberausbildung wurden und durch die Anknüpfung an Figuren der Vergangenheit als soziales Konstrukt zur kollektiven Erinnerung beitragen. Auswahlkriterien waren dabei nicht Qualität und Authentizität, sondern v. a. Relevanz und Wirkmächtigkeit im Rahmen von Identitätsbildung und Herrschaftssicherung.²¹

Einen Einblick in die magische Welt des nordsyrischen Stadtstaates Ugarit gibt Clemens Steinberger, der auf der Grundlage der Beschwörungsliteratur bewusste Standardisierungsbemühungen der zuständigen Priesterschaft fasst. Er definiert Standardisierung als spezielle Form der Verschriftlichung, bei der die Grundzüge eines Textes festgeschrieben werden, um die Verbindlichkeit und normative Geltung zu steigern. Wengleich die einzelnen Beschwörungen auf den ersten Blick sehr heterogen anmuten, wird bei genauer Betrachtung deutlich, dass bestimmte Charakteristika wiederholt und regelmäßig auftreten und in ihrer Umsetzung gewisse Gesetzmäßigkeiten aufweisen. Steinberger zeigt dabei eine Verkettung von Standard, Autorität und Wirkung auf. Interessant ist, dass diese in der Beschwörungsliteratur wiederkehrenden Elemente auch in ugaritischen Texten anderer Gattungen zu finden sind, woraus Steinberger eine verstärkte normative Geltung der Beschwörungen ableitet.

²¹ Rubio 2016, 251 spricht in ähnlicher Weise von: „an ideology framing an identity“.

Sektion „Altes Testament / Israel“

Die Schriften der Hebräischen Bibel bilden in unterschiedlicher Anordnung und mit differierendem Umfang den Kanon zweier Religionen: Als sogenannter Tanach sind sie Kanon für das Judentum, und für das Christentum ist das Alte Testament Bestandteil eines zweigeteilten Kanons der Bibel. Darüber hinaus ist eine inhaltliche Pluralität festzustellen, denn zahlreiche Gegensätze in den Texten wurden nicht geglättet und geben damit bis heute Raum für divergierende Auslegungen. Die Autoren dieser Sektion legen die Vielfalt von Definitionen und literarischen Konzepten am Beispiel des Topos „Fremder“ dar und zeigen auf, wie unterschiedliche Kriterien für die Israel-Zugehörigkeit Einzug in den Kanon der Hebräischen Bibel fanden, in der also keine einheitliche Israel-Identität vermittelt wird. Vielmehr finden sich konträre Identitätsmodelle, die sicherlich auch mit regionalen Besonderheiten und der langen Entstehungsgeschichte zusammenhängen.

Philipp Graf veranschaulicht das Phänomen der Identitätsvielfalt an dem Motiv *herem*, wie es in Josua 6 vorgestellt wird. Indem *Jericho* und *Rahab* ebenso wie *Bann* und *Weiterleben* gegenübergestellt werden, wird ein inklusives Identitätskonzept entwickelt. Dieses Motiv wird narrativ dann weiter entfaltet und nimmt später auch Einzug in das Neue Testament. Sebastian Kirschner bringt drei Diskurse, in denen es um die Aufnahme in die Gemeinde und den Zutritt zum Heiligtum geht, miteinander in Verbindung (Dtn 23,2–9; Ez 44,6–16; Jes 56,1–8). Er deckt auf diese Weise die in nachexilischer Zeit divergierenden Ansichten auf, wer zum kultischen Israel gehören darf. Was als fremd bzw. eigen angesehen wird, ergibt sich somit aus den unterschiedlichen Definitions- und Konstruktionskonzepten sozialer Gruppen. William Krisel schließlich führt am Beispiel von Richter 19–21 vor, wie durch die Aufnahme und spezifische Anordnung einer Schrift in den Kanon die ursprüngliche Bedeutung und Intention der Erzählung verschoben werden kann. Krisel arbeitet dazu die anti-benjaminitischen Tendenzen heraus, welche der Erzählung vom Krieg zwischen den „Söhnen Israels“ und den „Söhnen Benjamins“ zugrundeliegenden, und datiert diese – auch auf der Grundlage des archäologischen Befundes – in die frühpersische Zeit, also nach dem babylonischen Exil. Die Erzählung wird damit zu einem Gründungsmythos, der die soziale Identität der Exulanten mit der Charakterisierung der Benjaminiten als Fremde kontrastiert. Krisel zeigt, wie durch das Anhängen dieser

Kriegserzählung an das Buch Richter, also an Erzählungen von der Geschichte Israels vor dem ersten König, dieses Narrativ (Gegensatz Israeliten – Fremdlinge) aufgehoben wird und in dem neuen Kontext zu einem letzten, blutigen Bruderkrieg Israels stilisiert wird.

Aus dem Blickwinkel der materiellen Kultur erörtert James McLellan am Beispiel des Vierraumhauses im eisenzeitlichen Palästina, wie Alltagsgegenstände durch Kanonisierung zu einem kulturellen Identitätsmaker werden können. Er nimmt dabei die in der Forschung breit und kontrovers geführte Ethnizitätsdebatte²² auf, lenkt diese aber in eine andere Richtung. Ausgehend von den Prototypen in Giloh, Taanach und Mt. Ebal zeichnet McLellan die siedlungsarchäologischen Entwicklungen der Region nach. Er stellt heraus, dass Vierraumhäuser zu Beginn der Eisenzeit I noch selten waren und in ihrer Gestaltung variierten, dann im 11. Jh. v. Chr. mit der zunehmenden Verwendung dieses Haustyps eine Fixierung (Kanonisierung) der baulichen Gestaltung einherging. Für die Durchsetzung (*prominence*) und lange Dauer von mehr als 600 Jahren (*persistence*) führt McLellan mehrere anthropologische Modelle an und zeigt, wie diese Entwicklung mit spezifischen naturräumlichen sowie historischen Gegebenheiten zusammenhängen könnte.²³

Sektion „Griechisch-römische Staatenwelt“

Bereits das eingangs angeführte Beispiel vom Umgang mit den Texten der Tragödiendichter in Athen zeigte, wie Kanonisierung und Identitätsbildung sich in der griechischen Staatenwelt gegenseitig bedingen konnten. Häufig waren diese Prozesse mit spezifischen Räumen verknüpft wie beispielweise mit Bibliotheken, Schulen und Heiligtümern. So wurden bei aller Diversität, welche die griechische Staatenwelt kennzeichnet, die heiligen Orte Olympia, Delphi, Isthmos sowie Nemea und die dort stattfindenden Feste als Gruppe herausstilisiert, um eine panhellenische Identität zum Ausdruck zu bringen, so dass Herodot neben dem gleichen Blut und der gemeinsamen Sprache vor

²² Eine kurze Einleitung in die Diskussion und weiterführende Literatur bei Frevel 2016, 66–92.

²³ Vgl. dazu das Kapitel „Wohnen im Haus“ in Zwingenberger 2001, insbes. 262. Mit diesem Ansatz korrespondieren auch neuere Befunde am Tell Zira'a, s. Vieweger 2014, 53.

allem die gemeinsamen Heiligtümer und Opfer als gesamtgriechisches Merkmal hervorheben kann.²⁴ Hier ist eine Konstruktionsidee zu fassen, die sich auch bei der Kanonisierung der sieben Weisen wiederfindet, die zunächst differierend, dann aber als feste Gruppe literarisch und ikonographisch zu fassen sind.²⁵

Aus einer archäologischen Perspektive führt Maria Kames anhand der Kentauromachie vor – eines der beliebtesten mythischen Motive des 5. und 4. Jh. v. Chr. in der griechischen Sakralarchitektur –, wie ein Bildprogramm aufgrund von differierenden regionalen und historischen Umständen sowie unterschiedlichen architektonischen Gegebenheiten an Raum und Zeit angepasst wurde, wodurch sich die Interpretation und Funktion des zugrundeliegenden Mythos verändern kann.²⁶ Sie vergleicht dazu den Giebel am Zeus-tempel von Olympia mit dem Fries des Apollontempels von Bassai.

Ein sehr weitgefasstes Verständnis von Kanon legt Tommaso Longo seinen Ausführungen zu Grunde, wenn er Kanon als „universal repeatable and recurrent concept“ definiert. Er betrachtet unter dieser Prämisse die Wende im philosophischen Denken des 5. Jh. v. Chr., durch die ethische Fragestellungen und damit das verantwortungsbewusste, an Normen und Werte einer Gemeinschaft rückgebundene menschliche Handeln in das Zentrum gerückt werden. Die von Platon dem Philosophen Protagoras zugeschriebene Feststellung „Aller Dinge Maß ist der Mensch“ nimmt Longo als Ausgangspunkt seiner Betrachtung, in der das Streben nach einem Kanon als Reaktion auf die Erkenntnis aufgefasst wird, dass das Zusammenleben und damit Überleben durch kulturelle, also menschliche Leistung und Konvention zu erbringen ist. In diesem Sinne leistet der Kanon einen wichtigen Beitrag zum

²⁴ Hdt. 8,144. Zu dem Prestige der panhellenischen Heiligtümer trug sicherlich auch ihre Funktion als Wettkampfstätte bei. So sieht Egon Flaig gerade im Agonalwesen den stärksten kohäsiven Faktor, um eine kulturelle Identität in Griechenland zum Ausdruck zu bringen und zu bewahren (Flaig 2010, inbes. 367).

²⁵ Zu den sieben Weisen als Konstrukt, das mit der Absicht geschaffen wurde, ein Orientierungskonzept in einer Krisen- und Umbruchsituation zu etablieren, siehe Rösler 2003, 111–113. Einen Abriss über die überlieferten antiken Listen der sieben Weisen gibt Engels 2010, 9–77; Beispiele für bildliche Darstellungen sind zu finden bei Engels 2010, 103–116.

²⁶ Dieses Ergebnis fügt sich auch in die Untersuchung von Achim Lichtenberger zu der Genese der frühen griechischen Götterikonographie ein, der feststellt, dass mit der Kanonisierung keine vollständige Nivellierung der (lokalen) Ikonographie stattfand (Lichtenberger 2015, 235).

Selbsterhalt einer Gemeinschaft. Longo fasst so unter der Frage nach Kanonisierungsprozessen für das klassische Griechenland philosophische Überlegungen, die im 17./18. Jh. mit der Theorie vom Gesellschaftsvertrag wieder aufgegriffen wurden, und in Diskussionen über die Verantwortung des Individuums für seine Umgebung bis heute von immenser Aktualität sind.

Philipp Brockkötter stellt die Vorbildfunktion – gefasst als *imitatio* – von Kaiser Augustus als Bild- und Tugendkanon in der julisch-claudischen Münzprägung vor, also in der Zeit der Konstituierung der römischen Kaiserherrschaft. Bei seiner Untersuchung stützt er sich auf die Münzen, da diese als Massenmedium der Antike breitflächig auf die Bevölkerung einwirken konnten und damit auch für die Frage nach Identitätsbildung besonders Gewinn bringend erscheinen. Er stellt vor, wie Bilder von der Prägeautorität und von den Rezipienten selektiert oder eradiert wurden, um dem Kommunikationsziel der Herrschaftsrepräsentation und -legitimation zu dienen. Zudem zeigt er, wie das Medium „Münze“ durch die Kombination von Bild und Schrift in besonderer Weise geeignet ist, tradierte Aussage den historischen Gegebenheiten anzupassen.

Wie unterschiedlich Kanonisierungsprozesse im Römischen Reich ablaufen konnten und wie differenziert ihre identitätsstiftende Rolle zu werten ist, zeigt Niklas Rafetseder anhand von zwei Stadtgesetzen aus der Zeit des Bundesgenossenkriegs. Das Stadtgesetz der Gemeinde Bantia, in oskischer Sprache verfasst, erinnert auf den ersten Blick stark an lateinische Vorbilder. Im Fall des darin erwähnten *tribunus plebis* äußert Rafetseder sich zu Theorien, wonach es sich bei dem Genannten um einen genuin oskischen Beamten handeln könnte, der Funktionen ausübte, die sich von denen des römischen Beamten unterschieden. Auch in dem Stadtgesetz erwähnte Rituale zeugen nach Rafetseder wenig von einer Anknüpfung an längst vergangene Praktiken aus der römischen Frühzeit, sie könnten vielmehr Ausdruck eines ursprünglich gemeinsamen italischen Vorrats sein, aus dem geschöpft wird, um eine lokale Identität zu schaffen. Anders liegt der Fall in dem Stadtgesetz von Tarent, das sich stark an dem römischen Zwölftafelgesetz zu orientieren scheint. Rafetseder geht davon aus, dass diesem eine Mustervorlage zu Grunde lag, die auch in anderen Kolonien und Munizipien zu fassen ist: In den Kolonien konnte damit wie in Rom gelebt werden, auch wenn man sich weiterhin über seine lokale Zugehörigkeit definierte.

Der Philologe Markus Stachon leitete auf der Tagung einen Workshop, in dem mehr Zeit für Quellenarbeit und Diskussion als in den Vortragsblöcken gegeben war. Entsprechend wird auch in seinem hier publizierten Beitrag den Quellen mehr Raum als in den anderen Tagungsbeiträgen gegeben. Stachon greift ebenso wie Brockkötter den Begriff der *imitatio* auf, bezieht ihn jedoch auf die Grundlegung eines Literaturkanons. Ausgehend von den Ausführungen des kaiserzeitlichen Rhetoriklehrers Quintilian, die auf Selektion, Reproduktion und Variation gründen, stellt Stachon eine Kanonentstehungstheorie auf den Grundprinzipien der memetischen Evolution vor.²⁷ Er führt damit Phänomene zusammen, die auch die anderen Referierenden dieser Sektion herausgestellt haben: das verändernde Anknüpfen an Vorhandenes auf der einen Seite und die Akzeptanz bzw. Selektion der Umgebung auf der anderen Seite.

Sektion „Antikes Christentum“

Die Literatur zu Kanonisierungsprozessen im frühen Christentum ist sicherlich Legion. In seinem einführenden Beitrag zu dieser Sektion kann Alexander Noak daher nur einige Schneisen schlagen, welche die diesem Tagungsband zugrunde liegende Diskussion bereichern. An der Entwicklung des neutestamentlichen Kanons stellt er heraus, dass die frühe Autorität einer Schrift nicht mit einem frühen kanonischen Status einhergehen muss. So zeugen die sogenannten Kanonlisten des 2. bis 4. Jh. n. Chr. von einer Reflexion über die Autorität der Schriften und dem Bemühen um eine Grenzziehung, die aber durchaus variabel erscheint. Noak sieht bei der Kanonbildung den Einfluss heterodoxer Gruppen als einen, aber bei weitem nicht einzigen Faktor. Vor diesem Hintergrund sieht er ein bipolares Konzept kanonisch vs. nichtkanonisch für das frühe Christentum als anachronistisch an, vielmehr stellt er ein Modell heraus, in dem Schriften von höchster Autorität den Kern bilden, um den sich verschiedene Schriften lagern, die ebenfalls als inspiriert gelten bzw. inspiriertes Wissen enthalten, davon abgesetzt werden häretische Schriften. Dem entspricht auch die Beobachtung, dass ein Kanon in dieser

²⁷ Den Begriff prägte der britische Soziobiologe Richard Dawkins in seinem 1976 veröffentlichten Bestseller „The Selfish Gene“. Mem ist demnach ein kulturelles Gegenstück zum Gen in der biologischen Evolution.

Zeit je nach Aktionsraum zu unterscheiden ist (im Gottesdienst, bei größeren Versammlungen wie beispielsweise Synoden, im theologischen Disput, in Bibliotheken oder im akademischen bzw. katechetischen Unterricht) und zunächst in erster Linie regionale Bedeutung hatte.

Daniel Brauburger zeigte in seinem Vortrag, wie im zweiten Jahrhundert – vor dem Hintergrund der aussterbenden Zeitzeugen Jesu, einer ausbleibenden Parusie und dem Aufkommen insbesondere der Gnosis – Mechanismen entwickelt wurden, um eine christliche Identität zu stärken und eine christliche Lehre auf eine verlässliche Basis zu stellen, also eine identitätsbildende Mitte zu entfalten, die Bezugspunkt für eine plurale Gemeinschaft ist.²⁸ Er führte vor, welche Funktionen das Apostolizitäts- und Sukzessionsprinzip sowie die Bischofslisten in diesem Umfeld erfüllten. Leider war es Brauburger nicht möglich, seinen Beitrag für die Publikation vorzubereiten.

Kelsie Rodenbiker beleuchtet, wie innerhalb des biblischen Kanons Mechanismen angelegt sind, die über die Geschlossenheit eines Textbestandes hinausweisen. Eine solche Durchlässigkeit zeige sich beispielsweise daran, dass Figuren des Kanons durch die Anknüpfung an parabiblische Narrative anders ausgeleuchtet werden als sie dies in kanonischen Texten sind. Rodenbiker bettet die Frage nach der Funktion narrativer Kopien in eine Untersuchung des Judasbriefes ein. Dabei legt sie den Fokus auf das Streitgespräch des Teufels mit dem Engel Michael um den Leichnam des Mose. Sie greift damit ein Ereignis, das derart sonst nirgends in der Bibel erzählt wird, aber bereits in der patristischen Literatur auf die apokalyptische Schrift *Assumptio Mosis* zurückgeführt wird. Die Funktion versteht Rodenbiker aus dem frühchristlichen Orientierungsprozess: Judas nutzt diesen Rückgriff, um die Reaktion Michaels als Kontrastfolie zu dem Verhalten seiner Gegner, der Parusieeuler, darzustellen.²⁹

²⁸ Die von Brauburger präsentierten Beispiele untermauern das von Christoph Marksches entwickelte Erklärungsmodell für die vielschichtigen Prozesse der Formierung des antiken Christentums, in dem er einen um eine identitätsbildende Mitte konzentrierten Pluralismus beschreibt; cf. Marksches 2007, Kapitel 4 „Identität und Pluralität des antiken Christentums“, insbesondere seine Ausführungen auf den Seiten 381–383.

²⁹ Blumenthal 2008, 338.

Hendrik Wagner fasst einen Kanonisierungsprozess zu Beginn des 5. Jh.s n. Chr., den er als „Aristokratisierung des Christentums“ bezeichnet.³⁰ Er versteht darunter einen Transformationsprozess, in dem christlich-senatorische Kreise ihr Profil als christlicher Adel schärfen und sich öffentlich zum Christentum bekennen, sich aber gleichzeitig von dem radikalen Bruch einiger Adelliger hin zu einem der Askese verpflichtenden Leben abheben. Wagner stellt in seinem Beitrag exemplarisch einige Bereiche vor, in denen sich dieses Konzept für die stadtrömische Senatsaristokratie manifestierte.³¹ Anhand von archäologischen Zeugnissen zeigt er, wie es diesen Kreisen nicht nur gelang, die christliche Ikonographie für sich nutzbar zu machen, sondern etwa durch Kirchenstiftungen und Reliquiensammlungen auch die Sakral-landschaft zu kontrollieren und darüber hinaus ihren Einfluss durch neue, christlich geprägte Netzwerke zu stärken.

* * *

Die Korrelierung von Kanonisierungsprozess und Identitätsbildung stellte sich im Rahmen der Nachwuchstagung als Gewinn bringend heraus, da so deutlich wird, dass ein Kanon als Konstrukt und Medium des kulturellen Gedächtnisses immer wieder neu gestaltet bzw. neu gelesen wird. Kanonisierungsprozesse unter diesem Fokus zu betrachten, reflektieren sowohl das Ringen und Streiten um Deutungshoheit und Akzeptanz als auch das Phänomen, dass sich in einem Kanon historische und regionale Differenzierungen überlagern. Kanonisierungsprozesse wirken somit zwar wie ein Filter, um eine Vielfalt an Texten, Bildern und Monumenten zu reduzieren, sie führen aber nicht zu einer inhaltlichen Monotonie. Im Gegenteil, die in diesem Sammelband publizierten Beiträge zeigen, dass ein Kanon Widersprüche beinhalten kann und deutungsoffen ist, worauf sicherlich auch seine zeitresistente Bedeutung beruht. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, wie diese dem

³⁰ Vgl. Prinz 1971, der von einer „Aristokratisierung der Kirche“ spricht (Seite 39), er hat dabei aber insbesondere den senatorischen Adel in Gallien im Blick.

³¹ Inwieweit diese Entwicklung nicht nur als ein Reflex auf den religiös-kulturellen Wandel in der Spätantike zu sehen ist, sondern darüber hinaus auch ein Instrumentarium der Krisenbewältigung war, also als eine Antwort bzw. Reaktion auf den politischen und sozialen Wandel insgesamt zu werten ist, wird in diesem Beitrag nicht näher thematisiert, dieses untersucht Wagner in seinem Dissertationsprojekt.

Kanon eigentümliche Ambiguitätstoleranz³² häufig in den Hintergrund gestellt wird, wenn er genutzt wird, um Identitätsbildungsprozesse zu forcieren.

* * *

Ein besonderer Dank gilt der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, die die Durchführung der Tagung und die Publikation des vorliegenden Sammelbandes als Studierendenprojekt gefördert und finanziert hat.

Bibliographie

- Assmann, Aleida, Funktionsgedächtnis und Speichergedächtnis – Zwei Modi der Erinnerung, in: Kristin Platt / Mihran Dabag (Hg.), *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten*, Opladen 1995, 169–185
- Assmann, Aleida, *Das kulturelle Gedächtnis an der Milleniumsschwelle. Krise und Zukunft der Bildung (Konstanzer Universitätsreden 216)*, Konstanz 2004
- Assmann, Aleida, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006
- Assmann, Aleida, *Archive and Canon*, in: Astrid Erll / Ansgar Nünning (Hg.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook (Medien und kulturelle Erinnerung 8)*, Berlin/New York 2008, 97–107
- Assmann, Aleida und Jan, *Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien*, in: Jan und Aleida Assmann (Hg.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, 7–27
- Assmann, Jan, *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: Jan Assmann / Toni Hölscher, (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a. M. 1988, 9–19

³² So legt der Münsteraner Islamwissenschaftler Thomas Bauer in seinem Buch *Die Kultur der Ambiguität* dar, dass sich die Kultur des Islams bis in das 19. Jahrhundert durch eine Ambiguitätstoleranz auszeichnet hat. Dies werde beispielsweise daran deutlich, dass ältere Korankommentare mehrere Interpretationen nebeneinander stellen, ohne eine davon als die „richtige“ heraus zu heben. In seiner aktuellen Abhandlung *Die Vereindeutigung der Welt* stellt er fest, dass es nicht einfach ist, einen Zustand der Ambiguität aufrechtzuerhalten, weil Menschen ihrer Natur nach nur beschränkt ambiguitätstolerant sind und eher danach streben, einen Zustand der Eindeutigkeit herzustellen, als Vieldeutigkeit auf Dauer zu ertragen (Bauer 2018, 16).

- Assmann, Jan, Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs, in: Hermann Krapoth / Denis Laborde (Hg.), *Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877–1945)* (Jahrbuch für Soziologiegeschichte), Wiesbaden 2005, 65–83
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 62007
- Bauer, Thomas, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Frankfurt a. M. 2011
- Bauer, Thomas, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen 2018
- Blumenthal, Christian, *Prophetie und Gericht. Der Judasbrief als Zeugnis urchristlicher Prophetie* (Bonner Biblische Beiträge 156), Göttingen 2008
- Cancik-Kirschbaum, Eva / Klinger, Jörg, Plenartagungsbericht der Forschergruppe B-III-3 „Diversity and Standardization“, in: Fless, Friederike / Graßhoff, Gerd / Meyer, Michael (Hg.), *Berichte der Forschergruppen auf der Topoi-Plenartagung 2010*. eTopoi. Journal for Ancient Studies, Sonderband 1 (2011), URL: <http://journal.topoi.org> (eingesehen am 28.01.2018)
- Düren, Alfred, *Pseudo-Plutarch, Leben der zehn Redner*, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Alexander Düren (Bibliothek der griechischen Literatur 82), Stuttgart 2017, 1–116
- Engels, Johannes, *Lykurg. Rede gegen Leokrates*, herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Johannes Engels (Texte zur Forschung 93), Darmstadt 2008
- Engels, Johannes, *Die Sieben Weisen. Leben, Lehren und Legenden*, München 2010
- Flaig, Egon, *Olympiaden und andere Spiele – „immer der Beste sein“*, in: Elke Stein-Hölkeskamp / Karl-Joachim Hölkeskamp (Hg.), *Die griechische Welt. Erinnerungsorte der Antike*, München 2010, 353–368
- Frankemölle, Hubert, *Kanon*, in: Angelika Berlejung / Christian Frevel (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 52016, 281–283
- Frankemölle, Hubert, *Schrift/Schriftverständnis*, in: Angelika Berlejung / Christian Frevel (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 52016, 44–50
- Frevel, Christian, *Geschichte Israels* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 2), Stuttgart 2016
- Hahn, Alois, *Kanonisierungsstile*, in: Aleida Assmann / Jan Assmann (Hg.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, 28–37

- Hanink, Johanna, *Lycurgan Athens and the Making of Classical Tragedy* (Cambridge Classical Studies), Cambridge 2014
- Halbwachs, Maurice, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main 1985
- Hintzen-Bohlen, Brigitte, *Die Kulturpolitik des Eubolos und des Lykurg. Die Denkmäler und Bauprojekte in Athen zwischen 355 und 322 v. Chr.*, Berlin 1997
- Hölter, Achim, Kanon, in: Manfred Landfester (Hg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte*, Bd. 14, Darmstadt 2013, 792–794
- Kovacs, David, Text and Transmission, in: Justina Gregory (Hg.), *A Companion to Greek Tragedy*, Oxford 2005, 377–393
- Krumeich, Ralf, Die „lykurgische Tragikerweihe“, in: Wolf-Dieter Heilmeyer u. a. (Hg.), *Die griechische Klassik. Idee oder Wirklichkeit. Eine Ausstellung im Martin-Gropius-Bau, Berlin, 1. März – 2. Juni 2002 und in der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 5. Juli – 6. Oktober 2002, Mainz 2002*, 542–545
- Künneht, Walter, Kanon, in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 17: *Jesus Christus V – Katechismuspredigt*, Berlin/New York 1988, 562–570
- Lang, Bernhard, Kanon, in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 3: *Gesetz – Kult*, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 332–335
- Lamberti-Zielinski, Hedwig, קָנְיָהּ *qānæh*, in: Heinz-Josef Fabry / Helmer Ringgren (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 8, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 71–78
- Lichtenberger, Achim, Überlegungen zur Genese und Kanonisierung der frühen griechischen Götterikonographie im Mittelmeerraum, in: Richard Faber / Achim Lichtenberger (Hg.), *Ein pluriverses Universum. Zivilisationen und Religionen im antiken Mittelmeerraum* (Mittelmeerstudien 7), Paderborn 2015, 211–239
- Marschies, Christoph, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007
- Montanari, Franco, Kanon, in: Hubert Cancik / Helmuth Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 6, Darmstadt 2012, 248–250
- Nora, Pierre, Comment écrire l'histoire de France?, in: Ders. (Hrsg.), *Lieux de mémoire*, Bd. 3: *Les France*, Paris 1992, 9–32

- Oeming, Manfred, The Way of God: Early Canonicity and the „Nondeviation Formula“, in: Timothy H. Lim (Hg.), *When Texts are Canonized* (Brown Judaic Studies 359), Providence, Rhode Island 2017, 25–43
- Ohme, Heinz, Kanon I (Begriff), in: Georg Schöllgen u. a. (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. 20: Kanon I – Kleidung I, Stuttgart 2004, 1–28
- Prinz, Friedrich, *Klerus und Krieg im frühen Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 2), Stuttgart 1971
- Rösler, Wolfgang, Kanonisierung und Identität. Homer, Hesiod und die Götter der Griechen, in: Karl-Joachim Hölkeskamp u. a. (Hg.), *Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum*, Mainz 2003, 105–115
- Rubio, Gonzalo, The Inventions of Sumerian: Literature and the Artifacts of Identity, in: Kim Ryholt / Gojko Barjamovic (Hg.), *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia* (The Carsten Niebuhr Publication Series 43), Copenhagen 2016, 231–257
- Schöpfli, Karin, Kanon (AT), in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex) 2007*, permanenter Link zum Artikel: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11768/> (eingesehen am 28.01.2018)
- Scodel, Ruth, Lycurgus and the State Text of Tragedy, in: Craig Cooper (Hg.), *Politics of Orality (Orality and Literacy in Ancient Greece 6)*, Leiden/Boston 2007, 129–154
- Snoek, Jan A. M., Canonization and Decanonization. An Annotated Bibliography, in: Arie van der Kooij / Karel van der Toorn (Hg.), *Canonization and Decanonization. Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) held at Leiden 9–10 January 1997* (Studies in the History of Religions 82), Leiden 1998, 435–506
- Thomsen, Mads Rosendahl u. a. (Hg.), *Literature. An Introduction to Theory and Analysis*, London u. a. 2017
- Vieweger, Dieter, Wanderungssagen der Erzväter Israels im Lichte der Geschichte des 12. und 11. Jahrhunderts v. Chr., in: Almut-Barbara Renger / Isabel Toral-Niehoff (Hg.), *Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der arabischen Halbinsel*, Berlin 2014, 41–58

von den Hoff, Ralf, Die Bildnisstatue des Demosthenes als öffentliche Ehrung eines Bürgers in Athen, in: Matthias Haake / Christian Mann / Ralf von den Hoff (Hg.), Rollenbilder in der athenischen Demokratie. Medien, Gruppen, Räume im politischen und sozialen System. Beiträge zu einem interdisziplinären Kolloquium in Freiburg i. Br., 24. bis 25. November 2006, Wiesbaden 2009, 193–220

Zanker, Paul, Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst, München 1995

Zwingenberger, Uta, Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina (Orbis Biblicus et Orientalis 180), Göttingen 2001

ALTER ORIENT / ANCIENT NEAR EAST

Sophus Helle (Aarhus)

Gilgamesh: A Subversive Foundation¹

Among the thousands of literary works that survive from the cultures of ancient Iraq, one, in particular, stands out. *The Epic of Gilgamesh* has achieved a modern popularity unmatched by any other work of literature from the Ancient Near East. After the rediscovery of cuneiform literature in the nineteenth century, much scholarly effort has gone to making the uncovered works available in translation, but of these only *Gilgamesh* has attracted such remarkable admiration from artists all over the world. The epic has been adapted into novels, plays, poems, symphonies, operas, paintings, statues, installation art, literary parodies, science fiction, comic books, children's literature and much more – though not (yet) a Hollywood blockbuster.²

This popularity, which viewed against the comparable literary merits of other Babylonian works seems at least somewhat disproportionate, has not been fully accounted for in Assyriological scholarship. In this essay, I will attempt a partial answer to the question of how *Gilgamesh* has achieved its unique status, by drawing on Mads Rosendahl Thomsen's study of canonicity in world literature.³ *Gilgamesh* shares with the canonical works studied by Thomsen a conjunction of two seemingly contradictory properties: it is at one and the same time subversive and foundational.

In other words, it is today possible to read *Gilgamesh* both as a significant "first" in the history of literature, and as self-questioning, critical, and unorthodox. It is viewed as a bedrock of human culture but also as a particularly shifting and unstable bedrock. While not exactly accurate in a historical

¹ I would like to thank Mads Rosendahl Thomsen and David Damrosch for their valuable contributions to this paper, though all shortcomings of course remain my own.

² For an overview of these adaptations, see Ziolkowski 2011.

³ Thomsen 2011.

sense, though as I will show not entirely anachronistic either, the reading of the epic as a subversive foundation has contributed to its becoming the only cuneiform text to enjoy a canonical status in world literature.

1 A modern literary canon

Before turning to the concept of subversive foundations, it will be necessary to explicate what is meant by the broader concepts of canonicity and world literature. The contributions collected in this volume demonstrate that very different things can be meant by the words “canon” and “times of change”, and though those different meanings are not irreconcilable, and can indeed be fruitfully considered in relation to one another, it is nonetheless helpful to make clear exactly what is meant by their use.

The present essay takes the concept of the canon in its broader meaning, a sense somewhat alien to its Biblical origin and more at home in the field of literature. In this meaning of the word, canonicity does not refer to a state of textual fixity or a stable set of inclusions and exclusions, but to a widely acknowledged literary prestige, a cultural authority cemented and reproduced within institutional settings such as the university. When I claim that *Gilgamesh* is canonical, I mean that it is treated with special reverence and regularly included in university curricula (much more so, it seems to me, than is generally assumed by Assyriologists).

Likewise, the historical change described here is of a somewhat different kind than the culture-specific transformations addressed by other essays in this volume. The change I have in mind is the one that forms the very precondition for our engagement with *Gilgamesh*, that is, the historical process that has brought it from the cuneiform world, through its 19th-century rediscovery, and to our own modern reading of the text. I am here treating *Gilgamesh* as a work of “world literature” in the sense proposed by David Damrosch, that is, as a text that circulates across national, cultural, linguistic, and in this case not least temporal borders.⁴ Indeed, it is exactly the epic’s forceful transgression of the many borders separating 11th-century Uruk from 21st-century Münster that is the topic of this essay.

⁴ Damrosch 2003.

With this understanding of canonicity and times of change in mind, the task of this essay is to bring the two together and to ask how the canonical status of *Gilgamesh* is related to its diachronic movement across very different cultural contexts. It must be remembered that while *Gilgamesh* was certainly also “canonical” in the broader literary sense in ancient Mesopotamia, it was placed on equal footing with other works such as *Enuma Elish* or *Erra and Ishum*, and does not seem to have surpassed them much in popularity – certainly not so starkly as it does today. Accordingly, something must have happened since then, and more specifically in the cultural encounter between the ancient and the modern world, that propelled *Gilgamesh* to a canonicity now far beyond the reach of its former literary equals.

The canonicity of *Gilgamesh* is an issue deserving of special attention because it is unique not only within the field of Assyriology but also within world literature more generally. As Thomsen writes, the “*Epic of Gilgamesh* is an almost unique case in international canonization, because it is a work that is generally recognized as world literature without being supported by the reception of a living literary culture.”⁵ *Gilgamesh* is outstanding because it is a rediscovered classic and a relatively recent rediscovery at that. Its modern reception history is markedly different from that of, say, the *Odyssey*, which had been read, circulated, and interpreted for hundreds of years by the time *Gilgamesh* was brought back to light. This peculiar state of affairs makes the canonicity of the epic, and the connection between canonicity and cultural encounters across time, all the more striking.

Some obvious explanations for this modern canonicity present themselves. The epic is short and adventurous, good translations of it are widely available,⁶ and the dramatic circumstances of its rediscovery provided a foundation of early fame, as George Smith in 1872 announced to an overfilled lecture hall at the Society of Biblical Archaeology that a text of great significance for the historicity of Scripture had been uncovered.⁷ These factors are indeed the preconditions for its current popularity, but extrinsic criteria such as these cannot, by themselves, determine the canonicity of a given work. In

⁵ Thomsen 2008, 8–9.

⁶ George 2003a.

⁷ For the wider implications of this controversy, see Cregan-Reid 2015.

logical terms, they are its necessary but insufficient conditions. I will, therefore, attempt to account for the canonicity of *Gilgamesh* by considering what may be seen as the intrinsic criteria of canonicity. That is to say, I will be examining textual attributes of the narrative itself which recur across a number of other canonical works, and so may be plausibly assumed to be a defining aspect of the attainment of canonicity.

2 Imported foundations and subversive canonicity

Myriads of factors may be invoked to explain why one literary work and not another has made its way to prominence, and we lack the methodological criteria by which to discern the most decisive. However, Thomsen points to a recurring characteristic that is at least strikingly applicable to the case of *Gilgamesh*, which to my mind warrants further investigation.

Thomsen takes as his point of departure the “desire for the vernacular classic” as a defining aspect of national literary historiography.⁸ In other words, in the national formation of cultural identity there arises a need to establish a foundational “classic” on which the subsequent literary historiography of the nation may be based. In some cases, candidates for the role of a national literary cornerstone easily present themselves, such as Shakespeare in England or Dante in Italy, but in other cases, there are no obvious works of great, pre-Romantic literature on which the subsequent tradition may be said to rely.

As Thomsen puts it, the possession of a vernacular classic in one national literature has important effects on its cultural neighbors. “It produces a structure for other countries and cultures to imitate and long for, even when they discover that coming up with their own foundational texts is not a straightforward process.”⁹ In many cases, this is not because the nation in question lacks great works of literature, but because these are too recent creations to be properly assigned the role of a classic that is foundational in the sense of having no significant literary predecessor. Russia’s Dostoyevsky and Germany’s Goethe, for example, are simply too late to be foundational. This creates a void at the heart of the national literature, which is filled, according to Thomsen, through the import of foundations. In the Scandinavian context

⁸ Thomsen 2011, 207.

⁹ Thomsen 2011, 207–208.

he discusses, the absence of Renaissance masterpieces meant that the foundational role was assigned instead to the works of Shakespeare and Cervantes, adopted into national literature as “translated classics”.

My claim is that *Gilgamesh* today has acquired the role of such an “imported foundation”, and particularly so in an American context where pre-Romantic classics are of course absent. The resultant canonical void in the national literary history is increasingly being filled with the Babylonian epic, which at least in chronological terms is even better suited for the role of a cultural point of origin than Shakespeare or Cervantes. I would by no means claim that *Gilgamesh* plays this role in an American context only,¹⁰ but cautiously suggest that it does so to a somewhat greater degree there than, for example, in a British context, where no such canonical void exists.

However, having shown that Shakespeare and Cervantes function as imported foundations in a Scandinavian context, Thomsen then goes on to ask: “why these texts? In what ways are they foundational, canonical cornerstones?”¹¹ This question cuts to the heart of the issue addressed by this essay. Rummaging among the world’s oldest texts for an ancient cultural foundation, why should one settle on *Gilgamesh* in particular? Thomsen’s answer to the question is intriguing though also somewhat counter-intuitive. Foundational status is awarded, he argues, to texts that refuse the role of an authoritative cultural foundation.

Works such as those of Shakespeare, Cervantes, and Montaigne are all largely anti-authoritative. They offer no simple or enchanted vision of the universe, only skepticism, irony, and the critique of appearances. Rather than cementing cultural values, they seem to subvert them at every turn. Thomsen points for example to the “strange canonicity” expounded by literary critic Harold Bloom, who argues that the “West’s greatest writers are subversive of all values, both ours and their own.”¹² Bloom thus explicitly equates cultural canonicity with cultural critique.

Gilgamesh was perfectly suited to its modern rediscovery to meet the contradictory demands for imported canonicity proposed by Thomsen. In the fol-

¹⁰ In Helle 2017, I present evidence of a similar cultural fascination with the foundational character of *Gilgamesh* in a Danish context.

¹¹ Thomsen 2011, 211.

¹² Thomsen 2011, 212.

lowing, I will explore each facet in turn, arguing that the epic's modern reception has foregrounded its status as a literary "first" to a degree far beyond what can be defended historically, and that a number of the themes in the epic have resonated with modern and post-modern forms of cultural critique.

3 *Gilgamesh* as bedrock

"The oldest epic tale in the world", "the earliest work of literature", "one of the first truly great works of literature", "the oldest story ever written" – such claims abound in the popular literature that now surrounds the epic. Most attempts to promote its literary importance highlight its "firstness", and if a translation is to be advertised, for example, publishers will often fall back to the claim that *Gilgamesh* is the oldest work of literature in existence. It is an impressive claim, if also a wrong one.

The epic is generally made much older than it is through a lack of distinction between its various versions. Non-Assyriologists read the epic almost exclusively in its Standard Babylonian version, which dates to the last centuries of the second millennium BCE, but the text is often presented as dating to the third millennium BCE (or more generally as being "over 4,000 years old") when its earliest forerunners were composed. This conflation makes the epic a thousand years older than the version actually being read by most contemporary readers. But even allowing for this anachronism, the actual oldest exemplars of Sumerian literature still antedate the very earliest version of *Gilgamesh* by upwards of half a millennium. The claim of it being the first *great* work of literature is, of course, more difficult to refute, but no less suspect, obscuring as it does earlier literary masterpieces such as *Atra-hasis* or Enheduana's *Exaltation of Inanna*.

I am particularly intrigued by the unspecified nature of the "firstness" typically attributed to the epic. The adjectives attached to the epic in the claims listed above stay within the same range of synonyms ("earliest", "first", "oldest"), whereas the nouns employed to qualify this aspect are much more diverse. It is, after all, far from the same thing to claim that *Gilgamesh* is the world's oldest text, the world's oldest story, the world's oldest work of literature, the world's oldest *great* work of literature, and so on. The actual content of the claims seems strikingly interchangeable, what matters, rather,

is their canonizing operation. The varying degrees of historical accuracy in the claims are irrelevant, for their content is subsumed by their function: they establish *Gilgamesh* as a cultural foundation, a first without predecessors.

In other words, *Gilgamesh*'s firstness is a key aspect of its emerging modern canonicity. By pointing to the anachronism of this claim, I wish not so much to highlight that it is not a natural given nor to suggest that the emphasis on its foundational value is somehow unfairly imposed on *Gilgamesh* from without. To the contrary, the epic itself also revels in the fantasy of foundations, particularly in the prologue that sets the mood for the ensuing text. "Foundation" is, in fact, the fourth word of the epic, as the opening line reads: "[He who saw the Deep, the] foundation (*išdi*) of the country"¹³. The opening line or *incipit* is a particularly important part of any Babylonian text, forming its title and prefiguring its theme. In the case of *Gilgamesh*, the beginning of the text foreshadows its end, where the eponymous hero will descend to the subterranean sea known as the Apsû, abode of Ea, god of wisdom. The epic thereby suggests that the wisdom Gilgamesh eventually gains is to be found at the very bottom of the world, the bedrock of the land in a literal as well as a metaphorical sense.

Having established this association between foundations and knowledge, the text goes on to describe two magnificent works of art attributed to Gilgamesh: the mighty walls of his city Uruk, and the story of his travails, that is, the very epic that we are about to read. As argued by Annette Zgoll, the description of walls and epic are folded together, nested chiasmatically within one another, so that the two come to serve as metaphors for each other.¹⁴ Accordingly, Zgoll argues that the prologue's detailed instructions for how the reader is to approach the walls functions as a cipher for how the reader is to interpret the text. So it is not surprising to find that the emphasis again falls on foundations:

"Go up on the wall of Uruk and walk around,
survey the foundation platform (*temennu*), inspect the brickwork!
(See) if its brickwork is not kiln-fired brick,
and if the Seven Sages did not lay its foundations (*uššūšū*)!"¹⁵

¹³ I 1, George 2003b, 538–539.

¹⁴ Zgoll 2010.

¹⁵ I 18–21, George 2003b, 538–539.

In encouraging us to read the epic, the prologue urges us to seek out the solidity of its foundations, and, like Gilgamesh himself, acquire the wisdom that lies in the depth of such ancient bedrock. If the modern reception has overstated *Gilgamesh's* claim to old age, it is a negligible exaggeration compared to the one insinuated by the epic itself, which implicitly asserts that its symbolic origin is as old as the beginning of time itself, when the Seven Sages laid the foundations of human civilization.

Literary foundations clearly do not symbolize the same thing in the ancient as in the modern world. The passage quoted above exalts the walls of Uruk by claiming that Gilgamesh constructed them on a foundation first laid by somebody else, the Seven Sages, long before he lived, and indeed most Akkadian literature was produced this way, by reworking and reinterpreting older texts. In other words, literary value in the Babylonian context lies in the text *having* an ancient foundation, while literary value in the modern context lies in the text *being* an ancient foundation.

Such differences aside, the two periods clearly share a fascination for historical foundations, literary “firsts”, and cultural origins. In this sense, one may argue that the text is *amenable* to the anachronism imposed on it today. The chronological rearrangement that would make *Gilgamesh* the first story ever told is not explicitly resisted or encouraged by the text, rather, the cultural imagination displayed by the prologue may be said to leave room for modern attempts to excavate a literary foundation in the text of the epic.

4 *Gilgamesh* as subversive

Gilgamesh comes to the underwater bedrock that will grant him wisdom rather by accident. He travels down into the Apsû because he is looking for a plant that will keep him young forever, and it is this urge to defeat death that has proven particularly resonant with contemporary readers, to the point that Giuseppe Furlani already in 1946 noted that the importance of immortality in *Gilgamesh* had been exaggerated by its modern reception.¹⁶

Since then, this focus has grown only more dominant, and I believe it is due not only to Gilgamesh's desire for attaining immortality but also to the

¹⁶ Furlani 1946.

impossibility of that desire. Many people share the hero's wish for immortality, what makes Gilgamesh exceptional is the spirit of rebellion he displays in actually pursuing it. He seeks the impossible, railing against the ultimate limit imposed on humanity and questioning the very nature of a universe divided into mortals and immortals. This lends an appealingly anti-authoritative mood to the epic, as the hero dares challenge no less an authority than the world order established by the gods.

Gilgamesh' quest fails, and his rebelliousness is ultimately curbed. By the end of the epic, he is forced to accept his mortality, and a number of scholars have taken this ending as a literary weakness in the epic.¹⁷ But Thomsen's comments suggest the opposite. The canonical texts he examines offer no uplifting or enchanted view of the world, only the stark irony of human existence. The bleakness of *Gilgamesh*' ending is no aesthetic fault, or at least no impediment to modern canonicity. Rather, the combination of rebelliousness on a truly global scale and a failure cementing our critical understanding of the world have made the epic subversive in Thomsen's sense, perhaps already to an ancient audience, but certainly so to a modern one.

Further, many of the themes explored in the epic are exceptionally resonant with contemporary cultural criticism, allowing both scholars and artists to articulate critiques of modern social values based on their reading of the text. Queer theory and queer literature have viewed the relation between Gilgamesh and his friend Enkidu as erotically charged,¹⁸ while eco-critical perspectives have taken the epic as an illustration of the violence that civilization, represented by Gilgamesh and his city, inevitably wreaks on nature, represented by Humbaba and his forest.¹⁹ Finally, as a non-Western work of art, *Gilgamesh* lends itself to post-colonial approaches that would challenge the cultural myopia of the West.

The epic is thereby recruited for a critique of dominant modern values such as heteronormativity, Eurocentrism, and the value of civilization itself,

¹⁷ Jacobsen 1990, 248–249.

¹⁸ Walls 2001; Bjelke 1974.

¹⁹ For nature in *Gilgamesh* see Feldt/Koch 2011, for a more eco-critical but also more fanciful approach see Christman 2008. An overview of artistic adaptations of *Gilgamesh* focused on ecology can be found in Ziolkowski 2011, 123–135, in the section “Gilgamesh Drums for the Greens”.

and like the popular dating of the epic, these readings are patently anachronistic. But in this case, that is a strength rather than a weakness of the argument. *Gilgamesh* obviously predates modern heteronormativity, Eurocentrism, and ecological crises – indeed, that is an important reason why it can today be used to critique them. By virtue of its transhistorical encounter with our modern world, *Gilgamesh* offers an outside perspective on our values, exposing their constructedness.

Once again, however, the subversiveness of the epic is no modern imposition on the ancient text, which is itself rich in strangeness and social critique. Peter Machinist argues that *Gilgamesh* is fascinating in part because it is “an epic that undermines itself” in two important ways.²⁰ The first is the search for meaning that is consistently subverted in the course of the epic. Gilgamesh first searches for eternal fame through heroic exploits, but this is revealed as a hollow pursuit by the death of Enkidu. He then strives for physical immortality, but this is also denied him. Instead, he embarks on the quest to find the plant of youth, but in this too he fails. Through this “accumulated disappointment,”²¹ the epic constantly turns back to question the grounds of the hero’s actions, retroactively exposing the futility of his previous pursuits.

The second subversion, according to Machinist, one highly significant in an ancient context but less apparent to the modern reader, is that of the ideal of divine kingship, with which *Gilgamesh* definitively breaks. According to this ideal, the stability of human existence was guaranteed by the king’s personal union with the gods of his city. The king’s direct access to the gods secured the divine favor necessary for human life. But not so in *Gilgamesh*, where the union with the divine is repeatedly called into question, most forcibly by the king’s virulent rejection of Ishtar, goddess of his city.

To this one may add the argument proposed by Tracy Davenport, namely that the epic is particularly critical of the imperialist exploits of Babylonian kings.²² Gilgamesh’s expedition against Humbaba is no monster-hunt like any other, but an idealized, larger-than-life version of the campaigns actually undertaken by many Mesopotamian monarchs to acquire the valuable cedar timber of the Lebanese forests. Accordingly, the epic’s critique of Gilgamesh’s

²⁰ Machinist presents this argument in an oral response to a lecture by Andrew George, available on youtu.be/Rd7MrGy_tEg (retrieved on 23 November 2017).

²¹ Vanstiphout 1990, 54.

²² Davenport 2007.

mission reflects negatively on this real-life *Vorlage* as well. Though Humbaba is initially portrayed as an unambiguously evil monster, hated by the gods, his moral status is increasingly nuanced as Gilgamesh draws nearer to him. When Humbaba is eventually forced to beg for his life, Enkidu encourages Gilgamesh to kill him “before [Enlil] the foremost learns (about it), and the great gods become angry with us”²³ – suggesting that the murder is not exactly morally crystal-clear. In fact, the gods will later sentence Enkidu to death for the killing of Humbaba.

The ancient and the contemporary critiques of social values are not the same, exactly, and it is inevitably unclear which of the aspects highlighted by a modern emphasis on subversion would have been read that way by an ancient audience. The episode of the Cedar Forest illustrates this clearly. It is beyond doubt that the epic questions, complicates, and implicitly critiques the heroism of Gilgamesh’ mission against Humbaba, but the modern and the ancient reading bring different aspects of this critique to the fore. The ecological disasters that are becoming ever more catastrophic in the 21st century naturally make a modern reader more responsive to the horror of Gilgamesh and Enkidu felling a once mighty forest. Meanwhile, the association between Gilgamesh’ mission and the westward campaign expected of Mesopotamian kings, unknown to most contemporary readers but obvious to a Babylonian audience, makes this aspect of the critique more salient.

In Bloom’s words, canonical texts “are subversive of all values, both ours and their own”. What is revealing about this statement is that Bloom both distinguishes and juxtaposes the synchronic and diachronic subversions. While the two operations are not the same, they are not contradictory either; one seems to invite the other. Again, the concept of amenability aptly describes this situation. Despite their differences, the two aspects co-exist in the text, and the critiques that the epic directs at its own historical context make it less than resistant to critical readings of other kinds.

5 “The right to mysteries”

In the preceding sections, I have outlined two sources for the fascination with *Gilgamesh* evinced by its modern reception, and shown that these are not

²³ V 269–270, George/al-Rawi 2014, 80–81.

exactly determined, but rather enabled on a more general level by the ancient text itself. The first is an emphasis on the epic's foundational qualities: the messy insistence on the epic being the world's oldest story, and the association of historical depth with broader insight. The second is an emphasis on the epic's subversive qualities: the combination of rebellious ambition and bleak failure, and the critique of a wide host of social values, ancient as well as modern. Thomsen's theory suggests that these twin amenabilities make the epic a likely candidate for canonicity.

This may go some way to explaining why *Gilgamesh* does not share its recent fame with any of the Babylonian works with which it once stood on equal footing. *Enuma Elish*, on the one hand, is full of firsts, origins, and foundational moments. Also known as *The Babylonian Epic of Creation*, the text could hardly appeal more to our fascination for the earliest beginnings of culture. However, it is also authoritative in the very highest degree, being, in essence, a story about the making of the divine order, and there is no strangeness or subversiveness to be found in its well-ordered universe (or at least, none that would be immediately recognizable as such to a modern reader).

Erra and Ishum, on the other hand, practically overflows with social critique, narrative irony, and the questioning of cultural values.²⁴ It is subversive on a global scale, upturning everything there is to upturn in a scene of fiery chaos. But for the same reason, there is nothing foundational about the text, and it is chronologically an even less likely candidate than *Gilgamesh* to being made the world's oldest story. Its strength lies not in being without predecessors, but in openly acknowledging and insistently referring to predecessors such as *Enuma Elish*, only to then turn them upside down.

Gilgamesh, I have argued, is somewhat unique among Babylonian texts in managing to reconcile this now appealing contradiction. But how does it do so? After all, the operation is far from simple. As Thomsen writes, the "combination of strangeness and culture-bearing canonicity is in many ways a counter-intuitive thought. Can strangeness and subversiveness be the foundations of a culture?"²⁵ In fact, the epic itself offers us an illustration of how that may be the case.

²⁴ See e.g. George 2013.

²⁵ Thomsen 2011, 212.

The prologue of *Gilgamesh* invites us, as I noted above, to examine the walls of Uruk and gaze upon its ancient foundation, lain by none others than the Seven Sages, and I argued with Annette Zgoll that this instruction also serves as a cipher for how we are to approach the text itself. However, it must be added that the epic here demands the impossible of us. We cannot, even by the imaginary conceit of the scene, see the foundation of the wall – after all, the wall itself would be in the way.²⁶ The same logic applies also to our reading of the text itself, as we are both promised and denied access to the deepest layers of its meaning. Foundations both demand and resist our gaze.

Thomsen writes that subversive foundations are appealing to us because “foundational texts protect the right to mysteries by denying that complete transparency will ever be available to human beings.”²⁷ Their strangeness belies the illusion that we will ever understand them completely. The invitation to view the buried foundations of the text brings out this paradox in full force, at one and the same time stimulating our fascination for the earliest beginnings of culture and subverting our quest for meaning. This leaves the readers frustrated in their attempt to achieve full transparency – and enchanted by that frustration. In the bleakness of this denial lies a glimmer of mystery.

Bibliography

Bjelke, Henrik, Saturn. Viborg 1974

Christman, Jared, The Gilgamesh Complex. The Quest for Death Transcendence and the Killing of Animals, *Society & Animals* 16 (2008), 297–315

Cregan-Reid, Vybarr, *Discovering Gilgamesh. Geology, Narrative and the Historical Sublime in Victorian Culture*, Oxford 2015

Damrosch, David, *What Is World Literature?*, Princeton 2003

Davenport, Tracy, An Anti-Imperialist Twist to “The Gilgameš Epic”, in: J. Azize/N. Weeks (eds.), *Gilgameš and the World of Assyria. Proceedings of the Conference Held at the Mandelbaum House, the University of Sydney, 21–23 July, 2004* (*Ancient Near Eastern Studies* 21), Leuven 2007, 1–23

²⁶ Zgoll 2010, 447.

²⁷ Thomsen 2011, 213.

- Feldt, Laura / Koch, Ulla S., A Life's Journey. Reflections on Death in the Gilgamesh Epic, in: G. Barjamovic et al. (eds.), *Akkade Is King. A Collection of Papers by Friends and Colleagues Presented to Aage Westenholz on the Occasion of His 70th Birthday 15th of May 2009* (PIHANS 118), Leiden 2011, 111–126
- Furlani, Giuseppe, *L'epopea di Gilgames come inno all'amicizia*, Belfagor 1 (1946) 577–589
- George, Andrew R., *The Epic of Gilgamesh. The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, London 2003a
- George, Andrew R., *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*, Oxford 2003b
- George, Andrew R., *The Poem of Erra and Ishum. A Babylonian Poet's View of War*, in: H. Kennedy (ed.), *Warfare and Poetry in the Middle East*, London 2013, 39–71
- George, Andrew R. / al-Rawi, Farouk N.H., *Back to the Cedar Forest. The Beginning and End of Tablet V of the Standard Babylonian Epic of Gilgameš*, *Journal of Cuneiform Studies* 66 (2014) 69–90
- Helle, Sophus, *Hinsides tiderne. Oldtidens Irak i moderne dansk kunst*, in: J. Skovgaard-Petersen / T. Andersen (eds.), *Små fag, store horisonter. Småfagernes danske kulturhistorie i glimt* (Tværkultur 7), Copenhagen 2017, 34–56
- Jacobsen, Thorkild, *The Gilgamesh Epic. Romantic and Tragic Version*, in: T. Abusch / J. Huehnergaard / P. Steinkeller (eds.), *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (Harvard Semitic Studies 37), Atlanta 1990, 231–249
- Thomsen, Mads R., *Mapping World Literature. International Canonization and Transnational Literatures*, London 2008
- Thomsen, Mads R., *Subversive Foundations. Renaissance Classics and the Imported Canon*, in: D. Jullien (ed.), *Foundational Texts of World Literature (Currents in Comparative Romance Languages and Literatures 184)*, New York 2011, 207–214
- Vanstiphout, Herman L.J., *The Craftmanship of Šin-leqi-unninnī*, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 21 (1990) 45–79
- Walls, Neal H., *Desire, Discord, and Death. Approaches to Ancient Near Eastern Myth* (ASOR Books 8), Boston 2001
- Zgoll, Annette, *monumentum aere perennius*. Mauerring und Ringkomposition im Gilgameš-Epos, in: B. Groneberg et al. (eds.), *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients, Festschrift für Brigitte Groneberg* (Cuneiform Monographs 41), Leiden 2010, 443–470

Ziolkowski, Theodore, *Gilgamesh among us. Modern Encounters with the Ancient Epic*,
Ithaca 201

Szilvia Jáka-Sövegjártó (Heidelberg)

Local identities and the Old Babylonian literary curriculum in Nippur and Ur¹

The Sumerian literary curriculum as known from the Old Babylonian period, mainly from Nippur and Ur, is widely acknowledged as a powerful medium for creating an identity for the elite based on an invented Sumerian tradition.² It was also recognized, however, that this curriculum was quite variable from school to school and also from city to city and, therefore, it is problematic to describe it as an established literary canon. The present paper aims to prove that this variability should be accredited at least partially to differences in local identities.

The study is based on Old Babylonian material, particularly royal monuments as well as royal hymns known from Nippur and Ur. These two cities are known at present as the most important centers of education for the elite during the second millennium. They thus played a prominent role in shaping the identity of the literates and also in shaping cultural memory.

In this paper, I will argue that the curricular differences in Nippur and Ur resulted from the different perception of the historical past and the unique identity of the two centers. These distinctions manifested themselves in separate collective memories triggering the selection of themes centered around

¹ The abbreviations used in this paper correspond to the “Register Assyriologie” in the journal *Archiv für Orientforschung* 40/41 (1993–1994) subsequently augmented on an annual basis. *Author’s note*: The research to this paper was realized in the subproject “Forms of Presence and Tradition of Sumerian Royal Hymns” of the CRC 933 “Material Text Cultures”, financed by the DFG. I would like to express my gratitude to Zsombor Földi for discussing this paper with me and for his valuable suggestions. Needless to say, all remaining mistakes are my own.

² Veldhuis 2004, 76–79 and Delnero 2015, 135–136.

historical figures and events which found their way into a newly compiled corpus of Old Babylonian Sumerian literature.

Historical background

The case study I aim to present here has a historical setting in the mid-18th century BCE one could truly describe as times of change. In the eighth year of Samsuilūna, king of Babylon, a rebellion was initiated against the first dynasty of Babylon. Rīm-Anum declared himself king of Uruk.³ The uprising was carried on by Rīm-Sîn II, who declared himself king of Ur. However, by Samsuilūna he was referred to as king of Larsa.⁴ Moreover, in a letter, Rīm-Sîn II names the city of Keš his center of power.⁵ As a matter of fact, his year names are present beyond the Larsa region also in Ur and in Nippur.⁶ The military co-operation of Rīm-Sîn II and Rīm-Anum is also documented.⁷ Simultaneously to the uprising in the South, a Kassite invasion threatened Babylon.⁸

Soon after the rebellion the population of the southern Mesopotamian cities, including Ur, Uruk, Larsa⁹ as well as later probably Isin and Nippur,¹⁰ abandoned their cities and fled to the North. The reasons for the abandonment of southern cities are yet obscure: so far both military activity and a natural catastrophe have been considered.¹¹

The presently known Sumerian literary manuscripts mostly come from the middle of the 18th century BCE,¹² just before this rebellion started. The revolt was most probably preceded by an attempt in the South to construct a

³ Charpin 2004, 337.

⁴ Charpin 2004, 338; Pientka-Hinz 2008a, 371.

⁵ Charpin 2004, 339 with fn. 1764.

⁶ Charpin 2004, 339.

⁷ Charpin 2004, 339 with fn. 1766.

⁸ Charpin 2004, 339–340; Pientka-Hinz 2008b, 644.

⁹ Charpin 2004, 342; Pientka-Hinz 2008b, 644–645.

¹⁰ Charpin 2004, 346 fn. 1800.

¹¹ Charpin 2004, 342.

¹² The dating of the literary manuscripts is mostly based on the consideration that libraries are contemporary with the newest archival documents found in the same building. Unlike literary manuscripts, documents are mostly dated.

distinct identity in opposition to the Babylonian Dynasty.¹³ The first dynasty of Babylon, being of Amorite origin, mostly related to the Akkadian-speaking population of Mesopotamia, since the two Semitic languages were close and Akkadian had been established in the region. It is, therefore, possible that the Sumerian language, already without native speakers, was chosen to relate to the historical past of Southern Mesopotamia in opposition to the ruling dynasty in Babylon.

The attempt of identity formation in the South was conveyed by the ruling elite of the respective cities, most probably by the priesthood.¹⁴ This assumption is founded on the archeological contexts Sumerian literary manuscripts in their majority come from: houses identified as scribal schools in Nippur and Ur, House F, and No. 7 Quiet Street, respectively, were located in the vicinity of the temple district. The latter house in Ur belonged to the purification priest Ku-Ningal and to his son Enamtisud who followed him in this office.

Royal monuments, royal hymns – valued witnesses of the past

The theoretical consideration behind this survey is that collective memory does not aim to preserve the past but to socially construct it through archives and school curricula, through monuments and public displays, through commemorative acts and rituals. This social construct might have different scopes, namely local, regional, national or global components. The present focus falls on the local scope of collective memory which was obviously of outstanding importance in ancient Mesopotamia. In line with the sources available from this era, I will focus on the official part of collective memory represented both by royal monuments and school literature.

The following passage from the royal hymn Ur-Namma D [ETCSL 2.4.1.4] illustrates the relevance of local aspects in shaping the textual tradition of literary compositions. The cited hymn is known from an unprovenanced as well as from Nippur manuscripts and an Ur manuscript.

¹³ See Rubio 2016, 246–252, who also demonstrated that Sumerian identity is an Old Babylonian construct.

¹⁴ Priesthood is understood here as the clergy in charge of temples. See also Charpin 2004, 237 with fn. 1199. The exact political role of the priesthood remains, however, obscure. See Charpin 2004, 238.

A version of unknown provenance, ll. 24–29:¹⁵

ġe₂₆-e iri-ġa₂ a-ra₂-a-be₂ ku₆-am₃ dirig-be₂ mušen-am₃ / urim₂^{ki}-ma a-ra₂-a-be₂ ku₆-am₃ dirig-be₂ mušen-am₃ / ġe₂₆-e id₂-ġa₂ u₂-lal₃-e mu-un-du₃ suħur^{ku₆}-e am₃-si-e / urim₂^{ki}-ma u₂-lal₃-e mu-un-du₃ suħur^{ku₆}-e [am₃]-si-e / ġe₂₆-e iri-ġa₂ gi-zi-be₂ la₃-am₃ ab₂-e ħa-ma-gu₇-e / urim₂^{ki}-ma gi-zi-be₂ la₃-a[m₃] ab₂-e ħa-ma-gu₇-e

“*The watercourse of my city* is (full of) fish, its air is (full of) birds. *The watercourse of Urim* is (full of) fish, its air is (full of) birds. In *my canal* honey-plants are planted, the carp grow fat on them. In *Urim* honey-plants are planted, the carp grow fat on them. The *gizi* reed of *my city* is so sweet that the cows eat them. The *gizi* reed of *Urim* is so sweet that the cows eat them.”

Ur version, ll. 31–36:

[ġ]e₂₆ iri^{ki}-ġa₂ a-ra₂-be₂ ku₆-ab te-li-be₂ mu-še-na / id₂^{keše}-kug iri^{ki}-be₂ ku₆-ab te-li-be₂ mu-še-na / id₂^{pa₅}-bi-luħ a-ra₂-be₂ ku₆-ab te-li-be₂ mu-še-na / ħe₂-ġal₂-be₂ ku₆ mušen ma-ra-ab-de₆ e₂-kiš-nu-ġal₂-še₃ / gu₂-gu₂-be₂ u₂munzer lu₂-a u₂-lal₃-e gu₇-e / a-gar₃ gal-be₂ še gu-nu mu₂-mu₂ ġi^{is}tir-gin₇ su-su-u₃-e

“*The watercourse of my city* is (full of) fish, its air is (full of) birds. *The city of the Keše-kug canal* is (full of) fish, its air is (full of) birds. *The Pabi-luħ canal* is (full of) fish, its air is (full of) birds. Its abundance brings fish and birds for me to the *E-kiš-nu-ġal*. Its banks are rich in licorice, a sweet plant to eat. Its arable tracts grow fine grain sprouting abundantly like a forest.”

The cited passage is a description of Ur, though the text transmitted in and out of Ur is different. Obviously, the unprovenanced version uses a more general term, the city of Ur, in the description. In contrast, the Ur version, studied by people familiar with the city and its topography, uses more specific terms – it names the canals of the city, the description of flora and fauna is also more detailed. Ur was presented in different terms to the locals as to those who could not relate to such a specific description. Expanding these observations, when selecting pieces of literature for curricular purposes, it

¹⁵ Although the Nippur version is fragmentary, its textual tradition is in line with that of the manuscript of unknown provenance.

must have been important that these compositions were related to gods, heroes or historical figures who were part of the collective or cultural memory on a local level.

Just like pieces of literature, monuments also were embedded in a socio-cultural context. Monuments and associated commemorations were no mere aesthetic representations but also devices of communication. Royal monuments, including statues, steles but also buildings, particularly shrines and palaces, were spatial and social anchors of history. Therefore, the messages displayed on these monuments are of importance, and so is the reception of these messages. Royal monuments of the past were intended to be preserved for eternity in Mesopotamia, as is stated explicitly in some inscriptions.

Foundation deposit of the Larsa ruler Warad-Sîn [RIME 4.2.13.22] ll. 25–31:

mu nam-lugal-la-ĝa₂ / du-ri₂-še₃ he₂-em-mi-ĝa₂ / egi_r ud-da-aš / ar₂-ĝu₁₀
ak-ak-de₃ / temen ar₂ nam-nun-na-ĝa₂ / uru₄-be₂ ki he₂-bi₂-tum₂ / e₂-gar₈
siki_l-be₂ he₂-bi₂-si

“I put there forever my royal name. In order to be praised in the future, I deposited a foundation inscription of my princely praise in its foundation and filled it up with a clean brick wall.”

Not only was it prohibited to destroy or usurp the monument of a past ruler, as it is obvious from curse formulae, but a lost-and-found monument or an indication of one, for example in form of a foundation deposit, had to be reconstructed and the original builder commemorated in an appropriate way. Some occasions are documented in detail, even if not as early as the Old Babylonian period when a ruler discovered an ancient monument and reconstructed it for the sake of a past ruler.¹⁶ Investigations for past foundation deposits were also common in the course of building preparations.

Proving this practice, royal inscriptions often mention the previous builders, being past kings or even mythical rulers accredited with the former establishment of a construction or building. The following examples come from foundation deposits of the Uruk ruler Anam.

¹⁶ See Reiner 1985.

Foundation deposit of Anam [RIME 4.4.6.2], ll. 10–15:

ud e₂ an-^dinana / niġ₂ dim₂-dim₂ libir-ra / ^dur-^dnammu / ^dšul-gi-ra-ke₄ / mu-
un-gibil₄-a / ki-be₂ bi₂-gi₄-a

“When I renovated and restored the temple of An-Inana, the ancient work
of Ur-Nammu and Šulgi (...)”

Foundation deposit of Anam [RIME 4.4.6.4], ll. 5–8:

bad₃ unug^{ki}-ga / niġ₂-dim₂-dim₂ libir-ra / ^dbil₃-ga-mes-ke₄ / ki-be₂ bi₂-in-gi₄-a

“(Anam) who restored the city wall of Uruk, the ancient construct of Gil-
gameš (...)”

In the second inscription a mythical ruler is mentioned, namely Gilgameš, a former king of Uruk. It is unlikely that he was commemorated in this royal inscription because his foundation deposit had been found during building preparations. His fame as the builder of the city wall in Uruk was, however, part of collective memory as it is apparent from the legends centered on his figure. Thus, his name should have been commemorated in the accounts on the renovation of the structure.

There was no distinction from this viewpoint between monuments and cultic or poetic compositions, as it is pointed out in a royal hymn of Šulgi [Šulgi B, ETCSL 2.4.2.02], ll. 272–280:

en₃-du ud-be₂-ta libir-ra ul-le₂-a / tigi za-am-za-am šu ši-tum₂-mu-de₃ / ud
na-me lul-še₃ ba-ra-bi₂-pad₃ ka-ge ba-ra-bi₂-gi₄ / niġ₂ libir-ra-be₂ en ħe₂-
bi-tar-tar šub-bu-de₃ ba-ra-bi₂-šum₂ / tigi za-am-za-am ki di-be₂ niġ₂ n[a-
me] ġeštug₂-ga ħe₂-ni-us₂ / šir₃-gid₂-da-be₂ e₂ dug₃-ga-ġa₂ pa e₃ ħa-ba-ni-
ak / niġ₂ šu-ta ba-ra-šub-bu-da-[be₂] / šu nam-nar-ra-ke₄ ħe₂-bi₂-la₂-la₂ /
šag₄ kalam-ma-ke₄ izi zal-gin₇ ħe₂-bi₂-ak

“When I have discovered tigi and zamzam (songs) from past days, old
ones from ancient times, I have not declared them to be false, I have not
contested them. I have conserved these ancient relics, not abandoning
them to oblivion. Wherever the tigi and the zamzam sounded, I have re-
covered that knowledge. I have made šir-gida songs resplendent in my
good house. So that they should never fall into disuse, I entrusted them to
the musicians. I have set the heart of the land on fire.”

All these acts could be interpreted as commemorations of ancestors by their successors.¹⁷ This practice ensured a continuity both in case of royal monuments as well as in case of literary compositions, in particular of royal hymns.

A connection between royal monuments and Old Babylonian education is established through school copies of monumental inscriptions. As it is stated in the colophons of these manuscripts, the inscriptions were copied from the original monuments and were thus probably incorporated into the curriculum. Consequently, monumental inscriptions also took part in the process of identity formation accredited to scribal schools. Beyond the monumental inscriptions most probably the proper artifacts as well as related commemorations belonged to the basic knowledge of literates and thus also shaped collective memory.

Therefore, the question arises what the relation of curricular literary compositions and royal inscriptions might have been. While monuments are expected to have a physical presence in a given location, literary compositions could be and actually were circulated between cities.¹⁸ Consequently, their scope might reflect the local scope of history, also evidenced by the monuments, or it might surpass this local scope, complementing the local aspects of collective memory with a regional aspect.

The commemorative landscape defined by royal monuments and royal hymns

Commemorative landscapes aim to recall, celebrate, honor, or memorialize significant people, places, ideas, or events in history. Together these places form an important physical expression of a culture's shared memories. Royal monuments are important elements of the commemorative landscape of ancient Mesopotamian cities. Monumental inscriptions often refer to events, mostly building activities in the city the monument is located in. That is, they

¹⁷ This conclusion also applies in cases where the two rulers belonged to different dynasties. As a matter of fact, the legitimation of a dynasty was frequently based on the ideology that the ruling dynasty is the successor of a former one. A literary manifestation of this ideology is present in the Sumerian king list [ETCSL 2.1.1].

¹⁸ Gadotti/Kleinerman 2011.

are parts of, but also sources of the commemorative landscape in a given period.

Royal monuments were primarily stone steles and statues and therefore quite valuable in ancient Mesopotamia. This might be the reason why their number is rather low among the archeological finds. Copies of their inscriptions on clay tablets suggest though that these monuments were accessible for apprentice scribes and they also formed part of the scribal training, both in Nippur and Ur.

Chart 1 illustrates how the commemorative landscape defined by royal monuments differs in Ur and Nippur. On the diagram, the relation of the monuments to rulers and dynasties has been mapped. Even if these conclusions are necessarily biased as they are based on artifacts preserved arbitrarily, a tendency is noticeable: In both cities, the rulers of the Ur III dynasty are

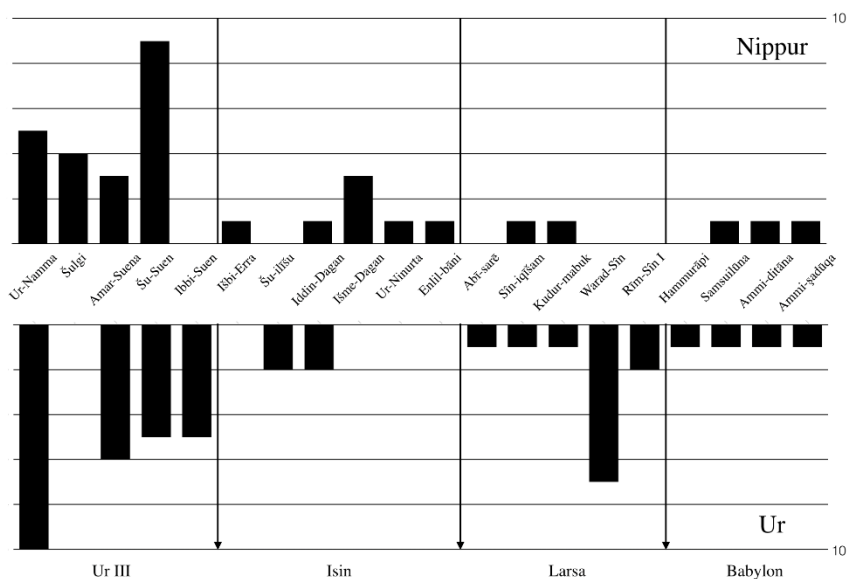


Chart 1: Landmarks in Nippur and Ur defined by royal monuments

best represented. However, while Šu-Suen is the most important in Nippur, Ur-Namma is best represented in Ur. Furthermore, Šulgi is well-represented in Nippur but surprisingly unattested in Ur. The Isin rulers apparently played a more important role in Nippur than they did in Ur. In contrast, it is apparent

that the Larsa dynasty is almost extinct in Nippur, however, Warad-Sîn and Rîm-Sîn I left behind some monuments in Ur. Monuments of the rulers of the first dynasty of Babylon are preserved scarcely in both cities.

Having a look at the royal hymns known from Old Babylonian manuscripts, we get quite a similar impression (Chart 2). Until the Ur III and Isin dynasties' hymns are prominent in Nippur, the focus falls on the Ur III and Larsa corpus in Ur. With other words, whoever is commemorated on royal monuments, whoever played an important role in local history and thus contributed to the commemorative landscape of the respective city, is also commemorated in form of hymnic compositions.¹⁹

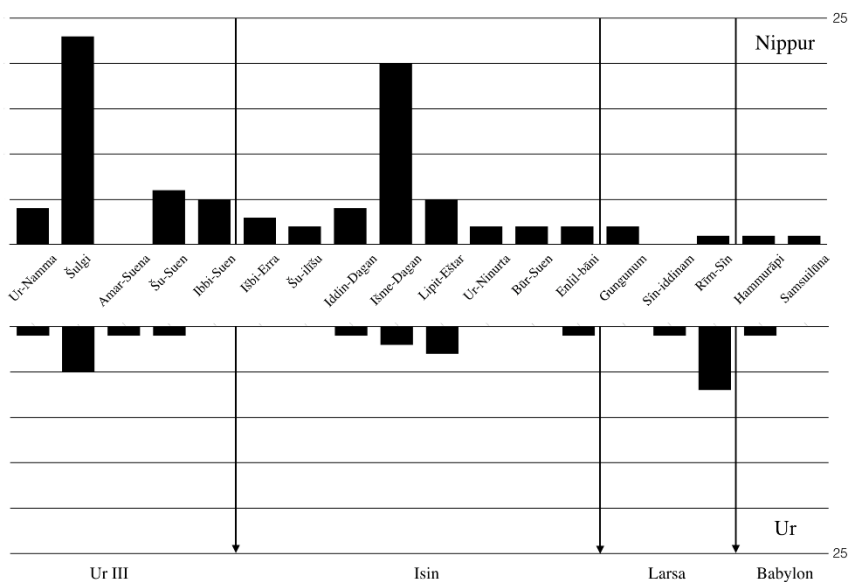


Chart 2: Landmarks in Nippur and Ur defined by royal hymns

Royal monuments are clearly only a fragment of a city's commemorative landscape. Hereto belong also the buildings and monuments unearthed or at-

¹⁹ Not surprisingly, the significance of each dynasty in the respective cities is in line with the duration of its rule in a specific region. Also, the number of monuments established by a dynasty in a given city surely corresponded with the total of regnal years of the dynasty's rulers.

tested in written sources, among others, in royal inscriptions. The cultic landscape is also worth to be included in such an investigation. These landmarks are to be compared with literary compositions considering their geographical scope, but also the protagonists and events mentioned in the compositions evaluated in terms of their relevance for local history, the local pantheon as well as for local identity. Only the outcomes of such a complex investigation could provide an accurate overview of the commemorative landscape in a given city.

Here, I can only stress that the apparent convergence of royal monuments and royal hymnody is no mere coincidence. Rulers or dynasties who shaped the local history of Nippur and Ur left behind more royal monuments, and also, they more likely made their way into the literary curriculum. Emblematic rulers, from a local point of view – for example Šulgi and Šu-Sîn in Nippur or Rîm-Sîn I in Ur – have been commemorated through the hymnic corpus long after their lifetime.

Dynasty	Nippur			Ur		
	Inscription (original)	Inscription (copy)	Royal hymn	Inscription (original)	Inscription (copy)	Royal hymn
Ur III	Ur-Namma (3) Šulgi (2) Amar-Suen (3)	Ur-Namma (2) Šulgi (2) Šu-Suen (9)	Ur-Namma (4) Šulgi (23) Šu-Suen (6) Ibbi-Suen (5)	Ur-Namma (9) Amar-Suen (6) Šu-Suen (5)	Ur-Namma (1) Ibbi-Suen (5)	Ur-Namma (1) Šulgi (5) Amar-Suen (1) Šu-Suen (1)
Isin	Išme-Dagan (1)	Išbi-Erra (1) Iddin-Dagan (1) Išme-Dagan (2) Ur-Ninurta (1) Enlil-bāni (1)	Išbi-Erra (3) Šu-ilišu (2) Iddin-Dagan (4) Išme-Dagan (20) Lipit-Eštar (5) Ur-Ninurta (2) Būr-Suen (2) Enlil-bāni (2)	Šu-ilišu (1)	Šu-ilišu (1) Iddin-Dagan (2)	Iddin-Dagan (1) Išme-Dagan (2) Lipit-Eštar (3) Enlil-bāni (1)
Larsa		Sîn-iqišam (1) Kudur-mabuk (1)	Gungunum (2) Rîm-Sîn (1)	Warad-Sîn (1)	Abi-sarē (1) Warad-Sîn (6) Rîm-Sîn I (2)	Sîn-iddinam (1) Rîm-Sîn (7)
Babylon		Samsuilūna (1) Ammi-ditāna (1) Ammi-šadūqa (1)	Hammurāpi (1) Samsuilūna (2)	Hammurāpi (1)		Hammurāpi (1)

Chart 3: Commemoration of rulers and dynasties in Nippur and Ur²⁰

²⁰ The present table is based on royal inscriptions listed in Frayne 1990 and 1997 as well as on literary compositions listed in the ETCSL corpus. The numbers always refer to the number of compositions known from each provenance and not to the number of their manuscripts unearthed in each of the two sites.

Obviously, praise poetry did not primarily concentrate on the ruling dynasty and the number of copies the hymns of past rulers are preserved in does not indicate that these compositions were merely transmitted to serve as models of newly composed hymns. The curricular compositions, i. e. those preserved in a high number of manuscripts also confirm that the commemoration of past rulers, e.g. of Šulgi of Ur and Lipit-Eštar of Isin, still played an important role in the construction of collective memory in later periods.

It is important to emphasize that the Old Babylonian hymnic corpus discussed here is almost invariably to be dated to the middle of the 18th century BCE. It is likely that this tradition had forerunners and thus compositions which formed part of a stream of tradition have been transmitted for up to 300 years. On the one hand, in the Old Babylonian period, these compositions obtained a didactic function. On the other hand, they commemorated historical figures of the past. It is apparent that the curricular compositions are almost exclusively autobiographic hymns or royal epics, but no liturgical hymns. The latter group of texts consists of hymns to divinities with intercession for the ruler, consequently, these texts were less appropriate when the commemoration of the ruler and his deeds was intended. The selection was not realized based on the quality of the compositions – the content and its relevance were decisive.

Canonization: two competing traditions

Finally, I would like to comment on the question whether these local sets of literary compositions should be regarded as a canon and whether literary canons existed on a local level in the Old Babylonian period. The term canon is problematic when applied to the Old Babylonian literary corpus as a whole, but also if we try to define local canons. Thus, first of all, a definition of the term canon should be attempted here.

Rochberg recently emphasized two important factors which are indispensable when considering how a canon might come into being. One of them, based on Robert von Hallberg, is that “a canon is produced and maintained by a group with the ability (power) to set standards”.²¹ In our case, this group can be identified: The local priesthood fulfilled a similar role in the formation

²¹ Rochberg 2016, 218.

of the Old Babylonian school curriculum. The other observation is, based on Bruns, that a canon is not about the authenticity of the texts but more about what texts are “forceful in a given situation”.²² As a matter of fact, authenticity was no important matter in this era. Texts could be altered and redacted without limitations. This holds even true for liturgical compositions, being no unalterable fixed compositions but redacted and actualized most probably on every single occasion. The question thus arises whether and how these compositions might have proven forceful during the mid-18th century BCE.

As I pointed out above, the emergence of a Sumerian identity and a related Sumerian literary corpus potentially resulted from the opposition against a ruling elite in the North with an Akkadian-speaking basis. Consequently, these texts proved useful and their language played a central role in creating a common identity specifically for southern Mesopotamia.

There is, however, no clear answer why no fixed corpus of canonical texts has been compiled to fulfill the role of identity formation. One possible answer is that local elites wanted to draw more on local identities and ultimately this explains for the divergencies, for example, between Nippur and Ur. What resulted to count as being worth commemoration was mediated within society on a local level. However, this does not help answering why different curricula have been in use in Nippur schools at the same time. An option is that the canonization process was more focused on themes and narratives than on concrete texts. The heroes and the events have been selected according to local needs and, in a second stage, the compositions were chosen by the instructors based on these focal points. As with the lexical material studied in Old Babylonian schools, the curriculum was roughly set, but the tools for acquiring this knowledge were highly variable. Another option, which considering the relatively small amount of Sumerian literary texts known prior to the Old Babylonian period should at least be mentioned here, is that all these texts did not exist *a priori* as remnants of an indigenous Sumerian tradition but were partly created due to this very challenge.

The local aspects of identity formation, finally, are also informative on the afterlife of the Old Babylonian tradition. Apparently, the later tradition from the Middle Babylonian period on was mostly based on the material related to Babylon: Bartelmus pointed out that the presently known Sumerian

²² Rochberg 2016, 221.

literary fragments from this era center on Babylon's shrines as well as its local pantheon, and point to the use of Akkadian as a literary language.²³ The Babylonian dominance in the literature known from the periphery is also striking.²⁴ It is, therefore, justified to assume that the post-Old Babylonian literary corpus draws on a northern tradition, which should be dated back at least to the Old Babylonian period.

The southern traditions which primarily captured the local needs of the city-states were never exported to the North or to the periphery. According to the established practice throughout Mesopotamian history, the abandonment of the southern tradition was a clear deviation from the rules. However, if the southern tradition was opposed to the northern tradition and was defeated, at last, it necessarily vanished into oblivion. The only milieu in which the Sumerian literary tradition still flourished in later epochs is the sacred domain of the gods, maintained by the priesthood.

Bibliography

- Bartelmus, Alexa, The Role of Babylon in Babylonian Scribal Education, in: S. Yamada / D. Shibata (eds.), *Cultures and Societies in the Middle Euphrates and Habur Areas in the Second Millennium BC – I. Scribal Education and Scribal Traditions* (Studia Chaburensia 5), Wiesbaden 2016, 25–43
- Black, Jeremy A. *et al.*, *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>, Oxford 1998– (retrieved on 15 September 2017)
- Charpin, Dominique, *Histoire politique du Proche-Orient amorrite* (OBO 160/4), Freiburg/Göttingen 2004, 23–480
- Delnero, Paul, *Scholarship and Inquiry in Early Mesopotamia*, JANEH 2 (2015) 109–143
- Frayne, Douglas R., *Old Babylonian Period* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early periods 4), Toronto/Buffalo/London 1990
- Frayne, Douglas R., *Ur III Period* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 3/2), Toronto/Buffalo/London 1997
- Gadotti, Alhena / Kleinerman, Alexandra S., 'Here is what I have. Send me what I am missing': Exchange of Syllabi in Ancient Mesopotamia, *ZA* 101 (2011) 72–77

²³ Bartelmus 2016, 41.

²⁴ van Soldt 2011, 211.

Pientka-Hinz, Rosel, Rīm-Sin I. und II., RIA 11 (2008a) 367–371

Pientka-Hinz, Rosel, Samsu-iluna, RIA 11 (2008b) 642–647

Reiner, Erica, Two Kings. 1. Nabonidus and the Concern with the Past. 2. Assurbanipal and the Legitimation by the Present, in: E. Reiner (ed.), *Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope Cut: Poetry from Babylonia and Assyria* (Michigan Studies in Humanities 5), Michigan 1985, 1–28

Rochberg, Francesca, Canon and Power in Cuneiform Scribal Scholarship, in: K. Ryholt / G. Barjamovic (eds.), *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia* (The Carsten Niebuhr Publication Series 43), Copenhagen 2016, 217–229

Rubio, Gonzalo, The Inventions of Sumerian: Literature and the Artifacts of Identity, in: K. Ryholt / G. Barjamovic (eds.), *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia* (The Carsten Niebuhr Publication Series 43), Copenhagen 2016, 231–257

van Soldt, Wilfred, The Role of Babylon in Western Peripheral Education, in: E. Cancik-Kirschbaum / M. van Ess / J. Marzahn (eds.), *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident* (Topoi – Berlin Studies of the Ancient World 1), Berlin/Boston 2011, 197–211

Veldhuis, Niek, *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition Nanše and the Birds* (Cuneiform Monographs 22), Leiden 2004

Zólyomi, Gábor *et al.* (eds.), *Electronic Text Corpus of Sumerian Royal Inscriptions*, URL: <http://oracc.museum.upenn.edu/etscri/>, Budapest 2008 – (retrieved on 15 September 2017)

Clemens Steinberger (Innsbruck)

Standard und Standardisierung ugaritischer Beschwörungsliteratur¹

1 Einleitung

Mit der Entdeckung Ugarits traten verschiedene Quellen zu Tage, die der Forschung Einblick in die magische Welt des nordsyrischen Stadtstaates gewähren.² Das Korpus ugaritisch-sprachiger Beschwörungen ist dabei von besonderer Bedeutung: Durch die Rezitation bestimmter Texte sowie durch spezielle Rituale versuchte man sich unterschiedlicher Übel und Gefahren zu entledigen. Die Wissenschaft setzte sich regelmäßig mit der Erschließung dieses Textkorpus auseinander. Die kleine Menge an Texten und der fragmentarische Zustand der Tafeln führten zu stark divergierenden Ansätzen in Interpretation und Kontextualisierung des Materials. Bisherige Studien haben jedoch gemeinsam, dass sie etwaige textübergreifende Regelmäßigkeiten in Struktur, Aufbau und Konzeption der ugaritischen Beschwörungen weitgehend außer Acht lassen.

