



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Ein Vergleich der Geburt Christi bei Iuvencus, Proba, Sedulius und Ps-Hilarius unter besonderer Berücksichtigung der Naturdarstellung“

verfasst von / submitted by

Anna Mitterer BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 341 338

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

UF Griechisch/UF Latein

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Christine Ratkowitsch

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

Danksagung

Am Beginn dieser Arbeit möchte ich mich bei allen, die mich beim Verfassen dieser Arbeit unterstützt haben, bedanken.

Frau Professor Dr. Christine Ratkowitsch danke ich für die Betreuung der Diplomarbeit, die zahlreichen Anmerkungen und Tipps sowie die unproblematische und rasche Korrektur. Außerdem möchte ich hier anmerken, dass durch ihr Lehrangebot überhaupt die Möglichkeit bestand, sich näher mit christlicher lateinischer Literatur zu beschäftigen. Denn dies ist im Rahmen eines Diplomstudiums Latein keine Selbstverständlichkeit.

Besonderer Dank geht an meinen Verlobten Maximilian Mair, der mich mein gesamtes Studium lang durch Höhen und Tiefen begleitet hat und mich immer wieder von Neuem durch seine Unterstützung motivieren konnte.

Schließlich bedanke ich mich bei meiner Familie und meinen Freunden für ihre Unterstützung während des Studiums und beim Verfassen dieser Arbeit.

Anna Mitterer

Wien, im Mai 2017

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
1. Ausgangstexte	5
1.1. Das Matthäusevangelium	5
1.1.1. Der Evangelist Matthäus und sein Werk	5
1.1.2. Quellen, Sprache und Stil	7
1.1.3. Der Ausgangstext für die Epen	8
1.2. Das Lukasevangelium	17
1.2.1. Der Evangelist Lukas und sein Werk.....	17
1.2.2. Quellen, Sprache und Stil	18
1.2.3. Der Ausgangstext für die Epen	20
1.3. Das Lukasevangelium in der Vetus Latina	31
1.3.1. Grundlegendes	31
1.3.2. Das Lukasevangelium unter besonderer Betrachtung der Textstelle 2,1-20 ...	33
2. Iuvencus	34
2.1. Autor und Werk	34
2.2. Text	36
2.2.1. Die Geburt Christi - Iuvencus, Evangeliorum liber I, 144-180	36
2.3. Übersetzung	38
2.4. Kommentar	39
2.4.1. Abschnitt 1 (Verse 144-157).....	40
2.4.2. Abschnitt 2 (Verse 158-175).....	49
2.4.3. Abschnitt 3 (Verse 176-180).....	54
3. Proba	56
3.1. Autorin und Werk	56
3.2. Text	57
3.2.1. Die Geburt Christi - Cento Probae, Verse 346-356.....	57
3.3. Übersetzung	58
3.4. Kommentar	58
3.4.1. Abschnitt 1 (Verse 346-349).....	59
3.4.2. Abschnitt 2 (Verse 350-356).....	61
3.5. Text	64
3.5.1. Die „zweite Geburtsszene“ - Cento Probae, Verse 372-379	64

3.6.	Übersetzung	64
3.7.	Kommentar	64
3.7.1.	Abschnitt 1 (Verse 372-376).....	65
3.7.2.	Abschnitt 2 (Verse 377-379).....	67
4.	Sedulius	69
4.1.	Autor und Werk	69
4.2.	Text	71
4.2.1.	Die Geburt Christi - Sedulius, Paschale Carmen II, 41-62.....	71
4.3.	Übersetzung	72
4.4.	Kommentar	73
4.4.1.	Abschnitt 1 (Verse 41-44).....	74
4.4.2.	Abschnitt 2 (Verse 44-47).....	75
4.4.3.	Abschnitt 3 (Verse 48-53).....	76
4.4.4.	Abschnitt 4 (Verse 54-62).....	78
4.4.5.	Abschnitt 5 (Verse 63-69).....	81
4.4.6.	Abschnitt 6 (Verse 70-72).....	82
4.5.	Text	84
4.5.1.	Die Magier und die Anbetung Christi - Sedulius, Carmen Paschale II, 89-106 .	84
4.6.	Übersetzung	84
4.7.	Kommentar	85
4.7.1.	Abschnitt 1 (Verse 89-92).....	85
4.7.2.	Abschnitt 2 (Verse 93-96).....	88
4.7.3.	Abschnitt 3 (Verse 97-101).....	91
4.7.4.	Abschnitt 4 (Verse 101-104).....	93
4.7.5.	Abschnitt 5 (Verse 104-106).....	93
5.	Pseudo-Hilarius	95
5.1.	Autor und Werk	95
5.2.	Text	96
5.2.1.	Pseudo-Hilarius, Carmen de Evangelio, Verse 1-42.....	96
5.3.	Übersetzung	97
5.4.	Kommentar	98
5.4.1.	Vers 1.....	99
5.4.2.	Abschnitt 1 (Verse 2-10).....	100
5.4.3.	Abschnitt 2 (Verse 11-18).....	103
5.4.4.	Abschnitt 3 (Verse 19-23).....	103

5.4.5.	Abschnitt 4 (Verse 24-32).....	104
5.4.6.	Abschnitt 5 (Verse 33-42).....	106
6.	Conclusio	109
	Abstract	117
	Literaturverzeichnis.....	118

Vorwort

Das Ziel dieser Diplomarbeit ist es, das Motiv „Die Geburt Christi“ in verschiedenen lateinischen Bibeleyen unter Einbeziehung der entsprechenden Bibelstellen darzustellen und miteinander zu vergleichen. Dabei soll besonders auf die Schilderung der Natur im Kontext der entsprechenden Textstellen eingegangen werden.

Im ersten Kapitel der Arbeit werden die ausschlaggebenden Stellen in den Evangelien nach Matthäus und Lukas übersetzt und interpretiert. Im Fokus der Untersuchung stehen nicht Fragen der aktuellen Bibelforschung, sondern vielmehr grundlegende Informationen zu Autor und Werk, um ein Fundament für das Verständnis der Texte in historischer, philologischer, literarischer, sowie philosophisch-theologischer Hinsicht bieten zu können. Natürlich kann dabei nicht auf die Vielzahl von Forschungsliteratur Rücksicht genommen werden, die sich mit diesen einzelnen Aspekten beschäftigt.

Ein genauer Blick auf die beiden Ausgangstexte, die mit Sicherheit zu den zentralen Texten der christlichen Glaubenslehre gehören und die europäische Kulturgeschichte wesentlich mitgestaltet haben, ist jedoch unumgänglich, um die Stellen aus den Bibeleyen zu untersuchen und zu vergleichen.

Gerade bei der Bibel stellt jedes textkritische Problem und jede Übersetzung eine Herausforderung an die wissenschaftliche Untersuchung dar, weil etwa durch verschiedene Lesarten andere Möglichkeiten der Auslegung entstehen. Deshalb werden zur Klärung von Fragen im folgenden Kapitel mehrere Bibelfassungen verwendet: Für den griechischen Text die Ausgabe des Neuen Testaments von Nestle-Aland (2013)¹, für den lateinischen Text die Vulgata in der Ausgabe von Weber/Gryson (2007)² und für den deutschen Text die neue Einheitsübersetzung (2016)³. Daneben wird die betreffende Stelle des Lukasevangeliums in der Vetus Latina nach der Ausgabe von Jülicher (1976)⁴ dargestellt, da Iulianus sein Werk vor der Entstehung der Vulgata verfasste.

¹ Vgl. Nestle et al. 2013.

² Vgl. Weber & Gryson 2007.

³ Vgl. Katholische Bibelanstalt 2016.

⁴ Vgl. Jülicher 1976.

Anschließend erfolgt eine Übersetzung, Kommentierung und Interpretation der In den darauffolgenden Kapiteln werden die Textstellen bei den lateinischen Bibelepikern Iuvencus, Proba, Sedulius und Ps-Hilarius dargestellt. Ihre Werke werden zuerst im Einzelnen untersucht und besprochen. Im Fazit werden sie schließlich miteinander verglichen.

Die Übersetzungen der Arbeit wurden – sofern nicht anders angegeben – von der Verfasserin angefertigt.

Anna Mitterer

Wien, im Juni 2017

1. Ausgangstexte

1.1. Das Matthäusevangelium

1.1.1. Der Evangelist Matthäus und sein Werk

Der Autor des Matthäusevangeliums ist nicht bekannt. Ab ungefähr 100 n. Chr. wird der Text mit der Überschrift „εὐαγγέλιον κατὰ Μαθθαῖον“ betitelt, was bedeutet, dass man spätestens um diese Zeit dieses Werk möglicherweise dem Apostel Matthäus zuschrieb.⁵

Aufgrund dieser spärlichen Informationen hat die Forschung versucht, Informationen über den Autor aus dem Text selbst zu gewinnen. Dabei gelangte man zu dem Ergebnis, dass „Matthäus“ wohl aus dem syrischen Raum stammte und einer judenchristlichen Gemeinde angehörte. Trotz zahlreicher Bemühungen, diese Gemeinde besser zu verorten, kann bis heute keine sichere Aussage dazu gemacht werden.⁶ Auch die Funktion des Matthäus in seiner Gemeinde wurde untersucht, jedoch konnten auch hier keine gesicherten Ergebnisse erzielt werden.⁷

Die Entstehungszeit des Textes kann um das Jahr 80 n. Chr. angesetzt werden, da das Markusevangelium und die Zerstörung Jerusalems für Matthäus vorausgesetzt werden müssen. Damit ist der terminus post quem gegeben. Weitere Angaben zur zeitlichen Einordnung sind jedoch nicht möglich.⁸

Ein weiteres Problem stellt bereits seit der Antike die Einordnung des Textes in ein Gattungssystem dar. Es wurden im Lauf der Jahrhunderte im Wesentlichen fünf Vorschläge gemacht, den Text zu charakterisieren. Erstens gäbe es die Möglichkeit einer eigenen Textgattung, nämlich der des „Evangeliums“, einer neuen Mischung aus verschiedenen Genera. Daneben gibt es den Vorschlag, den Text als „Erinnerungen“ bzw. „ἀπομνημονεύματα“ zu beschreiben. Die drei weiteren Vorschläge lauten Biographie, Katechismus und Geschichtswerk.⁹

⁵ Vgl. Luz 2002, 104-105.

⁶ Vgl. Luz 2002, 84-103.

⁷ Vgl. Luz 2002, 105.

⁸ Vgl. Luz 2002, 103-104.

⁹ Vgl. Luz 2002, 39-41.

Wie bei allen Gattungszuweisungen ist eine Einteilung auch in diesem Fall nicht unproblematisch. In der heutigen Forschung tendiert man dazu, den Text als „Biographie“ zu sehen. Dies ist jedoch umstritten, weil die Biographie eine typisch hellenistisch-heidnische Gattung ist, die in der jüdischen Kultur eigentlich nicht existiert. Dadurch, dass man davon ausgeht, dass Matthäus einer judenchristlichen Gemeinde entstammt, muss diese These kritisch betrachtet werden. Ulrich Luz schließt sich daher den Vertretern der These an, die den Text der eigenen Gattung „Evangelium“ zuordnen. Denn es handle sich zwar um eine Art Biographie von Jesus Christus, jedoch mit einem Bezug zur Bibel. Daneben gehe es nicht – wie sonst in Biographien – um besondere Menschen, sondern um die Geschichte von Gott und einem Menschen.¹⁰

Auch das Publikum des Evangeliums wurde untersucht. Man geht davon aus, dass das Publikum griechisch sprach und über fundierte Bibelkenntnisse verfügte. Dadurch konnte Matthäus mit Zitaten arbeiten, und für die ZuhörerInnen bzw. LeserInnen war klar, in welchem Kontext diese ursprünglich standen. Außerdem war das Publikum bereits Teil der christlichen Gemeinde und kannte bereits einige Geschichten über Jesus Christus. Das heißt, dass das Publikum sowohl in der jüdischen, als auch in der christlichen und der hellenistischen Kultur verankert war, sich jedoch sehr für den christlichen Glauben interessierte und mehr darüber erfahren wollte.¹¹

Mit dem Publikum ist auch die Intention und das Ziel des Autors verbunden: Matthäus erzählt die Geschichte von Jesus Christus in einer Art und Weise, die dem Publikum Identifikationsmöglichkeiten gibt. Matthäus schreibt etwa von Männern und Frauen, die sich in problematischen Situationen befinden und Hilfe suchen. Diese Figuren bieten Möglichkeiten für Identifikation. Sie wenden sich dabei an Jesus Christus, der dem Publikum bekannt ist. Das Evangelium ist für die Gemeinde des Matthäus eine Hoffnungsgeschichte, durch die der Glaube jeder einzelnen Person gestärkt werden soll. Intensiviert wird dies durch enthaltene Leitsätze sowie Gebote, die zu einem guten Lebensstil aufrufen und im Umkehrschluss auf das Jüngste Gericht vorbereiten.¹²

¹⁰ Vgl. Luz 2002, 40-42.

¹¹ Vgl. Luz 2002, 43-44.

¹² Vgl. Luz 2002, 44-47.

1.1.2. Quellen, Sprache und Stil

Der Stoff des Matthäusevangeliums stammt zu einem Großteil aus dem Markusevangelium und der Logienquelle Q. Die Forschung ist noch uneins, ob es zudem ein sogenanntes „Sondergut“ als dritte Quelle gab.¹³

Sowohl sprachlich als auch theologisch ist das Matthäusevangelium sehr stark von dem Markusevangelium und der Logienquelle Q beeinflusst. Es gibt insgesamt sehr wenige Neologismen. Vereinzelt lassen sich aber Unterschiede zu den Vorbildern feststellen, wie etwa die Tatsache, dass Mahnungen vor dem Jüngsten Gericht bei Matthäus viel häufiger vorkommen als in Q. Diese Unterschiede sind jedoch nicht von allzu großer Bedeutung.¹⁴

Unklar bleibt, inwiefern Matthäus von der Arbeit und Auslegung der Schriftgelehrten seiner eigenen Gemeinde beeinflusst wurde.¹⁵

Der Text ist in einem gefestigten Griechisch verfasst, das jedoch an semitischen Sprachbau erinnert und nicht den Kriterien einer gehobenen griechischen Literatursprache entspricht. Der Erzählstil ist sehr knapp gehalten, wobei zahlreiche Wiederholungen, Formeln und Leitwörter auffallen. Damit ist ein didaktisches Element gegeben, und zugleich erinnert es an den Stil des Alten Testaments.¹⁶

Generell ist der Stil dem der Septuaginta sehr ähnlich, allerdings stellt man sich in der Forschung die Frage, inwiefern Matthäus diesen Stil bewusst nachgeahmt hat.¹⁷

An Sprache und Stil des Matthäusevangeliums erkennt man, dass der Autor eigentlich aus der jüdischen Tradition stammt, sich jedoch bewusst für die christliche Lehre entschieden hat und zu dieser Gruppe gehören will.¹⁸

¹³ Vgl. Luz 2002, 47-52.

¹⁴ Vgl. Luz 2002, 78-82.

¹⁵ Vgl. Luz 2002, 83-84.

¹⁶ Vgl. Luz 2002, 52-53.

¹⁷ Vgl. Luz 2002, 53.

¹⁸ Vgl. Luz 2002, 53.

1.1.3. Der Ausgangstext für die Epen

Textstelle 1

Matthäus 1,18-25

18 Christi autem generatio sic erat cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph antequam convenirent inventa est in utero habens de Spiritu Sancto

19 Ioseph autem vir eius cum esset iustus et nollet eam traducere voluit occulte dimittere eam

20 haec autem eo cogitante ecce angelus Domini in somnis apparuit ei dicens Ioseph fili David noli timere accipere Mariam coniugem tuam quod enim in ea natum est de Spiritu Sancto est

21 pariet autem filium et vocabis nomen eius Iesum ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum

22 hoc autem totum factum est ut adimpleretur id quod dictum est a Domino per prophetam dicentem

23 ecce virgo in utero habebit et pariet filium et vocabunt nomen eius Emmanuel quod est interpretatum Nobiscum Deus

24 exurgens autem Ioseph a somno fecit sicut praecepit ei angelus Domini et accepit coniugem suam

25 et non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum et vocavit nomen eius Iesum

Übersetzung

Die vorliegende Übersetzung entstammt der Einheitsübersetzung von 2016.

Matthäus 1,18-25

18 Mit der Geburt Jesu Christi war es so: Maria, seine Mutter, war mit Josef verlobt; noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, dass sie ein Kind erwartete – durch das Wirken des Heiligen Geistes.

19 Josef, ihr Mann, der gerecht war und sie nicht bloßstellen wollte, beschloss, sich in aller Stille vor ihr zu trennen.

20 Während er noch darüber nachdachte, siehe, da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sagte: Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen; denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist.

21 Sie wird einen Sohn gebären; ihm sollst du den Namen Jesus geben; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen.

22 Dies alles ist geschehen, damit sich erfüllte, was der Herr durch den Propheten gesagt hat:

23 *Siehe: Die Jungfrau wird empfangen / und einen Sohn gebären / und sie werden ihm den Immanuel geben, / das heißt übersetzt: Gott mit uns.*

24 Als Josef erwachte, tat er, was der Engel des Herrn ihm befohlen hatte, und nahm seine Frau zu sich.

25 Er erkannte sie aber nicht, bis sie ihren Sohn gebar. Und er gab ihm den Namen Jesus.

Kommentar

Die Textstelle schildert nüchtern die Geschichte rund um die Geburt Jesu Christi. Der Passus beginnt mit der Beschreibung der Situation: Maria ist schwanger, ihr Verlobter Josef will sie deshalb heimlich verlassen. Kulturgeschichtlich interessant ist die Darstellung Mariens einerseits als Verlobte (1,18), andererseits als Frau des Josef (1,19;1,20;1,24). Dies ist darauf zurückzuführen, dass für die Juden damals die Verlobung bereits den Beginn der Ehe darstellte.¹⁹

Dann aber erscheint Josef im Traum ein Engel, durch den Gott spricht, und erklärt das Wesen des Kindes und befiehlt, Maria beizustehen. Die Worte des Engels werden als wörtliche Rede dargestellt (1,20-21). Der Engel spricht Josef als Sohn Davids an. Diese Anrede erhält im Neuen Testament nur Jesus Christus. Hier wird seinem „Vater“ der

¹⁹ Vgl. Gnllka 2000, 17.

Titel anerkannt, wodurch die Genealogie David – Messias hervorgehoben wird.²⁰ Darauf folgt die Wendung „fürchte dich nicht“, die in der Bibel sehr häufig belegt ist.²¹ Der Engel gibt Josef Anweisungen, Maria nicht zu verlassen und dem Kind den Namen Jesus zu geben. Diese Rede wird anschließend (1,22-23) als Erfüllung einer Prophezeiung des Propheten – gemeint ist Jesaja 7,14²² – identifiziert. Die Forschung benennt dies als Reflexionszitat.²³

Interessant ist hierbei, dass die Prophezeiung durch einen Traum vermittelt wird. Der Traum als Mittel der Vorausdeutung war sowohl in der heidnischen Antike als auch im Judentum ein viel genutzter Topos: Die Legenden rund um die Geburt Alexanders des Großen berichten von Träumen, die Alexanders Mutter Olympias und seinen Vater Philipp die Geburt ihres mächtigen Sohnes andeuten.²⁴ Im Alten Testament wird berichtet, dass der Pharao durch seinen Sklaven Josef seine Träume deuten und die Zukunft voraussagen lässt.²⁵ Somit ist eine Weiterführung alter Traditionen sichtbar.²⁶ Josef erwacht anschließend aus dem Schlaf und befolgt die Anweisungen des Engels. Die Bibelforschung beschäftigt sich seit Langem mit der Frage, inwiefern Josef gerecht handelt. Zentral ist der Konflikt zwischen der Befolgung jüdischen Gesetzes und dem Gehorsam gegenüber Gott.²⁷ Maria bleibt bis zur Geburt jungfräulich, Josef gibt dem Kind wie befohlen den Namen Jesus und sichert damit die direkte Verbindung zu Haus David.²⁸

Ein besonderer Topos, der in der behandelten Textstelle vorkommt, ist natürlich derjenige der „Jungfrauengeburt“. Er stellt ein zentrales Moment der christlichen Lehre dar. Doch dieser Topos ist keineswegs eine Neuerfindung der Christen. Er stammt vielmehr aus dem ägyptischen Raum, jedoch ist unklar, seit wann genau das Motiv so populär geworden ist. In den heidnischen Mythen geht es vor allem um die Zeugung eines Kindes durch den Geist eines Gottes, wobei die betroffene Frau nicht unbedingt

²⁰ Vgl. Gnika 2000, 19. Nähere Ausführungen zu David bei der Einführung zum Lukasevangelium.

²¹ Vgl. Gnika 2000, 19.

²² Vgl. angegebene Konkordanzstelle zu Mt 1,23 bei Nestle et al. 2013.

²³ Vgl. Gnika 2000, 20; Luz 2002, 148-149.

²⁴ Vgl. die Schilderung bei Plutarch (Ziegler et al. 2001).

²⁵ Vgl. Genesis 41,1-36.

²⁶ Vgl. Gnika 2000, 19-20; 24.

²⁷ Vgl. Gnika 2000, 17-18; 21-22.

²⁸ Vgl. Gnika 2000, 21-22; Luz 2002, 150-151.

eine Jungfrau sein muss. Ein detailliertes Konzept der „Jungfrauengeburt“ in der heidnischen Antike ist nicht vollständig fassbar. Es darf jedoch angenommen werden, dass das ungefähre Konzept von den frühen Christen einer bereits bestehenden Mythentradition entnommen und verschiedene Traditionen miteinander vermischt wurden.²⁹

Bei der Betrachtung der Episode als Ganzes fällt auf, dass die Mehrheit des Textes aus Zitaten besteht als aus Schilderung der Handlung.³⁰

Textstelle 2

Matthäus 2,1-12

1 cum ergo natus esset Iesus in Bethleem Iudaeae in diebus Herodis regis
ecce magi ab oriente venerunt Hierosolimam

2 dicentes ubi est qui natus est rex Iudaeorum vidimus enim stellam eius
in oriente et venimus adorare eum

3 audiens autem Herodes rex turbatus est et omnis Hierosolyma cum illo

4 et congregans omnes principes sacerdotum et scribas populi
sciscitabatur ab eis ubi Christus nasceretur

5 At illi dixerunt ei in Bethleem Iudaeae sic enim scriptum est per
prophetam

6 et tu Bethleem terra Iuda nequaquam minima es in principibus Iuda ex
te enim exiit dux qui reget populum meum Israel

7 Tunc Herodes clam vocatis magis diligenter didicit ab eis tempus stellae
quae apparuit eis

8 et mittens illos in Bethleem dixit ite et interrogate diligenter de puero
et cum inveneritis renuntiate mihi ut et ego veniens adorem eum

²⁹ Vgl. Gnlika 2000, 22-33; Luz 2002, 144-145; 153-156. Bereits im Tempel von Amenhotep III (Amenophis III) in Luxor gibt es Darstellungen der jungfräulichen Zeugung des Herrschers als Kind einer menschlichen Mutter und eines göttlichen Vaters (Amun-Re in Gestalt des Thutmosis). Vgl. Arnold 1992, 39; Schneider 1994, 61-66; Kozloff 2012, 24; Fletcher 2000, 10-12.

³⁰ Vgl. Luz 2002, 142.

9 qui cum audissent regem abierunt et ecce stella quam viderant in oriente antecedebat eos usque dum veniens staret supra ubi erat puer

10 videntes autem stellam gavisii sunt gaudio magno valde

11 et intrantes domum invenerunt puerum cum Maria matre eius et procidentes adoraverunt eum et apertis thesauris suis obtulerunt ei munera aurum tus et murram

12 et responso accepto in somnis ne redirent ad Herodem per aliam viam reversi sunt in regionem suam

Übersetzung

Die Übersetzung entstammt der Einheitsübersetzung von 2016.

Matthäus 2,1-12

1 Als Jesus zur Zeit des Königs Herodes in Betlehem in Judäa geboren worden war, siehe, da kamen Sterndeuter aus dem Osten nach Jerusalem

2 und fragten: Wo ist der neugeborene König der Juden? Wir haben seinen Stern aufgehen sehen und sind gekommen, um ihm zu huldigen.

3 Als König Herodes das hörte, erschrak er und mit ihm ganz Jerusalem.

4 Er ließ alle Hohepriester und Schriftgelehrten des Volkes zusammenkommen und erkundigte sich bei ihnen, wo der Christus geboren werden solle.

5 Sie antworteten ihm: in Betlehem in Judäa; denn so steht es geschrieben bei dem Propheten:

6 Du, Betlehem, im Gebiet von Juda, / bist keineswegs die unbedeutendste / unter den führenden Städten von Juda; denn aus dir wird ein Fürst hervorgehen, / der Hirt meines Volkes Israel.

7 Danach rief Herodes die Sterndeuter heimlich zu sich und ließ sich von ihnen genau sagen, wann der Stern erschienen war.

8 Dann schickte er sie nach Betlehem und sagte: Geht und forschet sorgfältig nach dem Kind; und wenn ihr es gefunden habt, berichtet mir, damit auch ich hingehe und ihm huldige!

9 Nach diesen Worten des Königs machten sie sich auf den Weg. Und siehe, der Stern, den sie hatten aufgehen sehen, zog vor ihnen her bis zu dem Ort, wo das Kind war; dort blieb er stehen.

10 Als sie den Stern sahen, wurden sie von sehr großer Freude erfüllt.

11 Sie gingen in das Haus und sahen das Kind und Maria, seine Mutter; da fielen sie nieder und huldigten ihm. Dann holten sie ihre Schätze hervor und brachten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhe als Gaben dar.

12 Weil ihnen aber im Traum geboten wurde, nicht zu Herodes zurückzukehren, zogen sie auf einem anderen Weg heim in ihr Land.

Kommentar

1. Einführung in die Szene (Vers 1-2)

Die Episode beginnt mit den Sterndeutern, die aus dem Osten zu Herodes, der seit 40 v. Chr. per Senatsbeschluss König von Judäa war³¹, nach Jerusalem gereist sind, weil sie von einem neugeborenen König erfahren haben. Über die Anzahl der Sterndeuter schreibt Matthäus nichts, in der westlichen Kirche hat sich im Lauf der Zeit die Zahl drei durchgesetzt. Die Namen der drei, Caspar, Melchior und Balthasar, wurden im 6. Jhdt. festgelegt.³² Ein Stern habe ihnen dies angezeigt. Das Motiv des Sterns als Herrschersymbol ist seit Alexander dem Großen für hellenistische Herrscher gängige Praxis. Es findet sich daher z.B. auf Münzen.³³ Daneben ist ein Lichtphänomen Bestandteil im Mythos um Göttergeburten,³⁴ z.B. im Mithrasmythos. Auch im Alten Testament gibt es Hinweise auf ähnliche Phänomene.³⁵ Aus astronomischen Gesichtspunkten gibt es zwei Phänomene, die in diesen zeitlichen Rahmen passen. Zum einen ist dies ein um das Jahr 5 v. Chr. von chinesischen Astronomen beschriebener Komet, zum Anderen eine auffallend enge Konstellation zwischen Jupiter und Saturn.

³¹ Vgl. Gnllka 2000, 37.

³² Vgl. Luz 2002, 177-178.

³³ Vgl. Luz 2002, 160-161.

³⁴ Vgl. Luz 2002, 160-161.

³⁵ Vgl. Luz 2002, 161-162.

Dies ist von besonderem Interesse, da Jupiter als Königsstern angesehen wurde, Saturn jedoch als Stern der Juden.³⁶

Die Sterndeuter wollen sich bei Herodes erkundigen. Ein enger Bezug zum vorigen Kapitel fehlt. Die nähere Bezeichnung Betlehems als Stadt in Judäa weist auf das in Vers 6 folgende Zitat voraus.³⁷ Auch die Sterndeuter werden nicht näher beschrieben, weil weder eindeutige Namen noch Herkunft spezifiziert werden. Über ihren Beruf erfährt der Leser nichts.³⁸ Sie stammen nach Matthäus aus dem Osten, was jedoch als gängiger Ursprungsort alles Fabelhaften galt. Der Begriff μάγος, wie es im griechischen Original heißt, war durchaus negativ konnotiert. Es ist anzunehmen, dass die LeserInnen über die heidnische Herkunft Bescheid wussten.³⁹ Ebenfalls sehr wenige Informationen bietet der Text über Christus, der lediglich als neuer geborener König der Juden bezeichnet wird. Die einzige Information über seine Geburt ist der Stern, den die Sterndeuter beobachtet hatten.⁴⁰

2. Reaktion des Herodes (Vers 3-8)

Herodes erschrickt, weil er einen Konkurrenten vermutet, und lässt Wissenschaftler nach diesem neuen König suchen. Hier besteht ein Zusammenhang - jedoch keine bloße Übernahme des Motivs - mit der Mose-Haggada, wo Sterndeuter dem Pharao von der Geburt des Mose berichten, dieser daraufhin erschrickt und einen Kindermord plant.⁴¹ Herodes wurde als gefürchteter, unpopulärer Herrscher beschrieben.⁴² Im Gegensatz dazu wird die Herrschaft des neuen Königs ganz anderer Natur sein. Der Konflikt zwischen dem heidnischen Kaiser und dem christlichen Herrscher wurde auch auf politischer Ebene behandelt.⁴³ Die Wissenschaftler, also die Hohepriester und Schriftgelehrten werden hier erstmals als Gegenspieler Christi in die Handlung

³⁶ Vgl. Luz 2002, 162.

³⁷ Vgl. Gnilka 2000, 33-35.

³⁸ Vgl. Gnilka 2000, 35-36.

³⁹ Vgl. Luz 2002, 172-173.

⁴⁰ Vgl. Gnilka 2000, 36-37.

⁴¹ Vgl. Luz 2002, 160; Gnilka 2000, 34-35.

⁴² Vgl. Gnilka 2000, 37-38.

⁴³ Vgl. Luz 2002, 170.

eingeführt, was sich bis zur Passionsgeschichte wiederholen sollte.⁴⁴ Ebenfalls sollte die Bezeichnung Christi als „König der Juden“ (Vers 2) erst wieder in der Passionsgeschichte aufgegriffen werden.⁴⁵ Diese verweisen auf den Propheten und zitieren aus dem Alten Testament. Bei dem Reflexionszitat handelt es sich um eine Synthese der Passus Micha 5,1 sowie 2. Buch Samuel 5,2. Die Stellen lauten:

Micha 5,1

1 Aber du, Bethlehem-Efrata, / bist zwar klein unter den Sippen Judas, aus dir wird mir einer hervorgehen, / der über Israel herrschen soll. Seine Ursprünge liegen in ferner Vorzeit, / in längst vergangenen Tagen.

2. Buch Samuel, 5,2

2 Schon früher, als noch Saul unser König war, bist du es gewesen, der Israel hinaus und wieder nach Hause geführt hat. Der HERR hat zu dir gesagt: Du sollst der Hirt meines Volkes Israel sein, du sollst Israels Fürst werden.

Daraufhin spricht Herodes erneut mit den Sterndeutern - diesmal jedoch heimlich - und befiehlt, dass sie ihm Bericht erstatteten, sobald sie den neuen König gefunden hätten. Warum Herodes angeblich heimlich mit den Sterndeutern spricht, ist nicht völlig klar.⁴⁶

3. Reise der Sterndeuter (Vers 9-12)

Die Sterndeuter machen sich auf die Suche, dabei erscheint ihnen der Stern als Wegweiser. Die Führung durch den Stern ist ein Topos, der sich bereits im Exodus findet.⁴⁷ So weist Gott durch eine Feuersäule den in der Nacht ziehenden Juden den Weg. Die Reise findet in der Nacht statt, damit der Erzähler erneut vom Stern berichten kann.⁴⁸

⁴⁴ Vgl. Gnllka 2000, 38.

⁴⁵ Vgl. Mt 27,11 und 27,37.

⁴⁶ Vgl. Gnllka 2000, 40.

⁴⁷ Vgl. Exodus 13,21.

⁴⁸ Vgl. Luz 2002, 174.

Sie finden das Christuskind mit seiner Mutter in der Krippe vor, wobei Josef nicht genannt wird. Dies unterstreicht die Einheit von Mutter und Kind ohne menschlichen Vater.⁴⁹ Die Sterndeuter huldigen ihm mit zahlreichen, auch zu jener Zeit wertvollen Gaben. Dies wird in der Bibelforschung jedoch als sekundär angesehen, zentral bleibt die Huldigung Christi durch Heiden.⁵⁰

Danach erhalten die Sterndeuter durch einen Traum den Auftrag, Herodes nichts von dem, was sie gesehen hatten, zu berichten. Anschließend ziehen sie zurück in ihr Land, wobei sie einen anderen Weg nehmen.⁵¹

Die gesamte Textstelle wird als Antagonismus zwischen Gott und Herodes gesehen. Da das Christuskind nicht handlungsfähig ist, wird das Ungleichgewicht zwischen Herodes und Jesus durch die Sterndeuter als Akteure Gottes ausgeglichen.⁵²

⁴⁹ Vgl. Gnilka 2000, 40-41; Luz 2002, 175.

⁵⁰ Vgl. Gnilka 2000, 41; Luz 2002, 175-176.

⁵¹ Vgl. Gnilka 2000, 41-42.

⁵² Vgl. Luz 2002, 158.

1.2. Das Lukasevangelium

1.2.1. Der Evangelist Lukas und sein Werk

Bis heute ist es nicht möglich, den Autor des Lukasevangeliums eindeutig zu identifizieren. Informationen zur Person liefert lediglich der Text des Evangeliums selbst. Wenngleich im Text einzelne biographische Hinweise gegeben werden, sind diese mit höchster Vorsicht zu behandeln und kritisch zu hinterfragen. Demnach sind jegliche Angaben zu seinem Beruf, seinen Bekannten oder seiner (kulturellen) Herkunft nur Vermutungen.⁵³

Das „Lukasevangelium“ wurde zu Beginn ohne Verfasserangabe geschrieben. Erst im 2./3 Jhdt. kommt die Bezeichnung „Evangelium nach Lukas“ auf. Diese Angabe gibt aber keine weitere Information zum Leben des eigentlichen Autors. Auch über die Verfassungszeit und den Ort des Evangeliums vermerkt der Autor nichts.⁵⁴

Dennoch hat sich der Datierungsvorschlag auf die Zeit um 85-90 n. Chr. in der Forschung seit Langem etabliert. Dieser gründet sich in Abhängigkeiten von Informationen und Angaben innerhalb verschiedener Texte des Neuen Testaments. Zudem ist ein wesentlicher Grund für den Datierungsvorschlag der Bezug zum Markusevangelium, das wohl um 70 n. Chr. – also gut 15-20 Jahre früher – verfasst wurde.⁵⁵

Auch der Ort der Verfassung ist nicht klar. Fest steht nur, dass es sich wohl um einen Ort an der Ostküste des Mittelmeers gehandelt hat.⁵⁶

Das Vorwort (Lk 1,1-4) bietet wesentliche Informationen, die Publikum und Intention betreffen.⁵⁷ Es lautet:⁵⁸

1 Schon viele haben es unternommen, eine Erzählung über die Ereignisse abzufassen, die sich unter uns erfüllt haben.

2 Dabei hielten sie sich an die Überlieferung derer, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren.

⁵³ Vgl. Klein 2006, 62-67 und Kremer 1988, 12-13.

⁵⁴ Vgl. Klein 2006, 62-63 und Kremer 1988, 12-13.

⁵⁵ Vgl. Klein 2006, 69 und Kremer 1988, 13.

⁵⁶ Vgl. Klein 2006, 67-69 und Kremer 1988, 14.

⁵⁷ Vgl. Kremer 1988, 23.

⁵⁸ Die Übersetzung ins Deutsche entstammt der neuen Einheitsübersetzung.

3 Nun habe auch ich mich entschlossen, nachdem ich allem von Beginn an sorgfältig nachgegangen bin, es für dich, hochverehrter Theophilus, der Reihe nach aufzuschreiben.

