

Gemeinschaftsvorstellungen in Zeiten des Umbruchs: Der Gebrauch der Bibel in Europa zwischen Antike und Frühmittelalter

Von Gerda Heydemann und Veronika Wieser

Am Übergang von der Antike zum Mittelalter veränderte sich die politische Landkarte Europas entscheidend. Auf dem Gebiet des weströmischen Reiches entstanden politisch weitgehend eigenständige Königreiche – etwa das der Westgoten in Spanien, der Ostgoten und später Langobarden in Italien, der Vandalen in Nordafrika, der Franken und Burgunder im heutigen Frankreich. Gleichzeitig läßt sich ein zweiter, ebenso entscheidender Prozeß beobachten, die Christianisierung der Gesellschaft (und nicht zuletzt der politischen Elite) in den neuen Reichen.¹ Mit dieser Entwicklung sind damals wie heute eine Vielzahl von Erklärungsmustern und »Meistererzählungen« verbunden: man spricht vom »Fall Roms«, aber auch von der »Umwandlung der römischen Welt«, von der »Völkerwanderung« oder der politischen Desintegration des römischen Reiches, von Katastrophen und Krisen oder von Kontinuität und kulturellem Wandel.² Mittlerweile hat sich weitgehend die Ansicht durchgesetzt, daß es am sinnvollsten ist, die Umwandlung der römischen Welt als langfristigen und vielschichtigen Prozeß zu untersuchen (auch wenn das alte Modell vom katastrophalen Bruch unlängst erneut wiederbelebt worden ist).³

Viele dieser modernen Erzählmuster gehen bereits auf zeitgenössische Quellen zurück – das gilt auch für die scheinbar selbstverständlichen Gegensätze zwischen »Römern« und »Barbaren«, »Christen« und »Heiden«, »Freund« und »Feind«, die damit verknüpft sind. Wie die moderne Forschung suchten auch die spätantiken Autoren nach Erklärungen und Deutungsmustern. Untersucht man die Bemühungen der Zeitgenos-

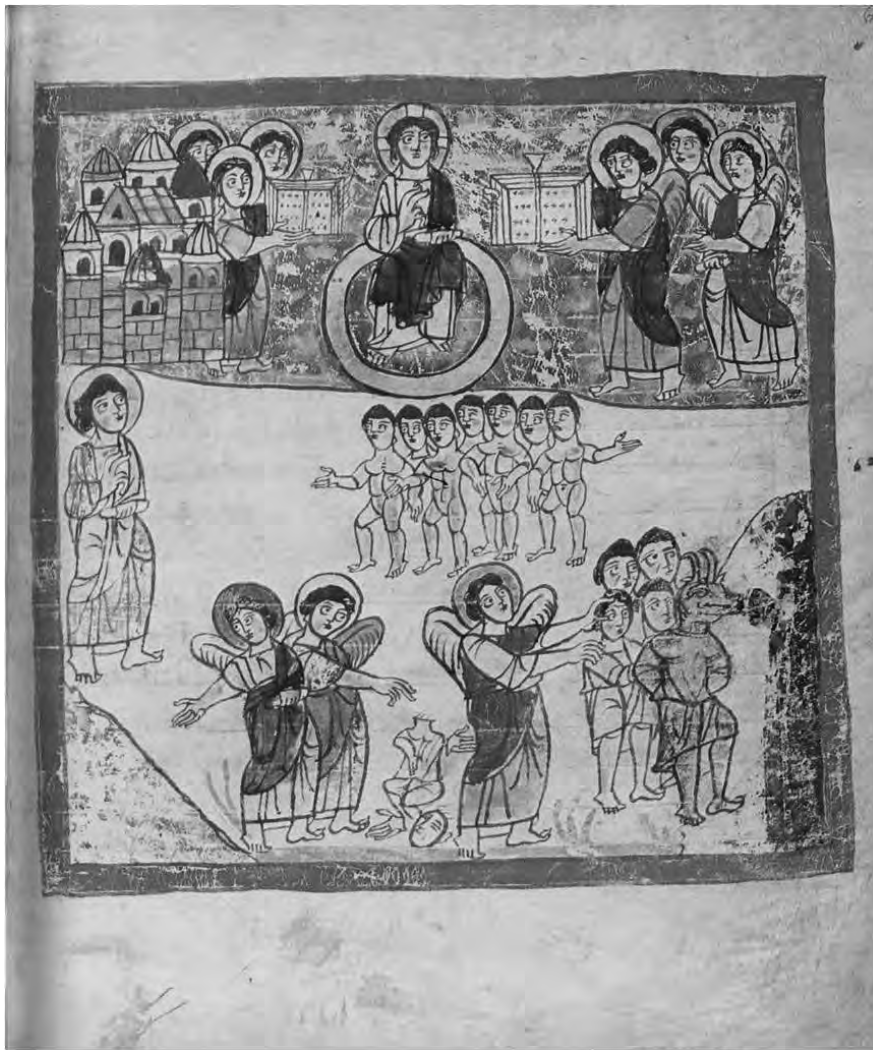
sen, ihre Welt und die Ereignisse darin zu begreifen und gedanklich zu ordnen, so zeigt sich jedoch rasch, daß die Realität viel komplexer war, als scharfe Dichotomien und griffige Polemiken dies suggerieren. Auch damals läßt sich ein Ringen um Deutungen und Bewertungen erkennen. Das Bedürfnis, die politischen und religiösen Veränderungen der Zeit zu beschreiben, um sie entweder zu kritisieren oder zu legitimieren, war groß und die Antworten vielstimmig und teils widersprüchlich. Dieser Vielstimmigkeit geht der folgende Beitrag nach, indem er den Gebrauch der Bibel als Instrument der Deutung und Sinnstiftung untersucht. In den spätantiken Debatten um die gesellschaftliche und politische Ordnung spielte die Bibel eine zunehmend wichtige Rolle als Referenztext für politische und religiöse Gemeinschaften – sowohl im Imperium selbst als auch in den »barbarischen« Nachfolgereichen. Christlicher Denker, die vielfach gleichzeitig politisch aktiv waren, verwendeten biblische Modelle, um Machtpositionen zu legitimieren, aber auch um Kritik zu formulieren, Handlungsanweisungen zu entwickeln oder Vorstellungen von Gemeinschaft und sozialer Organisation aus christlicher Perspektive zu entwerfen. Ihre Versuche, aktuelle Ereignisse der eigenen Zeit mit Hilfe des Bibeltextes in einen größeren Sinnzusammenhang einzuordnen und ihre religiöse Bedeutung auszuloten, können im folgenden natürlich nur exemplarisch nachgezeichnet werden. Das erste Beispiel ist die Diskussion darüber, ob apokalyptische Deutungen auf die Krise des römischen Reiches anwendbar waren, die sich um das Jahr 400 verdichtete; das zweite der Gebrauch alttestamentarischer

Modelle zur Darstellung und Bewertung der gotischen Kriege zur Zeit des oströmischen Kaisers Justinian im 6. Jahrhundert.

