

ZUR FRAGE DES VERFASSERS DER *VISIO DOROTHEI*

Thomas GELZER

Die *VD* gibt sich als ein dem Dorotheos, Sohn des Quintus (*VD* 300; *J.* 160), erschienenenes Traumgesicht, das vom Empfänger der ὄρασις selber zu seinen Lebzeiten erzählt wird¹. Deshalb stellt sich die Frage, ob der Erzähler, Dorotheos, auch selber der Verfasser des Gedichts war². Dagegen sprechen verschiedene Indizien. Es werden Dinge erwähnt, die darauf hindeuten, dass Dorotheos nicht mehr am Leben auf der Erde ist, sondern schon im Himmel, in den er im Verlauf der Vision aufgenommen wird. Im folgenden soll untersucht werden, wie der Verfasser verfährt bei der Inszenierung und bei der Darstellung der Vision, und ob sich daraus Anhaltspunkte ergeben, die Schlüsse erlauben auf die Absichten, die er mit seinem Verfahren verfolgt und, damit verbunden, auf den Anlass, für den das Gedicht bestimmt ist.

I

Schon gleich im ersten Vers des kurzen Prooemiums (*VD* 1-3) erscheint das «Ich» des Erzählers (μοι τῷ ἄλιτρῷ) und nach dem Abschluss des Berichts über die Vision (10-325) wird es wieder aufgenommen (τοιᾷδ' ἐμοὶ πρόφραεν). In der Einleitung und im Nachwort berichtet er, wo und wie ihm die Vision erschien und in welchem Zustand er sie vorträgt. Die Vision und was mit ihr zusammenhängt, erzählt er in der Vergangenheit: «Ich sass in der Mitte des Tages allein in einem Palast,

¹ Hier verwendete Texte: *Visio Dorothei*: A. H. M. Kessels/ P. W. van der Horst, *The Vision of Dorotheus* (*Pap. Bodmer 29*), ed. with introduction, translation and notes, *Vigiliae Christianae* 41 (1987), 313-359 (text and translation S. 320-345); für die übrigen Gedichte: André Hurst et Jean Rudhardt, *Papyri Bodmer XXX-XXXVII*, «Codex des Visions», Poèmes divers, fortan zitiert: Hurst/Rudhardt.

² S. dazu Hurst/Rudhardt S. 10. Sie entscheiden sich für die Annahme, Dorotheos sei selber der Verfasser. Vermutlich war es tatsächlich die Absicht des Verfassers, diesen Einduck zu erwecken, indem er Dorotheos als noch auf der Erde lebend sein Traumgesicht vortragen liess.

und da schlug (τύπτειν) ein tiefer Schlaf (νήδυμος ὕπνος) meine Lider» (4f.). Plötzlich war ihm solches offenbart worden: τοιάδ' ἔμοι πρόφανεν τε ὑπεξιάφνης (336). Dann wachte er wieder auf und war erschreckt ὀρθωθείς δ' ἄρ' ἔπειτ' ἐπεθάμβεον (338)³. Jetzt – während er die Vision erzählt – sitzt er immer noch am selben Ort und ist wieder voll wach, und das sagt er nun im Präsens: ἦμ' (vgl. 4) εὖ γρηγορέων (7), und so redet er auch einen fiktiven (vgl. μῦνον 4) Leser oder Hörer an, dem er erklärt, was ihm erschienen war und was ihn erschreckte: οὐκ οἶσθ' οὐδὲ πέπεισμαι ἅ μοι φάνθη []⁴ λαμπρά (6) ... ἔκπαγλον δέ μοί ἐστι κατόπ- τεσθα[ι ἐπέε]σιν | ὅσσα μοι ἀχράντοιο φαάντατα τέρμα[τ' ἐφάνθη]η (8f., vgl. 337). Damit erhält der Leser – oder Hörer – in wenigen Zügen eine Vorstellung von der Situation, in der der Erzähler über seine Vision berichtet: Der Ich-Erzähler sitzt allein in einem Palast, erwacht aus dem tiefen Schlaf, der mitten am Tag über ihn gekommen war, und erzählt das Traumgesicht, das ihm im Schlaf offenbart worden war, unter dem frischen Eindruck des Erschreckens, in das ihn der überwältigende Glanz und die Erhabenheit seiner Vision versetzt hatte. Darüberhinaus erhält der Leser keine weiterführende Information. Ueber den Palast, in dem der Erzähler sitzt (4. 7), wird nichts ausgesagt. Im Nachwort wird er nicht mehr erwähnt.

Was ihm enthüllt worden war und was mit ihm geschah, war allerdings über alle menschliche Wahrnehmung erhaben (6. 12). Gleich zu Beginn berichtet er, dass er am Tor gestanden und den Herrn im seinem Palast im himmlischen Jerusalem gesehen habe (10-15): φετό μοι προθύροισιν ἐφεστάμενοι [καὶ ἰδέσθαι] | ἀμβρόσιον πανάτικτον ἐνὶ μεγάρ[οισιν ἄνακτα] | αὐτοφυῆ (10-12). Dort darf er dann am Ende, nachdem er von seinen Sünden befreit worden ist, von Gott selber dazu berufen (315-325), das Amt des Torhüters ausüben (326-335): φαίνεσκον θυρήσιον ἐφεσταμένος (336, vgl. 10).

Die Darstellung der Situation, in der der Erzähler seine Vision zu seinen Lebzeiten vorträgt, hat offenbar eine bestimmte Funktion. Sie ist darauf angelegt, die Authentizität dessen was er berichtet, zu bestätigen. Am Ort selber erzählt er, was er gesehen hat, unmittelbar nachdem er wieder erwacht ist aus dem Schlaf, in dem er die Vision empfing. Nichts anderes hat sich inzwischen ereignet. Er ist noch unter dem Eindruck der überirdischen Erscheinungen, die ihm Gott vom Himmel herab gesandt

³ 338 ὀρθωθείς «aufrecht», indem er sich aufrichtete; das bedeutet nicht, dass er aufstand, er sitzt ja immer noch; vgl. das epische Vorbild: ἔξετο δ' ὀρθωθείς *Il.* 2, 42 Agamemnon, der aufwacht von dem Traum den ihm Zeus gesandt hatte (und andere Belege).

⁴ Zu ergänzen wohl nicht [τότε], eher [μάλαι] – es ist nicht «damals», sondern diesen Moment, plötzlich, geschehen.

hat (1f. 10ff.). Nur er kann davon berichten. Kein anderer Zeuge war dabei. Er sitzt allein in dem Palast (4). – Er soll also spontan, noch unter dem Eindruck des Geschauten, ohne weitere Vorbereitung den umständlichen Bericht über die Vision, die ihm soeben erschienen war, in Worte gefasst haben (8f.). Da stellt sich zunächst schon die Frage: Standen ihm sogleich auch die Worte zur Verfügung, in denen der vorliegende Bericht abgefasst ist, mit dem anspruchsvollen Gebrauch der Sprache des Epos zum Ausdruck christlicher Inhalte? Soll man annehmen, Dorotheos habe *ex tempore* einen Bericht von solchem Umfang mit einem so komplexen symbolischen Inhalt in dieser Sprache improvisieren können? Das ist zumindest sehr unwahrscheinlich. Der Bericht über die Vision kann auch nicht unabhängig von den vorhergehenden und den nachfolgenden Abschnitten des Gedichts (1-9. 336-334) entstanden sein. Eher wahrscheinlich ist die Annahme, das ganze Gedicht sei erst nach einer sorgfältigen sachlichen und sprachlichen Vorbereitung des Verfassers niedergeschrieben worden.

