

Cornel Heinsdorff

Christus, Nikodemus und die Samaritanerin bei Juvencus



Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte

Herausgegeben von
Gustav-Adolf Lehmann, Heinz-Günther Nesselrath
und Otto Zwierlein

Band 67

Walter de Gruyter · Berlin · New York
2003

Christus, Nikodemus
und die Samaritanerin
bei Juvencus

Mit einem Anhang zur
lateinischen Evangelienvorlage

von
Cornel Heinsdorff

Walter de Gruyter · Berlin · New York
2003

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-017851-6

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© Copyright 2003 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Einbandentwurf: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die zum Druck leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2002/3 von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn angenommen wurde. Herr Prof. Dr. Heinz Neitzel hat die Arbeit mit großem Interesse und stets freundlichem Rat betreut und das Korreferat übernommen. Herr Prof. Dr. Otto Zwierlein, der Erstgutachter war, hat die Aufnahme in die "Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte" angeregt und mich in der Phase der Drucklegung mit hohem Engagement und wertvollen Hinweisen begleitet. Beiden sei herzlich gedankt. Herrn Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath (Göttingen) spreche ich meinen Dank aus für die sorgfältige Durchsicht des Textes und seine Korrekturvorschläge. Herrn Prof. Dr. Roger Gryson (Louvain-La-Neuve) danke ich für einen wichtigen Hinweis zur altlateinischen Bibelüberlieferung. An dieser Stelle ist auch Herr Prof. Dr. Christian Gnilka (Münster) zu erwähnen, der mich zu den Kirchenvätern hinführte und meine Aufmerksamkeit auf Juvenus lenkte. Herrn Dr. Thomas Brockmann (Bayreuth) bin ich sehr dankbar für die fortwährende und nicht nachlassende Ermutigung während der Entstehung dieser Arbeit. Herr Mario Alt (Krefeld) und Herr Dr. Michael Dodt (Düren) haben beim Korrekturlesen der zum Druck überarbeiteten Fassung geholfen, wofür ihnen nicht zuletzt mein Dank gilt.

Das Buch widme ich meinem Vater, Dr. Hellmut Heinsdorff, der im Sommer dieses Jahres verstorben ist.

Kempfen, im Oktober 2003

Cornel Heinsdorff

Inhalt

Vorwort	V
Vorbemerkungen	1
A. Einleitung	3
I. Die Johanneeseinschübe im Rahmen der <i>vitalia gesta</i> Christi	4
II. Die Johanneeseinschübe im Rahmen der eschatologischen Weltsicht des Juvencus	14
II.1 Gerechtigkeit und Endgericht	14
II.2 Die Taufe als Voraussetzung des gerechten Lebens	27
II.3 Die Christianisierung der Johannestaufe	32
III. Braun über die Einfügungen aus Johannes	40
IV. Verschiedenes zu den Johanneeseinschüben	51
V. Die Stellung der Magierperikope	66
VI. Juvencus und Tatian	74
VII. Das Publikum des Juvencus	77
B. Texte: Johannes 3/4 und Juvencus 2.177/327	81
C. Kommentar zu Juvencus 2.177/327	91
2.177/183 Christus als gottgesandter Wundertäter und Heiland	91
2.184/195 Rechter Weg und Taufwiedergeburt	109
2.196/203 Geburt aus Fleisch und Geburt aus Geist	135
2.204/212 Unglaube des Nikodemus und aller Juden	148
2.213/223 Erhöhung des Menschensohns und Glaube als Voraussetzung ewigen Lebens	163
2.224/229 Mission des Menschensohns als Schenker ewigen Lebens	184
2.230/234 Straffreiheit der Gläubigen und Verdammnis der Ungläubigen	191
2.235/242 Suche der Sünder nach der Finsternis und der Frommen nach dem Licht	200
2.243/249 Ankunft Christi am Jakobsbrunnen	213