Im Schatten der Endzeit: Das Römische Reich um 400

Mit einer drängenden Frage wandte sich Hesychius, Bischof der kleinen Stadt Salona, an den großen Theologen Augustinus. Die Sonnenfinsternis vom 19. Juli 418, die man entlang der dalmatinischen Küste gut beobachten konnte, hatte ihn nämlich nicht nur sehr beunruhigt, sondern auch auf die Überlegung gebracht, daß nun das Ende der Welt tatsächlich bevorstehen würde.⁴ Nach diesem kosmischen Ereignis, bei dem »die Sonne so vollständig verschwand, daß auch die Sterne aufschienen«,⁵ ließen sich weitere Katastrophen wie Erdbeben und Dürre beobachten, die man nach dem Text der Johannesoffenbarung (Offb 6,8–9) als Zeichen für den Beginn der Endzeit deuten könnte. Mit dieser beunruhigenden Frage, so schrieb Augustinus, sei Hesychius keineswegs der einzige. Vor allem seit der symbolträchtigen Plünderung der Hauptstadt des römischen Reiches im August des Jahres 410 durch gotische Truppen Alarichs waren wiederholt Stimmen laut geworden, die an eine tatsächliche Erfüllung der biblischen Prophezeiungen glaubten.⁶

Eine Ahnung, daß die Zeit des Jüngsten Gerichts begonnen haben könnte, läßt sich aus zahlreichen christlichen Briefen und Predigten um 400 entnehmen.⁷ Vor dem Hintergrund der aktuellen sozialen Herausforderungen und Konflikte war das Ende des römischen Reichs für viele Zeitgenossen zu



Das letzte Gericht: *Trier Apokalypse*, Nordfrankreich um 800, Trier Stadtbibliothek (Ms. 31), nach: Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat des Codex 31 der Stadtbibliothek Trier. Kommentar von Peter K. Klein (Glanzlichter der Buchkunst 10, Graz: Akad. Druck- und Verlagsanstalt 2001) © Stadtbibliothek Trier.

einer Denkmöglichkeit geworden, die nicht nur von politischen Entwicklungen und militärischen Erfolgen abhängig war. Unter Bezugnahme auf die prophetischen Schriften der Bibel, insbesondere das Buch Daniel und die Johannesoffenbarung, gewannen diese Auseinandersetzungen eine andere Qualität und zusätzliche Realitätsmacht, da sie ebenso als Zeichen des bevorstehenden Endes der ganzen Welt interpretiert werden konnten.

Die Vorstellung der Endzeit folgte dabei einem klar strukturierten Ablauf, der in der Offenbarung des Johannes von Patmos vorgegeben ist, ein Text, der paradigmatisch für unterschiedlichste Untergangsszenarien wurde.⁸ Die Vehemenz der Ende des 1. Jahrhunderts verfaßten Schrift ist kaum zu überbieten. Die Endzeit beginnt mit einem großen Krieg: Sieben Siegel werden geöffnet, die vier apokalyptischen Reiter bringen Krieg, Hunger und Krankheit, und anschließend ertönen sieben Posaunen, die den Kampf der Engel im Himmel begleiten. Auf eine Reihe von Katastrophen folgt eine Zeit

der Prüfung und Entscheidung, Gottes Rache trifft dabei alle Menschen und findet ihren Höhepunkt mit der Vernichtung der Stadt Babylon. Danach wird der Teufel in den Abgrund verbannt und zieht bei seiner Wiederkehr tausend Jahre später mit den wilden Völkern an den Enden der Erde, mit Gog und Magog, in den letzten großen Kampf. Der Antichrist verbreitet religiöse Irrlehren, schickt falsche Propheten und belagert die heilige Stadt. Schließlich greift Gott in den Kampf ein. Alle Feinde der Christen werden bis in alle Ewigkeit in einem See aus Feuer und Schwefel gequält. Nach dem anschließenden Jüngsten Gericht und der Auferstehung aller Menschen erschafft Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde mit dem himmlischen Jerusalem. Die Johannesoffenbarung beendet ihre düsteren Prophezeiungen mit der Vision von Gottes Triumph und dem Versprechen des ewigen Lebens (Offb 21–22).⁹

Die Deutung dieses endzeitlichen Programmes und die Möglichkeit, seine Elemente, wie etwa die Stadt Babylon, Gog und

Magog, den Antichrist oder das tausendjährige Reich der Heiligen auf konkrete politische Ereignisse hin zu beziehen, machte die Offenbarung zu einem höchst konfrontativen Buch. Wie bei keinem anderen biblischen Text wurde das Lesen und Interpretieren als Instrument verstanden, die Geschichte selbst, die Vergangenheit, Gegenwart und vor allem die Zukunft der christlichen Gemeinschaft zu entschlüsseln. Gerade weil dieser Text keine eindeutigen und klaren Erklärungen anbietet, sondern die Zukunft in furchterregenden Visionen, verworrenen Sätzen und mysteriösen Symbolen darstellt, wird das Publikum aufgefordert, gleichzeitig auch Interpret des Gelesenen zu sein.

Im Aufdecken dieser verborgenen göttlichen Wahrheit (die Begriffe *apokálypsis* [gr.] und *revelatio* [lat.] bedeuten »Offenbarung« oder »Enthüllung«), die erst am Ende der Zeit sichtbar wird, und im Versprechen zu einer Gruppe Auserwählter zu gehören, liegt die Faszinationskraft des letzten Buchs des Neuen Testaments. Vor allem in Zeiten des Umbruchs, angesichts grundlegender gesellschaftspolitischer Krisen, lassen sich in apokalyptischen Deutungen Erklärungsmodelle und Bewältigungsstrategien für die jeweilige gegenwärtige Situation finden. Krieg, Zerstörung und Trauma können dabei nicht nur als göttliche Strafe oder als Aufruf zur radikalen Erneuerung verstanden werden, sondern sind wichtige Elemente im Heilsplan und erhalten damit einen ganz bestimmten, auch tröstenden Sinn.

Gerade um 400 beschäftigten sich führende christliche Intellektuelle intensiv mit dem Thema der Endzeit und der Vorstellung eines göttlichen Gerichts. Dabei standen

nicht nur Fragen nach dem tatsächlichen Eintreten derselben zur Diskussion, wie in Hesychius' Brief deutlich wird. Vielmehr ging es um die Überlegungen und Anstrengungen kirchlicher Autoritäten, endzeitliche Vorstellungen in einem breiteren Rahmen zu denken und sie in ein kirchlich-theologisches Programm zu integrieren.¹⁰ So antwortete Augustinus auch, daß das römische Reich bereits schlimmere Zeiten überstanden hätte. In der Vergangenheit hätten sich jene immer geirrt, die angesichts von Konflikten und Kriegen gleich ein nahes Ende heraufbeschworen.¹¹ Auch sollte sich Hesychius die Erlösung im tausendjährigen Reich (Offb 20,1–6) nicht allzu wörtlich und bildhaft (»mit maßlosen leiblichen Tafelfreuden«), sondern vielmehr spirituell vorstellen.¹² Und all jenen Spekulationen, die in den barbarischen Völkern der Goten und Hunnen die apokalyptischen Horden Gog und Magog (Offb 20) realisiert sehen wollten, hielt Augustinus entgegen, daß es sich dabei nicht um konkrete Völker aus einem bestimmten Teil der Erde handeln würde.