II

Eigentümlich ist auch, dass der Erzähler, der in seinem Prooemium als erstes von sich selber redet und sich als Sünder bezeichnet, dem von Gott Herrliches gegeben wurde von dem er dann in seiner Vision berichtet, sich dem Leser nicht vorstellt. Er nennt weder seinen Namen, noch sagt er, was er in dem Palast zu tun hat, in dem er seine Vision erhält. Erst ganz am Schluss, als er durch die Gnade Christi gerettet (290-296. 208) in einen gewaltigen strahlenden ἥρωσ verwandelt erscheint (297-299), lässt er sich indirekt identifizieren von einer Menge, die ihn wiedererkennt und den Verwandelten bestaunt (299-304). «So gewaltig war ich, dass sie von allen Seiten laut riefen, und sie sagten: 'Ist dieser Mann von solcher Gestalt (τοῖος) Dorotheos, der Sohn des Quintus? Er scheint Christus zu sein, dessen Gnade (χάρις) ihm folgt. Ah, selig ist die Gabe Gottes, des Höchsten, Ah, selig ist er selber, der Gott in seinen Tagen (ἡμασιν οἰσιν) mit aller Hingabe nachfolgt!' So sprachen sie. Die Menge bestaunte mich (ἡ πληθὺς ποτιθάμβεον).»

Was bedeutet diese «Menge»? Offenbar handelt es sich um Leute, die Dorotheos kennen, genauer gesagt, die in der gewaltigen, wie die Sonne strahlenden Gestalt (297f.) den Dorotheos wiedererkennen, den sie gekannt hatten, bevor er durch Christi Gnade zum ἥρωσ erhoben worden war (308). Das sind zugleich Leute, die ihn bewundern und selig preisen und seine Erhebung deuten als θεοῦ δόσις dafür, dass er Gott ἡμασιν οἰσιν ἐπενδυκέως gefolgt war; ἡμασιν οἰσιν, das heisst: «zu seinen Lebzeiten» (vgl. J. 143). Nach dieser Deutung der Voraussetzungen für seine Erhebung zum ἥρωσ (302f.) hat der Erzähler, als er schliesslich in das

himmlische Jerusalem kommt (315-335), sein Erdenleben ἡμασιν οἷσιν im Dienste Gottes beendet (303). Deshalb ist er zum ἥρωσ geworden (308) und wird nach seinem Tode in das himmlische Jerusalem aufgenommen. Das steht aber im Widerspruch zu der Darstellung, die der Erzähler in der VD gibt. Da erhält er zwar eine grausame Züchtigung (282-289) und eine Drohung mit dem Tode (288f.). Aber Christus greift ein und bewahrt ihn vor dem Schlimmsten (290 ff., vgl. 150-159). Der Erzähler, der mit seiner Darstellung der Erzählsituation ausdrücklich zu erkennen gibt, dass er die Vision zu seinen Lebzeiten erhalten und unmittelbar darauf vorgetragen habe (4-9. 336-338), redet nirgends von seinem Tode, auch nicht in den Reden der πληθός, die er wiedergibt (229-304). Aber hier ist er mit der Erwähnung seines Verhaltens zu seinen Lebzeiten sozusagen stillschweigend vorausgesetzt.

Ein solcher Hinweis findet sich schon in einer der vorhergehenden Szenen. Hier geht es ebenfalls um einen Namen. Bevor der Erzähler sich durch die Reden jener Menge als Dorotheos identifizieren lässt, berichtet er ausführlich über einen anderen Namen, den er sich für seine Taufe durch Christus mit dem Wasser des Lebens (230-232) wählen durfte. Nachdem Gabriel ihn durch eine Reinigung (208-214) und durch die Verheissung der Erhebung εἰς τάξιν ἡρώων (215f.) für die Taufe bereitmacht hat, schlägt er ihm vier Namen zur Wahl vor: Johannes, Petros, Moses, Salomon⁵, ἢ ὃν χατέεις ὄχ' ἀρίστων (224-224). Aber er wählt keinen von den Vorgesprochenen, sondern Ἀνδρέας, mit der Begründung: αὐτὰρ ἐγὼν [ὦ]ς τὸ πρὶν ἐνὶ χθονίοισιν ἐθεεζή>λον, ἰ ἐκπ[άγλωσ δ'] ἀπε- εἶπον, ὅπερ θέλον, Ἀνδρέας εἶνα (255f.). Hier ist der Rückgriff auf das frühere Leben des Erzählers noch deutlicher, und er wird ausdrücklich von ihm selber ausgesprochen. Auch hier redet er nicht von seinem Tode, sondern von seinem Leben auf der Erde (ἐνὶ χθονίοισιν ἔτι), und das gehört der Vergangenheit an (τὸ πρὶν). Der Name wird etymologisch gedeutet (>ἀνδρεία, ἀτερβέα ἐπωνυμία 229f.). Aber das wäre kein Grund dafür, dass er sich auf eine Wahl beruft, die er schon früher getroffen hatte, als er noch unter den Irdischen weilte.

III

Der Verfasser lässt den Erzähler der Vision von Dingen berichten, die zu seinen Lebzeiten auf der Erde geschehen waren und die offenbar seinen Tod voraussetzen, so besonders die Akklamation der Menge nach der Erhebung des Dorotheos zum ἥρωσ (299-304). Er scheint davon aus-

⁵ Hier ist wohl zu lesen: ἡ ἐ σοφὸν Σολλομώνα; zur σοφίη vgl. Hurst/Rudhardt S. 17-22.