4 So kannst du dich von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugen, in der du unterwiesen wurdest.

Einerseits gibt Lukas also im Vorwort seine Intention bekannt: Er will dem Leser, der bereits christliche Bildung erfahren hat, vermitteln, dass es sich bei der christlichen Lehre um die Wahrheit handelt. Durch die Lektüre seines Buches soll dem Leser diese Erkenntnis der Wahrheit ermöglicht werden. Sein Text ist ein Hilfsmittel für die Gläubigen, das Wissen in Form von Erzählung und Bericht weitergibt.⁵⁹

Andererseits enthält das Vorwort Informationen, die den Autor als Historiker darstellen. Lukas wird in der Forschung auch als „erster christlicher Historiker“ bezeichnet.⁶⁰ Er spricht von „Ereignissen“ (Vers 1) und nicht von Legenden. Diese Ereignisse wurden schon von anderen Historikern untersucht. Diese Aufzeichnungen habe er selbst überprüft und nun „der Reihe nach“ (Vers 3) aufgeschrieben.⁶¹

Zudem wird ein gewisser „Theophilus“ als Adressat genannt. Allerdings gibt dieser Name keine präzise Auskunft. Denn es handelt sich dabei um einen sprechenden Namen („Gottesfreund“), der möglicherweise für eine Gruppe von Gläubigen und nicht nur für eine konkrete Einzelperson steht.⁶²

1.2.2. Quellen, Sprache und Stil

Lukas nennt im Vorwort zwar, dass er Vorlagen hatte, doch er verschweigt, welche das waren. Die Bibelforschung hat im Wesentlichen drei Quellen erkannt. Einerseits handelt es sich dabei um das Markusevangelium. Dies hat er zum Teil über ganze Passagen übernommen. Weiters wird die Logienquelle Q als Quelle angenommen. Dritte Quelle

⁵⁹ Vgl. Klein 2006, 43-44 und Kremer 1988, 11;23.

⁶⁰ Vgl. Klein 2006, 53-54.

⁶¹ Vgl. Kremer 1988, 23.

⁶² Vgl. Kremer 1988, 23. Dort auch andere Vermutungen zu Theophilus. Vgl. Pokorný & Heckel 2007, 530.

ist vermutlich das sogenannte Sondergut, das Informationen enthält, die weder bei Matthäus noch Markus vorkommen.⁶³

Generell spricht man bei Lukas von einer „gebundenen Reaktionsweise“. Darunter versteht man, dass der Verfasser einige Quellen als wörtlich wiedergibt, andere jedoch stark manipuliert.⁶⁴

Die Darstellung und Schilderung von Ereignissen erfolgt bei Lukas sehr lebendig, weshalb man von „dramatischen Episodenstil“ spricht. Dies bewirkt, dass fiktive Elemente wie etwa frei erfundene Reden in den „historischen“ Bericht eingebaut, oder überlieferte Reden in einen frei erfundenen Kontext gesetzt werden. Damit soll die Aussage besser veranschaulicht und der Leser durch die realistische Form der Darstellung von der Wahrheit der Aussage überzeugt werden. Daneben sollen sie das theologische Grundprinzip Lukas', das Schema von „Verheißung und Erfüllung“, sowie seine heilsgeschichtliche Auffassung vermitteln.⁶⁵

Im Gegensatz zum heutigen Verständnis von Geschichtsschreibung galt das Einfügen von fiktiven Elementen zu diesem Zweck jedoch durchaus als historisch korrekt und wurde nicht als Widerspruch empfunden.⁶⁶

Als häufig verwendete Stilmittel fallen besonders die indirekte und direkte Rede auf. Die Sprache des Evangelisten Lukas ist im Vergleich zu den anderen besonders elaboriert, was auf seinen Bildungshintergrund verweist. Dies zeigt sich in einem umfangreichen Wortschatz und der Vermeidung von Umgangssprache, sowie der Verwendung der Literatursprache. Oft greift er auf griechische und hebräische Ausdrücke zurück und versucht, den Stil der Septuaginta beizubehalten.⁶⁷

⁶³ Vgl. Klein 2006, 44-45 und Kremer 1988, 11-12. Daneben hat Lukas vereinzelt aus weiteren Quellen Informationen gewonnen. Diese können an dieser Stelle nicht alle genannt werden. Vgl. dazu Klein 2006, 46-48.

⁶⁴ Vgl. Kremer 1988, 12.

⁶⁵ Vgl. Kremer 1988, 7-11.

⁶⁶ Vgl. Kremer 1988, 10.

⁶⁷ Vgl. Klein 2006, 48-50.

1.2.3. Der Ausgangstext für die Epen

Lukas, 2,1-20

1 factum est autem in diebus illis exiit edictum a Caesare Augusto ut describeretur universus orbis

2 haec descriptio prima facta est praeside Syriae Cyrino

3 et ibant omnes ut profiterentur singuli in suam civitatem

4 ascendit autem et Ioseph a Galilaea de civitate Nazareth in Iudaeam civitatem David quae vocatur Bethleem eo quod esset de domo et familia David

5 ut profiteretur cum Maria desponsata sibi uxore praegnate

6 factum est autem cum essent ibi impleti sunt dies ut pareret

7 et peperit filium suum primogenitum et pannis eum involvit et reclinavit eum in praesepio quia non erat eis locus in diversorio

8 et pastores erant in regione eadem vigilantes et custodientes vigilias noctis supra gregem suum

9 et ecce angelus Domini stetit iuxta illos et claritas Dei circumfulsit illos et timuerunt timore magno

10 et dixit illis angelus nolite timere ecce enim evangelizo vobis gaudium magnum quod erit omni populo

11 quia natus est vobis hodie salvator qui est Christus Dominus in civitate David

12 et hoc vobis signum invenietis infantem pannis involutum et positum in praesepio

13 et subito facta est cum angelo multitudo militiae caelestis laudantium Deum et dicentium

14 gloria in altissimis Deo et in terra pax in hominibus bonae voluntatis

15 et factum est ut discesserunt ab eis angeli in caelum pastores loquebantur ad invicem transeamus usque Bethleem et videamus hoc verbum quod factum est quod fecit Dominus et ostendit nobis

16 et venerunt festinantes et invenerunt Mariam et Ioseph et infantem positum in praesepio

17 videntes autem cognoverunt de verbo quod dictum erat illis de puero
hoc

18 et omnes qui audierunt mirati sunt et de his quae dicta erant a
pastoribus ad ipsos

19 Maria autem conservabat omnia verba haec conferens in corde suo

20 et reversi sunt pastores glorificantes et laudantes Deum in omnibus
quae audierant et viderant sicut dictum est ad illos

Übersetzung

Die folgende Übersetzung entstammt der Neuen Einheitsübersetzung von 2016.

1 Es geschah aber in jenen Tagen, dass Kaiser Augustus den Befehl erließ,
den ganzen Erdkreis in Steuerlisten einzutragen.

2 Diese Aufzeichnung war die erste; damals war Quirinius Statthalter von
Syrien.

3 Da ging jeder in seine Stadt, um sich eintragen zu lassen.

4 So zog auch Josef von der Stadt Nazaret in Galiläa hinauf nach Judäa in
die Stadt Davids, die Betlehem heißt; denn er war aus dem Haus und Geschlecht
Davids.

5 Er wollte sich eintragen lassen mit Maria, seiner Verlobten, die ein Kind
erwartete.

6 Es geschah, dass als sie dort waren, da erfüllten sich die Tage, dass sie
gebären sollte,

7 und sie gebar ihren Sohn, den Erstgeborenen. Sie wickelte ihn in
Windeln und legte ihn in eine Krippe, weil in der Herberge kein Platz für sie war.

8 In dieser Gegend lagerten Hirten auf freiem Feld und hielten
Nachtwache bei ihrer Herde.

9 Da trat ein Engel des Herrn zu ihnen und die Herrlichkeit des Herrn
umstrahlte sie und sie fürchteten sich sehr.

10 Der Engel sagte zu ihnen: Fürchtet euch nicht, denn siehe, ich
verkünde euch große eine große Freude, die dem ganzen Volk zuteilwerden soll:

11 Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren; er ist der Christus, der Herr.

12 Und das soll euch als Zeichen dienen: Ihr werdet ein Kind finden, das, in Windeln gewickelt, in einer Krippe liegt.

13 Und plötzlich war bei dem Engel ein großes himmlisches Heer, das Gott lobte und sprach:

14 Ehre sei Gott in der Höhe / und Friede auf Erden / den Menschen seines Wohlgefallens.

15 Und es geschah, als die Engel von ihnen in den Himmel zurückgekehrt waren, sagten die Hirten zueinander: Lasst uns nach Betlehem gehen, um das Ereignis zu sehen, das uns der Herr kundgetan hat!

16 So eilten sie hin und fanden Maria und Josef und das Kind, das in der Krippe lag.

17 Als sie es sahen, erzählten sie von dem Wort, das ihnen über dieses Kind gesagt worden war.

18 Und alle, die es hörten, staunten über das, was ihnen von den Hirten erzählt wurde.

19 Maria aber bewahrte alle diese Worte und erwog sie in ihrem Herzen.

20 Die Hirten kehrten zurück, rühmten Gott und priesen ihn für alles, was sie gehört und gesehen hatten, so wie es ihnen gesagt worden war.

Kommentar

Die Geschichte rund um die Geburt Jesu wird im Lukasevangelium sehr nüchtern und in Form eines objektiven Berichts geschildert. Nicht der Geburtsvorgang, sondern die Botschaft des Engels und die Hirten als erste Empfänger der Nachricht sind das Zentrum der Erzählung.⁶⁸

Die Episode kann in drei Abschnitte gegliedert werden:⁶⁹

- 1) Historischer Rahmen (Vers 1-7)

⁶⁸ Vgl. Kremer 1988, 35.

⁶⁹ Die Einteilung erfolgt nach Klein 2006, 128.

2) Englerscheinung vor den Hirten (Vers 8-14)

3) Besuch der Hirten bei der Krippe (Vers 15-20)

Diese werden nun einzeln besprochen. Dabei sollen historische, philologische und theologische Elemente berücksichtigt werden.

1. Historischer Rahmen (Vers 1-7)

Um den Inhalt der Erzählung als historisches Fakt und authentische Nachricht darzustellen, wird am Beginn des Passus eine Datierung gegeben. Vage beginnt der Erzähler das Kapitel 2 mit den Worten „es geschah aber in jenen Tagen...“. Dieser Einstieg markiert einen neuen Abschnitt in der Gesamterzählung und stellt gleichzeitig eine Verbindung zum Kapitel 1 her.⁷⁰

Danach wird eine genauere Zeitangabe angeführt. In diesem Fall handelt es sich nicht um eine Jahresangabe, sondern um den Synchronismus mit Kaiser Augustus (31 v. Chr. – 14 n. Chr.) und seinem Dekret über die Anfertigung von Steuerlisten im gesamten Imperium Romanum.⁷¹ Mit der Erwähnung von Kaiser Augustus hebt der Autor hervor, dass es sich bei der Geburt Christi um ein Ereignis handelt, das für die gesamte Welt von großer Bedeutung ist.⁷²

Wahrscheinlich ist damit die Anfertigung von Steuerlisten des Jahres 6 n. Chr. unter Quirinius gemeint. Eine problemlose Datierung des Ereignisses ist nicht möglich. Außerbiblische Quellen belegen dennoch eine erste Anfertigung unter Publius Sulpicius Quirinius⁷³, einem Vertrauten des Augustus, im Jahr 6 n. Chr., nachdem Archelaos abgesetzt worden war.⁷⁴

Es ist wohl davon auszugehen, dass zur Zeit des Evangelisten Lukas die gängige Meinung herrschte, dass unter Quirinius die ersten Steuerlisten erstellt wurden. Mit seiner Angabe vermittelt er den damaligen Lesern einen plausiblen zeitlichen Rahmen seiner Erzählung.⁷⁵

⁷⁰ Vgl. Klein 2006, 130.

⁷¹ Vgl. Kremer 1988, 36.

⁷² Vgl. Klein 2006, 130.

⁷³ Vgl. Eck 2006.

⁷⁴ Vgl. Kremer 1988, 36; Schnackenburg 1969, 6-7; Klein 2006, 130-131.

⁷⁵ Vgl. Kremer 1988, 36; Schnackenburg 1969, 7.

Nach der Datierung des Geschehens widmet sich der Autor der Lokalisierung desselben. Zuerst gibt er eine grobe Lokalisierung, indem er das gesamte Gebiet der römischen Provinz Syrien zuordnet. Mit dieser Angabe steigt die Glaubwürdigkeit der Geschichte für die Bewohner des römischen Reichs. Anschließend weist er die Städte Nazaret und Betlehem den jeweiligen Landschaften Galiläa und Judäa zu. Danach folgt eine genauere Charakterisierung von Betlehem als Stadt Davids. Es herrschte nämlich die Meinung, dass David aus dieser Stadt stammte.⁷⁶ Dies ist aus theologischer Sicht wichtig, weil in Jesaja 9,5-6 prophezeit wird, dass der Messias auf dem Thron Davids herrschen wird.⁷⁷ Dort heißt es:

5 Denn ein Kind wurde uns geboren, / ein Sohn wurde uns geschenkt.
Die Herrschaft wurde auf seine Schulter gelegt. / Man rief seinen Namen aus:
Wunderbarer Ratgeber, Starker Gott, / Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens.

6 Die große Herrschaft / und der Frieden sind ohne Ende auf dem Thron
Davids und in seinem Königreich, / es zu festigen und zu stützen durch Recht und
Gerechtigkeit, / von jetzt an bis in Ewigkeit.

Der Eifer des HERRN der Heerscharen wird das vollbringen.

Auch in Lk 1,31-32 wird an dieses Thema erinnert. Die Stelle entstammt der Verkündigung durch den Engel und lautet:

31 Siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn wirst du gebären;
dem sollst du den Namen Jesus geben.

32 Er wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden. Gott, der
Herr, wird ihm den Thron seines Vaters David geben.

Das verbindende Element zu David ist nicht nur die Stadt Betlehem, sondern auch Josef, der als Davidide gilt, weil er von dort stammt.⁷⁸

⁷⁶ Vgl. Klein 2006, 134.

⁷⁷ Vgl. angegebene Konkordanzstelle zu Lk 2,14 bei Nestle et al. 2013.

⁷⁸ Vgl. Klein 2006, 134.

Nach dieser Angabe nimmt der Autor den Leser mit in die Stadt und gibt die Angabe für das „Geburtshaus“, einer einfachen Krippe.⁷⁹ Die eigentliche Geburt wird bei Lukas gar nicht beschrieben, es gibt nur ein „davor“ und ein „danach“.⁸⁰

Bei der Charakterisierung des neugeborenen Messias fällt auf, dass er als armer, einfacher und hilfsbedürftiger Mensch (wie jeder andere) dargestellt ist. Dies steht einerseits im Kontrast zu gängigen heidnisch-antiken Helden, die oft von sehr vornehmer Herkunft sind und in entsprechendem Umfeld geboren werden. Andererseits bildet Lukas auch einen Kontrast zur zweiten Erlösergestalt dieser Zeit, nämlich Augustus, der als römischer Kaiser Macht, Ansehen, Reichtum und Prunk genießt.⁸¹

Er wird zwar als Erstgeborener (πρωτότοκος, primogenitum) bezeichnet, aber es gibt in der Erzählung keinen Hinweis darauf, dass er der einzige Sohn Mariens bleiben wird. Eine zweite Bedeutungsebene von „πρωτότοκος“ weist allerdings darauf hin, dass das Kind gottgeweiht ist.⁸²

Auf diese zweite Ebene wird im Anschluss an die Weihnachtsgeschichte hingewiesen (Lk 2,22-23), wo an dieses Gesetz durch ein Zitat (Gott spricht zu Moses, Ex. 13,2) erinnert wird. Dort heißt es:

22 Als sich für sie die Tage der vom Gesetz des Mose vorgeschriebenen Reinigung erfüllt hatten, brachten sie das Kind nach Jerusalem hinauf, um es dem Herrn darzustellen,

23 wie im Gesetz des Herrn geschrieben ist: *Jede männliche Erstgeburt soll dem Herrn heilig genannt werden.*

In der knappen Schilderung von der Reise nach Betlehem bis zum Wickeln des Kindes in Windeln gibt es keine Hinweise auf metaphysische Ereignisse rund um die Geburt.⁸³

Jesus wird nur in einem bescheidenen Stall geboren, was auf ein ländliches Milieu hinweist. Dem Motiv folgend erreicht die Nachricht seiner Geburt zuerst die Hirten auf

⁷⁹ Vgl. Klein 2006, 134-135.

⁸⁰ Vgl. Kremer 1988, 36.

⁸¹ Vgl. Schnackenburg 1969, 7 und Kremer 1988, 36.

⁸² Vgl. Klein 2006, 134.

⁸³ Vgl. Schnackenburg 1969, 7.

dem Land. Die Hirten waren damals eine Gruppe, die außerhalb der Gesellschaft stand. Ganz anders als man sich in späterer Zeit die Hirten aus einer bukolisch-idyllischen Perspektive vorstellte, verstanden die Leser zur Zeit des Lukas darunter jene Leute, die wenig Ansehen genossen und außerhalb der Stadt – ähnlich den Barbaren – ohne Gesetz, Gesellschaft etc. lebten und arbeiteten.⁸⁴

2. Engelserscheinung vor den Hirten (Vers 8-14)

Die Hirten werden in der Erzählung des Lukas auch nicht näher beschrieben. Dies ist im Vergleich mit opulenten Ekphraseis der heidnisch-antiken Helden im Epos sehr auffällig. Weder ihr Aussehen, noch ihr genauer Aufenthaltsort, noch beispielsweise ihre Umgebung werden genannt. Die einzige Nachricht, die der Leser aus der lukanischen Schilderung erhält, ist, dass sie gerade Nachtwache hielten.⁸⁵

Über die Jahreszeit des Ereignisses bietet Lukas keine Hinweise.⁸⁶ Erst Kaiser Konstantin legte das Datum für Weihnachten, den 25.12., fest.⁸⁷

Weil gerade sie, die einfachen Hirten, das Privileg genossen, die Botschaft von der Geburt des Erlösers als erste zu hören, spricht der Text und folglich die christliche Religion nicht nur die einfachen Leute der Gesellschaft an, sondern sogar diejenigen, die außerhalb derselben stehen (z.B. Sklaven, Aussätzig).⁸⁸

An dieser Stelle kann man einen eindeutigen stilistischen Bruch in der Erzählung feststellen. Vor der Erscheinung der Engel vor den Hirten handelt es sich um einen Bericht, der versucht, historische Fakten aufzuzählen. Nun kommen mit der Verkündung der frohen Botschaft durch die Engel phantastische Elemente in die Erzählung.⁸⁹ Der Engel ist nicht nur Bote Gottes, der einen bestimmten Inhalt vermittelt, sondern er überbringt auch das Wesen Gottes in seiner Gesamtheit. Dies ist in diesem Text durch eine Lichtmetaphorik ausgedrückt, wie Vers 9 zeigt.⁹⁰

⁸⁴ Vgl. Schnackenburg 1969, 8.

⁸⁵ Vgl. Klein 2006, 135.

⁸⁶ Vgl. Klein 2006, 135.

⁸⁷ Vgl. Kremer 1988, 39.

⁸⁸ Vgl. Schnackenburg 1969, 8-9.

⁸⁹ Vgl. Schnackenburg 1969, 7-8.

⁹⁰ Vgl. Kremer 1988, 36; Vgl. Schnackenburg 1969, 13.

An dieser Stelle wird klar, dass eine Übersetzung sehr problematisch ist: Unter dem Begriff „Herrlichkeit“, der in der neuen Einheitsübersetzung verwendet wird, ist zwar auch ein bestimmter Glanz zu verstehen, allerdings geht das sprachliche Bild des Textes verloren. In der Vulgata wird der Ausdruck „claritas circumfulsit“ verwendet. In der griechischen Bibel wählte man dagegen „δόξα περιέλαμψεν“. Der lateinische und der griechische Begriff weisen jeweils den Aspekt von Licht und Glanz, gleichzeitig aber auch den von Pracht und Ruhm auf. Dabei ist zu beachten, dass der griechische Begriff mehr auf das Scheinen und Leuchten hinweist, der lateinische aber auf die Klarheit und das Herausragen.⁹¹ Der Begriff, die in der neuen Einheitsübersetzung gewählt wurde, ist in seinem Bedeutungsspektrum ärmer. Er kann nur einen Teil des weiten semantischen Feldes abdecken.

Die Erzählung berichtet auch, dass sich die Hirten sehr fürchten und der Engel ihnen diese Furcht nimmt. Dieses Motiv ist in der Bibel häufig und kommt z.B. auch bei der Verkündigung durch den Engel vor (Lk 1,26-38).⁹² Sprachlich-stilistisch fällt diese Stelle auf, da sowohl die griechische als auch die lateinische Fassung mit einer *Figura etymologica* arbeiten (ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν bzw. timuerunt timore magno).

Anschließend gibt der Engel den Grund seines Kommens bekannt: Er verkündigt die Geburt des Erlösers. Ein Stilmittel, das bereits öfters zur Sprache gekommen ist, kennzeichnet auch diese Stelle: Antithetisch stehen die große Furcht der Hirten und die große Freude der Botschaft, die der Engel verkündet, gegenüber.

Der Engel des Herrn berichtet, dass „heute“ der Tag der Geburt des Messias gekommen sei. Dieser Ausdruck impliziert, dass sich eine Prophezeiung erfüllt. Dadurch erhält seine Rede Gewicht.⁹³ Der Engel spricht von der Geburt des „Retters“ (σωτήρ bzw. salvator). Mit diesem Begriff wäre es für einen zeitgenössischen Leser nicht klar, wer gemeint ist. Denn mehrere Möglichkeiten bieten sich an: „Retter“ ist ein typischer Beiname für Jahwe, für Jesus und auch für den römischen Kaiser, der hellenistischen Traditionen folgt. Erst die weiteren Beinamen Christus und Dominus (Kyrios, der Herr) geben eindeutige Hinweise auf die angekündigte Person. Eine letzte Angabe ist sein

⁹¹ Vgl. Georges 1913, s.v. claritas; Georges 1913, s.v. clarus; Liddell et al. 1940, s.v. δόξα.

⁹² Vgl. Kremer 1988, 36-37.

⁹³ Vgl. Kremer 1988, 37.

Geburtsort, nämlich die Stadt Davids.⁹⁴ Lukas erwähnt den Namen Jesus, der ebenfalls „Retter“ bedeutet, nicht.

Der Engel berichtet also in seiner Rede, dass Christus geboren ist und dass die Hirten ihn in einer einfachen Krippe finden werden. Er gibt ihnen ein Zeichen für das Eintreten der Prophezeiung, obwohl sie keines gefordert hatten.

Anschließend erscheinen mehrere Engel, die gemeinsam einen Chor bilden. Das Lied, welches der Chor der Engel nun anstimmt, ist nach Art eines Hymnus gestaltet, der aus zwei parallel gestalteten Versen zusammengesetzt ist (Doppelzeiler).⁹⁵ Der Chor der Engel wird als „himmlische Heerschar“ bezeichnet. Diese Gestaltung macht aus den Boten Gottes Soldaten, die ihren Kaiser preisen. Daher erinnert die Szene an die Kaiserakklamation, wie sie im römischen Reich nach einem Sieg üblich war. Der himmlische Kaiser, Gott, wird für die angekündigte Rettungstat gepriesen, die als sein Sieg gewertet wird.⁹⁶

Das Loblied kann als Wunsch oder auch als Feststellung aufgefasst werden. Eine eindeutige Interpretation ist nicht möglich, da sowohl im griechischen als auch im lateinischen Text kein Verb im Satz genannt ist. Es teilt den Kosmos in zwei Ebenen, nämlich Himmel und Erde, die jeweils zugeordnet werden: Gott im Himmel erhält Ehre, die Menschen auf der Erde erhalten Frieden.⁹⁷

Bei der Verwendung der Wörter im griechischen und lateinischen Text fällt auf, dass in diesem Passus für „Herrlichkeit“ bzw. „Ehre“ der griechische Ausdruck „δόξα“ (vgl. oben mit „claritas“ übersetzt), in der lateinischen Fassung jedoch „gloria“ verwendet wird. Dies weist wieder auf die verschiedenen semantischen Facetten der Begriffe hin.

Im Lobgesang werden die Menschen als Wesen „der Gnade Gottes“ gedeutet. Das bestärkt die Aussage, dass bei ihnen auf der Erde Frieden herrschen soll und dass er ihnen wirklich einen Erlöser geschenkt hat. Die Geburt Jesu ist also an sich ein Zeichen für die Güte, Gnade und Herrlichkeit Gottes.⁹⁸

In der griechischen Fassung – allerdings nicht in der lateinischen – erinnert die Verwendung von „εὐδοκία“ an die vorherige Lichtmetaphorik, die mit dem Begriff

⁹⁴ Vgl. Kremer 1988, 37; Vgl. Schnackenburg 1969, 13-14; Vgl. Klein 2006, 136-137.

⁹⁵ Vgl. Kremer 1988, 37.

⁹⁶ Vgl. Klein 2006, 137.

⁹⁷ Vgl. Kremer 1988, 37; Vgl. Klein 2006, 137-139.

⁹⁸ Vgl. Kremer 1988, 37; Vgl. Schnackenburg 1969, 8; Vgl. Klein 2006, 138.

„δόξα“ ausgedrückt wurde, und das dahinterstehende theologische Konzept von Erlösung und ewigen Frieden. Die griechische Variante bringt die Gnade Gottes gegenüber den Menschen klar zum Ausdruck.

Daneben haben sich weitere Varianten gebildet. So wurde „pax in hominibus bonae voluntatis“ auch als „Friede bei den Menschen guten Willens“ verstanden. Hier ändert sich die Bedeutung wesentlich, dass die Betonung auf der prinzipiellen Güte der Menschen und nicht der Gnade Gottes gegenüber den Menschen liegt. Demnach hätten die Menschen Frieden verdient, weil sie von Natur aus gut sind. Allerdings ist neben dieser Lesart auch die urtümliche weiterhin erhalten geblieben.⁹⁹

Eine dritte Variante dieser Textstelle hat sich vor allem im byzantinischen Raum durchgesetzt. Diese lautet „ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία“ und nimmt die Trias δόξα-εἰρήνη-εὐδοκία als zentrale Begriffe der Aussage an. Die Übersetzung dieser Variante lautet demnach: „Ehre (sei) Gott und auf der Erde Frieden (und) den Menschen ein Wohlgefallen.“ Aus der ursprünglich zweigeteilten Aussage wurde eine dreigeteilte. Diese wird heute zum Beispiel auch von den Protestanten verwendet, da Luther die eine solche Fassung übersetzt hat.¹⁰⁰

Historisch interessant ist die Tatsache, dass hier parallel zur langersehnten pax Augusta, die zur gleichen Zeit von Augustus selbst propagiert wurde, ein weiterer Friedensfürst vorgestellt wird.¹⁰¹

3. Besuch der Hirten bei der Krippe (Vers 15-20)

Nachdem die Engel wieder in den Himmel verschwunden sind, wollen die Hirten aufbrechen und das neugeborene Kind mit ihren eigenen Augen sehen, um sich selbst von der frohen Botschaft zu überzeugen und Gewissheit zu erlangen. Sie finden Maria, Josef und das Kind rasch in der von dem Engel prophezeiten Krippe und berichten sofort

⁹⁹ Vgl. Kremer 1988, 37.

¹⁰⁰ Vgl. Kremer 1988, 37, Vgl. Klein 2006, 138.

¹⁰¹ Zum detaillierten Verständnis von „Frieden“ je nach Kulturkreis vgl. Klein 2006, 139-140.

davon.¹⁰² Stilistisch fällt auf, dass das Kind zum Schluss genannt wird, weil es die wichtigste von diesen drei genannten Personen ist.¹⁰³

Wovon genau die Hirten berichten, ist wiederum ein Übersetzungsproblem. Denn es ist ungewiss, ob sie von dem Ereignis der Geburt, dem Wort des Engels oder von beidem berichten. Der Grund hierfür ist der Ausdruck „ῥῆμα“ in der griechischen Fassung und „verbum“ in der Vulgata. Betrachtet man lediglich diese beiden Begriffe, ist eher ein „Wort“ gemeint, von dem sie berichten. Allerdings ist das hebräische Pendant dazu „dabar“, was einerseits „Wort“, andererseits aber auch „Ereignis“ bedeutet.¹⁰⁴

Ein weiterer Grund ist, dass im Vers 15 vom „Wort, das geworden ist“ (ῥῆμα γεγονός, verbum factum), im Vers 17 vom „Wort, das gesprochen wurde“ (ῥήματος λαληθέντος, de verbo, quod dictum erat), die Rede ist.

Dadurch, dass der Vers 17 eher zum „Wort, das gesprochen wurde“, tendiert, ist wohl eher gemeint, dass die Hirten von der Prophezeiung berichten. Allerdings ist die Verbindung mit dem Begriff „Ereignis“ daneben durchaus präsent. Es ist wohl beides gemeint. Daraus folgt, dass die Hirten an dieser Stelle als erste Missionare der christlichen Lehre dargestellt werden.¹⁰⁵

An dieser Stelle wird ein weiterer Kontrast sichtbar. Die Hirten staunen, freuen sich und erzählen allen von der Geburt. Dagegen wird Maria, die Mutter des Kindes, als Figur geschildert, die das Geschehene still bei sich betrachtet und reflektiert. Maria verarbeitet das Ereignis in ihren Gedanken und ist somit dem Leser des Textes ähnlich. Ein weiterer Unterschied liegt darin, dass die Hirten und übrigen Menschen über das vorgefallene Wunder staunen. Maria glaubt jedoch schon, weil sie das Stadium des Staunens bereits hinter sich hat. Dadurch, dass sie auf das Ereignis vorbereitet worden war, hatte sie Zeit zur Reflexion. Die anderen Menschen werden erst glauben, nachdem Jesus auferstanden ist.¹⁰⁶ Die Episode der Geburt Jesu im Lukasevangelium schließt mit der Schilderung von den Hirten, die heimkehren und Gott preisen.¹⁰⁷

¹⁰² Vgl. Kremer 1988, 37-38.

¹⁰³ Vgl. Klein 2006, 140.

¹⁰⁴ Vgl. Kremer 1988, 38.

¹⁰⁵ Vgl. Klein 2006, 140.

¹⁰⁶ Vgl. Kremer 1988, 38; Vgl. Klein 2006, 141.

¹⁰⁷ Vgl. Kremer 1988, 38; Vgl. Klein 2006, 141.

Die Erzählweise und der Aufbau der Weihnachtsgeschichte bei Lukas weist Ähnlichkeiten zu weiteren Episoden der Bibel mit dem Topos „Zeichen und Bestätigung“ auf.¹⁰⁸

Auch wenn sich bei der historischen Authentizität einige unlösbare Fragen ergeben, versucht der Verfasser durch seine berichtartige Schilderung dem Leser zu vermitteln, dass seine Erzählung wahr ist. Ein wesentliches Element dafür ist, dass Gott selbst durch den Engel spricht.¹⁰⁹ Sehr früh wurde dieser Text als reiner Bericht betrachtet. Daher wird die Sprache des Passus auch als „kerygmatisch“ bezeichnet.¹¹⁰ Erst im Mittelalter wurden der nüchternen Schilderung legendenhafte Elemente beigefügt.¹¹¹

1.3. Das Lukasevangelium in der Vetus Latina

Eine detaillierte Vorstellung der „Vetus Latina“ ist im Rahmen dieser Arbeit weder sinnvoll noch nötig. Dennoch muss auf sie kurz verwiesen werden, hatte doch Iulianus die Vulgata für sein Bibeletopos noch gar nicht zu Verfügung. Daher wird an dieser Stelle nach einigen allgemeinen Informationen zu dieser älteren lateinischen Bibelfassung lediglich auf den für diese Arbeit relevanten Abschnitt aus dem Lukasevangelium eingegangen.

1.3.1. Grundlegendes

Erste christliche Texte, die auf Latein verfasst wurden und uns erhalten sind, werden ins 2. Jahrhundert datiert. Wahrscheinlich entstanden damals mehrere voneinander unabhängige Bibelübersetzungen an verschiedenen Orten, wo eine anwachsende christliche Gemeinde danach verlangte. Der Stil und die Sprache dieser Übersetzungen war sehr schlicht und einfach, weil es um die Vermittlung der neuen Religion, also primär

¹⁰⁸ Vgl. Kremer 1988, 38.

¹⁰⁹ Vgl. Kremer 1988, 38.

¹¹⁰ Vgl. Schnackenburg 1969, 12-13.

¹¹¹ Vgl. Kremer 1988, 38-39.

um den Inhalt, ging. Der bewusste Verzicht auf rhetorisch opulente Ausgestaltung wurzelt jedoch nicht im Unvermögen der Übersetzer, sondern darin, dass man sich bewusst von heidnischen Traditionen – auch im Bereich der rhetorischen Gestaltung – abheben wollte. Diese einfache sprachliche Gestaltung war auch ein Grund dafür, dass die christliche Religion von der römischen Oberschicht lange belächelt und als ihrer unwürdig empfunden wurde.¹¹²

Der Begriff „Vetus Latina“ ist durchaus problematisch. Es handelt sich nämlich um einen Sammelbegriff für alle frühe lateinische Bibelübersetzungen, deren Rezeptionsgeschichte ganz unterschiedlich ist. Einige dieser Texte wurden (unter Bearbeitung) in die Vulgata aufgenommen, andere wiederum nicht. Es gibt also nicht „die eine Vetus Latina“.¹¹³ Grundsätzlich gibt es sehr frühe Texte, deren Sprache sehr einfach gehalten ist, und spätere, deren Stil mehr Gemeinsamkeiten mit dem Original in griechischer Sprache aufweisen. Seit dem 18. Jahrhundert bemüht sich die Forschung, die zahlreichen Texte nach Datum, Entstehungsort, Sprache etc. einzuordnen und arbeitet dementsprechend an einer großen Gesamtausgabe. Die erste Gesamtedition stammt von Pierre Sabatier (18. Jhd.).¹¹⁴ Diese Edition war seit Langem überholt und musste aktualisiert werden. Aus den 1930-1960er Jahren stammt die Edition des Neuen Testaments von Jülicher, die allerdings heute wiederum überholt ist. Angesichts der gigantischen Ausmaße dieses Projekts ist eine neue Ausgabe von Altem und Neuem Testament ein sehr problematisches Vorhaben, das von Einzelpersonen nicht durchgeführt werden kann.¹¹⁵ Das Vetus-Latina-Institut der Erzabtei Beuron (Deutschland) arbeitet daher seit 1945 an einer neuen Edition, deren Abschluss jedoch noch nicht absehbar ist. Einzelbände sind bereits erschienen. Aktuelle Forschungsergebnisse erscheinen in den jährlichen Forschungsberichten. Insgesamt soll die Ausgabe nach Abschluss der Arbeiten 27 Bände umfassen.¹¹⁶

¹¹² Vgl. Herzog et al. 1997, 353-354; Houghton 2016, 3-5. Speziell zur Sprache vgl. Herzog et al. 1997, 363-366; Houghton 2016, 7-9.

¹¹³ Vgl. Herzog et al. 1997, 352-354.

¹¹⁴ Vgl. Sabatier 1751. Diese Edition wird genannt, da sie die für die Vetus Latina-Forschung wesentlich ist. Für die Untersuchung des Texts wird jedoch mit der moderneren Ausgabe von Jülicher gearbeitet.

¹¹⁵ Vgl. Die Textgeschichte ist äußerst kompliziert. Einen Überblick bietet Herzog et al. 1997, 357-362. Einen Überblick über Editionen und Bibliographien bietet Houghton 2016, 113-142.

¹¹⁶ Vgl. <http://www.vetus-latina.de/index.html>

1.3.2. Das Lukasevangelium unter besonderer Betrachtung der Textstelle 2,1-20

Trotz zahlreicher Bemühungen ist das Lukasevangelium immer noch sehr schlecht untersucht. Der Überlieferungszustand einzelner Passus ist sehr unterschiedlich.¹¹⁷ Eine aktuelle Textedition zu Lukas gibt es noch nicht. Allerdings verfasste Bonifatius Fischer (Vetus Latina Institut) einen Band zu Lukas, der der Ergänzungsreihe „Aus der Geschichte der lateinischen Bibel“ angehört. Allerdings ist darin die Textstelle Lk 2,1-20 nicht enthalten.¹¹⁸ Daher steht eine moderne, kritische Textausgabe der entsprechenden Bibelstelle, die Iuvencus als Vorlage für die Geburt Jesu in seinen „Evangeliorum libri quattuor“ benutzt hat, nicht zur Verfügung.

Allerdings hat es zur entsprechenden Textstelle immer wieder Einzeluntersuchungen gegeben, die in entsprechenden Kommentaren bzw. Iuvencus-Editionen verarbeitet wurden. Diese werden im Kapitel über Iuvencus an entsprechender Stelle eingearbeitet und angeführt. Abseits der Kommentare ist an dieser Stelle auf die „Materialsammlung zum Lukasevangelium“ von Cornell Heinsdorff zu verweisen, die mögliche Vorlagen auf kritische Weise überprüft.¹¹⁹

¹¹⁷ Eine Auflistung der Manuskripte und Fragmente findet sich bei Houghton 2016, 162-164.