Die Entwicklung eines neuen, breit gedachten endzeitlichen Bewußtseins ging Hand in Hand mit dem im 4. Jahrhundert einsetzenden tiefgreifenden kulturellen, intellektuellen und politischen Wandel, in dem aus dem heidnischen römischen Reich schrittweise ein christliches wurde.¹³ Im Jahr 311 beendete ein Toleranzedikt eine der schlimmsten Christenverfolgungen, die je im Imperium stattgefunden hatten, und im Jahr darauf nahm Kaiser Konstantin den christlichen Glauben an. Das 4. Jahrhundert war eine Zeit von großer religiöser Dynamik, geprägt durch die großen christlichen Intellektuellen und Bischöfe wie Augustinus, Hieronymus, Ambrosius von Mailand oder Johannes Chrysostomos, die Gründung von Bistümern, die Ausbreitung neuer religiöser Bewegungen und asketischer Ideale besonders unter der römisch-christlichen Führungsschicht und schließlich durch die Durchsetzung des Christentums als römische Staatsreligion. Gleichzeitig aber wurde diese Zeit auch von zahlreichen innerkirchlichen Konflikten und Kontroversen um theologische Einheit und kirchliche Autorität begleitet.

»Christianisierung« bedeutete für religiöse Leitfiguren wie Augustinus allerdings nicht nur die Verbreitung des Glaubens. Vor allem ging es darum, die Welt mit christlichen Vorstellungen zu begreifen und sich anzueignen.¹⁴ In der christlichen Vorstellungswelt waren alle irdischen Dinge in einen geschlossenen Verlauf eingebettet, der von einem Anfang weg, der Schöpfung der Welt,

als eine Art »Zeitpfeil« auf ein ultimates Ende hin zu »den letzten, den äußersten Dingen« (*ta eschata*) führte.¹⁵ Der Glauben an die letzten Dinge, an den entscheidenden Kampf zwischen Gut und Böse, die Auferstehung der Toten, das Jüngste Gericht und an die Errichtung eines himmlischen Reichs für alle Gläubigen waren ein zentraler Teil des christlichen Glaubensbekenntnisses. Dieses eschatologische Konzept von Zeit und Geschichte veränderte nicht nur die Wahrnehmung der Welt sowie die Vorstellungen über das Vergehen der Zeit, sondern war Motor für Überlegungen über die Dauer und die Vergänglichkeit der römischen Gemeinschaft. Diesen fundamentalen Unterschied zwischen den bisherigen römischen und den christlichen Vorstellungen brachte ein zeitgenössischer Astrologe auf den Punkt: Er schrieb, daß Christen die Welt und das sichtbare Universum (*mundus*) verachten würden, weil es für sie zeitgebunden und von kurzer Dauer wäre, während es für ihn den »*kräftigen Puls ewigen Lebens*« tragen würde.¹⁶ In der antiken Vorstellung konnte die römische Herrschaft noch als eine ewige gedacht werden, wie etwa in der *Aeneis* von Vergil. Hier verspricht der Gott Jupiter den Römern eine Herrschaft ohne räumliche und zeitliche Grenzen.¹⁷ Und auch im groß angelegten Geschichtswerk von Titus Livius findet sich eine ähnliche Prophezeiung.¹⁸

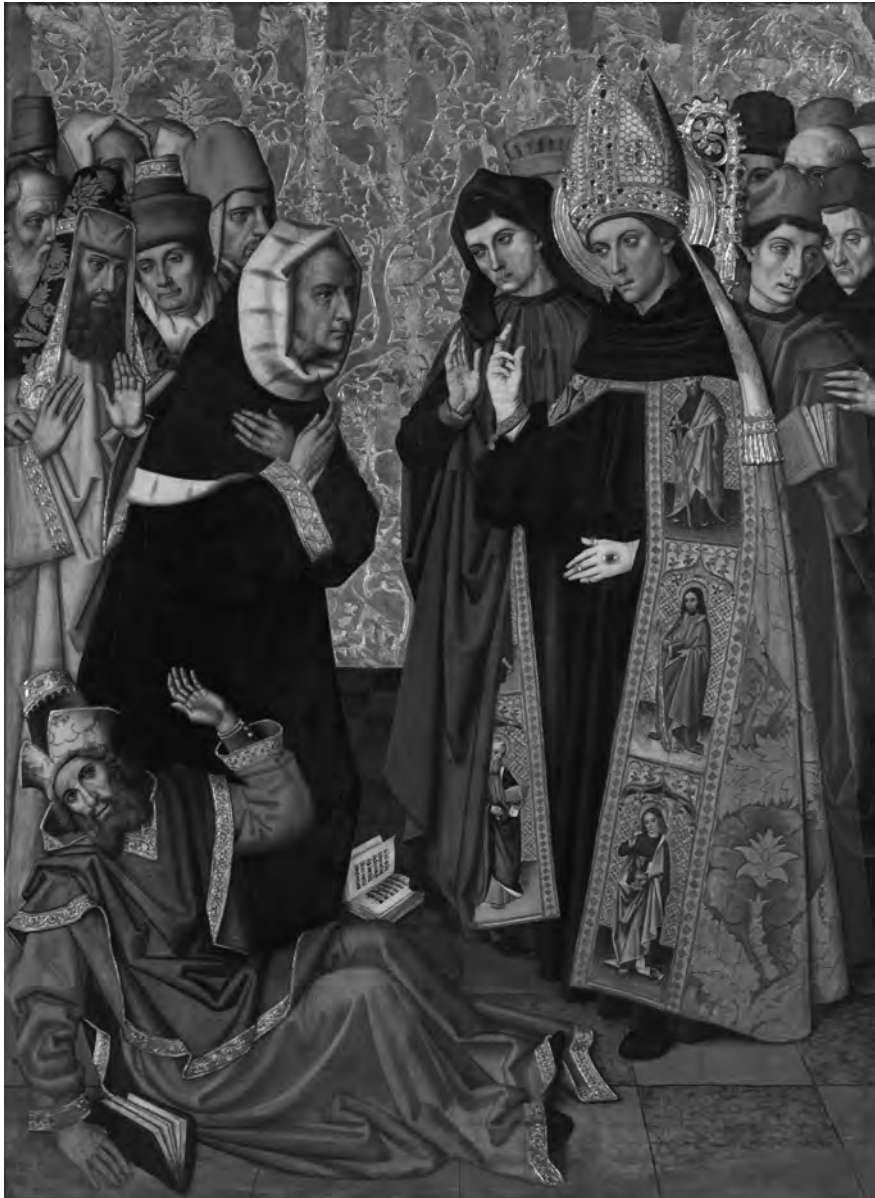
Die Ideen eines *imperium sine fine* waren am Beginn der Völkerwanderung durchaus noch präsent.¹⁹ Gleichzeitig aber entstand in christlichen Texten eine Gegenerzählung darüber: Alle irdischen Dinge und alles von Menschenhand Erschaffene seien vergänglich; ewig könne daher nur das himmlische Reich und Gottes Herrschaft sein.²⁰ Die Vorlagen dazu fanden sich nicht nur im Text der Bibel, sondern auch in antiken Orakelsprüchen, wie den *Sibyllinischen Weissagungen*, die in Rätseln den Aufstieg und Untergang großer Weltreiche vorhersagten.²¹ Kurz nach der Bekehrung Kaiser Konstantins wurden diese Orakelsprüche über den christlichen Autor Lactantius in ein endzeitliches Programm eingearbeitet: Am Ende der Zeit werde die Welt in Krieg und Chaos versinken; Rom werde durch das Gericht Gottes untergehen.²² Der Untergang Roms wäre insofern gerecht, so der Autor, da unter seiner Herrschaft Christen verfolgt und getötet worden waren. Allerdings beinhaltete diese Vorstellung nicht nur das Szenario eines gerechten Ausgleichs, sondern auch jenes von Angst und Schrecken. Unter römischer Herrschaft hätten Bosheit und Ungerechtigkeit Christen gegenüber zwar einen Höhepunkt erreicht, der Untergang des Reiches aber