zugehen, dass auch die Leser der Erzählung das wissen und keinen Anstoss daran nehmen. Auch das führt zum Verdacht, der Verfasser des Gedichts sei nicht Dorotheos selber, der darin als Ich-Erzähler dargestellt ist. Der Verdacht erhärtet sich, wenn man die *VD* unter diesem Gesichtspunkt mit der Darstellung des Lebens des Dorotheos auf der Erde und seiner Erhebung ins Paradies in der Elegie *πρὸς δικαίους* vergleicht. Auch dort ist er dargestellt als ein Sünder (*J.* 6ff.; vgl. *VD* 1), der schwere Prüfungen zu bestehen hat, bevor er ins Paradies aufgenommen wird. Beide Gedichte setzen voraus, dass die Person, von der vom Prooemium an (*VD* 1-3; *J.* 1-4) die Rede ist, den Lesern von vornherein bekannt ist⁶. In beiden wird der Name des Dorotheos erst am Ende genannt, wo seine Erhöhung in den Himmel als Rettung (*J.* 159-164) oder als Geschenk Gottes (*VD* 297-303) gepriesen wird. In *πρὸς δικαίους* wird gleich am Anfang die ausschlaggebende Voraussetzung dafür genannt, dass Gott ihn ins Paradies erhob (*J.* 1-4): weil er das Martyrium auf sich genommen hatte (*εἵνεκα μαρτυρίας J.* 2)⁷. Das Martyrium bedeutet Treue bis zum Tode (69. 145. 147), und es wird auch gleich gesagt: *θνήσκειν πλήρης ἐν σοφίῃ* (4). Mit seiner Erlösung von den Sünden (*J.* 137. 181), seinem Martyrium und dem Lohn seiner Aufnahme ins Paradies, den er dafür erhalten hat (*J.* 173. 159), ist Dorotheos das leuchtende Beispiel für die *δίκαιοι* (*J.* 157-160), mit denen er sich im Paradies vereinigt (*J.* 72f. 159f.; *D.* 18f.). In der *VD* wird zwar seine Aufnahme im himmlischen Jerusalem dargestellt (315-335), das ihm schon von Anfang an in Aussicht gestellt worden war (8-15); aber es wird nichts von seinem Martyrium gesagt. Es wird eine grausame Züchtigung dargestellt (*VD* 130-160), von der die Herausgeber feststellen, dass sie den Leiden gleicht, mit denen die christlichen Märtyrer geschlagen wurden⁸. Dann erlebt der Erzähler nochmals eine schwere Züchtigung, offenbar in einem Kampf (*VD* 279-288). Leider sind die einleitenden Verse (277-283) so schlecht erhalten, dass der Anlass zu dem Kampf und der Grund der Züchtigung nicht mehr zu erkennen sind. Klar sind aber die Folgen dieser Züchtigung. Christus greift für ihn ein (*ἐὰς χεῖρας προιάλλεν* 290). Er wird in eine gewaltige Gestalt verwandelt (296-298) und in die Höhe des Himmels erhoben (*φαίνεσκον... ὡς ἡέλιος καταλάμπων* 297). Jetzt wird er zum ἦρωσ (*νῦν δέ μέ γ' ἦρωα θῆκε τεῖ χάρις* 308). Dann wird er auf

⁶ S. dazu Hurst/Rudhardt S.11. 58. 74..

⁷ Zum Martyrium s. Hurst/Rudhardt S. 10f. 69f.

⁸ Vgl. Hurst/Rudhardt S. 7. Diese erste Züchtigung (130-153) ist aber wohl noch nicht als Darstellung des Martyriums zu verstehen, sondern als eine *θλιψις* die Christus den *δοῦλοι*, die vom Glauben abgefallen sind, als Warnung und Ermahnung zur *μετάνοια* auferlegt (vgl. *Apok.* 2, 22); zu *θλιψις* und *μετάνοια* vgl. auch Hermas, Sim. VII, 66, 1-7.

Gottes Geheiss (315-325) als Torwarter aufgenommen in das himmlische Jerusalem (326-335). Die Erhebung in die Höhen des Himmels, in das himmlische Jerusalem – oder in das Paradies, wie es in *J.* heisst, – setzt den Tod des Dorotheos voraus. Der Erzähler, der ja als noch lebend eingeführt wird (*VD* 4. 7f. 376-378), redet nicht – wenigstens nicht offen – von seinem Tode. Doch das wird richtig verstanden von der *πληθὺς*, die in seiner Erhebung in den Himmel den Lohn dafür erkennt, was er zu seinen Lebzeiten geleistet hatte (297-304). Er redet auch nicht von seinem Martyrium, bei dem ja gerade der Tod das ausschlaggebende Kriterium für die Treue des Zeugen ist. Aber er gibt, ohne es als solches zu benennen, eine Darstellung des Martyriums mit der Schilderung des Kampfs und der grausamen Folterung, die die unmittelbare Voraussetzung für das Eingreifen Christi, für seine Erhöhung und schliesslich für seine Aufnahme durch Gott in das himmlische Jerusalem bildet.

So haben es offenbar auch die *δίκαιοι* verstanden. In in der Elegie wird zweimal dargestellt, wie Dorotheos auf Gottes Geheiss von einem Engel ins Paradies gebracht wird (72-75. 149-166) mit wörtlichen Anklängen und sachlichen Anspielungen, die ihr Verständnis der Darstellung in der *VD* erkennen lassen. Was berichtet wird, ist nicht genau gleich. Aber es sind die gleichen Vorstellungen teilweise mit denselben Wörtern bezeichnet. Zum ersten Mal wird gesagt (63-66), dass Dorotheos sich zu bewähren hatte in der Auseinandersetzung zwischen den zwei ἐπι χθονῆ ποιμανέοντες, die die Menschen mit einander entgegengesetzten Prinzipien leiten, dem ἄγγελος (χρησάμενος σοφίησι) und dem διάβολος (ἀπάτη). Der Kampf, in dem Dorotheos sich bewährt (μαρνάμενος 68) bis er seine Lebenszeit beendet (69; vgl. *VD* 303) ἐν δαί λυγρῆ... πολεμῶν (69f.), erinnert an den Kampf und die Folter in der *VD* (278-289). Wie dort (*VD* 290ff.) wird er unmittelbar darauf in den Himmel erhoben, in *J.* von einem Engel, der benannt wird wie der Engel Gabriel in *VD* (ἄγγελον ὠκύν *J.* 71; vgl. *VD* 159)⁹. Wie dort wird er in einen ἀγλαὸς ἦρωσ verwandelt (*J.* 75; vgl. *VD* 295-298. 308). Das zweite Mal wird eingeleitet mit einer Seligpreisung: ἄ μάκαρ ἔπλετο κείνος (*J.* 135). Dann wird berichtet, wie Gott ihn aus den Versuchungen des διάβολος rettete προφρονέως ἀμύνων (137f.; vgl. *VD* 306 Χρηστὸς ἀναξ... ἐπαμύνεο), und er ὠχετο¹⁰ πιστεύων θεὸν ἄμβροτον ἡμασιν οἷσιν οἷοι λατρεύων (*J.* 143f.). Das ist beinahe ein Zitat von *VD* 302f.: ἄ μάκαρ ὑπίστοιο δόσις. ἄ μάκαρ αὐτός (vgl. *J.* 135), ὃς θεῶ ἡμασιν οἷσιν (= *J.* 142) ἐπενδυκέως ἀμ' ὀπάξει (vgl. *J.* 144). Dann wird nochmals gesagt, dass Gott einen Eingel schickt (149f. vgl. 71f.): καὶ τότε ἄρ' ἄμβροσιο[ς] θεὸς (vgl.

⁹ S. Hurt/Rudhardt S. 65.

¹⁰ οἶχομαι euphemistisch für «sterben» vgl. z. B. II. 22, 213; 23, 101.

VD 11) ἄγγελον] ἐκπροίαλλε (vgl. VD 290 Χρηστὸς ... ἐὰς χεῖρας προ-ίαλλεν), um ihn hinaufzutragen auf goldenen Flügeln. Am Ende ist er im Himmel wie in der VD (316-335), wo er in seinem symbolischen Amt als Torwächter an einem Tor des himmlischen Jerusalem steht (326-335). Hier wird aber genauer gesagt, was er dort tut (J. 154-156). Wir werden darauf zurückkommen.