¹ Ich möchte mich recht herzlich bei assoz. Prof. Martin Lang bedanken, der mir im Zuge dieser Studie mit Rat und Tat zur Seite stand und mich mit zahlreichen Anregungen und Anmerkungen unterstützte. Weiterhin bin ich Frau Dr. Elyze Zomer zu Dank verpflichtet, die mir Einsicht in ihre erst vor Kurzem publizierte Dissertation zum mittelbabylonischen bzw. -assyrischen Beschwörungskorpus gewährte. Für etwaige Fehler bin ausschließlich ich selbst verantwortlich. Die in dieser Studie verwendeten Abkürzungen orientieren sich am Register des Reallexikons der Assyriologie. Zusätzlich finden folgende Abkürzungen Verwendung: CMAwR = Abusch/Schwemer 2011; JNSL = Journal of Northwest Semitic Languages; PIBA = Proceedings of the Irish Biblical Association.

² Zu Magie und verwandten Phänomenen im Alten Orient vgl. Bottéro 1987–1990; Farber 1995; van Binsbergen/Wiggermann 1999; Ambos 2010; Schwemer 2011; Heeßel 2015.

Dementgegen möchte ich im Zuge dieser Studie einige Überlegungen zu Standard und Standardisierung ugaritischer Beschwörungsliteratur anstellen. Nach einem Überblick über die Quellenlage möchte ich anhand einer Gegenüberstellung der vorliegenden Texte ein Repertoire an Elementen erarbeiten, das sich (ausgehend von einem spezifischen Idealaufbau) in mindestens fünf ugaritischen Beschwörungen wiederfinden lässt und auf bewusste Standardisierungsbemühungen durch die zuständige Priesterschaft zurückzugehen scheint. Daneben sollen auch mögliche Hintergründe und Einflüsse derartiger Prozesse diskutiert werden.³

2 Quellenlage⁴

KTU 1.82: Es handelt sich um eine Sammeltafel mehrerer Beschwörungen gegen Schlangenbiss bzw. -gift.⁵ Die Tafel ist durch Trennlinien in Abschnitte unterteilt, die jeweils keine eigenständigen Beschwörungen bilden, sondern abgeschlossene Sinneinheiten innerhalb der größeren Beschwörungen.⁶ In der ersten Beschwörung (I) wird von einem Patienten berichtet, der

³ Es ist mir leider nicht möglich, in dieser knappen Studie eine Übersetzung der Texte anzufügen, weshalb ich auf die rezente Textbearbeitung bei del Olmo Lete 2014 (mit Textedition, Kommentar, Literatur, Photographien sowie Keilschriftkopien) verweise.

⁴ Die Identifizierung einzelner ugaritischer Texte als Beschwörungen wurde in der Forschung kontrovers diskutiert (vgl. Spronk 1999, 270–272; del Olmo 2014, 81–102). In dieser Studie werden sieben Texte berücksichtigt, wovon sich fünf an einem gemeinsamen Standard orientieren. Im Folgenden werde ich den Inhalt eben jener Texte kurz skizzieren. Die Interpretation hängt mit dem unten diskutierten Idealaufbau zusammen und unterscheidet sich in diversen Punkten von bisherigen Deutungen; konträre Meinungen sind der zitierten Literatur zu entnehmen. Die beiden Beschwörungen *KTU 1.96/1.178* (erstere richtet sich gegen das „Böse Auge“, letztere gegen Schlangengift/-biss) weisen nur marginalen Bezug zum hier skizzierten Standard auf und werden im Folgenden nur am Rande diskutiert. Weitere Texte (vgl. *KTU 1.124/1.179*), die möglicherweise Verbindungen zum hier aufgezeigten Standard aufweisen, werden nicht behandelt.

⁵ Fundort: Königspalast/*Central Palace*, Ras Shamra (vgl. van Soldt 1991, 565); vgl. de Moor/Spronk 1984; Caquot 1988; Clemens 2001, 1187f.; del Olmo Lete 2014, 109–128 mit Literatur.

⁶ Eine adäquate Trennung zwischen den einzelnen Beschwörungen ist aufgrund des Tafelzustandes sehr schwierig (vgl. del Olmo Lete 2014, 109f.); hinsichtlich des unten skizzierten Idealaufbaus ugaritischer Beschwörungen scheinen die Z. 1–19 eine inhaltliche Einheit darzustellen; nach Z. 19 finden wir eine besonders markante Trennlinie im Text, deutlich tiefer in die Tafel eingedrückt als die anderen im Text zu findenden Linien.

aufgrund eines Fluches (durch Rašpu) unter den negativen Folgen eines Schlangenbisses bzw. -gifts leidet.⁷ Der Klient richtet sich mithilfe Šapšus an Ba^ʿlu, der den Betroffenen unter Einsatz einer bestimmten *materia magica* retten soll. Nach einem anschließenden Opfergebet (Z. 8–14) wird die Rettung durch Ba^ʿlu bestätigt und die Bannung der Gefahr initiiert, die der Gott mithilfe ʿAnatus bewerkstelligt. Daraufhin folgt eine stark abgebrochene Passage, deren erhaltene Reste nahelegen, dass es sich um eine Beschwörung (II) ähnlichen Inhalts für weibliche Klientinnen handelt. Die erhaltenen Reste lassen vermuten, dass der Gott Ḥôrānu in den Heilungsakt miteingebunden war. Auf der Tafelrückseite können wir eine weitere Beschwörung (III) gegen Schlangen ausmachen: Ba^ʿlu ist derjenige, von dem man sich auf den „Ruf der Rāpiʿūma hin“ Heilung erhoffte. In der Bannung der Gefahr wird dieser abermals von ʿAnatu unterstützt.

KTU 1.100: Es handelt sich um eine Beschwörung gegen Schlangengift bzw. -biss.⁸ Der Text ist durch Trennlinien in einzelne Abschnitte unterteilt. Eine (göttliche) Patientin richtet sich an Šapšu, damit diese bei verschiedenen Gottheiten eine Beschwörung gegen die Folgen von Schlangenbiss bzw. -gift erfragt. Mit dieser soll ein Beschwörungspriester die Patientin heilen. Nachdem elf Götter und Göttinnen (bzw. Götterpaare) dem Anliegen nicht nachkommen können, nimmt sich schließlich Ḥôrānu der Heilung der Patientin an. Auch bemerkt Ḥôrānu als Erster und Einziger die eigentliche Dringlichkeit der *causa*, nämlich den drohenden Verlust des Nachwuchses der Klientin.⁹ Mithilfe einer Tamariske und einer Dattelpalme kann der Gott sie und ihre Nachkommenschaft retten und die Gefahr bannen. In einer angedeuteten

Trennlinien zur Markierung einzelner Sinnabschnitte finden wir ebenso in den Beschwörungen *KTU 1.100* sowie in *1.107*.

⁷ Möglicherweise ist der göttliche Fluch der Ausgangspunkt für alle auf dieser Sammeltafel angeführten Beschwörungen; aufgrund des Erhaltungszustandes der Tafel bleibt dies jedoch lediglich eine Überlegung.

⁸ Fundort: Haus eines Priesters/*House of the Hurrian Priest*, Ras Shamra (vgl. van Soldt 1991, 642); vgl. Xella 1981, 224–240; Kottsieper 1984; Levine/de Tarragon 1988; Pardee 1988, 193–226; Parker 1997b; Dietrich/Loretz 2000, 263–402; Clemens 2001, 1193–1195; Wyatt 2002, 378–387; Pardee 2002, 172–179; del Olmo Lete 2014, 188–204 mit Literatur.

⁹ Unklar ist, ob darunter die aktive Bedrohung der Kinder der Patientin zu verstehen ist oder die drohende Unfähigkeit der Patientin, (weitere) Nachkommen zu gebären.

Theogamie¹⁰ zwischen der Patientin und Hôrānu werden die Geschehnisse besiegelt.

KTU 1.107: Es liegt eine Beschwörung gegen Schlangengift bzw. -biss vor.¹¹ In Sinnabschnitte durch Trennlinien gegliedert, berichtet die Beschwörung von einem gewissen *šrgzz* (mythologische Gestalt), der durch Schlangenattacken in physische und psychisch-soziale Mitleidenschaft gezogen worden ist. Die Sonnengöttin Šapšu erhört seine Gebete, nimmt sich seiner an und initiiert die Heilung des Patienten. Šapšu bekämpft das Übel und bannt die Gefahr unter Mithilfe einer breiten Götterschar. Hervorzuheben ist die besondere Stellung Hôrānus, der, einerseits, im Kontext der Heilung (in einer stark abgebrochenen Passage) auftritt, und, andererseits, im Zuge der Bannung der Gefahr in Parallelität zum obersten Gott ʾIlu gesetzt wird.

KTU 1.114: Es handelt sich um eine Beschwörung gegen den Zorn bzw. Übergriffe feindlicher Gottheiten.¹² Die einleitende Erzählung berichtet von einer Szene aus dem Göttergelage *mrzh*, an dem mehrere Götter teilnehmen – darunter auch der Mondgott Yarḫu, der sich wie ein Hund verhält und sich unter den Tischen des Mahls aufhält. Einige Götter und Göttinnen begegnen ihm freundlich, einige schlagen ihn mit einem Stab. ʿAnatu und ʿAṭtartu geben ihm etwas Fleisch ab, was dem Pfortner des Hauses ʾIlu missfällt: Es wäre nicht angebracht, einem Hund eine derartige Mahlzeit zu servieren. Gegen Ende des Textes will der angetrunkene ʾIlu zu seiner Wohnstatt zurückkehren, wird jedoch auf diesem Weg von einem gewissen *hby* – eine Gestalt mit Hörnern und Schwanz – überfallen;¹³ diese Figur dürfte auf den Mondgott Yarḫu

¹⁰ Zur „Heiligen Hochzeit“ im Alten Orient vgl. Cancik-Kirschbaum 2004 mit Literatur.

¹¹ Fundort: Haus eines Priesters/*House of the Hurrian Priest*, Ras Shamra (vgl. van Soldt 1991, 643); vgl. Xella 1981, 241–250; Levine/de Tarragon 1988; Pardee 1988, 227–256; Clemens 2001, 1198f.; Wyatt 2002, 391–394; Pardee 2002, 179–184; del Olmo Lete 157–164 mit Literatur.

¹² Fundort: Haus eines Priesters/*House of the Hurrian Priest*, Ras Shamra (vgl. van Soldt 1991, 643); vgl. Pardee 1988, 13–74; Caquot 1989, 71–78; Lewis 1997; Dietrich/Loretz 2000, 403–523; Clemens 2001, 1203f.; Wyatt 2002, 404–413; Pardee 2002, 167–170; Bordreuil/Pardee 2009, 194–197; del Olmo Lete 2015 mit Literatur. Der Text fand große Aufmerksamkeit in der Forschung; in der Regel wurde ʾIlu Trunkenheit als Kern der Erzählung gesehen. Diesen alkoholinduzierten Zustand spreche ich dem Göttervater nicht ab, jedoch liegt die Emphase des Textes meiner Meinung nach auf dem Moment des Angriffs einer feindlich gesinnten Figur auf ʾIlu. Eine Studie zu Kontext und Interpretation dieser Beschwörung ist derzeit in Vorbereitung.

¹³ Vgl. Dietrich/Loretz 1981, 95f.

referieren.¹⁴ Anschließend wird ʾIlu von ʿAnatu und ʿAttartu gerettet. Die Beschwörung thematisiert also den Angriff eines bestimmten Gottes auf den obersten Gott des Pantheons.¹⁵ Das mythologische Narrativ fungiert dabei als mahnendes Beispiel dafür, dass niemand vor den Angriffen einer feindlich gesinnten Gottheit gefeit sein könnte. Den Attacken könnte man aber dank einer abschließend angeführten medizinischen Anweisung entgehenkommen.

KTU 1.169: Es liegt eine Sammelbeschwörung gegen Hexen und Hexer vor.¹⁶ Gemäß der Einleitung werden jene Hexen und Hexer thematisiert, die sich gegen die Jugend richteten. Die Hauptbeschwörung (Z. 1–8a) präsentiert Baʿlu als autoritativen Gott, der seine Zuständigkeit auf den „Ruf des Beschwörungspriesters“ hin erkennen soll. Der Exorzist hat den „Stab“ ergriffen und richtet sich damit gegen die Angreifer. Daraufhin folgen vier kürzere Zusätze, die sich gegen weitere Hexen und Hexer wenden und Ḫōrānu in die Vertreibung des Übels miteinbinden. Den Hexen und Hexern solle selbst Übles geschehen und sie mögen sich von ihren Opfern zurückziehen.

¹⁴ Die Interpretation der Identität des *hby* ist der Schlüssel zum Verständnis des Textes: Margalit 1979, 108f. bzw. Pardee 1988, 60–64 beziehen *hby* auf den Mondgott (unter divergierender Argumentation). Daneben wurde *hby* mit Rašpu identifiziert (vgl. Virolleaud 1968, 549f.), oder als eigenständiger Dämon erkannt (vgl. Theuer 2000, 103–107; Dietrich/Loretz 2000, 468–470 u. 489 mit Literatur). M. E. verweist die Beschreibung „mit Hörnern und Schwanz“ auf ein Rind bzw. einen Stier: Dieses Tier weist im Alten Orient einen engen Bezug zum Mondgott auf (vgl. Theuer 2000, 385, 401f. u. 515f. (FN: 422)). Bestimmte Phasen, etwa das kurze Verschwinden des Mondes am Monatsende bzw. -anfang (Neumond), werden als gefährliche und potentiell chaotische Zeiten wahrgenommen. In diesen Phasen weist der Mondgott eine enge Verbindung zur Unterwelt auf und ist zu aggressiven Angriffen in der Lage. Dass sich *KTU 1.114* möglicherweise im Neumond situiert, deutet nicht zuletzt der Name *hby* „der sich Verbergende“ an (vgl. hebr. *ḥabah*; zur Diskussion vgl. Cathcart/Watson 1980, 39f. u. 46; Pardee 1988, 60–64). Demnach wäre *hby* der Beiname des Yarḫu, der während des Neumondes nicht sichtbar ist. Zu weiteren Bildern, Vorstellungen und Traditionen, die sich hinter dem „gefallenen“ Mondgott verbergen vgl. Fink 2003, 45–47.

¹⁵ Die Trunkenheit ʾIlus dürfte für das Narrativ notwendig sein, da ʾIlu – bevor dieser überwältigt werden könnte – in einen Zustand der Schwäche gebracht werden muss; zum Alkoholkonsum in mesopotamischem Ritual und Mythos vgl. Michalowski 1994.

¹⁶ Fundort: Nördlicher Königspalast/*Northern Palace*, Ras Ibn Hani (RIH 78/20); vgl. Pardee 2000, 875–893; Ford 2002; Clemens 2001, 1221; Wyatt 2002, 442–449; Bordreuil/Pardee 2009, 219–221; del Olmo Lete 2014, 165–172 mit Literatur. Mehrfach wurden Überlegungen zu einem möglichen sexuellen Hintergrund der Beschwörung angestellt (Impotenz als Leiden; vgl. Pardee 2002, 159–161); meines Erachtens finden wir dafür im Text jedoch keine ausreichenden Beweise.

3 Standard und Standardisierung

Unter „Standardisierung“ möchte ich hier eine spezielle Form der Verschriftlichung begreifen: Indem die Grundzüge eines Textes fixiert werden, werden Verbindlichkeit und normative Geltung desselben gesteigert.¹⁷ Diese „Autorität“ eines Textes ist im Falle der diskutierten Beschwörungen von besonderer Bedeutung: Denn „Standard“ bewirkt „Autorität“ und „Autorität“ generiert (erhoffte und erwartete, ja „geglaubte“) Wirkung. Dies muss bei Texten medizinisch-magischen Inhalts als wesentlich erachtet werden. Im Falle der ugaritischen Beschwörungen sind erste Anzeichen derartiger Phänomene zu erkennen: Hintergründige Konzepte sowie die Ausarbeitungen verschiedener Elemente scheinen in ersten Zügen fixiert zu sein.

Möglicherweise hängen diese Prozesse in Ugarit mit weitreichenden Einflüssen von außen zusammen: Ugarit war kulturell stark von seinen Nachbarn geprägt, sei es aus dem hethitischen, hurritischen oder mesopotamischen Raum. Im Falle der Beschwörungstexte aus Ugarit schlägt sich dies etwa dahingehend nieder, dass neben den wenigen Beschwörungen in ugaritischer Sprache mehrere Beschwörungen in sumerisch-akkadischer Sprache vorliegen.¹⁸ Um auch den ugaritischen Beschwörungstraditionen ausreichend Autorität (im Sinne von Wirkung) zu verleihen, dürften sich betreffende Standardisierungsprozesse in Gang gesetzt haben.

Die Mehrheit der Beschwörungen in ugaritischer Sprache verbindet ein einheitlicher Bestand an Standardelementen (s. u.). Diese Elemente tauchen wiederholt in einer bestimmten Form und Ausarbeitung auf und sind in fünf

¹⁷ In den Literaturen des Alten Orients kennzeichnen sich derartige Prozesse in der Regel durch eine Textentwicklung über mehrere Jahrhunderte hinweg. Für Ugarit sind diese Voraussetzungen nicht gegeben: Die ugaritische Literaturgeschichte erstreckte sich wohl lediglich über 60 Jahre; vgl. Roche-Hawley/Hawley 2013, 249–253; Wyatt 2015, 399–414. Warum del Olmo Lete 2014, 188, den Text KTU 1.100 als eine „Prototype Canonical Incantation“ bezeichnet ist mir unklar. Zu den Phänomenen „Standardisierung“, „Serialisierung“ und „Kanonisierung“ im Kontext mesopotamischer Literatur vgl. Lambert 1957; Rochberg-Halton 1984; Lieberman 1990; Hallo 1991; Hurowitz 1999.

¹⁸ Vgl. Márquez Rowe 2014; diese Texte ordnen sich in Standardisierungs- bzw. Kanonisierungsprozesse im Kontext mesopotamischer Literatur ein (vgl. die *forerunner*-Texte zur *Udug-hul*-Serie oder der *Lamaštu*-Serie, kanonisierte Text-Serien des 1. Jts. v. Chr.). Es ist nicht auszuschließen, dass diese Texte auch im täglichen Leben Ugarits in Gebrauch waren: Zwei sumerisch-akkadische Beschwörungen wurden im Palastarchiv in Ras Shamra und mehrere weitere in verschiedenen Privatarchiven gefunden.

von sieben Beschwörungen identifizierbar (s. o.). Mehrere Indizien deuten an, dass die Umsetzung dieser Elemente nicht nur genrebedingte Regelmäßigkeiten darstellt, sondern auf bewusste Standardisierungsprozesse zurückgeht. Dies legt etwa der Charakter der Texte KTU 1.82 und KTU 1.169 nahe, einer Sammeltafel bzw. einer Sammelbeschwörung: In ihrer Form deuten sie an, dass bereits einzelne Vorläufer für diese Kompendien vorlagen, die offensichtlich als zusammengehörig empfunden wurden. Die Vorlagen wurden sekundär zusammengefügt und im Zuge dieses redaktionellen Verfahrens weiter vereinheitlicht. Auch implizieren diese Zusammenstellungen, dass Bemühungen bestanden, mit ein und derselben Beschwörungstafel eine möglichst breite Wirkungspalette abzudecken. Beide Texte wurden in den königlichen Residenzen Ugarits gefunden, wurden also von der zuständigen Priesterschaft abgefasst und fanden in einem palatial-offiziellen Rahmen Verwendung. Dass das Repertoire an regelmäßig auftretenden Grundelementen in Texten auftritt, die in einem offiziellen Kontext abgefasst und verwendet wurden, zeichnet ein Bild von offiziellen Bemühungen zur Textvereinheitlichung. Diese Aufgabe dürfte u. a. der *šy*-Priesterschaft zugekommen sein, den Beschwörungsexperten.¹⁹ Im Haus eines Priesters, der ein vergleichbares Amt innehatte,²⁰ wurden auch die restlichen, augenscheinlich standardisierten Beschwörungen gefunden.

Die Texte dieser Gruppe weisen intertextuelle Verbindungen zueinander auf: Dies betrifft grundlegend die Regelmäßigkeiten in der Umsetzung des unten skizzierten Idealaufbaus. Von besonderer Bedeutung sind die Normen im mythologischen Kontext bzw. der herangezogenen Götterwelt. In Ugarit findet sich keine Gottheit, die explizit als Zuständige für Magie bzw. Beschwörungen auftreten würde.²¹ Es liegt nahe, dass sich die zuständige Priesterschaft bewusst um die Verarbeitung bestimmter Gottheiten aus dem ugaritischen Pantheon sowie Elementen aus der ugaritischen Mythologie bemühten, um dadurch der Wirkung der Texte mehr Gewicht und Reichweite zu verleihen. Anzeichen intertextueller Verbindungen finden sich daneben in

¹⁹ Diese Spezialisten finden auch in den Beschwörungen selbst Erwähnung (vgl. KTU 1.169). Zur Diskussion vgl. Fleming 1991, 146–148; Wyatt 2015, 403.

²⁰ Vgl. del Olmo Lete 2015, 225.

²¹ In verschiedenen Textgruppen nehmen sich unterschiedliche Gottheiten magischer Angelegenheiten an: Während sich etwa im Kirtu-Epos *ʾIlu* etabliert (vgl. Dietrich 2007; del Olmo Lete 2014, 16–23 u. 205–211), waren im Falle der Beschwörungen in erster Linie Baʿlu sowie *Ḫōrānu* die Verantwortlichen; vgl. del Olmo Lete 2014, 30–33.

verschiedenen wiederkehrenden Einzelphänomenen: Dies deuten etwa die Parallelität der Listen der angerufenen Götter in KTU 1.100 bzw. 1.107²² oder die paarweise Inszenierung von ^šAnatu und ^šAttartu²³ an; des Weiteren sind die Verbindung von Yarḫu und Rašpu,²⁴ die Erwähnung der ansonsten kaum belegten Doppelgottheit *zz-w-kml*²⁵ sowie die Miteinbeziehung Ḫōrānus in Ba^šlus Beschwörungsakt²⁶ zu nennen. Rekonstruiert man die Originaldimensionen der teilweise stark beschädigten Tafeln, scheinen KTU 1.82, 1.100, 1.107 sowie 1.114 proportional vergleichbare Tafelformate bzw. -formen aufzuweisen.

In den genannten Punkten unterscheiden sich die standardisierten Texte von den Beschwörungen KTU 1.96 und KTU 1.178. KTU 1.178 wurde im Privatarhiv des ^ʔUrtēnu gefunden und ist als private Beschwörung anzusehen.²⁷ In Kontrast zu anderen Texten wurde die Tafel im *landscape*-Format beschrieben. KTU 1.96 wurde im sogenannten „Tafel-Haus“ gefunden, wurde auf der Tafelrückseite mit dem Auszug eines Keilschriftsyllabars beschrieben und ist wohl als Schreiberübung zu interpretieren.²⁸ KTU 1.96 bzw. 1.178 weisen kaum Parallelen zum unten besprochenen Bestand an wiederkehrenden Elementen auf. Besonders auffällig ist, dass die in der Regel markante dreiteilige Struktur (s. u.) nicht zum Tragen kommt sowie jegliche Miteinbeziehung der Götterwelt fehlt.

3.1 Struktur und Aufbau

Die oben genannten Beschwörungen verbindet ein gemeinsames Repertoire an wiederkehrenden Elementen. Dieses strukturiert sich in der Regel nach einem dreigeteilten Schema: Im Falle einer Bedrohung wenden sich PatientInnen an eine Mittlerfigur, die deren Bitte wiederum vor eine autoritative

²² Vgl. KTU 1.100, 2–60 u. 1.107, 36–44.

²³ Vgl. KTU 1.100, 20 u. 1.107, 39 u. 1.114.

²⁴ Vgl. KTU 1.100, 25–34 u. 1.107, 40; in KTU 1.114 wird lediglich Yarḫu erwähnt (abgesehen vom *tgr bt il* „Pfortner des Hauses ^ʔIlus“ in Z. 11f., der sich möglicherweise auf Rašpu bezieht; vgl. Theuer 2000, 104f.), in KTU 1.82, 3, lediglich Rašpu; den beiden Göttern kommen in diesen Texten jedoch ähnliche, vergleichbare Rollen in ihren feindlichen Charakterzügen zu. KTU 1.100 bzw. 1.107 bestätigen diese Verbindung.

²⁵ Vgl. KTU 1.82, 42 u. 1.100, 35–39 u. 1.107, 41f.

²⁶ Vgl. KTU 1.82, 27(?) u. 1.169, 9.

²⁷ Vgl. del Olmo Lete 2014, 173–187. ^ʔUrtēnu selbst wird in Z. 14 als Klient genannt.

²⁸ Vgl. van Soldt 1991, 29 (FN: 233), 190 u. 749; del Olmo Lete 2014, 129–156.

Gottheit trägt.²⁹ Wenn auch Unterschiede in der Ausformung der einzelnen Texte bestehen,³⁰ lassen sich die in den Texten erkennbaren Regelmäßigkeiten in einem Idealaufbau wie folgt fassen:

Rekonstruierter Aufbau der ugaritischen Beschwörungen

1. Einleitung
2. Beschwörung
 - A. Bedrohung/PatientIn
 - A1. Benennung Bedrohung/PatientIn
 - A2. Symptombeschreibung
 - B. Mittlerfigur
 - B1. Liminal-göttliche Mittlerfigur
 - B2. Liminal-menschliche Mittlerfigur
 - C. Heilung
 - C1. Benennung Erlösergottheit
 - C2. *materia magica*
 - C3. Akt der Heilung
 - C4. Bannung des Übels

²⁹ Dieses Konzept ist meines Erachtens mit dem „Konsultationsformular“ sumerisch-akkadischer Beschwörungen vergleichbar; das diesbezügliche Konzept wurde in der Forschung auch als „Marduk-Ea-Typ“ bzw. „divine dialogue“ bezeichnet; vgl. Falkenstein 1931, 44–76; Cunningham 1997, 24f., 79f., 120f. u. 167; Rudik 2011, 46–63. In der Hauptform des Typs nimmt sich der babylonische Asalluhi/Marduk eines Patienten/einer Patientin an. Dieser konsultiert seinen Vater, Enki/Ea, um die Beschwörung eines Übels zu erfragen bzw. bestätigt zu wissen und dem Leidenden behilflich sein zu können. Die passende Beschwörung, die ihre Autorität durch die Figur des Enki/Ea bezieht, erzielt die gewünschte Wirkung. Das Konsultationsformular war in mehreren Aspekten variierbar: In prä-sargonischer Zeit tritt etwa Enlil als autoritativer Gott auf, der einen Boten über die richtige Behandlungsweise von PatientInnen informiert. In altbabylonischer Zeit richtet man sich häufig an Götter und Göttinnen, die auf ihre Funktion als Botengottheiten reduziert werden und sich in dieser Rolle an autoritative Gottheiten wenden sollen (i. e. *manna lušpur*-Formel). Der Genre-Typ des Konsultationsformulars erfreute sich auch in den sumerisch-akkadischen Beschwörungen aus Ugarit einiger Prominenz. Möglicherweise hat dieses Konzept auf das Konzept ugaritischer Beschwörungen Einfluss genommen (Struktur: a. Menschliche Sphäre; b. Fürbittende Instanz/Mittlerfigur; c. Autoritative göttliche Instanz). Einflüsse aus der mesopotamischen Beschwörungsliteratur sind anhand zahlreicher Einzelphänomene erkennbar; vgl. Spronk 1999, 277f.; Clemens 2001, 730–747; del Olmo Lete 2014, 127f. Dies betrifft etwa die Lexik der Texte; del Olmo Lete diskutiert diese Phänomene an mehreren Stellen in seiner Arbeit; vgl. del Olmo Lete 2014, 116–128 u. a.

³⁰ Unterschiede werden etwa durch die verschiedenen mythologischen Kontexte der Beschwörungen bedingt.

Zu 1. Einleitung

Den Auftakt eines Beschwörungstextes bildet eine *Einleitung*: Diese ist in der Regel programmatischen Inhalts und führt in den äußeren Rahmen der Beschwörung ein. Die ZuhörerInnen werden also in jenen (u. a. mythologischen) Kontext eingeführt, in den die Beschwörung eingebettet ist und der für das Verständnis selbiger essentiell erscheint. Dies kann in einem formelhaften Spruch geschehen oder im Zuge eines einleitenden Narratives. Hier können bereits erste Protagonisten des Textes vorgestellt werden.³¹

³¹ *KTU 1.82, 1f./20*: Der Gott Ba^lu wird als autoritative Gottheit eingeführt. Es wird ein Bezug zum mythischen Götterkampf zwischen Ba^lu (bzw. dessen Unterstützerin ^lAnatu) und dem Ungeheuer Tunnānu hergestellt. Das zu bekämpfende Übel wird mit *alt* „Fluch“ betitelt; dieser stellt das grundlegende Übel dar, das weitere im Text erwähnte Gefahren (i. e. Angriffe von Schlangen) verschuldete. In Beschwörung II sei das Übel (i. e. Angriffe von Schlangen) *bdh* „durch seine Hand“ über die Patientin gekommen (Z. 20); möglicherweise verweist diese Wendung auf den in Z. 2 genannten Fluch.

KTU 1.100, 1–2a: Die Patientin (*um phl phlt*) wird vorgestellt und in einem mythischen Kontext verortet; sie stellt wohl ein göttliches Wesen repräsentativen Charakters dar. In der Einleitung ist der Akt der ersten Anrufung Šapšus zu verorten (*qrit l špš umh*), wo nicht (wie in den restlichen parallelen Anrufungen) eine imperfektivische Verbform (PK¹) verwendet wird, sondern eine perfektivische Form (SK; alternativ als Partizip zu deuten). Dadurch hebt sich die Schilderung ab und charakterisiert sich als einleitendes Narrativ.

KTU 1.107, 1–6(?): Aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes der Tafel sind exakte Aussagen zur Einleitung kaum möglich. In Z. 1–6 finden sich Indizien für ein einleitendes Narrativ: Die erhaltenen Reste weisen auf eine Erzählung von einem Schlangenangriff hin, der (parallel zu *KTU 1.82, 20*) *bdh* „durch seine Hand“ geschehen sei. Das Opfer wird dabei unspezifisch als *adm* „Mensch“ beschrieben (in Kontrast zum weiteren Verlauf der Beschwörung). Unter Umständen findet sich ein Verweis auf das Kirtu-Epos in der Phrase [*p*]n *pbl* „(im) Angesicht des *pbl*“ (Z. 4). Die Passage wird mit der Schilderung über die Unfähigkeit, das Gift der Schlange zu vertreiben, abgeschlossen.

KTU 1.114, 1–19a: Es werden sämtliche Protagonisten (^lIlu, Yarḫu, ^lAttartu, ^lAnatu) vorgestellt und in einer mythischen Mahlszene (*mrzḫ*) verortet. Diese Schilderungen sind für das Verständnis der Beschwörung unabdingbar. Verwendete Bilder (etwa der sich wie ein Hund verhaltende Mondgott, der mit einem Stock geschlagen wird) setzen die Weichen für den weiteren Verlauf des Beschwörungstextes.

KTU 1.169, 1a: Der Text wird mit *ydy* „vertreiben/Vertreibung“ betitelt. *dbbm* „Hexen und Hexer“ werden als Bedrohung genannt, *gzrm* „Jugendliche“ als Patienten. In den beiden zuletzt genannten Punkten beinhaltet diese Einleitungsformel Element *A1*.

Zu 2. A. Bedrohung/PatientIn

Die Beschwörung selbst wird mit der *Benennung der Bedrohung* eröffnet, gegen die sich die Beschwörung richtet. In den Texten treten in dieser Rolle feindlich gesinnte Gottheiten, Schlangen sowie Hexen und Hexer auf. Im selben Zug findet die *Benennung des Patienten/der Patientin* statt. Es folgt eine knappe *Symptombeschreibung* der negativen Folgen durch die Bedrohung. Die PatientInnen bleiben entweder bewusst unspezifisch oder werden durch göttliche Wesen repräsentiert. In beiden Ansätzen wird die Intention verfolgt, eine möglichst uneingeschränkte Anwendbarkeit für verschiedene PatientInnen zu generieren. Um den temporären Rahmen der Beschwörungswirkung zu erweitern, wird mehrmals in den Texten die Nachkommenschaft der ProtagonistInnen miteinbezogen: Es werden nicht weiter beschriebene Nachkommen als PatientInnen, die Nachkommen von PatientInnen sowie die Nachkommen von AngreiferInnen angesprochen. Dieser Bezug schenkt den Beschwörungen Wirkung über Generationengrenzen hinaus.³²

³² *KTU 1.82, 3/6b/20–25/32a/35/38a*: In Beschwörung I ist Rašpu verantwortlich für den Angriff auf einen *bn* „Sohn“ (Z. 3); dieser „Fluch“ hätte den Angriff von Schlangen verschuldet (Z. 6b) (A1). Es werden die negativ betroffenen Körperteile des Patienten genannt (A2). In Beschwörung II stellt eine *aqšr* „Schuppige“ (i. e. Schlange) das Übel dar, von dem ein weibliches Opfer (*dlt* „die Arme“ / *ytm* „die Waise“) betroffen wäre (Z. 20–25) (A1). In Beschwörung III habe das Gift / der Biss von Schlangen ein nicht weiter spezifiziertes Individuum bedroht (Z. 32a/35/38a) (A1).

KTU 1.100, 4–6/58b–60/61f: Die Patientin wurde bereits in der Einleitung vorgestellt. Als zu bekämpfendes Übel werden mehrmals Schlangen bzw. der Biss/das Gift von Schlangen genannt (Z. 4–6/58b–60 u. a.) (A1). In Z. 61f. wird eine Symptombeschreibung angefügt: Die Patientin wäre im Begriff ihren Nachwuchs zu verlieren (A2).

KTU 1.107, 7–9a: Gift (von Schlangen) wird als Übel genannt, von dem ein gewisser *šrgzz* betroffen wäre (A1). Das Gift hätte den Patienten vernichtend geschwächt; jener sei in Ungnade gefallen (i. e. er hätte als Kranker sein soziales Umfeld/seine Familie verlassen müssen) und hätte geweint wie ein kleines Kind (A2).

KTU 1.114, 19b–22a: *hby* greift [?]Ilu an (A1). Vermutlich verweist *hby* auf den in der Einleitung vorgestellten Mondgott Yarḫu. [?]Ilu sei daraufhin in seinem eigenen Kot und Urin niedergefallen, ähnlich einem Toten (A2).

KTU 1.169, 1a: Die Benennung des Übels (*dbbm* „Hexer und Hexen“) sowie der Gruppe von Opfern (*ḡzrm* „Jünglinge“) findet sich bereits in der Einleitungsformel.

Zu 2. B. Mittlerfigur

Sodann folgt die Schilderung einer *Mittlerfigur*, eines Elements liminalen Charakters.³³ Dies bedeutet, dass eine Gottheit (*B1*) oder ein Priester (*B2*) eine vermittelnde und fürbittende Rolle zwischen den PatientInnen und den Erlösergottheiten einnimmt. Diese Figuren weisen in der Regel grenzüberschreitende bzw. -überbrückende Züge auf, die menschliche und göttliche Sphäre miteinander verbinden können. In den vorliegenden Texten ist die Sonnengöttin Šapšu die prominenteste Figur solchen Charakters; die Rolle kann auch von einem Beschwörungspriester eingenommen werden.³⁴ In KTU 1.82 (III) und 1.114 wird dieses Element durch einen Bezug zum ugaritischen Ahnenkult ausgedrückt: Der Verweis auf die Rāpi'ūma (göttliche Ahnen) bzw. das *mrzḥ* (Göttermahl, u. a. mit Rāpi'ūma) setzt eine Auseinandersetzung mit den Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits bzw. zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre voraus.³⁵

Jene Texte, die das Element der *Mittlerfigur* realisieren, drücken ein besonderes Konzept von „rufen – erhören“ aus; die Kommunikation über eine Mittlerfigur scheint in den Texten weitgehend geregelt zu sein: Ein Patient/eine Patientin richtet sich in einer Anrufung an die Götterwelt. Eine Mittlerfigur erhöhe den Patienten, wende sich an eine dem Anliegen gemäß autoritative Gottheit und bringe die Bitte vor diese Gottheit. Diese Übermittlung

³³ „Liminal“ beschreibt hier ein Moment, das am Übergang zwischen zwei Sphären liegt, das mit beiden Sphären in Verbindung steht und das etwaige Grenzen zwischen den Sphären überschreiten kann; zum Konzept der Liminalität vgl. Turner 1964; Cohen 2005, 17f.; Martins 2017, 26–30.

³⁴ Auch in sumerisch-akkadischen Beschwörungen treten Priester als Boten auf, die etwaige Anliegen vor die autoritative Gottheit tragen; vgl. Cunningham 1997, 118 u. 121; Rudik 2011, 9 (FN: 22) u. 58.

³⁵ In der ugaritischen Vorstellung kehren die Rāpi'ūma regelmäßig zur Erde zurück, um verstorbene Könige ins Jenseits zu begleiten (vgl. KTU 1.161), und stehen im Zuge des *mrzḥ* in engem Kontakt mit der Götterwelt (vgl. KTU 1.20–22). Zu den Rāpi'ūma, dem *mrzḥ* und dem ugaritischen Ahnenkult vgl. Spronk 1986, 161–202; Pardee 1996; Hays 2011, 105–122; del Olmo Lete 2015, 221–225. Dass bestimmte Beschwörungen im Zuge regelmäßiger Totenrituale durchgeführt werden, ist ebenso aus Mesopotamien bekannt: In derartigen Momenten scheinen die Wege zwischen Diesseits und Jenseits geöffnet zu sein; oft bildete der Sonnengott Šamaš die nötige Brücke; vgl. Scurlock 2001, 93–95.

charakterisiert sich grundlegend durch das Wort *ql* „Ruf (der Šapšu u. ä.)“, der von der jeweiligen Instanz weitergetragen werde.³⁶

Zu 2. C1. Benennung der Erlösergottheit

Den bedeutsamsten Teil einer Beschwörung stellt die Erlösung bzw. Heilung der PatientInnen dar. Diese geschieht in vier Schritten, wobei deren strukturelle Umsetzung variieren kann. Den ersten Part stellt die *Benennung der Erlösergottheit* dar: In der Regel geschieht diese indirekt, indem die jeweilige autoritative Figur im Zuge des Wunsches nach Heilung genannt wird. Dieses Element erhält in KTU 1.100 durch die Nennung einer Vielzahl von Gottheiten, die untätig bleiben, bevor schließlich der autoritative Gott Ḥōrānu auftritt, besondere Emphase. In vier von fünf Texten tritt Baʿlu bzw. Ḥōrānu in dieser Rolle auf.³⁷

³⁶ *KTU 1.82, 6a/32b*: In Beschwörung I wird Šapšu als Mittlerfigur geschildert. Man bezieht sich auf den *ql špš* „Ruf der Šapšu“, mit dessen Hilfe man sich adäquat an die autoritative Gottheit zu wenden versucht. Zuvor heißt es in Z. 4f., der Patient solle sich in einem Gebet/einer Anrufung an die Götter wenden. Die Kontaktaufnahme mit der Götterwelt wird auch im eingeschobenen Opfergebet (Z. 8–14) thematisiert. In Beschwörung III soll ein Verweis auf den *ql rpi[m]* „Ruf der Rāpiʿū[ma] (vergöttlichte Ahnen)“ die Brücke zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre schlagen.

KTU 1.100, 2/8/57: Mehrmals im Text richtet sich die Patientin an Šapšu, damit jene ihren *ql* „Ruf“ vor verschiedene Gottheiten bringe und die zuständige Erlösergottheit finde.

KTU 1.107, 9b/15: Wenn Šapšu in diesem Text auch aktiv in den Heilungsakt miteingebunden wird, so stellt die Sonnengöttin hier auch das vermittelnde Element dar. Sie steht sowohl mit dem Patienten (*špš b šmm tqru* „Šapšu ruft vom Himmel“) als auch mit der Götterwelt in Kontakt. Möglicherweise wird der Akt der Kommunikation/Konsultation auch in Z. 28 reflektiert (Erwähnung *ql* „Ruf“).

KTU 1.114: Es findet sich kein expliziter Verweis auf ein Element vermittelnden Charakters. Im geschilderten mythologischen Kontext ist dies nicht von Nöten: Einerseits steht der Patient der Erzählung auf derselben göttlichen Ebene wie seine Erlöserinnen. Er ist also in ständigem Kontakt mit jenen Gottheiten, die ihn heilen sollten. Andererseits spiegelt die Verortung der Beschwörung im *mrzḥ* eine Auseinandersetzung mit den Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits bzw. zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre wider. *KTU 1.169, 2b*: Das Übel soll auf den *ql ḫʿy* „Ruf des ḫʿy-Priesters“ hin entfliehen. Dieser Ruf scheint die Intervention des autoritativen Gottes Baʿlu zu bedingen (Z. 1b–2).

³⁷ *KTU 1.82, 1/27/38*: In Beschwörung I findet die Benennung der Erlösergottheit bereits in der Einleitung (Z. 1) statt. Diese wird im *ql špš* „Ruf der Šapšu“ aufgegriffen, der sich offensichtlich an Baʿlu richtet. In Beschwörung II wird möglicherweise Ḥōrānu in dieser Rolle angerufen (Z. 27). In Beschwörung III beruft man sich abermals auf Baʿlu (Z. 38).

Zu 2. C2. *materia magica*

Die Lösung wird in der Regel mit einer bestimmten *materia magica* erzielt: Die Umsetzungen dieses Elements weichen zwar teilweise von einander ab, stets handelt es sich aber um pflanzlich-hölzerne *materiae*. Dabei treten bestimmte Kräuter, Tamariske und Dattelpalme sowie – allgemein umschrieben – der „Stab“ auf.³⁸ Das ugaritische Wort *ḥt* „Stock, Stab“ darf wohl als Überbegriff für spezifische kräuterähnliche und hölzerne Materialien verstanden werden.³⁹ Des Weiteren scheint der Begriff *ḥt* mit dem Königtum in Verbindung zu stehen, da der „Stab“ (i. e. das Zepter) in der ugaritischen Literatur ebenso als Herrschaftsinsigne auftaucht.⁴⁰ Möglicherweise möchte man sich dadurch als Beherrscher des jeweiligen Übels präsentieren. In der

KTU 1.100, 57–61: Nach der langen Suche Šapšus nach einer passenden Erlösergottheit findet diese schließlich in Ḥōrānu einen Gott, der die Bedrohung und seine damit einhergehende Beschwörungszuständigkeit erkennt.

KTU 1.107,31/32b/34/37: Nachdem Šapšu zu Beginn der Beschwörung als Korrespondenzpartnerin des Patienten auftritt, wird sie nach einer kaum erhaltenen Passage als für die Beschwörung autoritative Gottheit genannt. Dabei scheint jedoch auch Ḥōrānu eine gewisse Rolle zugekommen zu sein, wie die erhaltenen Spuren in Z. 31 nahelegen.

KTU 1.114, 22b–26: Die für die Heilung verantwortlichen Göttinnen ⁶Attartu und ⁶Anatu werden in Z. 9–11a erstmals in die Erzählung miteingewoben. In Z. 22b–26 werden sie als diejenigen genannt, die sich um die Heilung ⁷Ilu bemühen.

KTU 1.169, 1b–2: Ba¹lu wird als autoritative Gottheit genannt, mit deren Hilfe man das Übel zu vertreiben versuchte (Z. 1b–2).

³⁸ Ähnliche *materiae* finden sich in sumerisch-akkadischen Beschwörungen; *Tamariske* und *Dattelpalme*: vgl. CMAwR 1.1.1, 21'–32' (Abusch/Schwemer 2011, 33); *ibid.* 2.2.1, 9'–18' (Abusch / Schwemer 2011, 77); *ibid.* 7.8.4, 1'–4' (Abusch/Schwemer 2011, 188f.); Maqlū I, 21f. (Meier 1937, 8; Abusch/Schwemer 2008, 136); *ibid.* VIII, 157' (Meier 1937, 63 [~ Z. 170]); Abusch/Schwemer 2008, 186); Udug-Hul 7, 9–14 (Geller 2016, 251f.); *ibid.* 13–15, 122–129 (Geller 2016, 469–471). *Hölzer* und *Stab / Szepter*: vgl. CMAwR 7.8.1, 20'–25' (Abusch/Schwemer 2011, 185); *ibid.* 7.8.5, 24–27 (Abusch/Schwemer 2011, 191); *ibid.* 7.8.6, 37'–40' (Abusch/Schwemer 2011, 193); *ibid.* 7.10.3.4, 8–17 (Abusch/Schwemer 2011, 241); *ibid.* 8.7.1, 106'''–115''' (Abusch/Schwemer 2011, 347); Maqlū III, 17–21 (Meier 1937, 22; Abusch/Schwemer 2008, 147); Udug-Hul 3, 153f. (Geller 2016, 122f.); *ibid.* 7, 91f. (Geller 2016, 268); *ibid.* 13–15, 94 (Geller 2016, 460). Der Terminus *ḥaṭtu* für derartige *materiae* findet sich etwa in CMAwR 7.6.7, 36 (Abusch/Schwemer 2011, 145).

³⁹ Vergleichbar wird das Wort *ḥaṭtu* im Akkadischen gebraucht; vgl. CAD ḥ, 153–156.

⁴⁰ Vgl. DUL 410.

Regel richtet sich der Beschwörungspriester bzw. die Erlösergottheit mit der *materia magica* offensiv gegen das zu bekämpfende Übel.⁴¹

Zu 2. C3. Akt der Heilung

Daraufhin wird die Heilung des Patienten / der Patientin in Szene gesetzt: Die Gottheit ist angerufen und man sehnt sich die Lösung des Übels herbei. Wie bereits erwähnt, kommt diese Aufgabe mehrfach Ba^ʿlu bzw. Ḥōrānu zu. Der *Akt der Heilung* wird in zwei unterschiedlichen Formen dargestellt: In den Texten KTU 1.82 (I), 1.100, 1.107 bzw. 1.114 äußern die PatientInnen den Wunsch bzw. die Aufforderung, vom Übel erlöst zu werden;⁴² daraufhin nehmen sich die entsprechenden Gottheiten der PatientInnen an und es wird der Akt der Heilung in der Retrospektive geschildert. In den Texten KTU

⁴¹ KTU 1.82, 6f./19/37: In Beschwörung I wird ein bestimmtes *prtl*-Heilkraut genannt, mit dem der Beschwörungspriester bzw. Ba^ʿlu das Übel vertreiben sollten (Z. 6f./19). In Beschwörung III findet sich das *ʿsm lt*[xxxx] „Holz von [...]“, möglicherweise als *materia magica* verwendet (Z. 37).

KTU 1.100, 64b–66: Ḥōrānu bewaffnet sich mit Tamariske und Dattelpalme und wendet sich gegen das Übel.

KTU 1.107: Aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes der Tafel unklar.

KTU 1.114, 27/29–31: ^ʿAttartu und ^ʿAnatu hätten *bhm* „durch diese/dadurch“ den gefallenen ^ʾIlu retten können (Z. 27); die vorangehende Passage, die wohl von der Beschaffung der entscheidenden (vermutlich pflanzlich-hölzernen) *materia* handelt, ist nicht mehr erhalten. In der anschließenden medizinischen Anweisung wird diese mythische Szene in eine menschlich-pragmatische Sphäre gerückt (Z. 29–31). Möglicherweise verweist die Erwähnung des *ḥtm* „Stabes“ (Z. 7b–8), mit dem einige Götter den unter dem Tisch herumstreuenden Yarḥu geschlagen hätten, bereits auf den (später in der Erzählung folgenden) Beschwörungsakt gegen Yarḥu.

KTU 1.169, 5–6a/14: Der Beschwörungspriester hätte den *ḥt* „Stab“ vorbereitet, womit er sich gegen das Übel richten sollte; in der Beschwörung wird dabei das Bild tatsächlicher körperlicher Bestrafung der Übeltäter gezeichnet (Z. 5–6a). In Z. 14 wird abermals auf den „Stab“ verwiesen: Die Wendung *d ḥtm* „(...) des Stabes“ bezeichnet entweder den Beschwörungspriester („der (Mann) des Stabes“) oder den Effekt der *materia magica* („die (Kraft) des Stabes“).

⁴² KTU 1.114 drückt einen derartigen Wunsch nicht explizit aus, die Situation des gefallenen ^ʾIlu sowie des anschließenden Einschreitens ^ʿAnatus bzw. ^ʿAttartus setzt ein Moment der Aufforderung/des Hilferufs jedoch voraus.

1.82 (III) sowie 1.169 findet sich ausschließlich der Wunsch nach Heilung, eine Schilderung der Erfüllung dieser Aufforderung fehlt jedoch.⁴³

Zu 2. C4. Bannung des Übels

Abschluss einer Beschwörung ist die *Bannung des Übels*. Hierbei steht nicht mehr die Heilung der akut betroffenen PatientInnen im Mittelpunkt, sondern die generelle Bannung einer bestimmten Gefahr. Dadurch wird die vorausgegangene Heilung besiegelt und eine Zukunft frei vom beschworenen Übel erhofft. Mehrmals wird in diesem Zuge der Kreis der angerufenen Gottheiten erweitert, um dadurch möglichst breite Wirkungsmacht zu generieren.

Besonders auffällig ist dabei die mehrmals ausgearbeitete Dualität zwischen „innerhalb des Hauses“ und „außerhalb des Hauses“: Die Bedrohung existiert generell außerhalb des *bt* „Hauses“, kann in selbiges jedoch eindringen und es bedrohen.⁴⁴ Das *bt* „Haus“ steht hier wohl für das geregelte (Sozial-)Leben sowie das soziale, persönliche Umfeld der PatientInnen. Die Vertreibung des Übels vom *bt* „Haus“ verweist dabei auf eine Rückkehr zur gewohnten Ordnung und den zukünftigen Schutz des Hauses.⁴⁵

⁴³ *KTU 1.82, 6b–7/10b/19/38*: In Beschwörung I solle Baʿlu die Schlangen ʾim „aufhalten“ (Z. 6b–7). Dieser Wunsch wird auch im anschließend eingeschobenen Opfergebet reflektiert (Z. 8–14; ebenda wird bereits auf die Bannung des Übels (C4) vorgegriffen; vgl. Miteinbindung ʿAnatus, „Haus“-Thematik, etc.). Der Akt der Heilung wird am Schluss der Beschwörung erneut aufgenommen (Z. 19). In Beschwörung III tritt Baʿlu auf, den Patienten zu erlösen: Er möge das Übel ʾry „vertreiben“ (Z. 38).

KTU 1.100, 65b–69: Hōrānu richtet sich gegen die Bedrohung. Er löst das Übel von der Patientin und lässt es verschwinden. Die akute Bedrohung wird schwach bzw. unschädlich gemacht.

KTU 1.107, 32–38a: Šapšu ʾsp „vertreibt“ (möglicherweise unterstützt von Hōrānu) das Schlangengift. Die vorausgehende Passage ist sehr stark abgebrochen; womöglich beinhaltet diese ähnliche Ausführungen zur Heilung des Patienten.

KTU 1.114, 26–28: ʿAṭartu und ʿAnatu hätten ʾIlu erlösen und sein gewohntes Verhalten wiederherstellen können. Daraufhin wäre der komatöse Göttervater wiedererwacht.

KTU 1.169, 5b–8a: Der Beschwörungspriester hätte sich mithilfe des autoritativen Gottes Baʿlu gegen die Angreifer gerichtet, woraufhin diese zugrunde gehen sollten.

⁴⁴ *KTU 1.82, 1/11f./40*; *KTU 1.100, 70–76*; *KTU 1.114, 17–22* u. *KTU 1.169, 17–19*.

⁴⁵ *KTU 1.82, 10b–19/39–43*: In Beschwörung I solle – angebunden an das vorangegangene Opfergebet – Baʿlu das Übel verbannen (Z. 15–19 interpretiere ich als Bestätigung Baʿlus Heilungsakt). In die Bannung scheint ʿAnatu miteingebunden zu sein (Z. 10b–19). In der Metapher, das Übel solle wie Schotter/Staub aus dem Haus gefegt werden, wird die

3.2 Beschwörung und Mythos

Der besprochene Bestand an regelmäßig wiederkehrenden Elementen korrespondiert mit mythologischen Texten anderer Gattung. Diverse Komponenten des Idealaufbaus lassen sich ebenso in der ugaritischen Epik sowie verschiedenen mythologischen Traditionen wiederfinden.⁴⁶ Diese Wechselwirkung mit bekannten Mythentraditionen scheint einen essenziellen Beitrag zur Schaffung von Autorität geleistet zu haben: Indem man bewusst auf Bekanntes aus Religion und Mythos referiert, ordnet man die Beschwörungen in ein etabliertes religiöses Milieu ein. Die hintergründigen Traditionen schlugen sich dabei nicht nur in der Ausarbeitung einzelner Elemente nieder,

„Haus“-Thematik aufgegriffen (Z. 11b–12). In Beschwörung III kommt es durch die Erwähnung der ^ʿAnatu bzw. der Doppelgottheit *zz-w-kml* (Z. 39–43) zur Erweiterung des zuständigen Götterkreises. Es wird ein Bezug zum *bt* „Haus“ im Sinne des sozialen Umfelds des Patienten hergestellt (Z. 39f.); die Vertreibung des Übels „aus dem Haus“ scheint letztes Ziel der Beschwörung zu sein.

KTU 1.100, 70–76: Die Theogamie zwischen der geheilten Patientin und dem Erlösergott *Ḥōrānu* soll die generelle Bannung der Gefahr besiegeln. Um in das Haus, in dem sich die Patientin eingeschlossen hat, eintreten zu dürfen, muss ihr *Ḥōrānu* die besiegten Schlangen als Brautgeschenk überreichen.

KTU 1.107, 38b–45: Durch die Miteinbindung einer breit aufgestellten Götterschar, in der vor allem die hohe Stellung *Ḥōrānu*s hervorzuheben ist (Z. 38b), wird der Wirkungsbereich der Beschwörung erweitert. Dabei wird *Šapšus* Beschwörungsakt in Z. 44b–45 in der Retrospektive dargestellt (*ʿars [as]pt hmt* „Von der Erde hast du das Gift vertrieben“). Unklarheiten bleiben hierbei bestehen, da das Ende der Tafel kaum erhalten ist.

KTU 1.114, 29–31: In der medizinischen Anweisung wird die mythologische Erzählung von ^ʿIlus Rettung (vor dem Wirken einer feindlichen Gottheit) in eine menschlich-pragmatische Sphäre gesetzt. Dadurch wird ein Heilmittel genereller Wirksamkeit präsentiert, das nicht an die singuläre Heilung ^ʿIlus in der Erzählung gebunden scheint.

KTU 1.169, 8b–19: Die Beschwörung richtet sich in mehrere Richtungen gegen verschiedene Hexen und Hexer. Dabei wird der Götterkreis durch die Miteinbindung des *Ḥōrānu* erweitert (Z. 9). Die Fokusänderung beabsichtigt wohl eine möglichst weitreichende Bannung des Übels.

⁴⁶ Da ein diachroner Blick auf die ugaritischen Texte kaum möglich ist (vgl. Wyatt 2015, 413f.), muss dieses Phänomen synchron betrachtet werden: Man hat von Erzähl- bzw. Mythen-Traditionen auszugehen, die sich in Ugarit größter Prominenz erfreuten und im Zuge der Verschriftlichung der Texte in große Zusammenstellungen flossen, wie z. B. in das *Kirtu*-Epos oder den *Ba^ʿlu*-Zyklus. In selbige Traditionen scheinen ebenso die ugaritischen Beschwörungen eingebettet zu sein. Zur Diskussion verschiedener Möglichkeiten der Beziehung zwischen Ritual und Mythos in Ugarit sowie einem Bezug auf gängige anthropologische Modelle vgl. Niehr 1999.

sondern beeinflussten auch den unverkennbar mythologischen Charakter ugaritischer Beschwörungen.⁴⁷

Ein grundlegendes Spezifikum der Beschwörungen liegt in der Verortung der auftretenden Gottheiten in ihren jeweiligen mythologischen Kontexten. Dadurch werden zentrale Figuren dazu autorisiert, etwaige Rollen in den Beschwörungen einzunehmen.⁴⁸ Diesbezüglich nimmt das Götterkampfmotiv eine besondere Position ein. An prominenter Stelle wird dieses im Mythenzyklus rund um den ugaritischen Stadtgott Ba^ʿlu reflektiert:⁴⁹ Ba^ʿlu tritt dabei als Gegner verschiedener göttlich-monströser Konkurrenten auf, der sich etwa gegen den Gott des Meeres, Yammu (KTU 1.2), oder den Gott des Todes, Môtu (KTU 1.5–1.6), richtet und diese besiegen kann. Darauf scheint das Beschwörungsbild Ba^ʿlus aufzubauen: Ebenso, wie Ba^ʿlu im Mythos als Bezwinger feindlicher Götter auftritt und am Ende des Tages wieder die alte Ordnung herstellen kann, soll Ba^ʿlu auch in den Beschwörungen das Feindliche, das sich gegen PatientInnen richtet, bekämpfen, sei es nun Krankheit, Tod o. ä.⁵⁰

Ba^ʿlu wird in den Beschwörungen mehrmals von seiner Schwester und Gefährtin ʿAnatu unterstützt. Sie wird nicht direkt in den Heilungsakt (durch Ba^ʿlu) miteingebunden, sondern im Zuge der Bannung der Gefahr mitheran-gezogen. Eine vergleichbare Rolle nimmt die Göttin im Ba^ʿlu-Zyklus ein: ʿAnatu bekämpft – wie Ba^ʿlu – mehrere göttlich-monströse Kreaturen (KTU 1.3 II–IV). Darunter befindet sich neben Môtu (1.6 II) und anderen Kreaturen

⁴⁷ Aus diesem Grund wurden sie in der Forschung auch mehrmals als paramythologische Texte oder *Historiolae* bezeichnet (vgl. Pardee 1988 / 2002, 167–191). *Historiolae* (mythologische Erzählungen innerhalb der Beschwörungen) präsentieren ein Urbild zur realen, gegenwärtigen Situation (vgl. Sanders 2001; Frankfurter 2001). *Historiolae* finden sich auch in sumerisch-akkadischen Beschwörungen aus Ugarit (RS 94.2178; RS 17.155; RS 24.436; vgl. Márquez Rowe 2014, 59–61 / 48–58; Márquez Rowe 2015).

⁴⁸ Vgl. den Bezug auf die mythischen Residenzen der verschiedenen Gottheiten in der Beschwörung KTU 1.100; die angerufenen Gottheiten werden dadurch in ihrer mythischen Welt verortet.

⁴⁹ Zur Edition des Ba^ʿlu-Zyklus vgl. Smith 1994; Smith 1997; Smith/Pitard 2009; Wyatt 2002, 34–146 mit Literatur.

⁵⁰ Dieser Bezug wird in KTU 1.82 besonders deutlich: Ebenda wird in der Einleitung Ba^ʿlus Rolle als Gegenspieler des Tunnānu reflektiert; vgl. Spronk 1999, 279; Miglio 2013. Als Götterkampf lässt sich ebenso die in KTU 1.114 geschilderte Szene bezeichnen, in der sich *hby* gegen ʿIlū wendet. Die Verwertung des Götterkampfmotivs im Beschwörungskontext ist auch im mesopotamischen Kontext bekannt; vgl. Miglio 2013, 44.

auch das Wesen Tunnānu (KTU 1.3 III, 40), dessen Figur in der Einleitung zu KTU 1.82 aktiv reflektiert wird. Nur durch ʿAnatus Unterstützung kann der in Bedrängnis geratene Baʿlu im Mythos letztlich wieder rehabilitiert werden.

Ebenso findet sich die paarweise Inszenierung sowie Charakterisierung der Göttinnen ʿAnatu und ʿAttartu, wie sie in KTU 1.100, 1.107 sowie 1.114 auftritt, in verschiedenen mythologischen Bildern wieder: Im Baʿlu-Zyklus etwa arbeiten die beiden zusammen, um den in Zorn geratenen Baʿlu zu bändigen (KTU 1.2 I, 40). Eine zentrale Rolle nimmt dieses Paar in KTU 1.114 ein: Gemeinsam machen sie sich auf den Weg, um ein Heilmittel für den gefallenen ʿIlu zu suchen. Ähnlich tritt ʿAnatu im Baʿlu-Zyklus als herumstreifende, suchende Göttin auf: Sie versucht den von Mōtu gestürzten Baʿlu ausfindig zu machen (KTU 1.5 VI, 25–28). Auch im ugaritischen ʿAqhatu-Epos tritt ʿAnatu als Jägerin auf (KTU 1.18).⁵¹ ʿAttartu zeigt sich in einem anderen mythologischen Text als Jägerin in der Steppe (KTU 1.92).⁵² Möglicherweise ist die Rolle der Göttinnen in KTU 1.114 als Jägerinnen und Sammlerinnen in eben diesen mythologischen Bildern verankert. Auffällig ist, dass sowohl ʿAnatu als auch ʿAttartu mit verschiedenen pflanzlich-hölzernen *materiae* in Verbindung gebracht werden: Im Baʿlu-Zyklus wird ein Bezug zwischen ʿAnatu und Koriander bzw. Tamariske hergestellt (KTU 1.3 II, 2f.), im Mythos KTU 1.92 zwischen ʿAttartu und Zypresse (Z. 26). Ähnliche Materialien finden sich auch unter den *materiae magicae* der Beschwörungen.

Eine Mythentradition, die Ḫōrānus Prominenz als Erlösergöttheit vollständig erklärte, ist nur schwer auszumachen, da konkrete Texte zu einer spezifischen Ḫōrānu-Tradition in Ugarit fehlen. Zwei Spezifika der Gottesfigur scheinen von besonderer Bedeutung zu sein: Erstens tritt Ḫōrānu in der Beschwörung KTU 1.82 (Z. 41) als Herrscher über die Schlangen auf: Die zu beschwörenden Schlangen werden als „Untergebene des Ḫōrānu“ bezeichnet. Zweitens wird Ḫōrānu im Kirtu-Epos (KTU 1.16 VI, 55f.) im Zuge

⁵¹ Zur Edition des ʿAqhatu-Epos vgl. Parker 1997a; Wyatt 2002, 246–312 mit Literatur.

⁵² In KTU 1.92, 16, füttert ʿAttartu nach der Jagd u. a. den Mondgott Yarḫu; dies stellt eine weitere Parallele zur Erzählung in KTU 1.114 dar. Zur Edition des Textes vgl. Wyatt 2002, 370–374.

eines Fluches genannt:⁵³ Hôrānu solle das Gegenüber zerschlagen. Offensichtlich wurde der Gott als Verantwortlicher für bestimmte Angriffe gesehen, wie etwa Schlangen oder Flüche.⁵⁴ Möglicherweise resultiert daraus seine Verantwortlichkeit für das Abwehren selbiger bzw. ähnlicher Gefahren.⁵⁵ Die Vorstellung, dass jene Gottheiten, von denen Übel und Gefahr ausgehen kann, auch gleichzeitig in der Lage sind, Übel und Gefahr abzuwehren, erkennen wir ebenso in den Gestalten des Yarḫu, dem ambivalenten Mondgott, und des Rašpu, dem Pest- und Unterweltsgott: In den Beschwörungen sind sie einerseits für Angriffe sowie Flüche verantwortlich, werden andererseits aber auch in den Beschwörungsprozess miteingebunden.⁵⁶

Das Auftreten und Wirken Šapšus in den Beschwörungen lässt sich in der ugaritischen Sonnengottheitsvorstellung zurückverfolgen: Šapšu bildet in diversen ugaritischen Texten die Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits und ist für die Toten während ihres Ganges in die Unterwelt verantwortlich.⁵⁷ Ihre vermittelnde Rolle zwischen Diesseits und Jenseits sowie ihre Verantwortung gegenüber Menschen, die kurz vor dem Übergang in die Unterwelt stehen, scheint sowohl ihren Charakter als Mittlerfigur zwischen PatientInnen und autoritativen Gottheiten bedingt, als auch ihr einmaliges Auftreten als Erlösergottheit bewirkt zu haben.

Die in den Beschwörungen mehrfach ausgearbeitete Dualität zwischen „innerhalb des Hauses“ und „außerhalb des Hauses“ findet einmal mehr im Baʿlu-Zyklus eine Parallele: Ein Hauptthema des Mythos ist Baʿlus Verlangen nach einem eigenen Wohnsitz bzw. Palast. Allen Göttern wäre ein eigenes Haus gewährt, lediglich Baʿlu bliebe dies lange Zeit verwehrt (KTU 1.3–1.4). Vergleichbar mit dem Konzept der Beschwörungen wirkt das Böse im Baʿlu-

⁵³ Zur Edition des Kirtu-Epos vgl. Greenstein 1997; Wyatt 2002, 176–243 mit Literatur.

⁵⁴ Vgl. Spronk 1999, 279.

⁵⁵ Die paarweise Inszenierung von Hôrānu und Baʿlu, wie sie in der Miteinbindung Hôrānus in den Beschwörungsakt Baʿlus (KTU 1.82/1.169) zum Ausdruck kommt, findet sich ebenso in den (hier nicht diskutierten) mythologisch-magischen Texten KTU 1.124 bzw. 1.179. Außerdem spricht Baʿlu in KTU 1.2 I, 7f., selbst einen Fluch, der sich möglicherweise – wie im Kirtu-Epos – auf Hôrānu bezieht.

⁵⁶ Vgl. KTU 1.114/1.82 vs. 1.100/1.107: In den beiden zuerst genannten Texten treten Yarḫu bzw. Rašpu als Bedrohungen auf, in den beiden letzteren Texten werden die Götter ebenso wie andere Götter angerufen, bei der Heilung der PatientInnen mitzuwirken.

⁵⁷ Vgl. KTU 1.161.

Zyklus grundsätzlich außerhalb des Hauses, weshalb ein Wohnsitz als Schutzraum und Zufluchtsort für Ba^ʿlu von besonderer Bedeutung ist.

Eine Parallele zwischen den Beschwörungen und der ugaritischen Epik (i. e. dem Kirtu- bzw. dem ^ʿAqhatu-Epos) findet sich in der oft thematisierten Nachkommenschaftsfrage: Die Angst, ohne Nachwuchs zu sterben bzw. den Nachwuchs zu verlieren, nimmt sowohl in den Beschwörungen als auch in der Epik einen zentralen Punkt ein. Im Kirtu-Epos beklagt König Kirtu den Tod seiner gesamten Familie (KTU 1.14 I–II), im ^ʿAqhatu-Epos ist es König Dan^ʿilu, der seine Kinderlosigkeit beklagt (KTU 1.17 I). Selbige Problematik wird in den Beschwörungen ausgedrückt, indem die PatientInnen als Jugendliche (KTU 1.169) oder Kinder (1.82) beschrieben werden bzw. auf die Angst der Patientinnen referiert wird, den Nachwuchs verlieren zu können (KTU 1.100). Derartige Ängste waren wahrscheinlich vor allem im Kontext des Königshauses von großer Bedeutung.

Der Idealaufbau ugaritischer Beschwörungen erscheint in seiner Struktur und Konzeption einem mythischen Exorzismus sehr ähnlich; dieser findet sich im Kirtu-Epos wieder: Den mythischen König Kirtu befällt eine scheinbar unheilbare Krankheit (KTU 1.16). Schon an der Schwelle zum Tod kann nur mehr ein göttlich initiiertes Exorzismus Hilfe bringen (KTU 1.16 V–VI). Die geschilderte und natürlich erfolgreiche Beschwörung weist das vollständige, bereits diskutierte Elementerepertoire auf:⁵⁸ El, oberster Gott des ugaritischen Pantheons, tritt als vermittelndes Element zwischen dem Patienten und der Götterwelt auf, anfangs findet sich jedoch keine Gottheit, die ihre Zuständigkeit in dieser Aufgabe erkennt; alle Götter bleiben untätig. Erst eine gewisse Ša^ʿtiqatu, ein von ^ʿIlū erschaffenes Wesen, wird als Erlöserin zu Kirtu geschickt, die mit Hilfe eines Stabes die Krankheit von Kirtu lösen und vertreiben kann.⁵⁹

⁵⁸ Die Umsetzung der Elemente scheint hier dem mythologischen Kontext Folge zu leisten (vgl. ^ʿIlū als sich für Kirtu einsetzender Gott) und sich nicht an bekannten Schemata aus den ugaritischen Beschwörungen zu orientieren (vgl. etwa Ba^ʿlu als autoritative Erlösergottheit).

⁵⁹ Einen möglichen inhaltlichen Bezug auf das Kirtu-Epos finden wir in der Nennung eines gewissen *pbl* in KTU 1.107 (Z. 4): Der Schlangen-Angriff auf den Patienten hätte [*p*]*n pbl* „[(im) Ange]sicht des *pbl*“ stattgefunden; selbigen Namen trägt im Kirtu-Epos der König von Udim, Gegner des Kirtu. Die betreffende Textpassage in KTU 1.107 ist jedoch stark beschädigt, weshalb dieser Konnex eine wagen Vermutung bleibt.

4 Fazit

Im Zuge dieser Studie habe ich versucht, Ansätze von Standard und Standardisierung in der ugaritischen Beschwörungsliteratur offenzulegen. Wenn Ausformung und Setting der Texte auch variieren können, so lassen sich anhand des relativ stabilen Bestandes an regelmäßig auftretenden Elementen Standardisierungsströme erkennen: PatientInnen richten sich in der Regel an eine Mittlerfigur, die ihre Bitte vor eine autoritative Gottheit bringt; jene kann mithilfe einer speziellen *materia magica* die Heilung der KlientInnen erreichen, bevor die Gefahr in einem größeren (räumlichen und zeitlichen) Rahmen gebannt wird. Das Repertoire an standardisierten Elementen weist dabei enge Verbindungen zu verschiedenen ugaritischen Mythen traditionen auf: An prominenter Stelle sind jene Mythen traditionen zu nennen, die sich im Kirtu-Epos, im 'Aqhatu-Epos bzw. im Ba'lu-Zyklus widerspiegeln. Durch die Wechselwirkung zwischen Beschwörung und Mythos wird die normative Geltung der Beschwörungen gesteigert, wodurch wiederum die Wirkung dieser ugaritischen Texte garantiert werden soll.

Bibliographie

- Abusch, Tzvi / Schwemer, Daniel, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals* (AMD 8), Leiden/Boston 2011
- Abusch, Tzvi / Schwemer, Daniel, Das Abwehrzauber-Ritual *Maqlû* („Verbrennung“), in: B. Janowski / G. Wilhelm (Hg.), TUAT. Neue Folge 4: Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen, Gütersloh 2008, 128–186
- Ambos, Claus, Magie (Alter Orient), in: WiBiLex 2010. URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25322/> (eingesehen am 24.05.2018)
- Bordreuil, Pierre / Pardee, Dennis, *A Manual of Ugaritic* (Linguistic Studies in Ancient West Semitic 3), Winona Lake 2009
- Bottéro, Jean, Magie. A. In Mesopotamien, RIA 7 (1987–1990) 200–234
- Cancik-Kirschbaum, Eva, Hierogamie – Eine Skizze zum Sachstand in der Altorientalistik, in: H. Piegeler / I. Prohl / S. Rademacher (Hg.), *Gelebte Religionen*, Würzburg 2004, 65–72

- Caquot, André, Un recueil ougaritique de formules magiques: KTU 1.82, in: P. Xella (Hg.), *Cananea selecta*. Festschrift für Oswald Loretz zum 60. Geburtstag (SEL 5), Verona 1988, 31–42
- Caquot, André, Textes religieux, in: A. Caquot / J.-M. de Tarragon / J.-L. Cunchillos, Textes ougaritiques. Tome II. Textes religieux et Rituels, Correspondance. Introduction, Traduction, Commentaire (LAPO 14), Paris 1989, 7–123
- Cathcart, Kevin J. / Watson, Wilfrid G.E., *Weathering a Wake: A Cure for a Carousal*. A revised translation of Ugaritica V text 1, PIBA 4 (1980) 35–58
- Clemens, David M., *Sources for Ugaritic Ritual and Sacrifice. Vol. I. Ugaritic and Ugarit Akkadian Texts (AOAT 284/1)*, Münster 2001
- Cohen, Andrew C., *Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship. Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur (AMD 7)*, Leiden/Boston 2005
- Cunningham, Graham, *Deliver me from Evil: Mesopotamian Incantations 2500–1500 BC (Studia Pohl: Series Maior 17)*, Rom 1997
- De Moor, Johannes C. / Spronk, Klaas, More on Demons in Ugarit (KTU 1.82), UF 16 (1984) 237–250
- Del Olmo Lete, Gregorio, *Incantations and Anti-Witchcraft Texts from Ugarit (Studies in Ancient Near Eastern Records 4)*, Boston/Berlin 2014
- Del Olmo Lete, Gregorio, The *Marzeah* and the Ugaritic Magic Ritual System. A Close Reading of KTU 1.114, *AulaOr.* 33/2 (2015) 221–241
- Dietrich, Manfred, Enki/Ea und El – Die Götter der Künste und Magie, in: T. R. Kämmerer (Hg.), *Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient (Tartuer Symposien 1998–2004)*, Berlin/New York 2007, 93–125
- Dietrich, Manfred / Loretz, Oswald, *Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (I). Ein Forschungsbericht*, UF 13 (1981) 63–100
- Dietrich, Manfred / Loretz, Oswald, *Studien zu den ugaritischen Texten. Mythos und Ritual in KTU 1.12, 1.24, 1.96, 1.100 und 1.114 (AOAT 269)*, Münster 2000
- Falkenstein, Adam, *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung. Literarisch untersucht (Leipziger Semitistische Studien N.F. 1)*, Leipzig 1931
- Farber, Walter, *Witchcraft, Magic, and Divination in ancient Mesopotamia*, in: J. Sasson (Hg.), *Civilizations of the Ancient Near East 3*, New York 1995, 1895–1909

- Fink, Amir S., Why did *yrh* play the dog? Dogs in RS 24.258 (=KTU 1.114) and 4QMMT, *AulaOr.* 21 (2003) 35–61
- Fleming, Daniel, The Voice of the Ugaritic Incantation Priest (RIH 78/20), in: *UF* 23 (1991) 141–154
- Ford, James N., The Ugaritic Incantation against Sorcery RIH 78/20 (KTU 1.169), in: *UF* 34 (2002) 153–211
- Frankfurter, David, Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells, in: M. Meyer / P. Mirecki (Hg.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston/Leiden 2001, 457–476
- Geller, Markham J., *Healing Magic and Evil Demons. Canonical Udug-hul Incantations (Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen 8)*, Boston/Berlin 2016
- Greenstein, Edward L., Kirta, in: S. B. Parker (Hg.), *Ugaritic Narrative Poetry (Writings from the Ancient World 9)*, Atlanta 1997, 9–48
- Hallo, William W., The Concept of Canonicity in Cuneiform and Biblical Literature: A Comparative Appraisal, in: K. Lawson Younger / W.W. Hallo / B.F. Batto (Hg.), *The Biblical Canon in Comparative Perspective (Scripture in Context 4 / Ancient Near Eastern Texts and Studies 11)*, Lewiston/NY 1991, 1–19
- Hays, Christopher B., *Death in the Iron Age II and in First Isaiah (Forschungen zum Alten Testament 79)*, Tübingen 2011
- Heeßel, Nils P., *Magie in Mesopotamien*, in: A. Jördens (Hg.), *Ägyptische Magie und ihre Umwelt (Philippika 80)*, Wiesbaden 2015, 33–53
- Hurowitz, Victor A., Canon and Canonization in Mesopotamia – Assyriological Models or Ancient Realities?, in: R. Margolin (Hg.), *Proceedings of the 12th World Congress of Jewish Studies. The Bible and Its World (Jerusalem 1997)*, Jerusalem 1999, 1–12
- Kottsieper, Ingo, KTU 1.100. Versuch einer Deutung, *UF* 16 (1984) 97–110
- Lambert, Wilfred G., Ancestors, Authors, and Canonicity, *JCS* 11 (1957) 1–14
- Levine, Baruch A. / de Tarragon, Jean-Michel, „Shapshu cries out in Heaven“: Dealing with Snake-Bites at Ugarit (KTU 1.100, 1.107), *RB* 95/4 (1988) 481–518
- Lewis, Theodore J., El’s Divine Feast. 19. CAT 1.114, in: S. B. Parker (Hg.), *Ugaritic Narrative Poetry (Writings from the Ancient World 9)*, Atlanta 1997, 193–196
- Lieberman, Stephen J., Canonical and Official Cuneiform Texts: Towards an Understanding of Assurbanipal’s Personal Tablet Collection, in: T. Abusch / J. Huehnergard / P.

- Steinkeller (Hg.), *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, Atlanta 1990, 305–336
- Margalit, Baruch, *The Ugaritic Feast of the Drunken Gods: Another Look at RS 24.258 (KTU 1.114)*, *Maarav* 2 (1979) 65–120
- Márquez Rowe, Ignacio, *The Babylonian Incantation Texts from Ugarit*, in: G. del Olmo Lete (Hg.), *Incantations and Anti-Witchcraft Texts from Ugarit (Studies in Ancient Near Eastern Records 4)*, Boston/Berlin 2014, 36–80
- Márquez Rowe, Ignacio, *Water of Labour? A Note on the Story of Sin and the Cow*, *AulaOr.* 33/1 (2015) 51–62
- Martins, Ivo R., *Liminality and the social functions of Akkadian Wisdom Literature (ca. 1200–458 B.C.E.)*, Masterarbeit, Leiden 2017
- Meier, Gerhard, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû (AfO Beiheft 2)*, Berlin 1937
- Michalowski, Piotr, *The Drinking Gods: Alcohol in Mesopotamian Ritual and Mythology*, in: L. Milano (Hg.), *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East (Papers of a Symposium held in Rome, May 17–19 1990)* (HANES 6), Padua 1994, 27–44
- Miglio, Adam E., *A Study of the Serpent Incantation KTU² 1.82: 1–7 and its Contributions to Ugaritic Mythology and Religion*, *JANER* 13 (2013) 30–48
- Niehr, Herbert, *Zu den Beziehungen zwischen Ritualen und Mythen in Ugarit*, *JNSL* 25 (1999) 109–136
- Pardee, Dennis, *Les textes para-mythologiques de la 24^e campagne (RSOu IV)*, Paris 1988
- Pardee, Dennis, *Les textes rituels. Vol. 1/2 (RSOu 12)*, Paris 2000
- Pardee, Dennis, *Marziḫu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View*, in: N. Wyatt / W.G.E. Watson / J. B. Lloyd (Hg.), *Ugarit, religion and culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, religion and culture (Edinburgh, July 1994). Essays presented in honour of Professor John C.L. Gibson (UBL 12)*, Münster 1996, 273–287
- Pardee, Dennis, *Ritual and Cult at Ugarit (Writings from the Ancient World 10)*, Atlanta 2002
- Parker, Simon B., *Aqhat*, in: S. B. Parker (Hg.), *Ugaritic Narrative Poetry (Writings from the Ancient World 9)*, Atlanta 1997a, 49–80
- Parker, Simon B., *The Mare and Horon. 25. CAT 1.100*, in: S. B. Parker (Hg.), *Ugaritic Narrative Poetry (Writings from the Ancient World 9)*, Atlanta 1997b, 219–223
- Rochberg-Halton, Francesca, *Canonicity in Cuneiform Texts*, *JCS* 36/2 (1984) 127–144

- Roche-Hawley, Carole / Hawley, Robert, An Essay on Scribal Families, Tradition, and Innovation in Thirteenth Century Ugarit, in: B. J. Collins / P. Michalowski (Hg.), *Beyond Hatti: A Tribute to Gary Beckman*, Atlanta 2013, 241–264
- Rudik, Nadezda, Die Entwicklung der keilschriftlichen sumerischen Beschwörungsliteratur von den Anfängen bis zur Ur-III-Zeit, *Dissertationsarbeit*, Jena 2011
- Sanders, Seth L., A Historiography of Demons: Preterit-Thema, Para-Myth, and Historiola in the Morphology of Genres, in: Abusch, T. / Beaulieu, P.-A. / Huehnergard, J. / Machinist, P. / Steinkeller, P. (Hg.), *Historiography in the Cuneiform World. Proceedings of the XLV^e Rencontre Assyriologique Internationale I*, Bethesda/ML 2001, 429–440
- Schwemer, Daniel, Magic Rituals: Conceptualization and Performance, in: K. Radner / E. Robson (Hg.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford 2011, 418–442
- Scurlock, JoAnn, Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals of the Dead, in: M. Meyer / P. Mirecki (Hg.), *Ancient Magic and Ritual Power (Religions in the Graeco-Roman World 129)*, Boston/Leiden 2001, 93–107
- Smith, Mark S., *The Ugaritic Baal Cycle. Vol. 1. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2 (Supplements to Vetus Testamentum 55)*, Leiden/New York/Köln 1994
- Smith, Mark S., *The Baal Cycle*, in: S. B. Parker (Hg.), *Ugaritic Narrative Poetry (Writings from the Ancient World 9)*, Atlanta 1997, 81–180
- Smith, Mark S. / Pitard, Wayne T., *The Ugaritic Baal Cycle. Vol. 2. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4 (Supplements to Vetus Testamentum 114)*, Leiden/Boston 2009
- Spronk, Klaas, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East (AOAT 219)*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1986
- Spronk, Klaas, *The Incantations*, in: W. G. E. Watson / N. Wyatt (Hg.), *Handbook of Ugaritic Studies (Handbuch der Orientalistik 39)*, Leiden/Boston/Köln 1999, 270–286
- Theuer, Gabriele, *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24 (OBO 173)*, Freiburg 2000
- Turner, Victor W., *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, in: J. Helm (Hg.), *Symposium on New Approaches to the Study of Religion (Proceedings of the American Ethnological Society)*, Seattle 1964, 4–20
- Van Binsbergen, Wim / Wiggermann, Frans, *Magic in History. A theoretical perspective, and its application to ancient Mesopotamia*, in: T. Abusch / K. van der Toorn (Hg.),

- Mesopotamian Magic. Textual, historical, and interpretative Perspectives (AMD 1), Groningen 1999, 3–34
- Van Soldt, Wilfred H., *Studies in the Akkadian of Ugarit. Dating and Grammar* (AOAT 40), Kevelaer 1991
- Virolleaud, Charles, *Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra* (XXIV^e Campagne, 1961), in: J. Nougayrol / E. Laroche / Ch. Virolleaud / C.F.A. Schaeffer, *Ugaritica V* (MRS 16), Paris 1968, 545–595
- Wyatt, Nick, *Religious Texts from Ugarit* (The Biblical Seminar 53), London/New York 2002
- Wyatt, Nick, *The Evidence of the Colophons in the Assessment of Ilimilku's Scribal and Authorial Role*, *UF* 46 (2015) 399–446
- Xella, Paolo, *I testi rituali di Ugarit. Vol. 1. Testi* (StSem. 54), Rom 1981

ANTIKES ISRAEL / ANCIENT ISRAEL

Philipp Graf (Freiburg)

Isolation oder Integration? Verschiedene Konzepte der Identitätsbildung Israels im alttestamentlichen Kanon veranschaulicht anhand des Motivs הָרֵם (*herem*)¹

Die Problemstellung: Diskurs um Identität im Kanon

Die grundlegende Annahme ist, dass der biblische Kanon² keinem monolithischen Gebilde gleicht, sondern eine Pluralität an Meinungen und Diskursen widerspiegelt, die mit zeitgeschichtlichen Problematiken korrelieren.³ Um diese Annahme an einem Beispiel durchzubuchstabieren, soll der Diskurs um die Konstruktion von Identität im sechsten Kapitel des Buches Josua dargestellt werden. In Jos 6 konzentriert sich die Frage der Identität besonders auf das Motiv des הָרֵם (*herem*). Seine Bedeutung und Anwendung im Buch Josua ist näherer Gegenstand der Untersuchung. Subjekt der Identitätskonstruktion ist die Größe, die man gemeinhin Israel oder später Judentum nennt (wobei diese Begriffe oszillieren). Damit ist zugleich das Problem be-

¹ Abkürzungen der verwendeten Literatur folgen Schwertner, Siegfried, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin ³2014.

² *Den* biblischen Kanon gibt es eigentlich nicht. Der Kanon des Judentums ist nicht identisch mit dem des Christentums. Auch innerhalb des Christentums ist der biblische Kanon nicht einheitlich. Für diese Arbeit wird vom Kanon der Hebräischen Bibel, wie er in der Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) in einer kritischen Fassung vorliegt, ausgegangen. Die sog. masoretische Textfassung der BHS dient als Grundlage für die Übersetzungen der biblischen Texte in diesem Artikel.

³ Vgl. Wilson 2013, 310, wobei Wilson sich auf die späte Königszeit konzentriert. Der Blick dieses Artikels richtet sich aber auf die exilisch-nachexilische Zeit. Wilsons kurze Zusammenfassung der angesprochenen Korrelation von verschiedenen Autorenstimmen und zeitgeschichtlichen Problematiken behält aber Gültigkeit.

nannt: Israel selbst ist – wie „seine“ Bibel – keine geschlossene Größe, sondern unterschiedliche Gruppen agieren miteinander oder gegeneinander. Literarisch klingen diese Gruppen in unterschiedlichen Stimmen durch den biblischen Text hindurch. Diese Stimmen können durch literarische Analysen hörbar gemacht werden. „The thought patterns and deep narrative structures of the text [...] tell us something about the people who composed and read these texts“⁴ und umgekehrt: Wenn der historische Entstehungs- und Rezeptionskontext von Texten sondiert wird, können zeitgeschichtliche Problematiken mit Texten in Relation gesetzt werden. Zunächst soll hier deshalb der (religions-)geschichtliche Entstehungskontext des Buches Josua beschrieben werden, da nur so die literarischen Konstruktionen von Identität eingeordnet werden können.