wäre gleichbedeutend mit dem noch wesentlich furchterregenderen Ende der Welt. Das Weiterbestehen des römischen Reiches hingegen, schließt Lactantius, würde die Endzeit aufhalten.²³

In der Bibel wiederum lieferte das alttestamentliche Buch Daniel das Modell für die Vergänglichkeit großer Weltreiche (Dan 2). Am Hof von Babylon deutet Daniel den Traum des Königs von einer Statue, die aus verschiedenen Metallen und Materialien besteht und die von einem Stein zerstört wird. Für Daniel symbolisieren die vier unterschiedlichen Teile der Statue, beginnend mit dem Kopf aus Gold bis zu den Füßen aus Eisen und Ton, die vier großen, jeweils aufeinander folgenden Weltreiche. Das letzte Reich, das römische, wird von Christus, der im Stein symbolisiert ist, zerstört. Danach wird ein himmlisches Königreich für alle Gläubigen und Heiligen errichtet. Der erste christliche Kommentar zum Buch Daniel entstand im 2. Jahrhundert in Rom.²⁴ Aber erst um 400 folgten zwei weitere Deutungen, die beide relativ bald hintereinander geschrieben wurden.²⁵ Das Bild der Füße der Statue, die aus zwei ungleichen Materialien bestehen, lieferte in beiden Texten die passende Metapher für die chaotischen politischen Zustände im Imperium und den drohenden Niedergang. Die Rolle der barbarischen Völker, der Goten und Hunnen, im Diskurs eines imperialen Niedergangs wurde dabei auch endzeitlich, als Boten des Weltendes, betont.²⁶

Auf diese Weise stellte das apokalyptische Buch Daniel eine Möglichkeit dar, die eigene Geschichte besser zu verstehen, zu deuten und sie in einem größeren historischen Zusammenhang zu stellen. Dabei ging es nicht nur um eine andere Wahrnehmung von Zeit, sondern auch um ein anderes Verständnis von Geschichte. Die Geschichte des römischen Reichs, die endzeitlich gedeutet wurde, rückte aus dem Blickfeld, während die Geschichte der Kirche von größerer Bedeutung wurde. Es waren die Anfänge einer christlichen Historiographie und Zeitrechnung sowie die Formierung eines gemeinsamen, einheitlichen biblischen Kanons, die nicht zufällig in diese Zeit der Konsolidierung der christlich-römischen Gemeinschaft fielen.²⁷ Dabei stellte der zweite zentrale apokalyptische Text, die neutestamentliche Offenbarung des Johannes, eine große theologische Herausforderung dar.

Die Offenbarung wurde erst in der Mitte des 4. Jahrhunderts, also rund 250 Jahre nach ihrer Entstehung, in den neutestamentlichen Kanon als dessen letztes Buch aufgenommen. Sogar der bedeutende Kirchenhistori-



Augustinus diskutiert mit den Häretikern. Vergós-Gruppe, circa 1470/1475–1486, Museu Nacional d'Art de Catalunya (MNAC), Barcelona. Bild: Google Cultural Institute.

ker Eusebius war unschlüssig darüber, wie er diesen Text bewerten sollte. Letztlich überließ er es seinen Lesern, über dessen Nutzen zu entscheiden.²⁸ Problematisch waren nämlich nicht nur Inhalt und Exegese des Textes, sondern auch die bis heute nicht eindeutig geklärte Identität des Autors. Für die Durchsetzung des Textes war etwa sechzig Jahre nach Eusebius die Entscheidung des Bischofs Athanasius von Alexandria wichtig, der die Offenbarung auf die Liste von Büchern setzte, die alle Christen rezipieren sollten. Damit gelangte ein Text in den neutestamentlichen Kanon; die Ankündigung von Aufstand und Erlösung der Unterdrückten und die Realisierung eines himmlischen Reichs auf der Erde für alle wahrhaft Gläubigen barg freilich noch immer großes revolutionäres Potential.

Dieses Problem wird in den Neueditionen zweier Apokalypse-Kommentare deutlich, die Augustinus und Hieronymus vor dem Hintergrund der politischen Krise am Ende des 4. Jahrhunderts und den beständigen Kontroversen über theologische Einheit verfaßten. Hieronymus, bekannt für seine umfangreichen Arbeiten als Autor, Kommentator und Übersetzer zahlreicher Bibeltexte, gab kurz vor der Jahrhundertwende den ersten erhaltenen lateinischen Kommentar zur Offenbarung neu heraus, den Victorinus, Bischof der kleinen Gemeinde von Pettau in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts verfaßt hatte. Unter dem Eindruck der Christenverfolgungen entstanden, wies dessen Interpretation der Offenbarung einige in Hieronymus' Zeit problematische Stellen auf. Zunächst mußte dieser die Deutun-

gen, die das römische Imperium als großen Gegenspieler der Christen darstellten und die direkten Anspielungen über den Antichrist, der einer der römischen Caesaren sein sollte, abschwächen. Auch die Assoziation der frevelerischen Stadt Babylon mit Rom, die als Beherrscherin der Welt auf sieben Hügeln sitzt, das Blut der Heiligen trinkt und dann von Gott gerichtet wird (Offb 17–18), funktionierte in dieser Form nicht mehr.²⁹ Das römische Reich und die christliche Gemeinschaft wuchsen ein Jahrhundert nach der Bekehrung Kaiser Konstantins zusammen, und dadurch verloren die früheren anti-römischen Interpretationen zunehmend an Aktualität und Legitimation. Eine noch größere Schwierigkeit in der Arbeit am Kommentar bestand allerdings in den millenaristischen Deutungen, die das tausendjährige Reich (Offb 20) allzu irdisch deuteten.³⁰ In seiner Adaption argumentierte Hieronymus daher für ein Verständnis von Apokalypse, das die Offenbarung des göttlichen Plans nicht in einer wortwörtlichen Interpretation des Bibeltextes oder in genauen Berechnungen des Weltendes suchen sollte.