Die wörtlichen Anspielungen und sachlichen Hinweise in πρὸς δικαίους auf die VD lassen erkennen, dass die Darstellung der Erhebung des Dorotheos in den Himmel in der VD von den δίκαιοι so verstanden wurde, dass darin die Rede ist von dem von ihnen als Märtyrer verehrten Dorotheos, dem Sohn des Quintus (J. 160; VD 300), der zu seinen Lebzeiten Gott gedient (J. 136. 145f.; VD 303), die Ermahnungen Christi befolgt (J. 3; VD 291), das Martyrium bestanden (J. 68-70; VD 277-289), dafür von Gott den Lohn empfangen hat (J. 1-3; VD 292. 332), und der jetzt in einen strahlenden ἥρωσ verwandelt (J. 75; VD 308) in den Himmel erhoben (J. 71ff. 149ff.; VD 296-298), im Angesicht Gottes seinen Dienst im himmlischen Jerusalem erfüllt (VD 315-335) und von denen, die sich an sein Erdenleben erinnern, selig gepriesen wird (J. 135; VD 302). Das bestätigt von einer anderen Seite her, dass der Dorotheos, der in der VD als Ich-Erzähler seiner Vision dargestellt ist, nicht selber der Dichter der VD gewesen sein kann. Das heisst: Ein anderer, der bereits den Nachruhm und die Verehrung des Dorotheos als Märtyrer kannte, hat das Gedicht verfasst.

Unter dieser Annahme lassen sich einige weitere Aussagen der VD besser verstehen. Auch bei der Wahl des Namens Andreas für die Taufe erscheint eine Erinnerung an etwas, was vordem noch im Erdenleben des Dorotheos geschehen war. Dorotheos wählt keinen der ihm vom Engel Gabriel vorgeschlagenen Namen. Dafür lässt der Verfasser ihn die Begründung geben (225f.): «Ich aber wählte wie früher, als ich noch unter den Irdischen war – aber mit Heftigkeit abstritt (ἐκπάγλως δ'ἀπέειπον) – was ich wollte: Ἀνδρέας εἶναι». Auch hier geht es offenbar um das Martyrium, aber um eines, das Dorotheos damals nicht bestanden hatte und für das er sich jetzt bereit erklärt: Andreas war einer der ersten Jünger, die dem Herrn folgten, und ein Märtyrer¹¹. Dorotheos hatte damals eine Wahl getroffen. Er wollte ein Andreas sein, das heisst: Er war Christ geworden und wohl schon getauft. Aber er war schwach geworden und hatte seinen Glauben verleugnet. Jetzt bezeugt er seine μετάνοια und will wirklich Ἀνδρέας εἶναι. Er ist bereit, seinen Glauben zu bekennen

¹¹ Andreas war einer der ersten Apostel, die Jesus folgten (Mt 10, 2; Lk 6, 13), nach J 1, 40-42 sogar der allererste; zu Andreas als Märtyrer s. *Encyclopedia of the Early Church*, vol. I (Cambridge 1992) S. 38, s. v. Andrew.

und das Martyrium auf sich nehmen, und Jesus erbarmt sich seiner (230). Er bittet Gott, dass er Dorotheos das gebe, woran er es damals hatte fehlen lassen (229): *πίστιν καὶ ἀνδρείαν*, und gibt ihm eine neue Taufe (231). Dorotheos erhält wieder neue Kräfte und die Standhaftigkeit (*ὕπομονή*), mit denen er damals versagt hatte (232ff.).

IV

Dazu gehört auch der Gesang zu dem Dorotheos inspiriert wird. Er steht im Zusammenhang mit der Erlösung von den Sünden und mit theologischen Konzeptionen, die in den folgenden Gedichten der Sammlung wieder aufgenommen werden. Zweimal ist davon die Rede in aus dem alten Epos übernommenen Wendungen. Die dafür verwendeten epischen Vorlagen lassen erkennen, worauf damit allegorisch hingewiesen wird. Programmatisch wird im Prooemium die Herkunft des Gesangs genannt, ohne Spezifikation des Inhalts (*VD* 1-3): Vom Himmel herunter (*ἀπ' οὐρανόθεν*) schickt Gott dem Sünder (*μοι τῷ ἀλιτῶ*) Christus, *ἄγαλμα ἑοῖο* (vgl. *Jes.* 1 *ἄγαλμα θεοῖο πέλεν πάς οἶός Ἰησοῦς*)¹², *διον φάος* (vgl. *Jes.* 17 *ἐκ Χρηστοῖο πέλεν φάος ἡ[ελίου]ο*; vgl. *VD* 297. 301), und legt ihm die Sehnsucht nach lieblichem Gesang ins Herz (*ἕμερον ἐν στήθεσσι διδοὺς χαρίεσσα[ν ἐπ' οἴ]μην*). Der Gesang kommt von Gott (vgl. dazu die Vorlage *Od.* 22, 347f. *θεὸς δέ μοι [dem Sänger Phemios] ἐν φρεσὶν οἴμας παντοίας ἐνέφυσεν*). Gott schickt den Gesang zusammen mit Christus, dem *διον φάος* (vgl. Christus *φάος μέγα VD* 155), der Dorotheos vor dem Tod bewahrt und nach der ersten Züchtigung (131-153) als *φαεσίμβροτος ἐν δικαίοισιν* (168) für den Sünder (166) als Fürbitter bei Gott eintritt (189-192).

Bei der zweiten Erwähnung wird auch etwas über den Inhalt des Gesangs gesagt. In einer in die Erzählung eingelegten und weit über die Situation hinausführenden Apostrophe an den Engel Gabriel (170-177), der nach der ersten Züchtigung den Niedergestürzten in seinen Armen getragen hat (163), bedankt sich Dorotheos dafür, dass er ihm half (173f.) *βαλὼν χαρίεσσαν αἰο[ιδί]ην | ἐν στήθεσσιν ἑμοῖσιν* (vgl. 3), *ὅπιν χέα[ς] ...*, und Gabriel weist ihn an, die Stimme zu brauchen zum Gebet (145) *ἐν λιμέσιν μαλακοῖσιν ἐφεζόμενον λιτα[νεύειν]*. Und nun zum Inhalt des Gesangs (176f.): *τοῖα δ' ἐνὶ στήθεσσιν ἑμοῖς ποτικάμβαλες αὐδ[ή]ν | θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα π[ρ]ὸ τ' ἐόντα*. Hier ist die

¹² In der *VD* wird der Name Ἰησοῦς für Christus zweimal gebraucht an hervorgehobenen Stellen, die unmittelbar mit der Erhebung des Dorotheos in den Himmel zu tun haben: bei der Taufe (227) und bei der Erhebung zum strahlenden ἦρος nach dem Martyrium (*ἑμὸς θεὸς οἶος Ἰησοῦς* 263), wahrscheinlich auch 263: *πέτρη τε σιδηρεῖα ἔπλετ' Ἰησοῦς*.

epische Vorlage ein Abschnitt der Dichterberufung des Hesiod durch die Musen (*Theog.* 31-33)¹³: ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν θέσπιν, ἴνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσσομένα πρό τ' ἐόντα, καί με κέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων¹⁴. Damit wird, in epische Sprache umgesetzt, angespielt auf den Preis Gottes ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος (*Apok.* 4, 8 vgl. 1, 4). Gabriel gibt Dorotheos die Stimme (ὄπιν χέας 174)¹⁵ zum Gebet an einem allegorisch benannten Ort: ἐν λιμέσιν μαλακοῖσιν (175). Der λιμὴν ist ein christliches Bild für den Himmel, den «Hafen», in den die Gläubigen kommen¹⁶. Dafür gibt ihm Gabriel die αὐδὴν θέσπιν (176f.), für den Gesang der Hymnen, mit denen Gott im Himmel gepriesen wird (vgl. *Apok.* 4, 8): ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος ὁ θεός (vgl. *VD* 1. 292)¹⁷ ὁ παντοκράτωρ (vgl. *J.* 79) ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος (vgl. *VD* 11f. 177). Der Gesang, den Gott dem Dorotheos ins Herz legte, kommt dann noch einmal im Epilog zur Sprache (*VD* 340f.).