Der Entstehungskontext des Buches Josua

Den Grundbestand Josuas kann man mit Ernst Axel Knauf nach dem sog. babylonischen Exil, also nach 539 v. Chr., als gegeben ansehen.⁵ In mehreren Deportationswellen war die Oberschicht des relativ kleinen Rumpfstaates Juda und seiner Hauptstadt Jerusalem 597 und 587 v. Chr. vom babylonischen Großkönig Nebukadnezar nach Mesopotamien gebracht worden. Dieses Exil, die sog. *Golah*, endete mit der Eroberung Babylons durch den Perserkönig Kyros 539 v. Chr. Unter Darius I. (522–486 v. Chr.) kehrten einige der Exilierten nach Jerusalem und Juda zurück.⁶ Von dieser Zeit der Rückkehr und Wiederherstellung des Jerusalemer Tempels, der 587 v. Chr. zerstört worden war, handeln die biblischen Bücher Esra-Nehemia und die Prophetenbücher Haggai und Sacharja. In diesen Büchern erkennt man die Grundproblematik, die sich für die Bewohner Judäas stellt: Wie sollen sie mit denen umgehen, die durch die Verwerfungen der Geschichte in das Land gekommen sind und ihre religiösen Traditionen mitgebracht haben? Wie gehen sie mit denen um, die nicht den Glauben an den einzigen Gott JHWH teilen und sich mehreren Göttern zugewendet haben? Die persischen Groß-

⁴ Wilson 2013, 311.

⁵ Vgl. Knauf 2008, 17.

⁶ Vgl. Schmitz 2011, 50.

könige und ihr Verwaltungsapparat bedingen und ermöglichen diese Diskussion zugleich: „Der dominanten persischen Internationalisierung steht ein kultureller und religiöser Regionalismus als Gegengewicht gegenüber. Die ‚Toleranz‘, die dort endet, wo die Loyalität gegenüber dem Großkönig in Frage gestellt wird, ist Teil der politischen Strategie der Perser.“⁷

Auch die Einwohner der persischen (Teil-)Provinz Juda fragen nach ihrer kulturellen und religiösen Identität. Diese Frage wird durch die Rückkehrer aus dem Exil, die wohl aus einem gewissen Idealismus heraus nach Jerusalem zurückkehren, verstärkt. Auf ihr Drängen wird in Jerusalem der Tempel für den ehemaligen Staatsgott JHWH wiederaufgebaut. JHWH, der sich einstmals bei der Zerstörung Jerusalems als schwach erwiesen hat, ist trotzdem Teil ihrer religiösen Identität geblieben, weil er sich in der von ihm gelenkten Befreiung durch die Perser als stark erwiesen hat. In Konfrontation mit dem babylonischen Götterpantheon und der persischen Religion des Ahura Mazda haben die Rückkehrer so etwas wie einen Monotheismus ausgebildet, dessen Gott universale Züge gewonnen hat.⁸

Vor dem Hintergrund dieses Panoramas entsteht nun unter erstmals günstigen Voraussetzungen für Schriftproduktion und Schriftkonservierung⁹ das Gros biblischer Literatur und auch das Buch Josua. Dieses Buch findet bemerkenswerterweise als erstes nach dem normativen Kanon des Pentateuchs, der Tora, Platz – wohl nicht nur aus Interesse an einer chronologischen Darstellung der Geschichte Israels, sondern auch mit einem wesentlichen Beitrag zur Frage nach der Anwendung der Tora, wie sie sich in der Perserzeit stellt.¹⁰ Die Betrachtung dieser Anwendung im Kontext der Perserzeit wird in der Forschung meist auf Esra-Nehemia beschränkt, v. a. auf die dort prominente, sog. Mischehenproblematik. Juden dürfen demnach keine Nicht-Juden heiraten, um den reinen JHWH-Kult nicht zu gefährden; derartige Ehen werden aufgelöst. Im Buch Josua kommt diese Spannung zwischen sog. JHWH-Frommen und Andersgläubigen durch die Problematik des חרן ans Licht.

⁷ Frevel 2016, 291.

⁸ Dieser kurze religionsgeschichtliche Abriss folgt der Darstellung bei Gerstenberger 2005, 328–330.

⁹ Vgl. Gerstenberger 2005, 295f. Vgl. dazu auch die umfassenden Untersuchungen von Young 1998a und die Fortsetzung derselben in Young 1998b.

¹⁰ Edenburg 2015 hat ihren Aufsatz zu Jos 7 und 8 deshalb „Paradigm, Illustrative Narrative or Midrash“ genannt.

Damit kann dieser Artikel einen Beitrag liefern, die Frage nach der Identität des sich in der Perserzeit ausbildenden Judentums auf andere Problemstellungen auszuweiten. Hier wird dies an Jos 6 exemplarisch ausgeführt.

Die Eroberung Jerichos

In Jos 6 findet sich die Erzählung von der Eroberung Jerichos, dem ersten von Israel zu erobernden Ort in dem Land, das Israel von seinem Gott JHWH als Siedlungsland verheißen worden ist. Die Landverheißung wird zu Beginn des Buches in Jos 1,1–6 aufgegriffen:¹¹

[1] Und es geschah nach dem Tod des Mose, des Knechtes JHWHs, da sprach JHWH zu Josua, dem Sohn des Nun, dem Diener des Mose: [2] „Mose, mein Knecht, ist tot und nun erhebe dich, durchquere diesen Jordan, du und das ganze Volk, hin zum Land, das ich gegeben habe ihnen, den Kindern Israels. [3] Jeden Ort, auf dem die Sohle eurer Füße gehen wird, werde ich euch geben, wie ich es zu Mose gesprochen habe: [4] Von der Wüste und diesem Libanon und bis zum großen Fluss, dem Fluss Euphrat, das ganze Land der Hetiter und bis zum großen Meer gen Sonnenuntergang: es sei euer Gebiet! [5] Nicht standhalten soll jemand vor deinem Angesicht alle Tage deines Lebens. Wie ich war mit Mose, werde ich mit dir sein. Nicht allein lassen werde ich dich und nicht verlassen. [6] Sei stark und sei mutig! Denn du sollst als Erbteil zuteilen diesem Volk das Land, das ich ihren Vätern geschworen habe, ihnen zu geben.

Jericho ist ein Präzedenzfall in der Geschichte der Landerobringung. Exemplarisch wird gezeigt, wie Gott an der Seite Israels handelt. Die Erzählung im Kurzabriss: Israel überschreitet nach langem Aufenthalt jenseits des Jordans den Fluss und schlägt sein Lager auf. Nachdem zwei Kundschafter die Stadt Jericho bereits vor der Jordanüberquerung ausgespäht hatten, zieht das Volk von seinem Lager aus nach Jericho. Gott befiehlt Josua, dass das Kriegsvolk, angeführt von der Lade Gottes mit den Gesetzestafeln der Zehn Gebote sieben Tage lang, jeweils einmal die Stadt umrundet. Am siebten Tag soll das Kriegsvolk sieben Mal um die Stadt prozessieren. Zum Schall der Widderhörner wird Gott die Mauern der Stadt dann einstürzen lassen und die Stadt

¹¹ Als Basis für die Übersetzung der biblischen Texte dient die BHS in der Fassung von Elliger/Rudolph 1997.

zur Vernichtung freigeben. Nachdem dies alles ausgeführt worden ist, spricht Josua zum Volk in Jos 6,16–25:

[16] [...] Erhebt das Kriegsgeschrei! Denn gegeben hat JHWH euch die Stadt. [17] Und es soll sein die Stadt ein Bann (הָרֵם), sie und alles, was in ihr ist, für JHWH. Nur Rahab, die Hure, soll leben, sie und alle, die mit ihr im Haus sind, weil sie die Boten versteckte, die wir ausgesandt hatten. [18] Ihr nur, hütet euch vor dem Gebannten (הַהָרֵם), damit ihr nicht [an anderen] den Bann vollstreckt (תִּחְרִימוּ) oder von dem Gebannten (הָהָרֵם) nehmt und das Lager Israels in Bann (לְהָרֵם) setzt und es verwirrt. [19] Und alles Silber und Gold und alles Bronze und Eisen, heilig ist es JHWH, in den Schatz des Herrn soll es kommen. [20] Da erhob das Volk das Kriegsgeschrei, und sie stießen in die Hörner. Und es geschah, als das Volk den Schall der Hörner hörte, da schrie das Volk ein großes Kriegsgeschrei. Und da stürzte die Mauer unter ihm zusammen, und es stieg das Volk in die Stadt hinauf, ein jeder gerade vor sich hin, und sie nahmen die Stadt ein. [21] Und sie vollstreckten den Bann (וַיַּחְרִימוּ) an allem, was in der Stadt war, am Mann bis zur Frau, von Alt bis Jung, bis zum Rind, Schaf und Esel, vor dem Angesicht des Schwertes.

Bemerkenswert an dieser Stelle ist die fast vollkommene Vernichtung der Stadt Jericho und ihrer Einwohner, die in Verbindung mit dem Wort Bann, hebr. הָרֵם, steht. Nur eine Ausnahme wird formuliert: Rahab, die Hure, zu der die zwei Kundschafter gekommen sind (vgl. Jos 2). Der Blick in den hebräischen Text von Jos 6,17 zeigt, dass diese Ausnahme parallel zum Bannbefehl formuliert ist. Vor allem die Wendungen „sie, und alles, was in ihr ist“ und „sie, und alle, die mit ihr im Haus sind“ zeigen diese Parallelisierung an. Umso auffälliger ist dann der Gegensatz von „soll הָרֵם sein“ und „soll leben“. Auf diesen stilisierten Gegensatz wird noch zurückzukommen sein. Zunächst ist aber die Bedeutung von הָרֵם zu untersuchen.

Semantik von הָרֵם

Norbert Lohfink hat im Anschluss an andere Forscher den semantischen Gehalt von הָרֵם näher erschlossen. Die Übersetzung dieses Wortes ist nicht leicht. Im Deutschen wird meist „Bann“ bzw. „Bannweihe“ verwendet, wobei mittelalterliche Vorstellungen vom Kirchenbann nachwirken, die so nicht auf das hebräische Lexem anzuwenden sind.

Lohfink stellt die Nähe von חרם zu drei Wortfeldern heraus: erstens zu dem der Vernichtung, zweitens zu dem der Heiligkeit, also der Zugehörigkeit zur Sphäre des Göttlichen, und drittens in Bezug auf den Abfall von JHWH. חרם ist Strafe auf letzteres und synonym mit Todesstrafe.¹²

Interessanterweise spielen alle drei Wortfelder in Jos 6 eine Rolle: Jericho soll vernichtet werden, weil es für JHWH ausgesondert ist. In Jos 6,18 dürfte derweil der Fall zugrunde liegen, dass jemand sich fremde, kontaminierte und deshalb mit einem Tabu belegte Kultgegenstände aneignet und damit den Bund mit JHWH kündigt. Zumindest macht letzteres die Verbindung zu der Geschichte Achans im folgenden Kapitel deutlich. Dies soll hier aber nicht Thema sein,¹³ wobei die Erzählung „mit ihrer Einschärfung des חרם-Tabus die Verschonung Rahabs in ein noch helleres Licht“¹⁴ stellt.

Dtn 20,16–18: Der Ausgangspunkt des Bannes

Im Fokus des Interesses steht die Vernichtung Jerichos, die eine Anwendung des חרם in dem speziellen Fall darstellt, dass die fraglichen Städte im Gebiet des verheißenen Landes liegen. Normiert wird diese Anwendung in Dtn 20,16–18:¹⁵

[16] Nur von den Städten dieser Völker, die JHWH, dein Gott, dir als Erbteil gegeben hat, sollst du nicht am Leben lassen alles, was atmet. [17] Denn du sollst an ihnen unbedingt den Bann vollstrecken: An den Hetitern und an den Amoritern, den Kanaanitern und den Perisitern, den Hewitern und den Jebusitern, wie dir geboten hat JHWH, dein Gott, [18] damit sie euch nicht lehren, zu tun, wie all ihre Gräueltaten, die sie ihren Göttern getan haben, und ihr so gegen JHWH, euren Gott, sündigt.

Dieses Gesetz wird dem Volk Israel am Ende der Wanderung durch die Wüste von Mose verkündet, kurz bevor die Israeliten ins Land einziehen, das JHWH ihnen verheißen hat. Die *figura etymologica* חַרְמֵם תְּחַרְמֵם (haḥarem taḥari-

¹² Vgl. Lohfink 1982.

¹³ Dazu sei auf Dietrich 2007 verwiesen.

¹⁴ Blum 2012, 142.

¹⁵ Diese Abgrenzung wird durch den Umstand erlaubt, dass die deuteronomistische Redaktion die Anwendung des Kriegsgesetzes in Dtn 20,10–14 auf Städte außerhalb des verheißenen Landes beschränkt. Vgl. dazu Otto 2017, 1569–1575.

mem, wörtlich etwa: „bannen, ihr sollt bannen“) in Dtn 20,17 bringt die Unbedingtheit der Aufforderung zum Ausdruck: Gegen die im Folgenden genannten Völker ist der Bann ohne Ausnahme zu vollstrecken. Die Intention dieser Norm ist, Israel strikt von der Vorbevölkerung seines Landes zu scheiden, indem diese seinem Einfluss entzogen wird.¹⁶ **הָרַם** kann nämlich analog zum Begriff des Heiligen heißen, dass etwas dem menschlichen Zugriff vollkommen entzogen wird und total in Gottes Einflussosphäre fällt.¹⁷ In der deuteronomistischen Theologie, die im babylonischen Exil Konjunktur hat und die auf das vorexilische Deuteronomium zurückgeht, werden der Bruch dieses Gesetzes und die Vermischung mit der Vorbevölkerung des Landes zur Erklärung dafür, warum Israel – von einer göttlichen Pädagogik gelenkt – ins Exil musste. Mit Blick auf Jes 34,2–6 formulieren Walter Dietrich und Christian Link:

Die Angst vor dem Verlust der eigenen Identität, wohl begreiflich in der exilisch-nachexilischen Zeit, nimmt hier fast wahnhaftige Züge an. Das Bann-Institut in seiner allerhärtesten Form wird restituiert, um sich von jeder Anwendung nicht-jahwistischen, nicht-orthodoxen Denkens mit schneidender Schärfe loszusagen. Man kann, muß wohl erschrecken ob solch kompromißloser Härte, sollte aber nicht übersehen, daß hier eine geradezu blutige Selbstkritik geübt wird.¹⁸

Normativität des **הָרַם**-Gebotes

Infolge dieser geschichtstheologischen Konstruktion der Deuteronomisten ist man dazu geneigt, die bedingungslose Anwendung des **הָרַם** gegen fremde Völker als eine bloße Idee anzusehen, deren Anwendung in eine mythische Gründungszeit verlagert wird. Man spricht deshalb der Bannvorschrift ihre Normativität für die Gegenwart des Lesers ab. Dazu kommt, dass die genannten Völker ohnehin schon längst untergegangen und bereits in der Perserzeit nur in der mythischen Erinnerung erhalten geblieben sind.¹⁹ Schließlich fehlt den Rückkehrern und Daheimgebliebenen unter den Persern jedwede militärische Fähigkeit, den Bann überhaupt anzuwenden.

¹⁶ Vgl. *id.*, 1591.

¹⁷ Vgl. De Prenter 2012, 488. De Prenter macht auf die zweideutige Semantik von **הָרַם** aufmerksam, die oben bereits in Bezug auf Achan angedeutet, hier aber nicht weiter von Interesse ist.

¹⁸ Dietrich/Link 1995, 201.

¹⁹ Otto 2017, 1591, fasst diese Aspekte zusammen.

Die Normativität des הרה -Gebotes strikt abzulehnen, widerspricht aber zum einen dem Bewusstsein des sich formierenden Frühjudentums, das Geschichte nicht als vergangen, sondern als gegenwärtig und gegenwartsrelevant auffasst;²⁰ zum anderen und vor allem aber widerspricht es dem normativen Anspruch der Tora und damit auch von Dtn 20,16–18.²¹ Denn durch das Banngebot werden „die Adressaten des Deuteronomiums davor gewarnt, die Gräueltaten der Landesbewohner nachzuahmen und also in alte, längst überwundene religiöse Verhaltensweisen der vorexilischen Zeit zurückzufallen, denn das müsste ihre Vernichtung durch die Bannung nach sich ziehen, wie es für die Landesbewohner in der erzählten mosaischen Zeit gefordert wurde.“²² Die Normativität von Dtn 20 ist also auf einer anderen Ebene als der realen Anwendung des Banns zu suchen. Vielmehr ist davon auszugehen, dass Dtn 20 mit der Metapher des הרה einen Habitus gegenüber dem Fremden, das als bedrohlich für die eigene Identität eingestuft wird, einprägen will.²³ Schließlich sehen sich die Trägerkreise dieses Textes durchaus durch Fremdgläubige in ihrer religiösen Identität bedroht, wie besonders der Blick auf die Parallelstelle Dtn 7 zeigt:²⁴

[1] Wenn dich kommen lässt JHWH, dein Gott, in das Land, von dem gilt: Du gehst dorthin, um es in Besitz zu nehmen, und [wenn er dann] viele Völker entfernt vor deinem Angesicht: die Hetiter und die Girgasiter und die Amoriter und die Kanaaniter und die Perisiter und die Hewiter und die Jebusiter, sieben Völker, zahlreicher und stärker als du. [2] Und [wenn] gegeben hat JHWH, dein Gott, sie vor deinem Angesicht, und du sie schlagen wirst, sollst du unbedingt an ihnen den Bann vollstrecken. Du sollst keinen Bund mit ihnen schließen und ihnen keine Gnade zeigen. [3] Und du sollst dich nicht mit ihnen verschwägern. Deine Tochter darfst du nicht seinem Sohn geben, und seine Tochter darfst du nicht nehmen für deinen Sohn. [4] Denn er wird deinen Sohn abbringen von hinter mir (d. h. aus meinem Gefolge) und er wird anderen Göttern dienen, und brennen wird der Zorn JHWHs auf euch, und er wird dich schnell vernichten.

²⁰ Man vergleiche hierzu z. B. Jos 24,7.

²¹ Vgl. Braulik 1997, 8f.

²² Otto 2017, 1608.

²³ Verwiesen sei zur Normativität des Banngebots zudem auf die Stellen 1 Sam 15,3 und 1 Kön 20,35, wo Saul und ein anderer israelitischer König dem Banngebot nicht entsprechen und dafür den prophetischen Zorn erfahren. Vgl. dazu Dietrich/Link 1995, 195–197.

²⁴ Vgl. Nelson 1997, 52f.

Eine Verschwägerung mit der Vorbevölkerung wird hier kategorisch ausgeschlossen. Dies aber ist genau die Problematik der Mischehen, die auch Esra-Nehemia als Literatur über die Perserzeit zum Thema haben. Das zeigt beispielhaft, dass das Deuteronomium einen normativen Anspruch auf seine perserzeitlichen Leser erhebt. הָרָם kann weder aus der Textstelle, noch aus dem normativen Anspruch des Deuteronomiums isoliert werden. Wie diese Norm umgesetzt wird, ist dann die Frage der Auslegung.

Rahab in Jos 6 als Ausnahme vom Bann

Mit Ernst Axel Knauf kann noch in einem weiteren Punkt ein deutlicher Hinweis dafür gesehen werden, dass die הָרָם-Vorschrift aus Dtn 20 und die Frage ihrer Anwendung den perserzeitlichen Leser vor Herausforderungen stellt: Der Praxis des הָרָם wird im Buch Josua textimmanent widersprochen. Für einen solchen Vorgang gibt es innerhalb des Buches Josuas einige Beispiele, u. a. die Gibeoniter.²⁵ In Jos 6 ist es das Beispiel von Rahab.

Durch literarkritische Operationen lassen sich einige Verse aus Jos 6 isolieren und einer anderen Redaktionsschicht zuordnen, die auch die Rahab-Perikope in Jos 2 eingefügt hat. Hier ist nicht der Ort, um eine detaillierte literarkritische Analyse vorzunehmen.²⁶ Es genügt für den Zweck dieses Artikels, zwei wesentliche Stimmen zu unterscheiden: Die ersten Schichten, die den Ergänzungen der Rahab vorausgehen, beschreiben eine rigorose Anwendung von Dtn 20. Derweil stellen Jos 6,17b.22–23.25 Interpolationen der Redakteure dar, die die Figur der Rahab in Jos 2 eingefügt haben und diese Einfügung nachträglich plausibilisieren wollen.²⁷ Hier kommt diese andere Stimme²⁸ zu Wort:

²⁵ Vgl. Jos 9.

²⁶ Verwiesen sei hier auf Knauf 2008, 68–73. Eine Zusammenfassung seiner eigenen, anders gelagerten literarkritischen Analyse bietet Schwienhorst-Schönberger 2012, 451–460.

²⁷ Diese Verse isolieren Blum 2012, 153 sowie Schwienhorst-Schönberger 2012, 453f., und Knauf 2008, 72f., als Bearbeitungen einer oder mehrerer Schichten.

²⁸ Der Verfasser behält sich vor, die verschiedenen Stimmen bzw. Schichten, die sich in Jos 6 finden, nicht näher zu benennen. Die literarkritischen Analysen sind in der Kommentarliteratur zu Josua nicht einheitlich und die Zuordnung zu verschiedenen Trägerkreisen divergiert z. T. stark. Eine Übersicht über die Träger- bzw. Redaktionskreise, die hinter der literarischen Arbeit am Buch Josua zu sehen sind, bietet etwa Knauf 2008, 17–22. Schwienhorst-Schönberger 2012, 451, zeigt aber die Relativität der Analysen. Auf die

[17b] Nur Rahab, die Hure, soll leben, sie und alle, die mit ihr im Haus sind, weil sie die Boten versteckte, die wir ausgesandt hatten. [...] [22] Den beiden Männern, die ausgekundschaftet hatten das Land, sagte Josua: „Geht in das Haus der Frau, der Hure, und führt von dort die Frau und alles, was ihr ist, heraus, wie ihr es ihr geschworen habt!“ [23] Und es gingen die jungen Männer, die Kundschafter, hinein und führten Rahab und ihren Vater und ihre Mutter und ihre Brüder und alles, was ihr ist, hinaus. Und alle ihre Verwandten führten sie hinaus. Und sie ließen sie außerhalb des Lagers Israels wohnen. [...] [25] Rahab, die Hure und das Haus ihres Vaters und alles, was ihr ist, ließ Josua leben. Und sie wohnte inmitten Israels bis zu diesem Tag, denn sie versteckte die Boten, die gesandt hatte Josua, um auszukundschaften Jericho.

Auffällig im Vergleich zu den anderen Teilen der Erzählung ist die z. T. deutlich andere Satzstruktur. Die Ergänzung von Jos 6,17b als sichtlich bewusst formuliertem, antithetischem Parallelismus zu Jos 6,17a hätte eigentlich nahegelegt, dass ein weiterer Eingriff in Jos 6,21 erfolgt und dort bereits von der Ausnahme Rahabs aus der Vernichtung *alles* Lebendigen berichtet wird. So aber hat Jos 6,21 den Vorgang von Jos 6,22–23 eigentlich unmöglich gemacht, denn Rahab und ihr Haus (gleichbedeutend mit „Familie“) müssten schon dem Bann verfallen und tot sein. Die Verse wirken deshalb wie ein Nachtrag, der eine literarische Spannung erzeugt, die nicht aufzulösen ist. Die Stimme, die Rahab aus dem הָרָם ausnehmen will, macht sich hier also durch narrative Brüche bemerkbar und widerspricht der anderen Stimme, die alles Lebendige unter dem הָרָם sehen will. Daher kann man sagen: „In den redaktionellen Nach- und Einträgen zu Jos 6 kommen die Gegner wie Befürworter der Bannweihe gleichermaßen zu Wort [...]; weiterdenken muss die Leserschaft auf eigene Rechnung und Gefahr. Die biblischen Autoren bieten keine klaren Antworten, sondern stellen schwierige Fragen.“²⁹

Rahab als Figur eines inklusiven Identitätskonzepts

Mit Rahab wird im Fortschreibungsprozess eine Ausnahme von der unbedingten Anwendung des הָרָם aus Dtn 20 literarisch eingefügt. Rahab wird

starken Divergenzen in der Hypothesenbildung hat bereits Noort 1998, 164–173, hingewiesen. Den aktuellen Stand der Diskussion über die Kompositionsstruktur von Josua bietet Blum 2012, 137–157. Blum berücksichtigt dabei allerdings nicht die Thesen von Frevel 2011, der eine Wiederkehr der Hexateuchperspektive feststellt.

²⁹ Knauf 2008, 73.

sogar in das Volk Israel integriert: Sie lebt inmitten Israels bis zum heutigen Tag. Das ist m. E. nicht so zu verstehen, dass die Gemeinde, in der die Rahabperikope entstanden ist, tatsächlich eine Rahab kannte. Vielmehr wird – wie auch an anderen biblischen Figuren³⁰ – an Rahab etwas paradigmatisch aufgezeigt: dass das vermeintlich Fremde in Israel weiterhin einen Platz hat und Israel keine geschlossene Größe ist – im Gegensatz zu der exklusivistischen חרם-Ideologie des Deuteronomiums, die durch die deuteronomistischen Erzählsschichten sichtbar wird.³¹ Der Gegensatz wird literarisch durch den antithetischen Parallelismus in Jos 6,17 unterstützt. Dadurch werden Jericho und Rahab, חרם und Weiterleben, einander gegenübergestellt.

Die narrative Begründung dieser der חרם-Ideologie gegensätzlichen, inklusiven Identitätskonstruktion findet sich in Jos 2, der Perikope über Rahab. Egbert Ballhorn hat aufgezeigt, dass Rahab aufgrund des Glaubens an den Gott, der über die geschichtlichen Ereignisse Macht besitzt, das Vertrauen der Kundschafter gewinnt und diese gar Rahabs heilgeschichtliches Bekenntnis vor Josua zitieren. Man kann also behaupten, dass Rahab, nicht nur weil sie mit Israel kooperiert hat, sondern weil sie Gott fürchtet, inmitten Israels ist bis zum heutigen Tag.³² Mit anderen Worten: In der Rahab-Perikope und den Einschüben in Jos 6 „geht es um die höchst belangreiche Pointe, dass das Bekenntnis zu dem Gott Israels selbst im Falle einer ‚kanaanäischen‘ Sippe das rigide חרם-Gebot suspendieren und ein Zusammenleben mit den Israeliten ermöglichen konnte.“³³ An der Figur Rahab scheint ein inklusives Identitätskonzept narrativ entfaltet zu werden. Dieses Konzept ist durch die Literarkritik als späteres identifiziert worden, denn Jos 2 beinhaltet starke Bezüge zum Inhalt des Pentateuchs.³⁴ Es stellt damit wohl eine Reaktion auf das exklusivistische Konzept des חרם dar.

³⁰ Ein Beispiel hierfür ist Abraham; als Identifikationsfigur untersucht ihn Mühling 2011.

³¹ Hier ist nicht der Ort, auf die Hypothesen rund um die Verknüpfung des Buches Josua mit dem sog. deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrG) einzugehen. Vgl. dazu im Speziellen Blum 2012, 148–151.

³² Vgl. Ballhorn 2011, 169.

³³ Blum 2012, 142.

³⁴ Vgl. Blum 2012, 142.

Canonical Approach aus dem Neuen Testament

Dieser kanonische Blick in einer ansonsten historisch-kritisch arbeitenden Untersuchung dient letztlich dazu, die oben eingenommene Perspektive auf den biblischen Text in einen geistesgeschichtlichen Kontext einzuordnen. Dass das inklusive Identitätskonzept auf dem Glauben an den geschichtsmächtigen Gott aufbaut, haben im Übrigen nämlich auch die neutestamentlichen Autoren gesehen. Rahab taucht hier an prominenter Stelle im Stammbaum Jesu im Matthäusevangelium (vgl. Mt 1,5) auf, unter den Frauen, die gottesfürchtig sind. Auch der Hebräerbrief (vermutlich um 90 n. Chr. entstanden) rekurriert auf sie in Hebr 11,31:

Durch Glauben kam Rahab, die Hure, nicht mit den Ungehorsamen um, da sie die Kundschafter in Frieden aufgenommen hatte.

Rahab kann also als Prototyp der Gottesfürchtigen, gar „in ihrer Erkenntnis, ihrem Reden und Verhalten sowie ihrem JHWH-Bekenntnis nicht anders denn als Musterisraelitin“³⁵ bezeichnet werden.

Zusammenfassung

Im Laufe der Kanonisierung der Hebräischen Bibel haben die fünf Bücher Mose, die Tora, überragende Bedeutung gewonnen. Sie gelten als die Norm für jüdisches Leben, wurden von allen Gruppierungen in ihrem Grundbestand geteilt und haben letztlich, kanonisch gesehen, den größten Einfluss auf die Formation weiterer biblischer Literatur. Welchen normativen Anspruch kann vor diesem Hintergrund die Interpretation einer Norm haben? Auf den konkreten Fall von Jos 6 bezogen: Welche normative Geltung hat ein integratives Konzept à la Rahab angesichts der unbedingten Formulierung in Dtn 20?

Hier wird die Position bezogen, dass es verschiedene Auslegungen gibt, wie mit Fremdgläubigen umgegangen werden soll und welche Kriterien für die Zugehörigkeit zu Israel gelten. Diese verschiedenen Auslegungen werden durch die Offenheit des Kanonisierungsprozesses ermöglicht. Der Kanon ist

³⁵ Ballhorn 2011, 169.

quasi ein offener Raum, in dem verschiedene Konzepte von Identität miteinander in Konkurrenz treten und wo eine Position die andere kritisiert. Das hat die literarische Analyse von Jos 6 beispielhaft gezeigt. Die oben genannten integrativen und exklusivistischen Konzepte lassen sich so auf einer relativen Zeitachse diachron einordnen. Das zeigt, dass die gegenteiligen Meinungen nicht einen synchronen Diskurs widerspiegeln. Im Laufe der Zeit scheinen sich die Koordinaten für die Bestimmung der eigenen Identität geändert zu haben. Auch regionale Unterschiede, etwa zwischen den Juden im Stamm-land Juda oder denen der Diaspora, bedingen unterschiedliche Identitätskonzepte. Mit Sicherheit haben Gruppen innerhalb des sich formierenden Judentums ihnen vorliegende, hinter einer Norm oder Erzählung stehende Identitätskonzepte kritisiert und selbst durch Fortschreibungen und Ergänzungen ihre Meinung in das Narrativ der jüdischen Identität eingebracht. In diesem konkreten Fall von Jos 6 findet sich ein Diskurs zwischen eher pragmatisch Eingestellten, die Fremdgläubige aufgrund ihres Glaubens an JHWH integrieren wollen, und ideologischen Hardlinern, die jegliche Vermischung mit Fremdstämmigen zur Wahrung der eigenen Identität ablehnen. Dass die eine Gruppe das ihr widersprechende Identitätskonzept der anderen nicht eliminiert, sondern lediglich ihr eigenes Konzept in den Diskurs eingebracht hat, ist bemerkenswert: Das frühe Judentum konnte es sich leisten oder musste es sich ob seines inneren Zusammenhalts wohl auch leisten, einander widersprechende Identitätskonzepte zu dulden und in sein Schrifttum aufzunehmen. Diese unterschiedlichen Konzepte bildeten sich durch unterschiedliche Auslegungen der ׀הרם-Norm, die ihrerseits Gültigkeit beansprucht. Über diese Norm scheint es im frühen Judentum also einen Diskurs gegeben zu haben, der sich im Kanon manifestiert hat. Der Kanon ist Spiegel dieses Diskurses, der sich in anderen biblischen Büchern fortsetzt und so mit der Pluralität der literarischen Konzepte auch die Pluralität des sich formierenden Judentums aufzeigt.

Bibliographie

Ballhorn, Egbert, Israel am Jordan. Narrative Topographie im Josuabuch (BBB 162), Göttingen ²2011

- Blum, Erhard, Überlegungen zur Kompositionsgeschichte des Josuabuches, in: E. Noort (Hg.), *The Book of Joshua* (BETHL 250), Leuven 2012, 137–157
- Braulik, Georg, Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheißungsland. Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium, in: M. Vervenne / J. Lust (Hg.), *Deuteronomy and Deuteronomic literature* (FS C. H. W. Brekelmans), Leuven 1997, 3–38
- De Prenter, Jannica A., The Contrastive Polysemous Meaning of *חַרְוִין* in the Book of Joshua. A Cognitive Linguistic Approach, in: E. Noort (Hg.), *The Book of Joshua* (BETHL 250), Leuven 2012, 473–488
- Dietrich, Walter, Achans Diebstahl (Jos 7). Eine Kriminalgeschichte aus frühpersischer Zeit, in: F. Hartenstein (Hg.), „Sieben Augen auf einem Stein“ (Sach 3,9). Studien zur Literatur des Zweiten Tempels (FS Ina Willi-Plein), Neukirchen-Vluyn 2007, 57–67
- Dietrich, Walter / Link, Christian, Die dunklen Seiten Gottes, Neukirchen-Vluyn 1995
- Edenburg, Cynthia, Paradigm, Illustrative Narrative or Midrash: The Case of Josh 7–8 and Deuteronomistic Law, in: C. Berner / H. Samuel (Hg.), *The Reception of Biblical War Legislation in Narrative Contexts*, Berlin 2015, 123–137
- Elliger, Karl / Rudolph, Wilhelm (Hg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Ed. Funditus Renovata; Ed. Quinta Emendata; Opera A. Schenker), Stuttgart 1997
- Frevel, Christian, Die Wiederkehr der Hexateuchperspektive. Eine Herausforderung für die These vom deuteronomistischen Geschichtswerk, in: H.-J. Stipp (Hg.), *Das deuteronomistische Geschichtswerk* (ÖBS 39), Frankfurt am Main 2011, 13–53
- Frevel, Christian, *Geschichte Israels* (Studienbücher Theologie 2), Stuttgart 2016
- Gerstenberger, Erhard S., *Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr* (Biblische Enzyklopädie 8), Stuttgart 2005
- Knauf, Ernst A., *Josua* (ZBK.AT 6), Zürich 2008
- Lohfink, Norbert, *חַרְוִין*, ThWAT 3 (1982) 192–213
- Mühling, Anke, »Blickt auf Abraham, euren Vater«. Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 236), Göttingen 2011
- Nelson, Richard D., Herem and the Deuteronomic social conscience, in: M. Vervenne / C. Brekelmans (Hg.), *Deuteronomy and Deuteronomic literature* (FS C. H. W. Brekelmans), Leuven 1997, 39–54

- Noort, Ed, Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder (Erträge der Forschung 292), Darmstadt 1998
- Otto, Eckart, Deuteronomium 12–34. 2. Teilbd.: 23,16–34,12 (HThKAT), Freiburg 2017
- Schmitz, Barbara, Geschichte Israels, Paderborn 2011
- Schwiehorst-Schönberger, Ludger, Josua 6 und die Gewalt, in: E. Noort (Hg.), The Book of Joshua (BETHL 250), Leuven 2012, 433–471
- Wilson, Ian Douglas, Conquest and Form. Narrativity in Joshua 5–11 and Historical Discourse in Ancient Judah, HThR 106 (2013) 309–329
- Young, Ian, Israelite Literacy. Interpreting the Evidence, VT 48 (1998a) 239–253, *ibid.* (1998b) 408–422

Sebastian Gérard Kirschner (Bonn)

(K)ein Bethaus für alle Völker? Identitätskonflikte im Kanon der Hebräischen Bibel am Beispiel der perserzeitlichen Fremdenpolitik¹

Wenn es um die Frage einer Wechselwirkung von Kanon und Identität geht, scheint es auf den ersten Blick für einen Alttestamentler einfach zu sein, darauf eine Antwort zu geben. Schließlich stammt der Begriff eines literarischen Kanons aus der biblischen Exegese und könnte damit implizieren, dass hinter den Texten des biblischen Kanons eine feststehende Identität Israels ausmachbar sei. Bei genauerer Betrachtung zerfallen diese Sicherheiten jedoch in kurzer Zeit. Sowohl die textliche Einheit des Kanons² muss in Frage gestellt werden als auch eine einheitliche Israel-Identität, die durch diesen Kanon erschließbar ist. Der vorliegende Artikel möchte sich diesen beiden Unwägbarkeiten nähern und versuchen, einen Ausblick für die Kanontheorie vor diesem Hintergrund zu geben. Er gliedert sich hierzu in vier Abschnitte. Zunächst soll anhand der Abschlussnotiz in Dtn 34 und der Tempelordnung im 1. Buch der Chronik aufgezeigt werden, dass die Schriften des Kanons der Hebräischen Bibel nicht nur Identität schaffen, sondern auch Identitäten zudecken (1.). Als konkretes Beispiel für diesen Vorgang wird die perser-

¹ Die Abkürzungen im Text beruhen auf dem Abkürzungsverzeichnis der RGG⁴.

² Schon dieser Begriff muss mit einem Fragezeichen versehen werden, da es maßgebliche Unterschiede gibt, ob vom Kanon des Masoretischen Textes nach dem Codex Leningradensis die Rede ist, den Texten aus Qumran oder der Septuaginta – die zahlreichen Übersetzungen einmal ausgespart. Als Arbeitsdefinition kann für diesen Artikel die breite Definition von Schoepflin 2009 gelten: „In diesem Sinne beschreibt der Terminus [Kanon] die jeweilige Sammlung als heilig geltender Schriften der jüdischen und christlichen Glaubensgemeinschaften, also die jüdischen und christlichen Formen der Bibel.“

zeitliche Fremdenpolitik in den Blick genommen, wie sie sich an unterschiedlichen Stellen der Hebräischen Bibel zeigt. Dazu soll ein Vergleich von Dtn 23,2–9, Ez 44,6–16 und Jes 56,1–8 zunächst in ihrer Entstehungszeit (2.) und dann in ihrem Inhalt dienen (3.). Den Abschluss macht dann ein Ausblick von diesen Ergebnissen auf die Kanontheorie (4.).

1 Schriften, die Identität schaffen und zudecken

Für Eckart Otto kommt mit dem Epitaph Dtn 34,10–12 nicht nur das Deuteronomium zu einem Ende, sondern der Pentateuch als Ganzer.³ Am wichtigsten für unsere kanontheorietische Frage ist direkt der erste Satz:

ולא־קם נביא עוד בישראל כמשה

Und nicht trat auf ein Prophet wieder in Israel wie Mose.

Dezidiert wird mit diesem Satz die deuteronomistische Prophetentheorie aus Dtn 18,9.14–20 korrigiert.⁴ Dort reden sowohl Mose als auch JHWH davon, dass ein „Prophet wie ich [= Mose]“ (נביא כמני, V. 15) auftreten wird, dessen wirkmächtiges Wort die donnernde und damit nicht gefahrlos vernehmbare Stimme Gottes am Horeb den Israeliten verständlich machen würde. Mit der neuen Prophetentheorie wird Mose zum Erzpropheten ausgerufen, der als hermeneutischer Schlüssel für die gesamte (kanonisch) nachfolgende Prophetie gelten muss. „Von da an ist die Toraoffenbarung nur noch in der von Mose verschrifteten Gestalt zugänglich und Prophetie an die Auslegung der Tora gebunden.“⁵ Damit wird die Autorität des Mose einmal mehr unterstrichen und zudem der nachexilischen Tradentenprophetie eine Absage erteilt. Wenn überhaupt, dann hat diese rein Tora-auslegende Funktion. Dahinter stehen nachexilische priesterliche Kreise, die sich damit gegen Tradentenkreise stellen, die in prophetischer Tradition eine nachmosaische Offenbarungsprophetie propagieren. Eine solche Stimme wird uns weiter unten in Jes 56 begegnen. Für den Preis einer einheitlichen mosaischen Identität, die durch diesen kanonischen Schlusssatz geschaffen wird, werden alle wider-

³ Vgl. Otto 2017, 2284.

⁴ Vgl. dazu Achenbach 2011, 440–444.

⁵ Otto 2017, 2284.

strebenden Identitäten unter den hermeneutischen Schlüssel der Mosetora geordnet. Die Vielzahl der Vorstellungen von „Israel“ in nachexilischer Zeit ist durch eine Vereinheitlichung verdeckt worden und fristet ein subkutanes Dasein, das es exegetisch zu heben gilt.

Georg Steins bezeichnet die Chronik programmatisch als „kanonisches Abschlussphänomen“.⁶ In ihrer *relecture* der Geschichte Israels verfolgt sie das Ziel einer klaren Vereinheitlichung. Besonders augenfällig wird dies in der Tempelordnung Davids im 1. Buch, in den Kapiteln 23 bis 27. In minutiöser Detailgenauigkeit ordnet dort David, noch bevor der Tempel durch seinen Sohn Salomo gebaut wird, die einzelnen Tempeldienste. Aus der Einteilung der Leviten möchte ich einen Satz herausgreifen, den ich kanontheoretisch für bedeutsam halte – 1 Chr 23,13:

ויבדל אהרן להקדד ? או ק ? לקדד ?ים הוא-ובניו עד-עולם להקטיר לפני יהוה
 :? או ולברך ב ?מו עד-עולם:

Abgesondert wurde Aaron um heilig zu machen Hochheiliges, er und seine Söhne auf ewig; Rauchopfer vor JHWH zu verbrennen; zu dienen und zu segnen in seinem Namen auf ewig.

Schlagwort dieses Verses ist das zweimalige „auf ewig“ (עד-עולם). Die Ordnung Davids gilt von der Zeit vor dem Tempelbau bis in alle Zeiten. Streitigkeiten um die Tempelfunktionen, wie sie uns aus zahlreichen anderen Texten bekannt sind, sind dem Text der Chronik unbekannt. Sie weisen darauf hin, dass die dahinterstehenden levitischen Autoren eine kanonische Glättung herstellen wollten, um ihre Identität und damit ihre Stellung in der (Tempel-)Gesellschaft der Umbruchszeit von der Perserzeit zur hellenistischen Zeit hervorzuheben und zu stärken. Durch diesen späten kanonischen Schritt werden aber die in älteren Texten zu Tage tretenden Problemlagen zugedeckt und die möglicherweise noch existenten Identitäten anderer Gruppen⁷ in den Hintergrund gedrängt.

Exemplarisch haben wir mit Dtn 34,10 und 1 Chr 23,13 zwei Textstellen betrachtet, deren kanonische Aussagen zwar der Stärkung der eigenen Identität der dahinterstehenden Autorengruppen dienen, gleichzeitig aber dazu

⁶ Steins 1995, 507–517.

⁷ Es ist jedoch fraglich, ob im Zuge der Zwangshellenisierung am Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. die weiter unten beschriebenen Konflikte überhaupt noch Valenz hatten.

führen, dass andere Identitäten kanonisch untergeordnet und verdeckt werden. Der Begriff „Kanon“ impliziert damit biblisch eine Binnenhierarchisierung. Die Aussagen der einzelnen kanonischen Texte stehen nicht auf einer Ebene, sondern fassen in sich eine Abwägung nach ihrer theologischen Relevanz – zumindest nach Ansicht später Autoren innerhalb des Kanons. Schließlich setzten sich bestimmte Lesarten durch und andere verschwanden unter der kanonischen Oberfläche, blieben aber subkutan erhalten. Um diese These zu unterstreichen, sollen nun drei Texte nebeneinandergestellt werden, die sich in ihren Anliegen und Zielsetzungen unterscheiden. Zunächst soll aber in einem Exkurs der maßgeblichen Frage nachgegangen werden, in welchem Zeitraum wir uns mit den drei Texten befinden.

2 Exkurs: Zur Datierungsfrage von Dtn 23,2–9, Ez 44,6–16 und Jes 56,1–8

Um die hinter Dtn 23,2–9, Ez 44,6–16 und Jes 56,1–8 fassbaren Identitäten miteinander in Diskurs zu bringen, ist es in einem ersten Schritt wichtig, danach zu fragen, in welchem geschichtlichen Rahmen sich diese gebildet haben und ob man eine relative Diachronie der Texte zueinander feststellen kann. Meine abschließende These fußt auf der Annahme, dass die Diskursbeiträge in relativer Nähe zueinander verfasst wurden und damit einen historischen Rahmen schaffen, der besonders die Identitätskonflikte der Perserzeit zum Vorschein bringt. Im Rahmen dieses Artikels kann natürlich nicht auf alle Nuancen der Diachronie der drei Texte eingegangen werden – der Exkurs versteht sich demnach nur als ein diachrones Streiflicht, das für sich keine Abgeschlossenheit beansprucht, sondern nur dem inhaltlichen Ziel dieser Arbeit dient und klären möchte, in welchem zeitlichen Rahmen die Texte zueinanderstehen.

Für Jes 56 und Ez 44 ist eine zeitliche Einordnung in der Forschung größtenteils unumstritten. Die meisten Ausleger sind sich einig, dass es sich dabei um nachexilische, also perserzeitliche Texte handelt, die den zweiten Tempel voraussetzen.⁸ Für Klaus Koenen setzt besonders die Fremdlingklage in Jes 56,3–8 die „nationalistische Isolierungspolitik“ Esra/Nehemias

⁸ Von den namhaften Jesaja-Forschern nimmt nur Odil Hannes Steck eine sehr späte, hellenistische Abfassungszeit für Jes 56 an, vgl. Steck 1991, 279.

in der Umbruchszeit vom 5. zum 4. Jahrhundert v. Chr. voraus.⁹ Für Thilo Alexander Rudnig sind Esra 9f. und Neh 12,44–13,31 ebenfalls die Folie, auf deren Hintergrund Ez 44 argumentiert.¹⁰ Der Text geißelt „ein gegenwärtiges Fehlverhalten“¹¹ und reagiert damit auf den Umstand, der in Jes 56 beschrieben wird. In der relativen Diachronie könnte man also annehmen, dass damit Ez 44 auf Jes 56 reagiert.¹² Mit Stephen S. Tuell halte ich es aufgrund sprachlicher Verbindungen jedoch für wahrscheinlicher, dass Jes 56 auf Ez 44 reagiert,¹³ was der These von Rudnig, die von Ulrich Berges und Willem Beuken in ihrer Jesaja-Einleitung wiederholt wurde,¹⁴ jedoch nicht widerspricht. Die zadokidischen Autoren hinter Ez 44 reagierten mit ihrer scharfen Polemik auf „gegenwärtiges Fehlverhalten“¹⁵ der levitischen Priester, Fremde als Priester einzusetzen.¹⁶ Dies war dann wiederum der Anlass für die levitischen Tempelsänger, mit einer „prophetischen Thora“¹⁷ darauf zu reagieren.¹⁸

Schwieriger ist die zeitliche Einordnung von Dtn 23. Im Strom einer großen Forschungsgeschichte hat Ruth Ebach durch die Rezeption in KJgl 1 und dem positiven Edom-Bild für eine vorexilische Datierung plädiert.¹⁹ Vor einem ähnlichen literaturgeschichtlichen Hintergrund formuliert Herbert Donner seine wirkmächtige Abrogationsthese, nach der Jes 56 das alte Gemeindegesetz aus Dtn 23 durch Gottesrede außer Kraft

⁹ Koenen 1990, 223.

¹⁰ Vgl. Rudnig 2001, 588.

¹¹ Rudnig 2001, 588.

¹² So z. B. MacDonald 2015, 34f., für den die Ezechiel-Perikope in ihrer Beschreibung der Fremden über die in Jes 56 beschriebenen Personengruppen hinausgeht.

¹³ Vgl. Tuell 2005, 198, der darauf hinweist, dass Jes 56 auf zahlreiche Begriffe von Ez 40–48 zurückgreift. Auf Seite 187 charakterisiert er Jes 56 als „a deliberate, polemical response to Ezek 44:1–14“.

¹⁴ Vgl. Berges/Beuken 2016, 195.

¹⁵ Rudnig 2001, 588.

¹⁶ Vgl. Achenbach 2013, 185.

¹⁷ Lau 1994, 262; vgl. auch Schüle 2016, 447. Achenbach 2007, 60, nennt Jes 56 und 66 „Toraerteilung unter eschatologischen Vorzeichen“.

¹⁸ Schüle 2016, 442, plädiert dafür, auf eine relative Datierung zu verzichten und stattdessen auf einen gleichen Diskursrahmen zu rekurrieren.

¹⁹ Vgl. Ebach 2014, 98. Vgl. auch Bultmann 1992, 117, der jedoch von einem Wachstum des „Gemeindegesetzes“ ausgeht.

setzt.²⁰ Otto hingegen widerspricht einer Frühdatierung.²¹ Das Lexem „Versammlung JHWHs“ (קהל יהוה) ist aus dem Kontext von Num 16,3 und 20,4 ein nachexilischer Begriff mit kultischer Bedeutung. Der Münchener Alttestamentler geht sogar so weit, dass Dtn 23 die Bücher Genesis bis Josua in ihrer nachexilischen Form überblicken kann und sogar die Fremdvölkersprüche des Buches Jesaja kennt.²² Reinhard Achenbach resümiert zurückhaltender: „Die Vorstellung einer die Einheit des Volkes darstellenden und repräsentierenden Vollversammlung [...] scheint sich frühestens in neubabylonischer Zeit ausgebildet zu haben.“²³ Damit rückt der Text in seiner Abfassungszeit in die Nähe zu Jes 56 und Ez 44.²⁴

Durch die sprachlichen und inhaltlichen Parallelen halte ich Dtn 23 für den diachron ersten Text innerhalb der Reihe, den Ez 44 als Folie für seine Polemik benutzt und radikal ausweitet. Jes 56 hingegen greift die Eunuchen-Problematik aus Dtn 23 auf, um damit seinen öffnenden Gesichtspunkt zu unterstreichen. Synchron betrachtet, handelt es sich bei den drei Texten um einen Ausdruck des nachexilischen Ringens um die Frage, ob und in welchem Umfang Fremdländische zur kultischen Gemeinde Israels gehören können. Die unterschiedlichen Standpunkte sollen nun vorgestellt werden. Ich orientiere mich dabei an der wahrscheinlichen relativen Abfolge der Texte.

3 Die Identitäten hinter Dtn 23,2–9, Ez 44,6–16 und Jes 56,1–8

Der Schlüssel zum Verständnis von Dtn 23,2–9 ist es, die Bedeutung des Begriffs „Versammlung JHWHs“ (קהל יהוה) zu eruieren, der insgesamt sechsmal in der Perikope erscheint und prominent am Anfang und Ende des Textes positioniert wurde. In der Forschungsgeschichte gibt es zwei Tenden-

²⁰ Vgl. Donner 1994, 178.

²¹ Achenbach 2013, 177 Anm. 61, unterfüttert diese These seines Kollegen mit zahlreichen Verweisstellen, an denen sich der Begriff finden lässt und fasst zusammen: „Alle genannten Stellen gehören nicht zur P-Grundschrift, sondern reflektieren jüngere Konzeptionen und Begriffsentwicklungen.“

²² Vgl. Otto 2016, 1748.

²³ Achenbach 2013, 177.

²⁴ Auch Blenkinsopp 2003, 138, nimmt eine Abfassungszeit von Dtn 23 Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr. an und stellt es in die Nähe der rigoristischen Position von Neh 13,1–3.

zen. Nach der einen handelt es sich dabei um einen kultischen, nach der anderen um einen sozialen Begriff.²⁵ Mit Ruth Ebach halte ich es für wahrscheinlich, dass der Begriff sowohl kultische als auch soziale Dimensionen aufweist, die nicht klar voneinander zu trennen sind.²⁶ Sie schreibt: „Im Mittelpunkt steht hier das Reinheitsverständnis in Bezug auf das Volk. Israel ist damit, analog zu Opfertieren oder Priestern, unbeschadet und somit rein zu halten, um es als heiliges Volk bzw. Versammlung Gottes aufrechterhalten zu können.“²⁷ Die explizitesten Verbindungen finden sich im Heiligkeitsgesetz: In Lev 21,17–23, wo von der Beschaffenheit der Priester die Rede ist²⁸ sowie in Lev 22,18–25, wo die Reinheit der Opfertiere thematisiert wird.²⁹ So erklärt es sich, warum ein Mann „dessen Hoden zerquetscht und dessen Glied verstümmelt ist“ (פצוע־דכא וכרות שפכה) nicht Teil der Versammlung sein darf, genauso wie ethnische „Mischlinge“ (ממזר).³⁰ Auffällig ist, dass es, wo Ammoniter und Moabiter keine Möglichkeit haben, in die Versammlung aufgenommen zu werden,³¹ für Edom und Ägypten eine Ausnahme gibt. In der dritten Generation dürfen sie zur Versammlung dazu stoßen. Begründet wird dies bei Edom mit der Verwandtschaft zu Israel – Ausdruck der deuteronomischen Bruderethik.³² Bei Ägypten wird dies – in Anspielung auf das Machtverhältnis gegenüber den Schutzbürgern (גרים)³³ – mit der eigenen Fremdlingserfahrung Israels in Ägypten begründet.³⁴ Insgesamt zeigt sich

²⁵ Vgl. den Forschungsüberblick bei Ebach 2014, 76–83.

²⁶ Vgl. Ebach 2014, 83. Auch Bultmann 1992, 108, hält trotz seiner Frühdatierung fest, dass es sich dabei um eine Versammlung handelt, „in die ersatzweise gewisse Funktionen des öffentlichen und religiösen Lebens verlegt“ wurden. Achenbach 2013, 178, spricht in seiner Besprechung von Dtn 23 von „Grenzen der sakralen Rechtsgemeinde, die mangels politischer Souveränität zugleich die Grenzen der Kultusgemeinde wie des Ethnos sind“.

²⁷ Ebach 2014, 84.

²⁸ Vgl. Otto 2016, 1746.

²⁹ Vgl. Blenkinsopp 2003, 138.

³⁰ Vgl. Otto 2016, 1753.

³¹ Bultmann 1992, 115, erklärt dies mit den fremden Göttern, die in Ammon und Moab verehrt wurden.

³² Vgl. Ebach 2014, 87 mit Verweis auf Dtn 17,15 und 23,20f. Dies unterstreicht auch Bultmann 1992, 113, indem er auf die Verwandtschaft Esaus zu Jakob verweist.

³³ Vgl. Ebach 2014, 92.

³⁴ Zur auch für heute noch geltenden ethischen Bedeutung der Erfahrung Israels als Fremdlinge in Ägypten vgl. Berges/Kirschner 2018, 138f.

Dtn 23 als ein offener Text, der sich selbst als „Auslegung von Quellentexten“³⁵ versteht, eine Unterscheidung zwischen unterschiedlichen ethnischen Gruppen durchführt und somit eine Offenheit hin zur Deutung beinhaltet, die von Ezechiel und Tritojesaja aufgegriffen werden.

Ez 44,6–16 reagiert, wie bereits dargestellt, auf die Praxis der Leviten, auch Fremde (בני־נכר), „unbeschnitten am Herz (ערלי־לב) und unbeschnitten am Fleisch (וערלי־בשר)“ (V. 7), zum Opferdienst zuzulassen.³⁶ Ähnlich wie Dtn 23 greift auch Ez 44 auf die Reinheitsvorstellungen des Heiligkeitsgesetzes, namentlich Lev 22,25 zurück.³⁷ In zweifacher als Richterspruch gegen einen Einzelnen gestalteter Gottesrede³⁸ wird zunächst der begangene Frevel geschildert, dass die Unbeschnittenen den Kult im Tempel vollzogen haben,³⁹ um dann im zweiten Teil daraus Schlussfolgerungen für den Platz der Leviten im Tempel nach dieser Begebenheit zu ziehen.⁴⁰ In einer doppelten Verschärfung werden die Leviten als Bundesbrecher (V. 7) und Götzendienner (V. 10) dargestellt, die es vom Opferdienst zu entfernen gelte.⁴¹ Die Perikope endet mit der Überleitung zur Ordnung der zadokidischen Priester,

³⁵ Otto 2016, 1761.

³⁶ Eine Parallele dazu findet sich im Verbot Num 18,4, welches jedoch offensichtlich später verfasst wurde (vgl. Awabdy 2012, 691; für das Verhältnis von Jes 56 zu Num 18 vgl. Otto 2007, 179, Anm. 174). In seiner Quellenscheidung arbeitet Rudnig 2001, 587, heraus, dass zunächst nur die von den Leviten in den Tempel gebrachten Fremden ein Gräuel darstellen, dass dann in einer Redaktion ausgeweitet wurde zu opfernden Fremden, um den Frevel noch zu verstärken. Für die Frage nach Identität, die mit diesen Versen transportiert wird, ist die Frage nach der Redaktion jedoch an dieser Stelle zweitrangig; vgl. die Kritik von MacDonald 2015, 23. Schüle 2016, 442, folgt dieser Quellenscheidung nicht und hält es für möglich, dass auch Fremde im Tempel für Ezechiel denkbar sind: „Wenn man Ezechiel hier [Ez 44,9] nun sehr wörtlich nimmt, sind Fremde, die sich an Herz und Fleisch beschneiden lassen, sehr wohl kultfähig.“

³⁷ Vgl. Awabdy 2012, 688; auf den Seiten 693f. betont er jedoch, dass in Lev 22 die Fremden noch neutral betrachtet werden, die ihren beschriebenen Makel nur durch die Unreinheit der Opfertiere erhalten, die sie verkaufen.

³⁸ Vgl. Tuell 2005, 188.

³⁹ In welcher Position ist jedoch unklar. Vgl. dazu MacDonald 2015, 24. Achenbach 2013, 186, verweist auf Jos 9,27, wo vom Einsatz von Nichtisraeliten als Tempeldiener die Rede ist.

⁴⁰ Für MacDonald 2015, 21f., liegt die Schwierigkeit in der Exegese dieser Stelle darin, dass im Orakel sowohl das Objekt (Israel als Ganzes oder nur die Gruppe der Leviten) als auch die Schuld (Fremde im Tempel oder Götzendienst) unklar sind und auch die Zeitstruktur Fragen nach den semantischen Zuordnungen aufwirft.

⁴¹ Vgl. Rudnig 2001, 589.

die mit der Ablehnung der Fremden ihren eigenen Anspruch auf den Opferdienst unterstreichen. Dabei ist es in Bezug auf die Frage nach der hinter dem Text stehenden Identität zweitrangig, ob der Vorwurf der zadokidischen Autoren⁴² einen historischen Hintergrund hat oder nicht. Auch wenn man annimmt, dass es sich bei den opfernden Fremden um ein polemisch gebrauchtes Bild handelt, verliert es seine Bedeutung in der Identitätsabgrenzung der hinter dem Bibeltext stehenden Gruppe nicht. Für unsere Frage ist es wichtig, dass dezidiert auf (unbeschnittene) Fremde eingegangen wird, „die mitten unter“ (אשר בתוך) den „Söhnen Israels“ (בני ישראל) leben (V. 9). Über den alltäglichen Umgang mit diesen spricht die Perikope dezidiert nicht, aber eine Nähe der Fremden zum Kult und damit zur Mitte der israelitischen Gesellschaft wird explizit abgelehnt. Gerade in der wichtigen Verknüpfung von Volk und Kult werden damit aus Nachbarn Fremde, die keinen Platz in der eigenen Heiligkeit mehr haben.

Eine radikal konträre Auffassung findet sich in der Erwiderung Jes 56,1–8, die über den Begriff „Sohn des Fremdländischen“ (בן-הנכר)⁴³ und die Frage nach dem „Dienst“ (עֲבֹדָה) mit Ez 44 verbunden ist. Über die Frage nach dem „Eunuchen“ (סְרִיס) findet sich der Kontext zu Dtn 23.⁴⁴ Den drei Texten gemeinsam bleibt der kultische Kontext. Nach der programmatischen Eröffnung des „Erbes der Knechte“ in Jes 54,17b geht es nun um die Zulassungsbedingungen zum Opferdienst und damit der JHWH-Religion des Volkes Israel in einer neuen, weltoffenen Perspektive.⁴⁵ Ethisches Verhalten und das Halten der schöpfungsgemäßen Sabbatruhe (V. 1f.) werden als Minimalbe-

⁴² Achenbach 2013, 185, charakterisiert sie als „eine Gruppe zadokidischer Golah-Priester, die anscheinend aus nicht klar erkennbaren Gründen die Rückkehr aus Babylon nach Jerusalem verweigert hatten“.

⁴³ Tuell 2005, 201f., relativiert die Identität der Fremden dahingehend, dass er davon ausgeht, dass damit Mischlinge gemeint sind, die sich den Leviten angeschlossen haben.

⁴⁴ Vgl. Berges/Beuken 2016, 195f. Vgl. auch Achenbach 2013, 188 und Sekine 1989, 34, die besonders in Jes 56,3b.4–5 eine Antwort auf Dtn 23 sieht. Dagegen Bultmann 1992, 211, der aufgrund des großen Zeitunterschieds zwischen den Texten keine Verbindung sieht (ebenso Steck 1991, 248) und Schüle 2016, 446f., der in Dtn 23 keinen Regelungsbedarf für Eunuchen feststellen kann und davon ausgeht, dass hier von Unfällen die Rede ist, welche zu einer Genitalverstümmelung geführt haben.

⁴⁵ Dies unterstreicht Bultmann 1992, 209, wenn er die Fremdländischen als solche charakterisiert, die sich in der Diaspora der JHWH-Religion angeschlossen haben.

dingungen für eine Teilnahme vorgestellt. In der inklusiv-exklusiven Perspektive Tritojesajas gibt es den Zugang zum Heiligsten nicht umsonst,⁴⁶ aber zu gänzlich neuen Konditionen. Dem Bundesbruch aus Ezechiel wird hier die Bundestreue der Fremden entgegengehalten (V. 6),⁴⁷ die aus diesem Grund auch weiterhin opfern können sollten. Spricht der Ezechiel-Text nur über die Fremden im Modus einer Rede gegen die Leviten, so kommt in V. 3 der Fremde direkt zu Wort mit der Feststellung, dass „sicher ausschließen wird JHWH mich weg von seinem Volk“ (הבדל יבדילני יהוה מעל עמו).⁴⁸ Schon die Redeeinleitung „nicht soll er sagen“ (אל־יאמר) macht klar, dass die neue Perspektive einen Platz für den Fremden finden wird. Dieser wird ihnen im Tempel bereitet, „um [JHWH] zu dienen“ (לשרתו) und zu seinen Knechten gezählt zu werden.

Den Eunuchen⁴⁹ wird eine Opferbeteiligung nicht direkt zugesprochen, ihnen verspricht JHWH jedoch „ein Denkmal⁵⁰ und Namen“ (יד ושם) im Tempel und einen Namen, der „nicht ausgeilgt wird“ (לא יכרת). Auch wenn sie selbst aus offensichtlichen Gründen keine Nachkommen haben können und damit ihren Namen nicht auf natürliche Art und Weise weitergeben können, garantiert ihnen JHWH einen Fortbestand, der nicht an biologische Grenzen gebunden ist. Die mögliche Wortbedeutung von יד für Penis⁵¹ in Verbindung mit dem Verb כרת als „schneiden“ zeigt, dass in tritojesajani-scher Perspektive die körperlichen Merkmale keine Bedeutung mehr für die Zuordnung zu den JHWH-Verehrern und eine Definition von Nähe und

⁴⁶ Vgl. Schüle 2016, 437, der betont: „Tritojesaja hat ebenso wie andere alttestamentliche Traditionen durchaus exklusive und kaum verborgene chauvinistische Tendenzen.“ An der priesterlichen Ordnung des Tempels will Tritojesaja nicht rühren; vgl. Achenbach 2013, 188.

⁴⁷ Vgl. Berges/Beuken 2016, 195.

⁴⁸ Donner 1994, 166, deutet das Hifil an dieser Stelle als Ausdruck dafür, dass der Ausschluss bereits vollzogen wurde. Er verweist dabei auf Neh 9f., 13 und Esr 9f. Für Lau 1994, 268, zeigen die Zitate den „Gegensatz zwischen Volkswille [...] und Jahwewille“.

⁴⁹ Lau 1994, 269f., weist daraufhin, dass hier nicht der gleiche Begriff wie in Dtn 23 verwendet wird, was er dahingehend deutet, dass es zu einer polemischen Überzeichnung der Eunuchen gekommen sein muss, auf die Jes 56 reagiert. Eine direkte Verbindung der beiden Texte weist er mit Verweis auf die rabbinische Tradition zurück (vgl. Lau 1994, 272).

⁵⁰ Vgl. 2 Sam 18,18,

⁵¹ Vgl. dazu in direkter Nähe zum hier behandelten Text Jes 57,8 und später in Qumran 1QS VII,13f. Vgl. dazu Tuell 2005, 193 Anm. 24.

Ferne zum Allerheiligsten haben.⁵² Damit verliert auch das Bundeszeichen der Beschneidung – unter Beibehaltung seiner Bedeutung für die Zuordnung zum Volk Israel⁵³ – seine exklusive Heilsbedeutung, was die Radikalität der Aussage von Jes 56 noch einmal unterstreicht. Die Erwählung durch JHWH steht über allen äußerlichen Merkmalen und die Hinwendung zum Gott Israels vollzieht sich in der Meidung von ethisch Bösem und dem Halten der Schöpfungsordnung, exemplifiziert am Sabbat-Gebot.⁵⁴

Ez 44,6–16 und Jes 56,1–8 reagieren in je eigener Weise auf das „Raster“ von Dtn 23, wie es Andreas Schüle nennt.⁵⁵ Michael Fishbane verwendet die Begriffe „exegesis and counter-exegesis“⁵⁶, die mir passender erscheinen als der Abrogationsbegriff Donners.⁵⁷ In beiden Texten wird zum einen die kultische Bedeutung aufgegriffen, zum anderen jedoch die Differenzierung der Fremden nicht übernommen, sondern allgemein von „Söhnen des Fremdländischen“ (בני־נכר) gesprochen. „Kommen“ (בוא) ist zwar das einzige sprachliche Glied zwischen allen drei Texten, das aber inhaltlich von immenser Bedeutung ist.⁵⁸ In allen drei Texten geht es um die kultischen Zugangsbedingungen in das Heiligste Israels. Vor dem Hintergrund der Bruderethik und

⁵² Vgl. Tuell 2005, 193, Anm. 24.

⁵³ Vgl. Haarmann 2008, 243: Die Fremden in Jes 56,1–8 „schließen sich der JHWH-Verehrung an, nicht aber dem Volk Israel.“ Die Verehrung konstituiert nur eine besondere Nähe zum Volk.

⁵⁴ Für Schüle 2016, 444 könnte damit implizit auch die Beschneidung gemeint sein, was ich jedoch aufgrund meiner Interpretation von η und כרת nicht teile. Gegen meine Position mit Verweis auf Jes 52,1 auch Blenkinsopp 2003, 135, der aber festhält, dass auch für ihn in der tritojesajanischen Perspektive die Beschneidung an Gewicht in Fragen der Zugehörigkeit zum Volk JHWHs verliert.

⁵⁵ Schüle 2016, 447. Schaper 2004, 133 fasst die Wechselwirkung so zusammen: „Whereas Ezekiel takes up Deuteronomy’s rules and applies them to the reorganization of the priesthood without in any way disputing the essential meaning, Isa 56:1–8 takes them up and contradicts them.“ Weitere Texte, die sich an der Gemeinderegel Dtn 23 abarbeiten sind Jes 66, Joel 4, Sach 9 und Ob (vgl. dazu Achenbach 2007, 69 Anm. 122).

⁵⁶ Fishbane 1985, 142 Anm. 98.

⁵⁷ Vgl. dazu Donner 1994, 175f., der seine These daran festmacht, dass JHWH selbst hier spricht und, dass der ursprüngliche Text von Dtn 23 dezidiert nicht zitiert wird. Dass sich Jes 56 gegen Dtn 23 stellt, unterstreicht auch Achenbach 2007, 61: „Theokratisch orientierte Priester-Tora steht hier gegen die eschatologisch orientierte Propheten-Tora priestertlich geschulter Schriftgelehrter.“ Hübner 2000, 35, konstatiert, dass für die Autoren von Tritojesaja das Gemeindegesezt „obsolet“ geworden sei.

⁵⁸ Vgl. Schaper 2004, 134. Für MacDonald 2015, 26, ist es die einzige Verbindung der drei Texte und damit zu schwach, um eine zeitliche Nachbarschaft anzunehmen.

Schutzherrschaft postuliert das Deuteronomium eine Möglichkeit für die Zulassung. Tritojesaja öffnet die Perspektive für eine aktive Teilnahme der Fremden am Tempeldienst und eine Zugehörigkeit auch der Eunuchen zur JHWH-Verehrung. Was für die zadokidischen Priester der größte Frevel ist, nämlich das Hineinbringen von Fremden in den Tempel, ist hier ein Akt Gottes selbst.⁵⁹ Ezechiel wiederum macht aus direkten Nachbarn Fremde, die es in radikaler Weise vom Tempel fernzuhalten gilt. In Adaption des Wortes vom „Bethaus für alle Völker“ (בית־המלה לכל־העמים) von Jesaja 56,7,⁶⁰ steht für die zadokidischen Autoren fest, dass der Tempel auf radikale Weise kein Bethaus für fremde JHWH-Verehrer ist. Drei kanonische Perspektiven auf den gleichen Sachverhalt zeigen, wie divergent das Identitätsverständnis zur Zeit des Zweiten Tempels gewesen ist. Dennoch finden sich alle Perspektiven unter dem Dach der einen Hebräischen Bibel.

4 Ausblick: Konsequenzen für die Kanontheorie

Den Bogen zum Anfang zurückschlagend zeigt sich, dass es in der Perserzeit – hier exemplarisch an der Frage des Verhältnisses von Kult und Fremdheit gezeigt – keine einheitliche Israel-Identität gegeben hat, wie es spätkanonische Texte wie Dtn 34 oder 1 Chr 23 gerne im Rückblick suggerieren. Der biblische Kanon in seiner vermeintlichen Einheitlichkeit ist Ort einer Vielzahl von – mitunter in starkem Gegensatz zueinanderstehenden – Identitäten. Die Autoren hinter Deuteronomium, Ezechiel und Tritojesaja haben ganz unterschiedliche Ansichten, was es bedeutet, zu(m kultischen) Israel zu gehören. Die Geschichte lehrt uns, dass sich die priesterliche Sichtweise des Ezechiel-Buches schließlich durchgesetzt hat.⁶¹ So sind in der priesterlichen Gemeinde von Qumran gewichtige Teile aus dem Jesaja-Text entfernt worden, was auf die Radikalität der Aussagen hinweist.⁶² Schlussendlich konnten es sich die historischen Sieger leisten, dass – unter neuen hermeneutischen Voraussetzungen wie einer Überordnung der Mose-Tora über eine Propheten-Tora – auch diese alternativen Identitäten im Kanon einen Platz fanden. Für die Kanontheorie bedeutet

⁵⁹ Vgl. Tuell 2005, 198.

⁶⁰ Vgl. dazu das Tempelweihebet in 1 Kön 8, wo jedoch nicht die Rede davon ist, dass der Fremde „Glieder der Religionsgemeinschaft geworden“ ist (Bultmann 1992, 210).

⁶¹ Vgl. Tuell 2005, 184.

⁶² Vgl. Berges/Beuken 2016, 195.

dieser Befund, dass sie sich wieder mehr auf die Frage nach den Gruppen hinter den Texten konzentrieren sollte,⁶³ anstatt reine Text-Komparatistik zu betreiben und sich damit der Gefahr auszusetzen, die Radikalität einzelner Texte mit dem Ziel einer kanonischen Einheit zu glätten. Sie würde somit dem mitunter polyphonen Zusammenspiel von schriftlichem Kanon und den dahinterstehenden Identitäten der Autoren gerecht.⁶⁴ Schlussendlich würde so auch in der Rezeptionsgeschichte verständlicher, warum sich gewisse Leserkreise auf bestimmte Texte beziehen während sie andere ausblenden, auch wenn sie kanonisch auf den ersten Blick auf gleicher Stufe stehen. In einem systematischen Ausblick könnte damit auch das Phänomen der Konfessionalität wieder neu und grundlegender in den Blick genommen werden.⁶⁵ Der Kanon ist nicht Schweigen und Eins-Sein, sondern er ist Produkt und Epiphänomen einer – mitunter harten – diskursiven Auslegung der Offenbarung des einen Gottes.

Bibliographie

- Achenbach, Reinhard, Die Tora und die Propheten im 5. und 4. Jh. v. Chr., in: R. Achenbach / M. Arneht / E. Otto (Hg.), Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen (BZAR 7), Wiesbaden 2007, 26–71
- Achenbach, Reinhard, “A Prophet like Moses” (Deuteronomy 18:15) – “No Prophet like Moses” (Deuteronomy 34:10): Some Observations on the Relation between the Pentateuch and the Latter Prophets, in: T. B. Dozeman / K. Schmid / B. J. Schwartz (Hg.), The Pentateuch. International Perspectives on Current Research (FAT 78), Tübingen 2011, 435–458

⁶³ So kann auch die bald dreißig Jahre alte Feststellung von Sæbø 1988, 117, wieder besser umgesetzt werden: „Als historisches Phänomen wird der Kanon der hebräischen Bibel heute weithin nicht in demselben Ausmaß wie früher von seinem Endpunkt [...] her erfaßt, sondern wird vielmehr als das Ende eines längeren und komplexen Werdegangs eingeschätzt, als nicht so punktuell wie ›traditionsgeschichtlich‹ betrachtet.“

⁶⁴ Dabei muss im Hinterkopf behalten werden, dass eine Tradition ohne Hierarchisierung kaum überlebensfähig gewesen wäre.

⁶⁵ Chapman 2000, 281f., gibt ein vielsagendes Beispiel aus der Literatur der Rabbinen, in dem sich zwei Rabbiner darüber streiten, ob ein Ammoniter in das Volk aufgenommen werden kann. Während der eine Rabbi anhand der Tora argumentiert, hält ihm der andere die Prophetie als Argument vor. Schlussendlich entspinnt sich der Disput dahingehend, ob die prophetischen Weisungen für das Eschaton gelten oder für die konkrete Gegenwart.

- Achenbach, Reinhard, Rechtliche und Religiöse Aspekte der Integration Fremder in die Israelitische Kultusgemeinde, in: O. Artus (Hg.), *Loi et Justice dans la Littérature du Proche-Orient ancien* (BZAR 20), Wiesbaden 2013, 156–196
- Awabdy, Mark A., YHWH Exegetes Torah: How Ezekiel 44:7–9 Bars Foreigners from the Sanctuary, *JBL* 131 (2012) 685–703.
- Berges, Ulrich / Beuken, Willem, *Das Buch Jesaja. Eine Einführung* (utb 4647), Göttingen 2016
- Berges, Ulrich / Kirschner, Sebastian G., Flucht und Vertreibung im Alten Testament. Spurensuche im Pentateuch und Rut für eine biblische Fremdenethik, in: M. Becker / V. Kronenberg / H. Pompe (Hg.), *Fluchtpunkt Integration. Panorama eines Problemfeldes*, Wiesbaden 2018, 135–148
- Blenkinsopp, Joseph, *Isaiah 56–66. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 19), Yale 2003
- Bultmann, Christoph, *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ›ger‹ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung* (FRLANT 153), Göttingen 1992
- Chapman, Stephen B., *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation* (FAT 27), Tübingen 2000
- Donner, Herbert, *Jesaja LVI 1–7: Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons – Implikationen und Konsequenzen*, in: ders., *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten* (BZAW 224), Berlin/New York 1994, 165–179
- Ebach, Ruth, *Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen* (BZAW 471), Berlin 2014
- Fishbane, Michael, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985
- Haarmann, Volker, *JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen* (ATHANT 91), Zürich 2008
- Hübner, Bernd J., *Jes 56,1–8 entsprechend Jes 66,18–24 und die prophetische Überbietung der Torah*, in: A. von Dobbeler / K. Erlemann / R. Heiligenthal (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments* (FS Klaus Berger), Tübingen/Basel 2000, 31–42
- Koenen, Klaus, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie* (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn 1990
- Lau, Wolfgang, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56 – 66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches* (BZAW 225), Berlin/New York 1994

- MacDonald, Nathan, *Priestly Rule. Polemic and Biblical Interpretation in Ezechiel 44* (BZAW 476), Berlin/Boston 2015
- Otto, Eckart, *Jeremia und die Tora. Ein nachexilischer Diskurs*, in: E. Otto / R. Achenbach / M. Arneht (Hg.), *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen* (BZAR 7), Wiesbaden 2007, 134–182
- Otto, Eckart, *Deuteronomium 12–34. Erster Teilband: 12,1–23,15* (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2016
- Otto, Eckart, *Deuteronomium 12–34. Zweiter Teilband: 23,16–34,12* (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2017
- Rudnig, Thilo A., *Ezechiel 40–48. Die Vision vom neuen Tempel und der neuen Ordnung im Land*, in: K.-F. Pohlmann (Hg.), *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 20–48* (ATD 22/2), Göttingen 2001, 527–630
- Sæbø, Magne, *Vom ›Zusammen-Denken‹ zum Kanon. Aspekte der traditionsgeschichtlichen Endstadien des Alten Testaments*, *JBTh* 3 (1988) 115–133
- Schaper, Joachim, *Rereading the Law: Inner-Biblical Exegesis of Divine Oracles in Ezechiel 44 and Isaiah 56*, in: B. M. Levinson / E. Otto / W. Dietrich (Hg.), *Recht und Ethik im Alten Testament* (ATM 13), Münster 2004, 125–144
- Schoepflin, Karin: *Kanon (AT)*, in: *WiBiLex* (April 2009), URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11768/> (zuletzt aufgerufen am 27. September 2017)
- Schüle, Andreas, *Eine Tora für Fremde und Eunuchen: Jesaja 56,1–8 als prophetische Gesetzgebung*, in: H. Jenni / M. Saur (Hg.), *Nächstenliebe und Gottesfurcht. Beiträge aus alttestamentlicher, semitistischer und altorientalischer Wissenschaft für Hans-Peter Mathys zum 65. Geburtstag*, Münster 2016, 435–450
- Sekine, Seizo, *Die Tritojesajanische Sammlung (Jes 56–66) redaktionsgeschichtlich untersucht* (BZAW 175), Berlin/New York 1989.
- Steck, Odil H., *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin/New York 1991
- Steins, Georg, *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik* (BBB 93), Weinheim 1995
- Tuell, Steven S., *The Priesthood of the „Foreigner“: Evidence of Competing Polities in Ezechiel 44:1–14 and Isaiah 56:1–8*, in: S. S. Tuell / J. T. Strong (Hg.), *Constituting the Community. Studies on the Polity of Ancient Israel in Honor of S. Dean McBride*, Winona Lake 2005, 183–20

William Krisel (Paris)

Intra-ethnic violence and identity formation in Persian-period Judah: The place of Judges 19–21 in the Old Testament Canon¹

The composition and transmission of literary works in which the plot revolves around an “insider” group engaging in heroic battle with one or more “outsider” groups represent a cultural phenomenon shared by many societies in the ancient world. While the popularity and durability of this literary genre have multiple causes, one such cause is that war stories cultivate and sustain the reader’s sense of ethnic or national identity. In identifying with the heroes in the narrative, the reader experiences a feeling of prideful solidarity with his or her own people and a sense of difference in relation to the “otherness” of the vanquished enemy. The Hebrew Bible/Old Testament (HB/OT)² contains numerous narratives in which the sons of Israel vanquish their foreign enemies. The case of Judges 19–21, one of the longest war stories in the HB/OT, is different. In this narrative, the “sons of Israel” engage in bloody battle with one of their own – the “sons of Benjamin.” The outcome is grim. Israel manages to exterminate the entire tribe of Benjamin, including men, women, and children, with the exception of 600 warriors who flee for safety to the desert. There is an absence of scholarly consensus on the meaning and

¹ Abbreviations used in this article follow Alexander, Patrick H. (ed.), *SBL Handbook of Style*, Peabody, Mass. 1999.

² It should be noted that the HB differs in content, structure and order from the Catholic and Protestant canons of the OT. The HB is formally divided into three distinct sections while the OT is informally divided into four sections. The order of books within the HB also differs from that of the OT. In addition, the Catholic canon contains several books not found in the HB or the Protestant OT.

purpose of this narrative that casts the sons of Benjamin in the role of “outsiders”.

The objective of this article is threefold: First, to demonstrate that the intra-ethnic violence described in Judges 19–21 reflects social tensions that had arisen between two social groups in Judah³ at a time of economic and political crisis during the early Persian period. These two groups were composed of those Judeans who had been deported to Babylon and then returned with the mission of rebuilding the temple of Jerusalem, on the one hand, and those Judeans who had continued to live in the Benjamin region of Judah throughout the Babylonian occupation, on the other hand. The tensions between these two groups included a fundamental disagreement over the definition of Israel’s identity as a people. Second, to show that the group responsible for the composition of Judges 19–21, the deportees,⁴ used the traditional literary genre of the war story in order to convey the polemical position that their political opponents, the Benjaminites, should be viewed as “outsiders” and treated like the foreign enemies of Israel’s past. Third, to demonstrate that after the tensions between these two groups had subsided in the later Persian or early Hellenistic periods, Judges 19–21 was included in the canon as an appendix to the book of Judges. The decoupling of the text from its original historical context in the Persian period, and its later insertion into the canonical context of Judges, obscures the originally intended identity equation of the deportees with the sons of Israel and the corresponding “othering” of the inhabitants of Benjamin as non-Israelites. Instead, the canon invites the reader to understand the bloody civil war between the sons of Israel and the sons of Benjamin as one of many

³ It is customary to use different terminology to refer to the region that constituted the kingdom of Judah after the last king of Judah was deported to Babylon in 587 BCE. The region is called “Judah” between 587–538 BCE, during the so-called “Babylonian period;” “Yehud” between 538–333 BCE, during the so-called “Persian period;” and “Judea” between 333–363 BCE during the so-called “Hellenistic period.” Although the boundaries of this region differed somewhat from period to period, I will refer to the region as “Judah” and its inhabitants as “Judeans” during all three periods for ease of reference.

⁴ I will refer to the Judean elite who were deported to Babylon and returned to Judah during the Persian period as the “the deportees.” Biblical scholars customary use the Hebrew word “*Golah*” (deportation) to refer to the returning deportees because this group uses the terms *בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַשְׁבִּיּוּת* (sons of the deportation) and *בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַשְׁבִּיּוּת* (sons of Israel who returned from the deportation) to refer to themselves in Ezra 4:1 and 6:21, respectively.

(and indeed the last) of the morally dubious deeds that characterized ancient Israel during the period prior to the monarchy.

1 Memories of exile and return and the construction of Israelite identity

The HB/OT records a variety of different memories of the Babylonians' gradual conquest of Judah in 600–586 BCE, the deportation of the Judean elite to Babylon during those years, and Cyrus' supposed decree of 538 BCE authorizing the deportees to return to Judah. These memories contradict each other and none of them necessarily corresponds to historical reality. In what is probably one of the latest texts in the HB/OT canon, the book of Chronicles, the memory of these events can be summarized as follows. The people of Judah were unfaithful to Yahweh. The king of Judah did not humble himself before the prophet Jeremiah and rebelled against Nebuchadnezzar, king of Babylon, to whom the king had sworn allegiance. The priests and the people followed the customs of foreign nations, defiled the temple in Jerusalem and failed to heed Yahweh's many warnings (2 Ch 36:11–16). Yahweh used Nebuchadnezzar as his instrument to punish the people of Judah for their unfaithfulness (2 Ch 36:17–19). The people's fate was death by the sword for the many and deportation to Babylon for the few (2 Ch 36:20). The land of Judah then remained desolate and empty for 70 years of Sabbath rest (2 Ch 36:21). At the end of this period, Yahweh used Cyrus, King of Persia, as his instrument to redeem the deportees and allow them to return to Judah to rebuild the temple in Jerusalem (2 Ch 36:22–23). The book of Chronicles ends on this optimistic note.

Following the thread of the Chronicler's memory, the book of Ezra-Nehemiah⁵ records the heroic exploits of the deportees who returned to Judah to rebuild the temple and reclaim the land. After the first wave of deportees had arrived in the land, the Babylonian authorities sent Ezra, a priest and scribe of the Judean community in Babylon, to Jerusalem to take charge of the temple building operation. The leaders of the deportee community already established in Jerusalem reported to Ezra that all was not well in Judah. They said, "The people of Israel and the priests and the Levites have not separated themselves

⁵ It should be noted that while Ezra-Nehemiah follows Chronicles in the Catholic and Protestant OT, Ezra-Nehemiah precedes Chronicles in the HB.

from the peoples of the lands (עַמֵּי הָאֲרָצוֹת) according to their abominations, [those] of the Canaanites, the Hittites, the Perizzites, the Jebusites, the Ammonites, the Moabites, the Egyptians, and the Amorites. For they have taken some of their daughters [as wives] for themselves and for their sons, so that the holy seed (זֶרַע הַקֹּדֶשׁ) has intermingled with the peoples of the lands; indeed, the hands of the chiefs and the notables have been foremost in this unfaithfulness" (Ezra 9:1–2). Ezra responded, "And when I heard about this matter, I tore my garment and my robe, and pulled some of the hair from my head and my beard, and sat down appalled" (Ezra 9:3). Ezra will then exhort his fellow deportees to divorce their "foreign wives" (Ezra 10:11). Ezra-Nehemiah thus introduces a modification to the Chronicler's memory of exile and return: Instead of finding Judah to be a desolate and empty country, the first wave of deportees arrived in a land inhabited by foreigners, with whom they then intermarried. In addition to the divine missions to rebuild the temple and live in the land, Ezra-Nehemiah introduces a third identity marker for the deportees: They alone represent the "holy seed" and they must not inter-marry with the "peoples of the land."

Who are these peoples of the land? According to Ezra 9:1, they are the "Canaanites, the Hittites, the Perizzites, the Jebusites, the Ammonites, the Moabites, the Egyptians, and the Amorites." This list of foreigners supposedly living in the promised land when the deportees returned to Judah is strikingly similar to the list of peoples that Israel confronted when they embarked on the conquest of the land of Canaan under the leadership of Joshua many centuries before.⁶ The historical validity of Ezra's assertion that the land of Judah had been reoccupied during the Babylonian period by Israel's traditional enemies is dubious. It is far more likely that this false memory represents an ideologically-driven attempt to construct an identity for the deportees that identifies them with the sons of Israel who were delivered from Egypt, wandered in the desert, and conquered the promised land. The memory of the deportees' conflict with the peoples of the land during the Persian period is thus intended to portray the deportees' return as a second Exodus and their mission as a second conquest of the land of Canaan. Who

⁶ When the sons of Israel crossed the Jordan to embark on the conquest, Joshua told them, "By this you shall know that the living God is among you, and that He will assuredly dispossess from before you the Canaanite, the Hittite, the Hivite, the Perizzite, the Girgashite, the Amorite, and the Jebusite" (Jos 3:10).

were the deportees' actual enemies when they returned to Judah during the Persian period? Why were they identified as "foreigners"?