Vor ähnlichen Problemen stand auch Augustinus. In seiner Arbeit am heute verloren gegangenen Apokalypse-Kommentar des Tyconius fand er allerdings einen für sich wichtigen Lösungsansatz. 'Tyconius' eschatologisches Konzept basierte auf der Annahme, daß sich im Bibeltext Wiederholungen finden lassen, die sich nur in der Vollständigkeit und der Intensität der Darstellung unterscheiden. Das bedeutete, daß Ereignisse, die als einzigartig wahrgenommen würden (wie zum Beispiel die Plünderung Roms 410), sich tatsächlich bis zum Beginn der Endzeit wiederholen könnten. Zwar ging Tyconius davon aus, daß die Endzeit noch zu seinen eigenen Lebzeiten, 350 Jahre nach der Kreuzigung Christi, stattfinden würde, andererseits aber argumentierte er entschieden gegen die Verwendung von Zahlen und Symbolen zur Entschlüsselung der Zukunft. Damit präsentierte er eine alternative, nicht

wortwörtliche Exegese der Offenbarung, die durch Augustinus' Edition in den nächsten Jahrhunderten sehr einflussreich wurde.³¹

Für Kirchenväter wie Hieronymus oder Augustinus, der als Bischof von Karthago in einer großen christlichen Gemeinde lebte und predigte und dort nicht nur in religiöse, sondern auch in politische Belange involviert war, galt es den apokalyptischen Interpretationen seiner Zeitgenossen ihre politische Aktualität und Dringlichkeit zu nehmen. Darüber hinaus versuchten sie eine universelle Vision der Zukunft zu entwerfen, die sich sowohl mit den politischen Ereignissen als auch mit dem biblischen Kanon in Übereinstimmung befand.³² Apokalyptische Vorstellungen standen demnach nicht ausschließlich im Zusammenhang von Umbruch und Krise, sondern boten auch die Möglichkeit, eine Erzählung zu entwerfen, in der politische Ereignisse und biblische Deutungsmuster miteinander in Einklang gebracht werden konnten. Neben den Strategien der Krisenbewältigung lassen sich ebenso Ansätze finden, die Welt mit Hilfe von christlich-endzeitlichen Vorstellungen neu zu denken.

Alttestamentarische Modelle in Zeiten der Krise: Exegese zur Zeit der Gotenkriege (535–555 n. Chr.)

Die Bibel bot aber nicht nur Anknüpfungspunkte für apokalyptische Interpretationen. Ein weiteres biblisches Deutungsmuster, das es erlaubte, die eigene Gemeinschaft und ihre Geschichte in einen größeren, sinnstiftenden Rahmen einzuordnen, war die Vorstellung vom auserwählten Volk. Die Bücher des Alten Testaments – vom Exodus bis zu den Büchern der Könige – wurde in der Spätantike als Geschichtsbücher wahrgenommen, als *historia*.³³ Sie erzählten die Geschichte eines Volkes, das von Gott aus der Unterwerfung in Ägypten geführt und in ein gelobtes Land gebracht wurde, von dessen Kämpfen gegen die dort beheimateten Völker, von den mächtigen Königen David und Salomo. Das alttestamentarische Israel bot zahlreiche Anknüpfungspunkte an die Geschichte christlicher Reiche – sowohl im römischen Imperium als auch in den poströmischen Königreichen. Sich als christliche Nachfolger des biblischen Gottesvolkes zu definieren, barg großes Legitimationspotential, das von christlichen Politikern und Propagandisten immer wieder genutzt wurde.³⁴ Doch das Alte Testament zeigte auch, daß Israels Geschichte höchst wechselvoll war – zahlreiche sind die Geschichten von Krieg, Exil und Unterwerfung durch andere Völker

und Reiche. Der Bund, den Gott mit seinem Volk schloß, war an den standhaften Glauben an Gott und den Gehorsam gegenüber seinen Geboten geknüpft.³⁵ Die Deutung von militärischen Niederlagen, Armut oder Unterdrückung als Strafen, mit denen Gott das sündhafte Volk zurechtweisen wollte, lag nahe; umgekehrt waren Wohlstand und Kriegsglück eng mit Orthodoxie (rechtem Glauben) und gerechter Herrschaft verbunden. Die Vorstellung von Gottes Eingreifen in den Ablauf menschlicher Geschichte und die Logik von kollektiver Schuld und Vergeltung waren Deutungsmuster, die sich leicht auf unterschiedliche historische Situationen übertragen ließen und eine moralisierende Lesung der eigenen Geschichte erlaubten.³⁶ Spürt man dem Gebrauch solcher Deutungsmuster in der Spätantike nach, so zeigt sich, daß die Identifikation mit dem alttestamentarischen Gottesvolk nicht nur ein wirkungsvoller publizistischer Schachzug war, sondern auch von konkurrierenden Ansprüchen und kritischen Diskussionen begleitet wurde. Dies läßt sich gut anhand einer Reihe von historiographischen, publizistischen und exegetischen Schriften zeigen, die im Kontext der Gotischen Kriege (535–555 n. Chr.) entstanden.

Der Feldzug des oströmischen Kaisers Justinian, der 535 mit der Landung einer Flotte unter dem kaiserlichen Feldherrn Belisar auf Sizilien begann und in einen blutigen und langwierigen Krieg mündete, beendete in Italien die Herrschaft der Ostgoten, die gut vier Jahrzehnte gedauert hatte.³⁷ Das ostgotische Reich, das Theoderich der Große seit 493 in Italien errichtete, gilt als ein weitgehend gelungenes Experiment der Integration zwischen römischen Traditionen und der barbarischen Militärelite.³⁸ Theoderich verstand es durch eine kluge Politik, sein Heer mit ökonomischen Ressourcen und Landbesitz zu versorgen, ohne die landbesitzende römische Oberschicht in Italien allzu sehr zu belasten, auf deren Kooperation er für die Durchsetzung seiner Herrschaft ebenso angewiesen war wie auf die Loyalität seiner Armee. Er übernahm den spätromischen zivilen Verwaltungsapparat weitgehend unverändert, der gebildeten Römern weiterhin Zugang zu Ämtern und Prestige bot, und ergänzte ihn um einen Stab von gotischen Amtsträgern, die meist militärische und richterliche Aufgaben erfüllten. Im politischen wie kulturellen Bereich hatte die Herrschaft Theoderichs und seiner Nachfolger ein stark römisches und regelrecht imperiales Gepräge, sodaß viele Zeitgenossen sich auch unter der Herrschaft der ostgotischen Könige nach wie vor als Teil der römi-

Barberini-Diptychon. Konstantinopel, frühes 6.. Jahrhundert. Mittelteil: Wahrscheinlich Darstellung von Kaiser Justinian I. oder Anastasios I. Paris, Musée du Louvre, Paris (Inventar-nummer OA 9063). Bild: Wikimedia Commons.

schen Welt, als Bewohner eines gleichsam lokaleren römischen Imperium fühlen konnten.³⁹ Dementsprechend sieht auch die moderne Forschung die entscheidende Zäsur in der Geschichte Italiens nicht in der Errichtung der Herrschaft Theoderichs (oder dem Sturz des letzten weströmischen Kaisers durch den Heerführer Odoaker im Jahr 476), sondern in der Zerstörung des ostgotischen Reiches durch die Armeen Kaiser Justinians, dessen Ziel es war, die »verlorengegangenen« Provinzen des Westreiches wieder der direkten Herrschaft des Imperiums im Osten zu unterstellen.⁴⁰

Zeitgenössische Quellen berichten ausführlich über die Schrecken des Krieges und bemühen sich auch um eine Deutung der Ereignisse. Dabei stand nicht zuletzt die Frage im Vordergrund, ob Krieg und Gewalt, Sieg und Niederlage, eine religiöse Bedeutung haben oder nicht und wie man als Christ mit solchen Schicksalsereignissen umgehen sollte.