Nirgends, weder in *VD* noch in *J.*, wird angedeutet, dass Dorotheos eine solche ihm von Gott oder vom Engel Gabriel ins Herz gelegte ἡμερόεσσαν οἶμην (*VD* 1) oder αἰοιδίην (*VD* 173) hätte singen können, bevor er sein Martyrium bestand und in den Himmel kam. So haben es die δίκαιοι verstanden¹⁸. In πρὸς δικαίους wird er mit seinem Gesang im Himmel dargestellt (*J.* 154-156), nachdem der Engel ihn auf Gottes Befehl hinaufgebracht hat in das Paradies (*J.* 71ff. 149ff.). Da steht er bei einem strahlenden Thron (154): ἀγλ[α]ῶι δὲ θρόνῳ ἰστήκει (wohl beim Thron Gottes, vgl. *Apok.* 4, 9-11; 22, 3) und singt (155f.): ὑμνείων πατέρα κλυτὸν (vgl. *VD* 217. 228) λιγυρῆ ἐπ' αἰοιδίῃ selber in den Rang der ἄγγελοι erhoben ἄγγ[έλ]οις ἐνστιχῶν ἡμερα μελλόμενος. Hier singt er, ἡμερα μελλόμενος, wohl eben die ἡμερόεσσαν αἰοιδίην, die ihm Gott und der Engel Gabriel eingegeben hatten (*VD* 3. 173). Dazu hatte Gabriel ihm die Stimme gegeben (*VD* 174. 176f.), damit er Gott preise (177). So kann er hier λιγυρῆ ἐπ' αἰοιδίῃ singen¹⁹ und in Hymnen Gott verehren

¹³ Zur Anrede Γαβριήλ, μάλα χαίρε *VD* 170 vgl. χαίρετε, τέκνα Διός, δότε δ' ἡμερόεσσαν αἰοιδίην *Theog.* 104 (vgl. *VD* 173f.).

¹⁴ Gott ist μακάρων ὑψιστος *VD* 100, αἰώνιος ἄναξ *VD* 15. 188.

¹⁵ Vgl. *Theog.* 69f.: αἶ (sc. die Musen) τότε ἴσαν πρὸς Ὀλυμπον ἀγαλλόμεναι ὅτι κάλη, ἰ ἀμβροσίη μολπῆ.

¹⁶ S. Lampe s. v. λιμὴν.; zu ἐφεζόμενον (175) vgl. die Verheissung Christi (*Apok.* 3, 21): τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ καθίσει μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς κάγω ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ; zum θρόνος vgl. auch *J.* 154, wo Dorotheos allerdings ἰστήκει.

¹⁷ In den Gedichten des Codex wird ἀγνός anstelle von ἅγιος verwendet als Attribut Gottes (θεός ἀγνός *VD* 1. 292); s. Hurst/Rudhardt S. 61.

¹⁸ S. dazu Hurst/Rudhardt S. 137.

¹⁹ Vgl. Hes. *Op.* 659. 602: ἔνωα με πρώτον λιγυρῆς ἐπέβησαν αἰοιδῆς | ... | Μοῦσα γὰρ μ' ἐδίδαξαν ἀθέσφατον ὕμνον αἰεῖδεν.

ὕμνεϊὼν πατέρα κλυτόν mit den Engeln ἀγγέλοις ἐνστιχῶν ἡμερα μελπόμενος. Das ist die höchste Ehre, die der von Gott wegen seines Martyriums in das Paradies aufgenommene Dorotheos (*J.* 1-4) in der himmlischen Hierarchie erreicht. Offensichtlich legen die δίκαιοι grossen Wert darauf. Deshalb wird sie als Höhe- und Endpunkt am Ende seiner Laufbahn dargestellt. Dazu wird besonders hervorgehoben, dass Dorotheos im Paradies zu den δίκαιοι kommt. Gott Vater (πατήρ θεός *J.* 71, vgl. 155) schickt den Engel (72f.) ὄφρα [φ]έρον ἀνάγκη χῶρον ἔσω δικαίων | ... ἀγάκλυτον εἰς παράδεισον (vgl. 159f.). Das Paradies ist der Ort, wohin die δίκαιοι kommen, die das Martyrium auf sich genommen haben (*D.* 17-19.): ὁδε κόσμος ὑμῖν δ'ἀγαθὸς πάλιν ἔσται | ο]ύν[ε]κα μ[ο]χθήσαντ' ἱερὸν ποτὶ χῶρον ἵκοισθε | πύργ[ο]ν ἔσ[ω] δικαίων²⁰. Das ist eine Ueberzeugung von wesentlicher Bedeutung im Glauben der δίκαιοι, und darauf beruht ihre Verehrung des Dorotheos (*J.* 157-164).

V

Beides weiss auch der Verfasser der *VD*. Auch in der *VD* wird Dorotheos nach seinem nicht offen als solches bezeichneten Martyrium (*VD* 282-289; vgl. *J.* 68-70) als ἀγλαὸς ἥρωσ (vgl. *J.* 75) in den Himmel erhoben (*VD* 290-309) und schliesslich auf Geheiss Gottes (*VD* 315-325) in das himmlische Jerusalem aufgenommen (325-335). Hier wird aber nicht gesagt, dass er damit an den Ort der δίκαιοι komme (vgl. *J.* 72. 160), und er wird nicht als Sänger dargestellt (vgl. *J.* 154-156). Da der Verfasser seinen Ich-Erzähler Dorotheos seine Vision mit der Fiktion vortragen lässt, als sei er noch am Leben auf der Erde (*VD* 5-7. 336-338), kann er ihn nicht offen von seinem Tod und von seinem Martyrium reden und auch nicht – wenigstens nicht offen – mit den δίκαιοι im Himmel zusammenkommen und mit den Engeln den Preis Gottes singen lassen. Beides bringt er aber doch auf mehr oder weniger versteckte Weise zur Darstellung.