VIII

Inhalt

2.250/255	Bitte Christi um Wasser und Zurückweisung durch die Samaritanerin	228
2.256/264	Zweifel der Samaritanerin am lebendigen Wasser	240
2.265/272	Ewige Sättigung als Wirkung des lebendigen Wassers	254
2.273/278	Die Männer der Samaritanerin	271
2.279/290	Gottesverehrung von Samaritanern und Juden und wahre Gottesverehrung	280
2.291/301	Die Samaritanerin als Helferin bei der Missionierung	301
2.302/310	Die Speise Christi	313
2.311/320	Erntebild	320
2.321/327	Christus der Heiland	332
D. Zur lateinischen Evangelienvorlage des Juvencus		339
I.	Einführung und Auswertung des Materials	339
II.	Tabellen	353
III.	Materialsammlung zum Matthäusevangelium	364
IV.	Materialsammlung zum Marcusevangelium	452
V.	Materialsammlung zum Lukasevangelium	454
VI.	Materialsammlung zum Johannesevangelium	466
E. Literatur		481

Vorbemerkungen

Bei lateinischen Bibelzitatzen wird, falls nicht ausdrücklich auf die Vulgata verwiesen ist, der bei Sabatier abgedruckte Vetus Latina-Text wiedergegeben, da die moderne Beuronener Ausgabe noch sehr unvollständig ist. Die Evangelien werden jedoch nach der Ausgabe von Jülicher/Aland/Matzkow zitiert, und zwar nach der oberen Hauptzeile.¹ Aus den von Hieronymus für die Vulgata nicht neuübersetzten Büchern Weisheit, Sirach, Baruch und Makkabäer wird nach der Vulgataausgabe von Weber zitiert.

Manchmal wird bei Bibelzitatzen neben dem lateinischen auch der griechische und hebräische Wortlaut zitiert. Damit soll in der Regel nicht nahegelegt werden, daß der griechische oder gar der hebräische Wortlaut den Dichtertext beeinflußt habe.² Vielmehr soll gezeigt werden, wie weit sich bestimmte Inhalte und Ausdrucksformen grundsätzlich zurückverfolgen lassen.

Die Kirchenväter werden in der Regel aus den großen Reihen zitiert (PL = Patrologia Latina, CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, CCL = Corpus Christianorum Latinorum, PG = Patrologia Graeca, GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, SC = Sources Chrétiennes, TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; zitiert wird auch aus MGH = Monumenta Germaniae Historica), wobei gewöhnlich die neueste Ausgabe bevorzugt wird. Band-, Seiten- und Zeilenzahlen werden in der Regel nur bei den Prosaautoren angegeben.

¹ Die obere Hauptzeile dieser Edition, die Recensiozeile der europäischen Überlieferung, auf Jülicher zurückgehend, ist zwar eine bequeme Zitiervorlage. Doch die Leitlinien seiner Recensio hat Jülicher nicht hinterlassen (K.Aland im Vorwort der 1. Auflage des Lukasbands von 1954, S.2). Fischer (Beiträge 202f.) hat erschlossen, daß Jülicher im Prinzip immer b folgt, wenn es mit ff² übereinstimmt, und meistens, wenn ein zweiter Zeuge vorhanden ist. Wenn b ausfällt, tritt dafür ff² ein. Nach Fischer bilden b ff² i tatsächlich die europäische Kerngruppe.- Im Anhang dieser Arbeit wird zwar gezeigt, daß der Juvencustext etwa im Hinblick auf Matthäus dem cod. h besonders nahe steht. Doch überliefert h nur Matthäus, und die Übereinstimmung des Juvencustextes mit b ist so groß, daß im allgemeinen bedenkenlos nach der Recensiozeile von Jülicher/Matzkow/Aland zitiert werden kann.

² Daß Juvencus Hebräischkenntnisse besessen hätte, ist bislang von niemandem nachgewiesen worden.