¹¹⁸ Vgl. Fischer 1990.

¹¹⁹ Vgl. Heinsdorff 2003. Speziell zu Iuvencus 1,144-180 vgl. ebenda, 459-462.

2. Iuvencus

2.1. Autor und Werk

Gaius Vettius Aquilinus Iuvencus, wie der Dichter und Kleriker mit vollem Namen heißt, lebte im 4. Jahrhundert n. Chr. und entstammte einer vornehmen spanischen Familie.¹²⁰ Die Informationen dazu liefert Hieronymus im Werk „De viris illustribus“, Kapitel 84:¹²¹

Iuvencus, nobilissimi generis Hispanus, presbyter, quattuor evangelia hexametris versibus paene ad verbum transferens quattuor libros composuit, et nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia. Floruit sub Constantino principe.

Mit seiner Dichtung, die formal an die bestehende lateinische Epos-Tradition anschließt, wollte er den christlichen Glauben als die einzige Wahrheit verbreiten und den heidnisch-antiken Mythos ablösen. Er gilt als Begründer der Gattung „Bibelepik“ im traditionellen Hexameter.¹²² Wichtigste Grundvoraussetzung für sein Schaffen ist das Mailänder Toleranzedikt im Jahr 313 durch Kaiser Konstantin, ohne das ein derartiges Epos gar nicht möglich gewesen wäre.¹²³

Iuvencus' Stil orientiert sich wesentlich am Bibeltext und ist daher für ein Epos verhältnismäßig schlicht und schmucklos. Allerdings ist nicht klar, welcher Text Iuvencus als Vorlage gedient hat. Es ist sehr wahrscheinlich, dass es sich dabei um eine Variante des Vetus Latina-Textes handelte. Ob er auch einen griechischen Bibeltext zur Verfügung hatte, ist sehr umstritten. Inhaltlich orientiert sich der Autor an dem Evangelium nach Matthäus, doch auch auf das Lukasevangelium und das Johannesevangelium wird zurückgegriffen.¹²⁴ Das Werk „Evangeliorum libri quattuor“ wurde wohl um das Jahr 330 verfasst und wahrscheinlich durch den Dichter selbst in vier Bücher - nach dem Vorbild

¹²⁰ Vgl. Kartschoke 1975, 32-33; Roberts 2004, 47; Fraise 2007, 673. Eine sehr ausführliche und detaillierte Darstellung über Leben und Werk des Dichters, über verschiedene Probleme und Forschungsfragen vgl. Green 2006, 1-14.

¹²¹ Der Text folgt der Ausgabe von Herding 1879.

¹²² Vgl. Kartschoke 1975, 32-33; Roberts 2004, 47; Fraise 2007, 673.

¹²³ Vgl. Kartschoke 1975, 33; Roberts 2004, 47.

¹²⁴ Vgl. Kartschoke 1975, 33; Roberts 2004, 47; Bauer 1999, 40-41.

von vier Evangelien – unterteilt. Es umfasst den Stoff der Evangelien von der Geburt Johannes des Täufers bis zur Himmelfahrt Christi.¹²⁵ Seine Darstellungsweise zielt darauf ab, eine Biographie Christi zu bieten. Um dies zu erreichen, verwendet er mehrere Evangelien und erstellt eine Art „Evangelienharmonie“. Daneben will er dem Publikum, den Christen seiner Zeit, ein heroisch-episches Christusbild vermitteln.¹²⁶ Dennoch erinnern sowohl die Form des Gedichts, der Versbau und einige sprachliche Elemente (z.B. Archaismen, Epitheta, Vermeidung von Vokabular der griechischen und lateinischen Bibel etc.) an die römisch-heidnische Literaturtradition, vor allem Vergil. Dadurch konnte der christliche Inhalt den bisher heidnischen römischen Adeligen des Reiches auf ihnen vertraute Weise nähergebracht werden. Bereits Laktanz hatte sich dafür ausgesprochen, christliche Wahrheit in römischen Kleid populär zu machen.¹²⁷ Sein Dichtungskonzept und die Legitimation für sein Werk bringt der Autor vor allem in der Praefatio zum Ausdruck. Im Gegensatz zu den heidnischen Dichtern berichtet er in preisender Form von Gott, Christus und der Erlösung. Dennoch sieht er sich als Dichter im Vergleich mit Homer und Vergil, die er seiner Meinung nach übertrifft. Er behandle nämlich Themen, die die gesamte Menschheit betreffen und die Endlichkeit menschlichen Seins und alles Irdischen überwinden.¹²⁸ Daneben fallen weitere Bezüge zu Vergil auf, wie etwa der modifizierte Musenanruf am Beginn des Werkes: Der Dichter bittet um Inspiration nach dem heidnischen Modell des Musenanrufs, allerdings wendet er sich hierfür an die „christliche Muse“, nämlich den Heiligen Geist.¹²⁹ Im gesamten Gedicht kommen Bezüge zur antiker Dichtung vor. Manche davon betreffen einzelne Verse, andere aber komplette Sequenzen wie etwa der Seesturm in Buch 2, der sich an dem Seesturm in Vergils Aeneis anlehnt. Die genaue Bedeutung bzw.

¹²⁵ Vgl. Kartschoke 1975, 33; Fraisse 2007, 673; Bažil 2011, 306-307.

¹²⁶ Vgl. Fraisse 2007, 689; Bažil 2011, 306. Eine genaue Untersuchung zwischen dem Epos als versifizierte Biographie von Jesus-Christus und als Darstellung als heidnisch-antiken Held des Epos findet sich bei Fraisse 2007.

¹²⁷ Vgl. Roberts 2004, 47; Bažil 2011, 306ff. Eine detaillierte Untersuchung von Stil, Sprache und Metrik mit Beispielen aus Buch 3 findet sich bei Bauer 1999, 9-39. Zu den antiken Vorbildern vgl. Bauer 1999, 42-43.

¹²⁸ Vgl. Roberts 2004, 47-48; Gärtner 2011. Eine sehr detaillierte Analyse der gesamten Praefatio bietet Green 2006, 15-23.

¹²⁹ Vgl. Roberts 2004, 48; Gärtner 2011, 33-34; Fraisse 2007, 688.

Interpretation dieser Stellen muss im Einzelfall diskutiert werden, grundsätzlich geht es aber um die Vermittlung der christlichen Lehre, die alle anderen Lehren übertrifft.¹³⁰

Als Begründer einer Gattung hatte Iuvenius naturgemäß großen Einfluss auf nachfolgende Dichter, im Mittelalter galt er als Scholastiker. Ab der Renaissance verlor er an Ansehen, erst die philologische Forschung der jüngeren Geschichte wertete seine Dichtkunst wieder auf. Dennoch gibt es bis heute noch nicht allzu viel wissenschaftliche Literatur über Autor und Werk.¹³¹ Eine Gesamtdarstellung zur Überlieferungsgeschichte des Textes sowie der wissenschaftlichen Untersuchungen desselben erstellte Hansson im Jahr 1950. Er bespricht darin auch einzelne problematische Verse, was eine Erweiterung des textkritischen Apparats der – bis heute gängigen – Textausgaben von Marold (1866) und Huemer (1891), sowie der zweisprachigen und kommentierten Ausgabe von Knappitsch (1910) darstellt.¹³² Erst 2016 publizierte McGill eine vollständige Darstellung der vier Evangelienbücher mit Kommentar und Übersetzung, ohne jedoch dabei einen überarbeiteten Text inklusive Apparat einzubauen.¹³³

2.2. Text

2.2.1. Die Geburt Christi - Iuvenius, Evangeliorum liber I, 144-180¹³⁴

Sed tum forte novo capitum discussio censu
145 Caesaris Augusti iussis per plurima terrae
Describebatur; Syriam tunc iure regebat
Quirinus, proprios cui tota per oppida fines

¹³⁰ Vgl. Green 2006, 84-103. Für eine umfassende Untersuchung des Bezugs zu Vergil mit anschaulichen Beispielen vgl. Roberts 2004; Gärtner 2011; Ausführlich über den Zweck des Werkes schreibt Green 2006, 126-134. Zum Verhältnis Iuvenius-Vergil in Bezug auf den Seesturm vgl. Gnllka 2001; Ratkowitsch 1986.

¹³¹ Vgl. Kartschoke 1975, 33-34; Bauer 1999, 7.

¹³² Vgl. Hansson 1950; Marold 1886; Huemer 1891; Knappitsch 1910 bietet zudem eine deutsche Übersetzung.

¹³³ Vgl. McGill 2016.

¹³⁴ Der hier abgebildete Text folgt der Ausgabe von Huemer bis auf „completo“ in Vers 155, das entgegen Huemer („completa“) von Kievits übernommen wurde. Allerdings wurde von der Verfasserin die Schreibung des Buchstaben „v“ mit dem Zeichen „v“ widergegeben. Huemer verwendet sowohl für „u“ als auch „v“ das Zeichen „u“.

- Edebant populi, vires nomenque genusque.
Urbs est Iudeae Betlehem, Davida canorum
- 150 Quae genuit, generis quae censum iure petebat.
Edidit hic Mariam Davidis origine Ioseph
Desponsamque sibi scribens gravidamque professus.
Hospitio amborum Betlehem sub moenibus urbis
Angusti fuerant praeparva habitacula ruris.
- 155 Illic virgo novo completo in tempore fetu
Solvitur et puerum veteri cunabula textu
Involvunt durumque datur praesepe cubili.
 Circa sollicitae pecudum custodia noctis
Pastores tenuit vigiles per pascua laeta.
- 160 Ecce Dei monitu visus descendere caelo
Nuntius, at subitus terror tremefacta pavore
Prostravit viridi pastorum corpora terrae.
Talis et attonitis caelo vox missa cucurrit:
 “Ponite terrorem mentis, mea sumite, dicta,
165 Pastores, quibus haec ingentia gaudia porto.
Nam genitus puer est Davidis origine clara,
Qui populis lucem mox laetitiamque propaget.
Hoc signum dicam, puerum quod cernere vobis
Iam licet implentem gracili praesepia voce.”
- 170 Talia dicenti iunguntur milia plebis
Caelestis cunctique Deum laudantque rogantque,
Talis et uniti vox agminis aera complet:
 “Gloria supremum comitatur debita patrem;
In terris iustos homines pax digna sequetur.”
- 175 Et simul his dictis caeli secreta revisunt.
Pastores propere veniunt puerumque iacentem
Praesepis gremio cernunt; post inde frequentes
Dispergunt late celeris vaga semina famae.

Mirantes laudant, laetantes constipuerunt
180 Omnia nocturnis monitis quod vera recurrant.

2.3. Übersetzung

Aber damals wurde gerade durch eine neue Überprüfung auf Geheiß des Kaisers Augustus über fast alle Teile der Welt die Bevölkerungszahl aufgeschrieben; damals herrschte Quirinus rechtmäßig über Syrien, dem die Völker über alle Städte hin das eigene Gebiet bekannt gaben, und das Vermögen, den Namen und das Geschlecht.

Es gibt eine Stadt in Judäa, Betlehem, (150) die den schönsingenden David hervorgebracht hat, die die Schätzung des Geschlechts in Folge der Rechtslage anstrebte.

Hier gab Joseph, der von David stammte, Maria bekannt, schrieb, dass sie seine Verlobte war und merkte an, dass sie schwanger war.

Sehr kleiner Wohnplatz auf beengtem Land war ihre Unterkunft nahe bei den Mauern der Stadt Betlehem.

Dort wird die Jungfrau, als die Zeit reif war, von dem neuen Kind entbunden; Die Wiege umwickelt den Knaben mit altem Stoff, und eine harte Krippe wird als Bett bereitgestellt.

In der Nähe hielt die Wache über die Tiere die wachsamten Hirten in der unruhigen Nacht auf den fetten Weiden.

(160) Siehe, auf Willen Gottes erschien ein Engel und stieg vom Himmel herab. Aber sofort warf große Furcht von Angst erschüttert die Leiber der Hirten auf die grüne Erde.

Diese Stimme eilte vom Himmel zu den Erschütterten: „Legt die Furcht eures Gemütes ab, nehmt meine Worte auf, Hirten, euch, denen ich diese gewaltige Freude überbringe. Denn geboren ist der Knabe von der herrlichen Herkunft Davids, um den Völkern bald Licht und Freude zu verbreiten. Ich möchte euch dieses Zeichen nennen, das es euch ermöglicht, den Knaben zu sehen, der schon mit süßer Stimme eine Krippe füllt.“

(170) Es verbinden sich unzählige des himmlischen Volkes mit dem, der derartiges sagt, und alle loben und bitten, diese Stimme des vereinten Heeres erfüllt die Luft:

„Geschuldete Ehre begleitet den höchsten Vater; auf der Erde wird den gerechten Menschen der würdige Friede zukommen.“

Und zugleich mit diesen Worten suchten sie wieder auf die Abgeschiedenheit des Himmels. Die Hirten kommen eilig und sehen, wie der Knabe im Schoß der Krippe liegt; danach streuen sie zahlreich in weiter Umgebung die sich ausbreitenden Samen der schnellen Kunde. Staunend loben sie alles, sich freuend wundern sie sich darüber, dass sich alles in der nächtlichen Ermahnung als wahr herausgestellt hat.

2.4. Kommentar

Die Textstelle, die 36 Verse umfasst, folgt dem Aufbau der Geburtsgeschichte bei Lukas (2,1-20). Damit unterbricht Iuvencus die Verwendung des Markusevangeliums, seiner üblichen Vorlage.¹³⁵ Ein direkter Vergleich mit der Textvariante, die Iuvencus verwendet hat, ist an dieser Stelle nicht möglich, da diese Variante nicht bekannt ist. Als Hilfsmittel der Rekonstruktion dient hierfür die Synopsis der verschiedenen Handschriften altlateinischer Texte des Lukasevangeliums von Jülicher.¹³⁶ Damit soll ein ungefährender Vergleich des Epos zum Bibeltext ermöglicht werden. Daneben dient die Vulgata als Vergleichsmedium, um zu überprüfen, inwieweit die Szene in Motiven und Topoi korreliert.

Man kann die Episode in drei Abschnitte gliedern:¹³⁷ Im ersten Abschnitt (Verse 144-157) bietet der Dichter eine Einleitung. Sie beginnt mit der Angabe von Zeit, Ort und Grund des Aufenthaltes in der Stadt Betlehem wie bei Lukas. Betlehem wird als Stadt

¹³⁵ Vgl. McGill 2016, 123.

¹³⁶ Vgl. Jülicher 1976. In dieser Edition sind mehrere Textvarianten aufgelistet. Aus Platzgründen und zur besseren Lesbarkeit wird in den folgenden Ausführungen jeweils eine davon zitiert.

¹³⁷ Green, der sich ebenfalls intensiv mit der Schilderung der Geburt Christi bei Iuvencus und Sedulius auseinandergesetzt hat, begrenzt die eigentliche Geburtsgeschichte auf die Verse 155-180. Die hier vorliegende Untersuchung der Textstelle überschneidet sich naturgemäß in einigen Fällen, jedoch ist Greens Aufsatz in seinem Detailreichtum vielmehr eine Ergänzung. Vgl. Green 2007, 139-146.

Davids gekennzeichnet, was auf die Wichtigkeit des folgenden Geschehens hinweist. Es folgt darauf die Herbergssuche in Betlehem und die Geburt unter ärmlichen Verhältnissen. Der zweite Abschnitt (Verse 158-175) erzählt von den Hirten, von der Erscheinung des Engels, von der Verkündung der frohen Botschaft und vor allem von der großen Furcht der Hirten. Der dritte Abschnitt (Verse 176-180) berichtet von der Reise der Hirten zum neugeborenen Kind und von der Verbreitung der frohen Botschaft, die als wahr gewordenen Versprechen gedeutet wird.

Die Sprache des Dichters weist Elemente der Sprache des klassischen römischen Epos auf, wie Beispiele in den einzelnen Abschnitten belegen werden.

2.4.1. Abschnitt 1 (Verse 144-157)

Generell fällt auf, dass die Szene um die Volkszählung, die Herbergssuche und die Geburt bei Iuvencus detaillierter ausfällt als bei Lukas: Der erste Abschnitt umfasst 14 Verse, die entsprechende Bibelstelle nur 7 (Lk 2,1-7). Wie bei Lukas beginnt die Szene auch hier wieder mit den Datierungsmitteln „Kaiser Augustus“ und „Volkszählung unter Quirinus“. Den Einstieg in die Szene bildet der Ausdruck „(sed) tum forte“. Der Ausdruck „tum forte“ erinnert an Formulierungen des römischen Epos.¹³⁸ Dagegen verwendet Lukas (2,1) „factum est autem in diebus illis“.¹³⁹ Auffällig ist der Begriff „discussio“ (Vers 144), den Iuvencus für „Überprüfung“ verwendet. Dieser Begriff wurde zu dieser Zeit in der Bedeutung der Begriffe „examen“ bzw. „inquisitio“ gebraucht.¹⁴⁰ In den rekonstruierten Fassung der Vetus Latina kommt der Begriff nicht vor.¹⁴¹ Mit dem Ausdruck „novo...censu“ versucht der Dichter hervorzuheben, dass es sich um die erste Zählung handelt. Er ist also mit dem Adjektiv „πρῶτος“ (vgl. Lk, 2,2: αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ...) gleichzusetzen, wie Kievits schreibt.¹⁴² Bereits Knappitsch sprach sich für diese Interpretation aus und merkte in seinem Kommentar an: „novo discussio censu, -

¹³⁸ Dies ergab eine Recherche in Brepols „Library of Latin Texts - Series A“, durchgeführt am 21.03.2017 um 10:29 Uhr.

¹³⁹ So der Text der Vulgata. Für die Vetus Latina wurde auch „factum est autem in illis diebus“ rekonstruiert. Vgl. Jülicher 1976, 16.

¹⁴⁰ Vgl. Kievits 1940, 64;

¹⁴¹ Vgl. Jülicher 1976, 16.

¹⁴² Vgl. Kievits 1940, 64.

erat enim diligens census examinatio, hoc enim vocabulum „discussio“ temporibus imperatorum posteriorum significabat. – novus census, ideo dictus, quia antea non in usu fuerat. (...)“.¹⁴³

Den Raum, der die Zählung der Einwohner umfasst, wird in Vers 145 mit „per plurima terrae“ ausgedrückt. Diese Formulierung mittels eines neutralen Abstraktums im Plural mit dazugehörigem Genitivus partitivus ist auffällig.¹⁴⁴ Der konkrete Ausdruck „per plurima terrae“ ist in Handschriften des Lukasevangeliums nicht überliefert, jedoch beispielsweise die Formulierung „per universum orbem terrarum“.¹⁴⁵

Wie im Bibeltext wird der Ort des Geschehens bei Iuvencus in Abstufungen geschildert, die immer detaillierter werden. Vers 145 nennt das gesamte Reich des Augustus, die Verse 146-147 konkretisieren den Handlungsort auf die Provinz Syrien mit dem Statthalter Quirinus. Darauf folgt die Nennung der Landschaft Judäa im Vers 149 und schließlich – im selben Vers – die konkrete Stadt Betlehem mit dem mythischen Herrscher David. Die parallele Gestaltung, die jeweils einen Ort und einen Herrscher verbindet, ist markant. Im Bibeltext (Rekonstruktion von Lk 2,4-5)¹⁴⁶ wird dieser Trias noch eine vierte Abstufung beigefügt, nämlich die Nennung der Stadt Nazareth im Gebiet Galiläa mit ihrem Repräsentanten Joseph. Es fehlt allerdings die Unterscheidung zwischen Repräsentant der Landschaft und der Stadt. Bei Joseph darf jedoch nicht vergessen werden, dass er auch der Stadt Betlehem angehört. Maria wird hier nicht als handelnde Figur dargestellt, sie ist erst im zweiten Satzteil im Ablativ – also als Objekt und nicht als Subjekt – genannt. Ausgeglichen ist die Komposition des Hauptsatzes bis zum Relativpronomen, da Herkunft und Ziel parallel gestaltet sind:¹⁴⁷

¹⁴³ Knappitsch 1910, 25, Anm. zum Vers 144.

¹⁴⁴ Vgl. Kievits 1940, 64-65. Er merkt an, dass eine solche Formulierung bei Iuvencus mehrmals und auch bei weiteren Schriftstellern der Spätantike vorkommt. Damit widerspricht er Knappitsch 1910, 25, Anm. zum Vers 145, der dieses Phänomen als selten bezeichnet.

¹⁴⁵ Vgl. Heinsdorff 2003, 460; Jülicher 1976, 16.

¹⁴⁶ Vgl. Jülicher 1976, 16-17.

¹⁴⁷ Die graphische Gestaltung des folgenden Textabschnittes wurde von der Verfasserin durchgeführt, um die Versgestaltung deutlich zu machen.

Ascendit autem et **Ioseph** a Galilaea de civitate Nazareth in x Iudeam in civitatem David, quae vocatur Betlehem, eo quod esset de domo et x patria David, ut profiteretur x x cum Maria x x uxore sua x x praegnante.

Das Prädikat („describatur“) des Satzes, der sich über drei Verse erstreckt, wird erst an letzter Stelle desselben im Vers 146 genannt und ist stilistisch durch ein Enjambement sowie durch reine Spondeen hervorgehoben. Markant ist die Zäsur nach dem Wort, die den Vers klar in zwei verschiedene Sinneseinheiten gliedert. Sie beendet die Sequenz, die von Kaiser Augustus und dem gesamten Reich handelt und leitet die nächste Sequenz, die nur die Provinz Syrien und den Statthalter Quirinus betrifft, ein. Der Begriff „describatur“ an sich fällt auf, da sich in der Vulgata derselbe durchgesetzt hat. Die Bedeutung ist wohl in beiden Fällen „aufzeichnen“. ¹⁴⁸ In Textzeugnissen, die älter als die Vulgata sind, ist jedoch häufiger der Begriff „profiteretur“ o. Ä. überliefert. ¹⁴⁹

Auf die chronologische Problematik rund um Quirinus, die Geburt Christi und die erste Volkszählung geht Iuvencus nicht ein, sondern hält sich ohne Bemerkung an den Text des Evangelisten Lukas. ¹⁵⁰ Im Vers 146 wird außerdem genannt, dass Quirinus mit Recht herrscht. Der Ausdruck „iure regebat“ bedeutet also so viel wie „Er herrscht über Syrien im Auftrag des Augustus“. ¹⁵¹

Nun folgt die Beschreibung der Volkszählung. Der Text von Iuvencus enthält im Unterschied zum Lukasevangelium einzelne Elemente dieser Zählung, die genannt werden (Verse 147-148: fines, vires, nomen, genus) und ist dadurch ausführlicher. Nicht nur inhaltlich, sondern auch syntaktisch erweitert Iuvencus die Bibelstelle. Denn während die Schilderung der Volkszählung dort vorwiegend in einfachen Hauptsätzen in

¹⁴⁸ Vgl. dagegen Kievits 1940, 65, der sich nicht für „aufzeichnen“, sondern für „anordnen“ ausspricht.

¹⁴⁹ Vgl. Jülicher 1976, 16; Heinsdorff 2003, 459. „Profiteor“ meint mehr „bekannt geben, deklarieren“. Vgl. Georges s.v. profiteor. In der Rekonstruktion der Vetus Latina sind beide Elemente, jedoch getrennt enthalten: Factum est autem in diebus illis, exiit **edictum** a Caesare Augusto, ut x **profiteretur** x universus orbis terrae. Vgl. Jülicher 1976, 16.

¹⁵⁰ Vgl. Kievits 1940, 65; Zum Vers 146 (Textkritik) vgl. Hansson 1950, 86.

¹⁵¹ Vgl. Kievits 1940, 65. Über die verschiedenen Nuancen, die durch unterschiedliche Überlieferungen des Lukastexts aufkommen, vgl. Heinsdorff 2003, 460.

Verbindung mit Finalsätzen aufgebaut ist, konstruiert Iuvencus kompliziertere syntaktische Bezüge. Das Prädikat des Satzes („*edebant*“) steht für „*profitebantur*“.¹⁵² Die Begriffe „*proprios ... fines*“ im Vers 147 sind eine Umschreibung für den einfacheren Ausdruck „*suos ... agros*“.¹⁵³ Der Ausdruck „*tota per oppida*“ wird für das häufigere „*omnia per oppida*“ verwendet. Die Gleichsetzung von „*omnes*“ und „*toti*“ ist allerdings zur Zeit des Iuvencus durchaus üblich.¹⁵⁴ Im Vers 148 wird genannt, dass die Bürger auch über ihr Vermögen Auskunft geben müssen. Anstelle der sonst üblichen Begriffe wie „*res*“ oder „*facultates*“ verwendet Iuvencus den Begriff „*vires*“.¹⁵⁵ Auch die Bezeichnung für die Menschen, meist als „*homines*“ bezeichnet, wird hier durch den Begriff „*populi*“ variiert.¹⁵⁶ Mit dem Ausdruck „*nomenque genusque*“ erinnert der Dichter an Vers 149 im 10. Buch der Aeneis: „*regem adit et regi memorat **nomenque genusque***“.¹⁵⁷ Allerdings gibt es zwischen den beiden Stellen keinen inhaltlichen Zusammenhang. Stilistisch fällt das doppelte *–que* am Ende des Verses auf.¹⁵⁸

Ab dem Vers 149 richtet der Dichter die Aufmerksamkeit auf die Stadt Betlehem, wo sich die Geburt abspielen wird.¹⁵⁹ Der Einstieg in diese neue Sequenz erfolgt durch eine Formulierung, die typisch für das heidnisch-antike Epos ist. Denn die Wendung „*urbs est...*“ o. Ä. findet sich in zahlreichen Epen zu Beginn einer Ekphrasis, wie beispielsweise „*Urbs antiqua fuit (...)*“ in Vergils Aeneis, 1, 12. Dort bildet dieser Ausdruck den Einstieg in die Beschreibung Karthagos. Der Dichter arbeitet mit dem Faktum, dass sein Publikum mit dem Ausdruck und der Implikation desselben vertraut ist. Allerdings negiert er darauf die Lesererwartung, denn bis auf die kurze Angabe, dass Betlehem die Stadt

¹⁵² Vgl. Kievits 1940; 65. Knappitsch 1910, 25, Anm. zu Vers 148 mit dem Zusatz: „*hoc vocabulum in usu forensi usurpabatur.*“ Die Variatio im Wortfeld „deklarieren, (öffentlich) bekennen“ erinnert an die Problematik „*describebatur*“ in Vers 146.

¹⁵³ Vgl. Kievits 1940, 65. Für dieses Verständnis der Textstelle ist bereits Knappitsch 1910, 25, Anm. zu Vers 147.

¹⁵⁴ Vgl. Kievits 1940, 65.

¹⁵⁵ Vgl. Kievits 1940, 65; Knappitsch 1910, 25, Anm. zu Vers 148.

¹⁵⁶ Vgl. Kievits 1940, 65.

¹⁵⁷ Diese und alle weiteren Textstellen von Vergil entstammen der Edition von Mynors 1969. Zur besseren Lesbarkeit wird in der vorliegenden Arbeit zwischen „*u*“ und „*v*“ unterschieden.

¹⁵⁸ Vgl. McGill 2016, 124. Er weist darauf hin, dass diese Formulierung bei Iuvencus häufiger vorkommt.

¹⁵⁹ Kievits 1940, 66 vermerkt, dass „*Bethleem*“ mit Synizese gelesen werden muss.

Dauids ist, in der nun eine Volkszählung stattfindet, folgt keine Beschreibung der Stadt. Die Verwendung des Wortes „Davida“ in Verbindung mit „canorum“, also abstrakt formuliert Akkusativ Objekt mit dazugehörigem Adjektiv, erinnert formal an die Stelle 2, 8 in den Metamorphosen Ovids: „caeruleos habet unda deos, Tritona canorum“.¹⁶⁰ Es besteht zwar kein direkter inhaltlicher Zusammenhang zwischen der Stelle bei Iuvencus und bei Ovid. Jedoch stammt die Ovid-Stelle aus der Ekphrasis des Palastes von Helios. Da die Formulierung also nach dem Vorbild eines Ekphrasis-Passus gestaltet wurde, besteht der Zusammenhang der Stellen. Insofern wird mit der Erwartungshaltung des Publikums gespielt.

An der Form des Wortes „Davida“ fällt auf, dass der Name dekliniert wird, was sonst im Neuen Testament bzw. bei spätantiken Autoren in der Regel nicht der Fall ist.¹⁶¹ Eine weitere Parallele zur Ovid-Stelle ist, dass der Name der Figur jeweils nach der griechischen Deklination flektiert wird. Das Adjektiv „canorus“, welches „schönklingend, wohltönend“ bzw. „mit schöner Stimme/mit schönem Klang“ bedeutet, verweist auf die Überlieferung Davids u. a. als Psalmendichter.¹⁶² Ähnlich verhält es sich beim genannten Triton, der in den Metamorphosen 2, 8 mit dem Epitheton charakterisiert ist. Der Überlieferung nach soll er mit seinem Muschelhorn die Stimmung des Meeres beeinflussen können.¹⁶³

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Vers 149 stark mit der Lesererwartung spielt. Gleich zwei typische Elemente des antiken Epos (Ekphrasis und Figur mit Epitheton) signalisieren dies dem Leser. Allerdings bricht Iuvencus mit diesem Stil im Vers 151, in dem die Vorgangsweise der Volkszählung dargestellt wird. Bereits die zweite Hälfte des Verses 150 leitet zu dem neuen Thema über. Mit „generis“ ist im Vers 150 das Geschlecht Davids, übertragen das Geschlecht von Joseph und Maria gemeint.¹⁶⁴ Der Ausdruck „iure petebat“ erinnert an klanglich an den Vers 146, wo die Formulierung „iure regebat“ vorgefunden wird. „lus“ meint hier wohl mehr „Gesetz“

¹⁶⁰ Diese und alle weiteren Textstellen der Metamorphosen entstammen, sofern nicht anders angegeben, der Edition von Anderson 1982.

¹⁶¹ Vgl. Kievits 1940, 60.

¹⁶² Vgl. Georges s.v. canorus.

¹⁶³ Vgl. Aeneis, 10, 209-212; Metamorphosen 1, 330-342.

¹⁶⁴ Vgl. Kievits 1940, 66.

bzw. „Verordnung“ als „Recht“.¹⁶⁵ Beiden Stellen ist gemeinsam, dass sie für die abstrakte Staatsgewalt, die von Rom ausgeht, stehen.

Die Verse 151-152 beschreiben den Vorgang der Volkszählung näher, indem sie mitteilen, dass Joseph die vom Kaiser geforderte Erklärung abgibt, in der er Maria als seine schwangere Verlobte¹⁶⁶ bezeichnet und damit das künftige Kind als sein eigenes anerkennt. Letzteres wird jedoch nicht explizit genannt. Dadurch, dass Iuvencus Joseph als Nachkommen Davids nennt (Vers 151), betont er die jüdische Abstammung des christlichen Erlösers.¹⁶⁷ Die Darstellung der Handlung durch Hendiadyoin „scribens“ und „professus“ ist dem Epos des Iuvencus eigen. Biblische Vorlagen beschränken sich auf einen der beiden Ausdrücke.¹⁶⁸ Das Partizip „professus“ steht zwar im Perfekt, hat aber den Sinn eines Präsenspartizips.¹⁶⁹

Auf die steuerliche Erklärung des Joseph folgt in den Versen 153-157 die Herbergssuche und die Geburt. Im Gegensatz zum Lukasevangelium ist der Passus bei Iuvencus wiederum erweitert, weil Iuvencus die Armut und die einfachen Verhältnisse, in denen Jesus zur Welt kommt, näher ausführt. Interessant ist die Beschreibung des Geburtsortes, nämlich „sub moenibus urbis“ im Vers 153. Der Ausdruck meint wohl, dass sich die Herberge nahe bei den Stadtmauern befand.¹⁷⁰ In außerkanonischen Legenden wird erwähnt, dass Christus in einer Höhle außerhalb der Stadt geboren wurde. Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass Iuvencus diesen Varianten folgt.¹⁷¹ Knappitsch versuchte, die Formulierung zu rechtfertigen. Er argumentierte mit dem Begriff „habitacula“, der im Vers 154 vorkommt:

¹⁶⁵ Vgl. Georges s.v. ius [2].

¹⁶⁶ Bzgl. der Thematik Maria als Verlobte bzw. bereits Frau des Joseph gibt es mehrere überlieferte Varianten. Vgl. Jülicher 1976, 17; Heinsdorff 2003, 460. Auf die jüdische Eheschließung in früherer Zeit wurde bereits im Kapitel zum Matthäusevangelium hingewiesen.

¹⁶⁷ Vgl. McGill 2016, 124. Zu den Versen 150ff. (Textkritik) vgl. Hansson 1950, 86.

¹⁶⁸ Vgl. Jülicher 1976, 17; Heinsdorff 2003, 460.

¹⁶⁹ Vgl. Kievits 1940, 66.

¹⁷⁰ Vgl. Georges s.v. sub. Der Ausdruck „sub moenibus urbis“, kommt auch in der Aeneis 12,116 am Ende des Verses vor. Jedoch besteht kein inhaltlicher Zusammenhang zwischen den beiden Stellen.

¹⁷¹ Vgl. Kievits 1940, 66.

„Haec ‚habitacula‘ fuerunt stabula, maximamque partem antra, ad quae greges noctu devertebantur. Locus autem, quo Christus natus est, quemque ipsi vidi, est specus subterraneus, in cuius parte anteriore etiam nunc locus hac inscriptione signatus est: ‚Hic de Virgine Maria Iesus Christus natus est.‘ Talibus specubus autem pastores illius terrae etiam hac aetate pro stabulis utuntur. Devertebatur autem Iosephus ad stabula, quia ei atque Mariae in oppido Betlehem locus non erat neque pretium solvere poterant.“¹⁷²

Dieser Versuch eines Kompromisses wirkt allerdings missglückt, da die Erklärung durch den Zusatz, dass er selbst die authentische Geburtshöhle Christi gesehen habe, unglaublich scheint. Dass es sich um eine sehr einfache Unterkunft gehandelt hat, die sich in der Nähe der Stadtmauern befand, ist wahrscheinlicher. Das Prädikat des Satzes, „fuerant“, steht im Plusquamperfekt. Es ist jedoch als Imperfekt zu werten.¹⁷³

In den Versen 154 und 156 wird die Armut durch den Diminutiv „habitacula“ und das dazugehörige, intensive Adjektiv „praeparva“ geschildert.¹⁷⁴ Dasselbe ruft der Diminutiv „cunabula“ im Vers 156 hervor. Diese beiden Verse umschließen den Vers 155, der das eigentliche Geburtsgeschehen zum Ausdruck bringt. Sie stellen daher symbolisch den räumlichen Kontext der Geburt dar.

Über die Bedeutung des Wortes „cunabula“ ist man sich in diesem Fall uneins. Üblicherweise gilt es als Diminutiv des Wortes „cunae“ und bedeutet so viel wie „Wiege“ oder auch „Nest“, wenn von Tieren die Rede ist.¹⁷⁵ Würde man dies auch für diesen Fall annehmen, wäre „cunabula“ ein abstraktes Subjekt des Satzes. Die Übersetzung lautet also: „Die kleine Wiege wickelt den Knaben mit altem Stoff ein...“. Diese Formulierung wirkt etwas kompliziert, doch denkt man an Vers 145, kann die Konstruktion auch als eigentümlicher Stil des Iuvenius gewertet werden. Ein sehr starkes Argument für diese Lesart ist zudem Vers 23 aus Vergils 4. Ekloge, „ipsa tibi blandos fundent cunabula flores“. Der Vers steht im Kontext der Geburt des heilbringenden Knaben, der auf die

¹⁷² Knappitsch 1910, 26, Anm. zu Vers 154.

¹⁷³ Vgl. Kievits 1940, 67.

¹⁷⁴ Vgl. McGill 2016, 124. Adjektive mit der Präposition prae- sind bei Iuvenius häufig. Vgl. Kievits 1940, 67; Knappitsch 1910, Anm. zu Vers 154. Das Wort „habitaculum“ ist üblich bei spätantiken Autoren. Vgl. Kievits 1940, 67.

¹⁷⁵ Vgl. Georges s.v. cunae.