2 History of Judah during the Babylonian and Persian periods

The history of the land of Judah during the Babylonian and Persian periods remains a subject of controversy among biblical scholars. One of the key disagreements relates to the composition of the population who were living in Judah prior to the deportees' return from Babylon during the early Persian period. The scholarly positions on this question can be divided into two broad categories: First, the majority of modern commentators argue that because the Babylonian deportations were limited to a relatively small number of elite Judeans, it is implausible to posit that all of the remaining inhabitants of Judah abandoned their fields and fled abroad or were killed by the Babylonians. They take the position that the overwhelming majority of Judean peasants continued to live in their villages and that peasant life in Judah was largely unaffected by the Babylonian conquest. When the deportees returned to Judah, they asserted their legal title to the real estate being farmed by landless peasants. The conflict between the deportees and the people of the land can, in the opinion of these scholars, best be understood as a form of class conflict between landowners and peasant farmers.⁷ Second, a minority of modern commentators defend the biblical account that very few native-born Judeans survived the Babylonian destruction of Jerusalem and conquest of Judah. They argue that part of the population fled to live in diaspora communities in neighboring countries and the remainder died of starvation and epidemic illness. Immigrants from the neighboring regions of Samaria, Ammon and Moab then migrated into the rural areas of Judah to till the land under Persian imperial control.⁸

Archaeological and survey data fail to support either of the two scholarly positions discussed above concerning the fate of the overwhelming majority of Judeans who were not deported to Babylon. Instead, the data strongly

⁷ Carroll 1992a, 79–93; Carroll 1992b, 569; Barstad 1996; Bedford 2001; Blenkinsopp 2002; Gangloff 2002; Barstad 2003; Kessler 2006, 122; Vermeylen 2010.

⁸ Albertz 2001, 90–96; Liverani 2003, 267; Davies 2008, 55–56, 79; Stipp 2010, Wöhrle 2010.

suggests that the Babylonian period was a time of economic and social crisis in Judah as a whole and that normal living conditions and social structures were maintained in only two parts of the country: the Benjamin region to the north of Jerusalem and the town of Bethlehem to the south of Jerusalem. This raises the possibility that the social group with whom the deportees entered into political, economic, social and religious conflict upon their return to Judah during the Persian period was in fact composed of the inhabitants of the Benjamin region who had maintained working social structures during the Babylonian occupation.

The archaeological evidence from the Babylonian and Persian periods may be summarized as follows: First, Judah as a whole suffered a massive economic decline during the Babylonian period, including the abandonment of settlements and a significant drop in population estimated at between 60 and 90 percent.⁹ Second, it is, however, inaccurate to affirm that Judah had become empty and desolate as there is clear evidence of continuous settlement activity during the Babylonian period in limited parts of Judah. More precisely, certain areas of Judah, including the Benjamin region in the north and Bethlehem in the south, indeed prospered during the Babylonian period and did not experience a decline in settlements or population. The Benjamin region included four major towns that show no evidence of destruction during the Babylonian period – Mizpah, Bethel, Gibeah, and Gibeon.¹⁰ Third, the Benjamin region then underwent a significant reversal of fortune during the Persian period, beginning possibly as early as the last quarter of the 6th century BCE. The set of events and circumstances that led to this decline of the Benjamin region during the early Persian period is still an unresolved issue requiring further research and analysis.¹¹

⁹ Lipschits 2003; Lipschits 2012. It should be noted that Lipschits' estimations of the decrease in the number of settlements is contested by Abraham Faust, who holds an outlier position among Israeli archaeologists. Faust argues that the decrease in the number of settlements was much greater than the 70% figure proposed by Lipschits. According to Faust, the population of Judah dropped by 90% following the Babylonian conquest, see Faust 2007.

¹⁰ Lipschits 1999; Finkelstein and Silberman 2001, 307; Lipschits 2003; Ben Zvi 2010 (see n. 1, 155, for a review of the scholarly literature through 2010 on the question of continuity of life in the Benjamin region following the fall of Jerusalem); Lipschits 2012; Grabbe 2014, 29.

¹¹ Stern 2001; Lipschits 2003; Zorn 2003, 444; Edelman 2003; Betlyon 2005, 26.

The archaeological and survey data confirming that urban centers and economic activity flourished in the Benjamin region and in Bethlehem during the Babylonian period contradict the majority consensus view that the people who remained in the land after the destruction of Jerusalem represented an undifferentiated mass of mostly poor peasants who continued to work the land legally owned by the people deported to Babylon. As urban centers generally signify the presence of an economic, political and religious elite in a region, it is difficult to sustain the thesis that all of the “peoples of the land” were poor peasants. As population levels and settlement activity remained basically unchanged in the Benjamin region and Bethlehem during the Babylonian period, it is reasonable to assume that in addition to poor peasants who lived in rural areas, the population of the urban centers included artisans, tradesmen, landowners, administrative functionaries, priests and scribes.¹² If the deportees felt threatened by the autochthonous inhabitants of Judah, as Ezra-Nehemiah claims, it is likely that their most powerful opponents were the elite groups of Judeans living in the urban centers of the still well-populated Benjamin region.

In addition to overlooking the possibility that the deportees encountered their strongest opposition from the inhabitants of the Benjamin region, most commentators have also failed to note the importance of the archaeological and survey evidence indicating that the Benjamin region suffered a significant decline in population and settlement activity during the Persian period that probably included the destruction and/or abandonment of its principal urban centers. It is reasonable to assume that a demographic change of this magnitude in the Benjamin region would have facilitated the deportees’ progressive control over all of Judah. It can be imagined that the decline of the Benjamin region and the ascent of the Jerusalem area would have been interpreted by the deportees as a providential event and could have been remembered in an oral and/or written narrative tradition. I propose to read Judges 19–21, which tells the story of the destruction of Gibeah and the near extermination of the tribe of Benjamin by divinely-approved military action

¹² In a recent article on religious identity in Judah and Samaria during the Persian period, Phillip R. Davies notes in passing that urban centers continued to exist in the Benjamin region during the Babylonian period. He states that as a result of the Babylonian conquest of Judah, “Political and religious power was transferred from the Jerusalemite dynasty and priesthood to the Benjaminite aristocracy and Benjaminite temples.”(Davies 2016, 30.)

by the sons of Israel, as a *mise en scene* of the Benjaminites' actual political and economic reversal of fortune during the Persian period. While the war theme in the narrative is probably mythic, the deportees' ultimate political, economic and religious domination over the Benjamin region is historically accurate.

3 The “othering” of the inhabitants of the Benjamin region

The anti-Benjamin *Tendenz* in Judges 19–21 should, in my view, be situated in the historical context of Judah between the destruction of Jerusalem in 586 BCE and the transfer of the provincial capital from Mizpah to Jerusalem in about 450 BCE.¹³ The principal topographical references in Judges 19–21 are Bethlehem, Gibeah, Mizpah and Bethel – four of the five urban centers that prospered during the Babylonian period. As the deportees often refer to themselves as the “sons of Israel” in Ezra-Nehemiah,¹⁴ it is likely that they would have identified with the sons of Israel in the narrative. The villains in Judges 19–21 are the “sons of Benjamin”. This reflects the likely fact that the deportees' principal opponents were the inhabitants of the Benjamin region who had remained in the land and led prosperous lives throughout the Babylonian period.

However, the sons of Benjamin are not just vilified in the narrative, they are in effect “othered”. Although the text does not use the verb *קָרַם* (to devote to extermination), the destruction by fire of the Benjaminite town of Gibeah, together with the killing of all the men, women and children of the tribe of Benjamin, suggests a fate usually reserved in the HB/OT to foreign enemies. Judges 19–21 can be understood as a “foundation myth” of the deportee community in which (i) they affirm their social identity as the “holy seed;” i. e., the sole legitimate heirs of the ancient sons of Israel who had been delivered from Egyptian bondage and then conquered the land of Canaan, and

¹³ Edelman 2005, 75–76. It should be noted that there is an absence of scholarly consensus on the dating of the rebuilding of the temple, the reconstruction of Jerusalem's city walls, and the transfer of the provincial capital from Mizpah to Jerusalem. This debate is beyond the scope of this article. The thrust of my argument is that the historical setting of Judges 19–21 is the period before the transfer of the provincial capital from Mizpah to Jerusalem, whether this event occurred earlier or later than 450 BCE.

¹⁴ Ezr 3:1; 6:16.21; 7:7; Neh 1:6(x2); 2:10; 7:72; 8:14.17; 9:1; 10:40; 13:2.

(ii) they transform their enemies into foreigners. This “othering” of a Judean ethnic group from membership in the insider group of the sons of Israel is also reflected in Ezra-Nehemiah. As discussed, the fictional characterization of the deportees’ opponents in Ezra-Nehemiah as being Canaanites, Hittites, Perizzites, Jebusites, Ammonites, Moabites, Egyptians, and Amorites (Ezra 9:1) is intended to portray the inhabitants of the Benjamin region as foreign enemies.

4 The obfuscation of the “othering” of Benjamin in the canon

The above discussion situates the story of the war between the sons of Israel and the sons of Benjamin during the crisis period in Judah during the early Persian period. The Christian OT canon groups together the books of Joshua, Judges, Ruth, Samuel, Kings, Chronicles, and Ezra-Nehemiah (in that order) as constituting the “historical books” of the OT.¹⁵ From a historical perspective, Judges 19–21 fits in nicely between Chronicles and Ezra-Nehemiah. However, both the HB and OT canons place Judges 19–21 at the end of the book of Judges and thereby encourage the reader to understand the war between the sons of Israel and the sons of Benjamin as having occurred during the so-called “period of the Judges,” before the time of Saul, the first king of Israel.

The canonical place of Judges 19–21 at the end of Judges is thematically problematic to even a casual reader of the HB/OT. The narrative ends with the near extermination of the tribe of Benjamin in which only 600 men survive. The narrative framework then resumes with the story of Eli, who judged Israel for 40 years (1 Samuel 4:18) and who is followed by Samuel who judged Israel “all the days of his life” (1 Samuel 7:15). It was when Samuel was old that he designated Saul, the Benjaminite, as the first king of Israel. It is difficult for the reader to understand how a Benjaminite could have been designated as king less than 100 years after the near annihilation of the tribe of Benjamin in Judges 19–21. In his *Judæen Antiquities*, Josephus places the

¹⁵ The HB orders these books differently. Joshua, Judges, Samuel and Kings (in that order), are followed by Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, and the book of the 12 minor prophets. These books constitute the second of the tripartite canonical division of the HB into Torah, Prophets and Writings. Ruth is the second book of the Writings and Ezra-Nehemiah and Chronicles (in that order) are the last two books of the Writings.

story of the war between the sons of Israel and the sons of Benjamin at the very beginning of the so-called period of the Judges, before the first judge Othniel. It is possible that Josephus made this change in order to give the tribe of Benjamin a longer period of time in which to repopulate itself.

The decision to canonize the narrative of the war between the sons of Israel and the sons of Benjamin as part of the book of Judges has had far-reaching consequences on readers' understanding of the text. The decoupling of the text from its original historical context in the Persian period and its insertion into the canonical context of Judges completely obscures the originally intended identity equation of the deportees with the sons of Israel and the corresponding "othering" of the inhabitants of Benjamin as non-Israelites. Instead, the canon invites the reader to understand the bloody civil war as one of many (and indeed the last) of the morally dubious deeds that characterized ancient Israel during the so-called "period of the Judges."

The dislocation of Judges 19–21 to the end of Judges has the effect of "de-othering" Benjamin. This process reflects a change in Israel's identity that occurred towards the end of the Persian period or the beginning of the Hellenistic period. The reintegration of Benjamin into Israel can be discerned in a close reading of the book of Chronicles. The Chronicler uses the unusual binary expression "Judah and Benjamin" 11 times to refer to the Kingdom of Judah.¹⁶ All of these usages appear in the Chronicler's *Sondergut* (i. e., passages in Chronicles that are not based on corresponding passages in Kings), with the exception of 2 Ch 11:3 which is also found in 1 Ki 12:23. The Chronicler's emphasis on the close ties between the tribes of Judah and Benjamin throughout the long monarchical period – a theme that is absent in the book of Kings – was intended to counter the anti-Benjamin *Tendenz* which is explicit in Judges 19–21 and, in my view, implicit in Ezra-Nehemiah.

In conclusion, the importance of the canonization process transcends that of the selection of specific texts as having authoritative status for transmission to later generations. The order in which such texts are placed in the

¹⁶ 2 Ch 11:1.3.12.23; 15:2.8.9; 25:5; 31:1; 34:9. The expression "some of the sons of Benjamin and Judah" is used in 1 Ch 12:17 and "all who were present in Jerusalem and Benjamin" in 2 Ch 34:32; neither of these passages has a synoptic parallel in Kings. The syntagma "Judah and Benjamin" is also used in Ezra 1:5; 4:1; 10:9 to refer to the deportee community.

canon shapes the reader's understanding of each such text. Decisions concerning the location of texts within the canon often serve to transform their pre-canonical meaning and purpose. In the case of Judges 19–21, this change in the meaning and purpose of the narrative was accomplished without the need to make any substantive changes to the pre-canonization version of the text.¹⁷ While a canonical literary product such as the HB/OT preserves narratives that generally serve to maintain cultural memory and identity, the artful placement of a specific narrative in a different historical context can also efface earlier memory and identity markers and create new ones.

Bibliography

- Albertz, Rainer, *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century BCE*, Atlanta 2001, 2003
- Barstad, Hans M., *The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archeology of Judah during the "Exilic" Period*, Oslo 1996
- Barstad, Hans M., *After the "Myth of the Empty Land". Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah*, in: O. Lipschits / J. Blenkinsopp (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake 2003, 3–15
- Bedford, Peter R., *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*, Leiden 2001
- Ben Zvi, Ehud, *Total Exile, Empty Land and the General Intellectual Discourse in Yehud*, in: E. Ben Zvi / C. Levin (eds.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*, Berlin 2010, 155–168
- Betlyon, John W., *A People Transformed. Palestine in the Persian Period*, *Near Eastern Archaeology*, 68 (2005) 4–58
- Blenkinsopp, Joseph, *The Bible, Archaeology and Politics; or The Empty Land Revisited*, *JSOT* 27/2 (2002) 169–187
- Carroll, Robert P., *The Myth of the Empty Land, Semeia*, 59 (1992) 79–93

¹⁷ Other examples of this phenomenon include the Rabbinical decision to move Ruth from the Prophets to the Writings in the HB and the Christian decision to reorder the Prophets and Writings in such a way that the Latter Prophets (Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, and the 12 minor prophets) are placed at the end of the OT canon immediately before the New Testament.

- Carroll, Robert P., History of Israel (Post-Monarchic Period), in: D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, New York 1992, 567–576
- Davies, Phillip R., *Memories of Ancient Israel. An Introduction to Biblical History. Ancient and Modern*, Louisville 2008
- Davies, Phillip R., Monotheism, Empire, and the Cult(s) of Yehud in the Persian Period, in: D. Edelman / A. Fitzpatrick-McKinley / P. Guillaume (eds.), *Religion in the Achaemenid Persian Empire. Emerging Judaisms and Trends*, Tübingen 2016, 24–35
- Edelman, Diana, Gibeon and the Gibeonites Revisited, in: O. Lipschits / J. Blenkinsopp (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake 2003, 153–167
- Edelman, Diana, The Origins of the “Second” Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem, London 2005
- Faust, Avraham, Settlement Dynamics and Demographic Fluctuations in Judah from the Late Iron Age to the Hellenistic Period and the Archaeology of Persian-Period *Yehud*, in: Y. Levin (ed.), *A Time of Change. Judah and its Neighbors in the Persian and Early Hellenistic Periods*, London 2007, 23–51
- Finkelstein, Israel / Silberman, Neil A., *The Bible Unearthed. Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origins of Its Sacred Texts*, New York 2001
- Gangloff, Frédéric, Le « pays dévasté et dépeuplé ». Genèse d’une idéologie biblique et d’un concept sioniste. Une esquisse, *Biblische Notizen* 113 (2002) 39–50
- Grabbe, Lester L., Religious and Cultural Boundaries from the Neo-Babylonian to the Early Greek Period. A Context for Iconographic Interpretation, in: C. Frevel/K. Pyschny / I. Cornelius (eds.), *A “Religious Revolution” in Yehud? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, Fribourg 2014, 23–42
- Kessler, Rainer, *The Social History of Ancient Israel*, Minneapolis 2006
- Lipschits, Oded, The History of the Benjamin Region under Babylonian Rule, *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University*, 26/2 (1999) 155–190
- Lipschits, Oded, Judah, Jerusalem and the Temple: 586–539 B.C., *Transeuphratène* 22 (2001) 129–142
- Lipschits, Oded, Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E., in: O. Lipschits / J. Blenkinsopp (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake 2003, 323–367
- Lipschits, Oded, *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake 2005

- Lipschits, Oded, *Between Archaeology and Text. A Reevaluation of the Development Process of Jerusalem in the Persian Period*, in: M. Nissinen (ed.), *Congress Volume Helsinki 2010, Leiden 2012*, 145–165
- Liverani, Mario, *Israel's History and the History of Israel*, London 2003
- Stern, Ephraim, *Archaeology of the Land of the Bible*, vol. 11, *The Assyrian, Babylonian and Persian Periods, 732–332 BCE*, Anchor Bible Reference Library, New York 2001
- Stipp, Hermann-Josef, *The Concept of the Empty Land in Jeremiah 37–43*, in: E. Ben Zvi/C. Levin (eds.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*, Berlin 2010, 103–154
- Vermeylen, Jacques, *Les anciens déportés et les habitants du pays. La crise occultée du début de l'époque perse*, *Transeuphratène* 39 (2010) 175–206
- Wöhrle, Jakob, *The Un-Empty Land. The Concept of Exile and Land in P*, in: E. Ben Zvi / C. Levin (eds.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*, Berlin 2010, 189–206
- Zorn, Jeffrey R., *Tell en Nasbeh and the Problem of the Material Culture of the Sixth Century*, in: O. Lipschits / J. Blenkinsopp (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake 2003, 413–447

James McLellan (Sydney)

Formation of identity through material canonisation in Iron I Israel. The four-room house as an Israelite cultural marker: How & Why?¹

This discussion seeks to explore the development of identity and culture during a time that most scholars identify as a cultural and political void in ancient Israel when no dominant political group held dominion over the central highlands and there was no fixed culture in place. Much research has surrounded the identification of culture, identity, and ethnicity within archaeological contexts, particularly in the study of Iron Age Israel. However, only few attempt to explain how the creative process of self-identity initially takes place and why exactly the process takes place. Taking the presence of the four-room house within the Iron Age I (Iron I) central highland settlements as a case study, this paper aims to show how aspects of material culture can become ingrained, or ‘canonised’, within a society until ultimately serving as symbols of self-identity to the individuals who utilise them.²

¹ The abbreviations of this paper adhere to the standard provided in the SBL Handbook of Style (2nd edition): Collins, Billie Jean, Buller Bob, Kutsko, John, The SBL Handbook of Style, Georgia, 2014.

² The so-called four-room house structure has a number of alternative names; but the most common are the ‘Israelite house’ and the ‘four-room house’. The term ‘Israelite House’ as a general name for the structure has fallen into disfavour mostly due to the hesitation in associating the structure exclusively with Israelite culture. Despite the popularity of the ‘four room house’ name, most known structures of this design have three rooms rather than four. Likewise the ‘pillared house’ designation is not entirely accurate as many of these structures did not contain pillars (see e. g. Faust 2006, 72.).

The four-room house may be the most studied structure within the Southern Levant. Its physical properties, internal design, functionality, and symbolism have all been analysed.³ But the more contentious discussion concerns the ethnic identification of this structure.⁴ Regardless whether the residency was inherently ‘Israelite’, this paper holds that it underwent a process of ‘material canonisation’ within the central highlands. This is defined as when an artefact or feature increases in use until its design became formalised and the object retained its use generally for the lifespan of the society that utilised it. Such a feature holds a special, unalterable character in the same way that canonical books cannot be removed, replaced or edited. This occurred within the central highlands, as the four-room house gradually became standardised as it simultaneously aligned with emerging highland culture. To test this hypothesis, the archaeological evidence is to be placed against a number of theoretical models on popularity and change in trending styles.

1 Early highland identity – Highland cultural markers

Towards the end of Egyptian supremacy in the Levant, during the 13th–12th centuries BC, a political and cultural change occurred within the region. Newly established settlements outside of the Egyptian–Canaanite sphere of influence soon gave rise to what scholars would refer to as ‘Early Israel’. These newfound self-sufficient agrarian settlements developed generally unaffected by the foreign hegemony that had been in place since the presence of Canaanite city-states in the Late Bronze Age (LB). It was in this political climate that a loose cultural-political group, the cultural and ethnic inheritors of Israelite society, first settled the central highlands of Israel. These early Iron Age settlers developed a unique, separate identity from the city-states of the lowlands and coastal plain. The pottery of this region during the Iron I is

³ Stager 1985; Holladay 1992; 1997; Shiloh 1970; 1987; Faust and Bunimovitz 2003; Faust 2006, 71–83; Fritz 1977; London 2003.

⁴ Faust and Bunimovitz 2003; Faust 2006; Finkelstein 1996, 201; Dever 2003; Killebrew 2005, 173–75; Wright 1978; Ahlström 1984, 171.

often described as modest, uniform and entirely utilitarian. Moreover, luxury and decorated wares are almost completely absent from these settlements.⁵

It has been suggested that the simple material remains of the highland settlements reflected a conscious rejection of previous Canaanite society. This was the thesis of Mendenhall who wrote that Israelite society emerged as “[...] a radical rejection of Canaanite religious and political ideology”.⁶ Gottwald adopted this view, describing early Israelite society as “socially revolutionary tribalism”.⁷ In much the same way, since the earliest excavations in the highlands, certain archaeologists have dabbled with the identification of egalitarian traits in what was believed to be the emerging Israelite culture. Albright and Kelso both identified a democratic, or quasi-democratic society due to the modest structural remains.⁸ More recently, Dever commented on the lack of elite markers within Iron I highland villages and ultimately concluded that this reflected a primitive democracy.⁹ Likewise, Kletter equated the absence of burials from the Iron I highlands to a lack of social stratification.¹⁰ Faust saw egalitarianism as one characteristic of Israelite society that emerged as a reaction to Philistine or Egyptian-Canaanite culture.¹¹ Whether one argues that the early Israelites developed a forced egalitarian ethos, or as Lemche claims, Israel as an egalitarian tribal society represents “an unwarranted romantic stereotype”, it can be reasoned that it is during this period that early cultural traits begin to form the basis of an Israelite identity.¹²

Despite certain criticism that ethnicity is too complicated and ‘fluid’ to be identified within archaeological contexts, it is in this region and at this time that many have sought to find developing ‘ethnic markers’.¹³ That is an archaeological feature or artefact that symbolises the identity of the society that utilised it. Prior to engaging with the ‘archaeology of ethnicity’, Jones distin-

⁵ Bunimovitz and Yasur-Landau 1996, 96; Dever 1997, 42; Finkelstein 1988, 274; Miller 2004, 56.

⁶ Mendenhall 1962, 76.

⁷ Gottwald 1979, 326–327.

⁸ Albright 1961; Kelso 1968, 48.

⁹ Dever 1992, 54; 1997, 80.

¹⁰ Kletter 2002.

¹¹ Faust 2006, 104–105.

¹² Lemche 1985, 202–244; 1996, 19.

¹³ Shennan 1991; Emberling 1997; Jones 1997.

guished the separate concepts of ‘ethnic identity’, ‘ethnic groups’ and ‘ethnicity’. *Ethnic identity* is how one self-identifies against an opposing group by means of cultural differentiation or descent. An *ethnic group* is the explicit distinguishing of one group of people against other groups through cultural differentiation and descent. *Ethnicity* is the general term for the social and cultural processes that mark one group of people as being distinct from another.¹⁴ Often in many studies, the general definition of what defines ethnicity is more or less interchangeable with ‘culture’, albeit without the necessity of descent. This is because culture is a common understanding of revered beliefs, customs, shared norms and behaviours often ingrained into a community through the act of sanctioning.¹⁵ Therefore, ethnicity and culture are recognised processes of establishing group differentiation.

Culture and ethnic ‘markers’ can spread across territorial boundaries and can come to influence or interfere with neighbouring cultures through a process of acculturation. This is where aspects of a society are adopted without adopting the society’s identity.¹⁶ This is also known as ‘cultural fusion’ and ‘Creolization’.¹⁷ For this reason, certain supposed ‘ethnic markers’ for the emerging culture of the Iron I highland, such as silos, cisterns, and terraces, are arguably too common within early agricultural societies to be applicable to the notion of ‘material canonisation’.¹⁸ As noted, this is the practice of material culture becoming progressively formalised until it is aligned with a single identity as it generally persists in use for the cultural lifespan of the society.

The four-room house is a notable and conspicuous exception. As addressed, some have argued that the structure is not exclusive to the Iron I highlands.¹⁹ Yet, the prevalence of the four-room house within the region of the Israelite settlement dated from the very start of the process and all through the Iron I–II supports its association with highland culture.²⁰ Suffice to say

¹⁴ 1997, xiii., According to Jones, *inter alia*, ethnicity or self-identity is defined by an individual or community’s understanding of itself in relation to others, cf. Barth 1998.

¹⁵ Dubreuil 2010, 190; Jones 1997, 24.

¹⁶ Gitin 1998.

¹⁷ Uziel 2007; Ben-Shlomo, Shai, and Maier 2004.

¹⁸ Killebrew 2005, 175–76.

¹⁹ Contra. Faust 2006, 76–77; Faust and Bunimovitz 2003, 29–30.

²⁰ Despite some attempts to identify and date Iron I ceramic forms, the regionalism of certain local ceramics makes it difficult to differentiate let alone to sequence forms.

the four-room house became ingrained (or ‘canonised’) in Israelite identity and would remain the archetypal residency within Iron II sites in Israel.²¹ Likewise, the practice of constructing such four-room house structures side-by-side, often described as a ‘belt’ formation, on the periphery of the settlement appears within Late Iron I sites and remained a conservative feature of regional town planning into the Iron II. Shiloh regarded this as the archetypal ‘Israelite’ settlement plan, but the belt of houses on the periphery is more accurately a Judahite development.²² With the exception of pottery, it is clear that the four-room house is one of the only clear identifiers of developing identity or culture within the Iron I highlands. Other apparent markers are more trivial and difficult to distinguish as being aspects of a clear culture or ethnicity in the Iron II.

2 The archaeological evidence

The process of a general increasing trend of four-room house structures can be traced across the Iron I leading into the Iron II. There are few examples of possible four-room house ‘proto-types’ emerging at the beginning of the highland settlement process (c.1200–1150BC).²³ This includes a few structural remains from Giloh, Taanach and, despite some controversy concerning its dating, Mt. Ebal.²⁴ Giloh of the northern Judean mountains, near Jerusalem, contained a building in area C (Building 8) that was presented by Mazar as being the largest single architectural unit uncovered within the settlement. Mazar identified the structure as a typical four-room house.²⁵ This view was

Likewise, such Iron IA – Iron IB subdivisions are not clearly marked in the archaeological record, with many archaeologists refusing to subdivide the Iron I settlement process. There is validity, however, in distinguishing settlements that are clearly early from those that are clearly late in the Iron I to illustrate any change or development over a period of roughly 200 years. This is based on the relative proportions of ‘carry-over’ LB ceramics to identify early settlements and proportions of ceramics that persist into the Iron II in sufficient numbers to identify late settlements.

²¹ Shiloh 1970; 1978; 1987.

²² Faust 2002, 309; Shiloh 1978.

²³ It should be noted that while a majority of scholars adopt this timeframe, the earliest signs of the settlement process started a little earlier in the 13th century BC.

²⁴ Finkelstein 1998; Mazar 1999, 145–146; Zertal 2003; 2007, 55.

²⁵ Mazar 1981, 8.

criticised by Ahlström who argued that the fragmentary remains make Mazar's interpretation "more hypothesis than fact"²⁵. Yet the description and plan given in the excavation report identifies this structure as having 3–4 rooms, three vertical rooms and a broad room that is itself divided into two (see fig. 1, p. 128). Although only few fallen pillars remain, there is evidence for two curtain walls dividing the central room. Four-room houses with divided broad rooms are known in the Iron II, but the design is not common. Moreover, the presence of pillars suggests this structure to be an early form

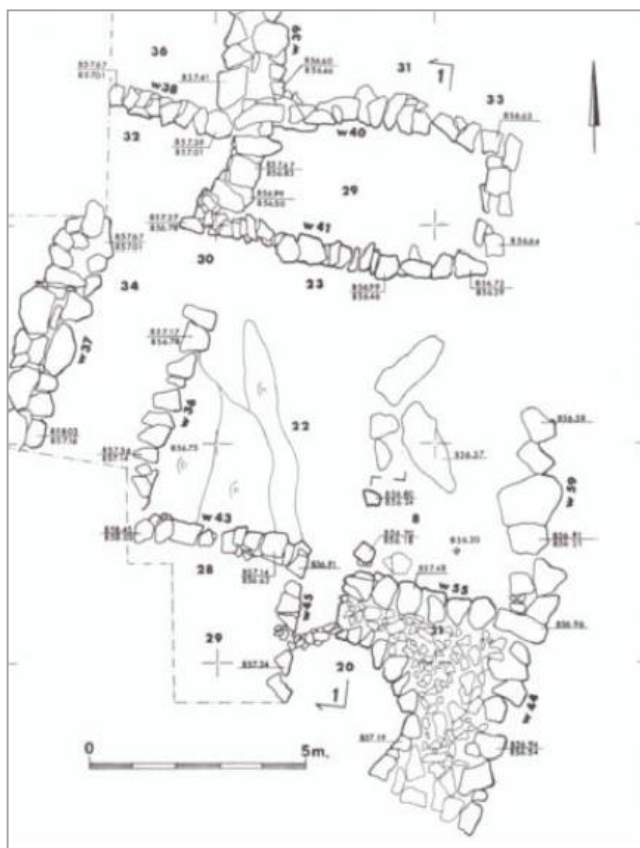


Fig. 1: Building 8 of Giloh. (Mazar, 1981, 7)

Three or four rooms can clearly be identified. Within the central room, two pillars can be discerned.

of the four-room house design despite this feature not being a crucial element to the plan. South of Building 8 were the remains of what was believed to be an enclosed courtyard. Due to a lack of time and manpower, the structure was never excavated and was only investigated by a surface survey.

Mazar believed it to be an animal pen, but it is plausible that the “roughly built but massive” enclosure walls were part of another residential structure.²⁶ Likewise, additional patterns of walls found in this vicinity may indicate that Giloh may have been more populated by such structures than previously thought. Unfortunately, little data is recorded for these remains and this cannot be analysed.

On the northern edge of the central highlands, overlooking the Jezreel Valley and 8 km southeast of Megiddo, sits Tel Taanach. With its close proximity to the Jezreel Valley, Tel Taanach resides on the very edge of the hill country with some studies on the ‘Israelite’ or highland settlement omitting it entirely. Yet Mazar noted that the material culture resembled that of ‘typical’ Israelite sites within the highlands.²⁷ Within Taanach there is a clustering of three residential structures. The Cuneiform Tablet Building contained two rooms without a broad room. The dividing wall is made of a line of stones, rather than pillars. The plan of the ‘Twelfth Century House’ (see fig. 2, p. 130) is difficult to determine due to what looks to be a rubble structure in the lower left corner extending over the residential remains, as well as the questionable reconstruction in creating room 5. Likewise, of the Drainpipe structure, all that can be clearly discerned are its external walls and a number of internal features: a cistern, tabun, drainpipe, and basin. Importantly, no characteristic four-room features are discernable from the 1968 plans of each building. Common to each structure is the narrow interior stone-lined dividing walls separating the few rooms. It is likely that these walls also acted as ‘curtain walls’ with roof supports spread along the length of the structures.²⁸ It is difficult to argue that the examples from Taanach are early forms of the four-room house as none of the layouts convincingly parallel the four-room house plan. Yet, while pillars are not an essential feature of the four-room house plan and pillar-less four-room houses are known (Tell Beit Mirsim A, Tell el-Khleifeh, Tell Far’ah III), the

²⁶ Mazar 1981, 11–12.

²⁷ Mazar 1985, 62.

²⁸ Lapp 1967, 21.

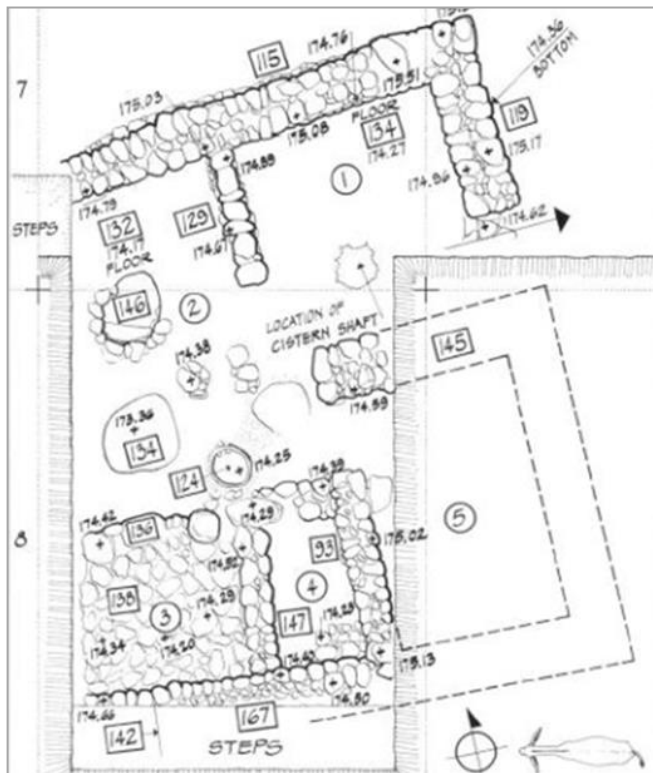


Fig. 2: The 12th-century house of Tel Taanach. (Lapp 1969, p. 36, Fig. 24).
 The excavator suggested the structure contained five rooms, the fifth being entirely hypothetical. The pillared wall is seen dividing rooms 1 & 2.

presence of curtain walls and a vertical division of the structures reflect the ideal design of the Iron II house.

South of Taanach, located on a mountaintop in the vicinity of Shechem, Mt. Ebal str. II-IB is divided into two separate areas: Area A (the eastern side of the site) and Area B (the west). Within Area B, a perimeter wall of large boulders stretched for c.60m. There is one instance in the southwest where a structure is built up against the perimeter wall. Zertal noted that this structure was “apparently of domestic nature, with many features of the four-room house plan.”²⁹ Of the Mt. Ebal structure, the feature most comparable to the four-

²⁹ Zertal 1986, 111.

room house plan is the division of space into three vertical rooms running parallel to the perimeter wall. Although there is no broad room, these rooms themselves have horizontal dividing walls (W62, W63, W73, W109), making it possible to interpret this structure as containing up to 6 rooms. The excavator rejected the presence of any further domestic structures being uncovered within Mt. Ebal due to the small size of the site. Rather Zertal interprets this structure as the dwelling for the attendees of the early cultic site.³⁰

Turning to the later phase of the Iron I, 1150–1000 BC, on the fringe between the highlands and the lowlands, ‘Izbet Sartah str. II revived the general plan of str. III of the 12th century. The perimeter structures of str. II were largely built on top of the remains of the previous occupation. The main distinction of the str. II settlement is that across the periphery, a number of four-room houses were uncovered: Building 902, Building 301, Building 916 and Building 905. Of the peripheral structures, two are of the typical four-room house design. Both are remarkably similar in size, which Shiloh believed to be an important characteristic of the structure.³¹ Both contained the common two rows of pillars. Building 902 was pressed against Building 916, containing a shared wall, and was of the three-room house design as the structure’s backroom can clearly be discerned. A single central four-room house (Building 109b) stood in the centre of the site. This structure held a much greater importance. This is based not only on its central position, but also its comparatively larger dimensions.³² Nevertheless, this structure was of the typical four-room house plan, containing two rows of pillars and a broad room. Uniquely, this structure was built of a much greater size than typical four-room houses and contained an additional external storage space adjacent to its entrance. All around Building 109b were a high proportion of stone-lined silos. There were 43 scattered in the north, east and south of Building 109b in clear association.³³ The previous settlement in the 12th century was characterised by a complex set of casemate-like rooms encircling the site. However, the structural remains of

³⁰ Zertal 1993, 377.

³¹ Shiloh 1970, 182.

³² From the site plan, the walls appear more substantial and twice the thickness of the peripheral structures, cf. Finkelstein 1986, 14.

³³ There appears to be more interest in the placement of these installations around the structure than in any strategic or functional placement. In one instance, a number of silos overlap one another (squares L12-M12-N12).

str. II indicate that the houses were detached and no longer supported by a perimeter wall. If the belt of rooms provided rudimentary defence in the 12th century, it cannot be argued that it held this function a century later. It seems that the rooms retain their position simply due to the reusing of the foundation of walls and the conservatism of organising residencies around the periphery of the settlement.

Within the site of Kh. Raddana, located in the rugged terrain of the central hill country, c. 24 km north of Jerusalem, Callaway identified five or six houses grouped together into communal compounds.

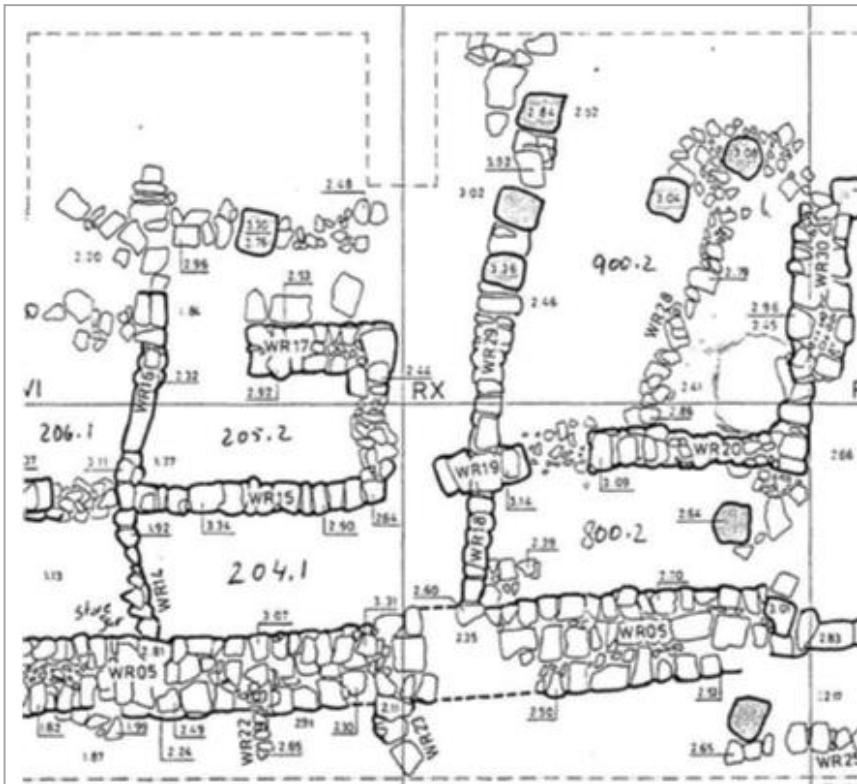


Fig. 3: Plan of the pillared structures of 'Site R' of Kh. Raddana. (Lederman 1999, 170).
 The structures were of paralleling design and separated by a dividing wall (WR29).
 Thereby both broad rooms (204.1 & 800.2) served a casemate-like function between the structures and the perimeter wall.

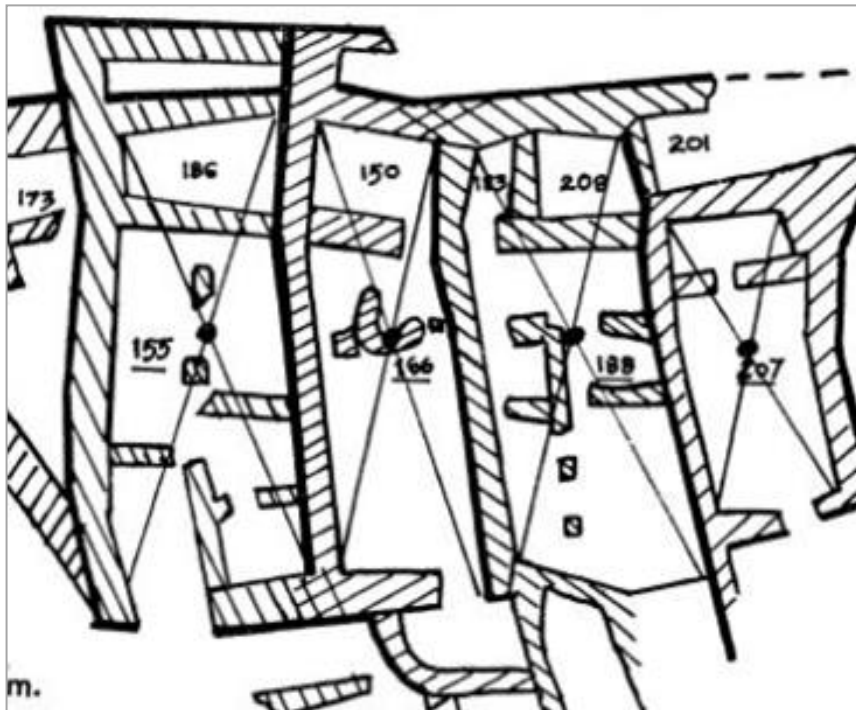
The layout of the site presumably followed the trend of establishing residential structures on the outskirts of the settlement and it is estimated that in total around 20 residential structures encircled the site.³⁴ The two four-room houses of 'Site R' of Kh. Raddana were pressed against each other and consisted of a parallel plan (see fig. 3, p. 132). This was the typical three-room design with a row of dividing pillars running through the structure. Unique to these structures, however, is that both houses contained dual broad rooms. One broad room was built up against the perimeter wall (WR05), the second was built up against the interior wall of the first broad room. The structures of 'Site S' of Kh. Raddana are of the typical three-room plan consisting of a row of pillars and a single broad room. This may be due to the houses of the southern region not being built up against the perimeter wall, but rather adjoined to a set of subsidiary structures. The inclusion of a solid perimeter wall, the 'Wide Wall' (WR05), built up behind the residencies reflects the preservation of physical style despite a change in function. The four-room houses became fixed on the periphery of early highland settlements and its one fundamental characteristic, before its material canonisation, would have been the protection and containment of the settlement. The presence of an additional wall behind these structures indicates a development away from this function.

The residencies of Et-Tell are relatively uniform and Shiloh noted an apparent "pattern" of two and three room houses running around the periphery.³⁵ Marquet-Krause described the structures as being "pressed onto one another" (own translation, J.M.), and the figure provided in her report (and the adaption made by Shiloh), as well as stone-by-stone plan provided by Callaway, illustrates that the feature formed a circular ring of four-room

³⁴ Coote 1990, 128.

³⁵ Shiloh 1978, 45. Four separate three and four room houses can be distinguished from Marquet-Krause's plan of the Iron Age village. However, the dimensions were never recorded within her report. Likewise, the particular details of Callaway's excavation were excluded from the preliminary report and discussed in two separate unpublished papers written by the excavator and Stager (Callaway, N.D, 3–5; Stager 1980, 6–9.). Both of these works were accessed and utilised by G. Harmon who followed the excavator's division of the residential areas into separate compounds: BV–IV, BXIII–XIV, BXVII–XVIII, B XV–XIII, identifying that the area of each was just under 100m²100m², see Harmon 1983, 101–103.

houses surrounding the settlement (see fig. 4 below).³⁶ The plan recorded of a section of dwellings running around the site in Area Z illustrates an arrangement of wider three room structures connected to narrower two-room structures.³⁷ The larger dwellings contained a row of pillars splitting the main area into separate rooms, while the narrower structures consisted simply of the main area and a broad room.



*Fig. 4: Kh. Et-Tell. (Shiloh 1978, p. 45, Fig. 8).
An arrangement of narrow two-roomed structures attached to
wider three-roomed structures.*

In the case of each structure, the houses are orientated so that the broad room is facing the outside of the settlement, creating a casemate-style perimeter wall with these backrooms acting as the chambers of the settlement wall. This

³⁶ Marquet-Krause 1949, 23.

³⁷ Harmon supported the supposed pattern of wider and narrower four-room houses as his work on the floor area in the houses of Area Z/B follows this pattern, cf. Harmon 1983, 102.

is similar to the layout of Kh. Raddana, although no perimeter wall existed within Kh. Et-Tell. The curvature of the back walls of 178 and 179 indicate the houses deliberately followed the topography of the edge of the mound. Estimates of the total number of residencies surrounding the settlement are between 20 and 40.³⁸

Kh. Ed-Dawwara, within the Benjamin, was relatively dated to the end of the Iron I–Iron IIA transition. The site was most likely occupied during the 10th century and postdates the majority of the central highland settlements while exhibiting clear developments from the archetypal settlement sites of Kh. Et-Tell and Kh. Raddana. Therefore, Kh. Ed-Dawwara holds a significant position in the highland settlement process. Despite the partial and reconstructed remains of Kh. Ed-Dawwara, the same perimeter wall-belt of house pattern is apparent. This wall was comparably stronger than what was uncovered at Kh. Raddana, 2.3 m in the south and c.3.1 m wide in the north.³⁹ The reconstruction provided in the preliminary report is based on minuscule remains. However, the remains of two rows of pillars in three of the uncovered residential structures indicate that they were of the typical four-room house plan. Buildings 118 and 131 are built up against Wall A121 so that the broad rooms of these houses formed casemate-like rooms. There is an occasional variation within Kh. Ed-Dawwara, such as the case of Building 103 being built at a right angle so that the broad room is facing away from Wall A121. However, the structure's position still allowed for a casemate-like room between the wall of Building 103's vertical room and the defensive wall.

On average, the four-room houses of Kh. Ed-Dawwara measured 11–13.5 x 9–11.5 m.⁴⁰ This is only slightly larger than the main (most preserved) house of Kh. Raddana, which measured 11.5 x 6.5 m.⁴¹ The minor variations in dimensions alongside the conservative nature of settlement planning suggest an interrelation and development between these key settlements. The solid fortification wall with an additional ring of houses found at Kh. Raddana and Kh. Ed-Dawwara is a clear structural evolution from the layout of earlier Iron IB villages. This construction is likely the result of a gradual development of a ring of simple dwellings attested as early as the 13th/12th

³⁸ Coote 1990, 128; Finkelstein 1988, 69.

³⁹ Finkelstein 1990, 168.

⁴⁰ Finkelstein 1990, 170.

⁴¹ Lederman 1999, 50–51.

century ('Izbet Sartah str. III) transforming into a ring of four-room houses ('Izbet Sartah str. II, Kh. Et-Tell), transforming into a ring of houses being attached to a more substantial perimeter wall (Kh. Raddana, Kh. Ed-Dawwara). It reflects a preservation of style despite a change in function. The fact that the style generally remained despite no longer providing any defense whatsoever illustrates how essential or 'canonised' the four-room house structure, as well as the layout of these structures around the periphery, had become to highland settlement. This design followed its own evolutionary path due to its early material canonisation and association with highland culture that would persist into 'Israelite' culture.

3 Discussion

Despite any hesitancy in grouping sites into Iron IA/Iron IB categories, there is a clear divide in the sites from the data alone. A number of sites containing lone structures or a couple of residential dwellings are contrasted by settlements containing a pattern of four-room houses encircling the site. It is likely that the former phenomenon is characteristic of the earliest phase of settlement activity in the highlands. It also indicates that the structure appeared too infrequently at this stage to have been adopted by all sectors of the society, and thus was not yet 'canonised' as a cultural marker. Moreover, despite the excavators' claims that these lone structures contained elements of the four-room house plan, many cannot be described as true four-room houses. It has been argued that the characteristic features of the four-room house originated from the typical residential form of the LB southern Levant acting as a precursor to the design of the Iron Age.⁴² Faust and Bunimovitz seem to doubt this as they argue that the residential structures found outside the highlands are not true four-room houses, but do share some general similarities.⁴³ Finkelstein agreed that the structure did reflect a socio-economic and environmental necessity and not a retainment of an earlier tradition.⁴⁴ The true

⁴² Ahlström 1984, 42–48; Mazar 1997, 253; Contra Dever 2003; Shiloh 1970.

⁴³ Faust and Bunimovitz 2003, 29–30; Faust 2006, 77.

⁴⁴ Finkelstein 1996, 201.

four-room house is distinguished by a set of common characteristics, namely a set of two or more long rooms connected to a broad room.⁴⁵

Slight variations in the design, particularly not conforming to the standard 3–4 rooms that would come to characterise the structure during the Iron II, illustrates the lack of an early material canonisation when this structure first appeared in the highlands. The few cases of four-room houses within the so-called Iron IA sites indicate that these structures were extraordinary within the early highland settlements in comparison to the data from later Iron I sites. It has been suggested that the four-room house held control over private storage facilities and the modes of certain production.⁴⁶ If this is the case, these structures act as early indicators for social hierarchy and evidence of the ‘haves’ in comparison to the archaeologically-absent ‘have-nots’.

By the 12th–11th centuries, the structure becomes undisputedly more prolific within newfound settlements. No longer was the four-room house an isolated structure within early highland communities and entire settlements were encased by these structures. Likewise, there is a general consistency in its design with paralleling structures found in these sites, although the plan is not yet formalised. It is likely that the increase in the use of structure was the result of a natural increase in demographics. Sedentary communities witness a steady rise in populations, and this, in turn, increased the need for domestic structures. The four-room house was a rarity in the early Iron I, arguably an indicator of early social differentiation within small, individual communities. The presence of these structures in greater numbers during the latter phase of the settlement process is not to be interpreted as an increase in the ‘elite’ of society; rather the four-room house simply becomes the standard residential structure within the highlands.

4 The canonisation, popularity, and persistence of the four-room house

The process of a cultural marker becoming ‘canonised’ to a culture or formed to an identity is evident when these markers become ingrained within society to the point that their utilisation is as important for self-promotion of identity

⁴⁵ Faust 2006a, 71.

⁴⁶ Cf. London 2003, 76.

as for any original function. This development is reflected in the utilisation of the four-room house as:

[1] The four-room house was first utilised at the beginning of the Iron I highland settlement but was not common and its general plan varied.

[2] In the midst of this settlement process (c.11th century), the structures witness a steady rise in their use and popularity. As the four-room house continued to increase in popularity, the design became more-or-less fixed (i. e. ‘canonised’).⁴⁷

[3] It remained in this (unchanged) position of importance and popularity from the very beginning of statehood in Israel until the very end, the fall of Judah.

Moreover, the four-room house structure can be examined against a number of theoretical models in order to highlight and explain its rise in prominence and persistence. The material canonisation of the structure is evident by the Iron II as it is during this period that the four-room house did not experience a natural process of alteration that pottery or other architectural trends experience in their lifetime. The initial concept of an increasing popularity reflects the first and fundamental facet of material canonisation, an early and consistent adoption until the point of heightened popularity and standardisation. This phenomenon, known as the ‘principle of popularity’, has a very simple explanation: successful artefacts that follow this trend come to us with a complete lifespan. We are able to observe their introduction (when only a few utilised the design), so when the object is regarded for its successful function and utilised in increasing frequency, until when it falls ‘out of fashion’ and is replaced by a new technology.⁴⁸ The distinction of a successful material canonisation results in the artefact or feature retaining its popularity generally for the lifespan of the society that utilised it.

It has been suggested that the primary use of the four-room house in the earliest Iron I settlements of the central highlands was its utilisation in an agrarian lifestyle and the control of the early production process. This concept is supported by a number of scholars, notably, both Stager and Holladay concluded that the four-room house was designed to serve an agrarian society and its common presence across Israel was largely due to its success in this

⁴⁷ As noted, one conspicuous example of this is the retainment of the belt of house phenomenon in later settlements despite the presence of substantial perimeter walls making the functional purpose of this placement irrelevant.

⁴⁸ Palavestra and Porčić 2008, 93.

function. Stager described it as ‘first and foremost a successful adaptation to farm life’.⁴⁹ The suitability of the structure for private agricultural storage and the personal control of the modes of certain production resulted in its gradual increase in popularity. As no technology arose to replace the four-room house and the structure never lost popularity, it can be reasoned that by the Iron II, its successful function was never improved upon in a society that remained dependent on agricultural industries.

A second theoretical model, the ‘style vs. function’ paradigm introduces the second aspect of a successful material canonisation: the heightened value of the object or feature to the point that it cannot be justifiably modified. The style vs. function paradigm examines why artefacts experience slight variations over time. It has been particularly prevalent within the field of evolutionary archaeology. Bentley explained the terminology of Dunnell’s influential work with ‘style’ being any artefact or cultural element that is altered gradually, yet randomly with no relation to its functionality. ‘Function’, on the other hand, has its popularity affected by its design and ability to fulfil a purpose.⁵⁰ Alongside the style vs. function model, Neiman’s theory of drift further highlights the remarkability of the unchanging nature of the four-room house structure for over 600 years. According to this theory, as forms and features are copied, variants appear either purposefully or by mistake. Variations appear in differing proportions, reach a peak in popularity, and then gradually disappear. While the style vs. function paradigm argues that new developments are likely caused by innovations to a design or a change in function, drift is determined by random probabilities.⁵¹ By the end of the Iron I, neither drift nor stylistic/functional alterations are discernable in the four-room house design. Rather, residential structures parallel one another, reflecting a very clear material canonisation on the eve of statehood.

In light of its extended use, the lack of trending alterations of the four-room house structure indicates that its form and function held a ‘canonised’, or un-alterable significance in emerging highland society.⁵² How the structure obtained this status and never ‘fell out’ of popularity seems to be due to

⁴⁹ Dever 1992, 103; Holladay 1992, 316; Stager 1985, 17; London 2003, 76.

⁵⁰ Bentley 2011, 83.

⁵¹ Neiman 1995.

⁵² It is worth specifying that although the four-room house is found in a variety of forms with varying room numbers and inconsistent features (i. e. with or without pillars), this

the chance occurrence of emerging at a time when culture and identity were only developing within the central highlands. The agrarian function of the four-room house was quickly adopted by an emerging society that was entirely dependent on agricultural sustenance. More importantly, the four-room house was 'selected' by the early society for more than its utilitarian purpose. The heightened popularity of the structure contrasted its absence outside of the central highlands. In this way, the four-room house was the physical incarnation of the self-identity of the central highlands and would form the basis of town-planning within Israelite and Judahite society.

Bibliography

- Ahström, Gösta, *The Early Iron Age Settlers at H̱rbet el-Msas (Tel Masos)*, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* (1984a) 35–52
- Ahström, Gösta, *Giloh: A Judahite or Canaanite Settlement?* *Israel Exploration Journal* (1984b) 170–172
- Albright, William Foxwell, *The Archaeology of Palestine*, London 1961
- Barth, Fredrik, *Ethnic groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Illinois 1998
- Ben-Shlomo, David, Shai, Izhaq, Maier, Aren, *Late Philistine Decorated Ware ("Ashdod Ware")*: Typology, Chronology, and Production Centers, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (2004), 1–35
- Bentley, Alexander, 'Style versus Function' 30 years on, in: E. Cochrane / A. Gardner (eds.), *Evolutionary and Interpretive Archaeologies: A Dialogue*, California 2011, 83–104
- Bunimovitz, Shlomo / Yasur-Landau, Assaf, *Philistine and Israelite pottery: A Comparative Approach to the Question of Pots and People*, *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv* (1996) 88–101
- Coote, Robert, *Early Israel: A new Horizon*, Minneapolis 1990

does not necessarily suggest the structure was not standardised. By the Iron II and the structure consistently contained three or four rooms. Likewise, such variations do not imply a stylistic or functional alteration as these were not gradual changes to the design over time but were flexible variations to the single general plan. The main unchanging feature of the four-room house was simply the presence of two or more long rooms connected to a broad room, see Faust 2006, 71.

- Dever, William, The Late Bronze-Early Iron I Horizon in Syria-Palestine: Egyptians, Canaanites, 'Sea Peoples' and Proto-Israelites, in: W. Ward / M. Joukowsky (eds.), *The Crisis Years. The 12th Century BC: From Beyond the Danube to the Tigris*, Iowa 1990, 99–110
- Dever, William, Archaeology and the Emergence of early Israel, in: B. John, (ed.), *Archaeology and Biblical Interpretation*, London 1997, 20–50
- Dever, William, *Who Were The Early Israelites and Where Did They Come From?*, Michigan 2003
- Dubreuil, Benoît, *Human Evolution and the Origins of Hierarchies: The State of Nature*, Cambridge 2010
- Dunnell, Robert, Style and Function: A Fundamental Dichotomy, *American Antiquity* (1978) 192–202
- Eberling, Geoff, Ethnicity in Complex Societies: Archaeological Perspectives, *Journal of Archaeological Research* 5/4 (1997), 295–344
- Faust, Avraham, Accessibility, Defense and Town Planning in Iron Age Israel, *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv* 29/2 (2002) 297–317
- Faust, Avraham, *Israel's Ethnogenesis: Settlement, Interaction, Expansion and Resistance*, London 2006
- Faust, Avraham / Bunimovitz, Shlomo, The Four-Room House: Embodying Iron Age Israelite Society, *Near Eastern Archaeology* 66/1 (2003) 22–31
- Finkelstein, Israel, 'Izbet Şarṭah: An Early Iron Age Site Near Rosh Ha'ayin, Israel, Oxford 1986
- Finkelstein, Israel, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988
- Finkelstein, Israel, Excavations at Khirbet ed-Dawwara: An Iron Age Site Northeast of Jerusalem, *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv* (1990) 163–208
- Finkelstein, Israel, Dawwara, Khirbet Ed-, in Stern, Ephraim (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Vol. 1, Jerusalem 1993
- Finkelstein, Israel, Ethnicity and Origin of the Iron I Settlers in the Highlands of Canaan: Can the Real Israel Stand Up?, *The Biblical Archaeologist* 59/4 (1996) 198–212
- Finkelstein, Israel, Two Notes on Northern Samaria: The 'Einun Pottery' and the Date of the 'Bull Site', *Palestine Exploration Quarterly* 130/2 (1998) 94–98
- Fritz, Volkmar, Bestimmung und Herkunft des Pfeilerhauses in Israel, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* (1977) 30–45

- Gitin, Seymour, Philistia in Transition: The Tenth Century and Beyond, in: S. Gitin *et. al.* (eds.), *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, Pennsylvania 1998
- Gottwald, Norman, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel: 1250–1050*, New York 1979
- Harmon, George, *Floor Area and Population Determination: A Method for Estimating Village Population in the Central Hill Country During the Period of the Judges (Iron Age I)*, (Diss.) The Southern Baptist Theological Seminary 1983
- Holladay, John, *House, Israelite*, in: D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 3, Connecticut 1992, 308–318
- Holladay, John, *Four-Room House*, in: E. Meyers (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, Vol. 2, Oxford 1997, 337–342
- Jones, Sian. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*, London 1997
- Kelso, James, *The Excavation of Bethel (1934–1960)*, American Schools of Oriental Research 1968
- Kilebrew, Anne, *Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel: 1300–1100 BCE*, Atlanta 2005
- Kletter, Raz, *People Without Burials? The Lack of Iron I Burials in the Central Highlands of Palestine*, *Israel Exploration Journal* (2002) 28–48
- Lapp, Paul, *Taanach by the Waters of Megiddo*, *The Biblical Archaeologist*, 30/1 (1967) 2–27
- Lederman, Zvi, *An Early Iron Age Village at Khirbet Raddana: The Excavations of Joseph A. Callaway*, (Diss.) Harvard University Graduate School of Arts and Science 1999
- Lemche, Neils Peter (ed.), *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, *Supplements to Vetus Testamentum*, Vol. 37, Leiden 1985
- Lemche, Neils Peter, *Early Israel Revisited*. *Currents in Research: Biblical Studies* 4 (1996) 9–34
- London, Gloria, *Four-Room Structures at Late Bronze/Iron I Age Hill Country Workstations*, in B.A. Nakhai (ed.), *The Near East in the Southwest: Essays in Honor of William G. Dever*, Boston 2003
- Marquet-Krause, Judith, *Les fouilles de 'Ay (El-Tell), 1933–1935: La resurrection d'une grande cite biblique*, Paris 1949

- Mazar, Amihai, Giloh: An Early Israelite Settlement Site Near Jerusalem, Israel Exploration Journal (1981) 1–36
- Mazar, Amihai, The Israelite settlement in Canaan in the light of archaeological excavations, in: J. Aviram / A. Biran (eds.), Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology (Jerusalem April 1984), Jerusalem 1985
- Mazar, Amihai, Timnah (Tel Batash) I: Stratigraphy and Architecture, Vol. 2, Jerusalem 1997
- Mazar, Amihai, The ‘Bull Site’ and the ‘Einun Pottery’ Reconsidered. Palestine Exploration Quarterly 131/2 (1999) 144–148
- Mendenhall, George, The Hebrew Conquest of Palestine, The Biblical Archaeologist 25/3 (1962) 66–87
- Miller, Robert, Identifying Earliest Israel, Bulletin of the American Schools of Oriental Research (2004) 55–68
- Neiman, Fraser, Stylistic Variation in Evolutionary Perspective: Inferences from Decorative Diversity and Interassemblage Distance in Illinois Woodland Ceramic Assemblages, American Antiquity (1995) 7–36
- Palavestra, Aleksander / Porčić, Marko, Archaeology, Evolution and Darwinism, Issues in Ethnology and Anthropology 3/3 (2008) 81–100
- Shennan, Stephen, Some Current Issues in the Archaeological Identification of Past Peoples, Archaeologia Polona 29 (1991) 29–37
- Shiloh, Yigal, The Four-Room House Its Situation and Function in the Israelite City, Israel Exploration Journal (1970) 180–190
- Shiloh, Yigal, Elements in the Development of Town Planning in the Israelite City, Israel Exploration Journal (1978) 36–51
- Shiloh, Yigal, The Casemate Wall, the Four-Room House, and Early Planning in the Israelite City, Bulletin of the American Schools of Oriental Research (1987) 3–15
- Stager, Lawrence, Highland Villages and Early Israel, (Unpublished) 1980
- Stager, Lawrence, The Archaeology of the Family in Ancient Israel, Bulletin of the American Schools of Oriental Research (1985) 1–35
- Teltser, Patrice, Culture History, Evolutionary Theory, and Frequency Seriation, Evolutionary Archaeology: Methodological Issues, Arizona 1995
- Uziel, Joe, The Development Process of Philistine Material Culture: Assimilation, Acculturation and Everything in Between, Levant 39/1 (2007) 165–173

- Wright, George, A Characteristic North Israelite House, in: P. Parr / P. Moorey (eds.), *Archaeology in the Levant: Essays for Kathleen Kenyon*, Liverpool 1978, 149–154
- Zertal, Adam, An Early Iron Age Cultic Site on Mount Ebal: Excavation Seasons 1982–1987: Preliminary Report, *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv* 2 (1986) 105–165
- Zertal, Adam, “Ebal, Mount”, in: E. Stern (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Vol. I, Jerusalem 1993
- Zertal, Adam, ‘The Eynun Pottery’ – History, Meaning, Future, in: Y. Eshel (ed.), *Judaea and Samaria Research Studies*, Vol. 12, Ariel 2003, 9–19
- Zertal, Adam, *The Manasseh Hill Country Survey II: The Eastern Valleys and the Fringes of the Desert*, Vol. 2, Leiden 2007

GRIECHISCH-RÖMISCHE WELT / GRECO-ROMAN WORLD

Philipp Brockkötter (Gießen)

Augustus als Kanon? Untersuchungen zur Münzprägung der frühen Julisch-Claudischen Zeit¹

Wie der Titel bereits andeutet, soll es in diesem Artikel um die Frage gehen, inwiefern bei der Formierung der Erinnerung an Augustus Kanonisierungsprozesse auszumachen sind. Diese Fragestellung erscheint zunächst ungewöhnlich, verstößt sie doch gegen die übliche Definition des Kanons als eine Sammlung von als vorbildlich empfundenen Texten. Dieses Bild wird jedoch von Assmann, insbesondere unter der Berücksichtigung antiker Vorstellungen, wesentlich erweitert. Er definiert den Kanon u. a. als Instrument der Orientierung, das die Grenzen normativen und ethischen Handelns festlegt. Dieses Instrument kann ein Maßstab in der Kunst, ein Gesetz, aber auch ein Vorbild im Sinne eines einzelnen Menschen sein. Zu diesem Zweck muss er die normativen und formativen Werte der Gesellschaft in ihrer höchsten Form verkörpern und durch *imitatio* zu einem Kanon konstituiert werden.² Zentral für die Anrede als Kanon sind zudem eine gewisse Zeitresistenz und eine mittels Zensur erreichte Unveränderlichkeit.³

Als Fallbeispiel wird die Kommemorierung des Augustus resp. die Augustus-*imitatio* im Rahmen der (Reichs-)Münzprägung ausgewählt, da diese als erstes „Massenmedium“ der Antike einen wesentlich weiteren Rezipientenkreis erreichte als die Literatur und so einen größeren Einfluss auf

¹ Abkürzungen erfolgen gemäß den Vorgaben der APH (=L'Année philologique, Paris 1928–).

² Assmann 1992, 103–114.

³ Siehe dazu insbes. Assmann/Assmann 1987, 19–21.

die Identitätsbildung nahm.⁴ Dabei geben die Münzen zuallererst Auskunft über das Selbstbild und Rollenverständnis des Kaisers, das dieser an das Reich vermitteln wollte.⁵ Da sie aber zweifelsohne auch einen legitimierenden Effekt erzielen sollten,⁶ sind die Münzen zugleich in gewisser Weise Konsensmarker, da die Bilder, um ihr Kommunikationsziel zu erreichen, die Erwartungen der Bevölkerung erfüllen mussten. Bilder, die dies nicht taten, verschwanden oft schnell wieder aus den Münzprogrammen.⁷ Hinzu tritt, dass das Thema „Kanon“ im Bereich der Numismatik bisher kaum aufgegriffen wurde und, wenn nicht im Rahmen von Typologien etc. ein Bildkanon impliziert wird, am ehesten in der Frage nach einem Tugendkanon der römischen Kaiserzeit wiederzufinden ist.

Beide Bereiche sollen daher auch eine Rolle in diesem Aufsatz spielen, der sich in die folgenden drei Teile gliedert: „Augustus – ein Bildkanon?“, „Zensur“ und „Augustus – ein Tugendkanon?“. Dabei beschränke ich mich auf die frühe Julisch-Claudische Zeit (insbes. Regierungsjahre des Tiberius und Claudius, d. h. 14–41 n. Chr.), um einen Blick auf die Entstehung der Erinnerung an Augustus, mithin also einen möglichen Kanonisierungsprozess, zu gewährleisten.

1 Augustus – ein Bildkanon?

Ein Bildkanon kann im Sinne der Bildwissenschaften zunächst als Sammlung ikonischer Darstellungen definiert werden.⁸ Bezogen auf die Fragestellung

⁴ Dass die Rezipienten die Botschaft der Münzen verstanden und beachteten, kann trotz einiger Diskussionen (siehe z. B. Jones 1956) heute als *communis opinio* bezeichnet werden. Siehe dazu z. B. Wolters 1999, 255–265; Hekster 2003; Mayer 2012, 47–53.

⁵ Die Frage, wer wieviel Einfluss auf die Auswahl der Münzbilder hatte, ist ein Thema anhaltender Diskussionen, das hier nicht in aller Breite ausgeführt werden kann. Generell akzeptiert scheint jedoch, dass die Bilder den Willen und das Selbstverständnis des Kaisers ausdrückten. Siehe dazu zusammenfassend: Mayer 2012, 27f.; Wolters 1999, 144–169; Lummel 1991, 1–5 und 102–106. Zum Ausdruck des Selbstverständnisses siehe z. B. Mayer 2012, 43–53 mit Forschungsdiskussion.

⁶ Zur Wirkung und Absicht des Mediums siehe z. B. Mayer 2012, 41–43; Howgego 1995, 39–44, 62–87, insbes. 80–82.

⁷ Zum Einfluss der Rezipienten siehe ausführlich z. B. Mayer 2012, 47–53.

⁸ Siehe dazu z. B. Czech 2006.

dieses Artikels bedeutet dies die Selektion bestimmter als vorbildlich empfundenen Bilder aus dem Korpus der augusteischen Münzprägung, die dann repetitiv von den Kaisern imitiert wurden. Jedes Einzelbild eines solchen Korpus musste dabei einem eigenen Kanonisierungsprozess unterliegen, der es erst zur Ikone und damit zu einem würdigen Bestandteil eines übergeordneten Bildkanons werden ließ.⁹

Die bloße Wiederholung augusteischer Bilder lässt sich insbesondere in den Teilbereichen der Antrittsprägungen und der Sukzessionsprägungen ohne Probleme nachweisen.¹⁰ Wesentlich interessanter ist daher die Frage nach der Herausbildung einzelner Ikonen und der Selektion der Bilder für den Kanon. Während letzteres im Teilbereich der Zensur behandelt wird, soll hier zunächst die Herausbildung von Ikonen untersucht werden. Dazu eignet sich vor allem das einzige Münzbild des Augustus, das von allen Kaisern der Julisch-Claudischen Zeit wiederholt und deshalb zuweilen als „Zeichen des augusteischen Konstitutionalismus“¹¹ bezeichnet wurde: die *corona civica*. Sie stellte seit ihrer Verleihung im Jahre 27 v. Chr. einen wichtigen Eckpunkt der ideologischen und visuellen Herrschaftsrepräsentation des Augustus dar.

Neben zahlreichen Darstellungen auf Larenaltären und bei großplastischen Porträts des Augustus findet sich die *corona civica* auch auf 56 verschiedenen Münztypen augusteischer Zeit.¹² Ideologisch verweisen diese, mittels hinzugefügter Attribute wie zwei Lorbeerzweigen oder dem *clipeus virtutis*, zumeist auf die Ehrungen des Jahres 27 v. Chr., oder, mittels der Legende OB CIVES SERVATOS, auf die der *corona* zugrundeliegende Servatorfunktion des Augustus, die ihn zugleich zum Patron der Ehrenden werden ließ.¹³ Ikonographisch wurden die Münzen von Bergmann in sieben verschiedene Typen eingeteilt, wobei die Distinktion im Wesentlichen anhand des Mittelmedaillons (rundschildförmig, punktförmig oder nicht vorhanden) sowie des hinteren Verschlusses der *corona* (Heraklesknoten mit und ohne

⁹ Siehe Czech 2006, 23–32. Diese Definition des Kanons rückt ihn zudem in die Nähe des Typbegriffes. Während letzterer jedoch quer zu den Begriffen Thema, Motiv, Stil und Gattung (Hölscher 2015, 91) steht, ist der Kanon m. E. fester definiert und durch eine annähernde Unveränderlichkeit der Bilder gekennzeichnet.

¹⁰ Als Beispiel sei hier z. B. die Edelmetall-Antrittsprägung des Tiberius genannt, die komplett aus Typen des Augustus bestand.

¹¹ Alföldi 1971, 77.

¹² Siehe dazu Bergmann 2010, 203.

¹³ Siehe dazu Bergmann 2010, 204.

Darstellung der Enden, Schleife, Tanie oder nicht erkennbar) getroffen wurde.¹⁴ Der Kranz selbst wird dabei als „fast ausnahmslos dichter Eichenblattkranz“¹⁵ charakterisiert, doch lässt er sich m. E. noch weiter differenzieren. So ist auf den Edelmetallmünzen (Typ 3–5) ein Kranz zu sehen, der aus mehreren Bündeln von Eichenblättern besteht, von denen keines dominant hervorsteht. Auf den Bronzemünzen (Typ 2) setzt sich der Kranz jedoch aus einer Reihung dominanter frontansichtiger bzw. frontal ausgerichteter Einzelblätter zusammen, die ihrerseits Bestandteil von Bündeln sein können.¹⁶

Analog zum Ideologiekonstrukt des Augustus präsentierte sich auch Tiberius bei seinem Herrschaftsantritt als *servator*,¹⁷ weswegen ihm folgerichtig die *corona civica* und der *pater patriae*-Titel angetragen wurden. Beides lehnte er laut Sueton und Tacitus im Jahr 15 n. Chr. jedoch scheinbar ab: „[...] patris patriae et civicam in vestibulo coronam recusavit [...]“¹⁸. Während der *pater patriae*-Titel tatsächlich nicht auf Münzen zu finden ist, prägte Tiberius dennoch drei Münztypen, die die *corona civica* zeigen¹⁹ und von denen eine in das Jahr 15/16 n. Chr.²⁰ sowie zwei weitere in die Zeit 34/35 n. Chr.²¹ bzw. 34–37 n. Chr.²² datiert werden. Insbesondere die erste Münze, die eine *corona* über einem Stuhl zeigt,²³ lässt in Verbindung mit dem Zusatz *in vestibulo* bei Sueton vermuten, dass Tiberius die *corona* nicht generell, sondern nur ihre Aufhängung an seinem Giebel negierte. Stattdessen wurde sie wohl über seinem Platz im Senat befestigt.²⁴ Die Ikonographie der *corona* ist aufgrund ihrer geringen

¹⁴ Bergmann 2010, 155–158. Von Interesse sind hier die Typen 1–5, da sie sich auf Reversbilder beziehen und der Gruppe der „Reichsprägung“ zugeordnet werden können.

¹⁵ Bergmann 2010, 155.

¹⁶ Am Anfang stehen jedoch *coronae* aus zusammengebogenen Zweigen, an denen die Blätter hängen. Sie sind z.T. so nachlässig charakterisiert, dass sie an Lorbeerzweige erinnern: Bergmann 2010, 155.

¹⁷ Siehe dazu z. B. Schrömbges 1986, 74–85; Vell. Pat. II,124.

¹⁸ Suet. Tib. 26; Tac. Ann. I,72,1 präzisiert auf 15 n. Chr. Siehe ferner: Tac. Ann. II,87; Cass. Dio LVII,8,1; Suet. Tib. 67,2; Zusammenstellung: Ritter 1971, 92 Anm. 103.

¹⁹ Ein undatierter As mit der *corona civica* und der Legende POTIF/MAX auf dem Revers (RIC I², 94) wird aufgrund seiner ungesicherten Herkunft nicht beachtet.

²⁰ RIC I², 37. Datierung mittels Angabe der *tribunicia potestas*.

²¹ RIC I², 79. Die Datierung folgt der überzeugenden Darstellung von Szaivert 1984, 37f.; vgl. jedoch Sutherland 1941, 114 der sie auf 22/23–26 n. Chr. datiert.

²² RIC I², 57, 63, 69. Datierung mittels Angabe der *tribunicia potestas*.

²³ RIC I², 37.

²⁴ Siehe dazu Ritter 1971, 92f. Vgl. jedoch Sutherland 1951, 87f., (Abbildung als Zeichen

Größe nur schwer zu definieren, am ehesten scheint sie jedoch in das Schema des Typus 1 von Bergmann zu passen.²⁵ Besser zu erkennen ist die *corona* auf den beiden anderen erwähnten Münzen. Die eine zeigt sie mit der Legende SC in der Mitte auf dem Revers eines Divus Augustus Pater Dupondius (Abb. 1).²⁶ Die andere trägt eine von Globus und *capricorni* gestützte *corona* mit der Legende DIVO AVGVSTO SPQR sowie einem Schild im Inneren der *corona* mit der Inschrift OB/CIVES/SER auf dem Avers (Abb. 2).²⁷ Diese eindeutige Hervorhebung des Augusteischen macht m. E. nur Sinn, wenn die Bilder ohne die Attribute eben keine *corona* des Augustus, sondern die des Tiberius zeigen,²⁸ die jedoch in einen engen Zusammenhang zu Augustus gerückt wird. Dieser lässt sich auch bezüglich der Ikonographie erkennen, die sich eindeutig vom Typ 2 des Augustus herleitet.²⁹ Der Verzicht auf die OB CIVES SERVATOS Legende erklärt sich dabei vielleicht in dem Wunsch des Tiberius, die Taten des Augustus nicht zu diminuieren.³⁰



Abb. 1



Abb. 2

der Hoffnung auf eine noch nicht endgültige Ablehnung bzw. als eine Art Herrschaftszeichen des Tiberius (1950, 294–296)) und Grant 1977, 55–57 (Stuhl als Ehrung für Augustus). Vgl. ferner: Alföldi 1971, 72, Anm. 261.

²⁵ Verwiesen sei dabei auf die Distinktionsmerkmale des fehlenden Mittelmedaillons, der nicht zu erkennenden Bindungsart im hinteren Bereich sowie auf die Verwendung in einem größeren Bildzusammenhang. Siehe Bergmann 2010, 155.

²⁶ RIC I², 79 (Abb. 1: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18209501, Foto: R. Saczewski).

²⁷ RIC I², 57, 63, 69 (Abb. 2: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18211802, Foto: D. Sonnenwald).

²⁸ Vgl. Grant 1977, 35, der die Münze als Jahrestagsprägung für Augustus sieht. Dieser fällt jedoch in das Jahr 33 und nicht wie die Münze in das Jahr 34/35 n. Chr. Denkbar wäre eine Prägung anlässlich des 20. Jahrestags der Annahme durch Tiberius.

²⁹ Mit diesem Typ hat sie den Heraklesknoten mit Schleife sowie das fehlende Mittelmedaillon gemeinsam. Die einzelnen frontansichtigen Blätter (als Bestandteil von Büscheln) sind hier deutlich feiner herausgearbeitet.

³⁰ Beispielsweise Tac. Ann. IV,37.

Caligula setzte die *corona* von Beginn an sowohl auf seine Edelmetall- als auch auf seine Bronzemünzen. Sie trugen unterschiedslos die Legende SPQR/PP/OB CS. Die Wahl der Legende lag vermutlich in seiner im Gegensatz zu Tiberius und Augustus kaum geübten *recusatio imperii* begründet.³¹ Um daraus u. U. resultierende legitimatorische Schwierigkeiten zu umgehen, legte er in seiner Außendarstellung einen besonderen Wert auf den *consensus* des gesamten Volkes, der ihn zur Übernahme der Titel bewogen habe und der in der Legende zum Ausdruck kommt.³² Durch die Hinzufügung des *pater patriae*-Titels komplettierte er dabei gewissermaßen die ideologische Aussage des Augustus. Denn obwohl der Titel und die *corona* eng zusammengehörten, hatte Augustus nach Erhalt des Titels keine Münzen mit der *corona* mehr geprägt. In ikonographischer Hinsicht erscheinen jedoch einige Differenzen im Material. Die Bilder der Edelmetallprägungen erscheinen zunächst als eine Mischung aus der Darstellung der Bronzemünzen, mit denen sie das fehlende Mittelmedaillon sowie die Charakterisierung des Kranzes mit dominanten, frontansichtigen Einzelblättern gemeinsam haben, sowie des Typs 3, dem sie in Bezug auf den Heraklesknoten ohne die Angabe der Enden gleichen.³³ Später tritt ein ringförmiges Mittelmedaillon hinzu (Abb. 3),³⁴ das vermutlich als Variante des rundschildförmigen Mittelmedaillons unter Augustus zu sehen ist.

In der Bronzeprägung hingegen übernahm Caligula die Ikonographie des Tiberius, die er mit seiner Legende SPQR/PP/OB CIVES/SERVATOS ergänzte (Abb. 4).³⁵



Abb. 3



Abb. 4

³¹ Siehe z. B. Cass. Dio LIX,3; Suet. Cal. 14,1.

³² Cass. Dio LIX,6,1; Suet. Cal. 14,1.

³³ RIC I², 19.

³⁴ RIC I², 27 und 28 (Abb. 3: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18215911; Foto: D. Sonnenwald).

³⁵ RIC I², 37, 46, 53 (Abb. 4: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18202628; Foto: L.-J. Lübke (Lübke und Wiedemann)).

Claudius setzte die *corona* ebenfalls gleich am Beginn seiner Herrschaft sowohl auf die Edelmetall- als auch auf die Bronzemünzen. Während die Bronzemünzen sich ikonographisch weiterhin nach dem Typ 2 des Augustus richteten und nur die Legende des Caligula durch ein EX SC/OB/CIVES/SERVATOS ersetzt wurde (Abb. 5),³⁶ fluktuierte die Ikonographie der Edelmetallprägungen weiter. Nach den Münzen der ersten Emission, die z. T. noch die ikonographische Form der *corona* nach Caligula mit der nun claudischen Legende EX SC/OB CIVES/SERVATOS zeigen,³⁷ wechselt die Ikonographie der *corona*, die nun wieder wie unter Augustus aus einer Reihung von Blattbündeln ohne dominante Einzelblätter an der Front besteht (Abb. 6).³⁸ Dabei weist sie jedoch interessanterweise kein Mittelmedaillon mehr auf und bedient sich mit der Schleife über dem Heraklesknoten bei der Ikonographie der Bronzemünzen. Erst ab 46/47 n. Chr., vielleicht im Zusammenhang mit den von Claudius ausgerichteten *ludi saeculares*, ändert sich die Ikonographie der *corona* erneut. Sie kehrt nun, abgesehen von der gleichbleibenden hinteren Bindung, zur Ikonographie und Legende des Caligula zurück (Abb. 7).³⁹ Während Claudius in der Edelmetallprägung nach der Hervorhebung des Senatsbeschlusses nun wieder den *consensus* des gesamten Volkes betont, wird in der Bronzeprägung nur ein PP, nicht aber das SPQR hinzugefügt.⁴⁰ Die anfängliche Betonung des *senatus consultum* dürfte als Konzession an den Senat, der ursprünglich gegen Claudius agitiert hatte, gedacht gewesen sein. Dass die *corona* dabei noch immer stark mit Augustus verbunden wurde, zeigt die Tatsache, dass Claudius sie nun auch im Aversporträt trug. Dies war zuletzt unter Augustus der Fall gewesen.⁴¹

³⁶ RIC I², 96. Zur folgenden Typologie s. Kaenel 1986, 239 (Abb. 5: Classical Numismatic Group Inc., Triton VII, Lot: 856; <https://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=43665>).

³⁷ RIC I², 5f.; Kaenel 1986, 7, 239.

³⁸ RIC I², 15f.; Kaenel 1986, 8, 239 (Abb. 6: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18219444; Foto: J. Ritter).

³⁹ RIC I², 40f., 48–50, 53f., 59f., 63f. (Mittelmedaillon jedoch eher punktförmig) (Abb. 7: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18219493; Foto: D. Sonnenwald).

⁴⁰ RIC I², 112.

⁴¹ Salzmann 1976, 252–264 erweitert durch Kaenel 1986, 232 u. 273: bis 46/47 n. Chr.



Abb. 5



Abb. 6



Abb. 7

Die bis hierhin festgestellte kanonische Darstellung der *corona* auf den Bronzemünzen bleibt durchgängig bis zum Verschwinden der *corona civica* unter Trajan erhalten.⁴² Auch in der Edelmetallprägung bleibt der letzte Typ des Claudius prägend, wengleich hier noch eine gewisse, jedoch stets im augusteischen Typenspektrum verhaftete, Fluktuation zu erkennen ist.⁴³ In beiden Fällen kann somit m. E. von einer kanonisierten Darstellung bzw. „Ikone“ gesprochen werden. Fraglich bleibt dabei der Grund der Kanonisierung. Zum einen könnte hier über die Verwendung von „Typbüchern“ und Stempelschneidertraditionen in der römischen Münze nachgedacht werden.⁴⁴ Ein Vergleich der *corona civica*-Münzen mit der Darstellung von Eichenblattkränzen mit differierender Bedeutung⁴⁵ zeigt jedoch, dass diese verschiedenen Ikonographien folgen. Dies verweist darauf, dass die gleichbleibende Darstellungsart einen gleichbleibenden Sinngehalt ausdrücken sollte, der sich in Abhängigkeit vom Vorbild des Augustus ergab. Zudem korreliert die zunehmende Kanonisierung des Bildes mit der dargestellten zunehmenden Ritualisierung der Annahme der *corona civica* und ihrer Bedeutung. Bei

⁴² Eine Ausnahme stellt hier lediglich Galba dar, der z.T. die Darstellung der Edelmetallmünzen auf die Bronzen transferiert (z. B. RIC I², 385f., 417–419).

⁴³ So fehlt z. B. teilweise die Schleife (z. B. unter Nero RIC I², 11–13; 21f.).

⁴⁴ Siehe dazu z. B. Wolters 1999, 257f.; 315f.

⁴⁵ Siehe z. B. einen Kranz für Jupiter aus der Zeit des Augustus, der kopfüber dargestellt wird (RIC I², 358, siehe Bergmann 2010, 148f.) Hinzu treten Kränze zu den *vota quinquennialia* des Vespasian RIC II, 101–104; BMCRE II, XXXVI, in die Palmwedel oder Ähnliches eingewebt wurden. Später wird die Ikonographie der *corona civica* für die Votamünzen übernommen, doch geschieht dies im Rahmen einer weitgehenden Resemantisierung der *corona* und auch des *clipeus virtutis*: Kraft 1962, 45–48.

ihrer Darstellung handelt es sich somit um die Semiotisierung eines Herrschaftsrituales im Rahmen von symbolischer Kommunikation,⁴⁶ die zur Sicherung des Verständnisses zwangsläufig einem Kanonisierungsprozess unterliegen musste.⁴⁷ Die gleichbleibende Darstellung der *corona* im Rahmen dieser symbolischen Kommunikation ermöglichte eine stete Selbstvergewisserung von Kaiser und Rezipienten über die bestehenden Verhältnisse, was wiederum als eine der Grundlagen von Identifizierungsstrategien anzusehen ist. Dies wurde durch die wechselnden Legenden unterstützt, mittels derer der Bildkanon bzw. die Ikone an die Gegebenheiten und Erfordernisse der Zeit angepasst wurde, ohne die Grundbedeutung des Bildes zu verändern.

2 Zensur

Im Anschluss an die Darstellung von Kanonisierungsprozessen einzelner Ikonen soll nun ein Blick auf die Selektion von Bildern aus dem Gesamtkorpus bzw. den Vorgang der Zensur geworfen werden.⁴⁸ Um den Begriff besser fassen zu können, wird dabei zwischen der „Zensur von oben“ als zensorischem Akt der Prägeautorität und der „Zensur von unten“, die von den Rezipienten der Münzen ausgeht, unterschieden.⁴⁹ Dabei gilt es jedoch zu beachten, dass diese Vorgänge in Bezug auf die Münzbilder nur mit einem hohen Maß an Interpretation nachzuweisen sind, da kaum Reaktionen auf die unterschiedlichen Emissionen überliefert sind.