A. Einleitung

In den einleitenden Abschnitten soll die Frage behandelt werden, nach welchen Gesichtspunkten Juvencus Kapitel bzw. Passagen aus anderen Evangelien in sein weitgehend auf dem Matthäusevangelium basierendes Gedicht³ eingefügt hat. Den Anlaß zu dieser Fragestellung geben jene bei-

³ Die Evangeliendichtung des Juvencus wird schon von Schanz (HdA VIII.4.1, 1904, p.190; 1914², p.209) als Epos bezeichnet (vgl. aus neuerer Zeit etwa Braun/Engel 129). Hierher gehört auch die Bezeichnung als Biblepos bzw. die Zuordnung zur Biblepik (vgl. etwa Crusius 454; Kartschoke 61, 121; Gnilka, *Chrësis* II 35 Anm.60, Braun/Engel 123 [Titel], 138). Doch Schaller (*La Poesia Epica* 16ff.) meint, daß trotz den Elementen, die Juvencus aus dem antiken Epos übernimmt, etwa dem hexametrischen Versmaß, dem epischen Sprachstil, dem Prooem, der Einteilung in Bücher von ca. 800 Versen Länge mit Abgrenzung durch Einbruch der Nacht am Buchschluß und Tagesanbruch am Buchanfang (jedenfalls bei den Büchern 1/2 und 2/3, vgl. Kirsch 100; Thraede, *Buchgrenzen* 285, 287f.), sein Dichtwerk nicht als Epos bezeichnet werden dürfe. Von einem Epos kann man Schaller zufolge erst dann sprechen, wenn die Gesamtanlage des Gedichts weitgehend der Phantasie des Dichters entspringt. Davon kann bei Juvencus nicht die Rede sein, denn der weitaus überwiegende Teil seines Gedichts lehnt sich eng an das Matthäusevangelium an, wobei sich allerdings zeigen wird, daß die aus anderen Evangelien übernommenen Abschnitte mit einigem kompositorischem Geschick integriert sind. Ein Epos, das diesen Namen in jeder Hinsicht verdient, weil in ihm die biblische Geschichte wirklich neu erzählt wird, hat von den Bibeldichtern laut Schaller (*Studien* 292, mit Verweis etwa auf Kartschoke 101f.) erst Avitus geschrieben (vgl. Roberts 103 mit Anm.163, 218, 219). Doch ist bei aller Richtigkeit der Ausführungen Schallers zur Gattungsfrage nach modernen literaturwissenschaftlichen Gesichtspunkten mit Ratkowitsch (*Rez. Springer* 200f.) nicht zu vergessen, daß Juvencus sich selbst als Epiker versteht (vgl. auch van der Nat, *Praefatio* 251, Minucius und Lactanz 232; Thraede, *Anfangsverse* 474 Anm.6; Herzog, HdA VIII.5 p.334) und sich von Homer und Vergil (vgl. *prooem*.9f.) nicht durch die Form, sondern durch den Inhalt unterscheiden will, indem er die reine, nicht durch Zusatz von Lügen entstellte Wahrheit verkündet (*prooem*.15/20). Auch die Bezeichnung als Paraphrase bzw. Bibelparaphrase (Golega 92ff., Roberts 61ff. u.a. versuchen, die Bibeldichtung aus der rhetorischen Paraphrase herzuleiten [zu den frühesten derartigen Ansätzen siehe Springer 9f. mit Anm.44]; ablehnend hierzu Herzog, *Biblepik* 62ff.) ist nicht glücklich, und zwar ebensowenig in bezug auf Juvencus wie etwa auf Avitus, weil Paraphrasierung nicht notwendig Episierung mit einschließt, und daß der biblische Stoff in epischem Gewand wiedergegeben wird, kann schon bei Juvencus nicht bestritten werden (ein deutliches Eingeständnis des Dilemmas um die Begriffe Epos und Paraphrase findet sich bei Kartschoke 121). Richtiger und genauer ist es, mit Herzog (*Biblepik* 90) das Gedicht des Juvencus eine epische Bibelparaphrase zu nennen, während das Werk des Avitus eher als paraphrastische Biblepik zu bezeichnen ist (vgl. Roberts 219). Dagegen faßt Kartschoke im Untertitel "Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von