Die offizielle kaiserliche Propaganda stilisierte den Kriegszug gegen die Goten und andere barbarische Reiche (wie die Vandalen in Nordafrika) als Umsetzung eines göttlichen Planes, demzufolge das christliche römische Reich einen gottgewollten Krieg gegen ungerechte Barbarenherrscher führte, die noch dazu einem falschen Glauben anhängen.⁴¹ Denn die ostgotische Elite folgte – wie die Vandalen in Nordafrika oder die Westgoten im Spanien – einer Form des Christentums (dem sogenannten homöischen Bekenntnis), die aus der Sicht des römischen Kaisers häretisch war. Für manche Zeitgenossen war der Fall des Ostgotenreichs die logische Strafe für den verfehlten Glauben seiner Herrscher.⁴²

Andere Quellen zeigen, daß die Situation wesentlich komplexer und die Unterscheidung zwischen Freund und Feind, Barbaren und Römern, rechtschaffenen Christen und Häretikern wesentlich schwieriger war. Der Historiker Prokop reflektierte in seinem



Geschichtswerk über Justinians Kriege an vielen Stellen über Fragen von historischer Kausalität, die Gründe für Sieg und Niederlage und die Gerechtigkeit Gottes. Sowohl römischen Feldherren als auch gotische Königen legte er immer wieder Mahnreden an

ihre Soldaten in den Mund, sich maßvoll und gerecht zu verhalten, um Gottes Wohlwollen sicherzustellen, da Erfolge nicht der eigenen Stärke, sondern göttlichem Wirken zuzuschreiben waren.⁴³ Der Gotenkönig Totila erinnerte seine Soldaten daran, daß »für [Got-

tes] Hilfe weder Abstammung noch Volkszugehörigkeit von entscheidender Bedeutung [sei], sondern nur die besondere Achtung von Recht und Gesetz.«⁴⁴

Ähnliche Botschaften vermittelte auch Cassiodor, der jahrelang als hochrangiger Beamter am Hof Theoderichs und seiner Nach-

folger gewirkt hatte, in seinem zur Zeit der gotischen Kriege entstandenen Kommentar zu den Psalmen. Ausgehend von einer Reihe von Psalmen, die von Israel in Zeiten von Krieg und Krise erzählen und Gottes Beistand erleben, entwickelte er Deutungsmuster und Anleitungen zur Reaktion für seine Leser. Dabei verwendete er den Psalmtext mitunter, um ganz bestimmte Verhaltensmuster nahezulegen oder zu kritisieren. Häufig ging es dabei um die Brutalität von Armeen, um die Mißachtung heiliger Orte, um Plünderung oder Gewalt gegen unschuldige Zivilisten – in seinen Erläuterungen machte Cassiodor deutlich, daß ein solches Verhalten unchristlich und nicht gottgefällig ist.⁴⁵

Zum Beispiel verwendete er die Geschichte der Makkabäerkriege, um zu erklären, daß man auch unter großem politischen und militärischen Druck seine Glaubensüberzeugung nicht aufgeben darf. Das war für viele seiner Zeitgenossen eine wichtige Botschaft, die sich mit andersgläubigen Herrschern arrangieren mußten (ein Problem, das im Bezug auf Barbarenkönige wie auch auf den Kaiser brisant sein konnte). Der Psalter enthielt viele abschreckende Beispiele dafür, daß Unglaube und Ungehorsam gegen Gott die gerechte Strafe in Form von militärischen Niederlagen oder sonstiger Bedrängnis nach sich ziehen.⁴⁶ Doch Cassiodor fand in der Bibel auch Hinweise darauf, wie die Menschen ihr Schicksal positiv beeinflussen konnten: so erinnerte er seine Leser an die Geschichte von Niniveh, als die Bewohner der Stadt durch ein kollektives Ritual der Buße den vom Propheten Jona vorausgesagten Untergang abwenden konnten.⁴⁷ Gefahren und Bedrängnis, so erklärt er an anderer Stelle, sind nicht immer Zeichen für Gottes Zorn, sondern können auch manchmal auch als Anreiz zur Umkehr verstanden werden.⁴⁸ Verschiedene biblische Metaphern halfen dabei zu verdeutlichen, was eine Gemeinschaft in Krisenzeiten zusammenhielt. So erinnerte der Vergleich zwischen dem Volk Gottes und einer Herde nicht nur an den Schutz und die Verantwortung Gottes für sein Volk, sondern auch an den Gehorsam, den eine Herde ihrem Hirten entgegenbringt. Wie die Teile eines lebendigen Körpers sollten die Mitglieder dieser Gemeinschaft Solidarität und gegenseitiges Mitleid füreinander aufbringen.⁴⁹

Zugleich bemühte sich Cassiodor nachdrücklich darum, die oft martialische Sprache der Psalmen in eine versöhnlichere Richtung zu wenden. Wo der Psalmist Gott um die Zerstörung der Feinde oder um Rache an den Unterdrückern Israels bat, deutete Cas-

siodor dies in eine Bitte um ihre Bekehrung um. Die Psalmen wurden so zum Modell für die christliche Haltung den Feinden gegenüber, wobei die Möglichkeit von Versöhnung und Konversion in den Vordergrund gestellt wurde und nicht die gewaltsame Rache. So forderte Cassiodor an einer Stelle dazu auf, sich wie ein »heiliges Volk« zu verhalten und statt Zorn und Rachegefühlen Feindesliebe an den Tag zu legen: »*Folgen wir also dem frommen Urteil und bemühen uns die zu lieben, die uns bedrängen.*«⁵⁰ Zweifellos hätten Mitglieder der (italienischen) politischen Elite, soweit man sie unter Cassiodors Lesern vermuten darf, Verwendung für eine solche Botschaft gehabt. Cassiodor wandte die traditionellen Techniken der allegorischen (oder figuralen) Interpretation an, um Stellen, wo im Bibeltext von der Unterwerfung der Feinde die Rede ist, als metaphorische Unterwerfung unter den richtigen Glauben und die Kirche zu interpretieren, Feinde als Dämonen oder unreine Geister zu deuten und kriegerische Auseinandersetzungen als spirituelle Auseinandersetzung zwischen Tugenden und Lasten. Das war in christlichen Kommentaren zum Alten Testament eine keineswegs ungewöhnliche Strategie, um mit der gewaltsamen Sprache des Bibeltextes umzugehen. Für Cassiodor war diese Botschaft während der gotischen Kriege aber besonders wichtig. Offenbar wollte er dem Potential zur Legitimierung von Gewaltausübung im Namen Gottes, das in der kriegerischen Sprache der Psalmen begründet war, entgegenwirken.