2.1 „Zensur von oben“: Das Bild der Livia

Wie bereits angedeutet, führte Tiberius zahlreiche Reversbilder des Augustus unverändert weiter. Einen wichtigen Teil machte dabei die undatierte PON-TIF MAX Edelmetallserie aus, die eine sitzende weibliche Figur mit Zepter und

⁴⁶ Zur symbolischen Kommunikation siehe z. B. Althoff 1997.

⁴⁷ Da Rezipient und Sender der Nachricht auf denselben „Formenschatz“ zurückgreifen können müssen, um eine Nachricht dekodieren zu können.

⁴⁸ Zur Bedeutung von Zensur für den Kanon siehe z. B. Assmann/Assmann 1987, 19–21.

⁴⁹ Dies ist eine leicht abgewandelte Form der Definition des „Kanon von oben/Kanon von unten“ und der dazu korrespondierenden Zensur, die Assmann/Assmann 1987, 22f., treffen.

Zweig zeigt und zumeist als *pax* angesprochen wird (Abb. 8).⁵⁰ Eine ähnliche Figur, dieses Mal jedoch als *pietas*, *capite velato* und mit Zepher und *patera*, findet sich auf Assen, die Tiberius (15/16 und 20/21 n. Chr.) oder den DIVUS AUGUSTUS PATER auf dem Avers zeigen (ca. 15/16 n. Chr.) (Abb. 9).⁵¹ In den Darstellungen insbesondere der *pietas* scheinen die Provinzbewohner jedoch eine göttergleiche Livia erkannt zu haben,⁵² sodass sie das Motiv mehrfach kopierten und z.T. mit erklärenden Legenden wie IVLIA AVGVSTA oder SEBASTH versahen (Abb. 10).⁵³ Fast alle der datierbaren Stücke stammen dabei aus dem Zeitraum zwischen 20 und 23 n. Chr.⁵⁴



Abb. 8



Abb. 9



Abb. 10

Das Bild der göttlichen Livia widersprach jedoch Tiberius Willen, der sich mehrfach ablehnend hinsichtlich möglicher göttlicher Ehren für Mitglieder der Familie geäußert hatte und Ehrungen für Livia generell nur im Rahmen der Sukzessionspolitik erlaubte.⁵⁵ Daher scheint die kaiserliche Münze im Jahr 22/23 n. Chr. auf die Entwicklungen in den Provinzen reagiert zu haben, indem sie ein neues Bild der *pietas* ausgab, die diese nun als weiblichen Kopf

⁵⁰ RIC I², 25–30. Zur Benennung siehe v. a. Sutherland 1987, 218f., mit einer Auflistung anderer Deutungen als *concordia*, *iustitia*, *pietas*, *ceres* und *vesta* und Literaturangaben (Abb. 8: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18211204; Foto: D. Sonnenwald).

⁵¹ Tiberius: RIC I², 33–36 (Abb. 9: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18211812; Foto: D. Sonnenwald); 41; DIVUS AVGVSTVS PATER: RIC I², 71–73.

⁵² Die PONTIF MAX Serie wurde in augusteischer Zeit gar nicht (Gross 1962, 14) und in tiberianischer Zeit nur bedingt (mit Ähren statt dem Zweig in der Hand, jedoch nur in 4 Städten gegenüber 16 Städten mit dem Pietastyp) als Livia kopiert.

⁵³ Ich beschränke mich hier auf Münzen mit der erwähnten Beischrift, weil nur diese eindeutig als Livia identifizierbar sind: Pietas: RPC I, 39, 66f., 341 (Abb. 10: Classical Numismatic Group Inc., eAuction 163, Lot 115; <https://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=102626>), 711, 986, 1569, 3919; Ceres: 2368, 2991.

⁵⁴ Datiert sind: RPC I, 66f. (nach 15/16, vor 23 n. Chr.), 711 (20–21 n. Chr.), 1569 (22/23 n. Chr.), 2368 (vor 29 n. Chr.), 3919 (nach 15/16, vor 22/23 n. Chr.).

⁵⁵ Tac. ann. I,14,2; Schrömbges 1986, 166f.; 203–209.

im Profil mit erklärender Legende zeigte. Ergänzt wurde sie durch eine ähnliche Darstellung der *iustitia* und der *salus augusta* (Abb. 11, 12, 13).⁵⁶ Während die Köpfe der *pietas* und der *iustitia* sehr idealisiert gehalten sind, weist der Kopf der *salus* individualisierende Züge auf, die als jene der Livia gedeutet werden.⁵⁷ Diese Verbindung erfolgte vermutlich im Rahmen der Sukzessionspolitik des Tiberius.⁵⁸ Die *salus augusta* sollte den glücklichen Zustand des Staates wie unter Augustus symbolisieren, der durch die Tugenden des Kaisers und seiner Nachfolger gesichert werden sollte.⁵⁹ Die Anknüpfung an Livia verdeutlichte dabei die Kontinuität der kaiserlichen Familie und war zugleich vielleicht der Versuch des Tiberius, die Verehrung für Livia auf ein für ihn akzeptables Maß zu reduzieren.



Abb. 11



Abb. 12



Abb. 13

Das Vorgehen scheint, wie das weitgehende Ausbleiben der sitzenden Livia in der Provinzialprägung nach 23 n. Chr. zeigt, teilweise erfolgreich gewesen zu sein. Allerdings begannen die Provinzen nun nicht nur den *salus*-, sondern auch den *iustitia*- und den *pietas*-Typ als Livia zu bezeichnen,⁶⁰ sodass auch

⁵⁶ RIC I², 43, 46, 47 (Abb. 11: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18210590; Foto: R. Saczewski; Abb. 12: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18210641; Foto: R. Saczewski; Abb. 13: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18202617; Foto: L.–J. Lübke (Lübke und Wiedemann)).

⁵⁷ Siehe z. B. Gross 1962, 18; Winkler 1995, 46f. mit Forschungsliteratur.

⁵⁸ Siehe Winkler 1995, 46–53. Vgl. Gross 1962, der *salus* auf einen Sieg in Afrika bezieht. Beide schließen einen Bezug auf eine Krankheit Livias im Jahr 22 n. Chr. aus.

⁵⁹ Verdeutlicht durch die gleichzeitig auftretenden Prägungen der *pietas*, *iustitia*, *clementia* und *moderatio*. Siehe dazu Winkler 1995, 40–53. Durch die Verbindung mit den Tugenden des *clipeus virtutis* wurde die *moderatio*, ein Kernwert des Tiberius, ebenfalls in ein augusteisches Umfeld gestellt. Siehe ferner die ebenfalls stark auf Augustus recurrierende *providentia Augusti*: dazu z. B. Mlasowsky 1996, 346.

⁶⁰ Als problematisch erweist sich hier, dass Darstellungen der Livia im Profil mit einer Art Nodusfrisur bereits zur Zeit des Augustus in den Provinzen gebräuchlich waren (siehe

diese bereits nach einem Jahr aus der Reichsprägung verschwanden. Insgesamt lässt sich so eine zweifache „Zensur von oben“ nachvollziehen.⁶¹

2.2 „Zensur von unten“: Caligula

Eine Zensur konnte jedoch nicht nur „von oben“, sondern auch „von unten“ erfolgen. Ein besonders interessantes Beispiel für diesen Fall findet sich in der Herrschaftszeit des Caligula. Dieser ließ einen Dupondius prägen, der auf dem Avers den Divus Augustus und auf dem Revers den Kaiser auf einer *sella curulis* sitzend, mit Zweig und Globus sowie der Legende CONSENSV SENT ET EQ ORDIN P Q R zeigt (Abb. 14).⁶² Er imitierte damit einen Denar des Augustus, der um 30–27 v. Chr. geprägt wurde und Augustus ebenfalls in Toga und gleicher Pose zeigt. Auch hier hält er in der Linken einen Globus, in der Rechten jedoch eine *victoria*.⁶³ Indem Caligula diese durch den Zweig als Zeichen der *pax* ersetzte, erweiterte er das Bild in seiner Bedeutung. Während Augustus durch seinen Sieg in den Bürgerkriegen die *pax* zurück brachte, trat Caligula nun als ihr Bewahrer auf.⁶⁴ Soweit entsprach die Darstellung der sicherlich konsensual akzeptierten Ikonographie. Zwei Merkmale der Münze konnten sich jedoch als problematisch erweisen. Zum einen ist dies der Globus, der aufgrund seiner Wirkung als Symbol der Weltherrschaft bereits in augusteischer Zeit z.T. als anmaßend empfunden

dazu z. B. Gross 1962, 22f.) und nur schwer von den *salus*-Imitationen differenziert werden können. Auch die Frage, ob sich ein Diadem im Haar befindet, ist oft nur schwer zu entscheiden. Einzig der *pietas*-Typ ist eindeutig zu differenzieren, weshalb nur er von der summarischen Aufzählung ausgenommen wird: Profil mit Nodusfrisur: RPC I, 73, 988, 1525–1527, 1567f., 1779, 2345f., 2453, 2699, 2840, 2865, 2886, 2888, 3053, 3071, 3132, 3148, 3160, 4006, 4009f. 4049, 4949, 5447; Pietas: 1570, 1634. Ein direktes Aufeinanderfolgen der beiden Darstellungsweisen (sitzend/Büste) ist nur schwer nachzuweisen, möglich ist es aber z. B. in Thessalonike (RPC 1569/1570).

⁶¹ Alternativ kann das Verschwinden der neuen Bilder auch im Tod des Drusus 23 n. Chr. begründet sein, doch hätte die Wertrepräsentation sicherlich auch außerhalb der Sukzessionspolitik für die Herrschaftslegitimation fruchtbar gemacht werden können.

⁶² RIC I², 56 (Abb. 14: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18209324; Foto: R. Saczewski). Die Figur auf dem Revers wurde auch als Augustus oder Claudius (z. B. Kühnmann 1960, 56–60) bezeichnet. Zur allgemein akzeptierten Datierung und Identifizierung als Caligula siehe zusammenfassend: Levy 1988, 102.

⁶³ RIC I², 270.

⁶⁴ Siehe jedoch van den Hoff 2009, 259, der den Zweig als Zeichen der *pietas* sieht.

und kaum in der öffentlichen Repräsentation eingesetzt wurde.⁶⁵ Diese Problematik könnte bei Caligula eine Verschärfung seiner ohnehin prekären Rezeption als autokratisch anmaßend bedeutet haben.⁶⁶ Hinzu tritt eine nur auf einigen Stempeln sichtbare Strahlenkrone.⁶⁷ Diese dürfte, wenngleich sie sicherlich als sinnvolle Erweiterung der augusteischen Aussage der Münze gedacht war,⁶⁸ negativ, im Sinne eines quasi göttlichen Gebarens, interpretiert worden sein (zumal sich Caligula auch diesem Vorwurf ausgesetzt sah)⁶⁹. Der damit einhergehende Wegfall der legitimierenden und repräsentierenden Wirkung könnte dazu geführt haben, dass Caligula zunächst die Strahlenkrone aus dem Bild entfernen ließ⁷⁰ und schließlich u. U. sogar die Prägung des gesamten Bildes einstellte.⁷¹ In jedem Fall aber wurden die Attribute in keinem anderen seiner Münzbilder verwendet, der Kanon also de facto nicht erweitert.⁷²



Abb. 14

Interessant ist dabei ferner, dass die Zuschreibung der Attribute zum Kaiser nicht auf eine eigene Initiative Caligulas zurückging, sondern, wie van den Hoff für den Globus und Levy für die Strahlenkrone⁷³ nachweisen konnten, von seiner Umwelt an ihn herangetragen wurde. Dies zeigt die Pluralität der

⁶⁵ Siehe van den Hoff 2009, 150 und Anm. 48 für weiterführende Literatur.

⁶⁶ Siehe z. B. Cass. Dio LIX,4; Suet. Cal. 22.

⁶⁷ Levy 1988, 102–107.

⁶⁸ Als Zeichen des *consensus deorum hominumque* (Levy 1988, 107).

⁶⁹ Siehe z. B. Phil. legat. ad Gaium, 81–92, 99–114; Cass. Dio LIX,28; Suet. Cal. 22.

⁷⁰ Diese Möglichkeit erwägt auch Levy 1988, 107.

⁷¹ Problematisch ist die bisher fehlende Einordnung der Münze in eine Chronologie. Ich richte mich nach Szaifert 1984, 50, der die Münze in die Anfangszeit des Caligula datiert.

⁷² Interessant ist die wenig später erfolgte (scheinbar akzeptierte) Einführung der Elemente. Siehe zum Globus RIC I², 93, oder zur Strahlenkrone deren Verwendung als Zeichen für Doppelstücke unter Nero: Wolters 1999, 266.

⁷³ van den Hoff 2009, 250–252; Levy 1988, 106f.

Ansichten innerhalb der römischen Gesellschaft, in der die einen den Kaiser in immer überhöhter Ehre sahen, die anderen aber zugleich von ihm erwarteten als *civilis princeps* aufzutreten. Daraus resultierten unterschiedliche Vorstellungen über den Gebrauch und Inhalt des augusteischen *exemplum*, was, analog zum kollektiven Gedächtnis, für die Existenz verschiedener Kanones nebeneinander spricht. Aus dieser Summe musste, insbesondere im Rahmen der Kommunikation, ein konsensual akzeptiertes Maß gefunden werden, um das Erreichen der Kommunikationsziele (hier das der Herrschaftsrepräsentation und -legitimation) zu sichern. Das Bild und der „Kanon“ des Augustus unterlagen somit einem steten Diskurs, der uns heute jedoch zumeist verborgen bleibt.

3 Augustus – ein Wertkanon?

Kommen wir nun zur bereits eingangs aufgeworfenen Frage nach einem Wert- bzw. Tugendkanon⁷⁴ der römischen Kaiserzeit. Seit Wallace-Hadrill wird die Existenz eines solchen Kanons größtenteils negiert, da die in der Selbstrepräsentation der römischen Kaiser gezeigten Werte zu divers erscheinen. Der Kanonbegriff wird dabei z. T. durch den Sammelbegriff der „*imperial virtues*“ substituiert, die jedoch in ihrer Genese und Zusammensetzung

⁷⁴ Der Begriff soll hier im erweiterten Sinne genutzt werden, da das im Folgenden angeführte Epitheton Augusti/-a nicht nur für Personifikationen von Werten, sondern auch für Personifikationen von Segnungen und Zustandsbeschreibungen wie z. B. *salus* eingesetzt wurde. Gemeinsam ist ihnen die Rezeption als Gottheit, die entweder als *comes* des Kaisers agierte oder diesen als Instrument für ihre Handlungen nutzte. In jedem Fall war der Kaiser Mittler zwischen der Gottheit und seinen Untertanen, wodurch er die glücklichen Zustände und Segnungen der Götter herbeiführte und sicherte. Somit symbolisierten die Personifikationen die Fähigkeit des Kaisers die Wünsche der Bevölkerung zu erfüllen, was sie zu wesentlichen Bestandteilen der kaiserlichen Rolle werden ließ. Siehe dazu: Mattingly 1937, 104f.; Wallace Hadrill 1981, 308–310, 314–317; Fears 1981, 828–833; Fishwick 1991, 459f.; Norena 2001, 152f. (nutzt hierfür „Wertbegriffe“).

nicht näher definiert werden⁷⁵. Positive Stimmen⁷⁶ oder Verbindungen mit dem Vorbild des Augustus⁷⁷ sind eher selten.

Eine gute Möglichkeit, die Frage nach einem Wertkanon zu beantworten, bietet sich in der Münzprägung des Claudius, der als erster eine große Anzahl an Wertpersonifikationen auf seine Antrittsmünzen setzte und diese zudem komplett mit dem Epitheton Augusti/-a verband. Während nachgewiesen wurde, dass Genitiv und Adjektiv synonym verwendet werden können,⁷⁸ ist die Frage, auf wen sich das Epitheton bezieht, schwieriger zu beantworten. Da diesbezüglich von Augustus selbst über den regierenden Kaiser bis hin zum System der Kaiserherrschaft verschiedenste Vorschläge gemacht wurden, sollen nun die Münzen einzeln betrachtet werden.

Das erste Beispiel ist die *Pax Augusta/Augusti*. Sie wird unter Claudius nicht in der gewöhnlichen Form als friedensbringende Göttin mit Zweig und Zepter dargestellt, sondern als geflügelte, in den Kolpos speiende Göttin, die einen *caduceus* in der Linken hält und von einer Schlange begleitet wird.⁷⁹ Diese Ikonographie wurde u. a. als eine Mischung aus Victoria (Flügel), Concordia/Felicitas (*caduceus*) und Salus/Minerva (Schlange) gesehen,⁸⁰ die Geste des Speiens in den Kolpos kennzeichnet sie jedoch zudem eindeutig als Pax-Nemesis.⁸¹ Sie rächte menschliche Hybris und stellte die Ordnung wieder her.⁸² Dies entsprach der Selbstrepräsentation des Claudius als *restitutor*, der durch die Hybris des Caligula gestörten Ordnung des augusteischen

⁷⁵ Wallace Hadrill 1981; Norena 2001, 152–160; Classen 1991.

⁷⁶ So z. B. Mayer 2012, 46–57 (mit starkem Bezug zu den von Wallace Hadrill erwähnten „*imperial virtues*“, ohne jedoch auf dessen Kanonkritik einzugehen), Wickert 1979.

⁷⁷ Z. B. Gage 1931, 30–34; Grant 1950, 72–77; stark kritisiert von Fishwick 1991, 471f.; siehe ferner Fears 1981, 896, der von einem „*system of imperial virtues*“ spricht, das in Teilen von der Tradition des Augustus abhängig ist. Siehe auch: Hölischer 2017.

⁷⁸ Fishwick 1991, 462; Fears 1981, 887f. (mittels eines Vergleiches mit anderen Epitheta) Anders: z. B. BMC I, LXXIII f. (Genitiv = Kaiser, Adjektiv = Kaiserherrschaft generell); Grant 1954, 155 u. 166 (Genitiv = „*virtues*“, Adjektiv = „*blessings*“).

⁷⁹ RIC I², 9f., 21f., 27f., 38f., 46f., 51f., 57f., 61f. (Abb. 15: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18219446; Foto: J. Ritter).

⁸⁰ Siehe vor allem Fears 1981, 894, der in der Geste des Speiens ein Rockheben und somit eine Geste der Pudicitia sieht. Siehe ferner Grant 1977, 70f.; Grant 1954, 156–160 (*caduceus* von Hermes); Belloni 1974, 1047 ergänzt Minerva.

⁸¹ Siehe dazu Wittenberg 2014, 14; Mannsperger 1974, 953. Vermutlich sollen beide Bedeutungsebenen ausgedrückt werden.

⁸² Zur Bedeutung der Pax-Nemesis siehe: Wittenberg 2014, 11.

Prinzipates.⁸³ Pax-Nemesis war dabei ein bereits in der Zeit des Augustus florierendes Konzept, das die Wiederherstellung der Ordnung nach den Bürgerkriegen und die Rache an den Mördern Caesars symbolisierte.⁸⁴ Eine Anlehnung der senatorischen Opposition gegen die Machterlangung des Claudius an die Caesarmörder⁸⁵ könnte dabei ein weiterer Grund für die Wahl des Bildes gewesen sein. Insgesamt symbolisiert die Pax-Nemesis daher wohl nicht nur eine Rückkehr zu den Werten des Augustus, sondern sogar ein direktes Handeln wie dieser.



Abb. 15

Eng im Gefolge der Pax steht oft die sie erst ermöglichende Victoria. Sie wurde nur im Jahr 41/42 n. Chr. in drei verschiedenen Typen auf die Goldquinare gesetzt. Die Verwendung der augusteischen Typen der „Victoria auf dem Globus“⁸⁶ und der „schwebenden Victoria mit Schild und *corona civica*“⁸⁷ zeigt die direkte Anknüpfung an Augustus. Lediglich die Victoria vom Typ Brescia fällt aus dem Rahmen und wurde vielleicht zur Feier eines Germanensieges ausgeprägt.⁸⁸

In der römischen Münzprägung singulär ist hingegen die Figur der Constantia. Sie kommt bei Claudius in gleich drei verschiedenen Versionen vor:

⁸³ Z. B. Cass. Dio LX,3f.; zeigt die Abkehr von Caligula u. a. mittels *imitationes Augusti*. Zum Wunsch nach einem wiedergekehrten Augustus siehe die Behandlung der Libertas.

⁸⁴ Siehe dazu Wittenberg 2014, 14; Vollenweider 1964, 8. Mitunter wurde die Darstellung als Abbild der Pax Claudia Augusta bezeichnet, die in Verbindung mit dem Nemeseion Caesars in Alexandria stehen soll: Rostovtzeff 1926, 24–29. Dem wurde jedoch vielfach widersprochen: siehe zusammenfassend Hornum 1993, 15–17.

⁸⁵ Siehe dazu z. B. Ios. ant. Iud. XIX,184.

⁸⁶ Diese war zugleich die einzige von Tiberius und Caligula ausgeprägte Victoria: RIC I², 5–22 (Tib.); 5, 20, 29 (Calig.) Kaenel 1986, 235; Zum Typ siehe Hölscher 1967, 17.

⁸⁷ Siehe Kaenel 1986, 235, einzige Veränderung ist die Legende auf dem Schild: SPQR unter Augustus, OB CS unter Claudius. Siehe ferner Hölscher 1967, 102–105, 120–122.

⁸⁸ Kaenel 1986, 235, zum Typ: Hölscher 1967, 122–126. RIC I², 18.

(1) stehend mit Füllhorn und Fackel sowie Antonia auf dem Avers; (2) auf der *sella curulis* sitzend, die Hand zum Schweigegegestus⁸⁹ erhoben und Claudius auf dem Avers; (3) im Militärornat mit Speer und Schweigegegestus sowie Claudius auf dem Avers (Abb. 16, 17, 18).⁹⁰ Generell bedeutete *constantia* in etwa Standfestigkeit bzw. die Beständigkeit von Ordnungen, Einrichtungen und Zuständen sowie das feste Stehen zu eigenen Prinzipien.⁹¹ An welcher Ordnung bzw. an welchem Vorbild genau hier festgehalten werden sollte, wird durch die Münze mit Antonia, auf der die Constantia die zuvor als Zeichen der Priesterschaft für Augustus verwendete Fackel in der Hand hält, deutlich (Abb. 19).⁹² Sie rückt die Constantia in die augusteische Sphäre, sodass sie insgesamt als Festhalten an der augusteischen Prägung des Prinzipates zu verstehen ist, was durch die verschiedenen Formen der Antike Kanonisierungsprozesse und Identitätsbildung in Zeiten des Umbruchs Personifikation in ihrer Bedeutung erweitert wird.⁹³ Das Füllhorn drückt die durch den Anschluss an Augustus verheißene glückselige Zeit aus, die auch in die militärische und administrative Sphäre transferiert wird. Nimmt man nun den Schweigegegestus als möglichen Hinweis auf die von Claudius am



Abb. 16



Abb. 17



Abb. 18



Abb. 19

⁸⁹ Grant 1950, 29f.; Lummel 1991, 56 deutet es ähnlich, nennt es aber Selbstkontrolle.

⁹⁰ Antonia: RIC I², 65f. (Abb. 16: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18211064; Foto: R. Saczewski); *sella curulis*: RIC I², 2, 13f., 31f., 42f., 55f. (Abb. 17: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18219449; Foto: D. Sonnenwald); militärisch: RIC I², 95, 111 (Abb. 18: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18219829; Foto: D. Sonnenwald).

⁹¹ Hölscher 1986, 300f.

⁹² Lummel 1991, 55f. Grant 1950, 26 sieht die Fackel jedoch als Zeichen der Ceres an. Diese besteht auf den Münzen des Claudius jedoch aus einem Stück, während die Fackel der Antonia triangulare Einzelemente aufweist, die auch im oberen Bereich der Fackel der Constantia zu erkennen sind. RIC I², 67f. (Abb. 19: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18202636; L.-J. Lübke (Lübke und Wiedemann)).

⁹³ Lummel 1991, 55 geht zudem schon allein wegen der Verbindung der Constantia mit dem Namen Augustus davon aus, dass diese Deutung für den Rezipienten nahe lag.

Beginn seiner Herrschaft erlassene Generalamnestie,⁹⁴ so findet sich in der Constantia-Serie vielleicht ein Hinweis auf die vier Tugenden des *clipeus virtutis*: Der Schweigegestus als *clementia*, die Priesterinsignien als *pietas*, die administrative Sphäre für die *iustitia* und die militärische für die *virtus*.

Zusammengenommen ergibt sich also ein mehrfacher Bezug zu Augustus: Zum einen sollen die von Augustus verkörperten Werte und mit ihnen die von ihm verkörperte glückliche Zeit zurückkehren, zum anderen wird die Constantia als ein Wert des Augustus konstituiert, die gegen die Unberechenbarkeit des Caligula gestellt wird. Dies ist insbesondere interessant, da die Constantia in der Zeit des Augustus nur wenig Bedeutung besaß und erst in der Zeit des Claudius zu einem virulent genutzten Begriff wurde.⁹⁵ Es wird hier somit gewissermaßen ein Wert „rückdatiert“.

Eine weitere Personifikation ist die der Libertas (Abb. 20).⁹⁶ Sie war das Schlagwort der turbulenten Zeit nach der Ermordung Caligulas und wurde insbesondere von der senatorische Opposition gegen Claudius zu ihrem Leitbegriff erhoben.⁹⁷ Gemeint war dabei jedoch keineswegs ein Zustand wie zur Zeit der alten Republik, sondern eine Rückkehr zur augusteischen Zeit.⁹⁸ Die Hinzusetzung des Epitheton Augusti ist hier also ein Ausdruck der Kanonisierung einer bereits zuvor stattgefundenen Resemantisierung des *libertas*-Begriffes.



Abb. 20

⁹⁴ So auch Grant 1950, 32.

⁹⁵ Siehe dazu u. a. Grant 1950, 35 sowie ThLL s. v.

⁹⁶ RIC I², 97, 113 (Abb. 20: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18202635; Foto: L.-J. Lübke (Lübke und Wiedemann)).

⁹⁷ Siehe z. B. Ios. ant. Iud. XIX,79, 100, 167–184, 250, 261.

⁹⁸ Siehe dazu z. B. Mlasowsky 1998, 764f.; Flaig 1992, 233f.

Hinzu tritt ferner die Darstellung der Spes (Abb 21).⁹⁹ Die in der Zeit der späten Republik virulenten Hoffnungen auf eine bessere Zeit wurden von Augustus erfüllt, weshalb Spes fortan stark mit ihm verbunden wurde, was er selbst z. B. durch Statuenweihungen und der Restaurierung des Spes-Tempels am Forum Holitorium noch steigerte.¹⁰⁰ Mit der Erfüllung der erhofften Zustände verband sich bald jedoch auch die Hoffnung auf eine Perpetuierung derselben, die sich in Verbindung mit der ebenfalls alten Verbindung zwischen Spes und Jugend nun auf den Nachfolger und Erben des Augustus konzentrierte.¹⁰¹ Die Münze symbolisierte daher vermutlich zum einen eine Rückkehr der Zustände und Tugenden wie unter Augustus und mithin eine legitime Nachfolgerschaft des regierenden Kaisers, zum anderen aber auch eine Fortsetzung derselben durch Britannicus.¹⁰² Die archaisierende Form der dargestellten Gottheit lässt zudem vermuten, dass hier das Kultbild des Tempels auf dem Forum Holitorium wiedergegeben wurde,¹⁰³ was den Bezug zu Augustus noch steigern würde.



Abb. 21

Alle bisher gezeigten Münzen stellen Claudius somit als neuen bzw. in Abgrenzung von Caligula wiedergekehrten Augustus dar. Dessen Vorzüge zeigt

⁹⁹ RIC I², 99, 115 (Abb. 21: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18218699; Foto: D. Sonnenwald).

¹⁰⁰ Siehe z. B. Clark 1983 zur Geschichte der Spes vor (80–94) und nach (94–100) Augustus.

¹⁰¹ Clark 1983, 95f. Siehe zudem Vell. Pat. II,103, laut dem mit Tiberius die Spes des Augustus zurückgekehrt sei. Siehe dazu: Clark 1983, 98f.

¹⁰² Siehe z. B. Mlasowsky 1996, 372; Mannsperger 1974, 953. Vgl. hingegen von Kaenel 1986, 241, der einen Bezug zu Britannicus ohne Angabe von Gründen ablehnt.

¹⁰³ Hamdorf 1994, 806.

dann, ganz wie in augusteischer Zeit in Literatur und z. B. an der Ara Pacis abzulesen war,¹⁰⁴ die Darstellung der Ceres Augusta an.¹⁰⁵

Insgesamt lässt sich so konstatieren, dass das Epitheton Augusti/-a einen eindeutigen Bezug zu Augustus aufweist. Alle gezeigten Werte symbolisieren eine Rückkehr zu den Werten und der Herrschaftsführung des Augustus, der als Idealbild eines Kaisers und somit Maßstab normgerechten Handelns konstituiert wird und die diversen *virtutes* zu einem Gesamtprogramm verbindet. Dieser stete Bezug auf Augustus, der sich auch für andere Kaiser festhalten lässt,¹⁰⁶ erklärt auch das in der Literatur oft erwähnte Phänomen, wonach die verkörperten Werte zwar divers waren, zugleich aber grundsätzlich ähnlichen Kategorien entsprangen.¹⁰⁷ All dies regt dazu an, den Diskurs um einen „Wertkanon“ des römischen Kaisertums neu zu überdenken und statt eines Korpus einzelner Werte das Idealbild des Augustus in den Fokus zu rücken.

Der wiederholte Bezug zu diesem „Wertkanon“ unterstützte Claudius, dessen Porträt auf dem Avers der Münzen ihn als *restitutor* und Garanten der augusteischen Werte inszenierte, in seiner Herrschaftslegitimation und Repräsentation. Anders als seine Vorgänger konnte er sich nicht auf eine Blutsverwandtschaft zu Augustus berufen, weswegen unter seinen Antrittsprägungen im Gegensatz zu denen des Tiberius und Caligula keine Filiationen und Bilder des Divus Augustus zu finden sind. Stattdessen griff er auf eine „geistige bzw. ideologische“ Verwandtschaft zurück, ein Konzept, dass z. B. auch der *homo novus* Cicero anwandte.¹⁰⁸

4 Fazit

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass bei der Kommemorierung des Augustus resp. der *imitatio Augusti* durchaus Kanonisierungsprozesse im

¹⁰⁴ Siehe z. B. Stanley Spaeth 1996, 20–24, 125–151. Zudem z. B. Hor. Carm. 4,5,16–19.

¹⁰⁵ RIC I², 94, 110. Möglich wäre auch ein Anklang an Antonia, in Analogie zu den Darstellungen der Livia im Habitus der Ceres (Siehe z. B. Mannsperger 1974, 953; Grant 1954, 163f.) oder eine Reaktion auf Versorgungsschwierigkeiten mit Korn.

¹⁰⁶ Wie u. a. gezeigt am Beispiel des Tiberius; zu Vespasian im Ansatz Winkler-Horacek 2010, 475–478.

¹⁰⁷ Siehe dazu z. B. Hölscher 2017, 305–307.

¹⁰⁸ Siehe dazu Blösel 2000, 68–85, bes. 70–73; Cic. Verr. 2,4,78–82.

Sinne der eingangs erläuterten Assmannschen Definition nachweisbar sind. Sie zeigen sich sowohl im Bereich eines Bildkanons, im Sinne einer einzelnen Ikone und im Sinne einer Sammlung von Bildern, als auch bei der Repräsentation von Werten im Sinne eines Wert-/Tugendkanons.

Wie insbesondere anhand der Beispiele der Zensur deutlich wurde, war der Prozess der Kanonisierung dabei im Wesentlichen ein diskursiver Vorgang zwischen Kaiser und akzeptanzgenerierenden Gruppen,¹⁰⁹ der auf eine konsensuale Übereinkunft abzielte. Dies hielt den Kanon in gewisser Weise flexibel, da nicht die tatsächlichen historischen Werte und Taten des Augustus, sondern die konsensual als solche konstituierten bzw. konstruierten entscheidend waren. Dies sicherte zugleich die Konstanz des Kanons über eine lange Zeit und innerhalb sich ändernder Werte- und Normenvorstellungen.

Dabei lassen sich ferner Anzeichen von Identitätsbildung fassen, die über die eingangs erwähnte Herausbildung eines kaiserlichen Rollen- und Selbstverständnisses hinausgehen und auch die restliche Bevölkerung des Imperium Romanum betreffen. So konnte der Kanon auf individueller Ebene, wie im Beispiel der *corona civica* gezeigt, der Selbstvergewisserung bestehender Zustände dienen. Der Bezug zu gemeinsamen Werten sowie auf einen gemeinsamen idealisierten Fixpunkt in der Vergangenheit erschuf ferner ein Gefühl der Ähnlichkeit untereinander und somit eine Gruppenidentität. Die Untersuchung der Bezüge zu Augustus in der Münzprägung der frühen Julisch-Claudischen Zeit bietet somit eine hervorragende Möglichkeit, Kanonisierungsprozesse und Identitätsbildung in Zeiten des Umbruchs (der Konstituierung der Kaiserherrschaft nach Augustus) nachzuvollziehen.

Bibliografie

- Alföldi, Andreas, Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken (Libelli 261), Darmstadt 1971
- Althoff, Gerd, Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation für das Verständnis des Mittelalters, Frühmittelalterliche Studien 31 (1997) 370–389
- Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992

¹⁰⁹ Nach Flaig 1992 *passim* insbesondere Senat, Heer und Plebs in Rom.

- Assmann, Jan und Aleida, Kanon und Zensur, in: *dies.*, Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987, 7–27
- Belloni, Gian G., Significati storico — politici delle figurazioni e delle scritte delle monete da Augusto a Traiano (Zecche di Roma e ‘imperialie’), ANRW II,1 (1974) 997–1144
- Bergmann, Birgit, Der Kranz des Kaisers. Genese und Bedeutung einer römischen Insignie (Image & Context 6), Berlin 2010
- Blösel, Wolfgang, Die Geschichte des Begriffes *Mos maiorum* von den Anfängen bis zu Cicero, in: B. Linke / M. Stemmler (Hg.), *Mos Maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik (Historia Einzelschriften 141), Stuttgart 2000, 25–97
- Clark, Mark E., *Spes* in the Early Imperial Cult: “The Hope of Augustus”, *Numen* 30/1 (1983) 80–105
- Classen, Carl J., *Virtutes Imperatoriae*, *Arctos* 25 (1991) 17–39
- Czech, Alfred, Bildkanon im Spannungsfeld zwischen individuellem und kollektivem Bildgedächtnis, in: J. Kirschenmann (Hg.), *Bilder, die die Welt bedeuten*. ‚Ikonen‘ des Bildgedächtnisses und ihre Vermittlung über Datenbanken, München 2006, 11–40
- Fears, J. Rufus, The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology, ANRW II,17,2 (1981) 827–949
- Fishwick, Duncan, The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire, Volume II,1 (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l’Empire Romain 108), Leiden 1991
- Flaig, Egon, Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im römischen Reich (Historische Studien 7), Frankfurt 1992
- Gage, Jean, *Divus Augustus*. L’idée dynastique chez les empereurs julio-claudiens, RA 34 (1931) 11–41
- Grant, Michael, *Constantiae Augusti*. NC 6,10 (1950) 23–42
- Grant, Michal, *Roman Imperial Money*, London 1954
- Grant, Michael, *Roman Anniversary Issues*. An Exploration Study of the Numismatic and Medalllic Commemoration of Anniversary Years 49 B. C. – A. D. 375, New York 2¹⁹⁷⁷
- Gross, Walter H., *Iulia Augusta*. Untersuchungen zur Grundlegung einer Livia-Ikonographie (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge, Nr. 52), Göttingen 1962
- Hamdorf, Friedrich W., s.v. ‚*Spes*‘, LIMC VII,1 (1994) 804–806

- Hekster, Olivier, Coins and Messages. Audience Targeting on Coins of Different Denominations?, in: L. De Blois / P. Erdkamp / O. Hekster (Hg.), *The Representation and Perception of Roman Imperial Power. Proceedings of the Third Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, c. 200 B.C. – A.D. 476)*, Amsterdam 2003, 20–35
- van den Hoff, Ralf, Caligula. Zur visuellen Repräsentation eines römischen Kaisers, *AA* (2009/1) 239–263
- Hölscher, Tonio, *Victoria romana. Archäologische Untersuchungen zur Geschichte und Wesensart der römischen Siegesgöttin von den Anfängen bis zum Ende des 3. Jhs. n. Chr.*, Mainz 1967
- Hölscher, Tonio, s.v. ‚Constantia‘, *LIMC* III,1 (1986) 300–301
- Hölscher, Tonio, *Klassische Archäologie Grundwissen*, Darmstadt 2015
- Hölscher, Tonio, Die Stadt Rom als triumphaler Raum und ideologischer Rahmen in der Kaiserzeit, in: F. Goldbeck / J. Wienand (Hg.), *Der römische Triumph in Prinzipat und Spätantike*, Berlin 2017, 283–315
- Hornum, Michael B., *Nemesis, the Roman State and the Games (Religions in the Graeco-Roman world 117)*, Leiden/New York/Köln 1993
- Howgego, Christopher, *Ancient History from Coins*, London 1995
- Jones, Arnold Hugh Martin, *Numismatics and History*, in: R. Carson / H. Sutherland (Hg.), *Numismatics and History. Essays in Roman Coinage Presented to H. Mattingly*, Oxford 1956, 13–33
- Kaenel, Hans Markus von, *Münzprägung und Münzbildnis des Claudius*, Berlin 1986
- Kraft, Konrad, S(enatus) C(onsulto), *JNG* 12 (1962) 7–49
- Küthmann, Harald, Claudius, Germanicus und Divus Augustus, *JNG* 10 (1960) 47–59
- Levy, Brooks Emmons, Caligula's radiate crown, *GNS* 152 (1988) 101–107
- Lummel, Peter, *Zielgruppen römischer Staatskunst. Die Münzen der Kaiser Augustus bis Trajan und die trajanischen Staatsreliefs (Quellen und Forschungen zur antiken Welt 6)*, München 1991
- Mannsperger, Dietrich, ROM. ET AVG. Die Selbstdarstellung des Kaisertums in der römischen Reichsprägung, *ANRW* II,1 (1974) 919–996
- Mattingly, Harold, *The Roman Virtues*, *HThR* 30 (1937) 103–117
- Mayer, Markus, *Numismatisch-Ikonographische Untersuchungen zur Kommunikation und Selbstdarstellung des flavischen Kaiserhauses*, Augsburg 2012

- Mlasowsky, Alexander, *Nomini ac fortunae Caesarum proximi. Die Sukzessionspropaganda der römischen Kaiser von Augustus bis Nero im Spiegel der Reichsprägung und der archäologischen Quellen*, JDAI 111 (1996) 249–388
- Norena, Carlos F., *The Communication of the Emperor's Virtues*, JRS 91 (2001) 146–168
- Ritter, Hans-Werner, *Adlocutio und Corona civica unter Caligula und Tiberius*, JNG 21 (1971) 81–96
- Rostovtzeff, Michael Ivanovitch, *Pax Augusta Claudiana*, *The Journal of Egyptian Archaeology*, 12, 1/2 (1926) 24–29
- Salzmann, Dieter, *Beobachtungen zur Münzprägung und Ikonographie des Claudius*, AA (1976) 252–264
- Schrömbges, Paul, *Tiberius und die Res Publica Romana. Untersuchungen zur Institutionalisierung des frühen römischen Principats* (Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Alte Geschichte 22), Bonn 1986
- Spaeth, Barbetta Stanley, *The Roman goddess Ceres*, Austin 1996
- Sutherland, Carol Humphrey Vivian, *Divus Augustus Pater. A study in the Aes Coinage of Tiberius*, NC 6,1 (1941) 97–116
- Sutherland, Carol Humphrey Vivian, *The symbolism of a unique Aes Coin of Tiberius*, NC 6,10 (1950) 290–297
- Sutherland, Carol Humphrey Vivian, *Coinage in Roman imperial policy 31 BC–AD 68*, London 1951
- Sutherland, Carol Humphrey Vivian, *The PONTIF MAXIM aurei of Tiberius*, NAC 16 (1987) 217–222
- Szaivert, Wolfgang, *Die Münzprägung der Kaiser Tiberius und Caius (Caligula) 14/41* (Moneta imperii Romani 2/3), Wien 1984
- Vollenweider, Marie-Luise, *Der Jupiter-Kameo*, Stuttgart 1964
- Wallace-Hadrill, Andrew, *The Emperor and His Virtues*, *Historia* 30 (1981) 298–319
- Winkler, Lorenz, *Salus. Vom Staatskult zur politischen Idee: Eine archäologische Untersuchung* (Archäologie und Geschichte 4), Heidelberg 1995
- Winkler-Horacek, Lorenz, *Parthersieg und cista mystica. Tradition und ‚Reduktion‘ in Münzbildern unter Vespasian und Titus: Zwei Fallbeispiele*, in: N. Kramer / C. Reitz, *Tradition und Erneuerung. Mediale Strategien in der Zeit der Flavier* (Beiträge zur Altertumskunde 285), Berlin/New York 2010, 457–481

Wittenberg, Tim, *Kult bei der Arena. Nemesis-Heiligtümer im Kontext römischer Amphitheater* (BAR International Series 2615), Oxford 2014

Wolters, Reinhard, *Nummi signati. Untersuchungen zur römischen Münzprägung und Geldwirtschaft* (Vestigia 49), München 1999

Wickert, Lothar, *Entstehung und Entwicklung des römischen Herrscherideals*, in: H. Kloft (Hg.), *Ideologie und Herrschaft in der Antike*, Darmstadt 1979, 339–360

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18209501, Foto: R. Saczewski

Abb. 2: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18211802, Foto: D. Sonnenwald

Abb. 3: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18215911; Foto: D. Sonnenwald

Abb. 4: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18202628; Foto: L.-J. Lübke (Lübke und Wiedemann)

Abb. 5: Classical Numismatic Group Inc., Triton VII, Lot: 856; <https://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=43665>

Abb. 6: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18219444; Foto: J. Ritter

Abb. 7: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18219493; Foto: D. Sonnenwald

Abb. 8: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18211204; Foto: D. Sonnenwald

Abb. 9: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18211812; Foto: D. Sonnenwald

Abb. 10: Classical Numismatic Group Inc., eAuction 163, Lot 115; <https://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=102626>), 711, 986, 1569, 3919; Ceres: 2368, 2991.

Abb. 11: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18210590; Foto: R. Saczewski

Abb. 12: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18210641; Foto: R. Saczewski

Abb. 13: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18202617; Foto: L.-J. Lübke (Lübke und Wiedemann)

Abb. 14: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18209324; Foto: R. Saczewski

Abb. 15: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18219446; Foto: J. Ritter

Abb. 16: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18211064; Foto: R. Saczewski

Abb. 17: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18219449; Foto: D. Sonnenwald

Abb. 18: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18219829; Foto: D. Sonnenwald

Abb. 19: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18202636; Foto: L.-J. Lübke
(Lübke und Wiedemann)

Abb. 20: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18202635; Foto: L.-J. Lübke
(Lübke und Wiedemann)

Abb. 21: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, 18218699; Foto: D. Sonnenwald

Maria Kames (Köln)

Der fremde Kentaur?! Bildstrategien in der Sakralarchitektur Griechenlands und ihr identitätsstiftendes Potential¹

Mit dem Bedeutungszuwachs griechischer Heiligtümer beginnt die Entstehung der monumentalen, steinernen griechischen Tempelarchitektur.² Findet der Kult unter freiem Himmel am Altar statt, so stellt der Tempel ein zusätzliches kultisches Requisite dar, in welchem das Kultbild aufbewahrt wurde.³ Die Bauform des Tempels erfuhr ab der Klassik kaum eine tiefgreifende Veränderung, vielmehr stellt sich eine gewisse Kontinuität ein, die zahlreiche Tempel des griechischen Mutterlandes im 5. Jh. v. Chr. verbindet.⁴ Von der Forschung als Schau- bzw. Kulissenarchitektur beschrieben, verwundert es nicht, dass der klassische griechische Tempel in verschiedenen Bereichen Bildschmuck aufweist.⁵ Bereiche, in denen mit wiederkehrender Regelmäßigkeit figürlicher Bildschmuck angebracht wurde, finden sich dabei vor allem im Dachaufbau des Tempels: an den beiden Giebeln der Tempelfronten,

¹ Die Abkürzung der verwendeten Literatur folgt den Zitierrichtlinien des DAI.

² Coldstream 1985, 73; Gruben 2007, 68.

³ Allgemein dazu: Höcker 2002, 14, 17; Sinn 2000, 56.

⁴ Von einigen Forschern wird diese regelmäßige Bauweise auch als kanonisch bezeichnet: bspw. Boschung 2007, 70; Goette 2000, 27–28; Knell 1968, 103; Zu Maßen und Proportionen im Tempelbau: Gruben 2001; Koenigs 1990. Die Beispiele zeigen, dass der Begriff kanonisch innerhalb der Archäologie als Marker für Ähnlichkeitsgrade benutzt wird. Vgl. zum „Kanon“ in der griechischen Antike: Montanari 1999.

⁵ Höcker 2002, 144.

am Fries der Tempelcella, am Metopenfries sowie auf dem Dach als Akrotere.⁶ Die Kentaumachie ist hierbei eines der beliebtesten mythischen Motive des 5. und 4. Jh. v. Chr., welches in häufiger Wiederkehr in den verschiedenen Bildzonen am Tempel eingebracht wurde. Für die Auseinandersetzung zwischen den Pferdemenchen und den Lapithen sind verschiedene Szenarien innerhalb der griechischen Literatur überliefert.⁷ Am verbreitetsten ist die Variante, nach der die Kentauren, berauscht durch den Wein, die Hochzeit des Peirithoos und der Hippodameia störten, indem sie die Braut raubten und andere Gäste bedrängten.⁸ Wie sind Darstellungen von Kentaumachien an den griechischen Tempeln jedoch zu verstehen?

1 Forschungsfragen: Mythen im architektonischen Kontext

Betrachtet man die Forschung zur Bauplastik und die Forschung zur Kentaumachie, so fällt eine gewisse Ambivalenz in der Diskussion auf. Während in der Auseinandersetzung mit figürlicher Bauplastik die Forschungsdiskussion zwischen den Standpunkten eines aufgewerteten Dekorationsbegriffes und eines inhaltlich begründeten Bauprogrammes changiert,⁹ wird in der Debatte um die Darstellungen der Kentaumachie die Position bezogen, dass der Kampf als Reflexion auf zeitgenössische Ereignisse an den Tempelbau-

⁶ Weitere Bereiche für Bauplastik: Orthostatenreliefs, figurale Kapitelle bzw. Säulen, jedoch zählen diese nicht zu den kanonischen Anbringungsbereichen: Neudecker 1997. Im Zusammenhang mit Skulptur sind verschiedene Hinweise auf das Werk des Polyklet mit dem Titel *kanon* erhalten, das Werk ist jedoch zu großen Teilen verloren, hierzu: Philipp 1990.

⁷ Zur Entwicklung und Überlieferung der verschiedenen Kentaumachien: Westervelt 2004, 8–19.

⁸ In Ausschnitten erste Erwähnung bei Hom. Od. 21,285–310; Hom. Il. 1,262–268; 2,740–744. Vollständige Episode erst später bei Ov. Met. 12,210–535. In der griechischen Literatur sind weitere Kentaumachien mit der Beteiligung Herakles' überliefert.

⁹ Hölscher 2009 und Spivey 2013, 152–153 plädieren aufgrund des zum Teil schwierigen Zuganges zu den Bildern sowie deren eingeschränkter Sichtbarkeit für den Betrachter dafür, die Skulpturen als Dekoration des Tempels zu verstehen, die sich in abgeänderter Variante auf ähnliche Weise an anderen Bauten wiederholt. Knell 1990, XI und Oppermann 1990, 9 sehen in den Darstellungen einen Ausdruck der Konkurrenz der einzelnen Poleis untereinander, und gehen entsprechend für die jeweiligen Bauten von unterschiedlichen Bauprogrammen aus. Mit einem differenzierten Ansatz: Ridgway 1999, 143–144.

ten zu verstehen ist. Allein durch ihre andersartige Körperform, der Mischung aus menschlichen und tierischen Elementen, werden die Kentauren vom griechischen Bürger unterschieden. Im Mythos treten sie aggressiv und zügellos auf, was ihre Fremdartigkeit gegenüber der griechischen Gesellschaft manifestiert.¹⁰ Die mythische Auseinandersetzung wird von einigen Forschern auf den zentralen Konflikt Griechenlands im 5. Jh. v. Chr. mit den Persern bezogen.¹¹ So sollten die Kentauren durch ihre Andersartigkeit und Aggressivität als metaphorisches Bild für das Fremde, die einfallenden Perser, in den Darstellungen symbolisieren. Andere Forscher betonen hingegen die genealogische Abstammung der Kentauren von den griechischen Göttern. Trotzdem wurden sie als von den Griechen getrennte Gruppe betrachtet und die Darstellungen von der Forschung mit innergriechischen Konflikten verbunden.¹² Anhand von zwei Beispielen, dem Zeustempel in Olympia und dem Apollontempel in Bassai, sollen die verschiedenen Spielarten der Kentauiromachie innerhalb der Bauplastik dargestellt werden.

2 Der Zeustempel in Olympia und der Apollontempel in Bassai

Eines der bekanntesten Beispiele der Darstellung der Kentauiromachie innerhalb der Bauplastik findet sich am Zeustempel im panhellenischen Heiligtum von Olympia. Der Baubeginn des Tempels wird allgemein mit einem wirtschaftlichen und politischen Aufschwung der Stadt Elis verbunden und in die Zeit um 476–472 v. Chr. datiert.¹³ Das Bauende kann auf 457 v. Chr. datiert werden.¹⁴ Pausanias gibt eine der detailliertesten Beschreibungen des Tempels sowie dessen Bildschmuck.¹⁵ Aufgrund von Pausanias' Beschreibung als auch den bei Ausgrabungen wiederentdeckten Figuren konnte die beiden

¹⁰ Die Kentauren als Gegenkonstrukt zur griechisch zivilisierten Welt: Hölscher 2000; Osborne 1994.

¹¹ Castriota 1992; Thomas 1976.

¹² Sinn 1994, 600–601.

¹³ Fullerton 2016, 114–115; Knell 1990, 79–80; Mallwitz 1972, 211–213. Nur wenige Forscher setzten den Baubeginn erst später um 470 v. Chr. an: Ashmole/Yalouris/Frantz 1967, 6; Barringer 2005, 211.

¹⁴ Paus. 5,10,4 erwähnt, dass die Spartaner, als sie die Athener in der Schlacht bei Tanagra erfolgreich besiegt hatten, einen goldenen Schild am First des Tempels anbringen ließen.

¹⁵ Paus. 5,10,2–10.

Giebelbilder rekonstruiert werden.¹⁶ Der Bildschmuck des Zeustempels gehört mit zu den am besten erhaltenen Skulpturen innerhalb des griechischen Festlandes. Im Vergleich mit der synchronen Vasenmalerei zeigt sich im Bildschmuck der Erfindungsreichtum der Bildhauer: so werden Mythen, die eine lange Tradition innerhalb der Vasenmalerei aufweisen, in neuen Bildvarianten wiedergegeben bzw. Mythen dargestellt, die bisher kaum auf bildliche Vorlagen rekurren.¹⁷ Auf den Metopen, welche am Opisthodom und am Pronaos der Tempelcella angebracht waren, wird der Dodekathlos des Herakles dargestellt. Der Ostgiebel zeigt die mythische Wettfahrt zwischen Pelops und Oinomaos und im Westgiebel, auf der Rückseite des Tempels, welche man beim Betreten des Heiligtums zuerst wahrnahm, ist eine Kentaurenomachie angebracht.

Die Darstellungen des Kentaurenkampfes hat eine lange Tradition und kann bereits im 7. Jh. v. Chr. auf Vasenbildern ausgemacht werden.¹⁸ Der Kampf im Giebelbild ist auf die Auseinandersetzung reduziert, es wird weder der Anlass noch der Ausgang dargestellt. In der Mitte der Giebelkomposition ist, entrückt der ihn umgebenden Kampfszenerie, Apollon dargestellt, der seinen rechten Arm weit ausgestreckt hat.¹⁹ Entgegen den Darstellungen auf den Vasen, wo die Kentauren entweder mit Steinen, Ästen oder Alltagsgegenständen bewaffnet sind, tragen die Kentauren im Giebel keine Waffen.²⁰ Sie kämpfen wie Ringer und sind zudem durch die Beißergruppe als auch durch den Kentauren Eurytion, welcher der Braut des Peirithoos an die Brust

¹⁶ Die Rekonstruktionen, welche bereits durch Treu angefertigt wurden, werden zu großen Teilen von der Forschung akzeptiert. Einzig die Stellung der erweiterten Mittelgruppe im Ostgiebel wird diskutiert. Vgl. allgemein zur Rekonstruktion: Säflund 1970; Treu 1966, 69; Trianti 2012.

¹⁷ Vgl. Säuberung der Ställe des Augias: Pind. O. 10,28 nur selten in der griechischen Kunst dargestellt.

¹⁸ Das bekannteste Beispiel ist die Kentaurenomachie auf dem Krater des Klitias und Ergotimos, der ins 2. Viertel des 6. Jh. v. Chr. datiert wird. Zur Entwicklung der Kentaurenomachie innerhalb der Vasenmalerei: Muth 2008, 413–514. Allgemein zu den Kentauren: Bellefonds 2009; Schiffler 1976.

¹⁹ Identifizierung als Apoll wird von einigen Forschern bezweifelt, da Pausanias in seiner Beschreibung die Mittelfigur als Peirithoos anspricht: Tulunay 1998; Younger – Rehak 2009, 98–101. Mit Argumenten für eine Identifizierung als Apoll: Sinn 1994, 592–598.

²⁰ Ab dem beginnenden 5. Jh. v. Chr. können die Kentauren vermehrt mit Gegenständen des Hochzeitsfestes bewaffnet sein wie Vasen, Stühlen, Kandelabern etc. Zuvor waren sie entweder unbewaffnet oder sie trugen Steine und Äste. Vgl. Castriota 1992; Muth 2008, 500–518.

greift, als unfair kämpfend und sexuell übergriffig dargestellt. Vor allem die sexuelle Übergriffigkeit steht im deutlichen Kontrast zu den Vasenbildern, aber auch zu anderen Darstellungen der Kentaumachie innerhalb der Bauplastik.²¹

Der Apollontempel von Bassai ist einer von mehreren Tempeln im arkadischen Hochland von Kotilion. Die Bauzeit wird, inklusive Bauunterbrechungen, auf ungefähr 420 bis 400 v. Chr. datiert.²² Pausanias beschreibt auch diesen Tempel, jedoch erwähnt er den Bauschmuck nicht.²³ Die beiden Themen sind ungleichmäßig auf den Fries aufgeteilt: So zeigen zwölf der insgesamt 23 Platten die Amazonomachie, zehn die Kentaumachie und eine das göttliche Wagengespann von Apollon und Artemis.²⁴ Die Platten wurden alle zusammen gefunden.²⁵ Die Komposition der Platten ist zu großen Teilen nicht übergreifend ausgearbeitet, sondern auf die jeweilige Friesplatte beschränkt, zudem weisen sie Abarbeitungen an den Schmalseiten auf, sodass die bisherigen Rekonstruktionsvorschläge einer einheitlichen Plattenabfolge unsicher sind und in der Forschung stark diskutiert werden.²⁶ Wie beim Zeustempel von Olympia ist das unfaire Kampfgetümmel der Kentauern und Lapithen in reicher Motivvielfalt dargestellt. Kann der Kampf der Kentauern in Olympia an keinem spezifischen Ort lokalisiert werden, so deuten die Landschaftsangaben wie Bäume und Felsen im Fries von Bassai auf einen Kampf in der freien Natur hin. Das Motivspektrum des Kampfes in Bassai ist um zahlreiche Elemente erweitert: So kämpfen die Kentauern mit

²¹ Vgl. Bilder bei Bellefonds 2009; Muth 2008, 413–514; Schiffler 1976.

²² Datierung ist umstritten. Als Indiz für einen Baubeginn nach dem Parthenon werden vor allem der Stil der Friese, die geringe Krepishöhe als auch die Verjüngung der Säulen gewertet: Cooper 1996, 369–380; Knell 1968, 151. Zur Datierung der Friese und den Abweichungen vgl.: Felten 1993, 47–48; Hofkes-Brukker 1975, 120–141; Jenkins/Williams 1993; Pannuti 1971, 227–238.

²³ Paus. 8,41,7: Häufig erwähnt Pausanias den Bauschmuck in seinem Werk nicht.

²⁴ Beschreibung des Frieses: Felten 1984, 80–82; Hofkes-Brukker 1975, 43–91; Jenkins/Williams 1993; Knell 1990, 150–159.

²⁵ Tzortzi 2002, 13.

²⁶ Es wurde nach zwei verschiedenen Ansätzen versucht, die Friesplatten anzuordnen. Zum einen nach stilistisch, kompositorischen Prinzipien: Felten 1984, 86–92; Hofkes-Brukker 1975, 49–91, 94–114. Mit entsprechender Kritik an dieser Methode: Westervelt 2004, 138. Zum anderen wurden anhand der Abmessung der Einlassungsspuren der Friesplatten, deren Befestigungssteine, sowie des Architravs versucht, eine Abfolge zu rekonstruieren: Dinsmoor 1956, 84–86; Jenkins/Williams 1993; Madigan 1992.

Speeren und Steinen gegen die Lapithen, es finden sich Frauen, die mit Kindern auf den Armen vor den Kentauren fliehen, oder Frauen die Zuflucht in einem Naturheiligtum suchen und von den Kentauren weggerissen werden.²⁷ Auch die Episode, welche den Tod des Kaineus thematisiert, der nur bezwungen werden kann, indem man ihn lebendig in den Boden rammt, wird im Kontext der Kentaumachie am Fries von Bassai dargestellt. Wie im Giebelbild des Zeustempels sind herunterfallende Gewänder und entblößte Brüste dargestellt, jedoch erscheinen diese im Fries von Bassai eher als bildlicher Topos und sind somit als schematischer Ausdruck des heftigen und abrupten Kampfes, der über die Hochzeitsgesellschaft hereinbricht, zu verstehen.²⁸

Der Kampf der Kentauren und Lapithen wird in beiden Darstellungen heftig und unerbittlich geführt. Die Gegenüberstellung der beiden Darstellungen macht jedoch zum einen deutlich, dass unterschiedliche Bildformate unterschiedliche Bildlösungen erfordern: So kämpfen die Kentauren gegen die Lapithen im dreieckigen Giebelfeld wie Ringer gegeneinander, sodass die Figuren sich in die spitz zulaufenden Giebelecken winden können, während der längliche Fries in Bassai es erlaubt, den Kampf mit zusätzlichen Szenen auf die Länge auszubreiten. Zum anderen werden die Kentauren in ihren verschiedenen Eigenheiten nuanciert dargestellt. So überwiegt die ungezügelte sexuelle Triebhaftigkeit der Kentauren, durch das hemmungslose Begrapschen der entblößten Brust, im Westgiebel des Zeustempels, während in Bassai die Normverletzung der Kentauren durch den Angriff auf Frauen und Kinder, dem Wegzerren vom schützenden Heiligtum, in den Fokus gerückt wird.

3 Mythen als identitätsbildendes Element in griechischen Heiligtümern

Die Versteinerung des Bildschmuckes muss in der griechischen Antike über eine dekorative Dimension hinausgegangen sein, dafür spricht allein die Haltbarkeit des Materials, welche die Existenz des Einzelnen überdauern

²⁷ Wegener 1985, 48.

²⁸ Teilentblößte Frauen sind ein häufiges Motiv bei Verfolgungsszenen: Kreilinger 2007, 196. Ungewöhnlich hingegen ist das Begrapschen der Brust wie im Westgiebel des Zeustempels.

konnte.²⁹ Die vornehmliche Verwendung von Mythen innerhalb der Sakralarchitektur unterstreicht diesen universalen Charakter der steinernen Darstellungen. Mythen haben einen allgemeingültigen Anspruch, stellte Christian Ellinghaus fest, der sich auf unterschiedliche Zeiten und in unterschiedliche Kontexte übertragen lässt, daher muss ihre Verwendung auch allgemeingültig erklärt werden.³⁰ Gerade die Zuspitzung eines Mythos als Reflexion auf spezifische, zeitgenössische Ereignisse, beraubt ihn seiner Eigenständigkeit und nimmt ihm die Möglichkeit seiner Adaption.³¹ Dies gilt insbesondere für die Kentaumachie, welche kontinuierlich an verschiedenen Bauten dargestellt wurde.

Die Formierung von Identität bzw. das Gefühl von Zugehörigkeit zu einer spezifischen Gruppe drückt sich vor allem durch die Erkenntnis von Ähnlichkeit bzw. im Umkehrschluss durch die Erkenntnis von Andersartigkeit aus.³² So kann Zugehörigkeit durch die Konstituierung von verwandtschaftlichen Verhältnissen ausgedrückt werden, oder aber die eigenen Normen und Werte einer Gruppe können durch charakteristische Gegenbilder reflektiert werden. Der Kentaur ist in diesem Sinne ein dankbares Fallbeispiel, da er ein sehr einprägsames Gegenbild visuell als auch literarisch beschreibt: Trunken und ungezügelt bricht er beständig die Normen griechischen Zusammenlebens. Die Kentaumachien sind der allgemeinen Deutung des Mythos entsprechend Darstellungen von Kampf und Gewalt, aber auch vom Widerstand gegen diese Normverletzer. Die Kentauern dienen dabei zuerst einmal als Folie für Fremdheit und Andersartigkeit, gegen welche die Lapithen ankämpfen.

4 Verschiedene Identitäten am Tempel?

Am Zeustempel ist die Kentaumachie an zentraler Stelle im Westgiebel auf der Rückseite dargestellt. Als Pendant im Ostgiebel der Tempelfront ist der Mythos mit der Wettfahrt zwischen Pelops und Oinomaos dargestellt, welcher für Olympia von zentraler Bedeutung ist, gilt doch Pelops als Erneuerer

²⁹ Ellinghaus 2011, 215; Heiden 2003, 190.

³⁰ Ellinghaus 2011, 218–219.

³¹ Hierzu bereits Hoepfner/Zimmer 1993, 9. Zusammenfassung zahlreicher Ansätze zur Deutung aus der Forschung: Ellinghaus 2011, 155–181.

³² Gehrke 2005, 17–47.

der Olympischen Spiele, sowie die Peloponnes als sein späteres Reich.³³ Bei der Darstellung der Heraklesabenteuer zeigt sich, dass die Tempelbauer lokale und überregionale Mythen verknüpften. So weist die Darstellung der Säuberung der Augiasställe einen konkreten Bezug zu Elis auf.³⁴ Sie ist entgegen ihrer Position im Mythos selbst am Ende der zwölf Metopen mit den anderen Arbeiten dargestellt, die Herakles an die verschiedensten Orte führte.

Die Abenteuer des Herakles, der als Gründer der Olympischen Spiele gilt,³⁵ sowie die Wettfahrt des Lokalheros Pelops stellen geeignete Bildthemen für das zentrale Heiligtum des Zeus in Olympia dar. Entsprechend stellt sich die Frage, wie die Kentaumachie im Bildspektrum des Tempels zu verstehen ist. Die Ambivalenz des Mythos erlaubt es, diese Frage auf verschiedenen Ebenen zu beantworten. So verbindet Joachim Heiden die mythische Siedlungsgeschichte, wonach die Bevölkerung der späteren Polis Elis vor allem aus dem thessalischen Gebiet stamme,³⁶ mit der Darstellung im Westgiebel. Demnach wählte man den Kampf der Kentauren und Lapithen, um den Herrschaftsanspruch der sich um 471 v. Chr. konsolidierten Polis Elis zu den bereits bestehenden Poleis wie Athen oder Sparta zu legitimieren.³⁷ Den Zusammenhalt und das Selbstbewusstsein zog die junge Polis aus einem spezifischen Mythos der griechischen Frühzeit, indem sie sich auf Abstammung des bekannten, tapferen Volkes der Lapithen berief.³⁸ Der Verweis auf eine ehrenhafte Genealogie, wie sie auch bei zahlreichen weiteren Beispielen zu beobachten ist,³⁹ ist dabei aber nur eine Seite der Medaille. Die Bekanntheit des Mythos erlaubt jedoch auch eine Deutung über geographische Grenzen hinweg. Die Reduzierung des Mythos auf die zentrale Auseinandersetzung sowie die Darstellung drastischer sexueller Übergriffigkeit formuliert die Kentauren im Giebelbild als ungewöhnlich gewalttätige und bedrohliche Angreifer. Im Kontext der Olympischen Spiele, wo verschiedene

³³ Zum Mythos vgl.: Eur. TGF 571–577; Pind. O. 1,71–88; Eroberung der Peloponnes: Thuk. 1,9.

³⁴ Ausführlich wird der Mythos bei Apollod. 2,88–91 beschrieben.

³⁵ Diod. 4,14,1f.

³⁶ Diod. 4,69,1–4.

³⁷ Pol. Historiae 4,73; Roy 2002.

³⁸ Vgl. zur Argumentation Heiden 2003.

³⁹ Vgl. zu weiteren Beispielen Stenger 2014.

ethnische Gruppen der griechischen Welt aufeinandertreffen und sich im Wettkampf miteinander messen, wird eine gezielte Normverletzung durch die überspitzten Darstellungen sexueller Übergriffigkeit abgebildet. Die Lapithen dienen den Teilnehmern dabei als positives Beispiel für tugendhaftes, tapferes Kämpfen gerade im Angesicht eines physisch überlegeneren Feindes, und unterstreichen den gemeinsamen Normen- und Wertekatalog.⁴⁰

Im Gegensatz zu Olympia handelt es sich beim Apollontempel in Bassai um ein lokales Heiligtum, welches im Gebirge liegt und nur schwer für Besucher zugänglich war. Anders als beim Zeustempel in Olympia, wo die Darstellungen auf verschiedene Zonen am Bau verteilt waren und ein Zusammenhang über verschiedene Flächen hinweg bestand, verknüpft die Darstellung der Kentaumachie im umlaufenden Fries im Inneren der Cella von Bassai die Kentaumachie direkt mit der Amazonomachie. Dies unterstreicht die ungleiche Aufteilung der Plattenmotive, denn die einzelnen Themen können nicht präzise auf die entsprechenden Seiten der Tempelcella aufgeteilt werden, sondern gehen ineinander über. Waren die Vorbilder für den Tempel in Olympia noch rar gesät, konnten die Erbauer des Tempels in Bassai auf eine reiche Bildtradition der Kentaumachie in den verschiedenen Medien zurückgreifen. Der Zugang zu den Bildern scheint durch die Anbringung im Inneren der Tempelcella reglementiert gewesen zu sein.⁴¹ Die Deutung des Frieses wird stark diskutiert, daher sollen im Folgenden nur einzelne Ansatzpunkte angesprochen werden.⁴² Die Verbindung von Amazonomachie und Kentaumachie scheint hier bewusst eng gewählt worden zu sein. So wurde in der Forschungsdiskussion die Rolle der Frau als zentraler Aspekt zur Deutung herausgestellt: einmal als Opfer und einmal als Angreiferin. In diesem Zusammenhang muss jedoch auch das Motiv der männlichen Figuren herangezogen werden: So treten diese innerhalb der Kentaumachie als Beschützer der Frauen, in der Amazonomachie hingegen als deren An-

⁴⁰ Barringer 2005 erkennt bereits die Verknüpfung von allen Bildfeldern zum sportlichen Wettkampf und sieht im Ringkampf der Lapithen die sportliche Disziplin des Ringens. Zu den Regeln in Olympia vgl.: Siewert 2006, 43–54.

⁴¹ Tempel waren häufig mit Türen verschlossen. Verschiedene Quellen berichten davon, dass zu bestimmten Zeiten zum Teil nur für bestimmte Gruppen die Tempel geöffnet wurden, vgl.: Boschung 2007, 82 sowie Anm. 51.

⁴² Häufig wird eine Planänderung im Zusammenhang mit einem Herrschaftswechsel angenommen, welcher Auswirkungen auf die Bilder hatte: Cooper 1996, 50–51; Mallwitz 1975, 38–41; Arapoyianni 2010, 14–15.

greifer auf.⁴³ Das Götterpaar im Wagengespann, welches den Kämpfenden Beistand leistet, rückt die Darstellung stärker in einen religiösen Kontext, in dem die Menschen abhängig vom Eingreifen der Götter sind.⁴⁴ Die Erweiterung der Szene durch weitere Bildmotive wird in der Forschung häufig mit einem unbekanntem Mythos verbunden, der entsprechend lokale Bedürfnisse visualisiert.⁴⁵

Die Verlegung des Frieses in den Innenraum ermöglichte nicht nur eine Kontrolle und Einschränkung eines möglichen Publikums, sie muss vor allem als bildliche Rahmung des Kultbildes verstanden werden, war dieses doch innerhalb der Cella aufgestellt. Er beschreibt damit das Kultbild respektive den Gott, dem dieses geweiht war, in einem stärkeren Maße als Bilder, die an der Außenfassade der Tempel angebracht waren, da diese wie beim Zeustempel in Olympia auch zur Repräsentation der Polis nach außen genutzt wurden.⁴⁶ Pausanias berichtet von zwei Epitheta, die Apollon, welchem der Tempel in Bassai geweiht war, zugeschrieben werden. Zum einen soll er als Helfer Epikourios in Erscheinung getreten sein, zum anderen, wie Frederick Cooper aufgezeigt hat, als Apollon Bassitas, bei dem es sich um eine militärisch konnotierte Gottheit handelt.⁴⁷ Die Bilder im Tempel setzen vor allem die zweite Zuschreibung in Szene. Sie zeigen ein buntes Kriegstreiben, in welchem die Hoplithen zum einen als Beschützer der Frauen auftreten, zum anderen als deren Bekämpfer. Das Eingreifen des Göttergespanns scheint sich auf kein dargestelltes Thema konkret zu beziehen.⁴⁸ Durch die Darstellung des göttlichen Wagengespanns nehmen die Kampfszenen zusätzlich nochmals stärkeren Bezug auf den Gott, welchem der Tempel geweiht war. Wie die Bilder den Gott als erfahren im Krieg beschreiben, so können sich auch Soldaten, als deren Schutzpatron er hier fungierte, mit den dargestellten Taten identifizieren, gehörte Kampf in verschiedenen Kontexten und verschiedenen Rollen doch zu ihrem Alltag.

⁴³ Beard/Henderson 1995, 78–79.

⁴⁴ Spivey 2013, 172.

⁴⁵ So interpretiert Westervelt 2004, 139–158 die Szene als Kentauromachie mit einer Beteiligung von Herakles.

⁴⁶ Hoepfner/Zimmer 1993, 8.

⁴⁷ Cooper 1996, 77–79.

⁴⁸ Obwohl Apollon häufiger in der Kentauromachie als in der Amazonomachie in Erscheinung tritt, vgl. den Westgiebel.

5 Fazit

In Heiligtümern konzentrierte sich das kultische, gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Leben der griechischen Antike.⁴⁹ Besonders die panhellenischen Heiligtümer förderten den innergriechischen Austausch durch die Verstetigung der sportlichen Agone,⁵⁰ aber auch kleinere Grenzheiligtümer waren sowohl für die Repräsentation der jeweiligen Polis, als auch als zentrale ordnende Institution zuständig.⁵¹ Fand man im Tempelbau eine regelmäßige Architekturform, die dem Bedürfnis nach Repräsentation und Funktionalität entsprach und sich in der griechischen Welt ausbreitete, so muss doch jeder Bau und sein Bildschmuck individuell betrachtet werden. Die Beispiele der Kentaumachie zeigen, dass eine Deutung des Mythos auf zeitgeschichtliche Ereignisse zu kurz greift und wichtige Erkenntnisse verstellt. Gerade die Kentaumachie ist ein zentrales Beispiel griechischer Bauplastik, an der sich zeigt, dass zwar spezifische Themen regelmäßig Verwendung finden, diese jedoch immer wieder mit anderen Themen neu verknüpft und an die jeweiligen Bedürfnisse angepasst werden.

Bibliographie

- Arapoyianni, Xenii, *The temple of Apollo Epikourios at Bassae* (Archaeological Receipts Fund, Publications Department), Athens 2010
- Ashmole, Bernard / Yalouris, Nikolaos / Frantz, Alison, *Olympia, The sculptures of the temple of Zeus*, London 1967
- Barringer, Judith, *The Temple of Zeus at Olympia, Heroes and Athletes*, *Hesperia* 74 (2005) 211–241
- Beard, Mary / Henderson, John, *Classics. A very short Introduction*, Oxford 1995
- Bellefonds, Pascale L. de, *Kentauroi et Kentaurides*, *LIMC Suppl.* 1 (2009) 306–310
- Boschung, Dietrich, *Kultbilder als Vermittler religiöser Vorstellungen*, in: Chr. Frevel / H. v. Hesberg (Hg.), *Kult und Kommunikation. Medien in Heiligtümern der Antike* (ZAKMIRA 4), Wiesbaden 2007, 67–87

⁴⁹ Zu den verschiedenen Funktionen von Heiligtümern vgl.: Bremmer 1996, 31–42.

⁵⁰ Funke 2005; Morgan 1995.

⁵¹ Coldstream 1985; Sinn 1996.

- Castriota, David, *Myth, Ethos and Actuality. Official Art in the Fifth-Century B.C. Athens*, Madison 1992
- Coldstream, Nicolas J., *Greek temples: Why and Where?*, in: P.E. Easterling / J.V. Muir (Hg.), *Greek Religion and Society*, Cambridge 1985, 67–97
- Cooper, Frederick A., *The Architecture*, in: ders., *The Temple of Apollo Bassitas*, New Jersey 1996
- Dinsmoor, William B., *The Sculptured Frieze from Bassae (A Revisited Sequence)*, *AJA* 60 (1956) 401–452
- Ellinghaus, Christian, *Die Parthenonskulpturen. Der Bauschmuck eines öffentlichen Monumentes der demokratischen Gesellschaft Athens zur Zeit des Perikles – Techniken in der bildenden Kunst zur Tradierung von Aussagen (Antiquitates 52)*, Hamburg 2011
- Felten, Florens, *Griechische tektonische Friese archaischer und klassischer Zeit (Schriften aus dem Athenaiion der klassischen Archäologie Salzburg 4)*, Waldsassen 1984
- Felten, Florens, *Die Friese des Apollontempels in Bassai und die nacharchaische arkadische Plastik*, in: O. Palagia / W. Coulson (Hg.), *Sculpture from Arcadia and Laconia, Proceedings of an international conference held at the American School of Classical Studies at Athens, April 10–14 (1992)*, Oxbow 1993, 47–56
- Fullerton, Mark D., *Greek Sculpture (Wiley Blackwell)*, West Sussex 2016
- Funke, Peter, *Der Nabel der Welt. Überlegungen zur Kanonisierung der „panhellenischen“ Heiligtümer*, in: T. Schmitt / W. Schmitz / A. Winterling (Hg.), *Gegenwärtige Antike – antike Gegenwarten. Kolloquium zum 60. Geburtstag von Rolf Rilinger*, München 2005, 3–16
- Gehrke, Hans-Joachim, *Zur elischen Ethnizität*, in: T. Schmitt / W. Schmitz / A. Winterling (Hg.), *Gegenwärtige Antike – antike Gegenwarten. Kolloquium zum 60. Geburtstag von Rolf Rilinger*, München 2005, 17–49
- Goette, Hans Rupprecht, *Ho axiologos dēmos Sunion: landeskundliche Studien in: Südost-Attika (Internationale Archäologie 59)*, Rahden/Leidorf 2000
- Gruben, Gottfried, *Griechische Tempel und Heiligtümer*, München⁵ 2001
- Gruben, Gottfried, *Klassische Bauforschung*, München 2007
- Heiden, Joachim, *Thessalische Lapithen in Elis. Zur Deutung des Westgiebels von Olympia*, *AA* (2003) 183–190
- Höcker, Chr., *Tempel*, *DNP* 12/1 (2002) 113–119

- Hoepfner, Wolfram / Zimmer, Gerhard, Die Griechische Polis: Architektur und Politik (Schriften des Seminars für Klassische Archäologie der Freien Universität Berlin), Tübingen 1993
- Hofkes-Brukker, Charline, Der Bassai-Fries in der ursprünglich geplanten Anordnung, Der Bassai-Fries, München 1975
- Hölscher, Tonio, Feindwelten – Glückswelten: Perser, Kentauren und Amazonen, in: ders., Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike, Leipzig 2000, 287–320
- Hölscher, Tonio, Architectural sculpture: messages? programs? Towards rehabilitating the notion of “decoration”, in: P. Schulz / R. von den Hoff (Hg.), Structure, Image, Ornament. Architectural Sculpture in the Greek World, Oxford 2009, 54–67
- Jenkins, Ian / Williams, Dyfri, The Arrangement of the sculptured Frieze from the Temple of Apollo Epikourios at Bassai, in: O. Palagia / W. Coulson (Hg.), Sculpture from Arcadia and Laconia, Proceedings of an international conference held at the American School of Classical Studies at Athens, April 10–14 (1992), Oxbow 1993, 57–78
- Knell, Heiner, Iktinos: Baumeister des Parthenon und des Apollontempels von Phigalia-Bassae, JdI 83 (1968) 100–117
- Knell, Heiner, Mythos und Polis. Bildprogramme griechischer Bauskulptur, Darmstadt 1990
- Koenigs, Wolf, Maße und Proportionen in der griechischen Baukunst, in: C. H. Beck / P. C. Bol / M. Bückling (Hg.), Polyklet. Der Bildhauer der griechischen Klassik. Ausstellungskatalog Liebieghaus Frankfurt am Main, Mainz 1990, 121–134
- Kreilinger, Ulla, Anständige Nacktheit. Körperpflege, Reinigungsriten und das Phänomen weiblicher Nacktheit im archaisch-klassischen Athen (Tübinger archäologische Forschungen 2), Rahden 2007
- Madigan, Brian Christopher, The Sculpture, Bd. 2, in: F.A. Cooper (Hg.), The Temple of Apollo Bassitas, New Jersey 1992
- Mallwitz, Alfred, Olympia und seine Bauten, München 1972
- Montanari, F., Kanon, DNP 6 (1999) 248–250
- Morgan, Catherine, The Origins of Pan-Hellenism, in: N. Marinatos / R. Hägg (Hg.), Greek Sanctuaries. New Approaches, London 1995, 18–44
- Muth, Susanne, Gewalt im Bild. Das Phänomen der medialen Gewalt im Athen des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr., 1 (ICON 1), Berlin 2008
- Neudecker, R., Bauplastik, DNP 2 (1997) 508–509

- Oppermann, Manfred, Vom Medusabild zur Athenengeburt: Bildprogramme griechischer Tempelgiebel archaischer und klassischer Zeit (Seemann-Beiträge zur Kunstwissenschaft), Leipzig 1990
- Osborne, Robin, Framing the centaur: Reading fifth-century architectural sculpture, in: S. Goldhill / R. Osborne (Hg.), *Art and Text in ancient Greek culture*, Cambridge 1994, 52–84
- Pannuti, Ulrico, Il tempio di Apollo Epikourios a Bassai (Phigalia). Storia, struttura e problemi (Memorie 8, 16 1971–72), Rom 1971
- Philipp, Hanna, Zu Polyklets Schrift »Kanon«, in: H. Beck / Peter C. Bol / M. Bückling (Hg.), *Polyklet. Der Bildhauer der griechischen Klassik. Ausstellungskatalog Liebieghaus Frankfurt am Main*, Mainz 1990, 135–155
- Ridgway, Brunhilde S., *Prayers in Stone. Greek Architectural Sculpture 600–100 B.C.E.*, California 1999
- Roy, James, The Synoikism of Elis, in: Th. Nielsen (Hg.), *Even More Studies in Ancient Greek Polis (Historia: Einzelschriften 162)*, Stuttgart 2002, 249–264
- Säflund, Marie-Louise, The East Pediment of the Temple of Zeus at Olympia. A Reconstruction and Interpretation of Its Composition (Studies in Mediterranean Archaeology 27), Göteborg 1970
- Siewert, Peter, Kultische und politische Organisationsformen im frühen Olympia und in seiner Umgebung, in: K. Freitag / P. Funke / M. Haake (Hg.), *Kult – Politik – Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik (Historia: Einzelschriften 189)*, Stuttgart 2006, 43–54.
- Schiffler, Birgitt, Die Typologie des Kentauren in der antiken Kunst. Vom 10. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr (Archäol. Studien 4), Bern/Frankfurt am Main 1976
- Sinn, Ulrich, Apollon und die Kentaurenomachie im Westgiebel des Zeustempels in Olympia. Die Wettkampfstätte als Forum der griechischen Diplomatie nach den Perserkriegen, *AA* (1994/4) 585–602
- Sinn, Ulrich, The Influence of Greek Sanctuaries on the Consolidation of Economic Power, in: P. Hellström / B. Aroth (Hg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, Uppsala 1996, 67–74
- Sinn, Ulrich, Der griechische Tempel: Kulisse für den Altar, in: N. Bock / S. de Blaauw u. a. (Hg.), *Kunst und Liturgie im Mittelalter, Akten des internationalen Kongresses der Bibliotheca Hertziana und des Nederlands Instituut te Rome (Rom, 28.–30. Sept. 1997)*, Rom 2000, 55–64

- Spivey, Nigel, *Greek Sculpture*, Cambridge 2013
- Stenger, Jan, *Migration, Genealogie und Typologie. Die Konstruktion von Identitäten in Pindars fünfter Isthmie*, in: A. B. Renger / I. Toral-Niehoff (Hg.), *Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel* (Berlin Studies of the Ancient World), Berlin 2014, 85–102
- Thomas, Eberhard, *Mythos und Geschichte. Untersuchung zum historischen Gehalt griechischer Mythendarstellungen*, Köln 1976
- Treu, Georg, *Die Bildwerke von Olympia in Stein und Thon* [unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1897], Amsterdam 1966
- Trianti, Ismene, *Der Skulpturenschmuck am Zeus-Tempel in Olympia*, in: W. D. Heilmeyer / N. Kaltsas / H. J. Gehrke u. a. (Hg.), *Mythos Olympia. Kult und Spiele* Ausstellungskatalog, Berlin 2012, 127–136
- Tulunay, Elif T., *Pelops statt Apollon? Ein neuer Deutungsvorschlag für die mittlere Figur im Westgiebel des Zeustempels in Olympia*, *IstMitt* 48 (1998) 453–460
- Tzortzi, Kali, *Der Tempel des Apollon Epikurios: Die Stätte und ihre Geschichte, Zur Konservierung des Apollon Epikurios-Tempels in Bassai* (Kulturministerium, Kasse für Archäologische Mittel und Enteignungen, Direktion für Veröffentlichungen), Athen 2002
- Wegener, Silke, *Funktionen und Bedeutung landschaftlicher Elemente in der griechischen Reliefkunst archaischer bis hellenistischer Zeit* (Europäische Hochschulschrift 38, 6), Frankfurt am Main 1985
- Westervelt, Elizabeth H., *The Centauromachy in Greek Architectural Sculpture* (unveröffentl. Diss.), Cambridge 2004
- Younger, John G. / Rehak, Paul, *Technical Observations on the Sculptures from the Temple of Zeus at Olympia*, *Hesperia* 78 (2009) 41–105

Tommaso Longo (Milano / Cambridge)

Protagoras' *man measure doctrine*: relativism and canonisation¹

This paper aims to address fundamentally two questions, which are related to one another. According to Protagoras, the criterion for knowing and acting turns out to be fully humanised:

Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

“Man is measure of all things, of things that are that they are, of things that are not that they are not.”²

Firstly, I will address the question of whether and to what extent the Protagorean man measure doctrine (hereafter sometimes abbreviated into MM) can be assimilated to a canonisation process. More precisely, I have in mind a canonisation process, where man is the canonical agent and the νόμοι are its ultimate result. If we admit that MM can be partly assimilated to a process of canonisation, we have to face, likewise, another problem. In fact, the Protagorean doctrine is generally interpreted as a form of relativism. For Protagoras, for example, knowledge is ultimately nothing but a messy plot of unrelated perceptions and judgments. For which reason, we will also examine what relationship we can draw between the claim for relativism and the establishment of a canon. In other terms, we will question if the establishment of canon represents a negation or, by contrast, a logical consequence of the

¹ * DK and LM will be used hereafter as abbreviations respectively for DIELS-KRANZ and LASK-MOST.

² DK 80 B1.

profession of relativism. Finally, we will have a glimpse at some philosophical objections against the possibility of taking the νόμοι as the result of ethical and political standards, by which the communitarian life is made possible. Critics of traditional morality will argue that since morality is just a human invention it thereby “lacks genuine authority”, downgrading the role of conventions and laws. Regarding this, it is productive to examine the arguments with which Antiphon and Callicles put forward vitriolic criticisms against the role usually ascribed to social conventions. Before approaching the concept of canon, it is useful to examine the concept of relativism. In the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, relativism is defined as the idea according to which truth and falsehood, standards of reasoning and procedures of justifications are the product of different conventions and evaluation frameworks. Hence, their authority is limited to these frameworks.

More precisely, the concept of relativism gathers every claim, according to which, at a high level of abstraction, a class of objects has at least some properties not *simpliciter*, but relatively to a specific evaluation framework. Therefore, the truth value of propositions that ascribe those properties is determinable, if and only if the evaluation framework is specified.³

The definition of canon that I have decided to adopt here is, admittedly, one as minimal and general as possible. For the present purposes, we intend to consider the concepts of “canon”, “canonical agent” and “canonical process” at a high level of abstraction. Consequently, we are not interested here in displaying and unraveling the semantic values and nuances that these concepts could assume in technical disciplinary areas such as religious studies, history of art, jurisprudence and so on. To put it differently, what is relevant to us are the aspects that allow for defining “canon” as a universal repeatable and recurrent concept. In this sense, the concept of canon can be, thus, instantiated in every field of knowledge.