den Perikopen, die im Hauptteil dieser Arbeit kommentiert werden, das Nikodemusgespräch aus Ioh.3 und das Gespräch mit der Samaritanerin aus Ioh.4. Es muß etwas weiter ausgeholt und nach den grundsätzlichen Anliegen des Dichters gefragt werden. Von dort ausgehend läßt sich, wie es scheint, die Frage beantworten.

1. Die Johanneseinschübe im Rahmen der *vitalia gesta Christi*

Im Prooem⁴ seines Gedichts, das er nach Angabe des Hieronymus⁵ um 329/30 schrieb, verkündet Juvenecus das Thema mit den Worten *nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta* (V.19). Er möchte die lebenspendenden Taten⁶ Christi besingen, die im Gegensatz zu den Taten der Helden

Juvenecus bis Otfried von Weißenburg" den Begriff der epischen Bibelparaphrase offenbar viel weiter.

⁴ "Praefatio" (diese Bezeichnung wählen etwa die Ausgaben von Arevalo, Marold, Huemer; Kievits, Komm. S.31) ist jedenfalls dann, wenn man die in der heutigen wissenschaftlichen Literatur akzeptierte Unterscheidung zwischen Praefatio und Prooem gelten läßt (in der Antike gab es sie freilich nicht; vgl. Isid.etym.6.8.9; F.Felgentreu, Claudians *praefationes*. Bedingungen, Beschreibungen und Wirkungen einer poetischen Kleinform, Stuttgart/Leipzig 1999, 13/8 mit Anm.16), der falsche Begriff (Herzog, Bibelepik 68 Anm.102; ders. HdA VIII.5 p.334f.; Thraede, Iuvenecus 882). Das Prooem geht dem Epos in hexametrischer Form voraus, während die im Zusammenhang mit epischer Dichtung zuerst von Claudian und Prudentius ausgebildete Praefatio sich vom Prooem durch die vom Hauptgedicht metrisch abgesetzte Form unterscheidet (elegisches Distichon bei Claudian, jambische oder lyrische Metra bei Prudentius). Zur inhaltlich-funktionalen Unterscheidung zwischen Prooem und Praefatio sind für das epische Prooem besonders Musenanruf und direkte Themenangabe zu nennen (Ilias, Odyssee, Aeneis), während für die Praefationes des Claudian und des Prudentius der Musenanruf nicht charakteristisch ist (doch vgl. Claud. 16.praef.2) und inhaltlich anhand allegorischer Verwendung mythologischer bzw. biblischer Stoffe auf das Gedicht vorbereitet wird (R.Herzog, Die allegorische Dichtkunst des Prudentius [= Zetemata 42], München 1966, 119ff.), wobei bei Claudian neben den allegorischen Grundtypus noch andere Formen treten (Felgentreu 187/9). Bei Juvenecus erinnern an das klassische Prooem inhaltlich die Angabe des Themas (V.19f.) sowie die den Musenanruf ersetzende Bitte, daß der Heilige Geist das dichterische Unternehmen fördern möge, wobei das Wasser des Jordan den Musenquell ersetzt (25/7). Darüber hinaus spielen bei Juvenecus der Wahrheitsanspruch (15/20) sowie der Verewigungsgedanke (21/4) eine wichtige Rolle.

⁵ chron.ad ann.329 (GCS 47.232.18f.); vgl. Roberts 75 Anm.52, Herzog HdA VIII.5, S.332.