Erde gekommen ist, um ein neues „goldenes Zeitalter“ einzuleiten. Im Zuge dessen erwacht die Natur zu neuem Leben und lässt wunderbare Blumen hervorsprossen, er erhält eine Wiege aus Blumen. Zur Klärung des Passus muss auf die Problematik „fundent vs. fundet“ eingegangen werden. Dafür ist es nötig, sich mit der Textkritik von Vergils 4. Ekloge zu befassen. Die Forschung vermutet mittlerweile, dass im Laufe der Überlieferung Fehler in der Reihenfolge der Verse unterlaufen sind. Demnach geht man heute davon aus, dass Vers 23 direkt auf Vers 20 folgt. Dadurch erhält auch Vers 23 ein Prädikat im Singular (abhängig vom Subjekt „tellus“).¹⁷⁶ Die Stelle lautet demnach umgestellt:

Vers 19 ... cum baccare tellus

Vers 20 mixtaque ridenti colocasia fundet acantho

Vers 23 ipsa tibi blandos **fundet** (!) cunabula flores

Wie sich bei der Besprechung der Begriffe „virgo“ und „novo“ (siehe weiter unten) noch herausstellen wird, weist die gesamte Stelle einen Bezug zu Vergils 4. Ekloge auf. Daher ist es sehr wahrscheinlich, dass sich auch der besprochene Vers daran orientiert. Dass Iuvencus das Prädikat seines Verses 156-157 dennoch in den Plural setzt, hängt wohl damit zusammen, dass seine Vergil-Ausgabe bereits diesen Fehler in der Reihenfolge des Verses 23 aufwies.

Um sie dennoch nicht unerwähnt zu lassen, soll kurz auch die zweite Möglichkeit der Auffassung und Interpretation des Satzes erwähnt werden. In diesem Fall bedeutet „cunabula“ so viel wie „Windeln“. Bereits Knappitsch hat auf diese Bedeutung hingewiesen: „cunabula enim non solum cunae sunt, sed etiam pro pannis aut fasciis, quibus involvuntur infantes, usurpantur.“¹⁷⁷

Die Übersetzung lautet diesem Verständnis folgend also: „Sie (= die Eltern, Anm. d. V.) wickelten ihn in Windeln aus altem Stoff.“ Die meisten überlieferten Bibelpassagen der Vetus Latina weisen auch diesen Sinn auf, wobei das Subjekt und Prädikat im Singular steht, weil nur Maria als handelnde Figur agiert, und nicht beide Elternteile.¹⁷⁸ Ebenso

¹⁷⁶ Vgl. dazu Duckworth 1958.

¹⁷⁷ Knappitsch 1910, 26, Anm. zu Vers 156. Ebenso Kievits 1940, 67-68. Ähnlich auch bei Heinsdorff 2003, 460.

¹⁷⁸ Vgl. Jülicher 1976, 17; Heinsdorff 2003, 460-461.

spricht dafür, dass die Stelle in der griechischen Bibelfassung (Lk 2,7) auf dieselbe Weise formuliert ist: „(...) καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν (...)“. Wie jedoch bereits oben erwähnt, scheint die Stelle stark von Vergils 4. Ekloge beeinflusst zu sein. Daher ist eine Übersetzung mit „Windeln“ weniger wahrscheinlich.

Ein textkritisches Problem weist der Vers 155 auf, denn die Formulierung „virgo ... completa“, wie sie etwa Huemer gewählt hat, ist zwar möglich, jedoch vom Sinn her umständlich. Daher gab es bereits im Jahr 1891 von Petschenig den Vorschlag, „completa“ als „completo“ zu verstehen und auf „tempore“ zu beziehen. Diese Variante ist einerseits klarer, andererseits stimmt sie mit den meisten überlieferten Bibelpassagen überein, in denen „impleti sunt dies“ o. Ä. bzw. „ἐπλήθησαν αἱ ἡμέραι“ steht.¹⁷⁹

Der Geburtsvorgang wird wie bei Lukas nicht sehr detailliert geschildert. Allerdings fällt die Antithese zwischen „novo – fetu“ in Vers 155 und „veteri – textu“ in Vers 156 auf, die grammatikalisch parallel gestaltet ist. Im Gegensatz zur biblischen Überlieferung, in der Maria als aktiv handelnde Person das Kind zur Welt bringt („pareret“), ist die Szene bei Iuvencus passiv formuliert („solvitur“).¹⁸⁰

Im Vers 157 werden die ärmlichen Verhältnisse durch den Ausdruck „durumque datur praesepe cubili“ nochmals betont.¹⁸¹

Die Begriffe „virgo“, „novo“ und „cunabula“ verweisen auf Stellen der vierten Ekloge Vergils 4,6-7 „iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna, / iam nova progenies caelo demittitur alto.“ und 4,23 „ipsa tibi blandos fundent cunabula flores.“.¹⁸² Die Parallelen sind sowohl formal als auch inhaltlich feststellbar. Dass gerade auf dieses Werk Vergils angespielt wird, ist nicht verwunderlich, da die dort beschriebene Geburt eines heilbringenden Jungen seit der Spätantike auch christlich interpretiert wurde und

¹⁷⁹ Vgl. Petschenig 1891, 139. Ihm folgt Knappitsch 1910, 26, Anm. zu Vers 155. Zu den überlieferten Varianten vgl. Jülicher 1976, 17; Heinsdorff 2003, 460.

¹⁸⁰ Vgl. Jülicher 1976, 17.

¹⁸¹ Zur Diskussion, aus welchem Material die Krippe war, vgl. Knappitsch 1910, 26, Anm. zu Vers 157; dagegen Kievits 1940, 68. Für eine genaue Beobachtung der zahlreichen Antithesen vgl. Green 2007, 140-141.

¹⁸² Genau aus diesem Grund spricht sich die Verfasserin für die von ihr durch die Übersetzung vorgeschlagene Interpretation der Stelle aus.

dementsprechend von Vertretern dieser Religion für ihre Zwecke verwendet wurde. Unklar bleibt, inwiefern sich Iuvencus mit der Thematik auseinandergesetzt hat.¹⁸³

2.4.2. Abschnitt 2 (Verse 158-175)

Ohne eine Verbindung wechselt mit Vers 158 der Ort des Geschehens von Maria, Joseph und dem Kind zu den Hirten, die gerade Nachtwache halten. Wiederum ist ein Abstraktum („custodia“) das Subjekt des Satzes. Dies ist ein weiterer Grund dafür, auch im Vers 156 „cunabula“ als Subjekt anzunehmen. Die Satzkonstruktion ist durch zwei Genitive („pecudum“; „sollicitae noctis“), die vom Subjekt abhängig sind, etwas umständlich.¹⁸⁴ Der aufwändige Satzbau, der im Text öfters vorkommt, ist bereits oben zur Sprache gekommen. Über die syntaktische Funktion des Genitivs „sollicitae ... noctis“ herrscht in der Forschung Uneinigkeit. Jedoch scheint es sinnvoll, diesen als temporalen Genitiv aufzufassen.¹⁸⁵ Ebenso wird das Adjektiv „sollicitae“ unterschiedlich gedeutet: Kievits ist speziell an diese Stelle für eine aktive Bedeutung, also etwa „beunruhigend, in Spannung versetzend“.¹⁸⁶ Knappitsch hingegen vermutet eine Hypallage adjectivi in diesem Satz und bezieht das Adjektiv sinngemäß auf die Hirten.¹⁸⁷ Die Auffassung von Kievits wirkt jedoch eleganter und wahrscheinlicher.

Vers 159 gibt nähere Auskunft über den Aufenthaltsort, der im Vers 158 nur vage mit „circa“ angedeutet wurde. Die Formulierung „per pascua“ scheint eine Erfindung des Iuvencus zu sein, da erhaltene Bibelfassungen die Formulierung „in illa regione“ aufweisen.¹⁸⁸ Die Landschaft, in der sich die Hirten befinden, wird mit „pascua laeta“

¹⁸³ Vgl. McGill 2016, 124. Zur 4. Ekloge und deren Interpretation vgl. Albrecht 2013, 23-25; 59-60.

¹⁸⁴ Vgl. Knappitsch 1910, 27, Anm. zu Vers 158; Kievits 1940, 68. Textkritisch interessant ist, dass neben „pecudum“ auch „pecorum“ überliefert ist, welches Knappitsch 1910, 27 in seinen Text aufgenommen hat.

¹⁸⁵ Dieser Auffassung scheint auch Knappitsch 1910, 27 zu sein, der „(...) zu besorgniserregender Nachtzeit“ übersetzt. Dagegen jedoch Kievits 1940, 68.

¹⁸⁶ Vgl. Kievits 1940, 68; Georges s.v. sollicitus.

¹⁸⁷ Vgl. Knappitsch 1910, 27, Anm. zu Vers 158. Dennoch lautet seine Übersetzung „(...) zu besorgniserregender Nachtzeit.“

¹⁸⁸ Vgl. Jülicher 1976, 17; Heinsdorff 2003, 461. Interessant ist auch das darauffolgende „vigilantes“, das auch als „cantantes“ überliefert ist. Vgl. dazu Jülicher 1976; Heinsdorff 2003, 461, Anm. 442.

beschrieben. Das Adjektiv „laetus“ ist bereits in antiken Texten in der übertragenen Bedeutung „fruchtbar“ bzw. „fett“ belegt.¹⁸⁹ Nur zwei Verse widmet er der Landschaft und Tageszeit, denn mit dem einfachen „ecce“, beginnt bereits die Verkündigungsszene.¹⁹⁰ Der Ausdruck „ecce“ ist direkt dem Bibeltext entnommen und hat Signalwirkung. Allerdings ist die Überleitung zur neuen Szene bei Iuvencus asyndetisch. Die Bibelstelle beginnt dagegen mit „et ecce“.¹⁹¹

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Bibeltext und dem Epos des Iuvencus besteht in der anschließenden Beschreibung der Engelserscheinung in den Versen 160-163. Die Erscheinung des Engels mit dem Partizip „visus“ auszudrücken, ist wahrscheinlich eine Neuerfindung von Iuvencus.¹⁹² Der Engel des Herrn wird nicht mit dem biblischen Begriff „angelus“ bezeichnet, sondern mit dem Begriff „nuntius“, der in den römischen Epen den für das Genus charakteristischen Boten darstellt. Diese Stelle ist ein Beispiel dafür, dass Iuvencus auf den gräzisierten Bibelausdruck verzichtet und dem Publikum die gewohnte klassische Formulierung anbietet.

In der Bibel wird in 2,9 vor allem das Licht hervorgehoben, was – wie bereits bei der Behandlung des Lukasevangeliums besprochen – vor allem theologische Gründe hat. Iuvencus dagegen betont bei seiner Schilderung des himmlischen Boten primär das furchteinflößende Element des Passus und lässt die bei Lukas erwähnte „claritas“ weg. Die riesige Furcht, die der Auftritt des Engels hervorruft, vermag es sogar, die Hirten auf den Boden zu werfen.¹⁹³ Die drei Ausdrücke „terror tremefacta pavore“ im Vers 161, die dem semantischen Feld „Furcht“ zuzuordnen sind, unterstreichen die Stimmung, auch indem sie unverbunden aufeinanderfolgen. Auch klanglich bilden sie eine Einheit, da sie viele „r“ bzw. „r + Konsonant“ aufweisen. Stellt man sich einen Vortrag des Werkes – besonders mit der Aussprache eines sogenannten „rollenden r“ vor, wird das Zittern der

¹⁸⁹ Vgl. Georges s.v. laetus; Vgl. Green 2007, 142.

¹⁹⁰ Vgl. Kievits 1940, 52.

¹⁹¹ Vgl. Jülicher 1976, 17.

¹⁹² Vgl. Knappitsch 1910, 27, Anm. zu Vers 160, der jedoch „visus“ deshalb für plausibel hält, da es in der Vulgata Lk 2,9 vorkommt. Ein solches „argumentum e negativo“ scheint jedoch sehr schwach. In älteren Bibelfassungen fehlt der Ausdruck. Vgl. Jülicher 1976, 17.

¹⁹³ Zum Ausdruck „viridi ... terrae“ als Dativus finalis vgl. Kievits 1940, 68. Er beschreibt den finalen Dativ nach Verben der Bewegung als Phänomen nachklassischen Lateins; Knappitsch 1910, 27 Anm. zu Vers 162 erklärt, dass „viridi“ eine Datierung der Geburt in den Winter aufgrund der klimatischen Verhältnisse der Gegend nicht ausschließt.

Hirten gleichsam hörbar. Sowohl das asyndetische Trikolon des Wortfeldes „Furcht“ als auch die lautliche Gestaltung vermitteln einen Eindruck dieser Wucht. Daneben weisen die Verse 161-162 zahlreiche Alliterationen¹⁹⁴, vor allem mit den Tenues „p“ und „t“, auf. Auch sie vermitteln die Stimmung der Szene.

Die Untersuchung der Verse 160-163 zeigt, dass Iuvenecus zwar das Motiv der „Furcht der Hirten“ aus dem Bibeltext übernimmt, allerdings anschließend erweitert.¹⁹⁵ Doch Lukas ist wahrscheinlich nicht das einzige Vorbild: Die Darstellung des Engels lässt sich mit dem Auftreten Merkurs (Aeneis 4, 279-280) vergleichen, der im Auftrag Jupiters einen Befehl, Karthago zu verlassen und endlich sein Fatum zu akzeptieren, an Aeneas ausrichtet und diesen dabei sehr erschreckt:¹⁹⁶ „At vero Aeneas aspectu obmutuit amens, / arrectaeque horrore comae et vox faucibus haesit.“ Die Parallelen liegen allerdings mehr im motivischen Bereich, denn es sind keine wörtlichen Übereinstimmungen feststellbar. Es liegt nahe, dass Iuvenecus den Hebraismus „timuerunt timore magno“ durch eine klassisch-epische Formulierung ersetzen wollte, wie es auch an zahlreichen anderen Stellen seines Werkes sichtbar ist.

Vers 163 stellt eine Überleitung zur wörtlichen Rede des Engels (Verse 164-169) dar. Wiederum ist ein Abstraktum, nämlich „vox“, das Subjekt.¹⁹⁷ Ihr Inhalt ist klar, es geht um die Geburt des Erlösers und um das Zeichen, das der Engel den Hirten gibt, um das neugeborene Kind zu finden. Wie im Lukasevangelium beginnt die Rede des Engels mit der Aufforderung an die Hirten, ihre Furcht abzulegen. Während in den Bibelfassungen die Aufforderung mittels Verneinung ausgedrückt wird, ist es bei Iuvenecus das „ponite terrorem mentis“, also eine positive Aufforderung.¹⁹⁸ Darauf folgt die Begründung dieser Aufforderung, nämlich die Verkündung der frohen Botschaft, was hier mit „ingentia gaudia porto“ (Vers 165) ausgedrückt ist. Diese Formulierung hat möglicherweise wieder einen unmittelbaren Bezug zum antiken Epos, lautet doch Vers 555, Buch 10 aus Statius' Thebais „signifer, ante omnes sua damna et **gaudia**

¹⁹⁴ Vgl. McGill 2016, 124, der jedoch nur die Alliteration als typisches Stilmittel des Iuvenecus erwähnt.

¹⁹⁵ Vgl. Kievits 1940, 68; McGill 2016, 124.

¹⁹⁶ Vgl. McGill 2016, 124.

¹⁹⁷ Zur Formulierung mit Dativus finalis vgl. Kievits 1940, 68.

¹⁹⁸ Vgl. Jülicher 1976, 18.

portans“.¹⁹⁹ Wiederum vermeidet Iuvencus den griechisch-biblischen Ausdruck („evangelizo“) und ersetzt ihn durch einen, der dem Publikum vertraut sein dürfte.²⁰⁰

Rhetorisch ist die Aufforderung zudem durch die Antithese „ponite terrorem – sumite dicta“, jeweils mit Akkusativobjekt verbunden, ausgestaltet.

Wie Lukas bezeichnet auch Iuvencus das neugeborene Kind als Nachkomme Davids, allerdings fehlt bei Iuvencus die eindeutige Bezeichnung als Retter.²⁰¹ Dies gleicht er durch die Umschreibung „Qui populis lucem mox laetitiamque propaget“ im Vers 167 aus. Daneben deutet auch die Formulierung „Davidis origine **clara**“ im Vers 166 hin. Im Gegensatz zum Evangelium baut Iuvencus an dieser Stelle verstärkt die Lichtmotivik ein, die er bei der Darstellung des Engels vermieden hat.²⁰² Gerade das wichtige Motiv „Licht“ ist für die Darstellung des christlichen Erlösers fundamental. Die Verwendung des Motivs verbindet die neue Religion mit den bereits existierenden Kulturen: Den Römern ist es als Symbol für Rettung in der Kaiserpanegyrik und dem Mythos, den Juden im dem Alten Testament bekannt. Unterstrichen wird die positive Kraft des Messias durch die Freude (gaudia bzw. laetitia), die er den Menschen bringen wird.²⁰³ Kievits betont in seinem Kommentar, dass das Wort „lucem“ hier explizit für „salutem“ steht.²⁰⁴ In den Versen 168-169 gibt der Engel in seiner Rede den Hirten das Zeichen, wie sie ihren Erlöser erkennen werden. Im Gegensatz zum Evangelium wird in der Botschaft des Engels hier nicht erneut darauf hingewiesen, dass sie es als das Kind erkennen werden, das in Windeln gewickelt, in einer Krippe liegt. Iuvencus meint mit dem Wort „signum“, dass das Kind in einer Krippe liegt und eine liebevolle Stimme hat. Die Szene hebt den Kontrast zwischen dem hilfsbedürftigen Neugeborenen und dem zukünftigen Erlöser der Erde hervor.²⁰⁵

Mit dem Ausdruck „talia dicenti“ leitet Iuvencus in Vers 170 von der wörtlichen Rede zu einer erzählenden Passage über. Die Formulierung erinnert an den Stil römischer Epen

¹⁹⁹ Die Textstellen der Thebais entstammen der Edition von Klotz & Klüppel 1973.

²⁰⁰ Vgl. McGill 2016, 125; Vgl. Jülicher 1976, 18, der daneben aufzeigt, dass in den Bibelfassungen neben „evangelizo“ o. Ä. auch „nuntio“ o. Ä. überliefert ist.

²⁰¹ Vgl. McGill 2016, 125.

²⁰² Vgl. McGill 2016, 125; Röttger 1996, 32.

²⁰³ Vgl. zu einer detaillierten Untersuchung Röttger 1996, 7-10 und 27-32.

²⁰⁴ Vgl. Kievits 1940, 69.

²⁰⁵ Vgl. Green 2007, 144.

(z.B. bei Ovid und Statius).²⁰⁶ Als Subjekt des Satzes fungiert das Abstraktum „milia plebis caelestis“. Damit ist das Heer der Engel gemeint.²⁰⁷ Nach dem beiordnenden –que wird dieses Heer mit „cuncti“ bezeichnet.²⁰⁸ Vor allem durch den Ausdruck „agminis“ im Vers 172 wird dies klar. Das Ende des Verses 171 ist durch die Formulierung „... laudantque rogantque“ erneut mit einem doppelten –que gestaltet.²⁰⁹ Die inhaltliche Gestaltung der Verse 170-172 erinnert, indem sie von der Preisung Gottes durch das Heer der Engel erzählen, an den Bibeltext.

Die Verse 173-174 enthalten den berühmten Doppelzeiler „Gloria in altissimis Deo et in terra pax x hominibus bonae voluntatis“ aus dem Lukasevangelium, der bereits in alten Bibelfassungen überliefert ist.²¹⁰ Durch die Formulierung „iustos homines“ im Vers 174 ist Iuvencus präziser als Lukas, denn er interpretiert bereits das dort vorkommende „hominibus bonae voluntatis“ als „gerechte Menschen“.²¹¹ Der Vers 175 schließt die Szene der Engelserscheinung ab. Der Ausdruck „et simul his dictis“ erinnert an epische Formulierungen der heidnischen Antike. Ebenso ist die Formulierung „caeli secreta“ bereits in römischen Epen belegt.²¹² Daneben erscheint „caeli secreta“ wiederum als typische Formulierung für Iuvencus. Denn auch Vers 145 weist eine Konstruktion mit neutralem Plural und Genitiv Singular („plurima terrae“) auf.²¹³ Einzigartig für diese Stelle bleibt der Ausdruck „revisunt“ im Vers 175. Die überlieferten Bibeltexte haben stattdessen die häufigeren Begriffe „discesserunt“, „abierunt“ o. Ä.²¹⁴

²⁰⁶ Vgl. McGill 2016, 125.

²⁰⁷ Vgl. Kievits 1940, 69.

²⁰⁸ Vgl. Kievits 1940, 69. Heinsdorff 2003, 461 zeigt, dass in den überlieferten Passagen statt der Verwendung von „iunguntur“ mit der Konjunktion „cum“ gearbeitet wird. Ebenso Jülicher 1976, 18.

²⁰⁹ Vgl. Green 2006, 125.

²¹⁰ Vgl. Jülicher 1976, 18; Heinsdorff 2003, 461. Beide zeigen auch weitere überlieferte Varianten auf. Der Bibeltext gibt keine Auskunft darüber, ob dieses Lob eine Feststellung oder eine Aufforderung darstellt. Daher gab es unter den Editoren und Übersetzern Uneinigkeit. Vgl. Knappitsch 1910, 27, Anm. zu Vers 173 und 28, Anm. zu Vers 174; Kievits 1940, 70. Die Verfasserin entschied sich für „comitatur“ und „sequetur“, da die Aussage im Indikativ die Glaubwürdigkeit der vorigen Botschaft, nämlich der Geburt des Retters, unterstützt.

²¹¹ Vgl. McGill 2016, 125. Die Interpretation des Wortes „iustus“ im Sinne von „heilig“ als Komponente von „gerecht“ geht bereits auf das Alte Testament zurück. Vgl. Kraft 1960.

²¹² Vgl. McGill 2016, 125.

²¹³ Vgl. Kievits 1940, 70.

²¹⁴ Vgl. Jülicher 1976, 18; Heinsdorff 2003, 462.

2.4.3. Abschnitt 3 (Verse 176-180)

Der dritte Abschnitt der Textstelle erzählt von der Reise der Hirten zum Kind und von der Verkündung der Botschaft, die sie mit Staunen und als Wahrheit aufgenommen haben. Betont wird durch das Adverb „propere“ im Vers 176 wie bei Lukas 2,16 durch den Ausdruck „venerunt festinantes“, dass sich die Hirten sofort und eilig aufmachen.²¹⁵ Es fehlt bei Iuvencus im Gegensatz zu Lukas der Passus „Transeamus usque x Betlehem et videamus x hoc verbum, quod factum est, quod sic Dominus ostendit nobis.“²¹⁶ Bei Iuvencus machen sich die Hirten schnell auf und sehen als nächstes bereits das Kind. Iuvencus verwendet für den Begriff des Sehens „cernunt“. Dagegen ist in der Vetus Latina „viderunt“, „invenerunt“ o. Ä. überliefert.²¹⁷ Ohne weitere Details des Besuches der Hirten bei Maria, Joseph und dem Kind zu nennen, schildert Iuvencus sehr bildhaft („dispergunt ... vaga semina famae“), dass die Hirten schnell und über weite Strecken die frohe Botschaft verkünden.²¹⁸

Der Ausdruck „dispergunt“ bildet dabei das Pendant zum griechischen „ἐγνώρισαν“, denn dieser Begriff kann sowohl „verstehen“ als auch „bekannt geben“ bedeuten. Das Lateinische kennt keinen Ausdruck, der diese beiden Nuancen enthält. Es gibt verschiedene überlieferte Varianten dieser Stelle in der Vetus Latina. Als Vorbild für Iuvencus hat wohl „retulerunt“ gedient.²¹⁹ Dadurch, dass von „fama“ die Rede ist, wird das Publikum an das klassische Motiv der sich schnell verbreitenden fama erinnert.²²⁰

Den Abschluss des Abschnittes bilden die Verse 179-180 mit der Schilderung, dass sich die Hirten über den wahrgewordenen Erlöser freuen und über die Vorkommnisse staunen. Im Vers 178 beschreibt der Dichter, dass die Hirten die „Samen der Kunde verstreuen“ (dispergunt semina famae). Dieses Motiv kann als Bezug zum Gleichnis vom Sämann (Matthäus, 13; Lukas 8, 4-8) betrachtet werden. Durch ihr Handeln werden die Hirten zu den ersten Aposteln, da sie die Frohbotschaft unter den Menschen verteilen. Das „Wort“, wurde von Lukas in seiner Exegese dieses Gleichnisses als der „λόγος“

²¹⁵ Vgl. Jülicher 1976, 19;

²¹⁶ Der Passus ist bereits in der Vetus Latina belegt, vgl. Jülicher 1976, 19.

²¹⁷ Vgl. Jülicher 1976, 19; Heinsdorff 2003, 462.

²¹⁸ Vgl. Knappitsch 1910, 28, Anm. zu Vers 178.

²¹⁹ Vgl. Kievits 1940, 71; Heinsdorff 2003, 463; Jülicher 1976, 19.

²²⁰ Vgl. McGill 2016, 125.

verstanden, der nicht nur von Gott erzählt, sondern gleichzeitig auch Gott bzw. Jesus ist. Lukas, 8, 11 lautet: „est autem haec parabola semen est verbum dei“.²²¹ Stilistisch fällt der Vers 179 auf, da er zu Beginn vier aufeinanderfolgende Spondeen („**mirantes laudant, laetantes constipuerunt**“) aufweist, was in der gesamten lateinischen Epik nur sehr selten vorkommt.²²² Daneben ist das Verb „constupesco“ nur zwei Mal belegt, nämlich hier und bei Orosius.²²³ Im Gegensatz zu Lukas ist dieser dritte Abschnitt bei Iuvencus knappgehalten. Gänzlich verschweigt Iuvencus an dieser Stelle etwa Maria. Es geht lediglich um die Darstellung des Erlösers und der Hirten.²²⁴ Die Erwähnung Mariens würde dabei den Erzählduktus stören.

²²¹ Für Jesus als der λόγος Gottes, der Mensch wurde vgl. Johannes, 1, 1; 1, 14.

²²² Vgl. McGill 2016, 125-126; Kievits 1940, 71. Über das textkritische Problem bei „recurrent“ vgl. Knappitsch 1910, 28, Anm. zu Vers 180.

²²³ Vgl. McGill 2016, 126; Kievits 1940, 71.

²²⁴ Vgl. Green 2006, 33.

3. Proba

3.1. Autorin und Werk

Über die Autorschaft dieses christlichen Centos wurde längere Zeit diskutiert. Als *communis opinio* gilt mittlerweile, dass die adelige Römerin und Christin Faltonia Betitia Proba in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts das Gedicht verfasst hat.²²⁵ Proba präsentiert in 694 Hexametern ausgewählte Passus von der Schöpfung bis zur Himmelfahrt Christi. Ihren Text fügt sie aus unzähligen Vergilziten zusammen und erzielt dadurch einen klassisch anmutenden lateinischen Stil.²²⁶

Die Textgattung des Centos ist keine Neuerfindung Probas. Der alexandrinischen Tradition folgend, gab es schon vor Proba zahlreiche Dichter, die neue Texte vor allem aus Zitaten Homers und Vergils komponierten, wobei sich die Intention der Centonendichtung im Wandel der Zeit veränderte.²²⁷ Die Bibeldichtung als literarische Gattung ist zur Zeit Probas bereits durch das Werk des Iuvencus vorhanden.²²⁸ Neu ist allerdings die Zusammenfügung von heidnischer und christlicher Tradition, die aus folgenden Elementen zusammengesetzt ist: Proba betreibt einerseits Vergilrezeption im christlichen Sinn, sie schafft einen christlichen Cento und betreibt Bibelexegese in metrischer Form. Die Bibel wird nicht in ihrer Gesamtheit, sondern nur in Episoden

²²⁵ Vgl. Kartschoke 1975, 35; Clark & Hatch 1981, 97-102. Herzog et al. 1989, 337; Green 1995; Green 2008; Moretti 2008, 318-321; Sineri 2011, 20-26. Shanzer 1986 spricht sich gegen Faltonia Betitia Proba als Autorin aus. Erst kürzlich erschienen ist die neue Übersetzung mit Kommentar und Überblick über die Dichterin und ihr Werk von Fels & Greschat 2017; Ebenfalls relativ neu ist die Textausgabe von Fassina & Lucarini 2015. Eine Übersicht über Autor, Werk, Gattung, Rezeption etc. findet sich in der Einleitung bei Schottenius Cullhed 2015, 1-17. Zur Person Probas und ihr Bild in den verschiedenen Epochen vgl. Schottenius Cullhed 2015, 18-55.

²²⁶ Vgl. Kartschoke 1975, 35; Sineri 2011, 16; 19-20. Eine Untersuchung von Erzählstil und Metrik bietet Clark & Hatch 1981, 106-108. Einen Vergleich zwischen Proba und Iuvencus bietet Bažil 2011, der den wesentlichen Unterschied zwischen beiden mit „Gesamtheit der Darstellung“ vs. „Auswahl einzelner Episoden“ charakterisiert. Über Theologie bei Proba vgl. Clark & Hatch 1981, 123-135, über die christliche Darstellung des „Goldenen Zeitalters“ vgl. Clark & Hatch 1981, 171-181. Ebenfalls behandelt Schottenius Cullhed 2015, 113-136 die theologische Position Probas.

²²⁷ Vgl. Kartschoke 1975, 35; Clark & Hatch 1981, 102-103; Pollmann 2004, 79-83; Herzog et al. 1989, 338.

²²⁸ Vgl. Kartschoke 1975, 35-36.

behandelt, sowohl vergilische als auch biblische Konstrukte und Motive werden relativ frei gehandhabt.²²⁹

Für die Christen, die mittlerweile auch der Bildungsschicht entstammen, schafft sie ein wertvolles Gedicht, welches ihren Ansprüchen gewachsen ist.²³⁰ Obwohl kirchliche Würdenträger wie Hieronymus das Werk der Proba nicht schätzten, war ihr Werk im Speziellen und die Gattung „Cento“ im Allgemeinen in der Spätantike bis in die späte Neuzeit sehr beliebt.²³¹

3.2. Text

3.2.1. Die Geburt Christi - Cento Probae, Verse 346-356²³²

lamque aderat promissa dies, quo tempore primum
extulit os sacrum divinae stirpis origo
missus in imperium, venitque in corpore virtus
mixta deo: subiit cari genitoris imago.

350 haut mora, continuo caeli regione serena
stella facem ducens multa cum luce cucurrit.
agnovere deum proceres cunctisque repente
muneribus cumulant et sanctum sidus adorant.
tum vero manifesta fides clarumque paternae
nomen erat virtutis: et ipsi agnoscere vultus
flagrantisque dei divini signa decoris.

²²⁹ Vgl. Herzog et al. 1989, 338-339; Pollmann 2004, 87-92; Sineri 2011, 11-13; 26-29; Clark & Hatch 1981, 3-8; 103. Auf die Problematik der Gattungsdiskussion weist Sineri 2011, 16-18 hin. Essentiell für die Untersuchung des Cento Probae ist Bažil 2009.

²³⁰ Vgl. Herzog et al. 1989, 340.

²³¹ Vgl. Kartschoke 1975, 36; Clark & Hatch 1981, 103-106. Herzog et al. 1989, 338;340; Sineri 2011, 13-15. Einen Überblick über die verschiedenen Reaktionen auf Probas Cento in der Spätantike bietet McGill 2007; Schottenius Cullhed 2015, 56-112.

²³² Der hier abgedruckte Text folgt der Edition von Schenkl 1888. Zur besseren Lesbarkeit unterscheidet die Verfasserin im Gegensatz zu Schenkl zwischen „u“ und „v“.

3.3. Übersetzung

Und schon war der versprochene Tag da, in der Zeit, als zum ersten Mal der Ursprung und die göttliche Abstammung das heilige Gesicht erhob, das zur Herrschaft geschickt wurde. Und die Kraft, verbunden mit Gott, gelangte in einen Leib. Es kam hervor das Abbild des lieben Vaters.

(350) Und kein Warten gab es, ohne Unterbrechen durchlief in der ruhigen Gegend des Himmels mit viel Licht ein Stern, der einen Schweif nachzog. Die Edlen erkannten Gott (darin; Anm. der Verf.), überhäufen ihn sofort mit allen Ehrengeschenken und beten den Stern an.²³³ Da war tatsächlich der Glaube offenkundig und klar der Begriff der väterlichen Kraft. Und sie selbst erkannten das Gesicht des leuchtenden Gottes als Zeichen des göttlichen Schmucks.

3.4. Kommentar

Die relativ knappe Darstellung der Geburt Christi bei Proba lässt sich in zwei Abschnitte gliedern.²³⁴ Abschnitt 1 reicht von Vers 346-349 und beschreibt, dass der bereits angekündigte Tag, an dem Gott Mensch wird, angebrochen ist. Sein Sohn, dessen Natur Mensch und Gott angehört, weist Ähnlichkeit mit Gott selbst auf. Probas Schilderung der Geburt ist weniger eine Erzählung, als vielmehr die Vermittlung eines theologischen Konzepts.²³⁵ Fassina hat die Verse 346-349 passend kommentiert: „Paradigmatici in questo senso [Damit ist die Verwendung von Vergilttext zur Vermittlung der christlichen Lehre gemeint. Anm. d. V.] sono i vv. 346-349 in cui la descrizione del mistero dell'incarnazione di Cristo sembra sostenere la posizione ufficiale della Chiesa che nel concilio di Nicea aveva sancito definitivamente il dogma sull'unità inscindibile di Dio, Uno e Trino [...]“.²³⁶

Der zweite Abschnitt umfasst die Verse 350-356 schildert, wie die Weisen den sogleich erschienenen Stern als Zeichen Gottes deuten und sich zum Neugeborenen aufmachen.

²³³ Clark & Hatch 1981, 191 merkt an: „An alternate reading might be, ‚They worshiped him, the Holy Star.‘ [...]“.

²³⁴ Die hier vorgestellte Unterteilung wurde von Sineri 2011, 211 übernommen.

²³⁵ Vgl. Sineri 2011, 211.

²³⁶ Fassina 2006, 263.

Dabei preisen sie Gott.²³⁷ Die Dichterin arbeitet dabei mit zahlreichen Ausdrücken, die dem Wortfeld „Licht“, „Glanz“ und „Schmuck“ angehören. Es liegt in der Natur der Sache, dass christliche Ausdrücke im Textabschnitt nicht zu finden sind.

In der folgenden Detailbesprechung werden die jeweiligen „Originalstellen“ aus Vergils Werk angeführt, um die kunstvolle Technik der Proba zu veranschaulichen. Der Kontext der Originalstellen wird aus Platzgründen nur dann besprochen, wenn es einen inhaltlichen Zusammenhang gibt.²³⁸

3.4.1. Abschnitt 1 (Verse 346-349)

Proba	Vergil
346 iamque aderat	Aen. 12,391 iamque aderat
346 promissa dies	Aen. 9,107 Ergo aderat promissa dies
346 quo tempore primum	Georg. 1,61 quo tempore primum
347 extulit os sacrum	Aen. 8,591 extulit os sacrum
347 divinae stirpis origo	Aen. 5,711 divinae stirpis & Aen. 12,166 stirpis origo
348 missus in imperium	Aen. 6,812 missus in imperium
348 venitque in corpore virtus	Aen. 5,344 veniens in corpore virtus (!)
349 mixta deo	Aen. 7,661 mixta deo
349 subiit cari genitoris imago	Aen. 2,560 subiit cari genitoris imago

Der erste Abschnitt beginnt im Vers 346 mit „iamque aderat promissa dies“, einer klassisch-epischen Formulierung. Jedoch wurde der Ausdruck „promissa dies“ christlich interpretiert und meint konkret den Tag der Ankunft des Erlösers, der schon durch die Propheten vorausgesagt worden war.²³⁹ Auch Prudentius verwendet nach Proba den

²³⁷ Vgl. Sineri 2011, 211.

²³⁸ Als Grundlage der Untersuchung dient Sineri 2011, 211-214. Sineri beschreibt nicht nur die Platzierung der jeweiligen Phrasen im Vers, sondern schildert kurz den Kontext der entsprechenden Stelle. Das Wesentliche ihrer Ergebnisse wurde in den Tabellen zusammengefasst. „Haut mora, continuo“ im Vers 350 sowie den Vers 353 hat Sineri nicht behandelt. Dafür wurde auf den Testimonienapparat bei Schenkl zurückgegriffen.

²³⁹ Vgl. Fassina 2006, 263.