Damit reagierte Cassiodor möglicherweise auf die Versuche von Zeitgenossen, genau dieses Potential zur Stärkung der eigenen Position zu nutzen. Die Rhetorik der göttlichen Vorsehung spielte eine wichtige Rolle in der kaiserlichen Kriegspropaganda. In der sich entwickelnden Liturgie des Krieges, mit Gebeten und Prozessionen vor der Schlacht, waren die Psalmen besonders wichtig. So beschreibt Cassiodors Zeitgenosse Corippus die Gebete eines römischen Feldherren vor der Schlacht im Krieg gegen die Vandalen in Nordafrika.⁵¹ Fast so wie der Gott Israels in den Psalmen – und in sehr ähnlicher Sprache – wird der christliche Gott hier angerufen und gebeten, die gegnerischen *gentes* zu vernichten, während die imperialen Truppen als Gottesvolk stilisiert werden. An einer anderen Stelle behauptet er, daß die Römer in einer Schlacht ihre Gegner ein für alle Mal dem Erdboden gleichgemacht hätten, wenn die Sonne ihren Lauf unterbrochen hätte und die Schlacht somit noch länger angedauert hätte – eine direkte Referenz auf das Buch Josua und die Schlacht bei Gibeon, wo Gott im Kampf

gegen die Amoriter die Sonne (und damit die Zeit) zum Stillstand bringt, um den Israeliten beizustehen (Jos 10,12–14).⁵²

Dagegen betonte Cassiodor immer wieder, daß eine wörtliche, kriegerische Interpretation fehlgeleitet ist und solche Bibelverse vielmehr spirituell (oder metaphorisch) ausgelegt werden müssen. Die direkte Übertragung auf die eigene Zeit (und damit die Legitimation der eigenen Handlungen durch die Bibel) ist unzulässig.⁵³ Das war eine wichtige und politisch brisante Botschaft zu einer Zeit, als man in den Machtzentren des Reiches darüber diskutierte, wie die kaiserliche Politik mit unterworfenen Feinden wie Vandalen oder Goten verfahren sollte.

Auch wenn dies für uns Moderne ungewöhnlich scheint, waren exegetische Texte und die Interpretation des Bibeltextes nicht abgehoben von der Sprache der Politik und des Alltags. Dies gilt im negativen Sinn für die kriegerische Sprache, aber auch für die positiven Ideale von Solidarität, Nächstenliebe und Gerechtigkeit, die Exegeten wie Cassiodor immer wieder betonten. Viele dieser Begriffe waren – ebenso wie biblische Modelle – auch im politischen Vokabular der Zeit verankert, wie nicht Cassiodors politische Schriften zeigen.⁵⁴ Die Verflechtung von religiöser und politischer Sprache ist ein charakteristisches Element der politischen Kultur und des Umgangs mit der Macht am Übergang von der Antike zum Mittelalter. Die Bibel als Deutungsinstrument prägte das Denken dieser und der folgenden Jahrhunderte ebenso nachhaltig wie die Erinnerung an das römische Reich. So wie die Bibelkommentatoren um 400 über die Anwendbarkeit apokalyptischer Deutungsmuster verhandelten und die eigene Zeit in den Plan der Heilsgeschichte einzuordnen suchten, so dienten auch im 6. Jahrhundert alttestamentarische Sprache und Geschichten als Werkzeuge zum Verständnis und zur Interpretation einer komplexen Welt.

Anmerkungen

1. Eine Auswahl an Überblicksdarstellungen: Walter Pohl, *Die Völkervwanderung, Eroberung und Integration*, Stuttgart 2002; Hubert Fehr/Philipp von Rummel, *Die Völkervwanderung*, Stuttgart 2012; Guy Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West*, Cambridge 2007; Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, AD 200–1000. Tenth Anniversary Edition*, Malden/Oxford 2013; Chris Wickham, *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000*, London 2009.
2. Siehe dazu Walter Pohl, 410 and the Transformation of the Roman World, in: Johannes Lipps/Carlos Machado/Philipp von Rummel