⁶ *vitalia gesta* meint nicht einfach nur Jesu Lebensgeschichte (Nestler 44, Kievits 33, Costanza 274f., Roberts 69, Castillo Bejarano [Übersetzung]), sondern seine lebenspendenden Taten (Koenig; Knappitsch; van der Nat, Praefatio 251, Minucius Felix und Lactanz 233; Smolak, Die Bibel als Dichtung 19; Palla 278 mit Anm.6; Campagnuolo 50 Anm. 12; Thraede, Iuvenecus 883 (vgl. Fontaine, Naissance 72; Deproost, L'apôtre Pierre 54,

des paganen Epos⁷ nicht von endlicher Wirkung und vergänglichem Ruhm sind. Denn Christus ist der Heiland der Menschheit, der *Salvator*.⁸

Grundlage bildet das Evangelium nach Matthäus. Doch hat der Dichter Teile aus anderen Evangelien eingearbeitet. So stehen die Geburtsgeschichten des Täufers und Jesu und das Täuferwirken in einer Synopse aus Matthäus und Lukas voran⁹ (Luc.1.5/80, Matth.1.19/24, Luc.2.1/39, Matth.2.1/23,¹⁰ Luc.2.40/51, Luc.3.1/6, Matth.3.4/17 [= 1.1/420]). Im weiteren Verlauf ergänzt Juvencus das Matthäusevangelium noch durch drei Abschnitte aus dem Johannesevangelium (zunächst Ioh.1.44/51, 2.1/23, 3.1/21, 4.3/53 [= 2.99/346]; dann Ioh.5.19/46 [= 2.637/91]; schließlich Ioh.11.1/46 [= 4.306/402]). Als größere Anleihe aus einem anderen Evangelium ist sonst nur noch die Besessenenszene aus dem Marcusevangelium zu erwähnen (Marc.5.1/17 [= 2.43/74]), die aber eigentlich nur eine Va-

Ficta et facta 110f.: "la geste vivifiante"); beide genannten Bedeutungen hört Šubr 15 heraus; zu *vitalis* = "lebenspendend" siehe OLD 2078 s.v. 2 und vgl. mit Campagnuolo bei Juvencus etwa 1.595, 1.757, 2.452, 2.547). Die Menschen, denen das Wirken Christi gilt, können wahrhaft ewiges Leben erlangen. Zum soteriologischen Verständnis von *Christi vitalia gesta* vgl. die Themenangabe im Carmen Paschale des Sedulius: 1.26 *clara salutiferi...miracula Christi*.- Fichtner (96 Anm.346; vgl. Smolak, Bibelepik 11) sagt, daß *gesta* geschichtlich verbürgte Tatsachen meine (Nep.Han.13.3; Liv.6.1.3; 23.48.4; Tac.Agr.8.3; hist.4.34.2). Dieser Aspekt schwingt bei Juvencus sicherlich mit, wobei 15f. *carmina.../ quae veterum gestis hominum mendacia nectunt* zeigt, daß die heidnischen Epiker Wahres und historisch Verbürgtes mit Lügen vermischt haben, während Juvencus die *vitalia gesta* Christi unverfälscht wiedergibt, was durch 20 *divinum...falsi sine crimine donum* unterstrichen wird (der Wahrheitsanspruch ist ein literarischer Topos, der sich bis auf Hesiod zurückverfolgen läßt und den Juvencus in die christliche Dichtung eingeführt hat; vgl. Kartschoke 57, Klopsch 10, Evenepoel 45). Allerdings zeigt *divinum...donum*, daß der Anspruch weiter greift als allein historische Wahrheit zu verkünden. Und im Epilog (4.804f.) sagt Juvencus, die *divina lex* habe in seinen Versen *ornamenta terrestria linguae* angenommen; vgl. Herzog, Bibelepik XLVf.

⁷ *vitalia gesta* antwortet auf V.6 *sublimia facta* und V.16 *gestis* (Smolak, Bibelepik 11, fühlt sich an Hor.ars 73 *res gestae regumque ducumque* erinnert, womit die Inhalte der paganen epischen Dichtung benannt werden).