Ausdruck in der Apotheosis, Vers 601 „Advenit promissa dies, quam dixerat iste“.²⁴⁰ Vers 347 wird wiederum aus einzelnen Passus aus der Aeneis zusammengesetzt.²⁴¹ Der Genitiv im Ausdruck „divinae stirpis origo“ im Vers 347 kann – wie in der Übersetzung sichtbar – bei Proba als erklärender Genitiv im Sinne von „stirps et origo“ interpretiert werden, um die Beziehung zu Gott besser zum Ausdruck zu bringen. Während in der Aeneisstelle der Held Aeneas als konkreter Stammvater der Römer, also eines Stammes, dargestellt wird, ist wirkt Christus nach Proba auf alle Völker. Daher ist der Genitiv in der Aeneisstelle als „echter“ Genitiv zu interpretieren, bei Proba jedoch als Erklärung. Mit diesem Ausdruck vermittelt Proba zwei Eigenschaften, die Christus vereint: „Stirps“ meint die Abstammung von Gott, seinem Vater. Zugleich erklärt Proba mit dem Begriff „origo“, dass Christus der Beginn bzw. die Erstursache – die ἀρχή – von allem ist.

In den Versen 348-349 drückt die Dichterin ihr theologisches Konzept aus. Sie versteht unter der Geburt Christi die Menschwerdung des λόγος, also Gott selbst. Dadurch vertritt sie ein orthodoxes christliches Dogma.²⁴²

Grammatikalisch fällt auf, dass „missus“ Teil einer constructio ad sensum ist, da es sich sinngemäß auf „os sacrum“ bezieht, jedoch grammatikalisch nicht kongruent ist.²⁴³

Interpretatorisch interessant ist im Vers 348 „venitque in corpore virtus“. Denn der Begriff „virtus“ meint in seinem ursprünglichen Kontext die militärische Exzellenz des Euryalus. Bei Proba meint „virtus“ jedoch, dass Jesus Christus durch seine besondere Natur Anteil an der „vis divina“ hat.²⁴⁴ Die Übersetzung von „virtus“ ist daher problematisch. In diesem Fall ist „Kraft“ sehr passend, da es sich einerseits eine sehr wörtliche und ursprüngliche Übersetzung, abgeleitet von „vir“ („Mann“), handelt, und andererseits die Kraft Gottes, die in diesem neuen Körper wirkt, ausdrückt.²⁴⁵

²⁴⁰ Der Text folgt der Ausgabe von Garuti & Garuti 2005 verwendet. In der vorliegenden Arbeit wird zwischen „u“ und „v“ unterschieden.

²⁴¹ Vgl. Fassina 2006, 264; Sineri 2011, 212.

²⁴² Vgl. Fassina 2006, 264; Cacioli 1969, 221-222. Pollmann 2004, 88-89 führt eine Übersicht über die Stellen im Cento an, die das theologische Konzept der Erlösung durch den „christlichen Aeneas“ vermitteln. Ausgangspunkt für die Erlösung der Menschen ist die durch die Propheten angekündigte Geburt des Retters.

²⁴³ Vgl. Sineri 2011, 212.

²⁴⁴ Vgl. Fassina 2006, 264; Cacioli 1969, 222.

²⁴⁵ Vgl. Georges s. v. virtus; Im Christentum wird mit dem Begriff „virtus“ die Macht und Kraft Gottes ausgedrückt. Vgl. dazu Fascher 1959;

Auch das Konzept einer Verbindung von Mensch und Gott in heidnisch-antiker Mythologie ist durch den Ausdruck „mixta deo“ bezeugt. In der entsprechenden Stelle der Aeneis geht es um die Verbindung von Rhea und Herkules, aus der Aventinus hervorgeht. Nach Cacioli bringt Proba durch die Verse 348-349 das Konzept der Inkarnation Gottes zum Ausdruck:²⁴⁶ „La poetessa, che sta parlando della nascita del divino fanciullo, vuole quindi introdurci nel mistero della sua essenza, dicendo che ‚la potenza di Dio (o meglio ‚Dio onnipotente‘) venne in un corpo‘ (cioè in Cristo, uomo e Dio contemporaneamente).“²⁴⁷

Ähnlich verhält es sich mit dem „subiit cari genitoris imago“. In der Aeneis-Stelle hat Aeneas das Bild seines Vaters Anchises vor Augen. Bei Proba geht es um die Ähnlichkeit zwischen Jesus und Gott, seinem Vater.²⁴⁸

Zusammenfassend steht fest, dass die Verse 346-349 die Ankunft des christlichen Erlösers nach antiarianischer Auffassung als Wesen, das sowohl die Natur Gottes als auch des Menschen in sich trägt – „mixta deo“ – beschreibt.²⁴⁹

3.4.2. Abschnitt 2 (Verse 350-356)

Proba	Vergil
350 haut mora, continuo	Aen. 3, 548 Haud mora, continuo (!) Geo., 4, 548 haud mora, continuo (!)
350 caeli regione serena	Aen. 8,528 caeli in regione serena (!)
351 stella facem ducens multa cum luce cucurrit	Aen. 2,694 stella facem ducens multa cum luce cucurrit
352 agnovere deum proceres	Aen. 9,659 agnovere deum proceres
352 cunctisque repente	Aen. 1,594 cunctisque repente
353 muneribus cumulant	Aen. 5, 532 muneribus cumulat (!)

²⁴⁶ Vgl. Cacioli 1969, 222. Cacioli verweist dort auf Bibelstellen, die dieses Konzept vermitteln.

²⁴⁷ Cacioli 1969, 222.

²⁴⁸ Vgl. Fassina 2006, 264-265.

²⁴⁹ Vgl. ausführlich dazu Fassina 2006, 264-267.

353 et sanctum sidus adorant	Aen. 2, 700 sanctum sidus adorant (!)
354 tum vero manifesta fides	Aen. 2,309 tum vero manifesta fides
354 clarumque paternae 355 nomen erat virtutis: et ipsi	Aen. 12,225-226 clarumque paternae / nomen erat virtutis et ipse (!)
355 agnoscere vultus	Aen. 3,173 agnoscere vultus
356 flagrantisque dei	Aen. 1,710 flagrantisque dei
356 divini signa decoris	Aen. 5,647 divini signa decoris

Den Rahmen für die Schilderung des zweiten Abschnittes bildet die Erzählung der Weisen aus dem Osten, die dem Stern folgen, bei Matthäus 2. Allerdings geht Proba auch hier mit ihrem Ausgangstext sehr frei um. Das Erzähltempo ist wie im ersten Abschnitt schnell, es gibt keine ausschweifenden Beschreibungen oder Dergleichen. Grammatikalisch ist der Passus sehr simpel gestaltet. Die Phrase „haut mora, continuo“ im Vers 350 findet sich an zwei Vergil-Stellen. Neben „haut“ ist für Proba auch „haud“ überliefert.²⁵⁰

Der zweite Teil des Verses, „caeli regione serena“, stammt aus der Aeneisszene, in der Aeneas und Achates am Himmel Blitze und Waffen sehen, die von Donner begleitet werden.²⁵¹ Das Gewitter, insbesondere die Lichterscheinungen am Himmel weisen Aeneas darauf hin, dass es bald Krieg geben wird.²⁵² Die Stelle bereitet einerseits in beiden Texten auf ein besonderes, weltbewegendes Ereignis vor. Zum anderen spielt das Licht am Himmel in Form von Erscheinungen wie Waffen, Stern oder Blitz jeweils eine wichtige Rolle. Daher kann man in diesem Fall auch von einem inhaltlichen Bezug zum Textzitat sprechen.²⁵³ Zusätzlich muss erwähnt werden, dass trotz Warnung vor Krieg und Waffen, der Passus bereits in der Aeneis nicht auf eine tragische Zukunft. Denn in der Aeneis erkennt Aeneas die Erscheinung als Zeichen seiner Mutter Venus, deren Handeln seine Rettung sein wird. Die christliche Interpretation geht von einer noch größeren Rettung aus: Christus wird kommen, um nicht nur einen Menschen oder ein Volk, sondern alle Menschen zu erlösen.

²⁵⁰ Vgl. textkritischen Apparat bei Schenkl 1888.

²⁵¹ Vgl. Vergil, Aeneis 8, 520-540.

²⁵² Vgl. Sineri 2011, 212.

²⁵³ Zur Problematik des „in“ im Vers 350 vgl. Sineri 2011, 212 sowie den textkritischen Apparat bei Schenkl 1888.

Im Vers 351 wird der Stern erwähnt. Auch in der Stelle der Aeneis ist der Stern ein göttliches Zeichen. Dort ermahnt er die Trojaner zur Flucht aus ihrer Heimatstadt.²⁵⁴ Der Ausdruck „agnovere deum proceres“ im Vers 352 verweist auf den sozialen Rang der Weisen.²⁵⁵ Den zweiten Teil des Verses, bildet die Phrase „cunctisque repente“, die ebenfalls in den Versen 540, 614 (beide jedoch mit „cunctique“) und 614 vorkommt.²⁵⁶ Der Vers 353 schildert, wie die Weisen Geschenke zusammentragen und den Stern anbeten. Interessant ist die Verwendung von „sanctum sidus adorat“, da das Zitat aus Vergil, Aeneis 2,700 stammt: Dabei handelt es sich um den Kontext der Stelle, die Vorbild für den Vers 351 war.²⁵⁷

In den Versen 354-356 erzählt Proba vom wahren Glauben und der Herrlichkeit Gottes. „tum vero manifesta fides“ im Vers 354 stammt aus dem Passus der Aeneis, in dem die List der Griechen mit dem Pferd geschildert wird. Dort steht „fides“ für die Ironie, da die Trojaner den Griechen fälschlich vertraut haben. Bei Proba wurde „fides“ christlich interpretiert.²⁵⁸ Ähnlich verhält es sich im Vers 355 mit „agnoscere vultus“. Aeneas meint in der Ausgangsstelle, die Penaten zu erkennen. Im Gegensatz dazu ist die Stelle bei Proba wiederum christlich aufgefasst.²⁵⁹ Der Ausdruck „flagrantisque dei“ im Vers 356 hat auch in der Aeneis einen ähnlichen Kontext wie bei Proba. Denn in den Versen 709-720 schildert Vergil, wie Dido von Ascanius fasziniert wird.²⁶⁰

Abschließend lässt sich sagen, dass auch im zweiten Abschnitt mit der Lesererwartung gespielt wird, da die Kontexte der zitierten Aeneis-Stellen durchaus auch inhaltliche Parallelen zum Cento der Proba aufweisen.

²⁵⁴ Vgl. Sineri 2011, 213.

²⁵⁵ Vgl. Sineri 2011, 213. Sineri merkt an, dass sich bereits bei Iuvenius eine ähnliche Formulierung zur Charakterisierung der Weisen findet.

²⁵⁶ Vgl. Sineri 2011, 213. Dort wird auch auf die Problematik „cunctisque“ vs. „cunctique“ eingegangen. Vgl. dazu auch den textkritischen Apparat bei Schenkl 1888.

²⁵⁷ Vgl. Sineri 2011, 213. Zur Problematik, ob schon Iuvenius an dieser Stelle die Aeneis als Vorlage seiner Bibelparaphrase verwendet hat vgl. Nazzaro 2001, 138-140.

²⁵⁸ Vgl. Sineri 2011, 214 und Cacioli 1969, 211-212.

²⁵⁹ Vgl. Sineri 2011, 214. Sineri verweist dort auch auf die Unterschiede der syntaktischen Konstruktion zwischen Originalstelle und der Stelle bei Proba.

²⁶⁰ Vgl. Sineri 2011, 214.

3.5. Text

3.5.1. Die „zweite Geburtsszene“ - Cento Probae, Verse 372-379

At mater gemitu non frustra exterrita tanto,
ipsa sinu prae se portans, turbante tumultu,
infantem fugiens plena ad praesaepia reddit.

375 Hic natum angusti subter fastigia tecti
nutribat teneris inmulgens ubera labris.
Hic tibi prima, puer, fundent cunabula flores,
mixtaque ridenti passim cum baccare tellus
molli paulatim colocasia fundet acantho.

3.6. Übersetzung

Aber die Mutter war durch das viele Jammern nicht vergebens erschreckt worden, sie selbst trug das Kind vor ihrer Brust, während große Verwirrung herrschte, floh, und brachte es zur vollen Krippe zurück. (375) Hier nährte sie ihr Neugeborenes unter dem Giebel des engen Dachs, indem sie ihre Brüste den weichen Lippen hinreichte. Hier wird, Knabe, als erste deine Wiege dir Blumen verstreuen, und die Erde, überall vermisch mit lachendem Baldrian, wird allmählich Wasserrosen mit weichem Akanthus ausgießen.

3.7. Kommentar

Der Passus (Verse 372-379) folgt im Werk der Proba auf den betlehemitischen Kindermord. Er kann in zwei Abschnitte unterteilt werden: Abschnitt 1 umfasst die Verse 372-376 und schildert erzählerisch die Flucht Mariens mit ihrem Kind. Der zweite Abschnitt (Verse 377-379) ist als direkte Anrufung des Kindes (puer) gestaltet. Die Autorin vermittelt durch Zitate aus Vergils 4. Ekloge eine feierlich-idyllische Stimmung der eingetretenen Rettung.

3.7.1. Abschnitt 1 (Verse 372-376)

Proba	Vergil
372 At mater gemitu non frustra exterrita tanto,	Georg. 4, 333 At mater Georg. 4, 353 et procul: 'o gemitu non frustra exterrita tanto
373 ipsa sinu prae se portans, turbante tumultu,	Aen. 11, 544 ipse sinu prae se portans iuga longa petebat (!) Aen. 6, 857 turbante tumultu Aen. 9, 397 turbante tumultu
374 infantem fugiens plena ad praesaepia reddit.	Aen. 11, 541 infantem fugiens Georg. 3, 495 ed dulcis animas plena ad praesepia reddunt (!)
375 Hic natum angusti subter fastigia tecti	Aen. 1, 407 quid natum (!) bzw. 11, 570 hic natam (!) ²⁶¹ Aen. 8, 366 angusti subter fastigia tecti
376 nutribat teneris inmulgens ubera labris.	Aen. 11, 572 nutribat teneris inmulgens ubera labris

Inhaltlich ist dieser erste Abschnitt dem Passus 2,13-14 bei Matthäus entnommen. Gemeinsam ist beiden Texten die wesentliche Information, nämlich die Rettung des Kindes vor dem Kindermord. Allerdings gibt es in einzelnen Elementen durchaus Unterschiede. In der Bibelstelle wird Josef – und nicht Maria – als handelnde Person dargestellt. Außerdem erfolgt die Warnung an Josef durch einen Traum. Bei Proba (Verse 357-363) handelt Maria, die den Zorn des Herodes als erste Person als drohende Gefahr erkennt, worauf sie mit ihrem Sohn in Sicherheit flüchtet. Josef wird in dieser Schilderung nicht erwähnt.²⁶² Dementsprechend wird Marias Rolle entsprechend wichtig: „On the hypotextual level, Mary is also equated with goddesses and prophets. Her knowledge of the future is expressed by re-using that of Juturna, who comes to the

²⁶¹ Sineri 2011, 220 führt entgegen Schenkl den Vers Aeneis 11, 570 als Vorbild an.

²⁶² Es gibt mehre Erklärungsversuche, warum Proba Joseph an dieser Stelle unerwähnt lässt. Vgl. dazu Sineri 2011, 220-222.

aid of her brother Turnus in battle disguised as a man (*Cento 360 ~ A 12.227*), and also that of the Sibyl of Cumae (*Cento 362 ~ A 6.66*).”²⁶³

Probas Erzählung ist in ihrer Gestaltung poetischer als die knapp gehaltene Bibelstelle. Auf sprachlicher Ebene orientiert sich Proba wieder an Vergil. Doch auch motivisch lassen sich Gemeinsamkeiten finden: Die Gestaltung der Fluchtbeschreibung weist Parallelen zur Flucht des Metabus und seiner Tochter Camilla in Vergils Aeneis auf. Verstärkt wird dies durch die Zitate der entsprechenden Stellen in den Versen 373-376.²⁶⁴ Während der gesamten Schilderung der Flucht lässt Proba den Ort unerwähnt. Allerdings impliziert die Beschreibung der Rückkehr zur Krippe, in der Jesus geboren wurde, dass es sich um Betlehem handeln muss. Die Gestaltung der Stelle ist einem Passus aus den *Georgica* entnommen, der davon erzählt, wie die Tiere durch die Pest vor der Krippe zusammenbrechen und sterben. Der Kindermord des Herodes könnte demnach analog als Seuche gedeutet werden, die die kleinen Kinder umkommen lässt.²⁶⁵ Dass die Kinder mit Tieren gleichgesetzt werden, ist hier nicht abwertend, sondern entspricht der Metapher „Christus als der gute Hirte“.

Proba beschreibt die Rettung Jesu gleichsam als seine „zweite Geburt“: Es wiederholen sich die Motive der Krippe (*praesepia*) und der Wiege (*cunabula*). Wie bei der Stelle der Geburt Christi verweist Proba auch hier auf die Enge und in Folge dessen die Armut und Einfachheit, in die Christus geboren wird (Vers 375: [...] *angusti subter fastigia tecti*). Nach der Ankunft in der Krippe stillt Maria das Kind, wodurch im Gegensatz zum Kindermord und der Flucht eine ruhige, beinahe idyllische Atmosphäre geschaffen wird.

²⁶³ Schottenius Cullhed 2015, 166.

²⁶⁴ Vgl. Bažil 2009, 178-179; Herzog 1975, 22; Sineri 2011, 219-220; Schottenius Cullhed 2015, 187 betont die besondere Rolle Marias im *Cento Probae* zudem unter besonderer Hervorhebung der Parallele zur Metabus-Episode; Für weitere Untersuchungen unter dem Aspekt von „Gender Studies“ vgl. Schottenius Cullhed 2015, 162-168.

²⁶⁵ Vgl. Sineri 2011, 220. Über die möglichen Übersetzungsvarianten des Passus vgl. Sineri 2011, 220-221.

3.7.2. Abschnitt 2 (Verse 377-379)

Proba	Vergil
377 Hic tibi prima, puer, fundent cunabula flores,	Ekl. 4, 18 At tibi prima, puer, Ekl. 4, 23 fundent cunabula flores
378 mixtaque ridenti passim cum baccare tellus	Ekl. 4, 20 mixtaque ridenti colocasia fundent acantho. ²⁶⁶ Ekl. 4, 19 passim cum baccare tellus
379 molli paulatim colocasia fundet acantho.	Ekl. 4, 28 molli paulatim flavescet Ekl. 4, 20 mixtaque ridenti colocasia fundent acantho.

Im Gegensatz zur Darstellung der eigentlichen Geburt Christi baut die Dichterin an dieser Stelle die Blumenmotivik in die Verse 377-379 ein. Die verwendeten Zitate stammen aus der 4. Ekloge. Das gebildete Publikum wird dadurch an dieses berühmte Gedicht, welches von einem neuen goldenen Zeitalter kündigt, erinnert. Sineri beschreibt die Situation in den Versen 377-379 folgendermaßen: „Essi [gemeint sind die Verse 377-379, Anm. d. Verf.] sono tutti composti da frammenti derivanti da Buc. 4, 18-28, in cui è descritto il ritorno dell' età dell'oro che accompagna la venuta del *puer*, sicché la tensione allusiva con il modello è fin troppo scoperta.“²⁶⁷

Wenn man an dieser Stelle davon ausgeht, dass Proba zwar die Ankunft des christlichen Erlösers beschreiben will, jedoch noch mit antiken Motiven verknüpft, bietet es sich an, das „reddit“ aus Vers 374 nochmals zu überdenken: Nach antiker Auffassung ist das durch den „puer“ anbrechende goldene Zeitalter ein Phänomen der Wiederholung. Im Gegensatz dazu wird die Geburt Jesu im Christentum als ein einmalig vorkommendes, zielgerichtetes Ereignis gesehen. Die Tatsache, dass Maria das Christuskind schützt und es wieder in die Krippe zurückbringt, könnte eine Metapher dafür sein, dass ein neuer – nun christlicher – Erlöser wieder auf die Erde, die vormalig idyllisch war (verdeutlicht durch die Idylle der Krippe bei der Geburt Christi), zurückkommt. Diese Interpretation

²⁶⁶ Ekl. 4,20 wird in seiner Gesamtheit angeführt, da Probas Vers 378 und 379 aus diesem einen Vers zusammensetzt.

²⁶⁷ Sineri 2011, 222.

der Textstelle würde eine harmonische Synthese von antiker und christlicher Zeitvorstellung ergeben.²⁶⁸

Sobald die Sicherheit des Christuskindes gewährleistet ist, bringt die Erde wunderbare Blumen hervor und zeigt dadurch ihre Freude. Textintern bildet die Erwähnung des Landes (tellus) einen Kontrast zur enge in der Krippe und weist auf den Einfluss Jesu über die gesamte Welt hin. Im Gegensatz zu den Versen 372-376, in der die Dichterin von den Ereignissen erzählt, wird im Vers 377 der puer direkt angesprochen. Man berichtet ihm, auf welche Weise der Kosmos seine Freude über seine Ankunft zeigen wird. Eine wichtige Rolle spielt dabei die wieder aufblühende Natur. Die Dichterin nennt zudem wertvolle Pflanzen (Wasserrose und Akanthus, Vers 379), die ein Zeichen dafür sind. Abschließend soll daran erinnert werden, dass diese Schilderung durch die Verwendung des Ausdrucks „cunabula“ eine Gemeinsamkeit mit der Geburtsszene bei Iuvencus aufweist. Vergil hat für beide Autoren mit seiner 4. Ekloge als Vorbild dieser Passus gedient.

²⁶⁸ Auf das Phänomen Zeit kann hier nicht näher eingegangen werden. Die Argumentation muss daher an ihrer Oberfläche stehen bleiben. Eine eingehende Untersuchung des Phänomens Zeit von den Vorsokratikern bis in die Moderne bietet Gloy 2008. Bereits bei Clark & Hatch 1981, 179-181 wird angesprochen, dass mit Christus ein weiteres Goldenes Zeitalter beginnt.

4. Sedulius

4.1. Autor und Werk

Im fünften Jahrhundert schrieb der Dichter Sedulius sein Ostergedicht in mehreren Büchern,²⁶⁹ das „Carmen paschale“. Das Hauptaugenmerk des Dichters liegt in der Darstellung der Wunder, die der ersehnte Erlöser vollbracht hat.²⁷⁰ Der Stil des Gedichtes erinnert an die römische Epik, wie van der Laan schreibt: „Le poème respire un atmosphère très classique, grâce aux nombreux exemples d’ *imitatio veterum* l’ imitation de poètes classiques, entre lesquels Virgile, Ovide et Lucain.“²⁷¹ Der Inhalt des Gedichts ist im Kontrast dazu naturgemäß christlich geprägt: „En même temps la narration est saturée de remarques exégétiques, parénétiqes ou moralisantes et d’ explications allégoriques, qui montrent que le poète était influencé par des commentaires bibliques, écrits dans le premiers siècles chrétiens.“²⁷²

Die Rezeptionsgeschichte des Gedichts ist sehr umfangreich und reicht bis in die Neuzeit.²⁷³ Aufgrund der unbefriedigenden Quellenlage wurden zahlreiche Hypothesen zu Datierung und Herkunft des Autors, sowie zur Entstehungszeit des Textes aufgestellt.²⁷⁴ Springer fasst seine diesbezügliche Untersuchung folgendermaßen zusammen:

„There is much, then, that remains tantalizingly uncertain about the date and provenance of the *Paschale carmen*. At the very least, however, we can establish that Sedulius’ poem was a product of the fifth century (roughly speaking), with a

²⁶⁹ Die Anzahl der Bücher ist umstritten. Die Unterteilungsanzahl schwankt zwischen 2,3,4,5,6 Büchern. Daneben gibt es auch die Möglichkeit, dass gar keine Einteilung erfolgt. Vgl. Green 2006, 161; Springer 2013, XXV-XXVI. Eine genaue Untersuchung der einzelnen Handschriften hat Huemer durchgeführt. Vgl. dazu die Einleitung bei Panagl 2007, I-XLVII. Zu den Entwicklungen, die zwischen Iuvencus und Sedulius stattgefunden haben, vgl. Green 2006, 143-153.

²⁷⁰ Vgl. van der Laan 1993, 139.

²⁷¹ van der Laan 1993, 135. Im Detail dazu vgl. van der Laan 1993, 142-147.

²⁷² van der Laan 1993, 139. Zu Sedulius’ Quellen und seinem Umgang mit denselben vgl. van der Laan 1993, 140-165.

²⁷³ Vgl. van der Laan 1993, 137-139; Springer 2013, XXVI-XXX; Springer 1988, 128-150.

²⁷⁴ Vgl. Springer 1988, 23-28, welcher verschiedene Hypothesen mit entsprechender Literatur vorstellt.

terminus post quem of c. 390 and a *terminus ante quem* of c. 495. If the subscriptional testimony is trustworthy –and there is no overwhelming reason to doubt it- Sedulius lived in Italy and Greece and wrote his Christian epic sometime during the years 425-450.”²⁷⁵

Ebenso ist es unklar, ob Sedulius schon immer Christ war bzw. wann und warum er Christ geworden ist.²⁷⁶ Auch die Frage nach dem Publikum des Dichters kann nicht problemlos beantwortet werden. Wahrscheinlich wollte er in erster Linie Christen ansprechen.²⁷⁷ Wenn also mehrere Detailfragen unbeantwortet bleiben, steht dennoch fest, dass Sedulius durch sein Werk wesentliche Inhalte des christlichen Glaubens vermitteln will. Dabei nimmt er die Position eines Anti-Nestorianers ein, was beispielsweise durch die Bezeichnung Mariens als „θεοτόκος“ klar wird.²⁷⁸ Doch Sedulius zeigt sich nicht nur als Anti-Nestorianer, sondern lehnt grundsätzlich diejenigen christlichen Strömungen ab, die sich gegen die Einheit bzw. Identität von Vater und Sohn, also Gott und Jesus Christus, richten (z.B. auch Arianer).²⁷⁹ Besonders deutlich ist dies im Buch 1 sichtbar.²⁸⁰ In den Büchern 2-5, die inhaltlich dem Neuen Testament entsprechen, bietet der Dichter aus demselben Grund eine eigene Auslegung der jeweiligen Bibelstellen im Kontext seiner geschilderten „miracula Christi“, um seine theologische Position zu untermauern.²⁸¹ Diese interpretatorische teilt auch Van der Laan: „(...) Voilà pourquoi on peut voir dans la composition du CP une réaction orthodoxe contre certaines hérésies de la tradition antiochénienne, qui visaient à sa le dogme de la divinité de Jésus-Christ.“²⁸²

²⁷⁵ Springer 1988, 28.

²⁷⁶ Vgl. Springer 1988, 28-29.

²⁷⁷ Vgl. Springer 1988, 29-32.

²⁷⁸ Vgl. Springer 1988, 33-44; van der Laan 1993, 136-137.

²⁷⁹ Vgl. Springer 1988, 28-44.

²⁸⁰ Vgl. Springer 2013, 161-172; Ratkowitsch 1986, 56.

²⁸¹ Vgl. Ratkowitsch 1986, 56. Über die Exegese des Sedulius im Allgemeinen vgl. Green 2006, 226-244.

²⁸² van der Laan 1993, 137.

4.2. Text

4.2.1. Die Geburt Christi - Sedulius, Paschale Carmen II, 41-62²⁸³

lamque novem lapsis decimi de limine mensis
fulgebat sacrata dies, cum virgine feta
promissum complevit opus: verbum caro factum,
in nobis habitare volens. Tunc maximus infans
45 intemerata sui conservans viscera templi
inlaesum vacuavit iter: pro virgine testis
partus adest, clausa ingrediens et clausa relinquens.
Quae nova lux mundo, quae toto gratia caelo?
Quis fuit ille nitor, Mariae cum Christus ab alvo
50 processit splendore novo? Velut ipse decoro
sponsus ovans thalamo, forma speciosus amoena
prae filiis hominum, cuius radiante figura
blandior in labiis diffusa est gratia pulchris.
O facilis pietas! Ne nos servile teneret
55 peccato dominante iugum, servilia summus
membra tulit Dominus, primique ab origine mundi
omnia qui propriis vestit nascentia donis
obsitus exiguis habuit velamina pannis;
Quemque procellosi non mobilis unda profundi,
60 terrarum non omne solum, spatiosaque lati
non capit aula poli, puerili in corpore plenus
mansit et angusto Deus in praesepe quievit.
Salve, sancta parens, enixa puerpera regem,
qui caelum terramque tenet per saecula, cuius
65 nomen et aeterno conplectens omnia gyro
imperium sine fine manet; quae ventre beato
gaudia matris habens cum virginitatis honore

²⁸³ Die Texte von Sedulius entstammen der Ausgabe von Panagl 2007. Zur besseren Lesbarkeit wurden von der Verfasserin „u“ und „v“ unterschieden. Ebenso wurden Änderungen in der Groß- und Kleinschreibung vorgenommen.

nec primam similem visa es nec habere sequentem:

sola sine exemplo placuisti femina Christo.

70 Tunc prius ignaris pastoribus ille creatus
enituit, quia pastor erat, gregibusque refulsit
agnus et angelicus cecinit miracula coetus.

4.3. Übersetzung

Und schon erstrahlte an der Schwelle zum zehnten der heilige Tag, nachdem neun Monate vergangen waren, als er durch die schwangere Jungfrau das versprochene Werk vollendete: Das Wort wurde Fleisch und wollte bei uns leben. Damals bewahrte das größte Kind (45) unbefleckt das Innere seines Tempels und verließ den Weg, der unverletzt blieb: Für die Jungfrau ist das Geborene Zeuge, er trat in sie ein, als sie verschlossen war und verließ sie, als sie verschlossen war. Welches neue Licht für die Welt, welche Gnade und Anmut für den gesamten Himmel? Was war jener Glanz, als Christus aus dem Leib Mariens (50) in neuem Glanz hervortrat? Er selbst wie ein Bräutigam, jubelnd aus dem geschmückten Hochzeitsgemach, an herrlicher Gestalt noch vor Menschenkindern; Seine Anmut, die noch strahlender war als seine leuchtende Gestalt, war auf seinen schönen Lippen ausgestreut. O du tatkräftige Liebe! Damit uns nicht das Joch eines Sklaven unter der Herrschaft der Sünde gefangen hält (55), nahm der höchste Herr Glieder eines Sklaven an, und er, der seit Beginn und Anfang der Welt die gesamte Schöpfung mit seinen Geschenken bekleidet, war nur in wenige Windeln gewickelt und hatte diese als Kleidung; Und der, den weder eine kräftige Welle der stürmischen Tiefe (60) noch der gesamte Boden der Erde noch der unglaublich große Hof des weit auseinanderliegenden Himmels festhalten kann, ruhte in seiner Fülle in einem kindlichen²⁸⁴ Körper – obwohl Gott – ruhte er in einer engen Krippe. Sei begrüßt, heilige Mutter, du Wöchnerin hast den König geboren, der den Himmel und die Erde beherrscht für alle Zeit, dessen Name (65) und Reich, weil es in einem ewigen Kreis alles umfasst, ohne Ende bleibt; Diese Freuden einer Mutter werden dir in deinem

²⁸⁴ Ebenso ist die Übersetzung „Leib eines Mädchens“ möglich. Siehe dazu im Kommentar des entsprechenden Abschnitts.

gesegneten Leib zusammen mit der Ehre der Jungfräulichkeit zuteil, und du scheinst weder eine Vorgängerin noch eine Nachfolgerin zu haben. Als einzige Frau ohne ein anderes Beispiel hat Christus an dir Gefallen gefunden. (70) Daraufhin zeigte sich jenes Geschöpf in seinem Glanz zuerst den ahnungslosen Hirten, weil er ein Hirte war, und erschien den Herden, weil er ein Lamm war; Und der Engelschor besang diese Wunder.

4.4. Kommentar

Sedulius erzählt von der Geburt Christi im epischen Ton. Die Erzählung des Lukas dient ihm als Vorbild. Die Episode lässt sich in sechs Abschnitte unterteilen.²⁸⁵ Abschnitt 1 (Verse 41-44a) gibt dem Publikum die zeitliche Orientierung der Episode und weist zudem darauf hin, dass sich die Prophezeiung nun erfüllen wird. Der zweite Abschnitt (Verse 44b-47) geht näher auf die Jungfräulichkeit Mariens – vor und nach der Geburt – ein. Im darauffolgenden Abschnitt 3 (Verse 48-53) beschreibt Sedulius die Schönheit und den Glanz Christi, zudem stellt er ihn als wunderschönen und glücklichen Bräutigam dar. Im Abschnitt 4 (Verse 54-62) wird der Kontrast zwischen dem Reichtum Gottes und der Schlichtheit der Geburt Christi, durch welche Gott Mensch wird, hervorgehoben. Sehr auffallend ist die dabei verwendete Sklavenmetaphorik. Durch diese betont Sedulius die Gnade Gottes, der sich sogar auf ein so erniedrigtes Niveau herabbeugt, um die Menschen zu erlösen. Abschnitt 5 (Verse 63-69) richtet sich an die Mutter und Jungfrau Maria, wobei betont wird, dass sie als einzige Frau sowohl das Geschenk des Mutterglücks und der andauernden Jungfräulichkeit von Gott erhalten hat. Abschnitt 6 (Verse 70-72) schildert, wie Jesus den Hirten und der Herde erschien. Dabei wird auf seine Funktion als Hirte und (Opfer)Lamm für die Menschheit hingewiesen. Wie in der biblischen Fassung erscheinen auch die Engel. Sie singen an dieser Stelle von den Wundern.

²⁸⁵ Greens Untersuchung der Textstelle beinhaltet zusätzlich die Verse 35-40. Wiederum ist anzumerken, dass sich einige Dinge der vorliegenden Untersuchung und in seinem Artikel überschneiden, einander jedoch ebenso ergänzen. Vgl. Green 2006, 146-151. Für einen Vergleich zwischen Iuvencus und Sedulius vor allem im Bezug auf die Textstellen der Geburt Christi vgl. Green 2007, 158-163.

4.4.1. Abschnitt 1 (Verse 41-44)

Das epische „iamque“ bildet den Einstieg in die Geburtsszene.²⁸⁶ Durch diese Formulierung signalisiert der Dichter dem gebildeten Publikum, dass nun ein wichtiges Ereignis folgen wird. Verdeutlicht wird dies zudem durch den Ausdruck „sacrata dies“ und durch das Prädikat „fulgebat“. Mit dem Ausdruck des Glänzens ist nicht nur der Sonnenaufgang als reines Phänomen des Tagesanbruchs gemeint: Sedulius vermittelt durch diese Metapher vielmehr, dass die Welt in naher Zukunft durch Licht und Glanz (Christus) wird. Die Metapher des anbrechenden Tages ist ein Analogon zur Geburt als Beginn des Lebens. Demzufolge steht der Tag als Metapher für die Zeitspanne des irdischen Lebens Christi.²⁸⁷ Auf die bevorstehende Geburt weist die Zeitangabe „novem lapsis decimi de limine mensis“ im Vers 41 hin. Dies ist eine Parallele zu Vergils 4. Ekloge, Vers 61: „(matri longa decem tulerunt fastidia menses)“. Thematisiert wird außerdem die jungfräuliche Schwangerschaft (Vers 42, „virgine feta“), die jedoch in diesem Kontext nicht näher spezifiziert wird. Das handelnde Subjekt (Gott) ist nicht genannt, es ist im Prädikat „complevit“ (Vers 43) enthalten. Dadurch entsteht der Eindruck, dass Gott in seiner Allmacht, ohne dass ihn die Menschen kennen, deren Leben lenkt. Gleichzeitig verweist eine sehr wörtliche Auffassung des Ausdruckes auf die „Erfüllung“ im Sinn der Typologie: Gott erlöst die Menschen durch Christus, weil sie eine Identität bilden.

Durch den Ausdruck „promissum opus“ erinnert Sedulius daran, dass die Propheten im Alten Testament bereits auf das Kommen des Erlösers hingewiesen haben. Einen weiteren Bezug zur Bibel stellt der Ausdruck „verbum caro factum, in nobis habitare volens“ in den Versen 43-44 dar. Es handelt sich dabei nämlich um ein Zitat aus dem Iohannesevangelium (1,14): „et Verbum caro factum est et habitavit in nobis et vidimus gloriam eius gloriam quasi unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis.“ Indem Sedulius nur „verbum caro factum“ zitiert, schließt er sich der üblichen Zitierweise dieser Stelle an.²⁸⁸ Allerdings erweitert der Dichter durch das „volens“ eigenhändig die Aussage des

²⁸⁶ Vgl. Cento Probae, Vers 346.