Im himmlischen Jerusalem lässt der Verfasser zum ersten und einzigen Mal Gott das Wort an Dorotheos selber richten (προσεφώνεε 316, ἦ 326). Leider ist die Rede Gottes (316-325) schlecht erhalten, sodass der Zusammenhang nicht überall klar ist. Einiges lässt sich aber doch erkennen. Hier werden die δίκαιοι ausdrücklich genannt (319). Gott erinnert Dorotheos an etwas, was vorher schon zu ihm gesagt worden war (316): κέκλυθι φωτός ... Gemeint ist wohl Christus, der ἰσόθεος φῶς (142), der Dorotheos vorher schon mehrere Anweisungen und Erklärungen gegeben

²⁰ Zum aus dem Hirten des Hermas übernommenen Bild des πύργος s. Hurst/Rudhardt S. 11

hatte (245ff. 276, zuletzt 291f.: εἰ δ' ἄγε] διη ξυνίει καὶ ἐμῶν ἐμπάζεο μύθων | ὡς τοι ἐγὼ]ν ἐρέω, μνήσει δέ σε καὶ θεὸς ἀγνός). Auf Christi Rede bezieht sich wohl (317) ὑπεκφανέειν ἐτάροισιν (vgl. 271f. σὲ γὰρ θεὸς ἔκφηνε τοῖσ[ιν | κύδιμον ἥρώων). (318) μέγας ἔπλετ' ἄριστος nimmt auf, was Christus von Dorotheos gesagt hatte (192 δοκεῖ δέ μοι εἶναι ἄριστος). Dazu wird gesagt (319) ... κ[ρα]δίη πόθ' ἔη δικαίοισιν und (320) ... ἐπεὶ ἐμμενές αἰεὶ. Das bezieht sich auf seine Standhaftigkeit (ὑπομονή; vgl. 149 ἀλγῆσ[ας δ' ὑπέμεινα] τάδε πλέον ἐμμενές αἰεὶ). Hier wird mit dem Rückgriff darauf, was vorher von Dorotheos gesagt worden war, von Gott bestätigt, dass Dorotheos der ἄριστος ist, und dazu eine weitere Erklärung gegeben: Damit war er seinen ἐτάροισιν ein Vorbild, und seine Standhaftigkeit im Leiden wird zu den δικαίοισιν in Beziehung gesetzt. Diesen Erklärungen gibt der Verfasser besonderes Gewicht dadurch, dass er sie von Gott selber in herrscherlicher Gebärde (θεὸς μέγας ὑποσ' ὄρεγνύς 315) vortragen lässt als Begründung dafür, dass er jetzt Dorotheos in sein Amt im himmlischen Jerusalem einsetzt. Sie zeigen auch, dass die *VD* von vornherein im Hinblick auf die δικαίοι verfasst worden ist. Einen ersten Hinweis darauf gibt der Verfasser schon damit, dass er Christus, der herbeikommt um als Fürbitter für Dorotheos vor Gott einzutreten, als φαεσίμβροτος ἐν δικαίοισιν bezeichnet (*VD* 168)²¹.

In der *VD* wird Dorotheos im Himmel mit keinen Personen in Kontakt gebracht, die als δικαίοι bezeichnet werden. Sie sind aber wohl doch vertreten als λαὸς Gottes (vgl. *Jes.* 7; *D.* 13f.)²², dargestellt durch die anonymen φῶτες, die an entscheidenden Stellen der symbolischen Handlung mit Dorotheos in Beziehung gesetzt werden. Sie haben ihren Platz im Himmel in dem Dienste als Wächter am Palast Gottes, in den Dorotheos dann später aufgenommen wird, und bewundern ihn, wie er als ἀγλαὸς ἥρωξ und schliesslich als ἄγγελος in einen höheren Rang in der himmlischen Hierarchie erhoben wird. Ein φῶς steht bereit vor dem Palast Gottes und wird eingesetzt um Gabriel herbeizuführen, der den Sünder Dorotheos züchtigen soll (126f.). Gott κέλεεν πριμικήρα καλεῖσθαι | ἐξ[ειπ]ῶν τινα φῶτα παρεσταότων πρὸ δόμοιο. Einen solchen φῶτα zieht Gott, bevor Christus als Fürbitter für ihn eingetreten ist (190-192), dem Dorotheos als Wächter vor seinem Palast vor (184-187). Nicht dieser Mann (Dorotheos) wird beim Tor des Vorwerks stehen kön-

²¹ Vgl. *Jes.* 7: ἠύξανε λαοὶν ἅπαντα φαεσφόρος ἐν δικαίοισιν. Jesus ist der φαεσφόρος (sc. ἀστήρ), der Morgenstern, vgl. *Apok.* 22, 16: ἐγὼ εἰμι... ὁ ἀστήρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός vgl. 2, 26-28: ὁ νικῶν... δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν; zum λαὸς Gottes im Himmel s. *Apok.* 22, 3.; vgl. auch *Jes.* 21: φήνατο δ' ἐν δικαίοισιν ἄγων φάος

²² S. dazu Hurst/Rudhardt S. 131f.

nen. ἄλλον δὴ τινα φῶτα κομίσατε ...παρφυλακὴν ποιέειν μέγαροιο. Wie dann Dorotheos durch die Taufe in einen ἥρωος von gewaltiger Gestalt verwandelt wird, bewundern ihn die φῶτες. Sie sind von gleicher Art wie er; aber er ist noch gewaltiger (233f.): μακροὶ οὐρανομιῆκες ἐθάμβεον εἰς ἐμὲ φῶτες | δερκόμενοι δεινόν τε πελώριον ἴφθιμον ἄνδρα. Als er schliesslich von Gott in das Amt des Wächters ἐν ὑψηλοῖς θυρέησιν (326) des himmlischen Jerusalem eingesetzt wird, erscheint er (335) in noch grösserer Gestalt (327f.): κεφαλῇ δ'ὑπερίσχανον ὕψ[ι θυρ]άων | οἷο δόμοιο. Da bewundern die φῶτες von Ferne seine Grösse (238f.): ἔκηθεν ἐθάμβεον εἰς ἐμὲ [φῶτε]ς | οἷος μακρὸς ἦεν (vgl. 233f.) und die Gewänder, die er jetzt trägt²³. Er steht da (332) ausgerüstet mit Kleidungsstücken wie er sie früher hatte (330f.) ...ὡς τὸ πάρος περ ἐφεσταμένους θυρέησιν | εἶχον.

Auffallend ist, mit welcher Präzision gerade hier am Ende diese Kleidungsstücke dargestellt werden (329-335), dazu mit so speziellen Bezeichnungen wie das Halstuch (ὠράριον 332) und die Stiefel (βρόκες 333), die wohl an die Kleider erinnern, die er ἤμασιν οἷσιν getragen hatte (vgl. 303), als er sein Martyrium bestand. Das sieht aus wie die Beschreibung des Standbildes (332) eines Soldatenheiligen (329-331) mit den ihm eigenen Emblemen (332-334), durch die er sich von anderen unterscheidet und als der Märtyrer Dorotheos zu erkennen ist. Das heisst: Hier am Ende wird er dargestellt in der Gestalt eines Kultbildes, in der er als ἀγλαὸς ἥρωος (*J.* 75.) von den δίκαιοι verehrt wurde.

VI

Nach dem Abschluss des Traumgesichts lässt der Verfasser seinen Ich-Erzähler wieder erwachen (7f. 338) und zusammenfassen, was ihm im Traum erschienen war (336-338, vgl. 7-9). Aber auch der Gesang, von dem er ihn an schon im Prooemium (3) und in der eingelegten Apostrophe an Gabriel (173-177) hatte berichten lassen, ist nicht vergessen. In einem Epilog (339-343) lässt er ihn nochmals auf den Gesang hinweisen, den Gott ihm eingegeben hat. Das Verständnis dieser Verse bereitet einige Schwierigkeiten, wohl gerade deshalb weil der Verfasser wie vorher schon mehrmals die verschiedenen Bereiche: den des Lebens des Dorotheos auf der Erde, den seiner Aufnahme in den Himmel und den seiner Verehrung durch die δίκαιοι, ohne klare Trennung miteinander vermengt. Er lässt ihn darum beten (εὐξάμην), er möchte θεοῦ ἔνεκ' ἄγγελος

²³ Zu den besonderen Gewändern: οὐκ ἔχον ἐνδυμῖα λιτόν 329 und χλαῖναν... ἐμοὶ ἄλλοις ἐνὶ λινέεσσι δυοῖσι (330f.) vgl. die weissen Gewänder der Märtyrer *Apok.* 3, 4f.; 6, 11; 22, 14.