Particularly, I would like to focus on an aspect of the concept of canon. Jan Assmann observes:

The distinction between A and “non-A” is far from being the end of the canonical story. To become a canon, A must be linked to a set of incon-

³Baghramian/Carter: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/relativism/> (retrieved on 12 September 2017).

trovertible values towards which people must aspire. It therefore also incorporates a motivational force, the ultimate goal of which is truth, justice, beauty, uprightness, communality, love, and so on. Without this motivational perspective, no one would subject one's self to the normative restrictions. If we use the canon to answer the question "What can we use as a guide?," we present a one-sided depiction that reduces it to a kind of relief, to the solution to a problem. The concept of the canon also embodies aspirations and values.⁴

According to Assmann, canon identifies the set of values that underpins the "connective structure" of a society. But a canon does more than that.

The values incorporated in a canon must be, likewise, charged with a normative force as long as they are aimed to be effective and operative. To fulfill this goal, a canon must provide, indeed, such motivation as to prompt men to put self-restrictions on their behaviour in order to follow canonical values. In other terms, a canon needs to explain why an agent should modify his self-inclinations, attitudes and actions to respect canonical prescriptions. Self-justification is, therefore, a necessary requirement of a canon.

I will not delve further into the concept of canon. For our purposes it may suffice to bear in mind that a canon works at two levels. At one level, it individuates a common share of values, on the basis of which the identity of a society come be formed (descriptive level); at another level, it gives reasons why men have to follow canonical values (normative level).

One preliminary but not extrinsic problem is to understand what the objects of relativism are according to Protagoras. This is matter of disagreement in modern scholarship. For this reason, it is necessary to hint on the major exegetical positions.

According to some scholars, the objects of relativism are the actual properties of the physical objects. This position has been endorsed by important scholars such as Gomperz⁵, Cornford⁶, Kerferd⁷, Brochard⁸ and Cherniss⁹.

For example, the wind is cold for a subject, but at the same time warm for another. This happens, because opposed properties belong to the same physi-

⁴ Assmann 2012, 107.

⁵ Gomperz 1965, 200–278.

⁶ Cornford 1957, 32–36.

⁷ Kernfeld 1949, 21.

⁸ Brochard 1926, 23.

⁹ Cherniss 1935, 369.

cal object. In this case, the relativism results ultimately in a form of ontological realism.

According to others, the objects of relativism are the perceptions of the individual. This exegetical approach has been adopted by scholars such as Guthrie¹⁰, Vlastos¹¹, Natorp¹² and Taylor¹³. Conflicting appearances are not due to opposed properties of the same physical object. The conflict takes place, instead, at the level of subjective perceptions. Perceptions do not represent the reality for there is no such thing as reality. Consequently, the relativism results in a form of scepticism, where nothing can be said a part from what we know through perceptions. Also, in this case it is possible that wind turns out to be cold for a subject, but warm for another. But the conflict occurs, as we have already said, between appearances that have nothing to do with physical objects.

Having said that, let us consider the meaning of “measure”. Scholars have paid their attention prevalently, in some cases exclusively, to the meaning of the words “man” (ἄνθρωπος), the verb “to be” (εἶναι), the preposition “that” (ὡς) and the substantive “things” (χρήματα) at the expense of a careful analysis of the term “measure” (μέτρον). Therefore, it is useful to unravel and display the different meanings underlying the term μέτρον in the passage quoted above. What is meant by the statement that man is the measure of all things?

Sextus Empiricus propounds to equate μέτρον with κριτήριον (in his interpretation of MM):

καὶ ὁ Πρωταγόρας δὲ βούλεται “πάντων χρημάτων” εἶναι “μέτρον τὸν ἄνθρωπον [. . .] ὡς οὐκ ἔστιν” [cf. D9], “μέτρον” μὲν λέγων τὸ κριτήριον, “χρημάτων” δὲ τῶν πραγμάτων, ὡς δυνάμει φάσκειν πάντων πραγμάτων κριτήριον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. καὶ διὰ τοῦτο τίθησι τὰ φαινόμενα ἐκάστῳ μόνῳ, καὶ οὕτως εἰσάγει τὸ πρὸς τι. [. . .].

Protagoras holds that “of all things the measure” is “man: of those that are, that they are; and of those that are not, that they are not [cf. D9]”, calling the criterion ‘measure’ and objects [pragmata] ‘things’ [khrēmata], so that it is virtually saying, “of all objects man is the criterion, of those

¹⁰ Guthrie III 1969, 169–175.

¹¹ Vlastos 1956, xii–xxiv.

¹² Natorp 1965, 2–62.

¹³ Taylor 1929, 325–333.

that are, that they are; and of those that are not, that they are not". And that is why he posits only what appears to each person, and in this way he introduces the relative. (Transl. Most-Laks)¹⁴

The interpretation offered by Sextus is of extreme interest. However, there are grounds to question the possibility of tracing a full equivalence μέτρον = τὸ κριτήριον, as Tazuko van Barkel has clearly pointed out. In writing a history of "criterion", Sextus encounters a predecessor who comes closer to the abolition of the "criterion" and proposes, accordingly, a reading on this ground.¹⁵

In order to facilitate such a reading of the fragment he propounds two substitutions, κριτήριον for μέτρον, and πράγματα for χρήματα: "To Sextus Empiricus, these substitutions have explanatory force because both κριτήριον and πράγματα are technical terms and therefore accurately defined, addressing a well-known problem in Hellenistic epistemology: the 'problem of the criterion' "¹⁶.

In the Theaetetus, Socrates limits himself to remark that the criterion is internal to human beings and does not propose an equivalence between κριτήριον and μέτρον.¹⁷

Furthermore, the concepts of "measure" and "criterion" overlap only partially and there are important differences among them. (i) The operation of measurement does not involve more than one object and does not imply binary oppositions such as +/-, true/false, good/bad or cold/hot. Rather, measurement is "assigning numbers to objects or phenomena according to a certain ratio, in terms of a certain dimension"¹⁸. (ii) A measure is not a subject at all, but rather the conceptual means enabling comparison between the

¹⁴ LM R21 in part (=Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. 1.216)

¹⁵ Tazuko van Barkel 2013, 41.

¹⁶ Tazuko van Barkel 2013, 43.

¹⁷ Plat. Th. 178b1–c2: ἴθι δὴ, οὕτως ἐρωτῶμεν Πρωταγόραν ἢ ἄλλον τινὰ τῶν ἐκείνῳ τὰ αὐτὰ λεγόντων: "πάντων μέτρον ἀνθρωπός ἐστιν," ὡς φατέ, ὃ Πρωταγόρα, λευκῶν βαρέων κούφον, οὐδενὸς ὅτου οὐ τῶν τοιούτων: ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ, οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθῆ τε οἶεται αὐτῷ καὶ ὄντα. (...) ἢ καὶ τῶν μελλόντων ἔσεσθαι, φήσομεν, ὃ Πρωταγόρα, [178c] ἔχει τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ, καὶ οἷα ἂν οἰηθῆ ἔσεσθαι, ταῦτα καὶ γίγνεται ἐκείνῳ τῷ οἰηθέντι.

¹⁸ Tazuko van Barkel 2013, 46.

things measured and the numerical system used to express the measurement results.¹⁹

This term has been probably coined by Plato himself and is not attested in pre-Platonic textual evidence, therefore it is better understood as the by-product of a specific Platonic hermeneutic operation. In analogy with other neologisms in Classic Attic Greek such as φρονιστήριον (thinking place) δικαστήριον (court(room)) βουλευτήριον (council(building)) it can indicate the “metaphorical parliament” where the decision process takes place.²⁰ After having exposed these objections, I would like to suggest that the concept of “measure” comes much closer to that of “canon” – for canon I will take for granted the definition given at the beginning of this paper. In the measurement activity we can find, in fact, a tension between a descriptive and a normative level. The oscillation between a descriptive and a normative level is, we have to bear in mind, the main feature of canon according to our definition. First of all, let us show the way the tension between the two levels occurs in the Protagorean doctrine.

In the *Theaetetus*, Protagoras rules out clearly the possibility of appealing to the just in itself. There is no, indeed, such thing as the just in itself. Then, the problem will be to offer a genealogy of values that can explain the origins of ethical and political values.

The just is presented as what seems to be just to any city and only till it seems so.²¹ Any city has, then, its own conception of justice that differs from the others. In this respect, justice can be considered only as a matter of subjectivity. In other terms, justice is the product of agreements and conventions.

At the same time, justice is also an objective truth. Any city aspires, in fact, to reach “the better”. The possibility of reaching “the better” presupposes also a knowledge of what is objective good for any city. Therefore, we have to understand what the good is.

A parallel could come in handy. Protagoras draws a parallel of the Sophist with the doctor and the gardener.²² The gardener acts as to modify the pernicious sensations in the plant. He replaces those sensations with useful ones.

¹⁹ Tazuko van Barkel 2013, 46.

²⁰ Tazuko van Barkel 2013, 43.

²¹ Plat. Th. 168b.

²² Plat. Th. 167b–c.

Similarly, the doctor aims to restore as much as possible a condition of health into the organism affected by pathologies.

On this line, the sophist intends to convert the pernicious perceptions of the city into useful ones. He matches the gap between what is useful and what is just.²³ All these three figures above mentioned do not pretend to possess an objective truth. But at the same time they do not deny the existence of a “better condition”. Modestly and less ambitiously, they want to restore a more advantageous condition, promoting what turns out to be useful and discarding by contrast what is harmful.

We will examine briefly the myth of Prometheus. In Plato's *Protagoras*, the homonymous Sophist narrates a myth that covers a long lapse of time, from the appearance of the first human beings to the origins of civilization, though several intermediate steps. Epimetheus was responsible for handing mankind the assets for survival, but he forgot to provide men with some resources, thus leaving them defenceless. In order to overcome this lack, his twin brother Prometheus stole fire from Efestus and practical wisdom from Athena and gave them to men.

Nevertheless, humans were in danger of extinction because of their inability to live in social groups, as they still lacked political virtues which belonged to Zeus. At this point, Zeus sent Hermes to distribute shame and justice equally among human beings:

Ζεὺς οὖν [322c] δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς Δία τίνα οὖν τρόπον δοίη δίκην καὶ αἰδῶ ἀνθρώποις: “πότερον ὡς αἱ τέχνην νενέμηνται, οὕτω καὶ ταύτας νείμω; νενέμηνται δὲ ὧδε: εἰς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἱκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί: καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω;” [322d] “ἐπὶ πάντας,” ἔφη ὁ Ζεὺς, “καὶ πάντες μετεχόντων· οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν· καὶ νόμον γε θεὸς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως.” [... = D41].

So Zeus, [322c] fearing lest our race be completely destroyed, sent Hermes to bring the sense of shame (*aidós*) and justice (*dikē*) to men, so that there would be ordered arrangements in the cities and bonds of friendship uniting men. Hermes asked Zeus how he should give men justice and a sense

²³ Plat. Th. 167b4–c6.

of shame: “Should I distribute these in the same way as the arts are distributed? For these are distributed in the following way: one man who possesses the art of medicine is enough for many laymen, and so too the other craftsmen. So should I set justice and a sense of shame among men in the same way, or should I distribute them to all?” [322d] “To all,” said Zeus, “and let all men have a share. For cities would not exist if only a few men had a share in these things, as in the other arts. And establish this law in my name: that anyone who is unable to possess a share in a sense of shame and justice should be killed as a disease of the city.” [...] (Transl. Most-Laks).²⁴

The virtues of αἰδῶς and δίκη come to form the connective structure of society at a political level. Ἀιδῶς is the sense of shame for doing something that is considered wrong, from which a form of mutual respect derives. Δίκη is a form of political justice which regulates the communitarian life in the city. Ἀιδῶς and δίκη work at a descriptive level for they represent the values on which the life of the community is based. However, αἰδῶς and δίκη need to assume also a normative force, if they aim to be effective. In other terms, it is necessary that the collective identity of the society come to be introjected somehow into the individual consciousness. Zeus establishes, indeed, a law that states that anyone who is unable to possess a share in a sense of shame and justice should be killed as a disease of the city. This law provides αἰδῶς and δίκη with the normativity they need.

The motivation of the normativity of the νόμοι is that a common share in shame and justice is a necessary condition of the existence of the city, as “cities would not exist if only a few men had a share in these things, as in the other arts”. Two levels, one descriptive and the other normative, can be found.

Someone may object the juxtaposition of canon with measure is the result of the projection of modern reflections upon ancient texts. This would be obviously anachronistic.

To defy this objection it is useful to quote at least one ancient source, in which these two concepts are juxtaposed and interrelated.

αἱ κατ' ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι τὰ γαθόν, ἐκάστω δὲ τὸ φαινόμενον· τῷ μὲν οὖν σπουδαίω τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν (ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ διακειμένοις ὑγιεινά ἐστι τὰ κατ' ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα, τοῖς δ' ἐπινόσοις ἕτερα, ὁμοίως δὲ καὶ πικρὰ καὶ γλυκεὰ καὶ θερμὰ καὶ βαρέα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα); ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει

²⁴ LM D40 (C1) Plato, Prot. 322c–d.

ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθές αὐτῶ φαίνεται· καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἰδίᾳ ἔστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῶ τάληθές ἐν ἑκάστοις ὄραν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν. τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔουκε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὕσα ἀγαθὸν φαίνεται· αἰροῦνται οὖν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν.

If therefore neither of these views is satisfactory, perhaps we should say that what is wished for in the true and unqualified sense is the good, but that what appears good to each person is wished for by him; and accordingly that the good man wishes for what is truly wished for, the bad man for anything as it may happen (just as in the case of our bodies, a man of sound constitution finds really healthy food best for his health, but some other diet may be healthy for one who is delicate; and so with things bitter and sweet, hot, heavy, etc.). For the good man judges everything correctly; what things truly are, that they seem to him to be, in every department—for special things are noble and pleasant corresponding to each type of character, and perhaps what chiefly distinguishes the good man is that he sees the truth in each kind, being himself as it were the standard and measure of the noble and pleasant. It appears to be pleasure that misleads the mass of mankind; for it seems to them to be a good, though it is not, so they choose what is pleasant as good and shun pain.²⁵

As can be seen, the terms “measure” and “canon” are linked together. The point is not simply that these concepts are juxtaposed. What is more, the reason why “measure” and “canon” are combined seems to be the one that we have been considering so far.

The good man individuates a set of right values. In this sense he establishes the measure of what is good. Furthermore, these values are to be followed by everyone who aspires to behave in the correct manner. Similarly, in my view, the activity of measurement pursued by the man-measure in the MM closely resembles that of a process canonisation for it results into the individuation of social and political values that form the proper basis of the identity of a society and must be likewise followed by all the citizens with no exception.

Let me now make a historical point. The search for a measure and a canon does not represent a denial of relativism. But it is rather a logical consequence of the adoption of relativism. In the fifth centuries, the idea that values are

²⁵ Arist. EN 1113ab.

either deeply rooted in human nature or gifted by some divinities starts to be repeatedly challenged. On record, Archelaus is the first to claim that:

καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ.

[Archelaus claims that] the just and the shameful are not by nature, but by convention.²⁶

The search of a “canon” is a human reaction to the lack of natural values, a way to give sense to reality that is originally devoid of sense and value. Also Protagoras Man Measure has to be understood in this light. Notably, in some other textual evidence authors put emphasis on the moment of entering the communitarian life, as it is charged with a political significance²⁷. In other texts, this anthropological appraisal is transferred into a political field. Isocrates for instance in the *Panegyricus* (28–42ff) makes a patriotic use of the theories of progress. The Greek world owes its civilization to Athens. The deity provided the city with the two gifts of the cultivation of the corn and celebration of the mysteries for the kindness she received there when looking for her daughter Persephone. In Euripides’ *Supplikes* 201–213 Theseus comes to represent Athenian humanity, democracy and rule of law against the claims of tyranny in the person of Creon’ herald: “I bless the god who brought our life to order out of beastlike confusion”. In his speech, Nicolaus the Syracusan, who “recommends mercy to the Athenian captives of 413 B.C.” says (Diod. XIII 26,3): “They [the Athenians] are the inventors of law, through which our common life was transformed from a savage and wicked existence into a civilized and just society”. An inscription (Ditt. *Syll.* 704, vol. II, p. 324) of second century B. C. contains a proposal of the Delfic Amphyctiony to honour the Athenian *technitai* (technical artists). It states that Athenian people took men away from “a beastlike” state to civilization.

For the sake of completeness, let us observe that this is not the only conclusion to which someone may come starting from the premise that there are not natural values as such. Other thinkers will come, indeed, to opposite conclusions. Antiphon, just for the sake of an example, will call into question the necessity of obedience to the laws:

²⁶ DK 60 A1 (in part).

²⁷ Guthrie 1971, 79–84.

δικα[ισ]ύνη [δ' οὐ]ν τὰ τῆς πόλεως]209, [ἐν ἧ] ἂν πολι[τεύ]ηται τις, μὴ [παρ]αβαίνειν. χρῶτ' ἂν οὖν ἄνθρωπος μάλιστα ἑαυτῷ ξυμφ[ε]ρόντως δικαιο[σ]ύνη, εἰ μετὰ μὲν μαρτύρων τοὺς νόμους μέγ[α]λο[υ]ς ἄγοι, μονούμενος δὲ μαρτύρων τὰ τῆς φύσεως· τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων [ἐπι]θέτα, τὰ δὲ [τῆς] φύσεως ἀ[ναγ]καῖα· καὶ τὰ [μὲν] τῶν νό[μ]ων ὁμολογη[θέν]τα οὐ φύν[τα ἐστί]ν, τὰ δὲ [τῆς] φύ[σ]εως φύν[τα οὐχ] ὁμολογηθ[έ]ντα. [...] τὰ οὖν νόμια παραβαίνων ἐάν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας καὶ αἰσχύνῃς καὶ ζημίας ἀπῆλλακται· μὴ λαθὼν δ' οὐ· τῶν δὲ τῆ φύσει ξυμφύτων ἐάν τι παρὰ τὸ δυνατόν βιάζηται, ἐάν τε πάντας ἀνθρώπους λάθῃ, οὐδὲν ἔλαττον τὸ κακόν, ἐάν τε πάντες ἴδωσιν, οὐδὲν μείζον· οὐ γὰρ διὰ δόξαν βλάπτεται, ἀλλὰ δι' ἀλήθειαν. ἐστὶ δὲ πάντως τῶνδε ἔνεκα τούτων ἢ σκέψις, ὅτι τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμῖος τῆ φύσει] κείτα·

Justice, then, is not to transgress the laws of whatever city lives in. Now a man would make use of justice in a way most advantageous to himself if he were to regard the laws as great in the presence of witnesses, but nature as great when deprived of witnesses. For the laws are imposed, whereas nature is necessary; and the laws are not born but agreed upon, whereas nature is not agreed upon but born. When a man transgresses the laws, then he is free from shame and punishment if he escapes the notice of those who agreed on them; but if he does not, he is not. If, on the other hand, he tries to do violence beyond what is possible to any of the things born with nature, the harm is no less if he escapes the notice of all men, and no greater if all see him. For he is harmed not through opinion but through reality. The examination is being conducted for this reason: because the majority of what is just according to law and convention is hostile to nature (transl. Pendrick).²⁸

On a different ground, Callicles will dismiss and underrate the role of the νόμοι as canonising factors and tools by which communitarian life in the city is made possible. Callicles observes:

ἢ ἄλλα μυρία ἂν τις ἔχοι τοιαῦτα λέγειν· ἀλλ' οἶμαι, οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσι, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον, ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα· πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἔρρομενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας, κατεπάδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα λέγοντες, ὡς τὸ ἴσον χρῆ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον. ἐάν δέ γε, οἶμαι, φύσιν ἱκανῆν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγὼν, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγανεύματα καὶ ἐπαφῶν καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψε τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.

²⁸ P.Oxy. 1364 (= F44(a) Pendrick).

Or take the countless other cases of the sort that one might mention. Why, surely these men follow nature—the nature of right—in acting thus; yes, on my soul, and follow the law of nature—though not that, I dare say, which is made by us; we mould the best and strongest amongst us, taking them from their infancy like young lions, and utterly enthral them by our spells and witchcraft, telling them the while that they must have but their equal share, and that this is what is fair and just. But, I fancy, when some man arises with a nature of sufficient force, he shakes off all that we have taught him, bursts his bonds, and breaks free; he tramples underfoot our codes and juggleries, our charms and “laws,” which are all against nature; our slave rises in revolt and shows himself our master, and there dawns the full light of natural justice.²⁹

Like Antiphon, Callicles takes a stand against the νόμος of the city. He proposes to return to a natural condition that strides with the socio-political contingent situation of his time. On purpose, Callicles recurs to the concept of the law of nature that states that it is natural and just for the strong to dominate the weak and that it is unfair for the weak to resist such oppression by establishing laws to limit the power of the strong. He claims that the institutions and moral code of his time were not established by men who naturally were looking after their own partial interests. He considers democracy as the tyranny of the many over the superman, and asserts that society should allow themselves to be ruled by supermen. In the ancient context, Callicles’ speech belongs to sophistic *Leitmotiv*. The institutions of human society, such as law and language, are explained by an account of their origins in such way that ‘features owing to nature and those owing to convention’ (i.e., “human decision or social construction”) are disentangled³⁰. Callicles’ genealogy of morals, like Glaucon’s in *Republic* II, presents *pleonexia* as an eternal and universal first principle of human nature; and he goes further than either Thrasymachus or Glaucon in taking this nature as the premise for the establishment of a new legal code.

To conclude, I hope to have shown the Protagorean attempt to formulate a canon in response to the lack of natural values. Politics is a way, according to the interpretation I have been endorsing, to out of the beastlike condition in which men used to live in the state of nature. Furthermore, I also hope to

²⁹ Plat. *Gorg.* 483e1–484b2.

³⁰ <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=calliclesthrasymachus> (last retrieved on 31/08/2017).

have reconstructed some of the major theoretical problems of taking the *vómoi* as canonising agents in the process of canonisation.

Bibliography

- Antiphon the Sophist. The fragments, ed. by G.J. Pendrick, Cambridge 2002
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, transl. by H. Rackham, Cambridge 1926
- Early Greek Philosophy, Volumes VIII–IX, ed. and transl. by A. Laks and G. W. Most, Cambridge 2016
- Plato, *Theaetetus*, ed. by Burnyeat and transl. by M. Levett, Indianapolis 1990
- Assmann, Jan, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge 2011
- Berkel, Tazuko A. van, *Made to measure*, in: J. M. van Ophuijsen (ed.), *Protagoras of Abdera: The man, His measure*, Leiden 2013
- Bonazzi, Mauro, *I Sofisti*, Rome 2013
- Brochard, Victor, *Études de Philosophie Ancienne*, Paris 1926
- Cherniss, Harold F., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935
- Cornford, Francis M., *Plato's Theory of Knowledge*, Stockbridge 1957
- Decleva Caizzi, F., *Protagoras and Antiphon: Sophistic Debates on Justice*, in: A.A. Long, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, 311–331
- Farrar, Cynthia, *The Origins of Democratic thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge 1988
- Gomperz, Heinrich, *Sophistik und Rhetorik*, Stuttgart 1965
- Guthrie, Wwilliam G., *The Sophists*, Cambridge 1971
- Heinimann, Franz, *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Stuttgart 1965
- Kahn, Charles H., *The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century BC.*, in: G. Kerferd (ed.), *The Sophists and their legacy*, Wiesbaden 1981
- Kerferd, George, *Plato's Account of the Relativism of Protagoras*, *Durham Univ. Journal* 42 (1949) 20–26
- van Ophuijsen, Jan M. (ed.), *Protagoras of Abdera: The man, His measure*, Leiden 2013

Ostwald, Martin, Nomos and Physis in Antiphon's *Περὶ Ἀληθείας*, in: M. Griffith / D. J. Mastrorarde (ed.), *Cabinet of Muses. Essay on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta 1990, 293–306

Taylor, Alfred E., *Plato: The Man and his Work*, London 1929

Vlastos, Gregory, *Plato's Protagoras*, London 1956

Niklas Rafestseder (Wien)

Die identitätsstiftende Rolle von Stadtgesetzen in der Zeit des Bundesgenossenkrieges¹

Der blutig ausgefochtene Konflikt zwischen Rom und seinen italischen Bundesgenossen wurde nicht nur auf militärischer Ebene geführt. Denn um erfolgreich zu sein, mussten sich die „Italiker“ nicht nur militärisch als Gegenpol zu den „Römern“ positionieren. Die Schwierigkeit bestand darin, für einen heterogenen Verband aus verschiedenen Stämmen und Stadtstaaten Italiens eine Identität zu konstruieren, die mehr zu bieten hatte als den bloßen Gegensatz zu Rom.² Die Römer wiederum hatten anschließend aus ihren ehemaligen Gegnern römische Bürger zu machen. Diese identitätsstiftenden Prozesse laufen auf vielen Ebenen sowie über einen längeren Zeitraum ab und sind daher oft nur sehr schwer punktuell festzumachen. Eine wichtige Quelle stellen in diesem Kontext die auf Bronze publizierten Stadtgesetze der Römer dar. Doch nicht nur diese bedienten sich dieser Praxis.

So wurde in der lukianischen, von Rom unabhängigen, Gemeinde Bantia kurz vor dem Bundesgenossenkrieg ein Stadtgesetz in oskischer Sprache publiziert, das in Form und Inhalt allerdings stark an lateinische Vorbilder erinnert. In der traditionsreichen griechischen Polis Tarent wurde nach dem

¹ Dieser Beitrag gibt in leicht abgeänderter Form den von mir auf der internationalen Nachwuchstagung gehaltenen Vortrag wieder. Die hier verwendeten Abkürzungen folgen dem Usus der APH (=L'Année philologique, Paris 1928–).

² Erwähnenswerte Unternehmungen waren etwa die Schaffung einer gemeinsamen Bundeshauptstadt mit dem Namen Italica in Corfinium oder die Prägung eigener Münzen mit dem italischen Stier, der im Begriff ist, die römische Wölfin zu unterjochen. Doch wie man sieht, wurde auch in diesem Fall der Gegensatz zu Rom bemüht.

Bundesgenossenkrieg hingegen ein lateinischsprachiges Stadtgesetz publiziert, das ganz klar in der Tradition jenes Rechtskanons stand, der sich vom Zwölf Tafelgesetz in Rom ableitete.

Aber welche Schlüsse sollen wir daraus ziehen? Wollte Bantia eine itali-sche, im Gegensatz zu Rom stehende, Identität demonstrieren bzw. bewusst schaffen? Wollte Tarent nun eine römische Stadt sein? Welche Erkenntnisse lassen sich aus diesen Dokumenten über jene Zeit des massiven Umbruchs in Italien gewinnen, in denen Griechen, Italiker und Etrusker mit einem Schlag zu römischen Bürgern wurden? Und letztlich: Was hieß es denn überhaupt, Römer zu sein?

Zunächst ein paar Worte zu den Stadtgesetzen an sich. Rom war darauf angewiesen, dass sich die Gemeinden in seinem Machtbereich selber regierten. Föderierten Gemeinden wurde innenpolitisch weitgehend Autonomie zugestanden, untergebene Gemeinden wiederum, dazu zählten die Kolonien und Munizipien, sollten nach einem von Rom vorgegebenen Muster regiert werden. Erst wenn dieses Muster in Form der an die jeweilige Gemeinde angepassten Stadtordnung physisch die untergebene Gemeinde erreicht hatte, war der Gründungsakt vollendet.

Darüber hinaus war vorgesehen, dass diese Stadtordnung in der jeweili-gen Gemeinde auch öffentlich publiziert werden sollte.³ Der römischen Tradition, Gesetzesbeschlüsse auf Bronze zu publizieren, folgend, wurde dies wohl auch in den Munizipien und Kolonien praktiziert. Immerhin besitzen wir einige Fragmente dieser Stadtgesetze, wenn auch einen verschwindend geringen Anteil der unzähligen Tafeln, die im Westen des römischen Reiches existiert haben müssen.⁴ Bronze war einfach zu kostbar, als dass man diese Tafeln im Laufe der Zeit, als ihre Bedeutung verloren gegangen war, nicht anderswertig verwendet hätte.

In den Mittelpunkt dieses Beitrags möchte ich die chronologisch ältesten erhaltenen Stadtgesetze stellen, die beiden bereits erwähnten Stadtgesetze aus Bantia und Tarent.

³ Lex Irnitana, Kap. 95: „Die Duumvirn, die in diesem *municipium* der Gerichtsbarkeit vorstehen, sollen dafür sorgen, dass dieses Gesetz bei erster Gelegenheit in Bronze angeschlagen und am belebtesten Ort dieses *municipium* so aufgestellt wird, dass es von ebener Erde richtig gelesen werden kann.“ (Übersetzung Wolf 2011).

⁴ Vgl. Galsterer 2006, 35.

1 Das oskische Stadtgesetz von Bantia

Die *lex Osca Tabulae Bantinae*⁵ ist ein einzigartiges, unglaublich spannendes und kontrovers diskutiertes Dokument. Sie heißt *lex Osca Tabulae Bantinae*, weil sie auf der Rückseite eines aus Rom stammenden Gesetzes graviert wurde, welches als *lex Latina Tabulae Bantinae* bezeichnet wird.⁶ Dieses Gesetz, das sich um die Einsetzung von *quaestiones*, also Gerichtshöfen, zu einem bestimmten leider nicht erhaltenen Tatbestand in Rom drehte, hat inhaltlich nichts mit dem oskischen Stadtgesetz auf seiner Rückseite zu tun, es handelt sich hier schlicht um einen Recycling-Vorgang. Aber nicht deswegen scheint das oskische Stadtgesetz in meiner Dissertation auf, das sich ja eigentlich auf *römische* Stadtgesetze bezieht, sondern weil es klar in der Tradition römischen Rechtsdenkens und römischer Rechtssprache zu stehen scheint.

Diese Vorstellung geht so weit, dass das oskische Stadtgesetz von Bantia seit seiner Entdeckung im 18. Jahrhundert immer wieder ins Lateinische vermeintlich „rückübersetzt“ wurde, weil man davon ausging, dass es sich um eine reine Übersetzung des Koloniegengesetzes der benachbarten latinischen Kolonie Venusia handelte.⁷ Doch mit dieser Deutung scheint man m. E. über das Ziel hinauszuschießen. Ich möchte daher zeigen, warum ich nicht an eine reine Übersetzungstätigkeit glaube und was Kanonisierungsprozesse im Recht und die identitätsstiftende Rolle der Stadtgesetze im Allgemeinen zur Klärung dieser Frage beitragen können.

Bei einer genauen Analyse des Inhalts fallen zwei Dinge sofort ins Auge: Sprachlich wirken die Rubriken tatsächlich stark an lateinische Ausdrücke und Syntax angelehnt. Die Abkürzungen der Magistrate sind sogar mit Bestimmtheit römischen Ursprungs, die Abkürzung *q(aestor)* enthält mit dem Q sogar einen dem oskischen Alphabet unbekanntem Buchstaben.

Zweitens: In Bantia herrschten Beamte, die wir aus Rom und seinen Kolonien kennen: Prätores an der Spitze, darunter Quästoren sowie Zensoren für den Zensus der Bürger, sogar einen *tribunus plebis*, einen Volkstribun. Der

⁵ Für Text, Übersetzung und Kommentar zur *lex Osca* siehe Crawford 1996, 271–292 sowie Cappelletti 2011, 37–98.

⁶ CIL 09, 586; siehe dazu Crawford 1995, 193–208.

⁷ Diese Ansicht wird etwa von Kremer 2006 vertreten.

vielfach belegte Term für einen oskischen Oberbeamten, nämlich *meddix*, dient in der *lex Osca* einfach als allgemeine Bezeichnung für *magistratus*.

Es gibt inhaltlich sogar noch stärkere Analogien zum römischen Rechtsprozedere. Etwa die sogenannte *anquisitio*, laut der ein Magistrat viermal vor dem Volk für die Anklage eines Bürgers plädieren musste, bevor dessen Prozess nach 30 Tagen beim fünften Zusammentreffen des Volkes offiziell stattfinden konnte.⁸

Doch einige Dinge können im Rom des ersten vorchristlichen Jahrhunderts nicht mehr in dieser Weise gegolten haben.⁹ Etwa die Verurteilung eines Bürgers zum Tode durch eine Volksversammlung, angeregt und geleitet durch einen beliebigen Beamten oder die Tötung eines Bürgers vor der versammelten Gemeinde, falls er beim Zensus falsche Angaben machte.¹⁰ Davon erzählen uns römische Autoren aus der mythischen Frühzeit Roms.¹¹ Was jedoch die latinischen Kolonien angeht, so sind wir nach wie vor nicht gut genug über ihre Stadtordnungen informiert, um Aussagen über ihre Verfasstheit zu treffen.¹²

Doch was machen wir nun mit dem *tribunus plebis*: Welche Funktion hatte ein Beamter, der in Rom zwischen *plebs* und Patriziern medierte, im kleinen Bantia, wo historisch niemals ein Ständekampf stattgefunden hatte?

Wir müssen über unsere bisherigen Konzepte von Recht und Rechtstransfer hinausgehen, um diesen Problemen auf den Grund gehen zu können. Wir müssen versuchen, zu verstehen, was die Bantiner mit ihrem Gesetz bezwecken wollten und was ihnen überhaupt für dessen Komposition zur Verfügung stand.

⁸ Erwähnt bei Appian, BC 1,74,342 und Cicero, dom 45.

⁹ Vgl. Bishpam 2007, 142: „[...] the Oscan text showed familiar Roman-style agistracies (ensor, praetor, quaestor, tribunus plebis), and clearly contained Romanizing provisions, but ones which must often have seemed at the same time outdated and archaic.“

¹⁰ Laut Cappelletti 2011, 74–75, ist die strenge Strafe ein Hinweis für einen Entstehungskontext kurz vor dem Bundesgenossenkrieg, als eine auf dem Zensus fußende Truppenaushebung in Erwägung gezogen wurde bzw. bereits in Planung war.

¹¹ Tötung bei Livius 1,44,1; Auspeitschung und Verkauf in die Sklaverei bei Dionysios von Halikarnassos 4,15,6.

¹² Ob sie also eher den Regelungen der römischen Frühzeit oder den uns bekannten Stadtgesetzen des 1. Jh. v. Chr. ähnelten.

Früher waren die Fronten für die Forscher klar bezogen: Auf der einen Seite die Römer, der strahlende Hegemon. Auf der anderen Seite die untergebenen Italiker, die unbedingt Römer sein wollten, die Rom kopierten und durch ihren aufopfernden Kampf das römische Bürgerrecht als Belohnung erreichten. Aber wollten die Italiker wirklich einfach nur Römer werden oder vielleicht doch eine eigene neue italische Identität der römischen gegenüberstellen? Nach dem alten Denkmuster schien es einfach: In Bantia kopierte man Rom und die Sprache des Gesetzes wirkt so lateinisch, da man das Oskische nicht einmal mehr richtig beherrschte.

Doch ich denke nicht, dass sich diese Prozesse so einseitig gestalteten. *Tribuni plebis* haben wir mittlerweile auch in anderen oskischen Gemeinden als *tribuf plifriks* bezugt.¹³ Sie bauten Straßen und setzten Gelder aus Strafgeldern ein. Diese Tätigkeit erinnert an die der römischen Ädile, welche als Beamte in den oskischen Gemeinden meistens fehlen, und die Wurzel *treb-*, die in osk. *tribuum* steckt, heißt auch bauen. Wir haben es beim *tribuf plifriks* also vielleicht nicht einfach mit einer Kopie eines römischen Beamten zu tun, dessen Funktion in einer kleinen oskischen Gemeinde keinen Sinn gemacht hätte, sondern möglicherweise mit einem genuin oskischen Beamten, der erst in Kontakt mit den Römern und deren Beamten mit dem lateinischen Namen und seiner Abkürzung *tr. pl.* gleichgesetzt wurde. Das Zeugnis eines *tribunus plebis*, der in der latinischen Nachbarkolonie Venusia ein Straße baute, weist schließlich darauf hin, dass in der stark oskisch-samnitisch dominierten Kolonie, die sich übrigens als einzige Kolonie dem Kampf gegen Rom anschloss, vielleicht auch ein oskischer Beamte latinisiert übernommen oder eingeführt wurde.¹⁴

Wir sollten daher aus heutiger Perspektive, die Rom als alles überstrahlenden Sieger erscheinen lässt, bewusst daran denken, dass auch Römer Italiker waren, dass Römer, Osker, Umbrer ein gemeinsames Erbe haben und dass es sich bei der Erwähnung eines *tribunus plebis*, einer *anquisitio*, einer

¹³ Cappelletti 2011, 91–93.

¹⁴ Bispham 2007, 142–144, sieht die Übernahme umgekehrt: Osker hätten früh den *tribunus plebis* aus den latinischen Kolonien übernommen. Doch wieso übernahmen die Osker den *tribunus plebis* und nicht etwa den Ädil, dessen Aufgabengebiet der oskische *tribuf* inne zu haben schien? Und wieso hätte der venusinische Volkstribun ebenfalls eine Straße bauen sollen – das kam eher von den oskischen Nachbarn als aus dem römischen Koloniegesezt.

manus-iniectio, also einer rituellen Handanlegung eines Anklägers an den Angeklagten, und anderer ähnlicher Elemente, möglicherweise nicht um Kopien längst vergangener Praktiken römischer Frühzeit handelt, sondern um den Ausdruck eines gemeinsamen italischen Rechtsverständnisses.

Für die *lex Osca* bedeutet das, dass hier wohl nicht einfach kopiert wurde, sondern man sich sowohl römischer Vorbilder bediente (etwa beim *cursus honorum*, dem Großteil des Beamtenapparates sowie sprachlichen Formulierungen)¹⁵ wie auch lokalen italischen Rechtsverständnisses, mit dem Ziel, eine eigene Identität zu schaffen, die der römischen mindestens ebenbürtig war. Eine einfache Kopie einer römischen Stadtordnung würde ja auch die der Bantiner nur als Kopie eines besseren Konzeptes dastehen lassen. Die Verwendung des Oskischen war ein deutliches politisches Zeichen, auch wenn der Einfluss des Lateinischen nicht mehr von der Hand zu weisen ist.

Das heißt aber nicht, dass wir es mit einer wörtlichen Übersetzung zu tun haben müssen. Decorte etwa nimmt an, dass der Einfluss des Lateinischen vor allem im rechtlichen Bereich bereits so stark verbreitet war, dass ein neu geschriebenes Stadtgesetz in einer Gemeinde wie Bantia gar keine andere Form mehr annehmen konnte als diese Mischform.¹⁶ Versuche, das Oskische wörtlich ins Lateinische zu übersetzen, sind dennoch nicht besonders zielführend, außer vielleicht zum besseren Verständnis des oskischen Textes.

2 Das römische Stadtgesetz von Tarent

Sehen wir uns nun das Gegenbeispiel an: Tarent. Die einzige Kolonie Spartas, aufseiten des Pyrrhos und dann Hannibals sich gegen Rom erhebend, zeitweise angeblich bis zu 100000 Einwohner beherbergend. Doch Rom hatte nach seinen Siegen gegen diesen Gegner vorgesorgt, Kontingente in Tarent stationiert und gründete unter den Gracchen 133 v. Chr. sogar eine römische Kolonie auf dem Gebiet der Polis. Das römische Element wurde hier viel aktiver implementiert als etwa im unbedeutenden Bantia und die Etablierung des *municipium* Tarent nach dem Bundesgenossenkrieg war der

¹⁵ Es ist gut möglich, dass das Koloniegesezt von Venusia als Vorbild dieser Regelungen diente.

¹⁶ Decorte 2016, 289.

Abschluss dieser Entwicklung. Welche Aussagen lassen sich nun aus den Fragmenten des tarentinischen Stadtgesetzes gewinnen?

Das Stadtgesetz von Tarent lässt sich klar in den Kanon des römischen Stadtgesetzcorpus einordnen. Einige Rubriken, die wir hier finden, lassen sich fast genauso auf diese Weise oder etwas weiterentwickelt in anderen römischen Stadtgesetzfragmenten finden. Ableiten lässt sich dieser Kanon vom Zwölftafelgesetz in Rom, doch wurde er an die Bedürfnisse in den Munizipien und Kolonien angepasst.

Rom schuf hier für seine untergebenen Gemeinden Standards, welche sich an den Regeln, die auch in Rom herrschten, orientierten. Kapitel 1 der *lex Tarentina* warnt vor dem Strafbestand des *peculatus*, also der Unterschlagung von Geld durch Beamte. Fast ident im Wortlaut überliefert uns ein Digestenkapitel ein iulisches Gesetz *de peculatu*.¹⁷

Kapitel 2,4 und 5 haben Entsprechungen in anderen Stadtgesetzen. Sie gehen also auf eine gemeinsame Vorlage in Rom zurück, die bei Bedarf weiterentwickelt werden konnte. Das Kapitel zum Bau von Gräben und Flüssen etwa führte kaum zu Handlungsbedarf, sehr wohl aber eine für Munizipien und Kolonien besonders wichtige Bestimmung zum Baubestand. In Tarent durfte man ein Haus nur abreißen, wenn man es nicht schlechter wieder aufbaute,¹⁸ in der spanischen Kolonie Urso ging das mit einer Sicherheit an den Oberbeamten einher.¹⁹ In Malaca schließlich, 100 Jahre später publiziert, wurde es verbunden mit der Bedingung, es innerhalb eines Jahres wieder aufzubauen.²⁰ Hier gab es keinen Spielraum mehr für die Umgehung der Regelung.

Rom schuf eine Mustervorlage und damit eine Schablone, die es über alle Gemeinden im Reich legen konnte, wobei individuelle Sonderregelungen beinahe vollkommen verloren gingen. Es finden sich in diesen Stadtgesetzen außer dem Namen der Stadt, der Anzahl der Senatoren und der Höhe der Strafen keine Abweichungen mehr.

Einflussreiche Städte wie Tarent konnten vielleicht noch Einfluss auf die Vorlage nehmen, um ihre Identität etwas zu betonen, was wir bei Kapitel 3

¹⁷ Dig 48,13,1.

¹⁸ Lex Tarentina, Kap. 5.

¹⁹ Lex Ursonensis, Kap. 75.

²⁰ Lex Malacitana, Kap. 62.

der *lex Tarentina* feststellen können.²¹ Aber die Fixierung der Vorlage in der Kaiserzeit sorgte für eine weitgehende Standardisierung und Verallgemeinerung des Stadtgesetztextes.

3 Eine römische Identität?

In diesem Zusammenhang möchte ich noch einmal auf eine eingangs erwähnte Frage zurückkommen: Was heißt es denn, Römer zu sein?

Zu Beginn der römischen Geschichte war die Frage leicht zu beantworten: Ein Römer war ein *civis Romanus*, ein Einwohner der Stadt Rom und ihres Umlandes. Man wurde im römischen Zensus erhoben, unterlag dem römischen Recht und durfte in den römischen Volksversammlungen abstimmen.

Dann wurden römische Kolonien in Italien gegründet, ihre Bürger verloren das römische Bürgerrecht, konnten es aber bei einer Rückkehr nach Rom wieder aufnehmen. Aber schon der Zusammenschluss mit den Latinern, die ein eigenes ähnliches Bürgerrecht besaßen, und schließlich die Ausweitung des römischen Bürgerrechtes auf ganz Italien sorgten für einen radikalen Wandel dieses Systems. Auf einmal war der Prätor Roms für alle in Italien ansässigen Bürger zuständig, musste der römische Zensus auf ganz Italien ausgedehnt und die neuen Bürger mühselig in das römische Tribussystem eingeordnet werden.

Römer zu sein bedeutete nicht mehr, *in* Rom zu leben, sondern *wie* in Rom zu leben. Und römische Stadtgesetze waren ein Mechanismus, um dies sicherzustellen. Die Gemeinde war nach römischen Vorbild zu organisieren, mit Senat, römischen Beamten, einem in Kurien aufgeteilten Volk, Zirkusspielen samt genauer Sitzplatzregelung. Rechtlich wurde genau festgeschrieben, wie eine Verhandlung zustande kommen und geleitet werden sollte. Die Bürger waren angehalten, miteinander nach dem *ius civile* der Römer zu

²¹ Hierbei handelt es sich um eine von der Vorlage abweichende, übermäßige Betonung des Stadtnamens Tarent: „*quei decurio muni *Tarentinei* est erit queive in municipio *Tarenti*[no in] / *senatu sententiam deixerit is in o[pp]ido *Tarentei* aut [...]*“. Dazu Frederiksen 1965, 91: „Any regulations drafted in the first place for Tarentum cannot surely have employed such parrot-repetitions.“*

verfahren.²² Die Organisation und das Recht, die von Rom ausgingen, wurden so auch in entfernte Regionen des Reiches getragen.

Wenn in dem Stadtgesetz von Troesmis an der Grenze des Reiches 180 Jahre nach der Verabschiedung der augusteischen Ehegesetze diese genau befolgt werden sollten,²³ dann ist das ein Ausdruck dieses Anspruchs, dass auch in den Munizipien wie in Rom zu verfahren sei. Ob diese im konkreten Fall tatsächlich auch noch angewendet wurden oder es sich nur um ein Mitbringsel der über Jahrhunderte tradierten Vorlage handelt, ist eine andere Frage.

Abschließend muss aber noch festgehalten werden, dass durch diese Gesetze, obwohl sie einheitliche Regeln für alle römischen Bürger festlegten, keine grundlegende einheitliche römische Identität geschaffen wurde. Man nahm das römische Namenssystem an und wählte seine römischen Beamten, doch war es selbstverständlich auf seinen Grabstein auch noch schreiben zu lassen, dass man *natione Germanus, Pannonus, Noricus* etc. war. Auch die römische Götterwelt spielte mit Ausnahme mancher, seit Alters her überlieferter, Schwurformeln keine Rolle in den Stadtgesetzen. Wäre die reichsweit implementierte römische Identität ein Haus, dann wäre das Rohmaterial die römische Gesetzgebung. Doch welche Farben, Vorhänge und Hausgötter der römische Provinzialbürger verwenden wollte, das war ihm überlassen.

Dieses System mit verbindlichen Regeln, aber großen Freiheiten, mag ein Grund sein, warum das römische Reich so lange erfolgreich existieren konnte. Die Stadtgesetze waren der Mechanismus, um diese Regeln, die das Römer-Sein ausmachten, zu verbreiten und jenen Prozess wesentlich in Gang zu setzen, den die Forschung heute gern und manchmal etwas unreflektiert ‚Romanisierung‘ nennt.

Bibliographie

Bispham, Edward, *From Asculum to Actium, The Municipalization of Italy from the Social War to Augustus*, Oxford 2007

²² Lex Irnitana, Kap. 93: „In allen Rechtssachen sollen sie miteinander nach dem Recht verfahren, nach dem die römischen Bürger miteinander gemäß dem *ius civile* verfahren und verfahren werden.“ (Übersetzung Wolf 2011).

²³ Lex Troesmensium, Kap. 27.

- Cappelletti, Loredana, *Gli Statuti di Banzi e Taranto nella Magna Graecia del I secolo a. C.*, Frankfurt am Main 2011
- Crawford, Michael H., *Roman Statutes I*, London 1996
- Decorte, Robrecht, *Sine dolo malo. The Influence and Impact of Latin Legalese on the Oscan Law of the Tabula Bantina*, *Mnemosyne* 69 (2016) 276–291
- Eck, Werner, *Die lex Troesmensium: Ein Stadtgesetz für ein *municipium civium Romanorum**, *ZPE* 200 (2016) 565–606
- Frederiksen, M. W., *The Republican Municipal Laws: Errors and Drafts*, *JRS* 55 (1965) 183–192
- Galsterer, Hartmut, *Die römischen Stadtgesetze*, in: L. Capogrossi Colognesi, Luigi / E. Gabba (Hg.), *Gli Statuti Municipali*, Pavia 2006, 31–53
- Kremer, David, *Ius Latinum. Le concept de droit latin sous la République et l'Empire*, Paris 2006
- Wolf, Georg J., *Die Lex Imitana. Ein römisches Stadtrecht aus Spanien*, Darmstadt 2011

Markus Stachon (Bonn)

Kanonentstehung als Evolutionsprozess: Quintilians Lehre von der Auslese, Nachahmung und Anverwandlung kanonischer Vorbilder¹

1 Quintilians Kanon und sein Konzept der *imitatio*

Um das Jahr 95 n. Chr. veröffentlicht Marcus Fabius Quintilianus, der erste öffentlich besoldete Rhetorikprofessor in Rom, sein Lehrbuch *Institutio oratoria* („Ausbildung des Redners“).² Darin enthalten ist eine ausführliche Aufzählung von Quintilian für lesenswert befundener griechischer und römischer Autoren mit einer kurzen und meist treffenden Charakterisierung ihres Stils (Inst 10,1,37–131). Die darin genannten Autoren soll der Schüler sich immer wieder vornehmen und gründlich lesen:

So wollen wir es denn wiederholt überdenken, und wie wir die Speisen gut gekaut und geradezu im flüssigen Zustand schlucken, um sie leichter zu verdauen, soll auch der Lesestoff nicht roh, sondern durch oftmalige Wiederholung erweicht und gleichsam zerkaut dem Gedächtnis zur Nachahmung einverleibt werden. Und daher sind lange Zeit gerade nur die besten Autoren und solche, die das in sie gesetzte Vertrauen am wenigsten enttäuschen, zu lesen; dies muß allerdings gewissenhaft, und zwar fast mit

¹ Titel antiker Werke sowie alphilologischer Fachzeitschriften werden in Anlehnung an die Konventionen des *Neuen Pauly* (Bd. 3, Stuttgart 1997, xii–xliv) abgekürzt. Bei Zitaten aus vielfach übersetzten und in mehreren unterschiedlichen Ausgaben erschienenen modernen Werken gebe ich stets das Jahr der Erstveröffentlichung an, verweise dabei aber auf aktuelle oder möglichst leicht zugängliche Ausgaben in der Originalsprache wie in deutscher oder englischer Übersetzung; für Leser anderer Ausgaben ist außerdem die Nummer des entsprechenden Kapitels angegeben.

² Zu Quintilian und seinem Werk allgemein vgl. Schirren 2005; zur Datierung vgl. Vollmer 1891; zum Kanon und der *imitatio*-Theorie vgl. Citroni 2006; Spina 2008, 16–22.

jener peinlichen Sorgfalt, die beim Schreiben angewandt wird, geschehen und nicht mit der Flüchtigkeit eines nur oberflächlichen Durchsehens des Ganzen. Das einmal durchgelesene Buch muß man sich jedenfalls neuerlich vornehmen, besonders eine Rede, deren Vorzüge nicht selten auch absichtlich verborgen werden.³

Bei dieser Lektüre soll er sich nicht nur einen umfangreichen Wortschatz aneignen, sondern durch die Vielzahl der Gattungen und der darin behandelten Inhalte auch ein Gespür dafür entwickeln, was in einem jeden Moment der passende Ausdruck und die damit einhergehende beim Hörer hervorzuführende Emotion ist:

Wir aber müssen bei der Aneignung des Wortschatzes kritisch vorgehen, da wir uns als Ziel eine gründliche Beherrschung der Rede und nicht bloß eine marktschreierische Zungenfertigkeit gesetzt haben. Das aber können wir nur erreichen, wenn wir die besten Werke lesen oder sie uns anhören. Denn nicht allein Namen von Dingen werden wir bei dieser Bemühung kennenlernen, sondern auch, welcher Ausdruck an welcher Stelle der passendste ist. Haben doch fast alle Wörter ihren Platz in der Rede außer einigen wenigen, die nicht schicklich genug sind. Zwar finden die Jambendichter und Verfasser der alten Komödie auch diesbezüglich nicht selten Anerkennung, wir aber wollen uns ausschließlich auf unsere Aufgabe beschränken. Alle Wörter – die eben erwähnten ausgenommen – sind an irgendeiner Stelle die treffendsten; denn gelegentlich bedarf es auch schlichter und alltäglicher; und solche, die in glanzvolleren Partien der Rede häßlich erscheinen, werden, sobald es der Gegenstand fordert, zweckmäßig verwendet.⁴

Zwar betont Quintilian, dass ein jeder Autor, der in seinen Werken weit über seinen Tod hinaus fortlebt, etwas Anregendes und Lehrreiches zu bieten habe, doch hält er viele davon lediglich für talentierte Nachahmer von Aspekten, die sich bei ihren Vorgängern aber bereits in vollendeter Form ausgeprägt finden:

Denn nur wenige oder besser kaum einer von denen, die die Vergangenheit überdauert haben, läßt sich meiner Meinung nach finden, der den kritischen Betrachtern nicht etwas Brauchbares liefern könnte. [...] Doch nicht alles, was zu irgendeinem Teilgebiet der Wissenschaft gehört, ist

³ Quintilian, Inst 10,1,19f. Alle längeren Zitate aus dem zehnten Buch der *Institutio oratoria* Quintilians folgen der Übersetzung von Loretto 1974/1995. Im Fließtext zitiere ich bisweilen auch zwecks *variatio* aus der Übersetzung von Rahn 1972/1975.

⁴ Quintilian, Inst 10,1,8f.; ähnlich auch 10,2,22f.

auch schon geeignet, einen (guten) sprachlichen Ausdruck, der das Thema unserer Erörterungen bildet, hervorzurufen. [...] Nur wenige, und zwar die wichtigsten (Autoren) beabsichtige ich hervorzuheben. Für die Studierenden wird es dann ein leichtes sein zu entscheiden, wer diesen am ähnlichsten ist, damit sich niemand beklage, daß einige zufällig übergangen wurden, die er selbst besonders schätzt; denn ich gebe zu, daß eine größere Zahl zu lesen ist als die, welche ich nennen werde.⁵

Für Quintilian ist es allerdings nicht nur wichtig, dass seine Schüler sich an den besten Autoren ein Vorbild nehmen, sondern auch, dass sie deren jeweilige Stärken, die es zu imitieren gilt, kennen:

Es ist daher von allergrößter Bedeutung, daß jeder klar erfaßt, was er nachahmen will, und weiß, warum es gut ist.⁶

Man solle aber, so Quintilian weiter, nicht den Fehler begehen, sich einem einzigen Vorbild ganz und gar zu verschreiben und dieses in jeglicher Situation zu imitieren versuchen, sondern sich aus den besten Autoren jeweils das Beste herausuchen und damit seine eigene Vielseitigkeit schulen:

Daher möchte ich auch abraten, sich ausschließlich einem ganz bestimmten Vorbild, dem man überallhin folgt, zu verschreiben. Der weitaus vollkommenste Redner unter den Griechen war Demosthenes, und doch findet sich bei anderen gelegentlich eine schönere Wendung – die meisten jedoch bei ihm. Allein wer in erster Linie nachzuahmen ist, ist deshalb noch nicht der einzige Nachahmenswerte.⁷

Auf diese Weise geht man der Gefahr aus dem Weg, zu einer billigen Kopie seines Vorbildes zu werden, das man ja doch nie vollständig imitieren kann:

Denn abgesehen davon, daß es vernünftig ist, sich nach Möglichkeit das Beste von jedem anzueignen, können in Anbetracht der großen Schwierigkeiten unserer Aufgabe jene, die ihr Augenmerk auf ein einziges Vorbild richten, diesem bestenfalls auf irgendeinem Teilgebiet gerecht werden; und da es einem Menschen so gut wie versagt ist, das gewählte Muster in seiner Gesamtheit nachzubilden, wollen wir uns die Vorzüge vieler

⁵ Quintilian, Inst 10,1,40; 10,1,42; 10,1,45.

⁶ Quintilian, Inst 10,2,18; ähnlich auch 10,2,14.

⁷ Quintilian, Inst 10,2,24.

vor Augen halten, um uns von jedem etwas einzuprägen, sodann alles an passender Stelle einfügen.⁸

Die Auswahl der Stileigentümlichkeiten, die ein jeder von seinen literarischen Vorbildern übernehmen soll, muss letztendlich gemäß dem eigenen individuellen Charakter eines jeden erfolgen:

Hierauf soll er, wenn er die Bürde auf sich nimmt, seine Kräfte prüfen. Denn es gibt manches Nachahmenswerte, dem entweder die Unzulänglichkeit der Naturanlage nicht gewachsen, oder womit ihre Andersartigkeit unvereinbar ist. Jemand, dessen Begabung dem schlichten Stil entspricht, möge nicht nach kühnen und abgehackten Wendungen trachten, wer dagegen ein kühnes, aber ungezähmtes Talent besitzt, möge in seinem Verlangen nach Einfachheit nicht einerseits seine Kraft zugrunderichten, andererseits der erwünschten Eleganz des Ausdrucks vergeblich nachjagen. Denn nichts ist so unerträglich, wie wenn Feinheit durch Härte zustandekommt.⁹

Nach ausgiebiger Beschäftigung mit den kanonischen Autoren und bei tiefgreifender Vertrautheit der Stärken (und Schwächen) eines jeden von ihnen wird es auch nicht als anmaßend bewertet, mit ihnen wetteifern zu wollen und die imitierten Vorbilder um eigene individuelle Facetten zu bereichern:

Auch das ist eine Schande, wenn man sich damit begnügt, das Nachgeahmte zu erreichen. Denn – um es nochmals zu sagen – was wäre geworden, wenn niemand mehr erreicht hätte als sein Vorbild? In der Dichtkunst hätten wir nichts außer Livius Andronicus, in der Geschichtsschreibung nur die »Priesterchroniken«, wir würden noch heute mit Flößen segeln; und die Malerei wäre auf Zeichnungen beschränkt, die bloß Konturen eines von den Gegenständen in der Sonne geworfenen Schatten wiedergäbe. Und wenn man alles in Betracht zieht, so zeigt wohl keine Kunst das gleiche Bild wie im Augenblick ihrer Erfindung, noch ist sie in den Anfängen stecken geblieben; es sei denn, wir machen eben unserer Zeit diese Unfruchtbarkeit zum Vorwurf, daß erst heutzutage nichts mehr wächst; nichts aber wächst durch bloße Nachahmung. Wenn man nun zu dem Früheren nichts hinzufügen dürfte, wie könnten wir dann auf einen vollkommenen Redner hoffen? Da sich doch unter denjenigen, die wir bisher als die größten kennengelernt haben, kein einziger finden ließ, bei dem nichts zu wünschen übrig oder auszusetzen wäre. Aber auch wer nicht nach dem Höchsten strebt, sollte lieber wetteifern als (bloß) nachahmen. Denn wer darauf ausgeht, besser als ein anderer zu sein, wird vielleicht,

⁸ Quintilian, Inst 10,2,26.

⁹ Quintilian, Inst 10,2,19.

auch wenn er ihn nicht übertrifft, wenigstens dieselbe Stufe erreichen. Dem aber kann niemand gleichkommen, in dessen Spuren er unbedingt wandeln zu müssen glaubt: der Folgende bleibt nämlich notwendigerweise immer hinten. Man bedenke auch, daß es gewöhnlich weniger anstrengend ist, mehr zu leisten als das gleiche; so schwierig ist nämlich die genaue Entsprechung, daß nicht einmal die Natur Dinge hervorzubringen imstande war, die trotz ihrem Anschein größter Ähnlichkeit oder gar völliger Gleichheit nicht irgendein Unterscheidungsmerkmal hätten.¹⁰

Dass Quintilian in dem Kapitel, in dem es um die Auswahl, Nachahmung und Anverwandlung älterer Autoren durch jüngere geht, darauf hinweist, dass Fortschritt mit genauer Imitation nicht möglich ist und dass selbst in der Natur keine exakten Kopien voneinander bestehen, ist verblüffend modern – nimmt er doch damit das Konzept der Evolution durch Selektion, Tradition und Variation vorweg:

Darwins Argument basiert auf drei Hauptfaktoren: Variation, Selektion und Vererbung. Das heißt, erstens muss es Variation geben, damit nicht alle Individuen identisch sind. Zweitens muss eine Umwelt existieren, in der nicht alle Individuen überleben können und einige Varianten bessere Chancen haben als andere. Drittens muss es irgendeinen Prozess geben, durch den Nachkommen Eigenschaften ihrer Eltern erben. Wenn diese drei Faktoren zusammenkommen, dann müssen alle Merkmale, die das Überleben in dieser Umwelt fördern, tendenziell zunehmen. [...] Die *Unausweichlichkeit* der Evolution gehört zu dem, was Darwins Einsicht so überzeugend macht. Alles, was man braucht, sind die richtigen Startbedingungen; dann ist Evolution die zwangsläufige Folge.¹¹

2 Kulturelle Evolution

Dass die Evolutionstheorie nicht nur auf genetische Kopierprozesse mit Mutationen unter Selektionsdruck anwendbar ist, wusste bereits Charles Darwin: Sprachen etwa, so schreibt er in *The Descent of Man* (1871), entwickeln sich auf ganz ähnliche Weise wie Spezies.¹² Zu einer eigenen Theorie ausgebaut und popularisiert wurde das Konzept der Kulturellen Evolution allerdings erst durch Richard Dawkins in seinem Buch *The Selfish Gene* (1976): Um seine Leser nicht mit der ernüchternden und geradezu düsteren Erkenntnis zu

¹⁰ Quintilian, Inst 10,2,7–10.

¹¹ Blackmore 1999/2000, 38 (= engl. 1999, 10f.; Kap. 2).

¹² Vgl. Darwin 1871, 59–61 (= dt. 1875, 116f.; Kap. 3).

hinterlassen, dass weder ein Instinkt zur Arterhaltung noch die Konkurrenz einzelner Gruppen oder Individuen um Ressourcen die Triebfeder des irdischen Lebens darstellen, sondern das egoistische und bisweilen gar destruktive Reproduktionsverhalten kleinster charakterloser Chromosomabschnitte,¹³ fügte er dem Buch ein abschließendes Kapitel an, in dem der Evolutionsalgorithmus als grundsätzlich für jede sich unter Selektionsdruck mit geringfügigen Variationen replizierende Entität gültig erklärt wird, sodass das „egoistische Gen“ zu einem bloßen Beispiel für den „universellen Darwinismus“ abqualifiziert wird;¹⁴ als ein anderes Beispiel für Replikatoren, die den Prinzipien der Evolution gehorchen, nennt er die einzelnen Bestandteile dessen, was gemeinhin in Abgrenzung von der Natur unter dem Begriff *Kultur* verstanden wird:

Ich meine, daß auf diesem unseren Planeten kürzlich eine neue Art von Replikator aufgetreten ist. Zwar ist er noch jung, treibt noch unbeholfen in seiner Ursuppe herum, aber er ruft bereits evolutionären Wandel hervor, und zwar mit einer Geschwindigkeit, die das gute alte Gen weit in den Schatten stellt. Das neue Urmeer ist die „Suppe“ der menschlichen Kultur. Wir brauchen einen Namen für den neuen Replikator, ein Substantiv, das die Assoziation einer Einheit der kulturellen Vererbung vermittelt, oder eine Einheit der *Imitation*. Von einer entsprechenden griechischen Wurzel ließe sich das Wort „Mimem“ ableiten, aber ich suche ein einsilbiges Wort, das ein wenig wie „Gen“ klingt. Ich hoffe, meine klassisch gebildeten Freunde werden es mir verzeihen, wenn ich Mimem zu *Mem* verkürze. Sollte es irgend jemandem ein Trost sein, so könnte er sich wahlweise vorstellen, daß es mit dem lateinischen *memoria* oder dem französischen Wort *même* verwandt ist. Beispiele für Meme sind Melodien, Gedanken, Schlagworte, Kleidermoden, die Art, Töpfe zu machen oder Bögen zu bauen. So wie Gene sich im Genpool vermehren, indem sie sich mit Hilfe von Spermien oder Eizellen von Körper zu Körper fortbewegen, verbreiten sich Meme im Mempool, indem sie von Gehirn zu Gehirn überspringen, vermittelt durch einen Prozeß, den man im weitesten Sinne als Imitation bezeichnen kann. Wenn ein Wissenschaftler einen guten Gedanken hört oder liest, so gibt er ihn an seine Kollegen und

¹³ Zur zugrundeliegenden Definition des Gens vgl. Dawkins 1976/⁴2016, 26–58 (= dt. 2007, 64–101; Kap. 3).

¹⁴ Plotkin 1994, 59–101, meint in seinem grundlegenden Kapitel zum *Universal Darwinism* gar, dass der Evolutionsalgorithmus auch in einer anderen Wissenschaft als der Biologie hätte entdeckt werden können und er daraufhin mit Sicherheit auch zur Erklärung der Artenvielfalt in der Natur herangezogen und bestätigt worden wäre; ähnlich schlussfolgert auch Dennett 1995/1997, 733, „daß Darwins Idee ein universelles Lösungsmittel ist, das sich bis ins Innerste aller erkennbaren Dinge frißt“ (= engl. 1995, 521; Kap. 18.2).

Studenten weiter. Er erwähnt ihn in seinen Veröffentlichungen und Vorlesungen. Findet der Gedanke neue Anhänger, so kann man sagen, daß er sich vermehrt, indem er sich von einem Gehirn zum anderen ausbreitet.¹⁵

Obwohl der ursprüngliche Zweck dieses Kapitels, wie Dawkins selbst sagt, darin lag, den Leser mit der optimistischen Einsicht zu trösten, er könne und dürfe sich gegen die Tyrannei der egoistischen Gene auflehnen,¹⁶ erregte das Memkonzept unerwartet großes Aufsehen – implizierte es doch, dass eben jene tyrannischen egoistischen Gene den Menschen (versehentlich) mit Gehirnen ausgestattet haben, die ihm erlaubten, etwas zu erschaffen, das die Gene selbst überdauern kann.¹⁷

Die Naturalisierung der Kultur ermöglicht es nämlich, kulturelle Vorgänge mit naturwissenschaftlicher Neutralität und Strenge zu beobachten. Als erstes Beispiel für eine kulturelle Evolution und gewissermaßen auch für eine Kanonbildung außerhalb des menschlichen Schaffensspielraums nennt Dawkins die Lieder des Neuseeland-Lappenstars:

Auf der Insel, auf der [*sc.* der Biologe Peter F.] Jenkins arbeitete, gab es im ganzen ein Repertoire von etwa neun verschiedenen Melodien. Die Männchen ließen sich in Dialektgruppen einteilen. Zum Beispiel sang eine Gruppe von acht Männchen mit benachbarten Revieren ein spezielles Lied, das Jenkins die CC-Melodie nannte. Andere Dialektgruppen sangen davon abweichende Melodien. Zuweilen hatten die Angehörigen einer Dialektgruppe mehr als einen charakteristischen Gesang gemeinsam. Durch Vergleichen der Melodien von

¹⁵ Dawkins 1976/2007, 320f. (= engl. 2016, 249; Kap. 11).

¹⁶ Vgl. Dawkins ²1989/2007, 486f. (= engl. 2016, 424; Nachbem. 2 zu Kap. 11): „Meine Absicht war es, das Gen auf seine richtige Bedeutung zurückzustutzen, und nicht eine großartige Theorie der menschlichen Kultur zu entwerfen.“

¹⁷ Exemplarisch seien als Verfechter des universellen Darwinismus bzw. der Memtheorie genannt: Delius 1990; Plotkin 1994; Brodie 1995; Dennett 1995/1997; Lynch 1996; Gabora 1997; Balkin 1998; Blackmore 1999/2000; Salwiczek 2001; Heylighen/Chielens 2009. Andererseits musste die Memetik für ihre ungenauen Definitionen dessen, was genau als „Mem“ oder als „Imitation“ verstanden werden müsse, oder für ihre Unfähigkeit, testbare Prognosen für Entwicklungen aufzustellen, auch harsche Kritik einstecken; so etwa von Atran 2001, ferner von Edmonds 2002 und 2005, der damit das von 1997 bis 2005 erschienene *Journal of Memetics* gewissermaßen zu Grabe trug, und von Aunger 2006, der seinen Abgesang auf die Memetik gar in einer Festschrift für Dawkins unterbringen durfte. Im aktuellen Jahrzehnt hat sich allerdings wieder der Begriff *meme* selbst als erfolgreiches Mem erwiesen, bezeichnet man damit doch sich viral ausbreitende Internetphänomene, deren kreative Gestaltung sich geradezu zu einer neuen Kunstgattung zu erheben im Begriff ist; vgl. dazu Shifman 2014/2014 sowie Solon/Dawkins 2013.

Vätern und Söhnen zeigte Jenkins, daß die Gesangsmuster nicht genetisch erbt waren. Wahrscheinlich übernahm jedes junge Männchen durch Nachahmung Gesänge von seinen Reviernachbarn, auf eine ähnliche Weise, wie dies auch bei der menschlichen Sprache geschieht. Fast während der gesamten Zeit, die Jenkins dort verbrachte, gab es auf der Insel eine feststehende Zahl von Melodien, eine Art „Melodiepool“, aus dem jedes junge Männchen sein eigenes kleines Repertoire schöpfte. Hin und wieder hatte Jenkins das Glück, die „Erfindung“ eines neuen Gesanges mitzuerleben, der durch einen Fehler bei der Nachahmung einer alten Melodie entstand. Er schreibt: „Wie gezeigt wurde, entstehen neue Gesangsformen auf verschiedene Weise durch Verändern der Tonhöhe, Wiederholung eines Tones, Auslassung von Tönen und Verknüpfung von Teilen anderer bestehender Lieder ... Das Auftreten einer neuen Form war ein plötzliches Ereignis, und das Produkt blieb für eine Reihe von Jahren ziemlich unverändert. Außerdem wurde in einer Reihe von Fällen die Variante in ihrer neuen Gestalt an junge Sänger weitergegeben, so daß sich eine erkennbar kohärente Gruppe von Individuen mit ähnlichem Gesang entwickelte.“ Jenkins bezeichnet die Entstehung neuer Melodien als „kulturelle Mutation“.¹⁸

Nun ist dieser Melodiepool, aus dem sich junge Vögel ihr Repertoire zusammenstellen, nichts anderes als ein Kanon von Liedern, die der Nachfolger von seinen Vorgängern lernt und variieren kann mit der Möglichkeit, dass sein eigenes neues Lied wiederum von seinen Nachfolgern übernommen wird, sodass das ursprünglich „fehlerhaft“ rezipierte Lied seinerseits in den Melodiepool bzw. Kanon für künftige Generationen eindringen kann. Als im Melodiepool erfolgreich kann ein neues Lied aber erst dann gelten, wenn es zur Vorlage für andere Imitatoren wird, die es selbst wiederum kreativ abwandeln: In den Kanon steigt ein Lied also erst dann auf, wenn es zum Maßstab wird, mit

¹⁸ Dawkins 1976/2007, 317 (= engl. 2016, 246; Kap. 11). Der hier referierte Artikel von Jenkins 1978 erschien erst kurz nach der Erstauflage des *Selfish Gene*. Auch in der Folgezeit hat sich die Theorie der kulturellen Evolution am Vogelgesang bestätigen lassen; vgl. etwa Slater 1986; Lynch et al. 1989; Baker 1996; s. ferner Delius 1990, 310–313; Blackmore 1999, 49f. (= dt. 2000, 95f.; Kap. 4); Salwiczek 2001, 174–177; Herzog 2013/14. Aus der Tatsache, dass Vogelgesänge ein Teil des tierischen Balzverhaltens sind (vgl. Zahavi/Zahavi 1997, 28 [= dt. 1998, 62; Kap. 3], Herzog 2013/14, 25f.) und ein großes Gesangsrepertoire eines Männchens von Weibchen als *fitness*-Indikator wahrgenommen wird (vgl. Buchanan et al. 1999; Salwiczek 2001, 140f.), lässt sich per Analogieschluss gar die These herstellen, dass auch menschlicher Gesang und jegliche sonstige Produktion von Kunst, die zum bloßen Überleben nutzlos ist, als menschliches Balzverhalten betrachtet werden kann; vgl. dazu Miller 1999; Trembl 2009, 153–156; Lange/Euler 2014; Stachon 2017, 238–240.

dem ein daraus hervorgegangenes neues Lied verglichen werden kann.¹⁹ Eben diesen Umstand betont wiederum auch Quintilian, wenn er sagt, die kanonischen Autoren hätten nicht nur ihre Vorgänger imitiert und dabei verbessert, sondern seien auch von ihren Nachfolgern selbst überflügelt worden: „Denn auch dies wird ihr Ruhm sein, daß man von ihnen sagt, sie hätten ihre Vorgänger übertroffen, die Nachfolger gelehrt.“²⁰

Wer hingegen nichts am Stil seiner Vorbilder ändert, sondern diese lediglich ohne individuelle Variation imitiert, der kann nicht darauf spekulieren, dass man gerade ihn in irgendeiner Hinsicht als imitationswürdig ansieht; vielmehr leben, wenn ein reiner Nachahmer von anderen nachgeahmt wird, in Wahrheit die Vorbilder des Mittlers in den Schriften jener weiter.²¹

3 Die römische Liebeselegie:

Ein Musterbeispiel evolutionärer Kanonbildung

Dass der Evolutionsalgorithmus sich dazu eignet, auch auf die Literaturgeschichte und damit einhergehend auf die Entstehung eines Literaturkanons angewendet zu werden, ergibt sich daraus, dass alle drei Voraussetzungen für einen Evolutionsprozess gegeben sind.

1. Es herrscht ein *Selektionsdruck*. Denn es wird so viel geschrieben, dass niemand alles lesen kann. Eine Vorauswahl ist deshalb notwendig.²²

2. Es gibt einen Prozess der *Weitergabe*. Jeder angehende Schriftsteller war nämlich mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit vorher lange Zeit ein Leser und hat so die Regeln jener Kunst, an der er sich zu beteiligen im Begriff ist, kennengelernt.

¹⁹ Vgl. Treml 1997, 113: „Klassiker können Texte produzieren, die nachträglich als ‚klassisch‘ bezeichnet werden, aber sie können sich nicht selbst als Klassiker produzieren. Klassiker sind deshalb nicht prognostizierbar, sie sind immer nur nachträglich Klassiker. Das hängt deutlich mit dem schon erwähnten Stabilisierungseffekt klassischer Semantik zusammen: Die evolutionären Übergänge von Variation zu Selektion und schließlich zu Stabilisierung brauchen *Zeit*. Deshalb sind Klassiker, wenn sie Klassiker werden, in der Regel tot.“ Vgl. auch Fishelov 2017, 280, 284f.

²⁰ Quintilian, Inst 10,2,28.

²¹ Vgl. Stachon 2017, 247–250.

²² Vgl. Treml 1997, 87; Treml 2009, 157; Fishelov 2017, 279f. Zur (auf lange Sicht eingeschränkten) Macht institutioneller Einrichtungen auf den Literaturkanon vgl. Winko 2002.

3. Es gibt einen Prozess der *Variation*. Jeder Schriftsteller erfindet auf Basis dessen, was er kennt und weiß, selbst etwas Neues. Damit zeugen die Vorbilder, von denen er durch seine eigene Lektüre beeinflusst ist, gewissermaßen „geistige Nachkommen“, die ihrerseits Individuen sind.²³

Als Beispiel für literarische Kanonbildung durch memetische Evolution mag die Geschichte der römischen Liebeslegie dienen.

Zur Mitte des letzten Jahrhunderts v. Chr. galten, wie wir aus dem *Œuvre* Catulls ersehen können, lyrische Versmaße wie der Hendekasyllabus als das richtige Medium für subjektive Liebesdichtung; das Distichon dagegen benutzte man für kurze Inschriften, Grabsprüche, Klagelieder und Spottepi-gramme; in der griechischen Dichtung erzählte man aitiologische Geschichten, wenn man sie nicht in stichische Hexameter kleidete, in diesem Versmaß.²⁴ Da betritt Cornelius Gallus die literarische Bühne: Unter Missachtung der gängigen Zuordnung von Versmaß und Inhalt bedient er sich am Personenrepertoire der Neuen Komödie, versetzt sich selbst in die Rolle des verschmähten oder hingehaltenen Liebhabers, der an der Kaltherzigkeit seiner Geliebten leidet, und singt diese Liebesklagen in elegischen Distichen; dass er dabei eine Frau zur Herrin (*domina*) über sein Leben werden lässt, erregt noch zusätzlich Aufsehen.²⁵ Damit betreibt Gallus exakt das, was Quintilian (Inst 10,2,26) als notwendiges Kriterium für die Überwindung älterer Vorbilder nennt: die kreative Aneignung verschiedener Traditionen; er verbindet Elemente verschiedener Vorbilder zu einem individuellen Ergebnis. Diese neuartige Kombination von Form und Inhalt wird kurz darauf etwa zeitgleich von Tibull und Propertius aufgegriffen und von einem jeden von ihnen wiederum auf individuelle Weise variiert. Während Gallus' Verse von Quintilian

²³ Im Gegensatz zur natürlichen Evolution findet hier die Variation bzw. Mutation nicht zufällig statt, sondern durch einen bewussten Akt menschlicher Kreativität; dazu vgl. Dennett 1995, 354f. (= dt. 1997, 493f.; Kap. 12.3) sowie Dawkins bei Solon 2013.

²⁴ Vgl. Stroh 1983, 225f.; Holzberg ²2001, 4–17 (≈ ¹1990, 3–11).

²⁵ Zur Erfindung der römischen Liebeslegie durch Gallus sowie zu den für die Gattung typischen Merkmalen vgl. Jacoby 1905; Stroh 1983; Holzberg ²2001, 11–17, 31–34 (≈ ¹1990, 17–24); dagegen vgl. Raymond 2013, 66, die allerdings eher Liebesdichtungen vor Gallus als Liebeslegien aufzuzählen vermag. Zur willentlichen Unterwerfung des Dichters unter seine *puella* vgl. Holzberg ²2001, 17–23 (≈ ¹1990, 12–16); Sharrock 2013, 151–157. Zum Verhältnis der Elegie zur Komödie vgl. James 2012. Eine der Liebeslegie ganz ähnliche Entwicklung lässt sich auch an der römischen Verssatire beobachten; dazu vgl. Muecke 2013.

als zu schwerfällig und hart (*durior*) bezeichnet werden, erringt Tibull, bei dem sich kaum Elisionen oder Hiats finden, seinen Ruhm durch eine flüssigere Handhabung des Versmaßes; sein Stil wird als „geglättet und erlesen“ (*tersus atque elegans*) bezeichnet (Quintilian, Inst 10,1,93).²⁶ Properz dagegen verstärkt die Verfallenheit des Liebhabers an seine Herrin: An ihm stellt Ovid später den weit gespannten Gegensatz zwischen brennender Leidenschaft (*ignes*, Ovid, Trist 4,10,45) und hingebungsvoller Schmeichelei (*blandus*, Ovid, Trist 2,465; 5,1,17) heraus. Während Gallus, wie aus Vergils zehnter Ekloge (VV. 55–60) hervorgeht, noch Ablenkung von seinem Liebesleid finden konnte,²⁷ schwankt Properz zwischen wahnhafter Verehrung seiner Cynthia und tiefer Depression, die ihn bisweilen gar zu Todesphantasien treibt.²⁸ Ovid dagegen hat für seine Liebeselegien genügend Vorlagen zur Hand, die er aus der zeitlichen Distanz heraus nüchtern betrachten und mit überbordender Ironie belächeln kann;²⁹ er wird von Quintilian (Inst 4,1,77; 10,1,88; 10,1,93) für schwelgerisch (*lascivus*) und kindisch (*puerilis*) befunden. Was das Versmaß angeht, poliert er das bereits von Tibull geschliffene Distichon derart weiter, dass seine Behandlung desselben für kommende Generationen an Dichtern maßgebend wird.³⁰

In Literaturgeschichten oder Handbüchern findet man nun häufig den Hinweis, dass die Elegie mit Ovid „ausgestorben“ sei.³¹ Doch dem ist mitnichten so; es wird nur zu gern vergessen, dass es noch weitere Dichter gab, die Elegien verfassten. So schrieb – ob vor oder nach Ovids *Amores*, wissen wir nicht – auch Vergils Freund Varius Elegien (vgl. Porphyrio, Hor CommCarm 1,6,1), über die sonst leider nichts bekannt ist.³² Nach Ovids eigener kreativer Variation der Liebeselegie in den *Epistulae Heroidum*

²⁶ Zur Metrik Tibulls vgl. Maltby 2002, 68–72.

²⁷ Vgl. dazu auch Cairns 2006, 110–112, 140–143.

²⁸ Vgl. Conte 1986/1994, 41: „What defines elegiac suffering is its lack of proportion“ (= ital. 1991, 60).

²⁹ Vgl. Conte 1986/1994, 46: „Ovid’s poetry tries to look at elegy instead of looking with the eyes of elegy“ (= ital. 1991, 65).

³⁰ Beispielsweise geht Ovid dazu über, nicht nur wie Tibull die meisten, sondern ausnahmslos jeden Pentameter mit einem zweisilbigen Wort zu beenden; vgl. die Statistik bei Maltby 2002, 70f.

³¹ Vgl. etwa Holzberg 1990, 2 (richtiger ?2001, 3).

³² Vgl. aber die Spekulationen von Boucher 1958, 311f. und Hollis 2007, 281. Courtney 1993/2003, 271–275, 519, dagegen hüllt sich bezüglich der Notiz des Porphyrio in Schweigen.

(„Briefe mythologischer Frauen“) reagiert Sabinus auf diese Neuerung mit Antwortbriefen der Helden (vgl. Ovid, *Am* 2,18,27–34).³³ Im Exil verleiht Ovid der Elegie mit der schmeichelhaften Werbung um die Gunst des Kaisers eine neue Facette.³⁴ Darin teilt uns Ovid in seinem kurz vorm Tod entstandenen Katalog zeitgenössischer Dichter mit, dass auch (ein sonst unbekannter) Capella sich des elegischen Versmaßes bediente (Ovid, *Pont* 4,16,36: *clauderet imparibus verba Capella modis*) – über den Inhalt dieser Dichtungen äußert sich Ovid allerdings nicht. Doch auch nach Ovids Tod lassen sich prominente Vertreter der Elegie ausmachen, darunter die Kaiser *in spe* Nerva und Nero!³⁵ Auch Arruntius Stella, der Patron von Statius und Martial, scheint Elegien an Ianthis geschrieben zu haben, die er schließlich auch zur Frau nahm (vgl. Martial 1,7; 5,11; 6,21).³⁶ Schließlich schwärmt der jüngere Plinius (Epist 6,15; 9,22) in den höchsten Tönen von den elegischen Dichtungen des Passenus Paullus.

Und doch nennt Quintilian in seinem Lektürekanon nur Gallus, Tibull, Propertius und Ovid als lesenswerte Elegiker:

³³ Eine ausführliche Würdigung der (verlorenen) Gedichte des Sabinus findet sich bei Heldmann 1994, 195–216. Die unter dem Namen des Sabinus überlieferten *Responsiones* wurden wahrscheinlich im 15. Jahrhundert von dem italienischen Humanisten Angelo Sani (= Angelus Sabinus) verfasst; vgl. Braun 2014.

³⁴ Vgl. Holzberg 1997, 181f.: „Den übrigen Dichtungen Ovids gleichen die Elegiensammlungen *Tristia* und *Epistulae ex Ponto* sogar darin, daß der Dichter in ihnen ein literarisches Spiel treibt. Wie der *poeta/ amator* in den *Amores* ist der Verbannte [...] die Hauptperson in einer auf der Basis des elegischen Systems [...] funktionierenden Welt. [...] Wie der elegische *amator*, wenn die *puella* ihm ein Rendezvous verweigert, vor ihrer Haustür auf der Schwelle liegt und über deren Härte ebenso jammert wie über die der *puella*, so empfindet der Verbannte seine Lage als hart. Wie der *amator* fleht er um Linderung seines Leides, aber der Mensch, an den er sich wendet und der ihm gegenüber Härte zeigt, ist nicht eine Frau, sondern Augustus. In der verkehrten elegischen Welt des Exils spielt also der Kaiser die Rolle der *dura puella* (hartherzige Geliebte), und da der Verbannte sich devot der Willkür des ‚Gottes‘ in Rom unterwirft (auch der *amator* vergöttert seine *puella*!), befindet er sich in einem dem *servitium amoris* (erotischer Liebesdienst) analogen Zustand.“

³⁵ Elegien Nervas sind bezeugt bei Martial (8,70; 9,26) und wahrscheinlich auch beim jüngeren Plinius (Epist 5,3,5), erotische Gedichte Neros ebenfalls bei Martial (8,70; 9,26) sowie beim älteren Plinius (*Nat* 37,50); dazu vgl. Henriksen 1998, 140.

³⁶ Das Motiv, dass die Geliebte eine *coniunx* ist, findet sich auch bei Lygdamus (= Ps.-Tibull 3,1,26f.; 3,2,30; 3,3,32); da die Gedichte der *Appendix Tibulliana* allerdings hinsichtlich ihrer Datierung umstritten sind, seien sie hier außer Betracht gelassen; eine ansprechende Interpretation bietet Holzberg 2001, 98–108.

Auch in der Elegie, deren feinsinnigster und elegantester Vertreter mir Tibullus zu sein scheint, fordern wir die Griechen zum Wettkampf heraus. Es gibt aber welche, die Propertius vorziehen. Ovid ist ungezügelter als die beiden, Gallus herber.³⁷

Er erwähnt nicht einmal, wie er es bei anderen Gattungen durchaus tut (vgl. Inst 3,1,21; 10,1,94; 10,1,122), dass noch sehr talentierte Elegiker unter den Lebenden weilen, die er allein aus diesem Grund noch nicht in den Kanon zu erheben wagt. Mögliche Gründe dafür, warum Quintilian niemanden von den nach-ovidischen Elegikern zur Lektüre empfiehlt, müssen Spekulation bleiben. Doch lässt sich anhand seiner Lehre von der Nachahmung kanonischer Autoren und den wenigen Bruchstücken, die uns Aussagen über die (zweitklassigen) Elegiker erlauben, eine Vermutung äußern. Sabinus' *Epistulae Heroum* („Briefe mythologischer Helden“) scheinen eine bloße Reaktion auf Ovids kreative Abwandlung der Elegie zu sein: Während Ovid in den *Heroides* die Frauen elegisch zu Wort kommen lässt, stellte Sabinus offenbar die alte Rollenverteilung wieder her, sind es bei ihm doch erneut die Männer, die sich in Selbstmitleid gesuhlt und gegen die Vorwürfe ihrer Frauen verteidigt und gerechtfertigt haben werden.³⁸ Nerva wird von Nero ausdrücklich als zweiter Tibull betitelt (*nostris temporis Tibullus*, vgl. Martial 8,70), was darauf schließen lässt, dass er diesem wohl sehr nahe gekommen und daher von Quintilian übergangen worden sein wird (vgl. Quintilian, Inst 10,1,45). Nero selbst dagegen scheint von Quintilian, der sich mit einem überschwänglichen Lob der Dichtungen Domitians (Inst 10,1,91f.) bei diesem einzuschmeicheln bemüht, bewusst verschwiegen zu werden.³⁹ Arruntius Stella wiederum scheint seinen ephemeren Ruhm über Gedichte auf einen Vogel, wie wir sie von Catull (C 2, C 3) und Ovid (Am 2,6) kennen, erlangt zu haben (vgl. Martial 1,7);⁴⁰ zwar könnte man versucht sein, ihm als Neuerung anzurechnen, dass er sein Mädchen schließlich geheiratet hat (vgl. Martial 6,21), doch findet sich dieses inhaltliche Motiv offenbar bereits bei Nero (vgl. Plinius, Nat 37,50) sowie in

³⁷ Quintilian, Inst 10,1,93.