²⁸⁷ Bereits Aristoteles bringt in seinem 21. Kapitel der Poetik (Thema: Metapher) das Beispiel des Tages als Metapher für das Leben. In 21, 25 schreibt er etwa: „ἢ ὁ γῆρας πρὸς βίον, καὶ ἑσπέρα πρὸς ἡμέραν· ἐρεῖ τοίνυν τὴν ἑσπέραν γῆρας ἡμέρας ἢ ὡς περ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τὸ γῆρας ἑσπέραν βίου ἢ δυσμὰς βίου.“ Der Text stammt aus der Ausgabe von Butcher 1898.

²⁸⁸ Vgl. Springer 2013, 65.

angedeuteten Bibeltextes. Gemäß seiner Exegese nimmt Christus die Menschwerdung freiwillig auf sich, um die Menschheit zu erlösen. Dieser Auffassung folgend ergibt sich für den Begriff „pietas“ im Vers 54 die Bedeutung „Liebe“.

4.4.2. Abschnitt 2 (Verse 44-47)

Die zweite Hälfte des Verses 44 enthält den problematischen Ausdruck „maximus infans“. Die Frage ist, ob sich das Adjektiv, welches die Größe Christi ausdrücken soll, die physische Beschaffenheit oder die geistige Stärke bzw. die große Bedeutung Christi für die Menschen meint. Springer schreibt dazu: „The adjective can be understood in a physical sense as referring to the baby’s size, not only to his status.“²⁸⁹ Diese Problematik, die dem Ausdruck inhärent ist, besteht seit der Entstehung der Septuaginta. Die Übersetzer wählten das griechische Wort „γίγας“, welches allerdings dem hebräischen Ausdruck mit seinen einzelnen Nuancen nicht uneingeschränkt gleichkommt. Im Lateinischen entstanden durch die verschiedenen Textvorlagen der jeweiligen Übersetzer zwei Varianten, „fortis“ und „maximus“. Von diesen setzte sich Letztere durch.²⁹⁰

Es ist durchaus plausibel, dass Sedulius an dieser Stelle tatsächlich auf die physische Beschaffenheit, also die Größe des Kindes eingeht. Diese Haltung kann als Polemik gegen den Dokerismus verstanden werden, welcher die Beschaffenheit Christi als Mensch (Materie) leugnet.²⁹¹ Sedulius unterstreicht also, indem er das Christuskind als besonders großes Kind darstellt, das Wunder der Jungfrau, nicht nur bei der Empfängnis, sondern auch nach der Geburt (*virginitas post partum*).

Metaphorisch beschreibt Sedulius den Leib Mariens im Vers 45 als Tempel (*viscera templi*) und im Vers 46 den Geburtskanal als Weg (*iter*). Beides wird von dem Kind weder während der Schwangerschaft noch bei der Geburt verletzt. Der Topos der wunderbaren und andauernden Jungfräulichkeit, Mariens, deren Beschaffenheit seit dem 4. Jahrhundert unter Gelehrten zu heftigen Diskussionen geführt hat,²⁹² wird im Vers 47

²⁸⁹ Springer 2013, 65.

²⁹⁰ Vgl. Springer 2013, 65-66.

²⁹¹ Vgl. Jülicher 1903.

²⁹² Eine ausführliche Untersuchung dieses Topos bietet Hunter 1993.

Springer vermutet, dass das Licht von der Krippe ausgeht, da Christus selbst das Licht ist.²⁹⁵

Anschließend stellt der Dichter im Vers 51 Christus als Bräutigam dar, der aus dem Hochzeitsgemach austritt. Er benutzt dieses Bild als Analogon zum Kind, das aus dem Leib der Mutter hervorkommt. Der Wortlaut dieses Verses erinnert an Psalm 18, 6:

soli posuit tabernaculum in eis et ipse quasi sponsus procedens de thalamo suo exultavit ut fortis ad currendam viam.

Das Bild des wunderschönen Bräutigams findet sich auch bei Jesaja 61,10:

gaudens gaudebo in Domino et exultabit anima mea in Deo meo quia induit me vestimentis salutis et indumento iustitiae circumdedit me quasi sponsum decoratum corona et quasi sponsam ornatam monilibus suis

Sedulius betont in den Versen 50-53 die Schönheit Christi. Dieser Topos erinnert an den Psalm 44,3: speciosus forma prae filiis hominum diffusa est gratia in labiis tuis propterea benedixit te Deus in aeternum²⁹⁶

Durch dieses Zitat lässt Sedulius seinen Text nicht nur besonders biblisch klingen, sondern betreibt zugleich auch Exegese. Denn beim Kontext der zitierten Stelle handelt es sich um die Hochzeit des Salomon. Diese wird in der jüdischen Allegorese als Hochzeit Gottes mit dem Volk Israels interpretiert. Im Christentum legt man die Episode als Hochzeit von Christus mit der Kirche aus. Durch die demnach notwendige Gleichsetzung von Gottvater und Christus, gelingt Sedulius an dieser Stelle eine sublime, jedoch poetologisch kunstvolle Darlegung seiner eigenen theologischen Position.²⁹⁷

²⁹⁵ Vgl. Springer 2013, 66. Er verweist dort auf andere christliche Texte bzw. auf Gemälde, in denen diese Auffassung vertreten ist.

²⁹⁶ Psalm 44,3 gemäß LXX.

²⁹⁷ Für die Brautsymbolik im Alten Testament vgl. Gross 1958; Für die Brautsymbolik im Neuen Testament vgl. Mussner 1958.

Neben der Schönheit Christi erwähnt Sedulius auch das Strahlen und das Licht, welche Christus umgeben. Er vermittelt dies durch die den Ausdruck „radiante figura“ im Vers 52. Die Übersetzung der Verse 51b-53 deutet den Ausdruck „radiante figura“ als Ablativus comparationis. Zwar wären aus grammatikalischer Sicht auch andere Auffassungen möglich, jedoch kann mit dieser Auffassung der Vergleich als eigener Zusatz des Sedulius innerhalb der Epiphanieschilderung gewertet werden.

4.4.4. Abschnitt 4 (Verse 54-62)

Mit einer direkten Anrufung der „pietas“, also die „Liebe zu den Menschen“, beginnt der vierte Abschnitt. Wiederum mutet die Formulierung philosophisch an, da ein Abstraktum angesprochen wird.²⁹⁸ Im weiteren Verlauf des Passus wird der Grund für die Geburt Christi genannt: Gott will die Menschen in seiner Barmherzigkeit erlösen und vor Sünde bewahren. Der große, allmächtige Gott wird durch seinen Sohn nicht nur Mensch, sondern begibt sich zudem auf das Niveau eines Sklaven. Das angesprochene Sklaventum kann verschieden interpretiert werden: Einerseits erinnert es an die ersten Christen, die Sklaven waren und großen Gefallen an dieser Erlösungsreligion. Andererseits könnte der Mensch als Sklave der Vergänglichkeit oder auch der Sünde aufgefasst werden, ein Phänomen, welches durch den Retter Jesus Christus beendet wird.

Das Bild von Gott bzw. Jesus als Sklave ist keine Erfindung des Sedulius. Bereits im zweiten Brief des Apostels Paulus an die Philipper wird an die verschiedenen Daseinsformen Christi erinnert. Die hierfür relevanten Verse (2, 5-8) lauten:

- 5 hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Iesu
6 qui cum in forma Dei esset non rapinam arbitratus est esse se aequalem
 Deo
7 sed semet ipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem
 hominum factus et habitu inventus ut homo

²⁹⁸ Vgl. Cicero, Tusculanae Disputationes, 5, Cap. II, §5: “(...) O vitae philosophia dux! O virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! (...)” Der Text folgt der Ausgabe von Klotz 1835.

8 humiliavit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem mortem
autem crucis

Die Formulierung „(ab) origine mundi“ im Vers 56 hat Sedulius von den klassischen Autoren Vergil (*Georgica* 2, 336) und Ovid (*Metamorphosen*, 1,3) übernommen. Die Stelle hat dadurch einen klassisch-epischen Klang. Die Vergilstelle („non alios prima crescentis origine mundi“) handelt von der Schönheit und Güte des Frühlings, die der Autor im Zuge des Pflanzenanbaus preist. Die Schilderung ist sehr idyllisch und kann als Neuanfang für bessere Zeiten nach dem kargen und kalten Winter gewertet werden. Dadurch wird der Frühling zum metaphorischen Pendant Christi, der durch seine Geburt den Menschen bessere Zeiten ermöglicht.

Das Ovid-Zitat stammt aus dem Prooimion seiner *Metamorphosen* („adspirate meis primaque ab origine mundi“). Der Ausdruck „ab origine mundi“ wird im Verlauf des Werkes von Ovid als „Goldenes Zeitalter“ ausgelegt. Daher stimmt auch das Motiv dieser Stelle mit der Stelle bei Sedulius überein.

Der Dichter spricht im Vers 57 durch „obsitus exiguis habuit velamina pannis“ davon, dass Gott alles Lebendige kleidet. Dies mag verwunderlich klingen, ist jedoch bereits bei Matthäus, 6, 30 belegt:

si autem faenum agri quod hodie est et cras in clibanum mittitur Deus sic
vestit quanto magis vos minimae fidei

Im Vers 58 erwähnt Sedulius, dass der Gottessohn in einfache Windeln gelegt wurde. Er verwendet an dieser Stelle den Ausdruck „pannis“. Dieser Begriff ist zwar bereits klassisch in Bedeutung „Windeln“ belegt. Allerdings wird er kaum in Verbindung mit Gottheiten verwendet.²⁹⁹ Obwohl Sedulius im Allgemeinen der Geburtsgeschichte bei Lukas folgt, ist der Ausdruck „pannis“ das erste konkrete Zitat aus der Schilderung des Evangelisten.

In den anschließenden Ausführungen geht Sedulius näher auf den Kontrast zwischen der Größe Gottes und dem bescheidenen Kontext der Geburt durch die Nennung von

²⁹⁹ Vgl. Springer 2013, 67.

Luft, Land und Meer, die seiner Gewalt unterstehen, ein.³⁰⁰ Der Vers 62 schließt die Szene ab und hebt nochmals den Kontrast hervor, indem es den Erlöser in einer kleinen Krippe zeigt.³⁰¹ Springer versteht den Abschlussvers als erneutes Bekenntnis gegen die Nestorianer: „The last line sums up the paradoxical and possibly polemical point of the preceding lines in the most succinct and pointed way imaginable. Sedulius’s Jesus is already fully God at birth and does not wait, as the Nestorians thought, to assume his full godhead until his baptism.“³⁰²

Sedulius teilt den Herrschaftsbereich Christi, der zwar in drei separaten Teilen genannt wird, jedoch in seiner Gesamtheit die ganze Welt umfasst. Christus wird als ihr Herr und Schöpfer dargestellt und ist somit identisch mit Gott, wie er in der Genesis dargestellt wird. Er ist so groß, dass ihn die Welt – beispielsweise die Weite des Himmels - nicht umfassen kann. Im Kontrast dazu umfasst ihn jedoch eine kleine Krippe und ein kindlicher Körper. Der Ausdruck „puerile corpus“ ist jedoch mehrdeutig, wodurch verschiedene Interpretationen möglich sind. Einerseits kann damit der Körper des Neugeborenen gemeint sein. Daneben kann damit auch der Körper Mariens, die gleich darauf im Hymnus genannt wird, angesprochen sein, der auch nach der Geburt jungfräulich, also mädchenhaft und kindlich ist. Dieser Interpretation folgend betont Sedulius an dieser Stelle noch einmal den Kontrast zwischen der außerordentlichen Größe des Kindes im physischen Sinn, wie bereits durch den problematischen Ausdruck „maximus“ im Vers 44 erwähnt wurde, und der andauernden Jungfräulichkeit der Mutter Maria.

Thomas Gärtner hat in einer fundierten Untersuchung der Textstelle (Verse 54-62) feststellen können, dass Sedulius zahlreichen Dichtern als Vorbild und Inspiration für dieses Motiv, dem Kontrast zwischen der Größe Gottes der engen Krippe, hat.³⁰³

³⁰⁰ Vgl. Springer 2013, 67.

³⁰¹ Vgl. Springer 2013, 67.

³⁰² Springer 2013, 67.

³⁰³ Vgl. Gärtner 2003.

4.4.5. Abschnitt 5 (Verse 63-69)

Der fünfte Abschnitt beginnt mit einer Anrufung an Maria,³⁰⁴ wobei sich die Formulierung an Vergils Aeneis (5, 80) anlehnt. Die Verse, die sich an Maria richten, beleuchten unterschiedliche Aspekte der Mutterschaft. Am Beginn des Abschnittes nennt der Dichter die Mühen der Geburt, ausgedrückt im „enixa“. Anschließend charakterisiert Sedulius das Kind als ewigen Herrscher von Himmel und Erde. Dadurch leitet er zum nächsten Thema über: Maria hat mehrere Ehren zugleich erhalten. Sie wurde Mutter, blieb dennoch Jungfrau, ihr Kind ist der ewige Herrscher über den Kosmos. Natürlich spielt es auch eine wichtige Rolle, dass Gott sie als einzige Frau dafür auserwählt hat.³⁰⁵ Das Verb „placuisti“ wird in der erotischen Dichtung als Terminus technicus verwendet. An dieser Stelle hat der Dichter jedoch den Sinn umgedeutet und in einen christlichen Kontext gesetzt.

Der Begriff „primam“ im Vers 68 lässt verschiedene Interpretationen zu. Wie in der Übersetzung sichtbar wird, kann „primam“ bedeuten, dass Maria in ihrer Einzigartigkeit weder Vorgängerin noch Nachfolgerin hat. Andererseits könnte damit aber auch auf Eva angespielt werden, die durch Maria ersetzt wird.

Einerseits erinnert der Passus an verschiedene Gebete, die Teil der christlichen Liturgie geworden sind. Andererseits finden sich zahlreiche Formulierungen, die der klassischen Epik entstammen.³⁰⁶ Dabei handelt es sich beispielsweise um eine Stelle bei Vergil, Aeneis 6, 235 („dicitur aeternumque tenet per saecula nomen“), die aus dem Passus von Misenus' Beisetzung stammt. Daneben erinnert der bekannte Ausdruck „imperium sine fine“ im Vers 65 an Vergil, Aeneis I, 279 („imperium sine fine dedi.“) aus der Rede des Iulius Caesar, in der er die Zukunft der Römer voraussagt, und I, 609 („semper honos nomenque tuum laudesque manebunt“; Kontext: Aeneas stellt sich in einer Rede Dido vor). An dieser Stelle wurde der ursprünglich heidnische Gedanke verchristlicht. Er entspricht den theologischen Vorstellungen, die im nicäanischen Glaubensbekenntnis festgehalten sind.³⁰⁷ Als Vorlage für die Aussage vermutet Springer die Bibelstellen

³⁰⁴ Die nun folgende laus richtet sich an Maria und Christus. Am Beginn wird jedoch Maria angesprochen.

³⁰⁵ Vgl. Springer 2013, 67.

³⁰⁶ Vgl. Springer 2013, 67.

³⁰⁷ Vgl. Springer 2013, 68.

Lukas 1, 33 „et regnabit in domo Iacob in aeternum et regni eius non erit finis“ sowie Jesaja 9, 7:

multiplicabitur eius imperium et pacis non erit finis super solium David et super regnum eius ut confirmet illud et corroboret in iudicio et iustitia a modo et usque in sempiternum zelus Domini exercituum faciet hoc

Daneben dient auch Lukas 11, 27 „Factum est autem cum haec diceret extollens vocem quaedam mulier de turba dixit illi beatus venter qui te portavit et ubera quae suxisti“ als Vorbild.³⁰⁸ Die Formulierung der zweifachen Ehre, die Maria erhält, sind eine Synthese von zwei Stellen von Claudian.³⁰⁹

4.4.6. Abschnitt 6 (Verse 70-72)

Der Abschnitt 6, der den Abschluss der Geburtsszene bildet, lehnt sich stark an die Erscheinung der Engel bei Lukas an. Allerdings erwähnt Sedulius das dort wichtige Motiv der Furcht nicht. Im Gegensatz dazu erweitert er die Stelle mit einer eigenen Exegese. Er stellt Christus als Hirten – also Gott – und zugleich als Lamm – Opfer Christi zur Erlösung der Menschheit durch den Tod – dar. Dieser Gedanke ist bereits bei Johannes 10, 7-18 und 1, 29 belegt.³¹⁰

Johannes 1, 29 lautet:

altera die videt Iohannes Iesum venientem ad se et ait ecce agnus Dei qui tollit peccatum mundi

³⁰⁸ Vgl. Springer 2013, 68.

³⁰⁹ Vgl. Springer 2013, 68.

³¹⁰ Vgl. Springer 2013, 68.

Johannes 10, 7-18 laudet:

- 7 dixit ergo eis iterum Iesus amen amen dico vobis quia ego sum ostium ovium
8 omnes quotquot venerunt fures sunt et latrones sed non audierunt eos oves
9 ego sum ostium per me si quis introierit salvabitur et ingredietur et egredietur et
pascua inveniet
10 fur non venit nisi ut furetur et mactet et perdat ego veni ut vitam habeant et
abundantius habeant
11 ego sum pastor bonus bonus pastor animam suam dat pro ovibus
12 mercennarius et qui non est pastor cuius non sunt oves propriae videt lupum
venientem et dimittit oves et fugit et lupus rapit et dispergit oves
13 mercennarius autem fugit quia mercennarius est et non pertinet ad eum de
ovibus
14 ego sum pastor bonus et cognosco meas et cognoscunt me meae
15 Sicut novit me Pater et ego agnosco Patrem Et animam meam pono pro ovibus
16 Et alias oves habeo quae non sunt ex hoc ovili et illas oportet me adducere et
vocem meam audient et fiet unum ovile unus pastor
17 propterea me Pater diligit quia ego pono animam meam ut iterum sumam eam
18 nemo tollit eam a me sed ego pono eam a me ipso potestatem habeo ponendi
eam et potestatem habeo iterum sumendi eam hoc mandatum accepi a Patre
meo

4.5. Text

4.5.1. Die Magier und die Anbetung Christi - Sedulius, Carmen Paschale II, 89-106

Ergo alacres summo servantes lumina caelo
90 fixa magi sidusque micans regale secuti
 optatam tenuere viam, quae lege futura
 duxit adorantes sacra ad cunabula gentes.
 Thesaurisque simul pro religione solutis,
 ipsae etiam ut possint species ostendere Christum,
95 aurea nascenti fuderunt munera regi,
 tura dedere Deo, murrā tribuere sepulchro.
 Cur tria dona tamen? Quoniam spes maxima vitae est
 hunc numerum confessa fides, et tempora summus
 cernens cuncta Deus, praesentia, prisca, futura,
100 semper adest semperque fuit semperque manebit
 in triplici virtute sui. Tunc caelitus illi
 per somnum moniti contemnere iussa tyranni
 per loca mutati gradientes devia callis
 in patriam rediere suam. Sic nos quoque sanctam
105 si cupimus patriam tandem contingere, postquam
 venimus ad Christum, iam non repetamus iniquum.

4.6. Übersetzung

Also beobachteten die Magier aufgeregt das Licht, das sehr hoch am Himmel erschienen war, (90) folgten dem königlichen, glänzenden Stern und gingen weiter auf dem ausgewählten Weg, der durch ein zukünftiges Gesetz die Völker, die zur Verehrung kommen, zur heiligen Wiege führte. Und als sie zugleich die Schätze dargebracht hatten als Zeichen der Ehrerbietung, sodass sogar die einzelnen Typen³¹¹ auf Christus hinweisen können, (95) breiteten sie goldene Geschenke dem neugeborenen König aus, Gott

³¹¹ „Species“ als Synonym für „forma“.

gaben sie Weihrauch, Myrrhe verteilten sie für das Grab. Warum dennoch drei Geschenke? Weil die größte Hoffnung des Lebens der Glaube, der sich zu dieser Zahl bekannt hat, darstellt, und der höchste Gott alle Zeiten sieht, die Gegenwart, die Vergangenheit und die Zukunft (100), er ist immer da, er war immer und er wird immer bleiben in seiner dreifachen Macht. Dann, gewarnt durch einen Traum vom Himmel, missachteten sie die Befehle des Tyrannen und kehrten in ihre Heimat zurück, wobei sie ihren Weg änderten und auf unbekanntem, anderen Pfaden weitergingen. So sollen auch wir, (105) wenn wir endlich unsere Heimat erreichen wollen, nachdem wir zu Christus gekommen sind, kein Unrecht mehr begehen.

4.7. Kommentar

Der Passus über die Magier und die Verehrung des neugeborenen Jesus, kann in fünf Abschnitte gegliedert werden. Abschnitt 1 (Verse 89-92) erzählt von der Reise der Magier, die dem Stern folgen. Anschließend beschreibt Sedulius im zweiten Abschnitt (Verse 93-96), wie sie Christus wertvolle Geschenke darbringen. Bis Vers 96 erinnert die Darstellung an eine Erzählung von Fakten. Dagegen beinhalten die nun folgenden Verse philosophisch-theologische Aspekte. Der dritte Abschnitt (Verse 97-101a) beschäftigt sich mit der Anzahl der Geschenke und gibt philosophische Erklärungen. Darauf folgt Abschnitt 4 (Verse 101b-104a), in dem die Magier beschließen, auf einem anderen Weg als von Herodes befohlen, in ihre Heimat zurückzukehren. Eigentlich ist dieser Abschnitt wieder als Erzählung zu sehen, allerdings erfolgt die Mahnung durch einen Traum. Dadurch wird die Schilderung phantastisch. Den Abschluss bildet Abschnitt 5 (Verse 104b-106), in dem Sedulius in einer eigenen Exegese mittels Metaphorik davon erzählt, dass man durch den christlichen Glauben das Unrecht vermeidet und dadurch ins Paradies gelangt.

4.7.1. Abschnitt 1 (Verse 89-92)

Den Einstieg in die Szene bildet die Formulierung „ergo alacres“, die bereits in ähnlicher Form („ergo alacris“) in Vergils 5. Ekloge, Vers 58 zu finden ist. Diese Übereinstimmung

wirkt gering, doch die zwei Wörter sind kein zufälliges Zitat. Erst bei genauerer Betrachtung wird klar, wie eng die beiden Stellen inhaltlich verbunden sind. Der Ausdruck „ergo alacres“ ist lediglich die Spitze des Eisberges, quasi ein Signal für den Leser. Sedulius stellt die Magier dar, die sich eilig und freudig aufmachen und dem Stern folgen, weil sie wissen, dass sie den Retter finden werden.³¹² In Vergils 5. Ekloge geht es um den Tod des Daphnis, der daraufhin jedoch als Sternbild am Himmel erscheint. Durch diesen Katasterismus erfährt Daphnis gleichsam die Apotheose. Damit sind bereits Parallelen vorhanden: Die Figur, um die es in den entsprechenden Texten geht, ist nicht nur Mensch, sondern stellt eine Verbindung zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Mensch her. Außerdem weist die Figur selbst Merkmale des Göttlichen und des Menschlichen auf. Die Besonderheit dieser Figur wird zudem in beiden Texten durch das Stern- und Lichtmotiv ausgedrückt. Die nächste Gemeinsamkeit ist die Freude der Natur über das Ereignis. Besonders in den behandelten Stellen des Cento Probae wurde die Freude der Natur über die Geburt und Rettung Christi durch das Aufblühen von wunderbaren Pflanzen bildhaft dargestellt. Auch über die Vergöttlichung des Daphnis freut sich die Natur. Besonders die Verse 58-65, aus denen auch das von Sedulius verwendete Zitat stammt, machen dies deutlich:

ergo alacris silvas et cetera rura voluptas
 Panaque pastoresque tenet Dryadasque puellas.
 60 nec lupus insidias pecori, nec retia cervis
 ulla dolum meditantur: amat bonus otia Daphnis.
 ipsi laetitia voces ad sidera iactant
 intonsi montes; ipsae iam carmina rupes,
 ipsa sonant arbusta: ‚Deus, deus ille, Menalca!‘
 65 sis bonus o felixque tuis! En quattuor aras:

In diesem Passus freuen sich nicht nur die Menschen (pastores), sondern auch Götter (Pan) sowie die gesamte Natur (z.B. silvas). Außerdem werden wilde Tiere zahm (lupus).

³¹² Die Details bei Sedulius werden im Verlauf des Kapitels noch einmal ausführlicher erläutert.

Belebte und unbelebte Natur beginnen in ihrer Freude zu singen. Im Vers 64 wird Daphnis ausdrücklich ein Gott genannt und bereits im Vers 65 wird durch die Altäre (arae) die in den anschließenden Versen geschilderte Verehrung (Verse 66-80) hingewiesen.

Dadurch werden nun weitere Parallelen sichtbar: Das Ereignis hat großen Einfluss auf die Umwelt, die sich anders als in ihrem Normalzustand verhält. Das Verhalten der Umwelt wirkt in beiden Fällen idyllisch und ist für die Menschen angenehm. Die nächste Gemeinsamkeit ist die Anbetung des Gottes, welche von Geschenken bzw. Opfern begleitet wird.

Michael von Albrecht schreibt über die gesamte 5. Ekloge: „Die fünfte Ekloge ist als Todes- und Himmelfahrtsgedicht ein Gegenstück zur vierten, dem Geburtsgedicht. Dabei ist der Tod nicht als Endpunkt aufgefasst, sondern als Anfang [...]. Der Tod erscheint zugleich als eine Quelle des Lebens und der Kultur. Vergil hat das Thema in einer befreienden Weise behandelt. [...]“³¹³

Dieser Interpretation der fünften Ekloge folgend, scheint auch die Parallele zur gesamten christlichen Heilsgeschichte gegeben zu sein: Erst durch den Tod Christi ist ewiges Leben möglich. Allerdings übertrifft Sedulius den Vergiltext. Denn Daphnis starb aufgrund einer unglücklichen Liebe, wie bereits bei Theokrit (Gedicht 1) bezeugt ist. Die Unsterblichkeit erlangte er jedoch nicht primär wegen seiner Taten, sondern - gemäß dem bukolischen Dichtungskonzept – das literarische Werk Theokrits, das ihn bis heute erhält.³¹⁴

Im Gegensatz zur vorher behandelten Geburtsszene des Sedulius (vor allem Vers 49), wo viele Fragen über das erwähnte Licht offenbleiben, nennt der Dichter im Vers 89, dass das Licht (konkretisiert als Stern) hoch am Himmel – „summo caelo“ scheint. Den gebildeten Magiern dient es dadurch als Wegweiser zur Krippe. Der Stern wird bereits zu Beginn mit dem Adjektiv „königlich“ („regale“) in Verbindung gebracht. Der Weg, den die Magier eingeschlagen haben, ist bereits durch ein Gesetz, das sich auf die Zukunft bezieht („lege futura“, Vers 91), dazu bestimmt, die Gläubigen zu ihrem König zu führen. Auffällig sind die verschiedenen Begriffe („regale“ im Vers 90; „adorantes gentes“ im

³¹³ Albrecht 2013, 305.

³¹⁴ Zu Theokrits Gedichten (mit Anhang und Erläuterungen) vgl. Fritz 1970.

Vers 92) aus dem Bereich „Königtum und Verehrung“, mit denen Sedulius diese Stelle ausschmückt. Sie verweisen darauf, dass der Herrscher der Zukunft gekommen ist, ohne ihn explizit „rex“ zu nennen. Das Motiv „Jesus als König“ wird in der Passionsgeschichte wiederkehren, etwa als diese Information am Kreuz angebracht wird.³¹⁵

Im Vers 93 werden die „sacra cunabula“ als Ziel des Weges genannt, an dem die Verehrung stattfindet. Auch an dieser Stelle liegt für den Begriff „cunabula“ die Übersetzung mit „Krippe“ nahe.³¹⁶ Mit dem einfachen Ausdruck „viam“ (Vers 91) könnte möglicherweise auf Pilgerreisen angespielt werden, die seit der Spätantike durchgeführt wurden.³¹⁷

4.7.2. Abschnitt 2 (Verse 93-96)

Im zweiten Abschnitt schildert Sedulius, welche Geschenke die Magier dem neugeborenen Kind mitbringen. Der Vers 93 „Thesaurisque simul pro religione solutis“ vermittelt die Überbringung von Gaben. Die Formulierung dieser Handlung mit dem Verb „solvo“ erzeugt wiederum die Atmosphäre einer Königshuldigung, da dieses Verb oftmals „bezahlen“ oder „eine Schuld begleichen“ bedeuten kann.³¹⁸ Andererseits weist das „pro religione“ darauf hin, dass es sich um Opfergaben für den neuen Retter bzw. Gott handelt. Bevor Sedulius die Geschenke überhaupt nennt, erklärt er im Vers 94 dennoch ihren großen Wert. Von selbst weisen sie auf Christus hin („ipsae etiam ut possint species ostendere Christum“). Sie haben also einen dementsprechend hohen Wert. Daraufhin werden sie einzeln vorgestellt. Das Christuskind erhält nicht näher definierte Gaben aus Gold („aurea munera“, Vers 95). Ein solches Geschenk deutet wiederum auf den Bereich der Königsverehrung hin. In der Tat erwähnt Sedulius an dieser Stelle erstmals den konkreten Ausdruck „regi“ für Jesus. Grammatikalisch fällt das Partizip „nascenti“ auf, da das Kind der logischen Reihenfolge entsprechend bereits geboren sein muss. Daneben wäre ein passives Partizip sinnvoller. Man kann das Partizip Präsens dieser Stelle wohl für ein Partizip Perfekt annehmen. Andererseits ist die

³¹⁵ Vgl. Mk, 15, 26; Lk, 23, 38; Mt 27, 37; Jo 19, 19;

³¹⁶ Vgl. dazu entsprechende Diskussionen bei Iuvencus (Vers 156) und Proba (Vers 377).

³¹⁷ Vgl. Springer 2013, 69.

³¹⁸ Vgl. Georges 1913, s.v. solvo.

Überlegung ob das Präsenspartizip aus einem bestimmten Grund ausgewählt wurde, ebenfalls sinnvoll. Demnach würde dieses Partizip bedeuten, dass Jesus bei seiner Geburt erst Mensch war und eben noch nicht Gottes Natur angenommen hat. Nach dieser Argumentation wäre das Präsenspartizip „nascenti“ passend und müsste wohl den Sinn „werden“ beinhalten. Dennoch scheint erstere Variante wahrscheinlicher, da – wie bereits in der Einleitung zu Sedulius angemerkt – der Dichter sich als Anti-Nestorianer präsentiert.

Der Begriff „rex“ (vorkommend im Dativ Singular, Vers 95) ist wichtig für das theologische Verständnis des Sedulius. Jesus, der nach orthodoxer Auffassung bereits bei seiner Geburt an beiden Naturen (Gott und Mensch) Anteil hat, kann also schon an dieser Stelle als König bezeichnet werden. Gemäß den Worten der Propheten wird er innerhalb seines Lebens die Menschheit erlösen, weil Gott es so vorgesehen hat. Springer, der sich ansonsten nicht zu diesem Problem äußert, merkt in seinem Kommentar lediglich folgendes an: „Gold indicates that Christ will be a king;“³¹⁹ Seine Übersetzung der Stelle lautet: „they poured out gold as a present fit for a new born king;“³²⁰ Dadurch, dass in der Schilderung des Sedulius die Natur Jesu bereits bei seiner Geburt Anteil am Göttlichen und Menschlichen hat, spricht sich der Dichter gegen die Ansichten der Nestorianer aus.

Das Kind erhält neben diesen Geschenken aus Gold zusätzlich Weihrauch und Myrrhe. Doch nicht die Geschenke an sich, sondern deren inhärente Bedeutung ist wichtig.³²¹ Im Vers 96 wird die Bedeutung dieser Geschenke erwähnt: Weihrauch ist das symbolische Geschenk für Gott, Myrrhe jenes, das auf den Tod hinweist. Der Hinweis auf den Tod ist wiederum ein Zeichen für die Menschlichkeit Christi. Jesus ist also auch die Geschenke als Gott und Mensch dargestellt.³²²

Die Darstellung im Abschnitt 2 weist Parallelen zu anderen christlichen Werken auf. Einerseits handelt es sich dabei um die Verse 61-67 des 12. Gedichts aus dem Liber Cathemerinon des Prudentius:³²³

³¹⁹ Springer 2013, 69.

³²⁰ Springer 2013, 51.

³²¹ Vgl. Green 2006, 233.

³²² Vgl. Springer 2013, 69.

³²³ Der Text folgt der Ausgabe von Bergman 1926. Zur besseren Lesbarkeit wurden „u“ und „v“ im Gegensatz zur Ausgabe im Schriftbild unterschieden.

Videre quod postquam magi,
Eoa promunt munera,
stratique votis offerunt
tus, myrram, et aurum regium.

65 Agnosce clara insignia
virtutis ac regni tui,
puer o, cui trinam Pater
praedestinavit indolem:

regem deumque adnuntiant

70 thensaurus et fraglans odor
turis Sabaei, ac myrreus
pulvis sepulcrum praedocet.

Hoc est sepulcrum, quo deus,
dum corpus extingui sinit

75 atque id sepultum suscitatur,
mortis refregit carcerem.

Wie durch die Darstellung ersichtlich wird, hatte bereits Prudentius ähnliche Motive und Begriffe verwendet. Er bietet ebenfalls eine Erklärung der Geschenke. Dabei ist Prudentius etwas ausführlicher als Sedulius. Er charakterisiert die Darbringung der Gaben als religiöses Opfer, versieht das erwähnte Gold zugleich mit dem Adjektiv „königlich“ und erläutert auch die Myrrhe als Symbol für das Grab und den Tod, der von Christus überwunden werden wird.

Eine weitere Stelle, die Ähnlichkeiten mit diesem Passus aufweist, ist Iuvenius I, 249-251:

(...) tum munera trina

Tus, aurum, murrum regique hominique Deoque

Dona dabant. (...)

Iuvencus formuliert die Szene zwar knapper als die beiden anderen, jedoch sind in seiner Fassung ebenfalls alle wesentlichen Elemente vorhanden.³²⁴

4.7.3. Abschnitt 3 (Verse 97-101)

In den fünf Versen, die zum dritten Abschnitt zusammengefasst werden können, erklärt Sedulius, dass die Anzahl der drei Geschenke kein Zufall sei, sondern symbolisch die Trinität widerspiegeln. Den Beginn des Abschnitts bildet die knapp formulierte Frage „Cur tria dona tamen?“. Die knappe Formulierung erinnert an die Fragen der Verse 49-50. Bei der Frage handelt es sich um eine rhetorische Frage, wodurch der Dichter seine Kenntnis von antiker Dichtkunst suggeriert.

Im darauffolgenden Satz erklärt er, dass der Glaube an diese Dreizahl der Schlüssel für die Erlösung eines jeden Menschen ist. Sedulius bietet im gleich darauf zwei Arten der Exegese für diese Zahl: Einerseits beschreibt er das Wesen Gottes als eines, das über alle vorstellbaren Zeiten (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) herrscht. Dadurch ist der Gläubige, wenn er sich zu diesem Herrscher bekennt, für alle Zeiten „auf der richtigen Seite“. Andererseits verweist der Ausdruck „in triplici virtute sui“ (Vers 101) auf die Trinität, also die Dreifaltigkeit. Diese bekennt sich zur unauflöselichen Einheit von Gott Vater, seinem Sohn Jesus Christus und dem Heiligen Geist. Das Konzept der Trinität wurde im Konzil seit dem Konzil von Nicäa 325 als offizielles Dogma der Kirche gewertet und im Laufe der nächsten Jahrhunderte ausgearbeitet. Durch die Nennung der Dreifaltigkeit präsentiert sich Sedulius an dieser Stelle erneut als Antinestorianer und Antiarianer.

Abschließend soll noch zum dritten Abschnitt vermerkt werden, dass der Vers 100 „semper adest semperque fuit semperque manebit“ in seiner Formulierung an Vergils Aeneis, I 609 erinnert:³²⁵ „semper honos nomenque tuum laudesque manebunt“. Auch inhaltlich besteht ein Zusammenhang zwischen den Stellen. Zwar spricht hier Aeneas

³²⁴ Einen Vergleich der Exegese der Stelle zwischen Sedulius und Iuvencus bietet Springer 1988, 84-85.

³²⁵ Bereits Vers 65 erinnerte an denselben Vers aus der Aeneis.

Dido an, deren Person und edle Herkunft er preist, jedoch war gerade zuvor Aeneas selbst – von Venus beschützt – erschienen und dabei mit den Attributen von Glanz und Licht beschrieben worden. Dafür sind die Verse 586-593 des ersten Buches der Aeneis zu nennen:

vix ea fatus erat, cum circumfusa repente
scindit se nubes et in aethera purgat apertum.
restitit Aeneas claraque in luce refulsit,
os umerosque deo similis; namque ipsa decoram
590 caesariem nato genetrix lumenque iuventae
purpureum et laetos oculis adflarat honores:
quale manus addunt ebori decus, aut ubi flavo
argentum Pariusve lapis circumdatur auro.