εἶναι | πάντων ὧν μ' ἔφεηκε, und speziell zum Gesang: καὶ ἐν στήθεσσι
 ἀοιδῆν παντοίην ἐνέηκε παρεστάμενα[ι καὶ ἀείδ]ειν. Zunächst sieht es
 so aus, als wolle der wieder erwachte Dorotheos mit diesem Gebet (334)
 sein weiteres Leben auf der Erde vorbereiten. ἄγγελος (339) müsste dann
 wohl als «Bote» verstanden werden. Aber, abgesehen davon dass ἄγγελος
 sonst nirgends in den Gedichten dieser Sammlung «Bote» bedeutet, son-
 dern immer nur «Engel» (des Herrn), ist es nicht wahrscheinlich, dass
 Dorotheos, nachdem er die Vision gehabt hat, in der er als Geschenk
 Gottes (339, vgl. 270. 302) seine Erhebung zum ἥρωσ (270-272) und von
 Gott einen Auftrag zum Dienst im Himmel erhielt, der seinem Wunsch
 entsprach (325), nun darum beten sollte, ein singender (340f.) Bote
 Gottes auf der Erde zu werden, und das auf Jahre hinaus (εἰς ἔτος ἕξ
 ἔτεος 343). Wäre das gemeint, so liesse der Verfasser ihn noch ganz
 zuletzt ein Gebet sprechen, das gar nicht in Erfüllung ging. Wie wir schon
 festgestellt haben, gibt es weder in der *VD* noch in *J.* eine Andeutung,
 dass Dorotheos auf der Erde gesungen habe.

In diesem Epilog (339-343) wird wohl, in leicht verschlüsselter Form,
 auf zwei verschiedene Gesänge zurückgegriffen, die beide vorher genannt
 worden waren, zuerst auf jenen Gesang des Dorotheos, den ihm Gott ins
 Herz gelegt hat (340f., vgl. 3). Das ist der Gesang, mit dem Dorotheos
 am Ende von πρὸς δικαίους dargestellt wird, wie er vor dem Throne
 Gottes steht und Gott in Hymnen preist ἀγγέλοις ἐνστιχῶν ἡμερα μελ-
 πόμενος (*J.* 145-156). Dieser Gesang mit den Engeln ist offensichtlich
 von besonderer Bedeutung. Er zeigt Dorotheos auf dem Höhepunkt sei-
 ner Laufbahn mit der höchsten Würde, in die der von Gott im Paradies
 aufgenommene Märtyrer in der himmlischen Hierarchie erhoben wird.
 Dem entspricht es, dass auch der Verfasser der *VD* ihn an hervorgehobe-
 ner Stelle, im Prooemium und in der eingeschobenen Apostrophe an den
 Engel Gabriel, von dem Gesang berichten lässt, den Gott und der Engel
 Gabriel ihm eingegeben haben. Hingegen wird nichts von seinem
 Gesang gesagt, als er am Ende von Gott als Torwächter im himmlischen
 Jerusalem installiert wird (326-335). So ist es verständlich, dass der Ver-
 fasser ihn dann doch noch nachträglich darum beten lässt, dass er auch
 diese höchste Würde noch erreicht. Er möchte ein ἄγγελος im Dienste
 des Höchsten sein (339) und den Gesang singen, den Gott ihm eingab.
 Dazu lässt er ihn ausdrücklich sagen, wozu der Gesang bestimmt ist, den
 Gott ihm ins Herz legte (341): παρεστάμενα[ι καὶ ἀείδ]ειν, um Wache
 zu halten (θυρέησιν ἐφεσταμένους 335, vgl. 330) und zu singen. Er soll
 also beides miteinander verbinden.

Am Schluss (342-343) ist wohl von einem anderen Gesang die Rede.
 Dass er von Jahr zu Jahr süßter werde für einen Sänger (εἰς ἔτος ἕξ ἔτεος
 γλυκερώτερον αἰὲν [ἀοιδ]ῶ 343), kann wohl nicht vom Gesang der Engel
 im himmlischen Jerusalem oder im Paradies gesagt werden. Auch hier

lässt die verwendete Vorlage deutlicher erkennen, worum es geht. Der Vers ist ein fast wörtliches Zitat von Apollonios Rhodios²⁴ (4, 1473-1475): αἶδε δ' αἰοῖδα | εἰς ἔτος ἐξ ἔτεος γλυκερώτερον εἶεν ἀεῖδεν | ἀνθρώποις. Es handelt sich also wohl um den Gesang von Menschen. Von Christus hatte Dorotheos nach seiner Taufe den Auftrag erhalten, das Geschenk zu verkündigen, das Gott ihm gegeben hatte (270): ἀλλὰ σύ γε πρόφασσαι ὁ τοι θεὸς ὤπασε δῶρο[ν, mit der Begründung (271f.): χάριμα θεῶ τελέοιτο. σὲ γὰρ θεὸς ἔκφηνε τοῖσ[ιν (sc. den 267 genannten βροτοῖ) | κῦδιμον ἠρώων καὶ αἰοῖδιμον ἐσσομένοισ[ιν. Den Auftrag zur Verkündigung des Geschenks seiner Erhebung zum ἥρωος (vgl. 302) lässt der Verfasser seinen Ich-Erzähler erfüllen, indem er ihn die Vision vortragen lässt (10-335), die ihm soeben erschienen war (κάλλιμα δῶρα καὶ ἀγλαὰ 337, vgl. 270. 302). Diese Verkündigung soll eine Freude für Gott werden; denn Gott hat ihn diesen βροτοῖ als ruhmvollen unter den ἥρωες gezeigt, der von den zukünftigen Generationen besungen wird. Auch das verweist auf etwas, was erst nach dem Tode des Dorotheos geschehen wird. Die Menschen, denen Gott den Dorotheos, nachdem er sein Martyrium bestanden hat, als κῦδιμον ἠρώων erscheinen liess und die ihn besingen werden, sind die δίκαιοι. Von ihnen wird Dorotheos als ἀγλαὸς ἥρωος verehrt (J. 71ff. 75), und sie hoffen, dass Gott auch sie wie Dorotheos aus den Händen des διάβολος retten und in das Paradies aufnehmen werde (J.157-163, vgl. 67-75)²⁵. Mit dem Gesang, der von Jahr zu Jahr süsser wird (VD 343), ist also wohl der Gesang gemeint, mit dem die δίκαιοι Dorotheos besingen. Mit der von Apollonios Rhodios übernommenen Formel εἰς ἔτος ἐξ ἔτεος wird präzisiert: Sie singen jedes Jahr, das bedeutet wohl: an einem Fest, das jedes Jahr gefeiert wird zu Ehren ihres ἥρωος. Die αἰοιδί²⁶ an diesem Fest umfasste nicht nur Dorotheos, den αἰοιδίμον ἐσσομένοισιν, sondern es wurde auch «gesungen» (342) von den ἐργων δικαίων (im Zentrum stand das Martyrium)²⁷ ἡδ' αὖ Χρηστοῖο ἀνακτος (besonders in *Jes.* und *D.*)²⁸.