³⁸ Vgl. die Schlussfolgerung von Heldmann 1994, 216: „Wie es scheint, bestand die Konzeption der Antwortbriefe darin, daß Sabinus sich konsequent auf diejenigen Züge der EH beschränkt hat, die auf die anderen *carmina amatoria* zurückverweisen und hier wie dort auf das Konto des *tenerorum lusor amorum* gehen“.

³⁹ Vgl. Newlands 2014, 325f.

⁴⁰ Vgl. dazu Taisne 2005.

Ovids Exilegien, von denen einige an seine Gattin gerichtet sind. Die elegische Dichtung des Passennus Paullus lässt sich schließlich voll und ganz als Nachahmung des Properz vorstellen:

Außerdem eifert er in der Literatur den alten Autoren nach, imitiert sie und gibt sie uns wieder, besonders Properz, von dem er seine Herkunft ableitet; er ist ein richtiger Nachkomme und ihm gerade darin am ähnlichsten, worin jener seine besonderen Vorzüge hatte. Wenn Du seine Elegien zur Hand nimmst, wirst du ein fehlerfreies, anmutiges und erfreuliches Werk lesen, das gleichsam ganz im Hause des Properz verfaßt worden ist. Kürzlich hat er sich der Odendichtung zugewandt, worin er den Horaz ebenso wie dort den Properz nachahmt: Wenn denn in der Dichtung Verwandtschaft irgendeinen Einfluß hat, so könnte man glauben, er sei auch mit ihm verwandt. Seine Dichtung ist sehr vielseitig, sehr lebendig; er versteht es, aufrichtige Liebe, ungeduldigen Schmerz, freigebiges Lob und geistreichen Scherz darzustellen, er zeigt in allem eine solche Vollendung, als ob er sich nur auf eine einzelne Sache beschränkte.⁴¹

Jeglicher Aspekt der Dichtung des Passennus wird hier mit einem Vergleich beschrieben (*ut qui -issime*): Der *amor verissimus* und der *dolor impatientissimus* klingt dabei tatsächlich ganz nach den extremen Gefühlen des Properz, die *benignissima laus* mag Passennus dem elegischen Herrscherlob Ovids in den Exilgedichten nachgebildet haben, wie er auch den *facetissimus lusus* aus dessen erotischem Werk bezogen haben wird. Plinius teilt uns sogar ein Fragment aus seinem Werk, einen Gedichtanfang *Prisce iubes*, mit:

Passennus Paulus, ein bedeutender und außerordentlich gebildeter römischer Ritter, schreibt Elegien. Das ist bei ihm Familientradition. Er ist nämlich ein Landsmann des Properz und zählt auch den Properz zu seinen Vorfahren. Als er aus seinen Werken las, begann er mit folgenden Worten: »Befiehst du, Priscus?« Darauf sagte Iavolenus Priscus – er war nämlich als guter Freund des Paulus anwesend –: »Nein, ich befehle nichts.« Stell Dir das Gelächter und die Witzeleien der Leute vor!⁴²

Selbst dieses Stilmittel, die Anregung für ein Gedicht als eine fiktive Aufforderung des Adressaten darzustellen, hat Properz reichlich benutzt.⁴³ So sehr

⁴¹ Plinius, Epist 9,22,1f. Zitate aus dem Werk des Plinius folgen der Übersetzung von Philips [1993/1996] in Philips/Giebel 1998/2010.

⁴² Plinius, Epist 6,15,1f.

⁴³ Vgl. Schulz-Vanheyden 1969, 42–48; Laughton 1971.

wir uns auch bemühen: Es lässt sich nichts in den Nachrichten über die Dichtung des Passennus Paullus finden, was ihm irgendeine Individualität geben könnte. Was soll ein späterer Dichter an seinen Elegien nachahmen, was er nicht bereits bei Gallus, Tibull, Propertius und Ovid vorfindet? Da Passennus ein so talentierter Nachahmer älterer Dichter war, ist es geradezu unmöglich, ihn selbst zu imitieren! Bei der penibelsten genauen Nachahmung seiner Vorbilder (*ut qui -issime*) hat er anscheinend vergessen, die von jenen in die Welt gesetzten Meme zu variieren. *Nihil autem crescit sola imitatione* („Nichts aber wächst, wo man nur nachahmt“, Quintilian, Inst 10,2,8).⁴⁴

Die nachgeahmten Dichter selbst hingegen – Gallus mit seiner Erfindung der Gattung aus Elementen anderer Gattungen, die bei zahlreichen anderen Nachfolge gefunden hat; Tibull mit seiner Glättung des Versmaßes, das von Ovid weiter poliert worden ist und damit zum Maßstab für elegische Verse wurde; Propertius mit seiner manisch-depressiven elegischen *persona*, die von Ovid mit einem gewissen Augenzwinkern beobachtet und kommentiert, von Passennus Paullus dagegen exakt kopiert wird; und Ovid mit seiner notorischen Verspieltheit, mit der er sich selbst in den *Heroides*, der *Ars amatoria* und den *Tristia* wiederholt selbst neu erfunden hat⁴⁵ bis auch er schließlich von Passennus Paullus und anderen imitiert worden ist –, ihnen gereicht es zum Ruhm, dass sie „die früheren Generationen an Meisterschaft übertroffen, die späteren Meisterschaft gelehrt“ haben (*nam erit haec quoque laus eorum, ut priores superasse, posteros docuisse dicantur*, Quintilian, Inst 10,2,28).

Jede einzelne Neuerung hätte auch ungehört verhallen können: Gallus' Kombination von subjektiv-erotischen Liebeserfahrungen mit dem elegischen Versmaß hätte ein Unikat bleiben können;⁴⁶ Tibulls Verfeinerung der

⁴⁴ Zu den Möglichkeiten der kreativen Anverwandlung seiner Vorgänger vgl. Bloom 1973/1995. Darauf, dass nicht alle Parallelen zwischen zwei Autoren per Nachahmung zu erklären sind, sondern dass vieles auch (wie in der Natur) unabhängig voneinander zweimal entstehen kann, weist Rancour-Laferriere 1981/1999, hin.

⁴⁵ Vgl. Bessone 2013, 46: „In his elegiac career Ovid [...] challenged erotic-elegiac conventions in a series of provocative works, then experimented with aetiology along the lines of Callimachus and Propertius 4 and finally, in his exile poetry, excluded himself from the canon, marking an evident rupture – and a semi-hidden continuity – with his own erotic elegy (*Trist.* 5.1.15–20).“

⁴⁶ Vgl. etwa die avantgardistischen Dichtungen des Laevius (Courtney 1993/2003, 118–143), der zu Beginn des letzten Jahrhunderts v. Chr. seiner Zeit wohl um ein halbes Jahrhundert voraus war und erst zwei Jahrhunderte später von den *poetae novelli* zu Hadrians Regierungszeit wiederentdeckt und imitiert worden ist (vgl. Courtney 1993/2003, 372–374).

Verstechnik hätte als übertriebener Manierismus belächelt werden können; Properz hätte mit den extremen Ausprägungen seiner Leidenschaft als realitätsfremd verachtet worden sein können; Ovid hätte als kindischer Imitator, der die Liebe gar nicht wirklich kennt und sie deshalb nicht ernst genug darstellt, verkannt werden können. Weil all dies aber nicht geschehen ist, weil sie die Meme der vorherigen aufgenommen, sich anverwandelt und zur weiteren Kopie angeboten haben, deshalb sind sie zu Schnittstellen in der Gattungsgeschichte geworden.

Dass Quintilian gerade sie in seinem Kanon römischer Elegiker heraushebt, ist also nicht dem persönlichen Geschmack des Rhetoriklehrers anzurechnen, sondern eher seiner treffsicheren Beobachtung des Gangs der Literaturgeschichte:

Nur scheinbar wird hier evolutionäre Legitimität planmäßig bzw. absichtsvoll erzeugt, so daß man den Eindruck bekommen kann, die Klassiker würden durch einen bewußten Akt, ja durch einen pädagogischen Willen entstehen. In Wirklichkeit wird nur dasjenige herausdestilliert, was evolutionär zuvor schon bewährt war. [...] Die normative Auswahl als absichtliche Veranstaltung konnte nur deshalb so wirkungsvoll sein, weil sie solche Autoren und solche Texte adelte, die dem evolutionär schon bewährten Ideal der Vollendung am nächsten kamen.⁴⁷

4 Zusammenfassung

Ein Literaturkanon ist also nicht als dogmatisch nach persönlichen, willkürlichen Maßstäben einer autoritären Gestalt vorgelegte Auswahl anzusehen; die Selektion treffen vielmehr die Autoren selbst, indem sie sich von den einen bei ihrer eigenen Schriftstellerei beeinflussen lassen, von anderen nicht. Es bedarf jedoch des umsichtigen Literaturkritikers, um die Literaturgeschichte soweit zu überblicken, dass eine Empfehlung darüber ausgesprochen werden kann, welche Autoren auch kommende Generationen noch gewinnbringend zu neuen Einfällen inspirieren können:

Wenn ein Autor Reputation besitzt, gar klassische Reputation, dann signalisiert dies, daß es sich lohnen kann, sich mit ihm zu beschäftigen. Brillante Texte sind folglich nicht Texte, die brilliant sind, sondern Texte, die zu brillanten Einfällen führen. Die Reputation klassischer Texte dient als

⁴⁷ Trembl 1997, 147.

Orientierungshilfe bei der chronischen Überforderung, die uns angesichts der Möglichkeit praktisch unbegrenzter Lektüre überkommt.⁴⁸

Dass eine solche Auswahl durch eine Autorität nötig und sinnvoll ist, versteht sich von selbst. Produziert (und seit der Neuzeit auch gedruckt) wird nämlich so viel, dass die Lebenszeit eines Menschen nicht ausreicht, um alles zu lesen und ein begründetes eigenes Urteil über alle Schriften fällen zu können:

Wer das Buch eines Autors liest, selektiert aus einer großen Anzahl anderer Bücher, die er in diesem Augenblick nicht liest. Je mehr Bücher es gibt, desto mehr Bücher kann ein Einzelner *nicht* lesen.⁴⁹

Es ist folglich nicht verwunderlich, dass mit fortschreitender Zeit nur wenige Autoren einer jeden Epoche der Nachwelt im Gedächtnis bleiben. Die große Mehrzahl der Zeitgenossen der wenigen kanonischen Schriftsteller fällt dem Vergessen anheim.⁵⁰ Sofern sie nicht reine Nachahmer ihrer literarischen Vorbilder waren, sondern durchaus auch eigene Aspekte in ihre Schriften eingebracht haben, müssen sie sich auch keinen Vorwurf deswegen machen; es sind nun mal eben (noch) nicht ihre Meme gewesen, die einen kreativen Empfänger gefunden haben. Wie in der biologischen Evolution ein jedes Individuum nur seine eigene Variation des bestehenden genetischen Datensatzes in die Welt setzen kann und erst die daraus hervorgehende Folgegeneration aufs Neue über das Fortleben dieser Genvariante bestimmt, so ist auch die kulturelle Evolution eher eine Geschichte des (gedächtnisgeschichtlichen) Aussterbens.⁵¹ Es bleibt die Aufgabe der Literaturwissenschaft, die Entstehung einer jeden Gattung, Strömung, Mode oder auch individuellen Eigenart nachzuzeichnen zu versuchen und zu erklären, wo die Ursprünge eines jeden Aspekts, d. h. Mems, liegen könnten; dass die Literaturgeschichte

⁴⁸ Treml 1997, 87.

⁴⁹ Treml 2009, 157.

⁵⁰ Moretti 2000/2016 spricht von der „Schlachtbank der Literatur“ („Slaughterhouse of Literature“). Zur Notwendigkeit eines Selektionsprozesses im Literaturbetrieb vgl. auch Dennett 1995, 350f. (= dt. 1997, 487–489; Kap. 12.2).

⁵¹ Eine derartige Beschäftigung mit nicht-kanonischen Autoren stößt Moretti 2000/2016 an, der mehr als hundert parallel zu den ersten *Sherlock Holmes*-Geschichten erschienene Kriminalromane unter narratologischen Gesichtspunkten vergleicht und dabei die wirkmächtige Eigenart der Geschichten Arthur Conan Doyles im Vergleich mit den auf Dauer nicht erfolgreichen Erzählstrategien seiner vergessenen Zeitgenossen ausfindig macht.

als eine Art der Beobachtung des Fortlebens und Aussterbens von Memen betrachtet werden kann, erkannte auch Richard Dawkins dreißig Jahre nach seinem bahnbrechenden Kapitel zur kulturellen Evolution in einer recht unscheinbaren Fußnote im Zusammenhang mit religiösen Memen:

Man kann verschiedene Kunstschulen und -genres als unterschiedliche Memplexe analysieren: Künstler kopieren die Ideen und Motive früherer Künstler, und neue Motive überleben nur dann, wenn sie zum Vorhandenen passen. Man kann sogar das ganze Fachgebiet der Kunstgeschichte, die auf raffinierte Weise den Bedeutungswandel von Bildern und Symbolen nachzeichnet, als hoch entwickelte Memplexforschung betrachten.⁵²

Bibliographie

- Atran, Scott, The Trouble with Memes. Inference versus Imitation in Cultural Creation, *Human Nature* 12 (2001) 351–381
- Aunger, Robert, What's the Matter with Memes?, in: A. Grafen/M. Ridley (Hg.), Richard Dawkins. How a scientist changed the way we think. Reflections by scientists, writers, and philosophers, Oxford 2006, 176–188
- Baker, Myron C., Depauperate meme pool of vocal signals in an island population of singing honeyeaters, *Animal Behaviour* 51 (1996) 853–858
- Balkin, Jack M., *Cultural Software. A Theory of Ideology*, New Haven 1998
- Bessone, Federica (übers. v. A. Papaconstantinou), Latin precursors, in: T. S. Thorsen (Hg.), *The Cambridge Companion to Latin Love Elegy*, Cambridge 2013, 39–56
- Blackmore, Susan, *The Meme Machine*, Oxford 1999; dt. von M. Niehaus-Osterloh, *Die Macht der Meme oder Die Evolution von Kultur und Geist*, Heidelberg 2000
- Bloom, Harold, *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*, Oxford 1973; dt. von A. Schweikhart, *Einflußangst. Eine Theorie der Dichtung*, Basel/Frankfurt am Main 1995
- Boucher, Jean-Paul, L'œuvre de L. Varius Rufus d'après Properce II, 34, *REA* 60 (1958) 307–322
- Braun, Ludwig, Sabinus-Briefe und *Responsio Ulixis* – Neue und alte Zeugnisse zur Verfasserfrage. Mit einem Exkurs zur Überlieferung von Ovids Paris-Brief, *WJA* 38 (2014) 101–126

⁵² Dawkins 2006/2007, 280 (= engl. 2007, 232; Kap. 5.6).

- Brodie, Richard, *Virus of the Mind. The New Science of the Meme*, Seattle 1995; London ²2009
- Buchanan, K. L. u. a., Song as an indicator of parasitism in the sedge warbler, *Animal Behaviour* 57 (1999) 307–314
- Cairns, Francis, *Sextus Propertius, the Augustan Elegist*, Cambridge 2006
- Citroni, Mario, Quintilian and the perception of the system of poetic genres in the Flavian age, in: R. R. Nauta / H.-J. van Dam / J. J. L. Smolenaars (Hg.), *Flavian Poetry*, Leiden 2006, 1–19
- Conte, Gian Biagio, L'amore senza elegia. I *Rimedi contro l'amore* e la logica di un genere [1986], in: ders., *Generi e lettori. Lucrezio, l'elegia d'amore, l'enciclopedia di Plinio*, Mailand 1991, 53–94; engl. von G. W. Most, *Love without Elegy: The *Remedia amoris* and the Logic of a Genre* [1989], in: G. B. Conte, *Genres and Readers: Lucretius, Love Elegy, Pliny's Encyclopedia*, Baltimore 1994, 35–65
- Courtney, Edward, *The Fragmentary Latin Poets. Edited with Commentary by E. Courtney*, Oxford 1993; Paperback edition with *addenda*, Oxford 2003
- Darwin, Charles, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, vol. I, London 1871; dt. von J. V. Carus, *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*. 1. Band [1871], Stuttgart ³1875
- Dawkins, Richard, *The Selfish Gene* [1976, ²1989, ³2006], 40th anniversary edition, Oxford 2016; dt. von K. de Sousa Ferreira, *Das egoistische Gen* [1978, ²1994], Jubiläumsausgabe, Heidelberg 2007
- Dawkins, Richard, *The God Delusion* [2006], Paperback edition, London 2007; dt. von S. Vogel, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007
- Delius, Juan D., Zur Naturgeschichte der Kultur: Gene und Meme, *Zeitschrift für Semiotik* 12 (1990) 307–321
- Dennett, Daniel C., *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, New York 1995; dt. von S. Vogel, *Darwins gefährliches Erbe. Die Evolution und der Sinn des Lebens*, Hamburg 1997
- Edmonds, Bruce, Three Challenges for the Survival of Memetics, *Journal of Memetics* 6 (2002), URL: http://cfpm.org/jom-emit/2002/vol6/edmonds_b_letter.html (zuletzt aufgerufen am 13.05.2018)
- Edmonds, Bruce, The revealed poverty of the gene-meme analogy – why memetics per se has failed to produce substantive results, *Journal of Memetics* 9 (2005), URL: http://cfpm.org/jom-emit/2005/vol9/edmonds_b.html (zuletzt aufgerufen am 13.05.2018)

- Fishelov, David, Evolution and Literary Studies: Time to Evolve, *Philosophy and Literature* 41 (2017), 272–289
- Gabora, Liane, The Origin and Evolution of Culture and Creativity, *Journal of Memetics* 1.1 (1997), URL: http://cfpm.org/jom-emit/1997/vol1/gabora_1.html (zuletzt aufgerufen am 13.05.2018)
- Heldmann, Konrad, Ovids Sabinus-Gedicht (am. 2,18) und die Epistulae Heroidum, *Hermes* 122 (1994) 188–219
- Henriksén, Christer, *Martial, Book IX. A Commentary. Vol. I*, Uppsala 1998
- Herzog, Volker, Vogelgesang und Musik. Streifzüge durch eine besondere Wechselbeziehung zwischen Mensch und Vogel, *Scheidewege* 43 (2013/2014) 24–44
- Heylighen, Francis / Chielens, Klaas, Evolution of Culture, Memetics, in: R. A. Meyers (Hg.), *Encyclopedia of Complexity and Systems Sciences*, vol. 3: E, New York 2009, 3205–3220
- Hollis, Adrian S., *Fragments of Roman Poetry c. 60 BC – AD 20*. Edited with an Introduction, Translation, and Commentary, Oxford 2007
- Holzberg, Niklas, *Die römische Liebeselegie. Eine Einführung*, Darmstadt 1990; 2., völlig überarbeitete Auflage, Darmstadt 2001
- Holzberg, Niklas, *Ovid. Dichter und Werk*, München 1997
- Jacoby, Felix, Zur Entstehung der römischen Elegie, *RhM* 60 (1905) 38–105; nachgedruckt in: ders., *Kleine philologische Schriften*, hrsg. v. H. J. Mette, Band II, Berlin 1961, 65–121
- James, Sharon L., *Elegy and New Comedy*, in: B. K. Gold (Hg.), *A Companion to Roman Love Elegy*, Chichester 2012, 253–268
- Jenkins, Peter F., Cultural transmission of song patterns and dialect development in a free-living bird population, *Animal Behaviour* 26 (1978) 50–78
- Lange, Benjamin P. / Euler, Harald A., Writers Have Groupies, Too: High Quality Literature Production and Mating Success, *Evolutionary Behavioral Sciences* 8 (2014) 20–30
- Laughton, Eric, *Prisce iubes*, *CR* 21 (1971) 171f.
- Loretto, Franz, M. Fabius Quintilianus, *Institutio oratoria X*, Lehrbuch der Redekunst, 10. Buch. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung hrsg. von F. Loretto, Stuttgart 1974; Bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 1995
- Lynch, Aaron, *Thought Contagion. How Belief Spreads through Society*, New York 1996
- Lynch, Alejandro u. a., A model of cultural evolution of chaffinch song derived with the meme concept, *American Naturalist* 133 (1989) 634–653

- Maltby, Robert, *Tibullus: Elegies. Text, Introduction and Commentary*, Cambridge 2002
- Miller, Geoffrey F., *Sexual Selection for Cultural Displays*, in: R. Dunbar / C. Knight / C. Power (Hg.), *The Evolution of Culture*, Edinburgh 1999, 71–91
- Moretti, Franco, *The Slaughterhouse of Literature*, *Modern Language Quarterly* 61 (2000) 207–227; nachgedruckt in: ders., *Distant Reading*, London 2013, 63–89; dt. von C. Pries, *Die Schlachtbank der Literatur*, in: F. Moretti, *Distant Reading*, Konstanz 2016, 63–86
- Muecke, Frances, *The Invention of Satire: A Paradigmatic Case?*, in: T. D. Papanghelis / S. J. Harrison / S. Frangoulidis (Hg.), *Generic Interfaces in Latin Literature. Encounters, Interactions and Transformations*, Berlin/Boston 2013, 283–295
- Newlands, Carole E., *Domitian as Poet, the Bald Nero (Iuv. 4,38)?*, in: S. Bönisch-Meyer u. a. (Hg.), *Nero und Domitian. Mediale Diskurse der Herrscherrepräsentation im Vergleich*, Tübingen 2014, 319–340
- Philips, Heribert / Giebel, Marion, *C. Plinius Caecilius Secundus, Epistulae, Sämtliche Briefe. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von H. P. und M. G. Nachwort von W. Kierdorf*, Stuttgart 1998; *Durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe*, Stuttgart 2010
- Plotkin, Henry, *Darwin Machines and the Nature of Knowledge*, London 1994
- Rahn, Helmut, *Marcus Fabius Quintilianus, Ausbildung des Redners, zwölf Bücher. Herausgegeben und übersetzt von H. Rahn. Erster Teil: Buch I–VI, Darmstadt 1972; Zweiter Teil: Buch VII–XII, Darmstadt 1975*
- Rancour-Laferrriere, Daniel, *Preliminary Remarks on Literary Memetics*, in: K. Menges / D. Rancour-Laferrriere (Hg.), *AXIA. Davis Symposium on Literary Evaluation*, Stuttgart 1981, 77–87; nachgedruckt in: B. Cooke / F. Turner (Hg.), *Biopoetics. Evolutionary Explorations in the Arts*, Lexington 1999, 58–70
- Raymond, Emmanuelle, *Caius Cornelius Gallus. ‘The inventor of Latin love elegy’*, in: T. S. Thorsen (Hg.), *The Cambridge Companion to Latin Love Elegy*, Cambridge 2013, 59–67.
- Salwiczek, Lucie, *Grundzüge der Memtheorie*, in: W. Wickler / L. Salwiczek (Hg.), *Wie wir die Welt erkennen. Erkenntnisweisen im interdisziplinären Diskurs*, Freiburg 2001, 119–201
- Schirren, Thomas, *Marcus Fabius Quintilianus (ca. 30 – nach 96 n. Chr.). Rhetorik als Menschenbildung*, in: W. Ax (Hg.), *Lateinische Lehrer Europas. Fünfzehn Portraits von Varro bis Erasmus von Rotterdam*, Köln 2005, 67–107
- Schulz-Vanheyden, Elmar, *Properz und das griechische Epigramm*, Diss. Münster 1969

- Sharrock, Alison, The *poeta-amator*, *nequitia* and *recusatio*, in: T. S. Thorsen (Hg.), The Cambridge Companion to Latin Love Elegy, Cambridge 2013, 151–165
- Shifman, Limor, Memes in Digital Culture, Cambridge (Mass.) 2014; dt. von Y. Dinçer, Meme. Kunst, Kultur und Politik im digitalen Zeitalter, Berlin 2014
- Slater, P. J. B., The Cultural Transmission of Bird Song, Trends in Ecology and Evolution 1 (1986) 94–97
- Solon, Olivia, Richard Dawkins on the internet's hijacking of the word 'meme', Wired 20.06.2013, URL: <http://www.wired.co.uk/article/richard-dawkins-memes> (zuletzt aufgerufen am 13.05.2018)
- Spina, Luigi, Perché leggere i classici (e senza punto interrogativo). La retorica della lettura degli autori greci e latini nell'insegnamento della retorica, in: F. Gasti / E. Romano (Hg.), Retorica ed educazione delle élites nell'antica Roma. Atti della VI Giornata Ghisleriana di Filologia Classica (Pavia, 4–5 aprile 2006), Pavia 2008, 13–27
- Stachon, Markus, Evolutionary Thinking in Ancient Literary Theory: Quintilian's Canon and the Origin of Verse Forms, CW 110 (2017) 237–255
- Stroh, Wilfried, Die Ursprünge der römischen Liebeselegie. Ein altes Problem im Licht eines neuen Fundes, Poetica 15 (1983) 205–246
- Taisne, Anne-Marie, *Paulo minora canamus*: du moineau de Catulle à la colombe de Stella, in: R. Poignault (Hg.), Présence de Catulle et des élégiaques latins. Actes du colloque tenue à Tours, 28–30 novembre 2002 à R. Chevalier in memoriam, Clermont-Ferrand 2005, 215–224
- Treml, Alfred K., Klassiker. Die Evolution einflußreicher Semantik. Band 1: Theorie, Sankt Augustin 1997
- Treml, Alfred K., Klassiker: 'Herstellung' oder 'Herausbildung'? Über die Evolution einflussreicher Semantik, in: R. Charlier / G. Lottes (Hg.), Kanonbildung. Protagonisten und Prozesse der Herstellung kultureller Identität, Hannover 2009, 143–160
- Vollmer, Friedrich, Die Abfassungszeit der Schriften Quintilians, RhM 46 (1891) 343–348
- Winko, Simone, Literatur-Kanon als *invisible hand*-Phänomen, in: H. L. Arnold (Hg.), Literarische Kanonbildung, München 2002, 9–24
- Zahavi, Amotz / Zahavi, Avishag, The Handicap Principle. A Missing Piece of Darwin's Puzzle, Oxford 1997; dt. von A. Ehlers, Signale der Verständigung. Das Handicap-Prinzip, Frankfurt am Main 1998

ANTIKES CHRISTENTUM / ANCIENT CHRISTIANITY

Alexander Noak (Münster)

Origins of the New Testament Canon¹

As Theißen correctly observes², two different tendencies can be found in scholarship on the history of the NT canon: Some scholars emphasize the late canonicity of the New Testament books and the early instability of the canon.³ Other scholars underscore the early canonical status of (some) New Testament books.⁴ The following overview will show that both directions are right in some regard while they neglect important issues as part of their respective positions. An early regard for the authority of a writing should not be confused with an early canonical status but neither be neglected in respect to the canonical process. One must differentiate between the canonical process and the closing of the canon. The canonical process is the process of identifying authoritative works (‘scripture’) and at the same time excluding other writings. A canon is only closed once no books can be added or excluded anymore from this collection of authoritative texts. The canonical process was more open than the first group of scholars would like to admit but also more determinative for the final canon than the second group acknowledges.

¹ Abbreviations used in this article follow *The SBL Handbook of Style* (cf. Collins/Buller/Kutsko 2014).

This article was first conceptualized as an introductory chapter to the section “Ancient Christianity” and not as an article which contributes new and unique insights into the canonization of the New Testament. It is supposed to be read as an overview of scholarly discussions in this area.

² Theißen 2012, 426. Cf. also a similar categorization of scholarship on the canon in Barton 1997, 1–11.

³ E. g. Sundberg 1968; Sundberg 1976a; Sundberg 1976b; Hahnemann 1992; Aland 1962.

⁴ E. g. Zahn 1888; Ferguson 2002.

The NT canon was not closed before the 4th century. However, a certain core of the later New Testament – the four gospels and the Pauline letters – was virtually fixed by the beginning of the 3rd century. The following will give a more detailed account of some of the problems linked to this oversimplified description. The canonization of the New Testament is much more complex.

1 The Scripture of the First Christians

Before turning to the canonization of the NT, one must be aware that the first followers of Jesus already had a canon: The Jewish scriptures, i. e. the Torah, the prophets and other writings. The interpretation of these scriptures in light of the Christ event was the basis of the Christian message in the decades after the crucifixion of Jesus of Nazareth.⁵ His coming, death, and resurrection were considered the fulfillment of the prophecies in the Jewish scriptures, the so-called Old Testament.

Thus, the words of Jesus Christ became authoritative for the early Christians, equally to the already established Scriptures. The sayings of Jesus were cited as scripture already in the Pauline letters, the earliest New Testament texts. Yet, this does not include the authoritative status of any writings containing these words.

However, the role of oral tradition should not be underestimated. The Apostolic Fathers, Early Christian texts of the first and second century, never make clear if they refer to a written document or oral tradition. Even if they use the word “εὐαγγέλιον”⁶ (“euangelion”, i.e. gospel), it is often unclear if they cite a written Gospel or oral tradition. In the Christian context, “εὐαγγέλιον” was, at first, a term for the message of the death and resurrection of Jesus Christ not specifically for a written Gospel. This lack of differentiation shows that it would be anachronistic to speak of authoritative texts. The texts are not authoritative, but the content is, i.e. especially the words of the Lord.⁷

⁵ Von Lips 2004, 15–19; For a more detailed depiction, McDonald 2007, 190–223.

⁶ This originally just meant “Good News”. In the Christian context, it, at first, was a term for the message of the death and resurrection of Jesus Christ.

⁷ Von Lips 2004, 30–37; Pokorný/Heckel 2007, 65–66; Metzger 1987, 73–75. Cf. Ferguson 2002, 297–298, who argues against this assumption.

The earliest witness to written accounts of Jesus' words and deeds is Papias. His work "Exegesis of the oracles of the Lord in five books" (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγράμματα πέντε) has only survived in fragments, as cited by Eusebius of Caesarea (*hist. eccl.* 3.39.15–16). According to Eusebius' citations, Papias received the tradition that Mark was the interpreter of Peter and wrote down Peter's teachings about Jesus. Still, even he regards oral tradition more highly than the written accounts: "But whenever someone who had followed the presbyters came along, I would carefully ask about the words of the presbyters, what Andrew or what Peter had said or what Philip or what Thomas or James or what John or Matthew or any other of the disciples of the Lord, and which Aristion and the presbyter John, disciples of the Lord say too. For I did not assume that whatever comes from books is as helpful to me as what comes from a living and lasting voice".⁸ This demonstrates that Papias had no special regard for the gospels as texts.

Justin is the first early Christian author who uses the word "εὐαγγέλιον" in the distinctive meaning of written accounts of Jesus' deeds and words (*apol.* 1,66,3) and, even more important, witnesses to the public reading of those Gospels in the worship service of Christians (ca. 150; *apol.* 1,67,3–5).⁹ Therefore, between Papias (about 100 CE) and Justin, a development took place at whose end the reverence for the words of the Lord entailed the reverence for the texts that contained these words.

It has to be emphasized, nevertheless, that the gospels used by first and early second-century authors, when identifiable, were in most cases those that later became the canonical gospels of the New Testament.¹⁰ They were an "implicit authority" – neither explicitly stated nor exclusive yet, but bearing authority nevertheless.¹¹ However, obvious quotations from gospels that did not end up being part of the canon – the so-called apocryphal gospels – can be found as well.

⁸ Cf. Norelli 2010, 187–189.

⁹ However, Justin's own term for these writings is "Memoires of the apostles". Cf. Metzger 1987, 143–148; Von Lips 2004, 61–62; McDonald 2007, 285–289.

¹⁰ Stuhlhofer 1988.

¹¹ Metzger 1987, 73–74.

2 The Pre-canonical Collections

This observation leads us to the question of the first collections – not only of gospels but also of the Pauline letters and the Catholic letters. These separate collections of later NT texts were one of the first steps towards the canon. Before all texts were included in a canonical collection, some of these texts were grouped separately. These collections are those of the four Gospels, of the Pauline letters and of the Catholic letters.

Before these collections, early Christian books might have been parts of what Theißen and Ebner call Clusters: These are first compilations of certain Early Christian texts, such as the Johannine books (John and the first letter of John) or Matthew and the Didache.¹² However, these clusters were broken down and did not affect the ultimate canon as the following collections did.

2.1 The Four Gospels

One of the few certainties about the canonicity of the gospels Matthew, Mark, Luke, and John is that Irenaeus, in ca. 180 CE, was the first who explicitly argued for their exclusive authority: “It is not possible that the Gospels can be either more or fewer in number than they are” (*adv. haer.* 3.11.8).¹³ Then he delivers an elaborate argumentation. It has been debated whether Irenaeus invented the fourfold Gospel. Some scholars regard the extensive and arbitrary argumentation as an indication for the novelty of this concept.¹⁴ However, as it seems, Irenaeus’ arguments are arbitrary because he did not invent the fourfold Gospel-canon but rather adopted an already existing scheme.¹⁵ At the same time, the lengthy reasoning in favor of the exclusive authority of the four gospels implies that it was not generally accepted yet.

Even after Irenaeus’ time, a witness to this lack of general agreement among early Christians is Eusebius’ account on Serapion of Antiochia and his attitude towards the Gospel of Peter: The bishop, at first, approved the use of the Gospel of Peter in a congregation in Rhossus, close to Antioch

¹² Theißen 2007, 297–300; Ebner 2008, 38.

¹³ Transl. in Metzger 1987, 154.

¹⁴ Von Lips 2004, 69; Pokorný/Heckel 2007, 69–70.

¹⁵ Petersen 2006, 251; Ferguson 2002, 301; Theißen 2007, 290.

(*hist. eccl.* 6.12.1–6). Although he changed his mind later because he realized the heretical character of the gospel, his previous acceptance would have been impossible if he had agreed with Irenaeus' notion concerning the four canonical gospels.¹⁶ Therefore, Irenaeus does neither mark the starting point nor the end of the development towards a canonical collection of the four gospels.

Where are the beginnings of this collection? The theories vary in dating the first four gospels-collections due to the fact that evidence on this matter is scarce. Some argue for the existence of first collections before the mid-2nd century.¹⁷ However, the evidence put forward by these scholars does not decisively point to such an early dating. Even if the papyri P⁴, P⁶⁴, and P⁶⁷ really were part of a codex containing all four (proto-)canonical gospels and exclusively these, as Skeat argued¹⁸, the date of these papyri points only to the late 2nd century.¹⁹ The most likely date for a collection of the gospels that later became canonical is the second half of the 2nd century CE. Irenaeus might have owned a codex with the four gospels Matthew, Mark, Luke, and John.²⁰

Where this collection originated is far from clear. Theo K. Heckel argues for the Johannine circle as the group responsible for the collection. This circle of early Christians is regarded as the *social milieu* in which the Gospel of John and the Johannine Epistles were written. This idea is difficult to prove but gains plausibility with his view on John 21 as later addition to the Gospel in the context of the four gospel-collection.²¹

Nevertheless, even the scholars arguing for an early date are cautious to attach an exclusive or canonical status to this collection.²² This leads us to an important aspect: A collection of the four gospels might have existed in the 2nd century CE, but the question of its canonicity is a different one.

Statements of early Christian authors of the 3rd century like Clement of Alexandria and Origen indicate that, to them, the four gospels are unrivaled

¹⁶ Petersen 2006, 265–266; Norelli 2010, 197.

¹⁷ Skeat 1997; Stanton 1997, 336–339; Heckel 1999, 192–218; Ferguson 2002, 301–305.

¹⁸ Skeat 1997. However, Head 2005 gives good reason to doubt this assessment of the papyri.

¹⁹ Petersen 2006, 290, n. 31.

²⁰ Skeat 1992.

²¹ Heckel 1999, 105–217.

²² Stanton 1997, 340; similarly, Trobisch 1994, 68 concerning the alleged New Testament codex.

by the other gospels with regard to their authority, although the former, at the same time, does not totally deny any authority to other gospels.²³ The canon of the four gospels seems to be generally established in the 3rd century CE.

2.2 The Pauline Letters

While it is almost impossible that the authors of the gospels were responsible for the compilation of their works, some scholars argue at least for the possibility that Paul initiated the assembling of his letters.²⁴ The character of the letters, which can be described as ‘context-specific’, contradicts not only the understanding that there is a canon-consciousness in these letters, as e. g. Theißen posits²⁵, but also the assumption of an involvement of Paul. There might have been an early collection of the original Pauline letters, compiled by a Pauline school after Paul’s death possibly in Ephesus.²⁶ The earliest witnesses to a collection of Pauline letters are Ignatius’ letters (Ign. *Eph.* 12:2;), the letter of Polycarp to the Philippians (Pol. *Phil.* 3,2; 11,3), and 2 Peter 3,15 – without giving precise information on the scope of such a collection.²⁷ These three sources are usually dated to ca. 130. This does not mean that there were no changes after this first stage. As Marcion does not seem to know the Pastoral letters, they were included after Marcion’s collection of Pauline letters from ca. 140. The fact that later pseudepigraphic, pseudo-Pauline letters were included and that there are different traditions regarding the order of the letters in manuscripts and patristic texts²⁸ are arguments in favor of a gradual development.²⁹ The latter also points to different locations of the compilation.

The letters were consistently known and used throughout the 2nd century CE – with the exception of Justin who did not use them.³⁰ By the end of the 2nd

²³ Cf. paragraph “Athanasius’ letter and the different canons of Ancient Christianity – (No) Conclusion”.

²⁴ Porter 2004, 125; Theißen 2012, 435–437; Trobisch 1989.

²⁵ Theißen 2007, 437.

²⁶ Ferguson 2002, 300; Schenke 1975, 505–518.

²⁷ Lindemann 2003, 339–342.

²⁸ K. Aland 1962, 313–350.

²⁹ Von Lips 2004, 45.

³⁰ Von Lips 2004, 62.

century, the authority of the Pauline letter-collection appears to be established as the Muratorian Canon shows.³¹

This, however, cannot be said about the letter to the Hebrews. An uncertainty about this letter's status can be identified, especially in the West. While in the eastern church the letter was early associated with Paul, even if it is sometimes not ascribed to Paul himself but to one of his companions (e. g. cf. Jerome, *ep.* 124) and had a firm place among the canonical Pauline letters, it was neglected in western Christianity mostly for theological reasons.³² This changed by the 4th century CE when Jerome is one of the Church Fathers who accepts the canonical status of Hebrews (Jerome, *ep.* 124).³³

2.3 The Catholic Letters

Recently, Nienhuis has made a strong case for dating the origin of a collection of the Catholic letters in the form of the later canon (James, 1 and 2 Peter, 1, 2 and 3 John, and Jude) to the mid to late-3rd century.³⁴ Eusebius' Church History (*hist. eccl.* 2.23.25) is the *terminus ante quem* as he is the first one to explicitly refer to a collection of seven catholic letters but still states that some of them – James, Jude, 2 Peter, 2 and 3 John – are among the disputed books in his categorization (3.25.3). Before Origen, the books of James, 2 Peter, 2 and 3 John were not even cited in early Christian texts.³⁵ Even he seems to have doubts regarding the authority of 2 Peter, and 2 and 3 John.³⁶

It can be argued that the so-called letter of Barnabas had the potential of becoming a part of the Catholic Letter-collection. It appears to have been one of the non-Pauline canonical letters for Clement of Alexandria and Origen, in addition to 1 Peter, 1 John, and Jude.³⁷ This changed in the fourth century.

Nienhuis picks up scholarly work concerning 2 Peter as a work with a canonical function. While he emphasizes the importance of James in the

³¹ Gamble 2002, 287.

³² Gamble 2002, 289.

³³ Cf. Metzger 1987, 236.

³⁴ Nienhuis 2007, 29–87; Gamble 2002, 287; against Trobisch 1994, 106 – cf. Nienhuis 2007, 19.

³⁵ Nienhuis 2007, 34–52.

³⁶ Nienhuis 2007, 54–55.

³⁷ Nienhuis 2007, 51; 60–61.

canonical development, scholars like Dennis Farkasfalvy³⁸ and Marion Soards³⁹ underline the role of 2 Peter for the canonization of the Catholic Letters. The general thesis of these scholars is that the Catholic Letter-collection had the function to counter wrong interpretations of the Pauline letters by heretics like Marcion and others and bring together Pauline traditions with other Christian traditions.⁴⁰

3 Heterodoxy and the History of Canon

This leads to the question which role the so-called ‘heretical’ movements had in the development of the canon. Before we turn to a short overall assessment of the influence of heterodox Christian groups on the canonization of the New Testament, each group will be introduced, and its potential impact will be discussed briefly.

3.1 Marcion

Marcion’s form of Christianity is regarded as one of the major competitors of mainstream Christianity in the 2nd century CE. His basic assumptions were that Paul was the only Apostle who understood Christ correctly. He rejected not only the other letters but also the significance of the Old Testament. He was convinced that the god of the Old Testament is evil and different from the god of the New Testament who sent Christ to deliver humanity from the reign of that evil god. According to him, the beliefs of the Church were wrong because the writings had been corrupted by “Judaizers” who wrongly claimed that those two gods were identical. For this reason, Marcion got rid of the supposed interpolations in the Pauline letters and in one of the Gospels, apparently the Gospel of Luke, while he accepted only the authority of these books after this ‘purification’.⁴¹

³⁸ Farkasfalvy 1985.

³⁹ Soards 1988.

⁴⁰ Cf. also Wall 1986.

⁴¹ For a more detailed account on Marcion, cf. Lieu 2015.

Important scholars of the past like Adolf von Harnack and John Knox regarded Marcion and his collection of Pauline letters together with the Gospel of Luke as the first canon and, thus, as a crucial factor in the development of the New Testament's canon as the mainstream Church reacting by forming its own canon.⁴² This has partially changed: While some still emphasize the significance of Marcion's influence,⁴³ others regard him only as a 'catalyst' of a development already taking place.⁴⁴ It seems very difficult to pinpoint the role of Marcion in the process under question as we only know about him from later sources of those who fought against his 'heresy' (Irenaeus and Tertullian). However, the following can be assumed: Marcion focused on one line of tradition in a diverse Early Christianity where both Pauline and other traditions were of significance. This monolithic Marcionite way of Christianity was one of the factors causing the diversity of the New Testament embodied by the four gospels and by the combination of the Catholic letters and the Pauline letters, as already implied in the paragraph concerning the Catholic Letter collection.⁴⁵

3.2 Gnosticism

Gnosticism is a general name for what appears to have been several groups originating probably in the 2nd century CE and still present throughout the next three centuries. All these groups, though distinct, have certain basic ideas in common: The core of these religious movements is a dualistic view of the world in which matter (earth, body) is evil while the spiritual realm is the absolute good. Earth is created by the Demiurge, an evil god. The goal of the Gnostics was to escape this inferior creation to return to the spiritual realm of the true God. Jesus Christ was, in the Christian Gnostic view, a redeemer, and those who can understand his message would be able to achieve this goal.

The Gnostics used all sorts of literature to gain "Gnosis", i. e. 'knowledge' of the superior, spiritual realm. An essential basis of their philosophy

⁴² Harnack 1921, 357; Harnack 1914, Knox 1942.

⁴³ Cf. e.g. Von Lips 2004, 53; Trobisch 1994.

⁴⁴ Cf. e. g. Metzger 1987, 97–99; Pokorný/Heckel 2007, 70–71; Ferguson 2002, 309–310.

⁴⁵ Pokorný/Heckel 2007, 70–73.

were Early Christian texts, amongst others, texts that later became part of the New Testament canon. They interpreted these texts very differently, though, from the mainstream church because the hermeneutical background of their exegesis was the Gnostic worldview.⁴⁶

Thus, the reaction of the theologians of the Church might have been the need for a determination of authoritative texts, as the Gnostics used many other writings in addition to those also read by mainstream Christians.⁴⁷ Especially, the emphasis on the traditional understanding of the Christian scripture – the *regula fidei* – can be regarded as a response to the Gnostic interpretation of the Christian texts.⁴⁸ The *regula fidei* was not a certain text, but the concept of orthodox beliefs as held by the mainstream Church. The holy texts should be interpreted only on the hermeneutical basis of the ‘correct beliefs’, as Irenaeus (*adv. haer.* 1,1–10; 3,1–5) and Tertullian (*de praesc. haeret.* 20,4–9; 21,2–3) point out, to avoid what they consider arbitrary and heretical interpretations of Scripture.⁴⁹

3.3 Montanism

The Christian movement of the Montanists is named after Montanus, who was one of the founders together with Priscilla and Maximilla in Phrygia around the year 172 CE. This name, however, is a polemical invention by its ‘orthodox’ opponents. The followers referred to themselves as ‘new prophecy’. This reflects the most important characteristic of this movement: ecstatic prophecy. It seems that their conviction was that the divine will was immediately revealed through the Montanist prophets. The oracles of these prophets were regarded as at least as authoritative by its followers as other holy texts of Christianity.⁵⁰

The Church reacted with a mistrust in the literature that claimed immediate revelation from a time after the apostolic age. Only books that were written by apostles or companions of apostles could be reckoned among the authoritative books. This might be one factor in the ultimate exclusion of the *Shepherd of*

⁴⁶ For an in-depth study on Gnosis, cf. Aland 2009.

⁴⁷ Metzger 1987, 77; Ferguson 2002, 313–314.

⁴⁸ Von Lips 2004, 56–58.

⁴⁹ Aland 2012, 531–539; Von Lips 2004, 72–73.

⁵⁰ For an in-depth study on Montanism, cf. Marjanen 2005.

Hermas. The Muratorian Canon ascribed a late dating to the work and rejects its canonicity because of a reference to the *Shepherd of Hermas*: “But Hermas wrote the *Shepherd* very recently in our times, in the city of Rome, while bishop Pius, his brother, was occupying the [Episcopal] chair of the church of the city of Rome. And therefore, it ought indeed to be read; but it cannot be read publicly to the people in church ...” (73–78).⁵¹ But also other works were viewed skeptically by some, such as the Gospel of John, the book of Revelation and the letter to the Hebrews, because of their importance for the Montanists. Apparently, there was even a group of Christian thinkers – the Alogi – who rejected the Gospel of John in a radically anti-Montanist move.⁵² Interestingly enough, however, the reverence for the Gospel of John was so high that this opinion could not be established.

The effect that can be ascribed to these heretical groups on the development of the canon has been modified in recent scholarship compared to the absolute importance e.g. Harnack and Campenhausen⁵³ attached to them. Concrete consequences of the ‘heretical’ beliefs are hard to grasp as the 2nd century CE was still a time of fluidity regarding the canon. Although it would be wrong to say that these groups were no factor whatsoever, they are not the most important reason for the origin of the idea of a canon.⁵⁴

4 The Canon Lists

One of the crucial sources for the canonization of the New Testament books are the different so-called ‘canon lists’ of the 3rd and 4th centuries CE: The Muratorian Canon, the categorization found in Eusebius’ Church History, and the list in the Festal Letter of Athanasius.

⁵¹ Cited according to Metzger 1987, 307.

⁵² Metzger 1987, 105; Von Lips 2004, 54–55; 96.

⁵³ Von Campenhausen 1968.

⁵⁴ Gamble 2002, 292; Greschat 2006, 57–58; Barton 1997, 8.

4.1 The Muratorian Canon

The Muratorian fragment was discovered by the Italian historian and theologian Ludovico Antonio Muratori and published in 1740. The codex containing the list is an 8th-century manuscript from the ancient monastery at Babbio. The text, probably originally in Greek, has only been preserved in fragments of the Latin translation. Although there is some debate on the dating of the text,⁵⁵ the original was probably written around 200 CE, perhaps in Rome, and, thus, the oldest known discussion of the canonicity of certain Christian books.⁵⁶ The author is anonymous.

This so-called canon is not only a text listing canonical books but “a kind of introduction to the New Testament”, as Metzger puts it,⁵⁷ as it gives reasons for the canonicity of the books. Nevertheless, here, its discussion of each book cannot be fully analyzed. This is an overview of the canonical books listed in the fragment:

The Gospels: [Matthew, Mark], Luke, John

Acts

The Epistle of Paul: Seven to specific churches (1 and 2 Corinthians, Ephesians, Philippians, Colossians, Galatians, 1 and 2 Thessalonians, Romans) and four to individuals (Philemon, Titus, 1 and 2 Timothy)

Epistle of Jude

Two Epistles of John

The Wisdom of Solomon

Apocalypse of John

Apocalypse of Peter

Then the fragmentary text goes on to list books the author rejects as heretical. Some books that would later become part of our New Testament but that are not mentioned here are 1 and 2 Peter, James, Hebrews.

The original beginning of the text is now lost. The manuscript begins in the middle of a sentence. Then, it calls Luke “the third book of the Gospel” (line 2),

⁵⁵ Sundberg 1976b and Hahnemann 1992 put forward a 4th-century dating.

⁵⁶ Metzger 1987, 193–194; Verheyden 2003, 530–556.

⁵⁷ Metzger 1987, 194.

implying that there were two other books originally mentioned in the sentences before. It is very likely that these are the Gospels of Matthew and Mark. Another noteworthy aspect is the mentioning of the *Shepherd of Hermas* (73–80), which I already alluded to. The author does not reject it altogether, but, because it is written by an orthodox rather than a heretic Christian, says “it ought indeed to be read, but it cannot be read publicly to the people in church either among the prophets, whose number is complete, or among the apostles, for it is after [their] time” (77). This leads to two conclusions about this canon: Firstly, the writings mentioned here, with the exceptions of the *Shepherd* and of the heretical books, were read in the worship service among the prophets, i. e. the writings of the Old Testament, although it is unclear if only the prophetic books are referred to or to all Old Testament books. Secondly, there are books that may have authority in some regard but are not on the same level as the prophetic books and are not rejected as heretical. This already indicates a three-partite division of early Christian books – something that can be observed in the other listings of the 3rd and 4th centuries CE.

An important question is the nature of this canon. It is no official canon list. Such a list would not fit into the time of the late 2nd / early 3rd century CE as there were no synods that would have proclaimed an official canon of the church. These are probably not more than the thoughts of another Christian author on the authority and use of certain writings in the Church.⁵⁸ It is neither the last word on the canon nor does it create a canon which had not somewhat existed before. It does not presuppose a generally accepted canon,⁵⁹ as the fact that the comments on the Gospel of John appear to be apologetic against opponents of this Gospel.⁶⁰ A tendency towards closing the canon with a claim of authority can, however, be detected in the Muratorian Fragment. The core of the New Testament, i.e. the Gospels, the Acts, and the Pauline Letters, appears to be fixed.⁶¹ Their status is clear, in the opinion of the author, without any doubt. This observation will be supported by the analyses of the later canon lists.

⁵⁸ Against Von Lips 2004, 73.

⁵⁹ Pokorný/Heckel 2007, 75. Against Trobisch 1994, 57 and Ferguson 2002, 319.

⁶⁰ Metzger 1987, 200.

⁶¹ Von Lips 2004, 73–76; Pokorný/Heckel 2007, 75.

4.2 Eusebius' Categorization

In his work on the history of the Church, Eusebius writes he wants to “summarize the writings which have already been mentioned” (*hist. eccl.* 3.25.1). However, he does not only list them but also classifies them into three categories on the basis of his research he had done for this work: Firstly, the books on whose authority all the witnesses he had read and consulted agreed. Secondly, the books which were a matter of dispute among the “churchmen”, as he calls the authors he refers to here. Thirdly, the books which were unanimously rejected.

1. Unanimously approved:
 - a) Four Gospels, Acts, Epistles of Paul, Epistle of John, 1 Peter, Apocalypse of John (*hist. eccl.* 3.25-1-2)
2. Disputed:
 - a) James, Jude, 2 Peter, 2 and 3 John;
 - b) Acts of Paul, Sheperd of Hermas, Apocalypse of Peter, Epistle of Barnabas, Teachings of the Apostles, Apocalypse of John⁶², Gospel of Hebrews (3–5)
3. Unanimously Rejected:
 - a) Heretical writings

This list makes clear that the Gospels, the book of Acts, the Epistles of Paul, the first Epistle of John and the first Epistle of Peter bore authority throughout the authors that Eusebius consulted. According to Eusebius, their canonical status was never disputed. Although the Gospel of John was indeed mistrusted by some early Christians, as was mentioned before, Eusebius does not see this.

Some have put forward the interpretation that there are two subdivisions in the second category: Those books I listed under 2a) as “the disputed books, which are nevertheless familiar to the majority”, while the books of 2b) are the “spurious books”.⁶³ Thus, there is a difference between the status of the books

⁶² It is not made clear why the Apocalypse of John is named twice.

⁶³ Metzger 1987, 205–206; Von Lips 2004, 85–86; Nienhuis 2007, 67–69.

in 2a) and 2b). Nienhuis understands the sub-group of 2a) as a group of books functioning as canonical.⁶⁴ However, Eusebius even states that the disputed books, i.e. group 2, are not canonical (*hist. eccl.* 3.25.6) and all Eusebius attests to is that the books of 2a) are more received than those of 2b). It seems, nevertheless, that the difference in the reception between the writings of 2a) and 2b) is significant enough for Eusebius to make this distinction. This implies that, while before Origen there had been very few references to these books, this has changed by the time of Eusebius. However, they were still not regarded as equal to the writings of group 1.

Despite the ambiguities concerning the second group, the canonical character of the first group is obvious. Thus, a continuous line can be drawn from the Muratorian canon to the canon presented by Eusebius. This is consistent, as it will be later shown, with other evidence from the 2nd to 4th century CE.

This categorization sheds some light on the difficult status of the Revelation of John as Eusebius' placement of the book in both the category 1 and 2b is somewhat odd. The book of Revelation is almost neglected in the churches of the east between the end of the 3rd and the 6th century CE for theological reasons.⁶⁵

This is one example for the fact that distinguishing only between canonical and uncanonical writings in Ancient Christianity would oversimplify the matter.

4.3 Athanasius' Letter

The letter in question is the so-called Festal Letter from the year 367 CE. A Festal Letter was a letter which the bishop of Alexandria sent to the churches in the Eastern Roman Empire and in which he would inform them of the date of Easter, which had to be calculated anew every year, according to a tradition dating back to the 3rd century CE. At this occasion, the bishop would also comment on churchly matters. In the letter from the year 367, the bishop

⁶⁴ Nienhuis 2007, 67–69.

⁶⁵ Gamble 2002, 289; Von Lips 2004, 103.

Athanasius gave a statement regarding the canon. He lists the books he regarded as canonical, both those of the Old Testament and those of the New Testament. These are the writings of the latter:

Gospels: Matthew, Mark, Luke, John;

Acts

Catholic Letters: James, 1 and 2 Peter, 1, 2 and 3 John, Jude

Pauline Letters: Romans, 1 and 2 Corinthians, Galatians, Ephesians, Philip-
pians, Colossians, 1 and 2 Thessalonians, Hebrews, 1 and 2 Timothy, Titus,
Philemon

Revelation

Except for the different order of the separate collections, this is the shape of the New Testament as we know it. This has led some to the understanding that this letter was the decisive, official document that brought about the fixed canon of the New Testament writings in most Eastern and Western Churches.⁶⁶

David Brakke, however, gives good reasons to doubt this simple image. Brakke depicts in an article on Athanasius' letter its embeddedness in the conflicts of Egyptian Christianity and shows that there is no real evidence for a unanimous acceptance of Athanasius' proclaimed canon or for the crucial role the letter has been ascribed to. The writings of Didymus the blind, the Codex Sinaiticus and Codex Alexandrinus still contain different versions of the biblical canon.⁶⁷ The former two were contemporary to Athanasius, the latter is dated back to the 5th century CE. The effect of Athanasius' letter cannot be further discussed here, but it is clear now that it is probably not the conclusion of the history of the canon.

5 Conclusion

The canonization of the New Testament is a very complex matter. This introduction could somehow only scratch the surface of it. Before we turn to the aspects that complicate the picture, let me give a rough, but more detailed summary than what was presented in the first paragraph: The core of the New

⁶⁶ Von Lips 2004, 90–93; Metzger 1987, 212.

⁶⁷ Ehrmann 1983, 1–21; Brakke 1994, 395–419.

Testament – the four gospels and the Pauline letters – was held in high regard from very early on throughout Antiquity. A dispute over these was virtually non-existent. Very close to these is the book of Acts – although its significance is somewhat obscure⁶⁸ – the first letter of Peter and the first letter of John. The other Catholic letters gained a canonical status very late in the 3rd century CE and do not seem to have been universally accepted even then. Hebrews was almost neglected in the West, while the same can be said about the fate of the book of Revelation in the East. One cannot speak of a closed New Testament canon before the late 4th century CE.

Some aspects point to a more complex matter: Enrico Norreli⁶⁹ and Brakke⁷⁰ illuminate a difference of the canon used by officials of the church, i. e. bishops like Irenaeus and Athanasius, on the one hand, and Christian teachers like Clement of Alexandria and Didymus the Blind, on the other hand. The latter group had apparently a more open canon than the bishops. This might be because of the different contexts: The bishops were primarily concerned with the literature read in the worship services of the churches. They did not expect unlearned Christians to differentiate between books only partially containing inspired messages and wholly inspired books. The teachers, however, did not care for this subtle differentiation as their goal was to find inspired teachings independent from their source. This observation is supplemented by the research of Stuhlhofer⁷¹ and Barton's⁷² further thoughts on the matter: The binary distinction between canonical and uncanonical is anachronistic for Early Christianity. A three-partite differentiation is more appropriate. This can be described as such: There are books that have the highest authority for Christianity, i.e. basically the above-described core of the New Testament. However, this did not exclude other writings to be seen as inspired or at least as containing inspired knowledge ('Gnosis' in the language of Clement of Alexandria). Their status was that of a secondary canonicity. This group is very fluid throughout ancient Christianity. Some of them – 1 Clement, Barnabas, Shepherd of Hermas – even appear to have had the potential to enter the later canon, others were finally included – 2 Peter,

⁶⁸ Gamble 2002, 288.

⁶⁹ Norelli 2010.

⁷⁰ Brakke 1994.

⁷¹ Stuhlhofer 1988.

⁷² Barton 1997, 14–31.

James, Jude, and maybe 2 and 3 John, even though the former books were more continuously and more widely used than the latter.⁷³ Only the third group – the ‘heretical’ works – would never have been even considered to be authoritative by the mainstream Church.

Bibliography

- Aland, Kurt, *The Problem of the New Testament Canon*, Oxford 1962
- Aland, Barbara, *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*, Tübingen 2009
- Aland, Barbara, *Was heißt „Kanonisierung des Neuen Testaments“? Eine Antwort für das zweite Jahrhundert*, in: Eve-Marie Becker / Stefan Scholz (ed.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin/Boston 2012, 519–545
- Barton, John, *Holy Writings, Sacred Text. Then Canon in Early Christianity*, Louisville, Kentucky 1997
- Brakke, David, *Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt. Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth "Festal Letter"*, *HTR* 87.4 (1994) 395–419
- Ebner, Martin, *Der Christliche Kanon*, in: Martin Ebner / Stefan Schreiber (eds.), Stuttgart 2008, 9–52
- Ehrman, Bart C., *The New Testament Canon of Didymus the Blind*, *VChr* 37 (1983), 1–21
- Farkasfalvy, Dennis, *“The Ecclesial Setting of Pseudepigraphy in Second Peter and its Role in the Formation of the Canon”*, *SecCent* 5 (1985), 3–29
- Ferguson, Everett, *Factors Leading to the Selection and Closure of the NT Canon. A Survey of some Recent Studies*, in: Lee M. McDonald / James A. Sanders (ed.), *The Canon Debate. On the Origins and Formation of the Bible*, Grand Rapids, MI 2002, 269–320
- Gamble, Harry Y., *The New Testament Canon. Recent Research and the Status Question*, in: Lee M. McDonald / James A. Sanders (ed.), *The Canon Debate. On the Origins and Formation of the Bible*, Grand Rapids, MI 2002, 267–294
- Greschat, Katharina, *Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons. Fragestellungen und Themen der neueren Forschung, Verkündigung und Forschung* 51/1 (2006) 56–63

⁷³ Gamble 2002, 289–290.

- Hahemann, Geoffrey M., *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford 1992
- Harnack, Adolf von, *Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung* (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 6), Leipzig 1914
- Harnack, Adolf von, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Grundlegung der katholischen Kirche* (TU 45) Leipzig 1921
- Head, Peter M., Is P4, P64 and P67 the Oldest Manuscript of the Four Gospels? A Response to T. C. Skeat, *NTS* 51 (2005) 450–457
- Heckel, Theo K., *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium*, Tübingen 1999
- Knox, John, *Marcion and the New Testament*, Chicago 1942
- Judith Lieu, *Marcion and the making of a heretic. God and scripture in the second century*, New York 2015
- Lindemann, Andreas, *Die Sammlung der Paulusbriefe im 1. und 2. Jahrhundert*, in: J.-M. Auwers / H.J. De Jonge (ed.), *The Biblical Canons* (BETL 163), Leuven 2003, 321–351
- von Lips, Hermann, *Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung*, Zürich 2004
- Marjanen, Antti, *Montanism. Egalitarian Ecstatic "New Prophecy"*, Leiden 2005
- McDonald, Lee M., *The Biblical Canon. Its Origin, Transmission, and Authority*. Peabody, MA 2007
- Metzger, Bruce M., *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1987
- Nienhuis, David R., *Not By Paul Alone, The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon*, Waco, TX 2007
- Norelli, Enrico, *Of Books and Bishops. The Second Century as a Key to the Processes that Led to a New Testament Canon*, *ZfR* 18, 2010, 179–198
- Petersen, Silke, *Die Evangelienüberschriften und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons*, *ZNW* 97 (2006) 250–274
- Pokorný, Petr / Heckel, Ulrich, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (UTB 2789), Tübingen 2007
- Porter, Stanley E., *When and How was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories*, in: Stanley E. Porter (ed.), *The Pauline Canon*, Leiden/Boston 2004, 95–127

- Schenke, Hans-Martin, Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulus-Schule, NTS 21 (1975) 505–518
- Skeat, T. C., Irenaeus and the Four Gospel Canon, *Novum Testamentum* 34/2 (1992) 194–199
- Skeat, T. C., The Oldest Manuscript of the Four Gospels?, NTS 43 (1997) 1–34
- Soards, Marion L., 1 Peter, 2 Peter, and Jude as Evidence for a Petrine School, ANRW 2.25.5, Berlin 1988, 3827–3849
- Stanton, Graham N., The Fourfold Gospel, NTS 43 (1997) 317–346
- Stuhlhofer, Franz, Der Gebrauch der Bibel vom Jesus bis Euseb. Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte, Wuppertal 1988
- Sundberg, Albert C., Towards a Revised History of the New Testament Canon, in: F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica* 4. The New Testament scriptures, Berlin 1968
- Sundberg, Albert C., Canon of the NT, IDB Supplement, Nashville 1976, 609–610
- Sundberg, Albert C., Muratorian Fragment, IDB Supplement, Nashville 1976
- Theißen, Gerd, Die Entstehung des Neuen Testament als literaturgeschichtliches Problem, Heidelberg 2007
- Theißen, Gerd, Wie wurden urchristliche Texte zur Heiligen Schrift? Kanonizität als literaturgeschichtliches Problem, in: Eve-Marie Becker / Stefan Scholz (ed.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin/Boston 2012, 423–447
- Trobisch, David, Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik, Heidelberg 1989
- Trobisch, David, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel, Heidelberg 1994
- Verheyden, Joseph, The Canon Muratori. A Matter of Dispute, in: J.-M. Auwers / H.J. De Jonge (ed.), *The Biblical Canons* (BETL 163) Leuven 2003, 487–556
- Wall, Robert W., The Problem of the Multiple Letter Canon of the New Testament, *Horizons in Biblical Theology*, 8/2 (1986) 1–31
- Zahn, Theodor, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Bd. 1–2, Leipzig 1888–1892

Kelsie G. Rodenbiker (Durham)

Disputing with the Devil: Jude, Michael the Archangel, and the Boundaries of Canon¹

1 Introduction

Sometime after the emergence of the Muratorian Fragment, but before Eusebius penned his famous *Historia Ecclesiastica*, the letters of James, Peter, John, and Jude were compiled into a seven-letter collection of Catholic Epistles which would become the third sub-corpus of the New Testament, alongside Gospels-Acts and the Pauline Corpus.² At least five of these seven letters were disputed in antiquity and the collection remains at the margin of New Testament studies. Thus, it has become customary in introductions to the Catholic Epistles to comment on their individual and collective neglected status.³ Among these already neglected letters, Jude has been said to be the most disregarded.⁴

This essay aims to highlight the connection between narrative exemplars and parabiblical literature in the Catholic Epistles, taking as an example Jude's use of Michael the Archangel due to the role Michael plays in extra-canonical literature, while his presence in the Old Testament is more opaque. Additionally, I will comment on the impact of such a connection on the boundaries of the New Testament canon. I first give an overview of my methodology. Then, I discuss briefly the development of the Catholic Epistle

¹ Abbreviations throughout follow the SBL Handbook of Style, 2014.

² For text, translation, and the debate over the dating of the Muratorian Fragment, see Hahneman 1992; Verheyden 2003, 487–556; Ferguson 1982, 677–683; Sundberg 1973, 1–41; Tregelles 1867.

³ Cf. Bauckham 2008, 1; Davids 2006, 7; Nienhuis/Wall 2013, 5; Lockett 2011, 1; Niebuhr/Wall 2009, 1; Charles 2008, 81.

⁴ Bauckham 1990, 134.

collection and their use of narrative exemplars. Following this, I examine the text of Jude 8–9, in which Michael the archangel is said to have argued with the devil, along with Michael’s possible role in the Old Testament narrative and the *Assumption of Moses*. Lastly, I comment on the role of Jude in drawing attention to both the canonical cohesion achieved by the use of narrative exemplars *and* the challenge presented by the use of parabiblical literature in this New Testament letter.

1.1 Methodology

The question persists of how “canon” should be understood: as a descriptive list (such as a phone book or dictionary) or a prescriptive norm (such as the Levitical catalogue of lawfully edible and inedible animals); a process or an object; open or closed?⁵ I understand “canon” to refer to both the final form of the corpus of texts and the history of its formation, following Sanders, Thomassen, who argues that canon is where list and norm overlap, and Sheppard, who distinguishes between “canon 1”, an authoritative but fluid collection of various mediums, and “canon 2”, a static list of authoritative texts considered closed.⁶

Therefore, my methodology is canonical: I approach Jude as a part of the Catholic Epistle collection – a purposeful, sevenfold collection supplementing the Gospels and the Pauline Corpus which is canonically tethered to the Old Testament. By “canonical” I do not mean that there is an inherent canonical quality to authoritative texts, nor do I consider the Catholic Epistles, or the New Testament as a whole, to be canonically *inevitable*. By “tethered” I mean that the Old and New Testaments are *intertextually* bound, particularly through the New Testament’s use of the Old, as well as *physically* situated together in ancient codices and the now-canonical Bible comprised of the Old and New Testaments. Thus, my approach is also intertextual: Jude’s use of narrative exemplars is one way in which the Catholic Epistle collection shows engagement with both biblical and parabiblical literature. My approach is furthermore historical, as I will discuss briefly the development of

⁵ For studies on the notion and formation of the New Testament canon, see Metzger 1997; Thomassen 2010; Brakke 1994, 406–407; Childs 1984; McDonald 2006; McDonald/Sanders 2002; Sanders 1987.

⁶ Thomassen 2010, 10; Sheppard 1992, 861–866; Nienhuis 2007, 5–7.

the Catholic Epistle collection. I use the term “parabiblical” in acknowledgment of the now-canonical collection of the Old and New Testaments from which other Jewish and Christian texts were excluded.

2 The Catholic Epistle Collection

Despite their late emergence relative to the fourfold Gospel and the Pauline Corpus, it has been suggested that precisely because of their later addition the Catholic Epistle collection represents the crowning, final piece of the New Testament.⁷ The earliest extant papyri of the Catholic Epistles are from the third century, but most are so fragmented that regrettably little can be ascertained about their status as a collection until the fourth century. A collection of seven Catholic Epistles is unknown to the author of the Muratorian Fragment in the late second or early third century, but a study of third- and fourth-century manuscripts may indicate a gradual compilation, built on the foundation of two nearly universally acknowledged texts, 1 Peter and 1 John, with James as the introductory letter.⁸ The sevenfold collective form of the Catholic Epistles may have been influenced by the ancient emphasis on sevenfold collections (e.g., the Muratorian Fragment’s interest in Paul’s corporate letters and the letters to seven churches in the Johannine apocalypse and the seven letters of Ignatius, bound by Polycarp to his *Letter to the Philippians*).⁹

The Bodmer Miscellaneous Codex is the most substantial evidence available for the “clustering” of the Catholic Epistles.¹⁰ It includes P⁷² – the texts of 1–2 Peter and Jude, though not in succession – as well as the Protoevan-

⁷ Nienhuis/Wall 2013, 17. Gamble 2002, 288: “Since they found inclusion in the canon not individually but precisely as a group, since that collection did not take shape until late in the third century at the earliest, and since that collection came to constitute, along with the Gospels and the Pauline Letters, one of the three major sub-units of the canon, it is very difficult to speak of a New Testament canon having taken any clear shape, whether in conception or in substance, prior to the appearance of this particular collection, and therefore prior to the fourth century.”

⁸ Nienhuis 2007, 85–90; Wall 2009, 21.

⁹ In response to the Philippians’ request that he send them the letters of Ignatius, he writes, “These are subjoined [ἐντετέλλασθε] to this letter, and you will be able to benefit greatly from them” (*Philippians* xiii.2 in *The Apostolic Fathers* vol. 1 1970, 301).

¹⁰ Horrell 2009, 512; Nienhuis 2007, 70.

gelium of James, a supposed third correspondence between Paul and the Corinthians, the eleventh Ode of Solomon, the Apology of Phileas, and Psalm 33 and 34.¹¹ The texts of P⁷² also contain uncommon *nomina sacra* for our narrative exemplars: Sarah (1 Pet 3:6), Abraham (1 Pet 3:6), Noah (1 Pet 3:20; 2 Pet 2:5), Michael the Archangel (Jude 9), and Enoch (Jude 14). Often *nomina sacra* are abbreviations of sacred names or titles, while P⁷² retains the exemplars' full names, each covered with a horizontal stroke over just part of the name – with the exception of Michael, whose name is covered with a full stroke.¹² Since Michael is the only non-human figure represented, this is one possible reason for the differing stroke above his name. Not all characters named throughout P⁷² are given this honor: Balaam (2 Pet 2:16; Jude 11a), Cain (Jude 11b), and Korah (Jude 11c) are left out, as is even “righteous Lot” (2 Pet 2:7). The Bodmer Codex, therefore, highlights some of, but not all, the narrative exemplars of 1–2 Peter and Jude.

The first clear reference to the Catholic Epistles as a set of seven is found in Eusebius' famous *Historia Ecclesiastica* in the fourth century (*Hist. eccl.* 3.25). Also in the fourth century, the major uncial manuscripts of Codex Sinaiticus and Codex Vaticanus emerged. While both codices place all seven of these Catholic letters in the order of James-Peter-John-Jude, Sinaiticus also includes the *Shepherd of Hermas* and the *Epistle of Barnabas* among the third New Testament sub-section which is introduced by Acts and also includes the Catholic Epistles.¹³ In the year 367, Athanasius, in his 39th *Festal Letter*, included all seven catholic Epistles among his accepted texts, even titling these ἐπιστολαὶ καθολικαὶ (*Ep. fest.* 18)¹⁴, in contrast to the position of Eusebius, who considered all but 1 Peter and 1 John to be works of innovation due to the lack of their citation by “the ancients” (c.f. *Hist. eccl.* 2.23.25; 3.3.4; 3.24.16).

¹¹ Nongbri 2016, 395; Nienhuis 2007, 70; Beare 1961, 253.

¹² Wasserman 2005, 149–151. Images of P⁷² can be viewed at http://www.csntm.org/manuscript/View/GA_P72.

¹³ There are two blank pages in Sinaiticus' New Testament: one between John and Romans (Q81-f.6v [BL-f.260v], demarcating a Gospels section from the Pauline section) and one between Philemon and Acts (Q86-f.6v [BL-f.298v], demarcating the Pauline section from a section of apostolic and sub-apostolic texts).

¹⁴ Brakke 2010, 60.

As technology for creating codices developed, bound text collections took on new significance as wholes greater than the sum of their parts – binding requires decision-making as to which texts should be excluded, which should be included, and how these should be structured.¹⁵ Texts that are bound together tend to be read together: as Watson observes, “[u]sers of such volumes will experience a pressure to read and familiarize themselves with their entire contents since a book only partially read represents an unfinished task.”¹⁶ The Catholic Epistles are thus read not only with one another – they are read together with the whole of the biblical canon.

2.1 The Catholic Epistles and Narrative Exemplars

The majority of the fifteen intertextual citations throughout the Catholic Epistles are found in 1 Peter and nearly half are shared with the canonical Gospels and/or Paul.¹⁷ It is plausible that the Catholic Epistles received much of their material not from the Old Testament directly but rather from Jesus tradition, the letters of Paul, and parabiblical literature. There are *eighteen* narrative exemplars, many of which are unique to the Catholic Epistles (Job, Sarah, Michael the Archangel, Balaam, Cain, and Korah). While the characterizations of Abraham (Jas 2:21–23; cf. Rom 4, Gal 3, Heb 11:17) and Elijah (Jas 5:17–18; cf. Luke 4:25) are the most consistent throughout the New Testament, Rahab and Lot are only briefly mentioned elsewhere (Jas 2:24–25, cf. Heb 11:31; 2 Pet 2:7–8, cf. Luke 17:28–29, respectively). By sheer quantity, then, the use of narrative exemplars is both more substantial in and more

¹⁵ Watson forthcoming, 1–17.

¹⁶ Watson forthcoming, 15.

¹⁷ Jas 2:8 / Lev 19:18 (Matt 22:36–40; Mark 12:31); Jas 2:23 / Gen 15:6 (Rom 4:3, 9, 22; Gal 3:6); Jas 4:6 / Prov 3:34; 1 Pet 1:16 / Lev 11:44, 19:2; 1 Pet 1:24–25 / Isa 40:6–8 (Isa 40:8 is reflected, though not cited, in Matt 24:35, Mark 13:31; there are clear allusions in Jas 1:9–11, 1 John 2:17); 1 Pet 2:6 / Isa 28:16 (Rom 9:33); 1 Pet 2:7 / Ps 118:22 (Matt 21:42, Mark 12:10–11, Luke 20:17); 1 Pet 2:8 / Isa 8:14–15 (Matt 21:44, Luke 20:18); 1 Pet 2:10 / Hos 1:6, 9, 2:23 (Rom 9:25–26); 1 Pet 2:21–25 / Isa 53:9, 7, 4 (Matt 8:17), 5, 12 (Mark 15:28, Luke 22:37), 6; 1 Pet 4:17 / Prov 11:31; 1 Pet 5:5 / Prov 3:34; 2 Pet 2:22 / Prov 26:11; Jude 1:14–15 / 1 En 1:9. The number may be 16 if one includes *1 Enoch*, as Ethiopian and Eritrean Orthodox churches do, though perhaps with a distinct view of canon – a topic for another time.

unique to the Catholic Epistles than their usage of textual citations.¹⁸ Aside from Hebrews 11, the Catholic Epistle collection presents the most concentrated use of Old Testament characters in the New Testament.

With regard to the use of narrative exemplars, relevant here is Hays' concept of *metalepsis*, in which a textual citation evokes a larger context than explicitly mentioned in that citation.¹⁹ Whereas textual citations *might* evoke more content than the intertextual citation itself, reference to a narrative exemplar *necessarily* evokes that exemplar's larger narrative context in order for readers to understand the purpose of their presence in, for example, Jude, particularly in cases where little information is given, such as the negative exemplars of Cain, Balaam, and Korah in quick succession in Jude 11. The use of exemplars, then, may have benefit over textual citations: narrative exemplars offer a more economical way to evoke large portions of the narrative, and, as a result of this being *narrative* context, perhaps a more vivid recollection of the exemplar's previous characterization in other contexts.

2.2 Narrative Exemplars and Parabiblical Literature

Among the eighteen characters throughout the Catholic Epistles, at least ten (Korah, Balaam, Cain, the sinful angels, Enoch, Michael the Archangel, Lot, Noah, Sarah, and Job) reflect texts that tell the stories of Old Testament characters but are not included in the now-canonical Old Testament. These parabiblical texts run parallel to and often retell portions of the Old Testament narrative.²⁰ Given the Catholic Epistle collection's substantial use of narrative exemplars, and along with this the undeniable connection to parabiblical literature, what is the effect of such a unique approach?

¹⁸ Greek terminology is sometimes applied to these narrative exemplars: *ὑπόδειγμα*, example, (Jas 5:10, 2 Pet 2:6); *δειγμα* (Jude 7); *ἀντίτυπον*, corresponding to, (1 Pet 3:20–21); lastly, Jesus *ὑπολιμπάνων ὑπογραμμίων*, left behind an example (1 Pet 2:21). 1 Pet 5:3 exhorts leaders to be *τύποι*, examples, but the *τυπος* word group is never applied to an OT narrative exemplar, though it is the preferred Pauline terminology for exemplary status (e.g., Rom 5:14, 1 Cor 10:6, Phil 3:17, Titus 2:7).

¹⁹ Hays 2004, 2–3; Hays 1993, 20.

²⁰ For a substantial overview of the concept and history of the term “parabiblical” and why “rewritten Bible” is inadequate, see Falk 2007, 1–25; Collins 2017, 52–55. Collins, citing Najman, emphasizes the supplementary, rather than necessarily supplanting, role of such texts.

I use the term “parabiblical” in order to recognize not that these canon-extending texts were *originally* penned with reference to a closed canon of biblical texts, but rather to acknowledge that they are *now* situated alongside, but not within, the biblical canon.²¹ In this way, the term “parabiblical” describes well a category of texts (specifically regarding pseudepigraphal texts, which are under the broader umbrella of parabiblical) Charlesworth argues are not *anti-canonical*, but rather *canon-extending*.²² To label a text parabiblical is thus not a derogatory description, but rather one that recognizes the role of creative exegesis that supplements, rather than supplants, what has become the canonical biblical text.²³

In the New Testament, then, parabiblical material might still be considered supplementary, given that even considering intertextual parabiblical ties, the canonical *effect* of the use of narrative exemplars by the Catholic Epistles is generally to create canonical cohesion. Since in most cases the Old Testament is in closer canonical and physical proximity to the New Testament than parabiblical literature, it thus serves naturally as the primary source for information about characters included in both testaments. Readers familiar with the biblical canon who encounter Job in James, for example, are more likely to recall Job in the Book of Job first, rather than Job as characterized by the *Testament of Job*, though the latter text’s characterization of Job is arguably closer to that of James than the canonical Old Testament text.²⁴ In this way, narrative exemplars can create canonical cohesion despite underlying parabiblical tradition.

²¹ “Parascriptural” is one alternative, which refers to the fact that an official Bible did not yet exist when many texts now considered parabiblical were written; Falk 2007, 17. Klostergaard Petersen argues that the term “rewritten bible” should be replaced with “rewritten scripture” to describe the “excessive form of intertextuality” between original scripture and its rewritten counterpart, and that this relationship is a broader textual strategy rather than a distinct genre distinction; Klostergaard Petersen 2012, 475, 479, 484–485.

²² Charlesworth 1993, 25.

²³ Klostergaard Petersen 2012, 491–493. Klostergaard Petersen, among others, argues that rewritten scripture (to use his terminology), because some claim new insights that their source texts lack, *may* be intended to surpass the authority of the original.

²⁴ Gray 2004, 406–424; Haas 1989, 117–154; Haralambakis 2012.

3 Michael the Archangel

In light of the above, Michael the archangel proves to be a puzzling case, as he appears to contribute little to this canonical cohesion.

3.1 Michael the Archangel in Jude

Jude uses a wide vocabulary, including fourteen *hapax legomena*, as well as at least 20 sets of triplets, a rhetorical style that has the effect of overwhelming the reader with a barrage of examples.²⁵ Some of these triplets include narrative exemplars through which Jude characterizes the false teachers against whom he is writing through both comparisons with negative exemplars and contrast with positive ones (v. 4). If the Catholic Epistles offer the most concentrated use of narrative exemplars outside of Hebrews 11, among this collection Jude presents the most extensive use of exemplars. In just 25 verses, we find eight examples: the wilderness generation (v. 5), the sinful angels who “abandoned their proper dwelling” in heaven (v. 6), Sodom and Gomorrah (v. 7), Michael the Archangel (vv. 8–9), Cain (v. 11a), Balaam (v. 11b), Korah (v. 11c), and Enoch (vv. 14–15). The text of Jude 8–9, regarding Michael, reads:

Likewise also [to the sinful angels and Sodom and Gomorra of verses 6–7] these ones who dream indeed defile the flesh, reject the Lord’s authority, and blaspheme the glorious ones. But Michael the archangel, when disputing with the devil, argued about the body of Moses and did not dare to bring against him a judgment of blasphemy, but said: “the Lord rebuke you!”²⁶

Among the narrative exemplars referenced by Jude, with the possible exception of Enoch, Michael is an outlier: the story detailed about him in Jude 8–9 is not present in the Old Testament narrative. His role there is opaque at best; barely mentioned, he appears to be an angel of protection, possibly the same obscure “chief prince” who is said to aid a heavenly messenger sent to

²⁵ Charles 1991, 132.

²⁶ My translation. The Greek text reads: ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μαίνουσιν κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν δόξας δὲ βλασφημοῦσιν. ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας ἀλλὰ εἶπεν· ἐπιτιμήσαι σοι κύριος.

Daniel (Dan 10:13, 21; 12:1). What is more, no one in the Old Testament argues with the devil regarding Moses' body; in fact, the Book of Deuteronomy declares that Moses was buried in Moab and no one knows where his grave is to this day (Deut 34:5–6)! The closest link with Jude 9 is Zechariah 3, in which the Lord is said to rebuke the devil directly, saying, as Michael does in Jude, “the Lord rebuke you” (ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοί, Zech 3:2).²⁷ As a result of his minor role in the Old Testament, Michael might be considered the exemplar with the weakest connection to the Old Testament found in the Catholic Epistles, compared to, for example, Abraham and Rahab in James (Jas 2:21–26) or Sodom and Gomorrah in 2 Peter (2 Pet 2:6) whose Old Testament narratives are more substantial.

Though he plays only a minor role in the Old Testament, Michael is not simply mentioned in passing by the letter of Jude; a story is recounted about a conversation between him and the devil. According to Jude, Michael knows his place in the scheme of divine authority: unlike the sinful angels, he did not dare to pronounce judgment against the devil but invoked the Lord's judgment instead.²⁸ While Jude's opponents slander the glorious ones, claiming for themselves a position of unwarranted authority, Michael refrains from slandering *even* the devil, mindful of the singular authority of God. It is this awareness of divine authority that, for Jude, makes Michael exemplary.²⁹ As Dochhorn has pointed out, Jude 9 can be considered the epistle's center point – its masterpiece.³⁰ Furthermore, Spitaler asserts that Jude 9 is the apex of a chiasmic structure highlighting Michael's deference to God, framed in verses 4 and 14–15 by instances of divine judgment. Michael and the devil's “mythological argument” takes place, along with the transgression of the sinful angels (v. 6), in “the metaphysical domain.”³¹

Jude's accusation against false teachers of being “dreamers” (ἐνυπνιαζόμενοι, v. 8) is also illuminating, as false prophets in the Old Testament are similarly accused of dreaming up messages to speak for God.³² While ἐνυπνιαζώ does not carry an explicitly negative connotation, the force

²⁷ B*vid Ψ 1739 all list the textual variant to Jude 9, ἐν σοί, just as in Zech 3:2, via NA²⁸.

²⁸ Dochhorn forthcoming, 10.

²⁹ Spitaler 2006, 221. See Bauckham 2008, 61 for a similar argument.

³⁰ Dochhorn forthcoming.

³¹ Spitaler 2006, 207.

³² ἐνυπνιαζόμενος: Deut 13:1–3; Jer 23:16–40.

of Jude's argument lies in the false teachers' self-claimed authority to speak for the divine. It is all the more absurd that Jude's fleshly opponents blaspheme the "glorious ones" (δόξαι), despite their inferiority as mortal humans (v. 8).

3.2 Michael the Archangel in Parabiblical Literature

In contrast to his opaque presence in the Old Testament, Michael plays a clearer role in parabiblical literature. Aside from Jude's reference to Michael, Bauckham argues the author's "use of Jewish apocryphal works is at least as extensive as his use of the OT."³³ Despite Jude's brevity, two verses cite, and much of the remaining text arguably alludes to, the text of *1 Enoch* – Robinson has even argued that the text of *1 Enoch* serves as the "thematic and structural backbone" of the entire letter of Jude.³⁴ Implicit in Jude, then, is a war in the spiritual realm between negative angelic figures – the Watchers of *1 Enoch* and sinful angels of Jude 6 – and positive angelic figures such as Michael, who knew their place in the heavenly realm and interceded on behalf of human beings (TDan 6:2; 1 En 40:6).

The very story referred to in Jude is in the *Assumption of Moses*, in which Michael serves as a chief messenger and mediator between God and humanity. Ancient sources, including Athanasius' famous *Synopsis of Sacred Scripture*, indicate that the *Testament of Moses* and the *Assumption of Moses* existed independently of one another, but since both remain incomplete and fragmentary, they are critically considered as one text.³⁵ Charles notes their particular relationship to the epistle of Jude, arguing the author was "unquestionably acquainted" with both texts, which were likely combined in antiquity, as well, possibly "in the first century A.D., since Jude draws upon both in his epistle."³⁶ Bauckham reconstructs the *Assumption*, which he considers the fragmentary ending of the *Testament*, and from which he argues Jude's story originates.³⁷ Doehorn also refers to the *Assumption* as Jude's source

³³ Bauckham 2008, 7.

³⁴ Robinson 2013, 212.

³⁵ Bauckham 2008, 65–76; Davids 2006, 59–61. On the angel Michael in other extrabiblical material cf. 1 En 20:5; LAE 12–15; 21–22; 28:3–29:1; 43; 46:2–48:3; 56–57; TAb 4–20.

³⁶ Charles 1913, 408–409. This is a suggestion Priest finds "attractive" but ultimately not demonstrable, Priest 1983, 925.