Der Zusammenhang dieser ewigen Herrschaft ist demnach nicht direkt, sondern indirekt. Die ewige Herrschaft gebührt nicht Dido, der sie bei Vergil zugesprochen wird. Vielmehr steht sie Aeneas – als heidnisches Pendant zu Jesus – zu, der die Worte ausspricht. Daneben darf jedoch nicht vergessen werden, dass für das Christentum nur Christus die ewige Herrschaft erlangen kann. Es ist also möglich, dass Sedulius auf diese Aeneisstelle zwar hindeutet, aber nur das Motiv der ewigen Herrschaft als gemeinsames Moment betrachtet. Denn der Kontext, wer diese Herrschaft übernimmt, ist kompliziert. Die Problematik, die demnach entsteht, deutet darauf hin, dass nur Christus allein die ewige Herrschaft erlangen wird. Sedulius spielt also mit der Erwartungshaltung des Publikums.

Die Formulierung der immerwährenden Herrschaft Gottes bei Sedulius erinnert an das „Gloria patri“.³²⁶

³²⁶ Vgl. Springer 2013, 69. Zum „Gloria patri“ selbst: Vgl. Jungmann 1952, 423; Stuiber 1959.

4.7.4. Abschnitt 4 (Verse 101-104)

In den Versen 101-104 wechselt die Erzählperspektive. Im vorigen Abschnitt hatte sich Sedulius noch mit der Trinität beschäftigt, nun kehrt er ohne Überleitung zur Erzählung zurück und berichtet, wie die Magier durch einen Traum aufgefordert wurden, einen anderen Weg einzuschlagen, um nach Hause zurückzukehren. Denn Herodes, auf den durch den Begriff „tyrannus“ hingewiesen wird, soll nichts von der Geburt Christi erfahren. Die Vorlage für diesen Passus bildet Matthäus 2, 12. Durch das Vorkommen des Traums bekommt die Schilderung, die ansonsten wie eine Erzählung historischer Fakten gestaltet ist, einen phantastischen Beigeschmack. Zugleich ist der Traum sowohl in der heidnischen Epik als auch in der Bibel ein häufig verwendeter Topos.³²⁷ Die Formulierung „per somnum“ erinnert sprachlich an Aeneis III, 633. Inhaltlich weist diese Stelle jedoch keine Gemeinsamkeiten auf.

4.7.5. Abschnitt 5 (Verse 104-106)

Den Abschluss des Passus bilden die Verse 104-106, in denen der Dichter sich wiederum von der Erzählung entfernt und das Wort an die christliche Gemeinschaft, der er auch selbst angehört, richtet. Dies drückt er durch das „wir“ (enthalten im „cupimus, venimus und repetamus“, Verse 105 und 106) aus. Sedulius erklärt, dass jeder gläubige Mensch, wenn er wie die Magier dem göttlichen Gebot folgt, Erlösung finden könne.

Der Ausdruck „iniquum“ im Vers 106 kann – wie in der Übersetzung angewendet – als Neutrum interpretiert werden. Allerdings könnte er – so Springer – auch als Maskulinum gewertet werden, wenn man Sedulius, Paschale Opus, Buch 2 („minime revertamur ad huius mundi principem“) entgegenstellt.³²⁸ Die Christen sind also nach Sedulius in gewisser Weise „moderne Magier“: Sie haben Kenntnis von der Lehre Gottes und können diese Verstehen. Gottes Anweisungen können bzw. müssen sie ausführen, auch wenn sie deshalb manchmal einen mühsamen Umweg machen müssen. Auch wenn es mehrere Herrscher gibt, wissen sie, welcher davon der gute Herrscher ist, dem sie

³²⁷ Zum Beispiel: Der Engel des Herrn erscheint Josef im Traum, erzählt von der Schwangerschaft Mariens und fordert ihn auf, sie nicht zu verlassen (Mt 1, 18-25).

³²⁸ Vgl. Springer 2013, 69. Die zitierte Stelle befindet sich in der Ausgabe von Huemer auf Seite 209.

dienen und deren Anweisungen sie ausführen wollen. Auf ihrem Lebensweg müssen sie manchmal umkehren oder die Richtung ändern. Auf diese Weise werden sie irgendwann die Erlösung finden und zu ihrem Gott heimkehren. Es fällt auf, dass die semantischen Felder von „via“ und „patria“ ambivalent zu deuten sind. Bei der reinen Nacherzählung der Magier-Episode werden sie wörtlich verwendet. In der Erklärung der Textstelle, die der Dichter dem Publikum anbietet, ist die Verwendung metaphorisch: „via“ steht für das Leben bzw. den Lebensweg, „patria“ steht für das Paradies. Dadurch schließt sich der Kreis vom „Original“ und der Exegese.³²⁹

³²⁹ Vgl. Springer 1988, 87-88.

5. Pseudo-Hilarius

5.1. Autor und Werk

Die Autorschaft der Gedichte „Metrum in Genesin“ und „Carmen de Evangelio“ ist unklar. Auch wenn die Gedichte längere Zeit den Namensvettern Hilarius von Poitiers und Hilarius von Arles zugeschrieben wurden, scheint keiner dieser beiden der tatsächliche Urheber des Werkes zu sein. Auch weitere Hilarii, die im Laufe der Forschung als mögliche Autoren in Frage gekommen sind, werden nach heutigem Wissensstand abgelehnt. Die Gründe, die zur Ablehnung führten, waren entweder eine Diskrepanz des jeweiligen „floruit“ und der Datierung des Werks oder Diskrepanz zwischen überlieferter theologischer Position des jeweiligen Hilarius und der Position in den Gedichten. Demnach steht bis heute nur fest, dass der – immer noch anonym gebliebene Autor – zu großer Wahrscheinlichkeit im 5. Jahrhundert, möglicherweise im gallischen Raum lebte und zwar noch eine fundierte heidnisch-antike Ausbildung genossen hatte, aber bereits fest im Christentum verankert war.³³⁰

Wann genau das Carmen de Evangelio entstanden ist,³³¹ lässt sich heute nicht exakt sagen. Wahrscheinlich liegt die Entstehungszeit zwischen 440/450-493/496.³³² Das Fragment des Carmen de Evangelio ist nur durch eine Handschrift (Codex Sangallensis 48 (G)) überliefert.³³³ Die bisherige Forschungsgeschichte zu Ps-Hilarius ist noch immer von kleinem Umfang.³³⁴ Hervorgehoben soll an dieser Stelle das Werk von Peiper aus dem Jahr 1891 werden, da er die Zusammengehörigkeit der Gedichte „Metrum in Genesin“ und „Carmen de Evangelio“ erkannte. Seine Textausgabe blieb bis in die frühen 2000er Jahre die Standardausgabe. Erst im Jahr 2006 veröffentlichte Kreuz eine vollständige Ausgabe mit Text, Kommentar und Überetzung, die bis heute Standardwerk geblieben ist.³³⁵

³³⁰ Vgl. ausführlich zum Problem der Autorschaft Kreuz 2005, 108-113.

³³¹ Das Carmen de Evangelio und das Metrum in Genesin waren ursprünglich ein zusammenhängendes Werk und wurden erst im Laufe der Zeit gesondert überliefert. Vgl. dazu ausführlich Kreuz 2006, 62-90.

³³² Vgl. Kreuz 2005, 106-108.

³³³ Eine detaillierte Überlieferungsgeschichte findet sich bei Kreuz 2006, 35-38; Kreuz 2005, 24-27.

³³⁴ Vgl. Kreuz 2006, 38-61.

³³⁵ Vgl. Kreuz 2006, 35-38.

5.2. Text

5.2.1. Pseudo-Hilarius, Carmen de Evangelio, Verse 1-42

[†Christus hic flos decor is fonsque perennis. †]³³⁶
Hunc postquam verbo conceptum numinis alti
plena deo virgo utero est enixa pudico
effulsitque novus terris gaudentibus infans,
5 protinus implevit totum lux clarior orbem,
desuper astra pios inhiant spectantia vultus,
atque decus tantum iam terris invidet aether.
At tellus ridens laetantur germine sacro,
spargit humum violis alieno tempore † quotque
10 aurea † purpureos submittit caespite flores.
Omnia festa nitent: gaudet mare, nubila, venti;
te solum trepidare metu, te, perfide serpens,
ille dies aegrum vidit pallente veneno
quassantemque caput et pectora dira terentem,
15 quod salus e caelo terris, quod tutor adesset
salvandos populos quaerens a faucibus atris,
ereptam plagis plebem, maestoque ululato
prosequeris hominum vitam mundique salutes.
Interea et sidus exortum numinis alti
20 apparet caelis et terras lumine complet.
Agnovere magi stellam cunasque requirunt.
Munera sacra ferunt, myrrhamque et suavia tura:
tura deum monstrant, designat myrrha sepulchrum.
Salve, vera dei proles, puer aethere misse,
25 non commune genus nec moribus edite nostris;
innuptae matris pignus uterique pudici
partus et intactae mirandus virginis infans:
Quamvis illa pio iacet se nomine matrem,

³³⁶ Bezüglich „decor is“ anstatt „decoris“ vgl. den Kommentar zu Vers 1.

fingentis quendam ventris imitata tumorem,
30 ostendetque tuas cunas risuque salutet,
virgo, tamen mater et magni coniugi expers,
ignorat causam subolis, sed gaudia novit.
Tu sacri sermonis opus, satus ore paterno,
verbigena dives, linguae mirabile germen,
35 commixtumque genus caeli terraeque potenter,
ut caeli terraeque simul te cura moveret;
tu virtute leo, placidis tu mentibus agnus;
tu *strator* gladiusque patris, tu dextera summi,
vivorum iudex, iudex tu luce carentum.
40 Cunctorum genitor solum te dicere natum
dignatur; solus communis cura parentum,
heres tantorum solus tu iure bonorum.

5.3. Übersetzung

Christus ist diese Blume, dieser Schmuck und eine ewige Quelle. Nachdem den durch das Wort des hohen göttlichen Willens Empfangenen die von Gott erfüllte Jungfrau aus dem keuschen Leib geboren hatte, und ein neues Kind über die verzückte Erde erstrahlte, erfüllte (5) sofort ein strahlenderes Licht den gesamten Erdkreis, von oben bestaunen die Sterne mit Bewunderung das heilige Antlitz und schon neidet der Aether der Erde solchen Schmuck. Aber die Erde lacht und freut sich über den heiligen Spross, sie bestreut den Boden mit Veilchen, obwohl diese zu einer anderen Zeit wachsen, (10) und lässt auf dem Rasen purpurne Blumen wachsen. Alles glänzt feierlich: Es freut sich das Meer, die Wolken und der Wind; Dich allein, hinterhältige Schlange, dich sah jener Tag vor Furcht zittern, krank durch das blass machende Gift, das Haupt kräftig schüttelnd, und die grässliche Brust aufreibend, (15) weil das Heil aus dem Himmel auf die Erde gekommen sei, weil der Beschützer da sei, der die Menschen zu deren Rettung dem dunklen Schlünden abverlangt, das den Strafen entrissene Volk, und mit mächtigem Geschrei verfolgst du das Leben der Menschen und das Heil der Welt. Inzwischen ist auch der der Stern des hohen göttlichen Willens am Himmel erschienen

(20) und erfüllt die Erde mit Licht. Die Magier erkannten den Stern und suchten die Wiege auf. Sie bringen heilige Geschenke, Myrrhe und angenehm duftenden Weihrauch. Der Weihrauch stellt Gott dar, die Myrrhe weist auf das Grab. Sei begrüßt, wahrer Nachkomme Gottes, Knabe, der du vom Himmel geschickt bist, (25) du bist nicht von gewöhnlichem Geschlecht, noch hervorgebracht auf unsere Art und Weise; Du bist das Kind deiner unverheirateten Mutter, Frucht des keuschen Leibes und bestaunenswertes Kind der unverletzten Jungfräulichkeit. Obwohl jene Jungfrau sich mit dem frommen Namen Mutter bezeichnet, die Wölbung eines Bauches, der ein Kind herausbildet, nachgeahmt hat, (30) deine Wiege mit Freude herzeigt und sie mit einem Lächeln begrüßt, ist sie dennoch Mutter, obwohl sie ihren großartigen Gatten nicht kennt, die Ursache für ihr Kind nicht kennt, kennt jedoch die Freuden. Du bist das Werk des heiligen Wortes, gezeugt von dem Mund des Vaters, du reiche Geburt, die aus dem Wort entstand, wunderbarer Spross der Zunge, (35) du Geschlecht von Himmel und Erde, das mit Kraft zusammengefügt wurde, damit dich die Fürsorge für Himmel und Erde gleichermaßen beschäftige; an Kraft bist du ein Löwe, ein Lamm bist du in deinem sanften Gemüt; Du bist der Schildknappe und das Schwert deines Vaters. Du bist die rechte Hand des Höchsten, der Richter über die Lebenden und Richter über diejenigen, die über kein Lebenslicht verfügen. (40) Der Hervorbringer allen Lebens hält nur dich allein für würdig, dich als seinen Sohn zu bezeichnen. Nur du bist die gemeinsame Sorge deiner Eltern, mit Recht bist nur du der Erbe so vielen Gutes.

5.4. Kommentar

Der ausführliche Passus zur Geburt Christi im Carmen de Evangelio des Ps-Hilarius kann in fünf Abschnitte unterteilt werden.³³⁷ Vers 1 wird infolge der textkritischen Lage separat besprochen. Abschnitt 1 umfasst die Verse 2-10 und beschreibt die Geburt und das Licht, das daraufhin die Erde erfüllt. Daneben sprießen wunderschöne Blumen aus der Erde. Abschnitt 2 (Verse 11-18) erzählt von der Erlösung der Welt durch den neugeborenen Retter, wobei der Autor wiederum mit der Lichtmetaphorik, sowie dem Kontrast Helligkeit versus Dunkelheit. Im dritten Abschnitt (Verse 19-23) behandelt der

³³⁷ Die Unterteilung folgt dem Kommentar von Kreuz 2006.

Dichter den wegweisenden Stern, den klugen Magiern und der Überbringung ihre symbolträchtigen Geschenke. Abschnitt 4 (Verse 24-32) spricht Jesus Christus direkt an und erzählt von der wunderbaren Empfängnis und Geburt der Jungfrau, seiner Mutter. Der 5. Abschnitt (Verse 33-42) charakterisiert das Neugeborene und weist auf die besonderen Fähigkeiten desselben hin. Dabei werden das Verhältnis Gott – Christus beleuchtet und die verschiedenen Eigenschaften auch mittels Tiermetaphorik ausgedrückt.

Vor der detaillierten Besprechung dieses Passus muss angemerkt werden, dass die relativ neue und umfassende Ps-Hilarius von Kreuz Ausgabe die Basis für dieses Kapitel bildet. Daher wird die Besprechung des Texts an dieser Stelle eine Zusammenfassung der wichtigsten Punkte seines Kommentars darstellen. Aus dem selben Grund lehnt sich die Übersetzung der Verfasserin an Kreuz' Übersetzung an.

5.4.1. Vers 1

Der erste Vers dieses Gedichtes ist sehr problematisch. Einerseits ist unklar, ob er überhaupt als authentischer Vers des Carmen de Evangelio zu werten ist. Denn möglicherweise wurde er erst dazugedichtet, nachdem das Carmen de Evangelio und das Metrum in Genesin fälschlicherweise als zwei getrennte Gedichte überliefert wurden.³³⁸

Zweitens handelt es sich bei der hier verwendeten Gestalt des Verses lediglich um eine mögliche Rekonstruktion. Die Forschung hat sich intensiv mit diesem Vers beschäftigt, konnte jedoch noch kein zufriedenstellendes Ergebnis präsentieren.³³⁹ In der Übersetzung wurde der Vorschlag von Rettig³⁴⁰, dem auch Kreuz zustimmt, berücksichtigt.³⁴¹ Der rekonstruierte Text lautet in dem Fall „Christus hic flos **decor** is (statt decoris!) fonsque perennis“. Für diese Rekonstruktion spricht, dass sie ohne große Erklärungen und Zusätze auskommt. Außerdem scheint eine parallele Gestaltung des Verses, die dadurch entsteht, sehr plausibel.

³³⁸ Vgl. Kreuz 2006, 340-341.

³³⁹ Vgl. Kreuz 2006, 339-341.

³⁴⁰ Vgl. Rettig 1836.

³⁴¹ Vgl. Kreuz 2006, 339-340.

5.4.2. Abschnitt 1 (Verse 2-10)

Die Verse 2-10 fassen die wesentlichen Punkte der jungfräulichen Empfängnis und Geburt zusammen. Anschließend beschreibt Ps-Hilarius die Reaktionen der Natur: Es erscheinen ein wunderbares Licht und Sterne am Himmel, die Erde freut sich. Am Boden beginnt die Blüte von Blumen, trotz falscher Jahreszeit. Kreuz verweist folgendermaßen auf die Stelle: „Eine zur Epiphanie ausgeweitete Schilderung der Geburt des Heilands in 3 x 3 Versen: Die eigentliche Geburt mit entsprechender dogmatischer Absicherung (2-4), die Reaktion des Himmels (5-7) und die Freude der Erde (8-10), mit ungewöhnlich hoher Zitatendichte und exklusiven Anspielungen auf das Venusprooemium des Lukrez.“³⁴² Zwar ist der Bibeltext natürlich für die Erzählung insgesamt die wichtigste Quelle. Dennoch nimmt sich der Dichter in der Gestaltung seiner Geburtsschilderung vor allem bei der Beschreibung der Natur großzügig Freiheiten.³⁴³ Die Figuren werden nicht namentlich genannt. Dadurch können neutrale Begriffe verwendet, und ein klassisch-epischer Sprachgebrauch angewendet werden. Die Bezeichnung Mariens lautet schlichtweg „virgo“ (Vers 3). Dieser Begriff drückt in seiner Kompaktheit alle relevanten Informationen aus: „Mit *virgo* sind die drei wichtigsten dogmatischen Aussagen über Maria: Empfängnis durch das Wort, Gottesgebälerin und Jungfrau, versammelt, die Formulierung selber ist aus typisch klassischen Versatzstücken gefügt: (...)“

Auch Ps-Hilarius verwendet das Licht als typisches Symbol der Christen für die Rettung und Erlösung. Dies zeigt sich zum ersten Mal im Vers 4 mit dem Ausdruck „*effulsitque (...) infans*“. Die Formulierung impliziert, dass Christus selbst das Licht ist, bzw. das Licht von Christus ausgeht.³⁴⁴ Von der Besonderheit dieses Lichts zeugt zudem der Ausdruck „*lux clarior*“ im Vers 5.³⁴⁵ Vers 6 stellt klare Bezüge zu Prudentius und Lukrez her, wobei er Maria über heidnische Figuren aus Mythologie und Religion (Diana; *alma Venus*) stellt.³⁴⁶

³⁴² Kreuz 2006, 342. Zu den Detailbesprechungen der einzelnen Verse und Ausdrücke dieses Abschnittes vgl. Kreuz 2006, 342-351.

³⁴³ Vgl. Kreuz 2006, 351.

³⁴⁴ Vgl. dazu die Diskussion der Problematik im Kapitel über Sedulius sowie Kreuz 2006, 343-344.

³⁴⁵ Vgl. Kreuz 2006, 346.

³⁴⁶ Vgl. Kreuz 2006, 346.

Der Dichter macht die Sterne in diesem Fall zum handelnden Subjekt und lässt diese auf den neuen Retter herabblicken: „Es erhebt nicht jemand den Blick nach oben (etwa: zu den Sternen), sondern die Gestirne selbst staunen hingerissen, fast gierig (*inhiant*) von oben herab; und das ist auch richtig so, denn die bestaunte Gottheit ist eben nicht im Himmel, sondern Mensch geworden, also auf der Erde.“³⁴⁷ Anschließend wird im Vers 7 (mittels zweier Vergilizitate) beschrieben, dass der personifizierte Aether, also der Himmel, die Erde beneidet, da auf ihr nun so viel Schönheit und Schmuck vorhanden ist. Christus ist mächtiger als alle Sterne am Himmel, dadurch wird der Himmel in Unmut versetzt.³⁴⁸

Die Formulierung des Verses ist sehr ähnlich zu Vergils Aeneis, 10, 507 gestaltet („o dolor atque decus magnum rediture parenti“, Kontext: Tod des Pallas) gestaltet. Kreuz vermutet, dass der Dichter durch diesen Verweis auf die Überlegenheit des Christentums über die Heiden anspielen könnte.³⁴⁹ Seine Hypothese lautet:

„[D]ie scheinbar unpassende negative Konnotation dieser Anspielung anlässlich der Geburt des Kindes kann dabei gut als präludierender Hinweis auf Kreuzigung und Auferstehung (*rediture parenti!*) verstanden werden, und damit gewinnt auch das *iam terris invidet* kräftigere Bedeutung: Der Himmel ist nicht bloß neidisch, weil auf Erden ein *decus* noch heller funkelt als oben die Sterne, sondern er gönnt bereits (*iam*) bei seiner Geburt Christus der Erde nicht; sein Reich ist ja nicht von dieser Welt.“³⁵⁰

Vers 8 erzählt schließlich von der Reaktion der Erde, die sich übermäßig freut (*tellus ridens laetatur*). Die Formulierung „*tellus ridens*“ erinnert an die bereits öfters angesprochene Stelle aus Vergils 4. Ekloge, Vers 18-20. Daneben ist ein Bezug zum Proemium bei Lukrez feststellbar: Der Dichter spielt nämlich erneut damit, dass die

³⁴⁷ Kreuz 2006, 346.

³⁴⁸ Vgl. Kreuz 2006, 347.

³⁴⁹ Vgl. Kreuz 2006, 347.

³⁵⁰ Kreuz 2006, 347.

Jungfrau und Mutter Maria über Venus steht.³⁵¹ Um die Ähnlichkeit der Stellen zu schildern, nun die Textstelle aus Lukrez (De rerum natura 1, 6-9):³⁵²

te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli
adventumque tuum, tibi suavis daedala tellus
summittit flores, tibi rident aequora ponti
placatumque nitet diffuso lumine caelum.

Die Schilderung der aufblühenden Blumen in den Versen 9-10 ist aus mehreren Zitaten zusammengesetzt, welche nicht nur durch die Motive, sondern auch durch ihre Kontexte Ähnlichkeiten aufweisen. Von diesen sind an erster Stelle Vergils 4. Ekloge sowie das bereits erwähnte Proömium aus „De rerum natura“ zu nennen. Daneben wird durch Zitate aus dem Kontext von zu früh verstorbenen Menschen (Daphnis bei Vergil, 5. Ekloge, 40; Pallas im Vers 7 im Vergleich bei Vergil, Aeneis 10, 507; Marcellus bei Vergil, Aeneis 6, 884) dezent auf die bereits bevorstehende Auferstehung Christi hingedeutet.³⁵³ Kreuz schreibt bezüglich der Anspielung auf den Tod des Daphnis: „Daß es sich an dieser Eklogenstelle um den Tod des Daphnis handelt, darf bei einem so eindeutigen Zitat nicht übersehen werden und läßt, analog dem freilich unsicheren Zitat aus der Klage um den toten Pallas in Vers 7, wiederum nur die Deutung als Vorverweis auf Tod und Auferstehung zu.“³⁵⁴ Daher darf der wesentliche Unterschied zwischen Christus und der angesprochenen heidnischen Figuren nicht vergessen werden. Denn die Auferstehung ist nur Christus möglich, dementsprechend auch nur den Christen. Ps-Hilarius suggeriert dadurch wieder die Überlegenheit des Christentums über die Heiden. Anschließend baut Ps-Hilarius weitere zwei Anspielungen zu Ovid ein. Dabei handelt es sich um Ovid, Metamorphosen 13, 395 „purpureum viridi genuit de caespite florem“ im Kontext von Ajax' Tod und Ovid, Metamorphosen 10, 166 „tu totiens oreris viridique in caespite flores“ aus dem Kontext von Hyacinthus' Tod. Nicht nur das Verwenden von

³⁵¹ Vgl. Kreuz 2006, 346; 348.

³⁵² Alle Textstellen aus Lukrez' „De rerum natura“, die in der vorliegenden Arbeit abgebildet werden, entstammen der Ausgabe von Martin 1992.

³⁵³ Vgl. Kreuz 2006, 348-349.

³⁵⁴ Kreuz 2006, 349.

klassischen Versstücken wird vom Dichter demnach fortgeführt, sondern auch der jeweilige Kontext, aus dem die Zitate stammen, bleibt gleich.³⁵⁵

5.4.3. Abschnitt 2 (Verse 11-18)

Der zweite Abschnitt führt die im Abschnitt 1 begonnene Beschreibung der Natur weiter aus. Denn auch dem Meer, den Wolken und den Winden bereitet die Geburt Christi große Freude. Auffällig ist, dass erst jetzt das Meer, die Wolken und die Winde – also der Bereich zwischen Himmel und Erde – genannt werden. Der Dichter stellt also zuerst die äußeren Extreme vor und erwähnt erst danach die Ebene dazwischen. Die Formulierung ist – wenn auch in einer anderen Reihenfolge – wiederum sehr ähnlich mit dem Proömium zu „De rerum natura“.³⁵⁶

Mit dem Vers 12 bricht die Schilderung der Freude abrupt ab. Dagegen wird nun die Schlange als Symbol der Sünde und der Versuchung seit dem Alten Testament direkt angesprochen. Ps-Hilarius beschreibt die Situation des geschwächten Tieres, das nun durch die Geburt des Erlösers keine Aufgabe mehr hat, als Kontrast zu den Freuden der gesamten Erde.³⁵⁷

5.4.4. Abschnitt 3 (Verse 19-23)

Mit dem Adverb „interea“ leitet der Dichter von dem Exkurs über die Schlange wieder zur eigentlichen Erzählung über. Die Formulierung „sidus exortum numinis alti“ stellt eine Verbindung zu Vers 2, „verbo conceptum sub numinis alti“ her. Aus theologischer Sicht ist die Verwendung desselben Ausdrucks interessant, weil dadurch klar ist, dass Ps-Hilarius Gottvater und Sohn als Einheit auffasst.³⁵⁸ Gleichzeitig wird durch die Stelle

³⁵⁵ Vgl. Kreuz 2006, 349. Für die textkritischen Probleme in diesem Passus vgl. Kreuz 2006, 349-350.

³⁵⁶ Vgl. Kreuz 2006, 352.

³⁵⁷ Auf die Motivik der Schlange wird an dieser Stelle nicht näher eingegangen. Für eine detaillierte Analyse des Passus: Kreuz 2006, 352 - 360. Zu erwähnen ist außerdem, dass die Schlange auch in Vergils 4. Ekloge, Vers 24, genannt wird. Vgl. dazu Kreuz 2006, 354.

³⁵⁸ Vgl. Kreuz 2006, 361.

jedoch auch klar, dass der Dichter Jesus Christus mit dem Stern gleichsetzt, was durch die intertextuellen Bezüge von Vers 20 „apparet caelis et terras lumine complet“ sowie die bereits erwähnten Verse 4-5 verdeutlicht wird.³⁵⁹ Anschließend schildert Ps-Hilarius die Reise und Ankunft der Weisen aus dem Osten beim Kind, ohne den betlehemitischen Kindermord zu erwähnen. Auffällig ist das Wort „agnovere“, welches bereits bei Proba im Vers 352 - als Zitat von Vergils Aeneis, 9, 659 - an derselben Stelle im Vers Verwendung gefunden hat.³⁶⁰ Für den Ausdruck „cunasque requirunt“ bieten sich mehrere Stellen als mögliche Quelle an. Sehr plausibel scheint der von Kreuz vorgeschlagene Vers aus Vergils Aeneis 9, 223 „regemque requirunt“.³⁶¹ Über den Bezug des Wortes „rex“ in diesem Kontext schreibt Kreuz: „Da diesfalls unter rex natürlich Christus (nicht etwa Herodes) zu verstehen ist, ergibt sich eine versteckte Kompensation für das Fehlen der ‚königlichen Komponente‘ unter den Geschenken der Weisen in den folgenden Versen“.³⁶² Warum Ps-Hilarius das Gold als königliches Geschenk im Gegensatz zu anderen Dichtern nicht erwähnt, kann natürlich nicht vollständig geklärt werden. Kreuz vermutet, dass das Anliegen von Ps-Hilarius war „die etwas mühsame ‚Dreiteilung‘ Christi in Gott, Mensch und König (dessen Reich aber nicht von dieser Welt ist, womit König und Gott wieder in eins fallen) auf den Dualismus Gott-Mensch zu reduzieren (...)“.³⁶³ Für die Auslegung der Bedeutung von Weihrauch und Myrrhe gibt es zahlreiche Parallelstellen.³⁶⁴ Zwei Beispiele sind etwa die bereits besprochene Stellen bei Sedulius und Prudentius im Kapitel über Sedulius.

5.4.5. Abschnitt 4 (Verse 24-32)

Erneut unterbricht der Dichter den Erzählstrang und fügt eine zweite direkte Anrufung, dieses Mal an den Erlöser gerichtet, ein, die die Verse 24-32 umfasst. Der Einstieg in diese Anrufung erfolgt mit „salve“, welches bereits seit heidnischer Zeit häufig im

³⁵⁹ Vgl. Kreuz 2006, 361.

³⁶⁰ Vgl. Kreuz 2006, 361-362.

³⁶¹ Vgl. Kreuz 2006, 362.

³⁶² Kreuz 2006, 362.

³⁶³ Kreuz 2006, 363.

³⁶⁴ Vgl. Kreuz 2006, 362-364.

Kontext von Anrufungen der Götter belegt ist.³⁶⁵ An dieser Stelle klingt vor allem der Hymnus an Herkules aus Vergils Aeneis 8, 293-302 an.³⁶⁶ Daneben erinnert diese Stelle an Sedulius, Carmen paschale 2, 63 („Salve, sancta parens...“).

In den folgenden Versen geht der Dichter immer wieder auf die Themen Jungfrau, Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft ein. Gleichwohl zahlreiche intertextuelle Bezüge vorhanden sind, sollen an dieser Stelle nur einige davon exemplarisch herausgegriffen werden. Durch die Formulierung „innuptae matris“ wird Maria erneut heidnischen Frauengestalten aus der Mythologie entgegengestellt. In diesem Fall sind es Minerva (Vergil Aeneis 2, 31 sowie Statius Thebais 12, 531) und Diana (Ovid Metamorphosen 1, 476 und Statius Thebais 7, 258; 9, 304), die bei Ps-Hilarius der Maria unterstellt werden.³⁶⁷ Der Ausdruck „risu salutet“ im Vers 30 erinnert beispielsweise an Vergils 4. Ekloge, Vers 60: „incipere, parve puer, risu cognoscere matrem“. Allerdings lacht bei Ps-Hilarius die Mutter die Wiege und dadurch das Kind an. Bei Vergil wird jedoch das Kind aufgefordert, die Mutter anzulachen. Im Vers 32 nimmt das „sed gaudia novit“ eine besondere Rolle ein. Es kann mit Sedulius, Carmen paschale II, 67 „gaudia matris habens cum virginitatis honore“ in Verbindung gebracht werden. Doch damit nicht genug: Kreuz sieht diese Anspielung als „geschickt angebrachten Seitenhieb auf Lukrez“.³⁶⁸ De rerum natura, 4, 1205 lautet „quod facerent numquam, nisi mutua gaudia nossent“. Der Dichter beschreibt in dem Passus, aus dem die Anspielung stammt das Prinzip der geschlechtlichen Fortpflanzung. Kreuz interpretiert die Stelle bei Ps-Hilarius folgendermaßen: „Wiederum übertrifft also Maria als Mutter letztlich die *alma Venus* des Lukrez, welche ja (cf. Lucr. 1, 17sq.) diese *mutua gaudia* hervorruft: Sie **ist** Jungfrau (*fecit numquam*), aber sie kennt doch *gaudia*, nämlich die wahren *gaudia matris*.“³⁶⁹

³⁶⁵ Vgl. Kreuz 2006, 365-366.

³⁶⁶ Vgl. Kreuz 2006, 370.

³⁶⁷ Vgl. Kreuz 2006, 367; 370.

³⁶⁸ Kreuz 2006, 369.

³⁶⁹ Kreuz 2006, 370.

5.4.6. Abschnitt 5 (Verse 33-42)

Im letzten Abschnitt, der zur Schilderung der Geburt Christi bei Ps-Hilarius gehört, wird das wundersame Wesen Christi noch einmal charakterisiert. Dieses Mal liegt der Schwerpunkt darauf, dass Christus als das Mensch gewordene Wort (λόγος) dargestellt wird.³⁷⁰ Eine wesentliche Grundlage dafür ist Johannes, 1, 1-5:

- 1 in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum
- 2 hoc erat in principio apud Deum
- 3 omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est
- 4 in ipso vita erat et vita erat lux hominum
- 5 et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt

Formal ist diese Beschreibung in eine direkte Anrufung Christi integriert, die sich bereits mit dem ersten Wort des Abschnittes („tu“) an Christus wendet. Es liegt demnach eine Variation zum vorherigen Abschnitt vor, bei dem Maria mit dem Wort „salve“ – auch an erster Stelle des Abschnittes – angesprochen wurde.³⁷¹ Während im Abschnitt vier allgemein aus der Perspektive Mariens erzählt wurde und das Hauptaugenmerk auf dem Menschlich-Irdischen lag (ausgedrückt durch den Mensch Maria und durch die Schmerzen der Geburt), ist im fünften Abschnitt das Göttliche und Geistige thematisiert. Jedoch spielen in beiden Abschnitten die jeweils gegenteiligen Komponenten ebenfalls eine wichtige Rolle. Wie bei Maria sowohl die Geburt als auch die übernatürliche Empfängnis genannt wurden, wird Jesus einerseits als Kind des Wortes (Verse 33-34), andererseits als Geschöpf, bestehend aus Himmel und Erde (Vers 35) vorgestellt. Dieser Aussage inhärent ist die theologische Ansicht, dass Christus bereits bei seiner Geburt sowohl Anteil an der göttlichen und menschlichen Natur hatte. Dadurch ist im „Carmen de evangelio“ die orthodoxe Meinung der Kirche vertreten.

Die Formulierung der einzelnen Aussagen, die Christus als Kind des Wortes charakterisieren sollen (sacri sermone opus; satus ore paterno; verbigena dives; linguae mirabile germen), scheinen zum Großteil eigene Erfindungen des Ps-Hilarius zu sein.

³⁷⁰ Bereits bei Proba, Verse 348-349 wurde das theologische Konzept ebenfalls thematisiert.

³⁷¹ Vgl. Kreuz 2006, 370.

Bisweilen können Parallelen zu anderen christlichen Dichtern gefunden werden.³⁷² Der Ausdruck „caeli terraeque“ ist bereits in der Antike belegt (z.B. Ovid, Metamorphosen 2, 96).³⁷³ In diesem Fall – so Kreuz – steht der Ausdruck in einer besonderen Funktion: „Allerdings deutet Ps.- Hil. die normalerweise konkret zu verstehenden Weltbereiche hier metonymisch auf göttliche und menschliche Natur um“.³⁷⁴

In den Versen 37-39 werden unterschiedliche Eigenschaften und Aufgabenbereiche Christi angesprochen. Den Beginn bilden zwei Metaphern, die zwei Charakterzüge betreffen. Christus wird „an Kraft ein Löwe“ und „an sanftem Gemüt ein Lamm“ genannt. Dieser Vers hat in Formulierung und Motivik zahlreiche heidnische und christliche Vorbilder, handelt es sich doch um bekannte Tiersymbolik.³⁷⁵

Das Wort „strator“ im Vers 38 hat für textkritische Diskussion gesorgt, viele Interpretationen wären möglich. Überzeugend ist die Lesart von Kreuz und Smolak, die sich für „strator“ in der Bedeutung „Schildknappe“ entscheidet, um den Satz durch die Ausdrücke „strator“ und „gladius“ ebenso parallel zu gestalten, wie Vers 38 durch „leo“ und „agnus“ vorgliegt.³⁷⁶ Anschließend wird Christus im selben Vers als „rechte Hand des Höchsten“ charakterisiert. Besonders gelungen scheint der Vorschlag, „dextera summi“ als Kontrast zum vorherigen „gladius“ zu interpretieren. Demnach steht „gladius“ für das Richten Christi am Tag des Jüngsten Gerichts, „dextera summi“ für den Akt der Schöpfung die Jesus (identisch mit Gott).³⁷⁷

Vers 39 betitelt Christus mit „iudex“, was eine Weiterführung von Vers 38 darstellt. Dass Christus als Richter der Menschen dargestellt wird, ist ein bekanntes Motiv. Sehr interessant ist außerdem die Formulierung „iudex tu luce carentum“. Diese Stellen sich als Anspielungen auf heidnische Dichtung heraus. Einerseits handelt es sich dabei um „De rerum Natura“, 4, 39, wo Lukrez versucht, das Konzept von „Geistern“ zu rationalisieren. Andererseits sind zwei Verse aus Vergils Georgica, nämlich 4, 255 (Rat bei Krankheiten der Bienen) und 4, 472 (Orpheus „erweckt“ durch seine Musik die Toten) angedeutet.