²⁴ Zur Verwendung von Ap. Rh. neben Homer, Hesiod u. a. vgl. Hurst/Rudhardt S. 53 ad *Abr.* 16, vgl. auch S. 9. 130. 147, 176.

²⁵ Auch die δίκαιοι sind von den Verführungen des διάβολος bedroht (J. 97-101). Als Versucher handelt der διάβολος im Auftrag Gottes; s. dazu Hurst/Rudhardt S. 65-68.

²⁶ Αἰοιδί, αἰοιδός, ἀεῖδεν nach epischem Sprachgebrauch, bedeutet nicht, «Gesang», sondern Dichtung in epischer Tradition, in Hexametern, oder einmal (J.) auch in elegischen Distichen.

²⁷ Vgl. Hurst/Rudhardt S. 8f., zur Komposition S. 12f.

²⁸ Zur Christologie in *Jes.*, *D.* und *A.* s. Hurst/Rudhardt S.64. 105f. 128f. 162.

VII

Ueberblickt man die Stellen, an denen in die *VD* meist mit besonderer Betonung solche mehr oder weniger versteckte Hinweise eingeführt werden auf Fakten, die voraussetzen, dass Dorotheos sein Erdenleben beendet hat, so zeigt es sich, dass es dabei immer um Dinge von grosser Bedeutung für die Aufnahme und die Stellung des Dorotheos im Himmel und für seine Verehrung durch die *δίκαιοι* geht. Das sind keine zufälligen Durchbrechungen der Fiktion, der Erzähler Dorotheos sei noch am Leben, die dem Verfasser etwa aus Unachtsamkeit unterlaufen wären. Mit der *VD* hat der Verfasser einen Referenztext geschaffen, der ständig zitiert wird in den folgenden Gedichten dieser Sammlung²⁹. Es ist anzunehmen, dass diese Hinweise den Adressaten des Gedichts – der Gemeinschaft der *δίκαιοι* – verständlich waren³⁰. Der Verfasser hat sie offenbar mit Bedacht in seine Darstellung der *ὄρασις* des Dorotheos eingesetzt. Mit ihnen wird ein Bezug hergestellt auf etwas, was für sie von Bedeutung war im Hinblick auf die Praxis ihrer Verehrung des von Gott in das Paradies erhobenen Märtyrers Dorotheos.

Die Hinweise auf den Gesang, die er in den letzten Versen seines Gedichts wieder aufnimmt, deuten auf ein jährlich wiederkehrendes Fest hin, das heisst auf einen ihnen vertrauten kultischen Anlass, an dem die *δίκαιοι* regelmässig, wohl an einem bestimmten Tage, ihren *ἀγλαὸς ἥρωσ* verehrten. Auf dieses Fest verweisen wohl auch einige der Andeutungen und Hinweise, die er an bedeutungsvolle Ereignisse der in symbolischen Szenen dargestellten Laufbahn des Dorotheos im Himmel anknüpft. So könnte der Name des Apostels und Märtyrers Andreas, den er für seine Taufe durch Christums gewählt hatte (222-231), als Hinweis auf den Jahrestag verstanden werden, an dem das Fest gefeiert wurde: auf das Fest des Heiligen Andreas (am 30. November). Dort könnten die *δίκαιοι* ihren *ἀγλαὸς ἥρωσ* begrüsst haben mit Akklamationen der Seligpreisung wie *ὦ μάκαρ ὑψίστοιο θεοῦ δόσις, ὦ μάκαρ αὐτός, ὃς θεῶ ἡμασιν οἴσιν ἐπενδυκέως ἄμ' ὀπάζει* (302f.), und dort könnten sie ihn verehrt haben in der Gestalt des Kultbildes, in der er am Ende der *VD* beschrieben wird (329-335). Sind diese Interpretationen mindestens im Ansatz zutreffend, so würde das bedeuten, dass der Verfasser mit diesen Hinweisen in seine Darstellung der Vision des Dorotheos *ἄπτα* für bestimmte Elemente des Festrituals der *δίκαιοι* einbezieht, die sie auf Ereignisse aus dem Leben des Dorotheos zurückführen.

²⁹ Vgl. dazu Hurst/Rudhardt S. 176 ad A. 14-15=*VD* 151-152.

³⁰ Das gilt für die *VD* nicht anders als für die «*propos allusifs*» in *πρὸς δικαίους*, s. dazu Hurst/Rudhardt S. 11.

Mit der Annahme eines jährlich zu Ehren des Dorotheos gefeierten Festes, an dem immer wieder die *VD* und die folgenden im *Codex des Visions* gesammelten Gedichte vorgetragen wurden, liesse sich auch der Zustand der Ueberlieferung der Gedichte vereinbaren. Jedenfalls widerspricht er ihr nicht. Die Gedichte sind nicht nach den Originalen ihrer Verfasser kopiert worden. Sie wurden von mehreren älteren und jüngeren nicht professionellen Schreibern für den Gebrauch der Gemeinschaft der δίκαιοι abgeschrieben aus einer Vorlage, in der sie in einem bereits «zersungenen» Zustand überliefert waren³¹. Sie enthielten Varianten, und Leser der Abschrift haben weitere Varianten, Korrekturen und Erklärungen an den Rand und zwischen die Zeilen geschrieben. Das alles deutet auf einen einen längeren Prozess der Ueberlieferung der Gedichte hin, die von einer Mehrzahl von Personen immer wieder gelesen, gehört, vielleicht auch rezitiert und nach der Erinnerung aufgeschrieben und dann gelegentlich auch wieder korrigiert wurden³². Auch der Codex selber weist Anzeichen eines längeren Gebrauchs auf. Er musste mindestens einmal neu zusammengenäht werden. Das letzte Gedicht der Sammlung war ein Hymnus in liturgischer Form³³. Das bedeutet wohl, dass die ganze, nach einem erkennbaren Plan angelegte Sammlung³⁴ für einen liturgischen Anlass, möglicherweise eben zum Vortrag an einem Fest der Gemeinschaft der δίκαιοι konzipiert war, wo sie infolge des häufigen Gebrauchs im Verlauf der Zeit³⁵ in der etwas verwilderten Form überliefert wurde, in der sie im *Codex des Visions* erhalten ist.

³¹ S. dazu Hurst/Rudhardt S. 6. 13. 72. Die Schreiber waren wohl selber Mitglieder der Gemeinschaft. Zur Vorlage s. S. 13, dort auch zu der im Codex vorhergehenden zweiten Vision des Hermas, die mit einem Bericht beginnt (5, 1-4), in dem die Abschrift eines Textes als religiöse Aufgabe erklärt wird.

³² S. dazu Hurst/Rudhardt S. 6f. und besonders S. 105 zu *Jes.*

³³ S. dazu Hurst/Rudhardt S. 197-200.

³⁴ Zum Aufbau der Sammlung s. Hurst/Rudhardt S. 8f. 12f.

³⁵ Der Codex wurde im ersten Viertel des 5. Jh. geschrieben, die Gedichte wurden wohl in den ersten Dezennien nach dem Martyrium des Dorotheos (unter Diokletian, vor 304) gedichtet; s. Hurst/Rudhardt S. 6. 14f. 23f.