³⁷ Bauckham 2008, 65–76.

for the story of Michael and the devil.³⁸ The *Assumption's* focus is on the devil's accusation against Moses for being a murderer and as such undeserving of a proper burial – this is why Michael and the devil argued over his body.³⁹ In fact, Bauckham argues, if the part of the *Testament* is original that claims the devil may have wanted Moses' body in order to make it an idol for the people of Israel to worship, this may explain Moses' secret grave at the end of Deuteronomy.⁴⁰

The angelology presented in the *Assumption* was also of great interest to early interpreters of Jude: Dochhorn argues that Jude functions for at least Origen and Clement of Alexandria to legitimize the content of the *Assumption of Moses*, particularly on the issues of pneumatology and angelology.⁴¹ Within its history of interpretation, then, Jude served to authorize an otherwise *parabiblical* text, lending authority to the *Assumption of Moses'* view of the spiritual realm. Jude's connection with *parabiblical* literature is therefore further emphasized by its history of interpretation among the Patristic writers.

4 Conclusion: Michael, Parabiblical Literature, and the New Testament Canon

Exemplars in the Catholic Epistles both reinforce and challenge the intertextual and narrative relationship between the Old and New Testaments due to the use of biblical and *parabiblical* material concerning narrative exemplars. Even so, the use of exemplars generally serves to create a sense of canonical cohesion between the Old and New Testaments. Due to the canonical relationship between the Old and New Testaments, the Old Testament narratives of the characters included throughout the Catholic Epistle collection stand in closer proximity to their representations in the New Testament than do *parabiblical* texts that nonetheless may have contributed to the greater characterization of some of those exemplars.

³⁸ Dochhorn forthcoming, 2–3.

³⁹ Bauckham 2008, 70–75.

⁴⁰ Bauckham 2008, 73.

⁴¹ Dochhorn forthcoming, 1, 3, 16.

Yet, Michael the archangel, because his role in the Old Testament is so minimal, presents the most obvious challenge to canonical cohesion, and he is a particularly intriguing case of the use of a narrative exemplar precisely because of the challenge he poses. While portions of Jude 8–9 welcome intertextual readings with the Old Testament, the story about his dispute with the devil leads outward from the bounded biblical canon. He appears to be present in Daniel, and his rebuke of the devil in Jude 9 is very similar to one in Zechariah, yet the story of the dispute between Michael and the devil takes place not in the Old Testament but in the *Assumption of Moses*. Michael thus helps to illuminate the edges of the New Testament canon by pointing in inward (canonical) and outward (extracanonical) directions.

It is not uncommon to claim that Jude is a provocative canonical text because of its rich web of extrabiblical ties. Precisely because of the challenge Jude poses as a result, we might do well to consider that an approach that truly takes the canon seriously will look closely at all that is contained therein, including parabiblical connections, in order to best understand the letter itself and its function within the Catholic Epistles and the New Testament as a whole. Practically speaking, it should be acknowledged that the biblical canon, while limited to a certain list of texts, does not include exclusively intracanonical content due to the intertextual relationships between what has become “canon” and what was over time deemed “non-canonical.” Rather than an inherent quality of the texts themselves, canonizing communities and readers play a significant role in determining the use and canonicity of a text.⁴² The label of “canonical” is finally the boundary that separates canonical and non-canonical texts. Sanders, in emphasizing the role of communities for whom texts become canonical, argues on practical grounds as well that canon involves both “[a]daptability and stability,” rather than rigidity.⁴³ Though canons involve inclusion *and* exclusion, the label “canonical” need not necessitate purely intracanonical reading.

Thus, a holistic concept of the biblical canon should take into account both the intracanonical textual relationships within the Bible *and* extra-canonical hyperlinks that lead outward, taking seriously both the integrity of an

⁴² Sanders 1987, 9–39. Sanders sees the canonical process as an action of community, though not a simplistic or inevitable one, meant to meet the needs of that community.

⁴³ Sanders 1987, 30, 22.

authoritative canon and its ties to parabiblical literature that did arguably exercise literary, historical, and theological effect on New Testament texts. The case of Jude's use of Michael accentuates the New Testament canon's relationship to parabiblical literature, thus emphasizing the necessity of engagement beyond intracanonial relationships, particularly as a part of the study of the biblical canon and its boundaries. Only by looking directly at those texts that appear to challenge the coherence of the biblical canon will a sounder sense of its canonical structure emerge. One view of the canonical value of Jude, then, may be the way in which this small letter both challenges a purely intracanonial reading of scripture and simultaneously reinforces the canonical cohesion between the Old and New Testaments through the use of narrative exemplars such as Michael the archangel.

Bibliography

- Bauckham, Richard, *Jude, 2 Peter*. Waco 1983
- Bauckham, Richard, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh 1990.
- Beare, Francis W., *The Text of I Peter in Papyrus 72*, *JBL* 80.3 (1961) 253–60
- Brakke, David, *Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt. Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth "Festal Letter"*, *HTR* 87.4 (1994) 395–419
- Brakke, David, *A New Fragment of Athanasius's Thirty-Ninth Festal Letter. Heresy, Apocrypha, and the Canon*, *HTR* 103.1 (2010) 47–66
- Charles, J. Daryl, *Jude's Use of Pseudepigraphical Source-Material as Part of a Literary Strategy*, *NTS* 37.1 (1991) 130–45
- Charles, J. Daryl, *Polemic and Persuasion. Typological and Rhetorical Perspectives on the Letter of Jude*, in: Peter H. Davids / Robert L. Webb (eds.), *Reading Jude with New Eyes. Methodological Reassessments of the Letter of Jude*, London 2008, 81–108
- Charles, Robert H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* 2, Oxford 1913
- Charlesworth, James H., *In the Crucible. The Pseudepigrapha as Biblical Interpretation*. in: James H. Charlesworth / Craig A. Evans (eds.), *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation (JSOT 14)*, Sheffield 1993, 20–43
- Childs, Brevard S., *The New Testament as Canon. An Introduction*, London 1984

- Collins, John J., Uses of Torah in the Second Temple Period, in: Timothy H. Lim (ed.), *When Texts Are Canonized* (BJS 359), Providence 2017, 44–62
- Davids, Peter H., *The Letters of 2 Peter and Jude*, Grand Rapids 2006
- Dochhorn, Jan, Ein starkes Stück Schrift: Über Den Judasbrief in der Frühchristlichen Bildungswelt und über Die Bildungswelt des Judasbriefs – mit besonderer Berücksichtigung der Tradition über Michael und den Teufel in Judas 9 (forthcoming)
- Falk, Daniel K., *The Parabiblical Texts. Strategies for Extending the Scriptures in the Dead Sea Scrolls* (LSTS 63), London 2007
- Ferguson, Everett, Canon Muratori. Date and Provenance, *Studia Patristica* 17.2 (1982) 677–683
- Gamble, Harry Y., The New Testament Canon. Recent Research and the Status Quaestionis, in: Lee Martin McDonald / James A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Peabody 2002, 267–294
- Gray, Patrick, Points and Lines. Thematic Parallelism in the Letter of James and the Testament of Job, *NTS* 50.3 (2004) 406–424
- Haas, Cees, Job's Perseverance in the Testament of Job, in: Michael A. Knibb / Pieter W. van der Horst (eds.), *Studies on the Testament of Job* (SNTS 66), Cambridge 1989, 117–154
- Hahneman, Geoffrey Mark, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford 1992
- Haralambakis, Maria, *The Testament of Job*, London/New York 2012
- Hays, Richard B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1993
- Hays, Richard B., *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids 2004
- Horrell, David G., *1 Peter*, London 2008
- Horrell, David G., The Themes of 1 Peter: Insights from the Earliest Manuscripts (the Crosby-Schøyen Codex Ms 193 and the Bodmer Miscellaneous Codex Containing P72), *NTS* 55.4 (2009) 502–522
- Klostergaard Petersen, Anders, The Riverrun of Rewriting Scripture. From Textual Cannibalism to Scriptural Completion, *JSJ* 43 (2012) 475–496
- Lake, Kirsopp (trans.), *Polycarp to the Philippians*, in: *The Apostolic Fathers 1* (Loeb Classical Library), London/Cambridge, MA 1970, 279–301
- Lockett, Darian, *An Introduction to the Catholic Epistles*, London/New York 2011

- McDonald, Lee Martin, *The Biblical Canon. Its Origin, Transmission, and Authority*, Peabody³2006
- McDonald, Lee Martin / James A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Peabody, MA 2002.
- Metzger, Bruce, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance*, Oxford 1997
- Niebuhr, Karl-Wilhelm / Robert W. Wall (eds.), *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition*, Waco 2009
- Nienhuis, David R., *Not by Paul Alone. The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon*, Waco 2007
- Nienhuis, David R. / Robert W. Wall, *Reading the Epistles of James, Peter, John and Jude as Scripture*, Grand Rapids 2013
- Nongbri, Brent, *The Construction of P.Bodmer VIII and the Bodmer "Composite" or "Miscellaneous" Codex*, NT 58.4 (2016) 394–410
- Priest, John F., *Testament of Moses. A New Translation and Introduction*, in: James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha 1*, Garden City 1983, 919–934
- Robinson, Alexandra Mileto, *The Enoch Inclusio in Jude. A New Structural Possibility*, JGRCJ 9 (2013) 196–212
- Sanders, James A., *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987
- Sheppard, Gerald T., *Canonical Criticism*, in: David N. Freedman (ed.), ABD 1 (1992) 861–866
- Spitaler, Peter, *Doubt or Dispute (Jude 9 and 22–23) Rereading a Special New Testament Meaning through the Lens of Internal Evidence*, *Biblica* 87.2 (2006) 201–222
- Society of Biblical Literature, *SBL Handbook of Style*, Atlanta²2014
- Sundberg, Jr., Albert C., *Canon Muratori. A Fourth-Century List*, HTR 66.1 (1973) 1–41
- Thomassen, Einar (ed.), *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture*, Copenhagen 2010
- Tregelles, Samuel P., *Canon Muratorianus. The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament*, Oxford¹1867/Eugene, OR²2009
- Verheyden, Joseph, *The Canon Muratori. A Matter of Dispute*, in: J.-M. Auwers / H.J. de Jonge (eds.), *The Biblical Canons (BETL 163)*, Leuven 2003, 487–556
- Wall, Robert W., *A Unifying Theology of the Catholic Epistles. A Canonical Approach*, in: Karl-Wilhelm Niebuhr / Robert W. Wall (eds.), *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition*, Waco 2009, 13–40

Wasserman, Tommy, Papyrus 72 and the Bodmer Miscellaneous Codex, NTS 51.1 (2005)
137–154

Watson, Francis B., The Canon and the Codex. On the Material Form of the Christian Bible (forthcoming)

Hendrik Wagner (Jena)

Die ‚Aristokratisierung‘ des Christentums und die Genese eines christlichen Adels in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr.¹

*„Wer ist aber weiser als jener, welcher die
Torheit der Welt verachtet und Christus,
der Kraft und Weisheit Gottes, nachfolgt?“*

(Hieron. ep. 66,3)

Mit diesen Worten setzt der Kirchenvater Hieronymus seinen Lobpreis auf Paula und ihre Töchter ein. Dieser pries Paula, für ihre Gerechtigkeit, die sie veranlasste, ihr Vermögen unter ihren Kindern zu verteilen, während sie diese lehrte, die Reichtümer ihres edlen senatorischen Hauses gering zu achten. Die christliche Jungfrau Eustochium² lobt er für die Stärke, mit welcher sie die Fesseln ihres Standes durchbrach und sich gegen die Verpflichtungen ihres Hauses stellte. Paula³ trachtete danach, durch ihre Disziplin und Taten den „zweiten Grad der Keuschheit“ zu erreichen, wofür sie Hieronymus rühmte. Ihren Gatten, den Senator Pammachius⁴, den der Kirchenvater als

¹ Die nachfolgenden Abkürzungen von Standardwerken und Schriftreihen halten sich an die Vorgaben des Deutschen Archäologischen Instituts (DAI); die Abkürzung der antiken Autoren ist dem Neuen Pauly (DNP) und dem Indexband des *Thesaurus Linguae Latinae* (TLL) zu entnehmen.

² PLRE 1,312.

³ PLRE 1,675.

⁴ PLRE 1,663.

wahren Cherubin des Ezechiel⁵ würdigte, bekehrte sie und ließ ihn zum Gefährten und Erben ihres Glaubens werden.

Mit seinem Nachruf auf Paula präsentiert Hieronymus ein neues gesellschaftliches Leitbild, verkörpert durch einen neuen Adel von christlich-senatorischen Witwen, Jungfrauen und Mönchen, die auf radikale Weise mit den alten senatsaristokratischen Werten und Pflichten brachen. Nicht selten geschah dies auf eine Art und Weise, die sowohl für das Individuum, als auch für sein Haus und die Gesamtgesellschaft zerstörerische Züge annahm. Mitunter löschten sich durch Enthaltbarkeit und Askese hoch angesehene und ehrwürdige senatorische Häuser zu Beginn des 5. Jhs. gänzlich aus.

Dass gegen solch eine bedrohliche Entwicklung die heidnisch-konservativen, aber auch moderateren christlichen Kreise der stadtrömischen Senatsaristokratie die Stimme erhoben, verwundert nicht. Der gallische Senator Rutilius Namatianus sprach von den *lucifugi viri*⁶ – lichtscheuen Männern, denen diese „Sekte“ den Geist so verdreht habe, dass sie glaubten, „im Schmutz die Himmlischen Dinge zu fördern“⁷. Die *lucifugi viri* stehen hier antithetisch zu den *viri clarissimi*.

Auch die christliche Senatsaristokratie und kirchliche Autoritäten stellten sich gegen die exzessiven Auswüchse der christlich-asketischen Lebensideale. So waren es im Fall des jungen Asketenpaars Melania und Pinian die eigenen Eltern und Verwandten⁸, die sie davon abbringen wollten, sich und ihr eigenes Haus in asketischer Übung, rücksichtsloser ‚Vermögensvernichtung‘ und Besitzlosigkeit völlig zu ruinieren. Selbst Augustinus und die nordafrikanischen Bischöfe⁹ traten gegen ihr überstürztes Handeln auf und versuchten dieses in maßvollere und vor allem nachhaltigere Bahnen zu lenken.

Hier wird bereits im Vorfeld ersichtlich, dass sich die Genese eines christlichen Adels nicht zwischen zwei klar abgrenzbaren Fronten abspielte, die etwa als „Heidnisch“ und „Christlich“ zu benennen wären, sondern sich hier in erster Linie radikale und gemäßigte Positionen gegenüberstanden. Im

⁵ Hieron. ep. 66,2; entsprechend Ez. 1,5–11 u. 10,1–22.

⁶ Rut. Nam. 1,440.

⁷ Rut. Nam. 1,515ff.

⁸ Vgl. Vit. Mel. 1, 4, 6f. u. 10.

⁹ Vgl. Vit. Mel. 20.

5. Jh. stellt sich nicht mehr so sehr die Frage, ob sich ein christlicher Adel¹⁰ gegenüber der traditionell-heidnischen Senatsaristokratie durchsetzen würde, sondern in welcher äußeren und inneren Form sich dieses neue Adelsbild manifestiert.

An eben diesem Punkt darf der Begriff der Kanonisierung seine Anwendung finden. Jedoch steht hier am Ende kein abgeschlossener Kanon, sondern ein offener Kanonisierungsprozess, der im Grunde, wenn die modernen Veränderungen in den europäischen Adelshäusern bedacht werden, auch heute noch nicht abgeschlossen ist. Zu Beginn des 5. Jhs. können wir so auf der einen Seite das Ende eines Kanons, sein Aufbrechen und auch seine Teilerneuerung beobachten und auf der anderen Seite den Beginn eines neuen Kanonisierungsprozesses.

Nach hart geführten Auseinandersetzungen, so etwa im Streit um den Victoria-Altar¹¹ oder in der Usurpation des Eugenius, zeichnete sich das Ende des traditionell-paganen Adelsbilds ab. Dieses hatte über 800 Jahre lang das gesellschaftliche Leitbild definieren können und mit dem *mos maiorum*¹² einen Verhaltenskodex vorgegeben, der das römische Gemeinwesen prägte und zusammenhielt. Die „Sitten der Alten“ und ihre bis dahin unantastbaren Vorbilder wurden nun durch das Christentum in Frage gestellt. Werte wie der Dienst am Gemeinwesen (*res publica*), die Pflichterfüllung gegenüber den Göttern der Väter (*pietas*) und die Pflege der paganen Bildungstradition standen zur Disposition oder waren zum Teil sogar unvereinbar mit der christlichen Lebensführung. Dies betraf auch die Pflichten, die sich an ein senatorisches Haus knüpften. Zu denken ist hier etwa an die ökonomische und soziale Absicherung all jener, die ihr Leben in und um die senatorischen Anwesen und Liegenschaften bestritten.¹³

¹⁰ Zur Christianisierung der Aristokratie im 3./4. Jh. vgl. die einschlägigen Forschungsarbeiten, u. a. die Monographie Salzman 2002; Machado 2011, 493–513; Brown 1989 u. 1972 und ders. 1961, 1–11. Zum Begriff vgl. Leppin 2012.

¹¹ Vgl. Cameron 2011, 39ff.; Rosen 1994, 29–36; Wyzes 1977, 4–18 u. 200–320; Klein ²1986.

¹² Vgl. Scholz 2011, bes. 89–215; ferner die Aufsätze in Haltenhoff/Heil/Mutschler 2005; zur Spätantike Rebenich 2008, 153–176; Niquet 2000, 151–172; Brandt 1999; Näf 1995, 3ff. u. 57ff. *passim*.

¹³ Hier wird auch das Verhalten der städtischen Dienerschaft Melanias und Pinians erklärbar, die gegen den Verkauf der Güter und ihre Freilassung rebellierten; vgl. Vit. Mel. 10 und Pall. Laus. 61.

Um zu ermitteln, was es für die erlauchten Senatoren Roms bedeutete, sich über das Christentum neu zu definieren, ist es wichtig, sich zunächst vor Augen zu führen, was die Grundpfeiler der senatorischen Elitendistinktion waren. Auch wenn Löhken, Näf und Schlinkert¹⁴ eine ganze Reihe von Punkten herausarbeiten konnten, welche die senatsaristokratische Distinktion und das senatorische Selbstverständnis ausmachten, bleiben es am Ende drei zentrale Säulen, welche die Senatsaristokratie zur bestimmenden Führungselite werden ließ. Als erste Säule ist hier die politisch-gesellschaftliche Führung zu nennen, die sich insbesondere auf die Ämter und Würden, sowie das senatorische Patronat¹⁵ stützte und die Grundvoraussetzung für die öffentliche Ehrung und Repräsentation darstellte. Daneben verstand sich die römische Senatsaristokratie als Bewahrer von Kultur und Bildung¹⁶, was die klassisch-paganen Bildungsinhalte meinte. Dies stellt die zweite Säule dar. Als dritte und älteste Säule senatorischer Elitendistinktion ist der religiöse Führungsanspruch zu nennen, der sich auf die paganen Kulte stützte, in welchen die Aristokratie von alters her die Priesterschaft stellte. Hier konnte die Senatsaristokratie eine exklusive Nähe zum Göttlichen und eine sakral-religiöse Repräsentation für sich beanspruchen.

Die altherwürdigen statusbegründenden Kulte der Aristokratie fanden jedoch im nunmehr christlichen Imperium keinen Platz mehr. Das Wegbrechen dieser einen Säule tangierte gleichsam natürlich die anderen. So standen ebenso die pagane Bildungstradition und die Einsetzbarkeit heidnischer Amtsträger zur Disposition. Es ist daher nicht verwunderlich, dass zahlreiche Vertreter der Senatsaristokratie Roms die Christianisierung lange Zeit ablehnten bzw. einfach ignorierten. Das Paradebeispiel hierfür ist der sog. Symmachus-Kreis¹⁷. In diesem Zirkel hoch gebildeter, traditionsbewusster Senatoren hielt sich die Bildwelt der heidnischen *Oikumene* am längsten.¹⁸ Die Kultpraxis und ihre Tempel galt es zu verteidigen und zu erhalten, um nicht zuletzt hierdurch

¹⁴ Löhken 1982; Näf 1995, bes. 8–11; Schlinkert 1996.

¹⁵ Hierzu vgl. insbes. Krause 1987.

¹⁶ Hier ist insbes. auf die neueren Forschungsbeiträge hinzuweisen: s. Gerth 2013; Stenger 2009; Gemeinhardt 2007.

¹⁷ Einschlägig für das Bild einer „heidnischen Opposition“ sind die Beiträge Wyzes 1977 und Kötting 1961; differenzierter Gemeinhardt 2007, 159–164.

¹⁸ Hier kann auf die Diptychen (i.B. Delbrueck Nr. 54) und Kontorniaten verwiesen werden; vgl. zum Nicomachier-Symmachier-Diptrychon u. a. Budenheim 2007, 53–84; zu den Kontorniaten Alföldi/Alföldi-Rosenbaum 1990, 25–63.

die eigenen senatorischen Privilegien und den gesellschaftlichen wie auch den religiösen Führungsanspruch zu bewahren.

In der alten pluralistischen Weltanschauung ließ sich prinzipiell auch das Christentum einbinden, so dass zumindest von Seiten der heidnischen Aristokratie die Verbindung und der Austausch mit den christlich-senatorischen Häusern Roms nicht abrisen.¹⁹ Ausgenommen hiervon waren jedoch jene Angehörigen der stadtrömischen Aristokratie, die sich einem christlich-asketischen Leben verschrieben hatten. Es fällt auf, dass in diesem christlichen Milieu keine Verbindungen mehr zu den traditionell gesinnten Kreisen, dem „Symmachus-Kreis“ bzw. der Kerngruppe der Senatsaristokratie, bestand. Dies liegt zum einen an der demonstrativen Ablehnung senatorischer Werte und Pflichten, welche eine gemeinsame Kommunikationsbasis faktisch ausschloss und zum anderen an der Unvereinbarkeit von individuellen Lebenskonzepten und kollektiven Standesverpflichtungen.

Wie im Fall des sog. Symmachus-Kreises diente auch hier die Epistolographie dazu, die neuen aristokratischen Kreise von Asketen, Mönchen, Witwen und Jungfrauen zu konsolidieren und zu vernetzen. Paulinus von Nola, Augustinus und Hieronymus, aber auch diverse Hagiographen definierten in ihren Schriften ein neues Leitbild. Nicht mehr der *mos maiorum*, sondern die individuelle Spiritualität und Gotteserfahrung stand hier im Mittelpunkt. Durch Besitzlosigkeit, Fasten, Selbstkasteiung, Eremitentum und das Studium der Heiligen Schrift wurde hier ein neues Leitbild eines christlichen Adels von heiligen Frauen und Männern geprägt. Die *conversio* wird hier wahrhaftig als Bekehrung, Umwandlung bzw. Umwälzung verstanden, die zu einem christlichen Leben führte, welches im Gegensatz zu dem senatsaristokratischen Idealen stand. Insofern stellt diese Art der *conversio* einen radikalen Bruch mit der eigenen aristokratischen Sozialisierung²⁰, deren Wertekanon und Pflichten dar.

¹⁹ Dies ergibt sich auch aus der Betrachtung der Symmachus-Korrespondenz; vgl. Matthews 1974, 59–99, bes. 88–91; jetzt auch Cameron 2016, 64–114. Exemplarisch sei hier nur auf die Korrespondenz zwischen Symmachus und den Angehörigen der christlichen *gens Anicia* verwiesen; s. Symm. ep. 1,56–61 (Sex. Cl. Petronius Probus). Folgend ausführlich in meiner 2018 einzureichenden Dissertation. Zu den christlichen Kreisen vgl. etwa Rebenich 1992.

²⁰ Der radikale Bruch wird mit der *conversio* zwar oftmals angestrebt, aber in letzter Konsequenz nicht vollständig vollzogen. Dies zeigt sich auch am Verhalten Melanias d. J.,

Gleichwohl diese heiligen Frauen und Männer durchaus ein gesellschaftliches Leitbild vor allem in religiös-spiritueller Hinsicht vorgaben und gewissermaßen so auch ein christliches Adelsbild definierten, konnte sich aus diesem Kreis heraus letztlich keine christliche Aristokratie formieren, die im Stande war, die politische und gesellschaftliche Führung zu übernehmen. Das Entgleiten der Christianisierung in radikale Auswüchse dürfte aber entscheidend dazu beigetragen haben, dass sich die moderaten christlich-senatorischen Kreise erstmals formieren und ihr Profil als christlicher Adel schärfen mussten.

An erster Stelle ist hier die *gens Anicia* zu nennen. Dieses senatorische Haus war maßgeblich daran beteiligt, das Leitbild einer christlich-senatorischen Aristokratie auszuformulieren. Die Anicier waren im Unterschied zu den anderen senatorischen Häusern in der vorteilhaften Lage, dass bereits Mitte des 4. Jhs. ihre Christianisierung²¹ weitestgehend abgeschlossen war. Konfessionelle Spannungen und die religiöse Radikalisierung blieben damit weitgehend aus. Stattdessen manifestierte sich hier ein moderater Zwischenweg, der von einem hybriden Adelsverständnis, welches sowohl das christliche Bekenntnis als auch die alten senatorischen Werte und Pflichten miteinander in Einklang brachte, bestimmt wurde.

In welcher Weise die Anicier für sich das Bild eines christlich-senatorischen Adels definierten und annahmen, ist an zwei archäologischen Zeugnissen besonders gut ablesbar. Zunächst lässt sich auf das Anicier-Mausoleum, dem noch in der Renaissance bewunderten *templum Probi*²², verweisen. Dieses wurde als apsidaler Anexbau am Scheitelpunkt der Apsis der Petrusbasilika angelegt. In unmittelbarer Nähe zum „Allerheiligsten“, dem Altarraum und der Petrusmemoria beanspruchten die Anicier eine Grablege, die, wie keine zweite in Rom, als sakrosankt zu bezeichnen ist. Das Grabmal, welches wohl noch von Sextus Claudius Petronius Probus († um 390) in Auftrag gegeben worden

die, wenn es ihr dienlich ist, durchaus ihre aristokratischen Anrechte geltend machen konnte; vgl. z. B. Vit. Mel. 52: Beanspruchung des *cursus publicus*.

²¹ Taegert 1988, 20, bezeichnet die *gens Anicia* sogar als „Schrittmacher“ der Christianisierung der stadtrömischen Senatsaristokratie; vgl. auch Zecchini 1981, 123–138; Novak 1980, 473–493. Zu dieser *gens* vgl. aktuell auch Cameron 2012, 133–171.

²² Der Baugrundriss ist nur noch anhand des Plans Tiberio Alfaranos (1589/90) einsehbar; hinzu kommt die Baubeschreibung von Maffeo Vegio (1452; festgehalten in ICVR 2,1 p. 347–349); vgl. hierzu knapp Machado 2011, 510f.; Niquet 2000, 42f.; Liverani 1999, 147f.; Schmidt 1999, 102f.; ausführlicher Krautheimer 1964, 173–175.

war, wurde so zur architektonischen Manifestation des anicischen Führungsanspruchs, als erstes, edelstes und nun auch als christlichstes Haus unter den senatorischen Häusern Roms zu gelten²³.

In der Memoria, die über zwei Grabepigrammen²⁴ fassbar wird, stehen *nobilis in seculo* und *nobilior in Deo* untrennbar nebeneinander und geben das christlich-aristokratische Leitbild, wie es Sextus Claudius Petronius Probus und sein Haus verkörperte, vor. Auf der einen Seite stehen Amts- und Bildungslob und auf der anderen Seite die Taufe und das Bekenntnis zu Christus. Das Probus-Diptychon²⁵ von 406 greift eben dieses Leitbild wieder auf. Dies geschieht erstens durch die Darstellung des in Christi Namen immer siegreichen Kaisers, der als Mittler zwischen Himmel und Erde fungiert, und zweitens durch die Selbstbezeichnung des Probus als *famulus*²⁶ – als Diener, was sowohl auf die Dienstbarkeit gegenüber dem Kaiser als auch Gott bezogen werden kann. Eine christliche Aristokratie, die ihrer gesellschaftlichen und politischen Führungsaufgabe gerecht werden wollte, musste gedanklich einen Ausgleich zwischen himmlischer und irdischer Sphäre schaffen.

Zwei essenzielle Probleme erforderten aber auch weiterhin eine Lösung. Zum einen war das Christentum an sich alles andere als eine für die Aristokratie prädestinierte Religion. Nicht der Adel, sondern die niedrigen Gesellschaftsschichten und sozialen Außenseiter²⁷ erhielten im Christentum einen

²³ Vgl. auch Prud. C. Symm. 1,550ff. und Aus. ep. 9,32–34.

²⁴ ICVR 2,4219a–b (ICVR 2,1 p. 347–349) = ILCV 63 = CIL 6, 1756; hierzu Schmidt 1999, 99–116, hier 103f. (Text mit moderner Interpunktion); nachfolgend auch Niquet 2000, 43; zu den christlichen Sarkophagen aus dem Grabmal der Anicier vgl. Dresken-Weiland 2003, 277f.

²⁵ Delbrueck 1929, Nr. 1; zum Bildprogramm und seiner Aussage vgl. aktuell Lejdegård 2014, 179–186; Cameron 2007, 191–202.

²⁶ Soweit bekannt ist die Selbstbezeichnung eines Konsuls als *famulus* („Gehilfe“, „Diener“, „Knecht“) zumindest für die noch erhaltenen Diptychen völlig singular. Es betont in besonderer Weise ein Patronats-/Dienstverhältnis zwischen dem Kaiser als *dominus* und Probus als *famulus*. Möglicherweise ist dies auch als Anlehnung an die Bezeichnung eines *famulus Christi* (oder *Dei*) zu verstehen. Auf Epitaphen römischer Honoratioren des 4. Jhs. erscheint die Bezeichnung *famulus* bzw. *famula Dei* (z. B. Sext. Cl. Petronius Probus, CIL 5,1756 = ILCV 63); vgl. z. B. Gemeinhardt 2007, 142; Näf 1995, 40.

²⁷ Hierzu vgl. u. a. Schöllgen 2002, 159–171; Vogt 1980, 436–446. Dies wird besonders deutlich in den Seligpreisungen der „Bergpredigt“ (Mt. 5,3–12; vgl. auch Lk. 6,20–26) und verschiedenen Gleichnissen (z. B. Lk. 12,16–21: „Der reiche Kornbauer“; Lk. 16,19–31: Der Reiche und der Arme mit Namen Lazarus) sowie dem Umgang Jesu mit denen, die als gesellschaftliche Außenseiter gelten.

besonderen Stellenwert. Zum anderen galten die senatorischen Häuser Roms, in denen das Christentum verhältnismäßig spät Einzug hielt, faktisch als ‚Spätberufene‘. Dieses Manko machten die senatorischen Asketen durch die Radikalität ihrer *conversio* wett, wodurch sie selbst aus der senatsaristokratischen Elite ausschieden und sich bewusst auf die Seite der sozialen Außenseiter stellten. Für die Mehrheit der Senatsaristokratie, die noch immer am senatorischen ‚*Way of Live*‘ festhielt, war dies allerdings keine Option. Die Lösung, die deshalb ergriffen wurde, musste lauten, das Christentum für eine christliche Aristokratie passförmig zu machen. In diesem Zusammenhang lässt sich von einer ‚Aristokratisierung‘ des Christentums sprechen, welche sich Anfang des 5. Jhs. in Bild, Wort und Ritus allmählich manifestierte.

Dreh- und Angelpunkt war hierbei zunächst das Christusbild selbst. Der Gottessohn wandelt sich vom nahbaren Philosophen, Lehrer und Wundertäter zum unnahbaren Herrscher. Ein Beispiel hierfür liefert das um 400 entstandene Apsismosaik von S. Pudenziana (Abb. 1)²⁸, welches Christus im Kreis der Apostel als endzeitlichen Richter und König thronend vor dem himmlischen Jerusalem zeigt. Eine solche Szene entsprach dem Auftreten des Kaisers im *consistorium* bzw. im Kreis römischer Senatoren.²⁹ Die Apostel, die den Thronrat bilden, sind hier in ihrer Funktion und Tracht der Senatsaristokratie nachempfunden. Das Christusbild wird herrschaftlich und elitär, so dass sich im Grunde nur noch die Aristokratie und der Kaiser mit diesem Bild direkt identifizieren konnten.

Im Grunde vollzieht sich damit zu Beginn des 5. Jhs. ein Paradigmenwechsel in der christlichen Ikonographie. Das Christusbild wurde hierbei nicht allein nur zu einem repräsentativen Herrscherbild, in dem sich die Senatoren und der Kaiser wiederfinden konnten, weiterentwickelt. Der Senatsaristokratie scheint es darüber hinaus gelungen zu sein, das Christusbild für sich verfügbar zu machen, indem das Erscheinungsbild Christi und der Apostel aus ihrer Lebenswirklichkeit heraus gedeutet und durch das senatorische Selbstbild definiert wurde. Die Senatsaristokratie ergriff damit die Chance,

²⁸ Zum Bau vgl. Brandenburg ³2013, 145–151; Milella 1999, 166–168; Krautheimer 1971, 277–302; Petrianni 1935; Kirsch 1918, 149–151. Speziell zum Mosaik vgl. Engemann 1997, 84ff.; Dassmann 1970, 67–81.

²⁹ Hier sind i. B. die Staatsreliefs des 4. Jhs. gegenüberzustellen (z. B. Konstantinsbogen und Basis des Theodosius-Obeliskens und Arcadius-Säule).

die „Imperialisierung“ der christlichen Ikonographie³⁰ für sich nutzbar zu machen. Das Kollegium der Apostel war hierbei der geeignete identifikatorische Anknüpfungspunkt, welcher der weltlichen Stellung der Senatsaristokratie ein himmlisches Äquivalent verschaffte.

Die Mosaiken von S. Maria Maggiore in Rom, die nach 430 entstanden, geben für die ‚Aristokratisierung‘ und „Imperialisierung“ der christlichen Bildwelt eines der vorzüglichsten Beispiele ab. Das Christusbild (Abb. 2) wird hier dem zeitgenössischen Herrscherbild angeglichen, in welchem Kannben wie Arcadius, Honorius, Theodosius II. oder Valentinian III. die kaiserliche Majestät verkörperten. Dementsprechend erlaubt es sich nun auch das Christuskind als Weltenherrscher zu präsentieren, an dessen Seite Maria im aristokratisch-kaiserlicher Prunkgewand³¹ ihren Platz findet. Das göttliche Kind sitzt dabei allein auf dem kaiserlichen Gemmenthron, der nach 395 für gewöhnlich von zwei *Augusti*³² besetzt wurde. Die Herrschaft Christi ist ungeteilt, wie auch das römische Reich ungeteilt blieb. Maria nimmt hier die Stellung ein, welche die edlen Damen des Kaiserhauses im 5. Jh. für sich beanspruchen konnten. Zu denken ist etwa an die machtbewusste Halbschwester des Honorius, die Kaiserinmutter Galla Placidia oder Pulcheria, die Schwester Theodosius II. Ungeachtet aller theologischer und christologischer Disputationen³³, die hinter diesem Christusbild standen, zeigt sich dem einfachen Betrachter hier vor allem eins: die himmlische Sanktionierung der kaiserlichen Herrschaft.

Valentinian III. und Galla Placidia konnten im Bildprogramm des Triumphbogens von S. Maria Maggiore leicht eine identifikatorische Anknüpfung finden. Die verbrecherische Nichtanerkennung des Christuskindes, wie sie die Herodes-Bilder im unteren Register symbolisieren, ist eine Erfahrung, die Galla Placidia und Valentinian III. während der Usurpation des Johannes (423 bis 425) selbst erleiden mussten. Hierzu gehörte auch ihre Flucht in den Osten,

³⁰ Zum Begriff und seiner Anwendung vgl. Deckers 2001, 3–16; Engemann 1983, 260–266.

³¹ So auch Steigerwald 2016, 40–47; Geyer 2005/2006, 303 u. 310; Deckers 1983, 271; Brenk 1975, 12, 25–27, 50, 52, bes. 50; allgemein vgl. Engemann 1983, 260–266. Zur engen Verbindung von Christusbild und Kaiserbild vgl. Kolb 2001, 91–138; Leeb 1992; Wessel 1953, 118–136; Koch 1939, 84–105.

³² Vgl. etwa die Herrscherdarstellung im oberen Register auf dem Diptychon von Halberstadt (Delbrueck 1929, Nr. 2); vgl. Steigerwald 2016, 85–90; den Vergleich bemühte auch bereits Grabar 1936 ND 1971, 228.

³³ Vgl. u. a. Steigerwald 2016, 27–31; Brenk 1975, 47–49.

die sich mit der Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten vergleichen ließ, sowie die triumphale Rückkehr nach Rom und Inthronisierung Valentinians III., die dem Einzug Christi in den Tempel von Jerusalem glich.

Dass die Weihe³⁴ von S. Maria Maggiore 434 in etwa mit den Decenalien Valentinians III. zusammenfiel, kann dieser profan-historischen Deutungsebene zusätzliches Gewicht verliehen haben. Die ikonographische Entlehnung aus dem kaiserlichen Repräsentationsbild, was den Habitus, die Herrschaftsinsignien und die Tracht anbelangt, lässt diese realpolitische Interpretationsebene zumindest zu. Die Gottheit Christi, gerade auch als Kind, im Bild zu demonstrieren und seine Verbundenheit mit den Römern als Volk Gottes³⁵ sichtbar werden zu lassen, stützte so in jedem Fall auch die Herrschaft Valentinians III. und Galla Placidias. Neben einer möglichen Reaktion auf die nestorianische Christologie und die Theotokos-Streitfrage,³⁶ stellt das Bildprogramm auf subtile Weise eine huldvolle Referenz an das theodosianische Kaiserhaus dar, die der Akzeptanz und Anerkennung des „Kindkaisertums“ und der Stellung der Kaiserinmutter gewiss förderlich war.

Der Senatsaristokratie gelang es ebenfalls, sich in der christlich-biblichen Bildwelt einen privilegierten Platz zu sichern. Im Grunde geschieht dies bereits mit ihrer besonderen Nähe zum Kaiser, infolgedessen ikonographische und inhaltliche Reminiszenzen an die Kaiserherrschaft immer auch die senatsaristokratische Sphäre mitberühren. Im Fall der Mosaiken von S. Maria Maggiore finden sich jedoch auch Bilder, die ganz unmittelbar der senatorischen Repräsentationskunst entlehnt sind und so der Senatsaristokratie eine führende Stellung in der christlichen Glaubens- und Weltvorstellung zuerkennt. Unter den Mosaikbildern des Langhauses, die alttestamentarische

³⁴ De Rossi 71, Nr. 42; Act. Sanct., Nov. 2,2 [1931] 418f.; vgl. Steigerwald 2016, 18f. u. 218–222; Brandenburg ³2013, 195–197. Im Jahr 424 erfolgte die Usurpation des Johannes, 425 die Erhebung Valentinians III.

³⁵ Entsprechend der Stifterinschrift: XYSTVS EPISCOPVS PLEBI DEI (ILCV 976); vgl. Brenk 1975, 35–38.

³⁶ Dass die Entscheidung des Konzils von Ephesos, welches sich 431 gegen die nestorianische Bezeichnung *Christotokos* ausspricht und die Bedeutung Marias als *Theotokos* bestätigte, den Kirchenbau und seinen bildlichen Schmuck maßgeblich bestimmte, zweifelt auch Brandenburg ³2013, 195, an; nachfolgend Steigerwald 2016, 31f.; gegen die älteren Positionen u. a. Wilpert 1937, 201 u. ders., Text 1 (1916) 473–475; Deichmann 1948, 63; Weis 1960; Karpf 1966, 19.

Narrationen aufgreifen, finden sich Figuren, die ihrem Habitus nach als senatorisch zu bezeichnen sind. Zweimal betrifft dies die Mose-Geschichte. In der Szene, welche die Übergabe Moses an die Pharaonentochter³⁷ (Abb. 3) darstellt, präsentiert sich dieser ganz wie ein junger Aristokrat, der in seinem ersten Amt, beispielsweise als *tribunus et notarius*, Aufnahme am Kaiserhof fand. Im prunkvollen Chlamys-Kostüm und mit typisch römischer Kurzhaarfrisur, umgeben von edlen Damen der Aristokratie, zeigt sich hier im Grunde das Repräsentationsbild eines jungen aristokratischen Hoffnungsträgers, wie es etwa seine nächste Entsprechung auf dem berühmten Monza-Diptychon³⁸ findet. Das Mosaik, welches die Eheschließung zwischen Mose und Sefhora³⁹ (Abb. 4) darstellt, zeigt hierbei nicht nur die von zahlreichen senatorischen Repräsentationsbildern bekannte *dextrarum iunctio*⁴⁰. Auch präsentiert sich die männliche Hochzeitsgesellschaft in der Toga, dem ehrwürdigen Festgewand der römischen Senatoren. Damit wird die Darstellung, die an sich natürlich keine Senatoren oder römische Aristokratinnen zeigen will, sondern hier die Großen des Volks Israel bzw. der Midianiter meint, dennoch in senatoraristokratische Sphären verortet und damit zu einer Projektionsfläche senatorischer Elitendistinktion.

In der christlichen Ikonographie ist damit die irdische Sphäre, und zwar explizit die senatorisch-kaiserliche Sphäre, mit der himmlischen endgültig verschmolzen. Der Senatoraristokratie gelingt es, den Bildschmuck der Kirchen zur eigenen Repräsentation und Elitendistinktion zu nutzen. Sie sicherte sich hierbei einen privilegierten Platz in nächster Nähe Christi und der Apostel. Darüber hinaus werden nun auch biblische Bildnarrationen zu einer Projektionsfläche senatorischer Elitendistinktion. Da die senatorischen Häuser Roms neben dem Kaiserhaus und dem Bischof von Rom die wichtigsten Finanzgeber des Kirchenbaus⁴¹ waren, und überdies seit Jahrhunderten die

³⁷ Ex. 2,1–10; vgl. Deckers 1976, 127–135.

³⁸ Delbrueck 1929, Nr. 63; zum Repräsentationsbild und weiteren ikonographischen Zeugnissen vgl. Warland 1994, 175–202.

³⁹ Ex. 2,17ff.; die ausführlichste Beschreibung liefert Deckers 1976, 136–140.

⁴⁰ Die Darstellung findet sich i. B. auf Sarkophagen; vgl. Wrede 2001, 46ff.; Reinsberg 1983, 312–317; Deckers 1976, 138f.; Reekmans 1958, bes. 35ff. Allgemein zum Ritus Hersch 2010, bes. 199–219.

⁴¹ Im Fall S. Maria Maggiore legen die Stiftungslegende, die kirchlichen Liegenschaften (Lib. Pont. 1,232) und der Baugrund eine finanzielle Beteiligung der stadtrömischen Senatoraristokratie nahe; vgl. Brandenburg ³2013, 195f.

stadtrömische Kunstproduktion bestimmten, sind ihre Einflussmöglichkeiten auf die christliche Bildsprache und ihren Inhalt kaum zu überschätzen.

Die repräsentative Bedeutung solcher Darstellungen für die Senatsaristokratie und den Kaiser wird auch noch einmal dadurch gesteigert, dass gerade in den Monumentalkirchen Roms mit dem Auftreten des Kaisers und der Senatoren durchaus eine unmittelbar erfahrbare Gegenüberstellung zelebriert werden konnte. Die *imitatio Christi*⁴², der Apostel und biblischer Autoritäten, die im höfischen und kirchlichen Zeremoniell praktiziert wurde, erfolgte so umgeben von einer christlichen Bildwelt, der wiederum im Besonderen das kaiserliche und senatorische Repräsentationsbild inhärent ist. Der Konsens zwischen himmlischer und irdischer Ordnung wurde auf diese Weise besonders sichtbar. Zugleich erfuhren der Kaiser und die Senatsaristokratie hierdurch die himmlische Sakralisierung, die sie mit einer Aura des Heiligen ausstattet und ihre Stellung als gottgewollt und unantastbar erscheinen ließ. Die „Imperialisierung“ und „Aristokratisierung“ des Christentums verläuft hier nahezu Hand in Hand.

Dass die stadtrömische Senatsaristokratie bestrebt war eine gewisse Verfügungsgewalt über das Christusbild und die biblische Narration auszuüben, lässt sich im Besonderen auch an den christlichen Sarkophagen aufzeigen. Die Partizipation am Heiligen und das Streben der Senatsaristokratie nach einem privilegierten Platz in nächster Nähe Christi und der Apostel sind hier keine Grenzen gesetzt. Im Unterschied zum Bildschmuck der Monumentalkirchen Roms, wo natürlich senatorische Interessen immer nur neben kaiserliche und klerikale traten, ist das Bildprogramm der Sarkophage rein von senatorischen Präferenzen bestimmt. Dementsprechend groß sind die Freiheiten, die sich hier die Senatsaristokratie bei der Kreierung ihres Bilds als christlicher Adel herausnehmen konnte.

Als besonders eindrucksvolles Zeugnis hierfür kann der sog. Mailänder Stadtorsarkophag⁴³ aus S. Ambrogio gelten. Dem senatorischen Auftrag-

⁴² Vgl. hierzu u. a. allgemein Höfert 2015, 129–150; Pfeilschifter 2014, 57f.; Meier 2003, 129–160; Kolb 2001, 132–138. Z. B. beim Mahl im sog. „19-Tisch-Saal“ (*Decanecubita*) nahmen zwölf Senatoren neben dem Kaiser Platz; hierzu Noethlichs 1998, 44; vgl. allgemein Warland 2002, 64; ausführlich Kosuch 2011, 85–96 u. 105f.; Treitinger ³1969, 128, spricht hier sogar von einer „Christomimese“.

⁴³ Rep. II 150; diese sind wahrscheinlich einer stadtrömischen Werkstadt zuzurechnen; vgl. Wrede 2001, 88; Brandenburg 1979, 466f.

geber⁴⁴ genügte es nicht einfach nur Christus und das Apostelkolleg darstellen zu lassen, wie dies vom Bildprogramm der Kirchen her bekannt ist. Der Verstorbene gesellte sich hier zusammen mit seiner Gemahlin zu Christus und den Aposteln. Sie begegnen dem Betrachter im Clipeus über dem thronenden *Christus Rex* und erneut in der Adoration rechts und links des Christuslamms (Abb. 5). Zugleich legen alt- und neutestamentarische Bildnarrative Zeugnis über die *conversio* und das gerechte christliche Leben des Verstorbenen ab. Der obere Bildfries zeigt auf der linken Seite die drei Männer vor dem Standbild Nebukadnezars II.⁴⁵ und auf der rechten Seite die Anbetung des Christuskindes durch die drei Magier. Die Ablehnung der Idolatrie und die wahre Verehrung, die einzig Christus gebührt, wird hier ins Bild gesetzt.

Auf der linken Schmalseite (Abb. 6) ist Abraham beim Isaak-„Opfer“⁴⁶ zu sehen. Das biblische Narrativ ist ein Sinnbild für den uneingeschränkten Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes und das unerschütterliche Vertrauen in Gott. An diese Darstellung schließt sich eine Gruppe von *palliati* an, in dessen Mitte der Verstorbene, den das Amtskostüm zu erkennen gibt, genommen ist. Höchstwahrscheinlich wollte sich dieser hier im Kreis der Apostel sehen, die ihn im Katechumenat unterwiesen haben. Sie geben ihm auf dem Weg zur Taufe oder dem Richterstuhl des Himmlichen Königs das Geleit und wirken hierbei fast wie seine Amtsdienner⁴⁷.

Auf der rechten Schmalseite (Abb. 7) ist der Verstorbene zwar nicht abgebildet, deswegen fällt aber das Bildprogramm nicht weniger programmatisch aus. Die Jenseitserwartungen des Auftraggebers werden hier auf den Punkt gebracht. Zu sehen ist die Himmelfahrt des Elias⁴⁸, darüber Christus

⁴⁴ Seine Tracht, bestehend aus Schuppenpanzer und Paludamentum, verweist auf einen militärischen Amtsträger oder den *praefectus praetorio*; vgl. Wrede 2001, 89f.

⁴⁵ Dan. 3,1–13.

⁴⁶ Gen. 22,1–19.

⁴⁷ Dementsprechend werden diese gerade in der älteren Literatur immer wieder als Amtsdienner (z. B. *notarii*) bezeichnet; vgl. Von Schoenebeck 1935, 23ff.; Warland 1994, 186. In diesem Fall wären die Personen an die Tracht ihres Amtsherren angepasst; das Pallium hingegen wird zumeist von den Aposteln oder kirchlichen Autoritäten getragen.

⁴⁸ 2. Kön. 2,1–18; zum Bildtyp vgl. Dresken-Weiland 2010, 302f.; ausführlich Landesmann 2004, bes. 166–177, zum Stadttorsarkophag in S. Ambrogio und verwandten Denkmälern; darunter der Stadttorsarkophag Borghese (Rep. I 829) und ein Exemplar aus der Cappella Collona im Vatikan (Rep. I 675,2).

in der Krippe und unter dem Wagen des Propheten Adam und Eva. Der Glaube unseres Aristokraten wird hier anschaulich gemacht: Ebenso wie Elia wünscht er in den Himmel aufzufahren. Das Himmelsgespann steigt dabei im wahrsten Sinne des Wortes über die Erbsünde hinweg, die mit der Menschwerdung Gottes überwunden ist. Die Darstellung mit Adam und Eva wirkt hierbei etwas ungelent. Sie steht im leeren Raum und findet keinen rechten Anschluss an die folgenden Bilder, die Noah in der Arche und Mose am Sinai zeigen. Dies gibt Anlass zur Vermutung, dass die Darstellung einem Sonderwunsch⁴⁹ des Auftraggebers entsprach.

Die christliche Aristokratie Roms suchte vor allem nach Mitteln und Wegen, sich mit einer Aura des Heiligen zu umgeben. In der christlichen Repräsentationskunst bedeutete dies, sich einen privilegierten Platz an der Seite Christus und der Apostel zu sichern. Das Christusbild wurde hierbei durch die Aristokratie verfügbar gemacht und aus ihrer eigenen Lebenswirklichkeit heraus gedeutet. Hierdurch erfährt das Christusbild selbst eine ‚Aristokratisierung‘, die Christus vom nahbaren Lehrer und Wundertäter zum unnahbar-transzendenten Richter und Herrscher der endzeitlichen Welt werden ließ. Die Distanz zum einfachen Betrachter erreicht hiermit seinen Zenit. Der himmlische Herrscher, *Christus Rex*, und seine himmlische Aristokratie, die Apostel und Heiligen, machen sich, was die bildliche Darstellung betrifft, allenfalls nur noch mit dem Kaiser und der Senatsaristokratie gemein. Entsprechend nah an den Aposteln und Christus präsentiert sich die christliche Senatsaristokratie, die das Bild der Heiligkeit für sich zu monopolisieren verstand und hierin die himmlische Bestätigung ihrer irdischen Stellung fand.

Über die christliche Ikonographie hinaus war auch das private Sammeln von heiligen Reliquien diesem Ziel dienlich. In der ersten Hälfte des 5. Jhs. Erlebte die Reliquienverehrung eine erste Hochphase. Schnell konnte sich auch hier die Aristokratie ein gewisses Vorrecht auf die Heiligen sichern und ihre Verehrung für die eigene Repräsentation und Memoria nutzen. Durch die Distributionswege⁵⁰ blieb die christliche Senatsaristokratie überdies untereinander vernetzt und demonstrierte ihre *amicitia*. Ambrosius von Mai-

⁴⁹ Der Sarkophag in der Cappella Collona im Vatikan (Rep. I 675,2) zeigt an dieser Stelle eine Flussgottheit, den Jordan, der sowohl besser zur Elia-Erzählung passt, als auch einen formschöneren Anschluss an die Noah-Darstellung gefunden hätte.

⁵⁰ Hierzu vgl. Diefenbach 2007, 359–403.

land und Paulinus von Nola verehrten Partikel der von ihnen gefundenen Reliquien Angehöriger der stadtrömischen Senatsaristokratie,⁵¹ die damit in besonderer Weise ausgezeichnet wurden.

Andere Aristokraten⁵² wurden selbst zu Findern heiliger Reliquien und setzten sich hierdurch ein Denkmal, welches ihre Memoria mit der der Märtyrer und Heiligen verband. In diese Zeit fällt auch ein Großteil der senatorischen Kirchenstiftungen, darunter zahlreiche noch heute existente Titelkirchen, die zum Teil eng mit dem senatorischen Heiligenpatrozinium verbunden sind. Genau dies stellt den letzten entscheidenden Punkt bei der Genese eines christlichen Adels und der ‚Aristokratisierung‘ des Christentums dar. Die Senatsaristokratie erlangt punktuell die Kontrolle über die stadtrömische Sakrallandschaft und den christlichen Kultus, einschließlich der religiösen Memorialkultur, zurück.

Diese Kirchenstiftungen waren oftmals mit Titelheiligen versehen und wurden so gleichsam zu einem Ort der Reliquienverehrung und Legendenbildung. So soll beispielsweise Ss. Giovanni e Paolo an der Stelle errichtet worden sein, wo der Senator Pammachius⁵³, ein enger Freund des Hieronymus, die Gebeine der römischen Märtyrer Johannes und Paulus aufgefunden haben soll. Unter der heutigen Basilika befand sich in der Tat ein herrschaftliches Haus⁵⁴, in welchem eine Privatkapelle (*oratorium*) zur Reliquienverehrung eingerichtet war. In den Wandmalereien der Kapelle (Abb. 8) wird das Selbstverständnis der Aristokratie im Zusammenhang mit der Märtyrerverehrung besonders deutlich. Auf der Hauptwand unter einer Nische sieht der Betrachter einen Oranten mit zum Gebet ausgebreiteten Händen. In Proskynese umgreifen *dominus* und *domina* seine Füße. Sie erlehen offenbar

⁵¹ Vgl. Diefenbach 2007, 360–366; zur *amicitia* Mratschek-Halfmann 2002, 427–443; Brown 1981, 88–95.

⁵² Etwa die Auffindung der Gebeine der vierzig Märtyrer von Sebaste (Soz. 9,2,1–15) oder die Reliquienfunde Melanias d. J. im Heiligen Land (Vit. Mel. 48 u. 57), ebenso Melanias d. Ä. (Paul. Nol. ep. 31,1). Für Rom lässt sich das senatorischen Heiligenpatrozinium am *titulus Vestinae* (S. Vitale) und *titulus Pammachii* (Ss. Giovanni e Paolo) nachvollziehen; vgl. Diefenbach 2007, 338–340 u. 355–358.

⁵³ Die Identifizierung mit Pammachius zog allerdings Brenk 2003, 110f., in Zweifel, wobei aber die angeführten Argumente nicht überzeugen können; vgl. zu dieser Einschätzung auch Diefenbach 2007, 355 Anm. 106.

⁵⁴ Zum Baubefund vgl. u. a. Brandenburg ³2013, 166–172; Brenk 2003, 82–97; Colini 1944, 164–175; Krautheimer 1937, 256–300.

seine Fürsprache vor Gott. Die Seitenwände zeigen im oberen Register verschiedene Märtyrerszenen, die sich allerdings nicht mit den Titelheiligen der Kirche verbinden lassen und bis heute für zahlreiche Interpretationsvorschläge⁵⁵ offenstehen. Darunter formieren sich zu einer Prozession weitere Angehörige des senatorischen Hauses. Dem Blutopfer der Märtyrer wird hier sinnbildlich die Opfer- und Kulthandlung der senatorischen Hausgemeinschaft gegenübergestellt.

Es lässt sich erahnen, welch große repräsentative Möglichkeiten⁵⁶ sich für ein senatorisches Haus mit solchen Reliquiensammlungen und ihrer Verehrung verbänden. Zur Privatisierung des Reliquienkults werden wahrscheinlich auch öffentliche Prozessionen gehört haben, die sich wenigstens im Kreis der Freunde, Klienten und häuslichen Dienerschaft gestatteten. Denkbar ist, dass die Gebeine der Heiligen oder auch materielle Hinterlassenschaften⁵⁷ anlässlich öffentlicher familiärer Ereignisse, wie z. B. Geburten, Taufen, Eheschließungen, Bestattungen und Gedächtnisfeiern präsentiert wurden und so möglicherweise eine Bedeutung erhielten, wie sie zuvor den *lares, genii* und *penates*⁵⁸ beigemessen wurde.

Die Mahnworte des Hieronymus, die dieser gegenüber Eustochium und zahlreichen anderen Aristokratinnen in ähnlicher Weise einschärfte: „Gehe nur selten in die Öffentlichkeit, suche die Märtyrer in deiner Kammer“⁵⁹, lassen sich wohl so verstehen, dass in senatorischen Kreisen nicht selten genau das

⁵⁵ Passio Ss. Iohannis et Pauli zusammen mit der Vita Gallicani; ActaSS, Iuni V, 37–39; vgl. Diefenbach 2007, 356f.; Brenk 2003, 112; ferner Franchi de' Cavalieri 1935, 335–354.

⁵⁶ Vgl. aber auch Diefenbach 2007, 381–384, der hier den Charakter der asketischen Zurückgezogenheit betont; ähnlich Brenk 2003, 102f.

⁵⁷ Nicht zu vergessen ist hier, dass Reliquien nicht immer Gebeine sein müssen, sondern auch Besitztümer der Heiligen oder Gegenstände, die mit ihrem Leben und Martyrium eng verbunden waren, sein können.

⁵⁸ Diese Verbindung erkennt bereits Brenk 2003, 98; Diefenbach 2007, 388f., widerspricht dem aber und hebt den öffentlicheren Charakter der Lararien, *sacella* und *aediculae* hervor, die bevorzugt auf Peristyl und Gartenanlage ausgerichtet seien. Dem archäologischen Befund kann hier nicht widersprochen werden, allerdings ist zu berücksichtigen, dass Häuser mit Peristyl und Garten keinesfalls die Regel waren.

⁵⁹ Hieron ep. 22,17: „*rarus sit egressus in publicum: martyres tibi quaerantur in cubiculo tuo*“ (CSEL 54,164f.); vgl. auch Hieron. ep. 22,25; daneben ep. 54,14 an Furia, ep. 107,7 an Laeta und ep. 128,4 an Pacatula; hierzu vgl. mit weiteren Beispielen jetzt auch Lange 2016, 139–141; Sessa, 2012, 263–271 und dies. 2007, 171–204, hier 182f.

Gegenteil praktiziert wurde. Die Verehrung der privaten Reliquien, ihre öffentliche Präsentation und die Zurschaustellung der eigenen Frömmigkeit ermöglichten der christlichen Aristokratie die öffentlichkeitswirksame Partizipation am Heiligen und die Demonstration ihres religiösen Führungsanspruchs als christlicher Adel. Die Senatsaristokratie erringt hier sowohl im Himmel als auch auf Erden den ersten Platz. In den Kirchen Roms, in den religiösen Prozessionen und auch im Umfeld der senatorischen Anwesen wurde diese besondere Stellung öffentlichkeitswirksam kommuniziert.

Mit den Kirchenstiftungen und privaten Reliquiensammlungen schuf sich die Senatsaristokratie eine Projektionsfläche für die eigene nun auch sakralisierte Memoria, die ihr einen privilegierten Platz im Himmelreich sichern sollte. Sicherstellen sollte dies vor allem die Nähe zum Heiligen, die gerade auch im Tod aufrechterhalten wurde. Das sog. *templum Probi* an der Apsis von Alt-St. Peter, welches weiter oben bereits angesprochen wurde, erfüllte diese Funktion bravourös. Für weitere senatorische Kirchenstiftungen, wie etwa Ss. Giovanni e Paolo (*titulus Pammachii*), S. Vitale (*titulus Vestinae*), S. Sabina (*titulus Sabinae*) und vor allem S. Stephano in Via Latina, lässt sich eine senatorische Grablege oder wenigstens Stiftermemoria⁶⁰ in nächster Nähe der heiligen Reliquien annehmen. Der Wunsch, sich nahe der Heiligen oder zusammen mit heiligen Reliquien bestatten zu lassen und so am Gesang und Gebet der Gläubigen Anteil zu haben, ist mehrfach überliefert⁶¹.

Auch diesbezüglich nehmen die Anicier den ersten Platz ein, die neben ihrer Grablege an der Peterskirche, S. Stephano in Via Latina⁶² und höchst wahrscheinlich auch S. Crisogono (*titulus s. Chrysogoni*) und S. Anastasia (*titulus s. Anastasiae*)⁶³ gründeten und mit Reliquien und einem Heiligenspatrozinium ausstatteten. Für S. Stephano in Via Latina ist der Name der Demetria als Stifterin überliefert⁶⁴, welche die Kirche zusammen mit einem monumentalen Vorplatz, einem Baptisterium und vermutlich auch einer

⁶⁰ In der ersten Hälfte des 5. Jhs. sind innerstädtische Grablegen eher unüblich, weshalb in diesen Fällen wohl eher an eine Erinnerungskultur, die sich durch Inschriften, Gründungslegenden und Gedenktagen manifestierte, zu denken ist. Vgl. auch Borgolte 2012, 152–169, zum Begriff der „Eigenkirche“.

⁶¹ Z. B. Soz. 9,2,1–15; Vit. Mel. 57 u. 65.

⁶² Zum Bau vgl. Brandenburg ³2013, 257f.; Brenk 2003, 50f.; Krautheimer 1970, 243–253.

⁶³ Vgl. Diefenbach 2007, 349–351 u. 368–376.

⁶⁴ ILCV 1765 (ILS 8988); Lib. Pont. 1,238. Auch dies sind bereits Zeugnisse einer Erinnerungskultur.

Krypta auf ihrem Familienanwesen errichten ließ. Die senatorischen Stifter verstanden sich hier wohl selbst als „Christianisierer“ von Stadt und Land⁶⁵. Im Gegenzug sollten die Gebete und Gesänge der Gläubigen ihren Platz im Himmelreich sicherstellen.

Das Denken, welches hinter solch prachtvollen und auch architektonisch ambitionierten Kirchenstiftungen stand, war sicherlich nicht allzu stark von christlicher Demut, asketischer Zurückgezogenheit oder gar der ostentativen Demut und Standesverleugnung geprägt. Tatsächlich scheint hier eher das senatorische Selbstverständnis und ein dezidiert elitär-aristokratisches Denken die Grundlage zu bilden. Diese senatorischen Stifter verstanden sich nicht als Gläubige unter Gläubigen, sondern als verfügungsermächtigt über die Gläubigen. Dies soll zwar nicht ausschließen, dass die individuelle Frömmigkeit und die Gottesfurcht bzw. Ungewissheit, die vor allem das Leben nach dem Tod betraf, ebenfalls von großer Bedeutung war. Doch mindestens genauso stark spielen hier traditionell-senatorische Verhaltensmuster hinein. So lassen sich die Kirchenstiftungen, vor allem dann, wenn senatorischer Grundbesitz und städtische Betriebe hinzukamen, auch als Fortführung des senatorischen Patronats verstehen. Den senatorischen Besitz in die Verantwortung der Kirche zu geben, verhinderte dessen Parzellierung und schuf für die, die ihr Leben im Umfeld eines senatorischen Hauses bestritten, eine soziale und ökonomische Sicherheit.

* * *

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Anfang des 5. Jhs. die christliche Senatsaristokratie endgültig den Vorrang erhält und die alten Kulte und eine sich hierauf stützende Aristokratie zum ‚Auslaufmodell‘ wurden. Die kaiserliche Gesetzgebung mochte hieran ihren Anteil gehabt haben, doch entscheidend blieb vor allem der religiöse Wandel in der Gesamtgesellschaft. In einer zunehmend christlich geprägten Umwelt verloren die heidnischen Kulte ihre gesellschaftliche Relevanz und Anerkennung und wurden damit zwangsläufig auch bedeutungslos für die senatorische Repräsentation und elitäre Distinktion. Gleichwohl hatte sich die christliche Senatsaristokratie im Inneren noch nicht konsolidiert. Um die Senatsaristokratie funktional und personell

⁶⁵ Ein solcher Auftrag bestand in der Tat; vgl. Joh. Chrys. In Act. 18,4 (PG 60, 147); hierzu Krause 1987, 119–126.

zu erhalten, musste sich letzten Endes ein moderater Mittelweg zwischen paganer Tradition und christlicher Erneuerung etablieren. Hier musste die Senatsaristokratie Anfang des 5. Jhs. ihr Selbstbild als christlicher Adel erst noch definieren und insbesondere gegenüber den radikaleren Strömungen schärfen und verteidigen.

Das Christentum wurde hierbei am Ende selbst einem Prozess der ‚Aristokratisierung‘ unterworfen. Dies betraf insbesondere das Christusbild, welches anknüpfend an die „Imperialisierung“ der christlichen Bildsprache zum elitären Herrscherbild weiterentwickelt wurde und somit entscheidend dazu beitrug, die Stellung des Kaisers und der Senatsaristokratie himmlisch zu sanktionieren. Gleichsam wurden biblische Narrationen und Bildnarrative zu einer Projektionsfläche aristokratischer Elitendistinktion. Hinzu kommt die Beanspruchung und Vereinnahmung der Heiligen und Märtyrer, was zum einen durch die Reliquiensammlungen und zum anderen durch die Heiligenlegenden und Kirchenstiftungen erreicht wurde. Die ‚Spätberufenen‘, die römischen Aristokraten, demonstrieren so am Ende auf geradezu exzeptionelle Weise das bekannte biblische Diktum:

„So werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein; [...] denn viele sind Berufene, wenige aber Auserwählte.“

(Mt. 20,16; 22,14)

Abbildungen

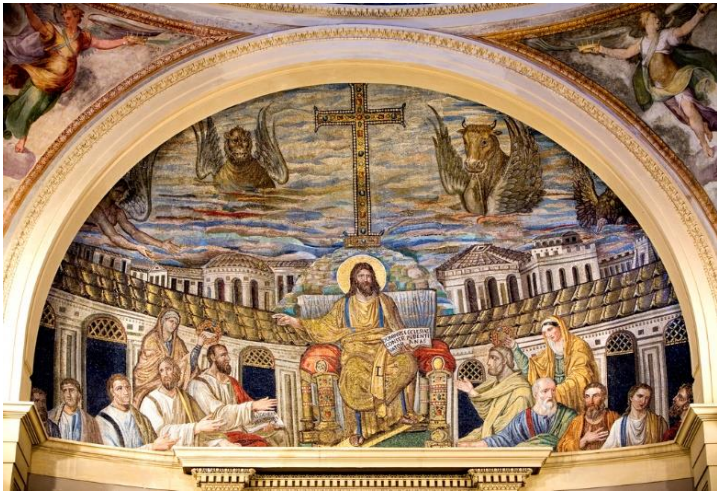


Abb. 1: Apsismosaik von S. Pudenziana



*Abb. 2: Triumphbogen S. Maria Maggiore, linke Seite:
Verkündigung an Maria und Ankunft der Magier*

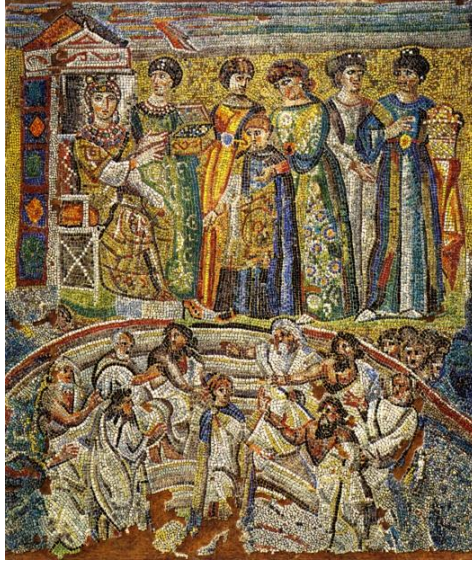


Abb. 3: S. Maria Maggiore, Langhausmosaik: Adoption des Mose durch die Tochter des Pharaos

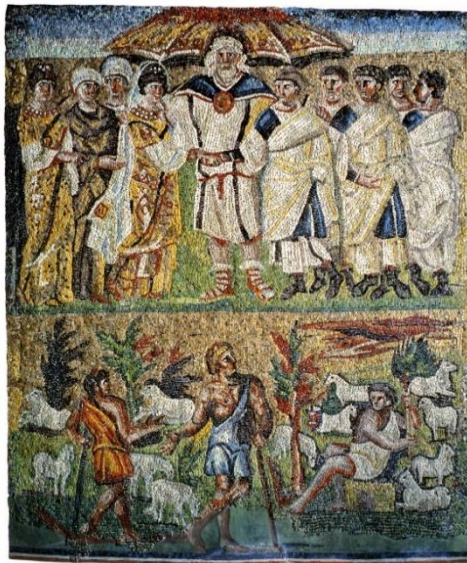


Abb. 4: S. Maria Maggiore, Langhausmosaik: Hochzeit des Mose



Abb. 5: Sog. Mailänder Stadtorsarkophag, Längsseite



Abb. 6: Sog. Mailänder Stadtorsarkophag, linke Seite



Abb. 7: Sog. Mailänder Stadtorsarkophag, rechte Seite

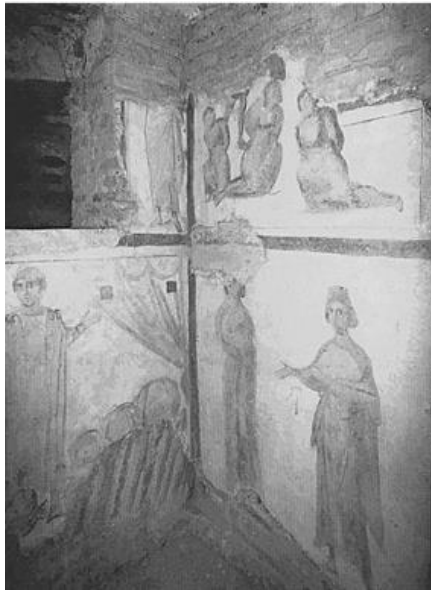


Abb. 8: Oratorium Ss. Giovanni e Paolo, Rom

Bibliographie

CBCR = Krautheimer, Richard, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae. Early Christian Basilicas of Rome*, 5 Bde. (Pontificio istituto di archeologia cristiana), Vatikan 1937–1977

CIL = Bormann, Eugen u. a. (Hg.), *Corpus inscriptionum latinarum (CIL) (Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editum)*, 17 Bde., Berlin 1862 ff.

ICVR = De Rossi, Giovanni Battista (Hg.), *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, vol. 1–2, I, Roma 1857–1861

ILCV = Diehl, Ernst (Hg.), *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, 3 Bde., Berlin 1925–1931

ILS = Dessau, Hermann, *Inscriptiones Latinae Selectae*, 3 Bde., Berlin 1892–1919

LTUR = Steinby, Eva Margareta (Hg.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, 6 Bde., Rom 1993–2000

PLRE = Jones, A. H. M. / Martindale, J. R. / Morris, J. (Hg.), *The Prosopography of the later Roman Empire*, 3 Bde. (Cambridge University Press), Cambridge 1971–1992

Rep. I = Deichmann, Friedrich Wilhelm u. a. (Hg.), *Repertorium der Christlich-Antiken Sarkophage*, Bd. 1: Rom und Ostia, Mainz 1967

Rep. II = Dresken-Weiland, Jutta (Hg.), *Repertorium der Christlich-Antiken Sarkophage*, Bd. 2: Italien mit einem Nachtrag Rom und Ostia, Dalmatien, Museen der Welt, Mainz 1998

Borgolte, Michael, *Stiftung und Memoria (Stiftungsgeschichten 10)*, Berlin 2012

Brandenburg, Hugo, *Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst*, Darmstadt 2013

Brandt, Axel, *Moralische Werte in den „Res gestae“ des Ammianus Marcellinus (Hypomnemata 122)*, Göttingen 1999

Brenk, Beat, *Die Mosaiken in Santa Maria Maggiore zu Rom*, Wiesbaden 1975

Brenk, Beat, *Die Christianisierung der spätrömischen Welt. Stadt, Land, Haus, Kirche und Kloster in frühbyzantinischer Zeit (Spätantike – frühes Christentum – Byzanz B 10)*, Wiesbaden 2003

Brown, Peter, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, JRS 51 (1961) 1–11

Brown, Peter, *Religion and Society in the Age of Augustine*, London 1972

Brown, Peter, *The Cult of the Saints*, Chicago 1981

- Brown, Peter, *Society and the Holy in Late Antiquity*, London u. a. 1989
- Cameron, Alan, *The Probus Diptych and Christian Apotheosis*, in: H. Amirav / B. ter Haar Romeny (Hg.), *From Rome to Constantinople (Studies in Honour of Averil Cameron)*, Leuven/Paris/Dudley 2007, 191–202
- Cameron, Alan, *Last Pagans of Rome*, Oxford 2011
- Cameron, Alan, *Were Pagans Afraid to Speak Their Minds in a Christian World? The Correspondence of Symmachus*, in: M. R. Salzman / M. Sághy / R. Lizzi Testa (Hg.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century (Cambridge University Press)*, Cambridge 2016, 64–114
- Colini, Antonio Maria, *Storia e topografia del Celio nell'antichità (MemPontAc 3,7)*, Vatikan 1944
- Deckers, Johannes Georg, *Der Alttestamentarische Zyklus von S. Maria Maggiore. Studien zur Bildgeschichte*, Bonn 1976
- Deckers, Johannes Georg, *Constantin und Christus*, in: H. Beck / P. C. Bol (Hg.), *Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus Museum alter Plastik*, Frankfurt a.M. 1983, 267–283
- Deckers, Johannes Georg, *Göttlicher Kaiser und kaiserlicher Gott. Die Imperialisierung des Christentums im Spiegel der Kunst*, in: F. A. Bauer / N. Zimmermann (Hg.), *Epochenwandel? Kunst und Kultur zwischen Antike und Mittelalter (Antike Welt Sonderband. Zaberns Bildbände zur Archäologie)*, Mainz 2001, 3–16
- Deichmann, Friedrich Wilhelm, *Frühchristliche Kirchen in Rom*, Basel 1948
- Delbrueck, Richard, *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 2)*, Berlin/Leipzig 1929
- Diefenbach, Steffen, *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr. (Millennium-Studien 11)*, Berlin 2007
- Disselkamp, Gabriele, *Christiani senatus lumina. Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie (Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte 34, Philo)*, Bodenheim 1997
- Dresken-Weiland, Jutta, *Bild, Grab und Wort. Untersuchungen zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. und 4. Jahrhunderts*, Regensburg 2010
- Engemann, Josef, *Die imperialen Grundlagen der frühchristlichen Kunst*, in: H. Beck / P. C. Bol (Hg.), *Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus Museum alter Plastik*, Frankfurt a.M. 1983, 260–266

- Franchi de'Cavalieri, Pio, Dove furono sepolti i SS. Cipriano, Giustina e Teoctisto?.,? Note Agiografiche 8 (Studi e testi 65) (1935) 341–354
- Gemeinhardt, Peter, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung (Studien und Texte zu Antike und Christentum 41), Tübingen 2007
- Gerth, Matthias, Bildungsvorstellungen im 5. Jahrhundertn. Chr. (Untersuchungen zur Antiken Literatur und Geschichte 111), Berlin/Boston 2013
- Geyer, Angelika, Bibelepik und frühchristliche Bildzyklen, RM 112 (2005/06) 294–321
- Grabar, André, L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg 75), Paris 1936
- Haltenhoff, Andreas u. a. (Hg.), Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft (Beiträge zur Altertumskunde 227), München/Leipzig 2005
- Hersch, Karen K., The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity (Cambridge University Press), Cambridge 2010
- Höfert, Almut, Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter, Frankfurt a.M./New York 2015
- Karpp, Heinrich, Die frühchristlichen und mittelalterlichen Mosaiken in Santa Maria Maggiore zu Rom, Baden-Baden 1966
- Kirsch, Johann Peter, Die römischen Titelkirchen im Altertum (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 9,1–2), Paderborn 1918
- Klein, Richard, Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums (Impulse der Forschung 2), Darmstadt 21986
- Koch, Lucas, Christusbild – Kaiserbild. Zugleich ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Anteil der byzantinischen Kaiser am griechischen Bilderstreit, Benedikt. Monatschrift 21 (1939) 84–105
- Kolb, Frank, Herrscherideologie in der Spätantike (Studienbücher Geschichte und Kultur der Alten Welt), Berlin 2001
- Kosuch, Andreas, Abbild und Stellvertreter Gottes. Der König in herrschaftstheoretischen Schriften des späten Mittelalters (Passauer Historische Forschungen 17), Köln/Weimar/Wien 2011
- Kötting, Bernhard, Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster 46), Münster 1961

- Krause, Jens-Uwe, Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches (*Vestigia* 38), München 1987
- Krautheimer, Richard, The Crypt of Sta. Maria in Cosmedin and the Mausoleum of Probus Anicius, in: L. Freeman Sandler (Hg.), *Marsyas Suppl. 1 (Essays in Memory of Karl Lehmann)*, New York 1964, 173–175
- Landesmann, Peter, *Die Himmelfahrt des Elija. Entstehung und Weiterleben einer Legende sowie ihre Darstellung in der frühchristlichen Kunst*, Köln/Weimar/Wien 2004.
- Lange, Lydia, *Die Juditfigur in der Vulgata. Eine theologische Studie zur lateinischen Bibel*, Berlin/Boston 2016
- Leeb, Rudolf, Konstantin und Ch-ristus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen im Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 58), Berlin/ New York 1992
- Lejdegård, Hans, Some Notes on an Ivory Diptych and the Reputation of an Emperor, in: L. Karlsson / S. Carlsson / J. Blid Kullberg (Hg.), *ΛΑΒΡΥΣ (FS Pontus Hellström)*, Uppsala 2014, 179–186
- Leppin, Hartmut, Christianisierung im Römischen Reich. Überlegungen zum Begriff und zur Phasenbildung, *ZAC* 16 (2012) 245–276
- Liverani, Paolo, *La topografia antica del Vaticano (Monumenta Sanctae Sedis 2)*, Vatikan 1999
- Löhken, Henrik, *Ordines dignitatum. Untersuchungen zur formalen Konstituierung der spätantiken Führungsschicht (Kölner historische Abhandlungen 30)*, Köln/Wien 1982
- Machado, Carlos, Roman Aristocrats and the Christianization of Rome, in: P. Brown / R. L. Testa (Hg.), *Pagans and Christians in the Roman Empire. The Breaking of a Dialogue (IVth–VIth Century A. D.) (Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose, October 2008)*, Münster 2011, 493–513
- Matthews, John Frederick, Letters of Symmachus, in: J. W. Binns (Hg.), *Latin Literature of the Fourth Century (Greek and Latin Studies)*, London/Boston 1974, 59–99
- Meier, Mischa, Göttlicher Kaiser und christlicher Herrscher? Die christlichen Kaiser der Spätantike und ihre Stellung zu Gott, *Das Altertum* 48 (2003) 129–160
- Milella, Alessandra, S. Pudentiana, titulus, *LTUR* 4 (1999) 166–168
- Mratschek-Halfmann, Sigrid, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen (Hypomnemata 134)*, Göttingen 2002

- Näf, Beat, Senatorisches Standesbewußtsein in spätrömischer Zeit (Paradosis 40), Freiburg i.d. Schweiz 1995
- Näf, Beat, Kaiser Honorius und der Fall Roms. Zur Macht des Glaubens, in: H. Harich-Schwarzbauer / K. Pollmann (Hg.), Der Fall Roms und seine Wiederauferstehungen in Antike und Mittelalter (Millennium-Studien 40), Berlin/Boston 2013, 79–108
- Niquet, Heike, Monumenta virtutum titulique. Senatorische Selbstdarstellung im spätantiken Rom im Spiegel der epigraphischen Denkmäler (HABES 34), Stuttgart 2000
- Noethlichs, Karl Leo, Strukturen und Funktionen des Spätantiken Kaiserhofs, in: A. Winterling (Hg.), Comitatus. Beiträge zur Erforschung des spätantiken Kaiserhofs, Berlin 1998, 13–50
- Petrignani, Antonio, La Basilica di S. Pudenziana in Roma secondo gli scavi recentemente eseguiti (Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Monumenti di antichità cristiana 2,1), Vatikan 1934
- Pfeilschifter, Rene, Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher (C. H. Beck Geschichte der Antike), München 2014
- Rebenich, Stefan, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen (Historia Einzelschr. 72), Stuttgart 1992
- Rebenich, Stefan, Pars melior humani generis – Aristokratie(n) in der Spätantike, in: H. Beck / P. Scholz / U. Walter (Hg.), Macht der Wenigen. Aristokratische Herrschaftspraxis, Kommunikation und »edler« Lebensstil in Antike und Früher Neuzeit (HZ Bh. 47), Oldenbourg 2008, 153–176
- Reekmans, Louis, La dextrarum iunctio dans l'iconographie romaine et paleochretienne, BBelgRom 31 (1958) 23–95
- Reinsberg, Carola, Concordia. Die Darstellung von Hochzeit und ehelicher Eintracht in der Spätantike, in: H. Beck / P. C. Bol (Hg.), Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus Museum alter Plastik, Frankfurt a.M. 1983, 312–317
- Rosen, Klaus, Fides contra dissimulationem. Ambrosius und Symmachus im Kampf um den Victoriaaltar, JbAC (1994) 29–36
- Salzman, Michele Renee, The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire (Harvard University Press), Cambridge 2002
- Schlinkert, Dirk, Ordo senatorius und nobilitas. Die Konstitution des Senatsadels in der Spätantike (Hermes Einzelschr. 72), Stuttgart 1996
- Schmidt, Manfred G., Ambrosii carmen de obitu Probi. Ein Gedicht des Mailänder Bischofs in epigraphischer Überlieferung, Hermes 127 (1999) 99–116

- Schöllgen, Georg, *De Ultima Plebe. Die soziale Niedrigkeit der Christen als Vorwurf ihrer Gegner*, in: M. Hutter / W. Klein / U. Vollmer (Hg.), *Hairesis* (FS K. Hoheisel), Münster 2002, 159–171
- Scholz, Peter, *Den Vätern folgen. Sozialisation und Erziehung der republikanischen Senatsaristokratie* (Studien zur Alten Geschichte), Berlin 2011
- Sessa, Kristina, *Christianity and the Cubiculum. Spiritual Politics and Domestic Space in Late Antique Rome*, *J ECS* 15 (2007) 171–204
- Sessa, Kristina, *The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy. Roman Bishops and the Domestic Sphere* (Cambridge University Press), Cambridge 2012
- Steigerwald, Gerhard, *Die frühchristlichen Mosaiken des Triumphbogens von S. Maria Maggiore in Rom*, Regensburg 2016
- Stenger, Jan, *Hellenische Identität in der Spätantike. Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*, Berlin/New York 2009
- Taegert, Werner, *Claudius Claudianus, Panegyricus dictus Olybrio et Probino consulibus*, lat./deutsch, hg. und übers. von Werner Taegert (Zetemata 85), München 1988
- Treitinger, Otto, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken* (Diss. Jena 1936), Darmstadt 31969
- Vogt, Joseph, *Die Sklaven und die unteren Schichten im frühen Christentum. Stand der Forschung*, *Gymnasium* 87 (1980) 436–446
- Von Schoenebeck, Hanns-Ulrich, *Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolge* (*Studi di antichita cristiana* 10), Vatikan 1935
- Warland, Rainer, *Status und Formular in der Repräsentation der spätantiken Führungsschicht*, *RM* 101 (1994) 175–202
- Weis, Adolf, *Die Geburtsgeschichte Christi am Triumphbogen von S. Maria Maggiore in Rom*, *Das Münster* 3/4 (1960) 73–88
- Wessel, Klaus, *Christus Rex. Kaiserkult und Christusbild*, *AA* (1953) 118–136
- Wilpert, Joseph, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten des 4.–13. Jahrhundert*, Bd. 1, Freiburg i. B. 1916
- Wilpert, Joseph, *Le pitture della confessio sotto la basilica dei SS. Giovanni e Paolo*, in: E. Sittig (Hg.), *Scritti in onore di Bartolomeo Nogara raccolti in occasione del suo LXX anno*, Vatikan 1937, 517–522

Wrede, Henning, Senatorische Sarkophage Roms. Der Beitrag des Senatorenstandes zur römischen Kunst der hohen und späten Kaiserzeit (*Monumenta artis romanae* 29), Mainz 2001

Wytzes, Jelle, Der letzte Kampf des Heidentums in Rom (*Études préliminaires aux Religions orientales dans l'Empire Romain* 56), Leiden 1977

Zecchini, Giuseppe, La politica degli Anicii nel V secolo, in: L. Obertello (Hg.), *Atti del Congresso internazionale di Studi Boeziani* (Pavia, 5–8 ottobre 1980), Rom 1981, 123–138

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Apsismosaik von S. Pudenziana: Brandenburg ³2013, Abb. 84

Abb. 2: Triumphbogen S. Maria Maggiore (linke Seite): Brandenburg ³2013, Abb. 126

Abb. 3: Mosaik S. Maria Maggiore (Adoption des Mose): Brandenburg ³2013, Abb. 131

Abb. 4: Mosaik S. Maria Maggiore (Hochzeit des Mose): Brandenburg ³2013, Abb. 127

Abb. 5: sog. „Mailänder Stadttorsarkophag“ (Längsseite): Verfasser, Vatikan 2017

Abb. 6: sog. „Mailänder Stadttorsarkophag“ (linke Seite): Verfasser, Vatikan 2017

Abb. 7: sog. „Mailänder Stadttorsarkophag“ (rechte Seite): Verfasser, Vatikan 2017

Abb. 8: Oratorium Ss. Giovanni e Paolo: Brandenburg ³2013, Abb. 103

Antike Kanonisierungsprozesse und Identitätsbildung in Zeiten des Umbruchs

Marcel Friesen und Christoph Leonard Hesse (Hrsg.)

„Kanon“ und „Identität“ gehören wie „Erinnerung“ und „kollektives Bewusstsein“ zum Vokabular eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas, das sich nachhaltig auf z. T. sehr disparat geführte Diskurse in den Altertumswissenschaften ausgewirkt hat. In diesem Tagungsband werden die vielfältigen Kanonisierungsprozesse und ihre identitätsstiftende Kraft in Zeiten soziopolitischer Transformation näher untersucht. Das überlieferte Quellenmaterial reicht dabei von sakralem Schrifttum über Gesetzessammlungen bis hin zu Anthologien und Literaturlisten für den antiken Rhetorikunterricht. Diesen Textzeugnissen stehen Artefakte und Denkmäler gegenüber, die ebenfalls als autoritative Manifestation kollektiver Identität in ihrer Kanonisierung und Wandlungsfähigkeit in den Blick genommen werden.

26,80 €

ISBN 978-3-8405-0196-8