³⁷² Vgl. Kreuz 2006, 371-372.

³⁷³ Vgl. Kreuz 2006, 372.

³⁷⁴ Kreuz 2006, 372.

³⁷⁵ Vgl. Kreuz 2006, 372-373.

³⁷⁶ Vgl. Kreuz 2006, 373-374.

³⁷⁷ Vgl. Kreuz 2006, 374-375 (auch für weitere Interpretationsansätze).

Diese Stelle ist zugleich außerdem eine theologische Aussage. Denn setzt man die Lebenden den „Sehenden“, also den „Christen“ gleich, und diejenigen, die nicht über das Licht verfügen, den Blinden bzw. Heiden, wird klar, dass nach dieser theologischen Position über beide richten wird.³⁷⁸

Im Vers 40 wird die Einzigartigkeit Christi hervorgehoben („... solum te dicere natum dignatur“). Die Formulierung für Gott als „cunctorum genitor“ verweist einerseits auf heidnische Bezeichnungen für Iupiter (z.B. bei Vergil und Ovid), andererseits stellt der Genitiv „cunctorum“ den christlichen Gott über die heidnischen Gottheiten.³⁷⁹ Die Abschlussverse 41-42 betonen erneut, dass Jesus von seinen Eltern große Fürsorge erhält und er der Einzige ist, der als rechtmäßiger Erbe Gottes angesehen ist.³⁸⁰

³⁷⁸ Vgl. Kreuz 2006, 375-376, der zudem auf das Verhältnis zwischen dieser Art der Auslegung und der beim Heptateuchdichter eingeht.

³⁷⁹ Vgl. Kreuz 2006, 376.

³⁸⁰ Vgl. Kreuz 2006, 376-377.

6. Conclusio

Um die besprochenen Werke miteinander vergleichen zu können, scheint eine kurze Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse sinnvoll.

Iuvenius geht in den Versen I, 144-180 auf die Geburt Christi ein. In dieser einen Szene, die inhaltlich der Schilderung bei Lukas folgt, erzählt er die Ereignisse von der Volkszählung in Betlehem bis zur Verkündung der Botschaft durch die Hirten. Seine Erzählung beginnt mit zeitlichen und örtlichen Angaben, dem Grund des Aufenthaltes von Maria und Josef in Betlehem, der Herbergssuche und der Geburt in ärmlichen Verhältnissen. Anschließend richtet sich seine Aufmerksamkeit auf die Hirten, die durch die Engelserscheinung in große Furcht versetzt werden. Danach besuchen die Hirten das Kind und erzählen der Welt von dem Wunder, das sich zugetragen hat.

Der Dichter Iuvenius folgt in seiner Darstellung inhaltlich zum Großteil dem Bibeltext. Einen Unterschied macht er im Passus der Engelserscheinung. Sein Fokus liegt auf der Thematisierung der Furcht. Im Gegensatz zur Bibel baut Iuvenius die Lichtmetaphorik als Zeichen der Rettung nicht schon bei der Erwähnung des Engels, sondern erst bei derjenigen des Kindes ein. Die Auswahl des verwendeten Vokabulars impliziert eine Episierung des Bibeltextes. So wird etwa anstelle des biblischen „angelus“ das epische „nuntius“ verwendet. Jedoch gibt es auch Stellen, die wieder stärker an den Bibeltext erinnern. Einen feinen Bezug zu Vergils 4. Ekloge – einem im Allgemeinen enorm wichtigen Text für das Christentum – stellt der Dichter durch den Begriff „cunabula“ her. Bei den Naturdarstellungen beschränkt sich Iuvenius lediglich auf die Lichtsymbolik im Kontext des neugeborenen Kindes. Weder aufblühende Blumen noch der Stern werden bei ihm erwähnt. In seiner Darstellung wird Maria eine untergeordnete Rolle zugeteilt. Sie handelt nicht aktiv, sondern ist stets eine Nebenfigur, z.B. Verlobte oder Mutter.

Die Dichterin **Proba** erzählt die biblische Geburtsgeschichte und die Magierepisode in wenigen Versen, aufgeteilt in zwei Passus (Verse 346-356 sowie Verse 372-379). Ihr Umgang mit dem Bibeltext ist sehr frei. Lediglich die wichtigsten Momente aus der biblischen Erzählung dienen ihr als Eckpfeiler für das eigene Erzählgerüst. Der gesamte Text setzt sich aus diversen Vergilziten zusammen, sodass die Sprache klassisch-

epische Beschaffenheit aufweist. Ihre Schilderung der Geburt erfolgt „in medias res“. Es gibt keine Einleitung, wie sie etwa bei Iuvencus durch Angabe von Zeit und Ort enthalten ist. Proba beginnt gleich mit dem Tag der Geburt, an dem sich die Prophezeiung erfüllen wird. Sie stellt sofort die zwei Naturen Christi vor, die bereits bei der Geburt ein wichtiges Merkmal des Erlösers sind. Dadurch bezieht sie bezüglich der theologischen Position Stellung. Anschließend treten in ihrer Schilderung die Weisen aus dem Osten auf, die dem Stern folgen und dadurch zum Retter gelangen, dem sie Geschenke überbringen. Die Vorlage hierfür ist die Erzählung bei Matthäus. Der Stern, metaphorisch für die Erlösung, ist bei Proba also im Kontext der Geburt als Naturphänomen genannt.

Im zweiten Passus, der zuerst nach matthäischer Vorlage die Flucht Mariens mit dem Kind darstellt und anschließend auf die Rettung des Kindes eingeht, beinhaltet eine zusätzliche Naturdarstellung. Denn nachdem sich das Christuskind wieder in Sicherheit befindet, arbeitet Proba mit einer Blumenmetaphorik. Wunderschöne Blumen beginnen zu blühen, als sie von der Rettung des Erlösers erfahren. Diese Rettung kann als eine „zweite Geburt“ gewertet werden. Die Dichterin bezieht sich in ihrer Schilderung sowohl motivisch als auch sprachlich auf Vergils 4. Ekloge.

Im Gegensatz zu Iuvencus stellt Proba Maria als essentielle Figur der Handlung dar. Sie rettet das Kind, Josef bleibt unerwähnt. Ein weiterer Unterschied zu Iuvencus ist die Tatsache, dass bei Proba die Weisen aus dem Osten und nicht die Hirten zum Kind gelangen. Zusammenfassend steht fest, dass Proba unter Berücksichtigung verschiedener Vorbilder sowohl Licht- als auch Blumenmetaphorik in ihren Text einbaut.

Der Dichter **Sedulius** stellt die Geburt und die Anbetung des Kindes durch die Magier in zwei ausgedehnten Passus dar (2. Buch, Verse 41-62 und Verse 89-106). Er folgt wie Iuvencus im Wesentlichen der Geschichte bei Lukas. Allerdings ist Sedulius im Umgang mit dem Ausgangstext viel freier als Iuvencus. Sedulius beginnt mit einer zeitlichen Orientierung³⁸¹ und deutet auf die Prophezeiung hin, die sich durch die Geburt erfüllen wird. Dabei verwendet er Lichtmetaphern. Anschließend thematisiert Sedulius die Jungfräulichkeit Marias vor und nach der Geburt. Den Leib Mariens nennt er den

³⁸¹ Er merkt in Vers 41 an, dass neun Monate bereits vergangen sind und sich die Geburt „an der Schwelle zum zehnten“ ereignet. Eine ähnliche Angabe bietet Vergil am Ende der 4. Ekloge (Vers 61): „matri longa decem tulerunt fastidia menses“.

Tempel, in dem das ungeborene Kind wohnt. Christus wird bei seiner Geburt als strahlender Bräutigam, den Schönheit und Glanz umgeben, dargestellt. Anschließend betont Sedulius den Kontrast zwischen dem Reichtum und der Macht Gottes im Gegensatz zum bescheidenen Kontext seiner Menschwerdung. Sedulius benützt an dieser Stelle eine Sklavenmetaphorik, um die Gnade Gottes auszudrücken. Danach betont der Dichter erneut die Jungfräulichkeit Maria, die zusammen mit dem Mutterglück die besondere Ehre darstellen, die Gott ihr erwiesen hat. Abschließend erscheint Christus den Hirten. Sedulius präsentiert ihn einerseits als den „guten Hirten“, andererseits als das „Lamm Gottes“. An dieser Stelle erwähnt er auch den Engelschor, der von dem Wunder singt.

Sedulius arbeitet mit verschiedensten Zitaten aus der Bibel (z.B. Psalme) und stellt Bezüge zu Vergils 4. Ekloge her. Im Kontext der Geburt sind zahlreiche Lichtmetaphern vorhanden. Daneben arbeitet er mit Kontrasten. Der Dichter positioniert durch zahlreiche Exegesen seine theologische Ansicht.

Auch im zweiten Passus, der von der Anbetung Christi durch die Magier handelt, ist der Umgang mit dem Ausgangstext (Matthäus) sehr frei. Eigene Zusätze des Dichters sind wie im ersten Passus vorhanden. Er berichtet von der Reise der Magier, die dem Stern folgen, zum Kind. Anschließend philosophiert er über die Anzahl und Symbolkraft der dargebrachten Geschenke. Durch einen Traum wählen die Magier danach eine andere Route für ihren Heimweg. Den Begriff des Weges greift Sedulius abschließend als Metapher für das Leben auf, das die Menschen, wenn es „richtig“ geführt wird, zu Erlösung und ewigem Leben führt.

Bei Sedulius beschränken sich die Naturdarstellungen auf den Stern, also das Licht. In seiner Schilderung bleibt die Episode von Engelserscheinung und Hirten unerwähnt.

Den Abschluss bildet der Textabschnitt von **Ps-Hilarius** (Verse 1-42). Seine Schilderung der Geburt enthält die Licht- und Blumenmetaphorik gleich zu Beginn. Diese wunderbaren Naturereignisse zeugen von der Erlösung der Welt, die nun möglich ist. Im Gegensatz dazu folgt darauf ein Exkurs zur alttestamentarischen Schlange, die für das gesamte Übel steht. Die Schlange schwächelt durch die Geburt Christi und weiß, dass ihre Macht von nun an enorm eingeschränkt ist. Danach erzählt Ps-Hilarius von den Magiern die – im Gegensatz zu Sedulius – dem Kind zwei Geschenke (Weihrauch und

Myrrhe) darbringen. Anschließend thematisiert der Dichter die jungfräuliche Empfängnis und Geburt des Erlösers und schließt darauf den Passus mit einer Charakterisierung des Retters (Verhältnis von Jesus und Gott; Tiermetaphorik) ab.

Ps-Hilarius bedient sich in diesem Abschnitt diverser Vorlagen aus Epos und Bibel. Besonders die Bezüge zu Vergil und Lukrez fallen auf. Er stellt Maria immer wieder über verschiedene Jungfrauen aus der heidnische Mythologie, wodurch er den Sieg des Christentums über die alte Religion ausdrückt. Sein Umgang mit der Bibel ist frei, dennoch sind klare Bezüge feststellbar. An mehreren Stellen drückt er seine eigene theologische Position aus. Die Hirten bleiben in seiner Darstellung unerwähnt. Besonders auffällig ist seine Darstellung von Blumen und Licht gleich zu Beginn des Abschnittes.

Innerhalb der vier besprochenen Werke wurden folgende Fakten feststellbar: Als einziger der behandelten Dichter orientiert sich Iuvencus streng am Bibeltext. Die anderen drei Autoren nehmen Manipulationen vor, in denen sie eigene Zusätze einbauen. Als Vorbild dienen allen vier Dichtern die Bibeltex te. Dabei beschränkt sich Iuvencus nur auf Lukas. Dementsprechend enthält seine Darstellung die Geburt, die Erscheinung des Engels und die Hirten. Auch Sedulius hat den Text von Lukas für seine Geburtsschilderung zum Vorbild. Allerdings bringt er danach die Episode mit den Weisen (nach Matthäus) und nennt keine Hirten. Proba und Ps-Hilarius bedienen sich lediglich der Vorlage nach Matthäus.

Weiters wurde festgestellt, dass Bezüge zu Vergils 4. Ekloge, besonders bei Proba und Ps-Hilarius, sehr zahlreich sind. Dies hat folgenden Grund: Das Gedicht wurde für das Konzil von Nicäa ins Griechische übersetzt und im christlichen Sinn als Ankündigung der Geburt des Messias gedeutet.³⁸² Dadurch wurde das Gedicht zu einem zentralen Text für christliche Dichtung.

Unterschiede wurden zudem in der Darstellung Mariens sichtbar. Bei Iuvencus ist Maria ein sehr passiver Charakter. Das Gegenteil davon findet sich bei Proba. Bei Sedulius und Ps-Hilarius ist zwar auch nicht ihr aktives Handeln dargestellt, jedoch durch die zahlreichen Anmerkungen zur Jungfräulichkeit und Mutterschaft deutlich als wichtige Figur gekennzeichnet.

³⁸² Vgl. Albrecht 2013, 290-293.

Schließlich sind noch die Naturdarstellungen zu besprechen. Alle Dichter bedienen sich der Lichtsymbolik. Dabei ist Iuvencus eher zurückhaltend. Bei den anderen drei Dichtern wird öfters mit diesem Motiv gearbeitet. Die Blumenmetaphorik findet sich nur bei Proba und Ps-Hilarius. Als Vorlage für die Blumenmetaphorik dient in beiden Fällen vor allem Vergils 4. Ekloge.

Die Gemeinsamkeiten der einzelnen Passus fallen, bedingt durch die Sprache, bei Vergil natürlich besonders stark auf. Doch Vergil ist nicht der einzige Dichter, der mit diesen Topoi gearbeitet hat. Tatsächlich ist das Motiv „Freude der Erde über die Geburt eines Gottes“ viel älter und bereits in ältester griechischer Dichtung belegt.

Ein Beispiel dafür wäre etwa der homerische Hymnus auf Apollon: Vor der Geburt der Zwillinge Artemis und Apoll sucht die zukünftige Mutter Leto einen Ort, wo sie ihre Kinder zur Welt bringen kann. Dies gestaltet sich jedoch schwierig, da Hera der Leto zürnt.³⁸³ Nach einer langen Suche bietet sich endlich die Insel Delos an. Dort lehnt sich Leto an eine Palme und gebiert Apoll. Gleich darauf wird im Hymnus (Verse 117-119) erwähnt, dass sich die Natur über die Geburt freut:³⁸⁴

ἀμφὶ δὲ φοίνικι βάλε πήχεε. γοῦνα δ' ἔρεισεν
λειμῶνι μαλακῶ· μείδησε δὲ γαῖ' ὑπένερθεν·
ἐκ δ' ἔθορε πρὸ φόωσδε· θεαὶ δ' ὀλόλυξαν ἅπασαι.

Nur wenige Verse später kann das Neugeborene bereits sprechen und laufen. Als es die Erde betritt, reagiert das Umfeld folgendermaßen:³⁸⁵

(...) αἶ δ' ἄρα πᾶσαι
θάμβεον ἀθάναται· χρυσῶ δ' ἄρα Δῆλος ἅπασα
ἦνθησ', ὡς ὅτε τε ρίον οὔρεος ἄνθεσιν ὕλης
βεβρίθη, (...)

³⁸³ Eine weitere Parallele zur christlichen Geburtsgeschichte kann in der schwierigen „Herbergssuche“, die der Geburt vorangeht, gesehen werden.

³⁸⁴ Für die abgebildeten Textstellen wurde die Ausgabe von Gemoll 1886 verwendet.

³⁸⁵ Die Reihenfolge der zitierten Verse ist etwas unklar. In der verwendeten Ausgabe folgen die Verse 134,135,139,136 aufeinander.

Außerdem können das Rauschen des Meeres sowie die Wellen und Winde um Delos ebenfalls als positive Reaktion auf die Geburt gedeutet werden.³⁸⁶ Diese werden bereits zu Beginn des Hymnus genannt (Verse 27-29).

Δήλω ἐν ἀμφιρύτῃ (ἐκάτερθε δὲ κύμα κελαινὸν
ἐξήει χέρσονδε λιγυπνοίοις ἀνέμοισιν),
ἔνθεν ἀπορνύμενος πᾶσι θνητοῖσιν ἀνάσσεις;

Zum Schluss soll jedoch nochmals auf die zahlreichen Parallelen zwischen Ps-Hilarius und Vergils 4. Ekloge etwas genauer eingegangen werden. Vergil beschreibt in seiner 4. Ekloge den Anbruch eines neuen „goldenen Zeitalters“ durch die Geburt eines göttlichen Knaben.³⁸⁷ Infolge der Geburt spriesen verschiedene Blumen (Efeu, Baldrian, Wasserrosen, Akanthus, assyrischer Balsam). Die personifizierte Wiege wird dem Kind Blumen ausstreuen. Daneben werden die Ziegen besonders viel Milch geben und gefährliche Tiere (Löwe, Schlangen) sowie Giftpflanzen werden keine Gefahr mehr darstellen. Die Natur ist also dem Menschen wohlwollend gesonnen und zeigt sich ihm in ihrer größten Pracht und Üppigkeit. Mit zunehmenden Alter des Knaben wird die Natur immer gütiger, sodass schließlich jegliche Arbeit unnötig sein wird. Beispielsweise werden Früchte von selbst (ohne mühsame Landwirtschaft) heranreifen.

Ps-Hilarius hat bei seiner Schilderung einige Elemente der vergilischen Szene übernommen und auf Christus umgedeutet. Zum einen zeigt sich dies in der Erwähnung der aufblühenden Natur (Verse 8-10), auch wenn nicht alle Zitate des Passus aus Vergils 4. Ekloge stammen. Durch das Motiv allein ist der Bezug zu Vergil klar sichtbar:

At tellus ridens laetantur germine sacro,
spargit humum violis alieno tempore † quotque
aurea † purpureos submittit caespite flores.

³⁸⁶ Ähnlich ist der Seesturm bei Sedulius ein Ausdruck der Freude. Vgl. Ratkowitsch 1986, 54-56.

³⁸⁷ Besonders wichtig ist hierfür der Text ab Vers 18.

Ebenso enthalten beide Texte die Information, dass nicht nur die Blumen die Freude der Natur ausdrücken. Bei Vergil sind es zusätzlich der Kosmos, die Kontinente, das Meer und der Himmel, die sich über die Geburt des göttlichen Knaben freuen (Verse 50-51). Eine ähnliche Schilderung bietet Ps-Hilarius im Vers 11. Er nennt die Winde und Wolken anstatt des Kosmos: „Omnia festa nitent: gaudet mare, nubila, venti;“

Beide Dichter wählen die Schlange als Symbol des Schlechten und Bösen, die durch die Geburt des neuen Retters geschwächt oder vernichtet wird. Bei Vergil wird die Schlange sterben (Vers 24: „occidet et serpens“), bei Ps-Hilarius ist sie stark geschwächt (Verse 12-14):

te solum trepidare metu, te, perfide serpens,
ille dies aegrum vidit pallente veneno
quassantemque caput et pectora dira terentem

Während sich Ps-Hilarius auf die Schlange allein beschränkt, holt Vergil etwas weiter aus und nennt zusätzlich giftige Pflanzen, die ebenfalls nicht mehr existieren werden.

Die Dichter nennen nicht nur die Schlange, sondern verwenden mehrere Metaphern aus der Tierwelt. So erwähnen beide den Löwen, allerdings mit unterschiedlicher Bedeutung. Bei Vergil wird die Kraft des Löwen im Vers 22 negativ dargestellt, da sie für andere Tiere (Rinder) Gefahren birgt. Bei Ps-Hilarius hingegen wird der Löwe als Symbol für den mächtigen, tugendhaften Herrscher verwendet. Als Gegenstück zum Löwen nennt Ps-Hilarius das Lamm, das Christus als Opfertier für die Menschheit charakterisiert (Vers 37: „tu virtute leo, placidis tu mentibus agnus;“).

Das Lächeln spielt bei beiden Dichtern eine wichtige Rolle zur Charakterisierung des Verhältnisses zwischen Mutter und Kind. Jedoch sind aktive und passive Rolle bei Vergil und Ps-Hilarius vertauscht. Bei Vergil lächelt das Kind seine Mutter an (Vers 60), bei Ps-Hilarius die Mutter das Kind (Vers 30).

Die Bezüge, die Ps-Hilarius in seinem „Carmen de Evangelio“ zu Vergils 4. Ekloge herstellt, sind demnach zahlreich und deutlich erkennbar. Daran wird sichtbar, welch

großen Einfluss der klassisch-römische Dichter Vergil auch auf frühe christliche Epiker ausgeübt hat, wenngleich diese die Inhalte und Werte umgedeutet und für das Christentum adaptiert haben.

Abstract

Die Geburt Christi stellt ein wesentliches Moment des Christentums dar und ist zudem über die Jahrhunderte bis in unsere Tage ein beliebtes Motiv in allen Bereichen der Kunst. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, wie die Geburt Christi in der Spätantike von Dichtern dargestellt wird. Daher wurden die Ausgangstexte (Lukas 2, 1-20 sowie Matthäus 1, 18-25 und 2, 1-12) den entsprechenden Stellen bei den Dichtern Iuvencus, Sedulius, Proba und Ps-Hilarius gegenübergestellt. Die Untersuchung geht auf philologische und theologische Aspekte ein und vergleicht die verschiedenen Texte auf jeweilige Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Es wurde sichtbar, wie unterschiedlich mit dem Ausgangstext gearbeitet wurde: Iuvencus hält sich größtenteils an die biblische Vorlage, während die anderen drei Dichter vielmehr eigene Zusätze einbauen. Daneben konnte festgestellt werden, dass die Figur Mariens sehr unterschiedlich dargestellt wird. Den Naturdarstellungen im Kontext der Geburt wurde in der Untersuchung besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Es stellte sich heraus, dass alle Dichter, wenngleich in unterschiedlichem Ausmaß, mit dem Motiv „Licht“ arbeiten, um dadurch das Kommen des Erlösers, bzw. die Erlösung an sich auszudrücken. Zudem stellen Proba und Ps-Hilarius die Freude der Natur über die Geburt des Kindes mittels Blumenmetaphorik aus Vergils 4. Ekloge dar.

Literaturverzeichnis

Bibelausgaben und Kommentare

SABATIER, P., *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica, et caeterae quaecunque in Codicibus Mss. et antiquiorum libris reperiri potuerunt.* Tomus tertius, Paris 1751.

JÜLICHER, A., *Itala: das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung. 3. Lucas-Evangelium.* Durchgesehen und zum Druck besorgt von W. Matzkow und K. Aland, Berlin ²1976.

KREMER, J., *Lukasevangelium. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Band 3, Würzburg 1988.*

FISCHER, B., *Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert. III. Varianten zu Lukas, Freiburg i. Br. 1990 (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 17).*

GNILKA, J., *Das Matthäusevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kapitel 1,1-13,58, Freiburg i. Br. 2000 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Die Evangelien - Sonderausgabe).*

LUZ, U., *Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband (Mt 1-7), Zürich ⁵2002 (EKK - Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/1).*

KLEIN, H., *Das Lukasevangelium, Göttingen ¹⁰2006 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament I/3).*

WEBER, R. & GRYSO, R., *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, Stuttgart ⁵2007.*

NESTLE, E., ALAND, B. & ALAND, K., *Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁸2013.*

KATHOLISCHE BIBELANSTALT, *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 2016.*

Primärliteratur - Iuvencus

MAROLD, K., *C. Vettii Aquilini Iuvenci libri Evangeliorum IIII, Leipzig 1886.*

HUEMER, J., *Gai Vetti Aquilini Iuvenci Evangeliorum libri quattuor, Wien 1891.*

KNAPPITSCH, A., *C. Vetti Aquilini Iuvenci Evangeliorum libri quattuor, Graz 1910.*

KIEVITS, H. H., *Ad Iuvenci Evangeliorum librum primum commentarius exegeticus,*

Groningen 1940.

HANSSON, N., Textkritisches zu Iuvenius, Lund 1950.

BAUER, M., Philologischer Kommentar zum dritten Buch der „Evangeliorum libri“ des Iuvenius (Diss.), Wien 1999.

MCGILL, S., Iuvenius' Four books of the Gospels: Evangeliorum libri quattuor, London/New York 2016.

SCHENKL, C., Poetae Christiani Minores I, Probae Cento, Wien 1888 (CSEL 16).

Primärliteratur - Proba

CLARK, E. A. & HATCH, D. F., The Golden Bough, the Oaken Cross. The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba, Chico 1981 (American Academy of Religion. Texts and Translations Series 5).

FASSINA, A. & LUCARINI, C. M., Faltonia Betitia Proba. Cento Vergilianus, Berlin/Boston 2015.

SCHOTTENIUS CULLHED, S., Proba the Prophet. The Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba, Leiden 2015 (Mnemosyne Supplements 378).

FELS, W. & GRESCHAT, K., Faltonia Betitia Proba. Die Heilige Schrift kurz erzählt mit den Worten des Vergil. Cento Vergilianus, Stuttgart 2017 (Bibliothek der Mittellateinischen Literatur 13).

Primärliteratur - Sedulius

PANAGL, V., Sedulii opera omnia. Edidit Iohannes Huemer. Editio altera supplementis aucta curante Victoria Panagl, Wien²2007 (CSEL 10).

SPRINGER, C. P. E., The Gospel as Epic in Late Antiquity : The Paschale Carmen of Sedulius, Leiden/New York/København/Köln 1988 (Vigiliae Christianae. Suppl. 2).

SPRINGER, C. P. E., Sedulius (transl. with introd. and notes), Atlanta 2013.

Primärliteratur - Ps-Hilarius

RETTIG, H. C. M., Antiquissimus Quatuor Evangeliorum Canoniorum Codex Sangallensis Graco-Latinus Interlinearis Nunquam Adhuc Collatus, Turici 1836.

KREUZ, G., Pseudo-Hilarius „In Genesis“; Einleitung, Text, Kommentar (Diss.), Wien 2005.

KREUZ, G., Pseudo-Hilarius, metrum in Genesis; carmen de Evangelio. Einleitung, Text und Kommentar (SB der ÖAW, Phil.-hist. Klasse, Bd. 752), Wien 2006 (CSEL 23).

Primärliteratur - weitere Autoren

- BUTCHER, S. H., *The Poetics of Aristotle* edited with critical Notes and a Translation, New York ²1898.
- KLOTZ, R., *M. Tulli Ciceronis Disputationes Tusculanae*, Leipzig 1835.
- HERDING, W., *Hieronymi De viris inlustribus*, Leipzig 1879.
- GEMOLL, A., *Die Homerischen Hymnen*, Leipzig 1886.
- MARTIN, J., *T. Lucreti Cari. De rerum Natura libri sex.*, Leipzig 1992.
- ANDERSON, W. S., *P. Ovidius Naso. Metamorphoses*, Berlin/New York ²1982.
- ZIEGLER, K., WUHRMANN, W. & FUHRMANN, M., *Plutarch. Fünf Doppelbiographien. 1. Teil. (griechisch/deutsch).*, Düsseldorf/Zürich ²2001.
- BERGMAN, J., *Aurelii Prudentii Clementis carmina*, Wien/Leipzig 1926 (CSEL 61).
- GARUTI, G. & GARUTI, P., *Prudentius. Apotheosis. Testo critico, traduzione, commento e indici di Giovanni Garuti a cura di Paolo Garuti*, Modena 2005.
- KLOTZ, A. & KLINERT, T. C., *P. Papini Stati Thebais*, Leipzig ²1973.
- FRITZ, F. P., *Theokrit. Gedichte. Griechisch-deutsch*, München 1970.
- MYNORS, R. A. B., *P. Vergili Maronis opera*, Oxford/New York 1969.
- ALBRECHT, M. v., *Bucolica. Hirtengedichte*, in: *P. Vergilius Maro. Leben auf dem Lande. Bucolica, Georgica. Übersetzt, erläutert und herausgegeben von Michael von Albrecht (Bucolica) und Otto Schönberger (Georgica). Nachwort Michael von Albrecht*, Stuttgart 2013.

Sekundärliteratur

- ARNOLD, D., *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Kultstätten, Baudenkmäler*, Zürich 1992.
- BAŽIL, M., *Centones christiani; métamorphoses d'une forme intertextuelle dans la poésie latine chrétienne de l'Antiquité tardive*, Paris 2009 (Série moyen-âge et temps modernes 47).
- BAŽIL, M., *Les débuts de l'épopée biblique au IVe siècle. Les Quatre livres des Évangiles de Iuvencus et le Centon virgilien de Proba.*, in: *Retelling the Bible: Literary, Historical, and Social Contexts*, HRSGG. V. L. DOLESALOVA, T. VISI, Bern/Frankfurt a. M. 2011, 303–312.
- CACIOLI, M. R., *Adattamenti semantici e sintattici nel centone virgiliano di Proba*, Studi

- italiani di filologia classica (SIFC) 41 1969, 188–246.
- DUCKWORTH, G. E., *The Cradle of Flowers* (Ecl. 4.23), *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 89 1958, 1–8.
- ECK, W., *Sulpicius* (s.v.) *P. S. Quirinius* [II 13], in: *Der Neue Pauly online*, URL: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/sulpicius-e1125490>, 18.02.2017.
- FASCHER, E., *Dynamis* (s.v.), in: *Reallexikon für Antike und Christentum* Bd. IV, 1959, 415–458.
- FASSINA, A., *Alterazioni semantiche ed espedienti compositivi nel Cento Probae*, *Incontri triestini di filologia classica* 5 2006, 261–272.
- FLETCHER, J., *Sonnenkönig vom Nil. Amenophis III. Aus dem Englischen von B. Kleinschmied und H. Thies. (Original: Egypt's Sun King. Amenophis III)*, München 2000.
- FRAISSE, A., *Éléments biographiques dans l'épopée biblique de Iuvencus*, *Latomus* 66 2007, 673–689.
- GÄRTNER, H. A., *Zur Haltung des Iuvencus gegenüber der klassischen Epik.*, in: *Noctes Sinenses. Festschrift für F.-H. Mutschler*, HRS GG. V. A. HEIL, M. KORN, J. SAUER, Heidelberg 2011, 29–35.
- GÄRTNER, T., *Ein christologisches Paradoxon in der Gattungstradition der lateinischen Bibeldichtung (Sedul. carm. pasch. II 54-62)*, *Sacris erudiri* 42 2003, 87–95.
- GEORGES, K. E., *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Hannover 1913.
- GLOY, K., *Philosophiegeschichte der Zeit*, München 2008.
- GNILKA, C., *Der Seesturm beim echten und beim unechten Iuvencus*, *Würzburger Jahrbücher* 25 2001, 213–227.
- GREEN, R., *Which Proba wrote the Cento?*, *The Classical Quarterly, New Series* 58(1), 2008, 264–276.
- GREEN, R. P. H., *Proba's Cento: Its Date, Purpose, and Reception*, *The Classical Quarterly* 45(2), 1995, 551–563.
- GREEN, R. P. H., *Latin Epics of the New Testament: Iuvencus, Sedulius, Arator*, Oxford 2006.
- GREEN, R. P. H., *Birth and Trasfiguration: Some Gospel Episodes in Iuvencus and Sedulius.*, in: *Texts and Culture in Late Antiquity: Inheritance, Authority, and Change*, HRS GG. V.

- J. H. D. SCOURFIELD, Swansea 2007, 135–171.
- GROSS, H., Brautsymbolik, biblische (s.v.), in: Lexikon für Theologie und Kirche (Bd. 2), in: Lexikon für Theologie und Kirche (Bd. 2) 1958, 660–661.
- HEINSDORFF, C., Christus, Nikodemus und die Samariterin bei Juvencus. Mit einem Anhang zur lateinischen Evangelienvorlage., Berlin/New York 2003 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 67).
- HERZOG, R., Die Bibelepik der lateinischen Spätantike; Formgeschichte einer erbaulichen Gattung., München 1975 (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 37).
- HERZOG, R., LEBRECHT-SCHMIDT, P. & DIVJAK, J., Handbuch der lateinischen Literatur der Antike. Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284-374 n. Chr. 5. Band, München 1989.
- HERZOG, R., LEBRECHT-SCHMIDT, P. & DIVJAK, J., Handbuch der lateinischen Literatur. Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur. 117-284 n. Chr., München 1997.
- HOUGHTON, H. A. G., The Latin New Testament. A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts, Oxford 2016.
- HUNTER, D. G., Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome, *Journal of Early Christian Studies* 1(1), 1993, 47–71.
- JÜLICHER, A., Δοκηταί (s.v.), in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*, 1903, 1268.
- JUNGMANN, A., *Missarum sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe (1. Band), Wien ³1952.
- KARTSCHOKE, D., *Bibeldichtung*. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfrid von Weißenburg, München 1975.
- KOZLOFF, A. P., *Amenhotep III: Egypt's radiant Pharaoh*, Cambridge/New York 2012.
- KRAFT, B., Heilig, das Heilige. III. Biblisch (s.v.), in: Lexikon für Theologie und Kirche (Bd. 5), 1960, 89–91.
- VAN DER LAAN, P. W. A. T., *Imitation créative dans le carmen paschale de Sédulius*, in: *Early Christian Poetry. A Collection of Essays (Vigiliae Christianae, Suppl. 22)*, HRSGG. V. J. DEN BOEFT, A. HILHORST, Leiden/New York/Köln 1993, 135–166.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. & JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*., Oxford ⁹1940.

- McGILL, S., Virgil, Christianity, and the Cento Probae, in: Texts and Culture in Late Antiquity: Inheritance, Authority, and Change, HRSG. V. J. H. D. SCOURFIELD, Swansea 2007, 173–193.
- MORETTI, P. F., Proba e il Cento nuptialis di Ausonio, in: Debita dona. Studi in onore di Isabella Gualandri, HRSGG. V. P. F. MORETTI, C. TORRE, G. ZANETTO, Napoli 2008, 317–347.
- MUSSNER, F., Brautsymbolik, biblische. 2. Neues Testament (s.v.), in: Lexikon für Theologie und Kirche (Bd. 2), in: Lexikon für Theologie und Kirche (Bd. 2) 1958, 661–662.
- NAZZARO, A. V., Poesia biblica come espressione teologica: fra tardoantico e altomedioevo, in: La scrittura infinita: Bibbia e poesia in età medievale e umanistica, HRSG. V. F. STELLA, Firenze 2001, 119–153.
- PETSCHENIG, M., Rez. Huemer (Juvencusedition), Berliner Philologische Wochenschrift 5(11), 1891, 137–144.
- POKORNÝ, P. & HECKEL, U., Einleitung in das Neue Testament: seine Literatur und Theologie im Überblick, Stuttgart 2007.
- POLLMANN, K., Sex and Salvation in the Vergilian Cento of the Fourth Century, in: Romane Memento. Vergil in the Fourth Century, HRSG. V. R. REES, London 2004, 79–96.
- RATKOWITSCH, C., Vergils Seesturm bei Iuvenius und Sedulius, Jahrbuch für Antike und Christentum 29 1986, 40–58.
- ROBERTS, M., Vergil and the Gospels: The Evangeliorum Libri IV of Iuvenius, in: Romane Memento. Vergil in the Fourth Century, HRSG. V. R. REES, London 2004, 47–61.
- RÖTTGER, W., Studien zur Lichtmetaphorik bei Iuvenius, Münster 1996 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 24).
- SCHNACKENBURG, R., Die Geburt Christi ohne Mythos und Legende, Mainz 1969.
- SCHNEIDER, T., Amenhotep III. (s.v.), in: Lexikon der Pharaonen. Die altägyptischen Könige von der Frühzeit bis zur Römerherrschaft, 1994, 61–66.
- SHANZER, D., The Anonymous Carmen contra paganos and the Date and Identity of the Centonist Proba, Revue des Études Augustiniennes 32 1986, 232–248.
- SINERI, V., Il Centone di Proba, Roma 2011.
- STUIBER, A., Doxologie (s.v.), in: Reallexikon für Antike und Christentum Bd. IV, 1959, 210–226.

Internetquellen

1. Brepols „Library of Latin Texts - Series A“,
<http://clt.brepolis.net/llta/pages/Search.aspx>
2. <http://www.vetus-latina.de/index.html>