- (Hg.), *The Sack of Rome in 410 AD. The Event, its Context and its Impact*, Wiesbaden 2013, 449–455.
3. Siehe die vierzehnbändige Reihe *The Transformation of the Roman World*, Leiden/Boston/Köln 1997–2004. Zur Gegenposition: Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire. A New History of Rome and the Barbarians*, Oxford 2005; Bryan Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford 2005.
 4. Augustinus, *Epistula* 197, 4, hg. Alois Goldbacher (CSEL 57/4), Wien/Leipzig 1911.
 5. Philostorgius, *Historia ecclesiastica* XII, 8, hg. Joseph Bidez/Friedhelm Winkelmann (GCS 21), Leipzig 1981.
 6. Zu zeitgenössischen und modernen Perspektiven zur Plünderung Roms: Mischa Meier/Steffen Patzold, *August 410 – ein Kampf um Rom*, Stuttgart 2010; Lipps/Machado/Rummel (Hg.), *The Sack of Rome*, (Anm. 2).
 7. Zum Beispiel Hieronymus, *Ep.* 123, 15, hg. Isidor Hilberg (CSEL 54), Wien 1996; Sulpicius Severus, *Dialogi* II, 14, 1–4, hg. Karl Halm (CSEL 1), Wien 1866.
 8. Konziser Überblick: Michael Tilly, *Apokalyptik*, Tübingen 2012; grundlegend: Bernard McGinn/Michael Collins/Stephen Stein (Hg.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, 3 Bde., London/New York 2000–2003.
 9. Vgl. Christopher Rowland/Judith Kovacs, *Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ*, Oxford 2003.
 10. Paula Fredriksen, *Apocalypse and redemption in early Christianity. From John of Patmos to Augustine of Hippo*, *Vigiliae Christianae* 45/2 (1991), 151–183.
 11. Augustinus, *Ep.* 199, 35.
 12. Augustinus, *De civitate Dei* XX, 7, 1, hg. Bernhard Dombart/Alphons Kalb (CCSL 47–48), Turnhout 1955.
 13. Brown, *The Rise of Western Christendom* (Anm. 1); Paul Veyne, *Als unsere Welt christlich wurde. Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht*, München 2008.
 14. Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley 1994.
 15. Jerry L. Walls, *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford 2008.
 16. Iulius Firmicus Maternus, *Consultationes Zatchaei et Appollonii* I, 1, hg. Germain Morin, Bonn 1935; Umberto Eco, *Die Zeit ist eine Erfindung des Christentums?*, in: Umberto Eco/Jean-Claude Carrière/Stephen Jay Gould, *Das Ende der Zeiten*, Köln ²1999 241–245.
 17. P. Vergilius Maro, *Aeneis*, I Z. 278–279.
 18. Titus Livius, *Ab urbe condita* I, 3–7: Romulus, dem Gründer der Stadt, zeigen sich zwölf Geier, die als günstiges Omen wie auch als Prophezeiung gedeutet werden können; demzufolge sollte Rom zwölf Jahrhunderte lang herrschen.
 19. Ammianus Marcellinus zitiert in seiner *Historia*, XIV, 6, 3, hg. u. übers. Wolfgang Seyfarth, Berlin 1978, 72, ebenjene Stelle aus der *Aeneis*.
 20. Lactantius, *Divinae Institutiones* VII, 15, Z. 12, hg. u. übers. v. Stefan Freund, Berlin 2009.
 21. *Sybillinische Weissagungen* III, Z. 363–364, hg. u. übers. v. Jörg-Dieter Gauger, Düsseldorf/Zürich ²2002 87.
 22. Lactantius, *Divinae Institutiones* VII, 15, Z. 11.
 23. Lactantius, *Divinae Institutiones* VII, 15, Z. 11.
 24. Hippolytus, *In Daniele*, hg. v. Gustave Bardy (SC), Paris 1947.
 25. Hieronymus, *Comm. in Daniele*, hg. v. François Glorie (CCSL 75A), Turnhout 1964; Sulpicius Severus, *Chronica*, hg. u. übers. Ghislaine de Senneville-Grave (SC 441), Paris 1999.
 26. Veronika Wieser, *Roms wilde Völker. Grenzüberschreitungen und Untergangsstimmungen im letzten Jahrhundert des römischen Imperiums*, in: Rebekka Voss/Wolfram Brandes/Felicitas Schmieder (Hg.), *Völker der Endzeit. Apokalyptische Vorstellungen und politische Szenarien*, München (erscheint 2014).
 27. Andrew Louth, Eusebius and the birth of church history, in: Frances Young/Lewis Ayres/Andrew Louth (Hg.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge 2004 266–274; zur mittelalterlichen Chronologie vgl. Anna-Dorothee von den Brincken, *Historische Chronologie des Abendlandes. Kalenderreformen und Jahrtausendrechnungen. Eine Einführung*, Stuttgart 2000; Arno Borst, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, Berlin ³2004, 6.
 28. Elaine Pagels, *Apokalypse. Das letzte Buch der Bibel wird entschlüsselt*, München 2013, 132–166.
 29. Die Idee eines römischen Antichrist behielt Hieronymus vorläufig allerdings noch. Einige Jahre später nahm er dann eine alternative Deutung von einem jüdischen Antichrist auf. Parallel dazu hatte sich auch die Vorstellung etabliert, daß der Antichrist aus dem Osten kommen würde; vgl. Sulpicius Severus, *Dial.* II, 14, 1–4.
 30. Ein Überblick bei Werner Verbeke/Daniel Verhelst/Andries Welkenhuysen (Hg.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven 1988.
 31. Vgl. Paula Fredriksen/Richard Landes, *Tyconius and the End of the World*, *Revue des études augustiniennes* 28 (1982), 59–75.
 32. Richard Corradini, *Die Ankunft der Zukunft. Babylon, Jerusalem und Rom als Modelle von Aneignung und Entfremdung bei Augustinus*, in: Walter Pohl/Gerda Heydemann (Hg.), *Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*, Turnhout 2013.
 33. Siehe zum Beispiel Augustinus, *De doctrina christiana* II, 8, 13, hg. und übers. Karla Pollmann, Stuttgart 2002; vgl. Mayke de Jong, *The empire as ecclesia. Hrabanus Maurus and biblical historia for rulers*, in: Yitzhak Hen/Matthew Innes (Hg.), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge 2000, 191–226.
 34. Anthony D. Smith, *Chosen peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003; Kai Trampedach/Andreas Pecar (Hg.), *Die Bibel als politisches Argument*, München 2007.
 35. V. Hamp, *Bund*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (1958), 770–778; Smith, *Chosen Peoples* (Anm. 34), 44–65.
 36. Garry W. Trompf, *Early Christian Historiography. Narratives of Retributive Justice*, London 2000.
 37. Zur ostgotischen Herrschaft in Italien und zu den gotischen Kriegen Hervig Wolfram, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*, München ⁴2001, 249–360; Pohl, *Völkerwanderung* (Anm. 1), 148–151; Peter Heather, *The Goths*, Oxford 1996, 216–298.
 38. Zu Theoderich Wolfram, *Goten* (Anm. 37), 284–290; Frank Ausbüttel, *Theoderich der Große*, Darmstadt 2012.
 39. Heather, *Goths* 221–235. Zur »lokalen romanitas«, verstanden als Ablösung der Romidee von einem imperialen Zentrum, siehe Brown, *Rise of Western Christendom*, xxvi; Halsall, *Barbarian Migrations* 470–482.
 40. Pohl, *Völkerwanderung* (Anm. 1), 150.
 41. Dragoş Mirsanu, *The imperial policy of otherness: Justinian and the Arianism of barbarians as a motive for the recovery of the West*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 84 (2008), 477–498.
 42. So die Deutung des Anonymus Valesianus, *Pars posterior*, c. XV (88), hg. Ingemar König, *Aus der Zeit Theoderichs des Großen. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar einer anonymen Quelle*, Darmstadt 1994, 93. Vgl. auch zum Häretikertod des Theoderich ebda. c. XVI (94), 95.
 43. Vgl. Averil Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, London/New York 1996, 113–119, 247; Dariusz Brodka, *Die Geschichtsphilosophie in der spätantiken Historiographie. Studien zu Prokopios von Kaisareia, Agathias von Myrina und Theophylaktos Simokattes*, Frankfurt/Main 2004, 21–61.
 44. Prokop, *Gotische Kriege* III, 21, 8, hg. und übers. Otto Veh, München 1966, 576f.
 45. So zum Beispiel in seiner Auslegung der Psalmen 73 und 78: Cassiodor, *Expositio psalmorum* [EP], hg. Marc Adriaen, CCSL 97–98, Turnhout 1958. Siehe dazu künftig Gerda Heydemann, *The Orator as exegete: Cassiodorus as a reader of the psalms*, in: Damien Kempf/Janet Nelson (Hg.), *Reading the Bible in the Middle Ages* (Medium Aevum, im Druck).
 46. Siehe zum Beispiel Cassiodor, *EP* 77, 62; *EP* 105, 26–27.
 47. Cassiodor, *EP* 142, concl.
 48. Z.B. *EP* 72,5; 89, 15.
 49. *EP* 78, 13 und concl.
 50. *EP* 137, concl.
 51. Corippus, *Iohannis*, IV. 273–284, hg. James Diggle/F.R.D. Goodyear, Cambridge 1970, 77. Siehe Heinz Hoffmann, *Corippus as a patristic author?*, *Vigiliae Christianae* 43 (1989), 361–377.
 52. Corippus, *Iohannis*, V.522–524, hg. Goodyear/Diggle 122.
 53. Cassiodor, *EP* 73, 20; *EP* 43, concl. Dabei griff Cassiodor auf dementsprechende Überlegungen Augustinus' zurück.
 54. Vgl. Samuel Barnish, *Sacred texts of the secular: writing, reading and hearing in Cassiodorus' Variae*, *Studia patristica* 38 (2001), 362–70.

Dr. Gerda Heydemann, gerda.heydemann@oeaw.ac.at
 Mag. Veronika Wieser, veronika.wieser@oeaw.ac.at
 Institut für Mittelalterforschung, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wohllebengasse 12–14, 1040 Wien