⁸ Vgl. Komm. zu 181.- Juvencus hat 12 mal *Salvator* bzw. *Servator* (*salus* kommt 32 mal vor). Die Wortfamilie um *salus* ist mit der um *vita* inhaltlich eng verbunden.

⁹ Versauslassungen und Umstellungen werden aus Vereinfachungsgründen nicht angegeben. Eine vollständige Übersicht bietet Widmann 24/32.

¹⁰ Vgl. Kap.V. Die Stellung der Magierperikope.

riante der auch von Matthäus überlieferten Erzählung (Matth.8.28/34) darstellt und deren Stelle einnimmt.¹¹ Daneben gleicht Juvencus punktuell an andere Evangelien an oder übernimmt einzelne Verse aus anderen Evangelien.

Punktuelle Angleichungen und Einfügungen einzelner Verse bzw. kleiner Versgruppen liegen vor bei 1.321/5 (die Reihenfolge Zustrom der Volksmenge, Beschreibung des Täufers entspricht Marc.1.5f. [Widmann 15f., Fichtner 12]; allerdings kann man selbständige Umstellung von Matth.3.5f. wohl kaum ausschließen), 1.339 *vincla pedum...contingere* (liegt näher bei Luc.3.16 aur c d f e *solvere* [d *solbere*] *corrigiam* [e *coregiam*] *calciamentorum* [d *calciamenti*] und Ioh.1.27 q *solvere corrigia* [cett. *corrigiam*] *calciamenti eius* als bei Matth. 3.11 [= Luc.3.16 a b ff l q r] *calciamenta portare*; Fichtner 12), 1.343 *purgabitur* (Luc.3.17 *purgabit* [so aber auch Matth.3.11 d f]; Fichtner 12), 1.356 *scinditur* (Marc.1.10 gr. *σχιζόμενον*; Fichtner 63), 1.357 *corpoream...gerens speciem* (Luc.3.22 a aur b c f ff l q r *corporali specie*; Kievits 103, Fichtner 75), 1.357 ...*que...discendit* (Luc.3.22 e *et descendit*, a aur b c f ff l r *et descendit*; Fichtner 73), 1.362f. *te...ex me progenitum* (Luc.3.22 a b c d ff l r *ego hodie genui te*; Fichtner 83ff.), 1.364/6 *tum petet...et lustra ferarum/ obsequiumque illi Patris praebere ministri/ certabant rapidi* (Marc.1.13 *et erat cum bestiis et angeli ministrabant ei*; Widmann 15, Fichtner 91), 2.35 *pericula* (cf. Luc.8.23 *periclitabantur* [a *periculabantur*]), 2.430/2 *haec fatus populo ex omni delecta seorsum/ fortia conglomerat bissono pectora coetu./ hos ubi delegit, ...* (cf. Luc.6.13 aur b c f ff l q r *elegit, a d eligens*), 2.615f. (Matth.12.27f. [= Luc.11.19f.] von Juvencus ausgelassen, zu welchen Versen es auch bei Marcus keine Entsprechung gibt), 2.602f. *quem Daemonis horrida virtus/ .../ ...propriis escam cruciatibus esse volebat* (Ioh.9.2 [Ioh.9.1ff. ist kein Parallelbericht zu Matth.12.12] fragen die Jünger, ob die Blindheit aus sündhaftem Leben folge; cf. de Wit 127f.), 2.757 *amota...plebe* (Marc.4.10 *et cum esset singularis*; Widmann 22. Allerdings richten die Jünger bei Juvencus im Gegensatz zur Darstellung bei Marcus, aber wie in Matth.13.10, ihre Frage offenbar noch in Gegenwart der Menge an Jesus. Wenn es *amota...plebe* erst nach der Frage heißt, erhält man anders als bei Marcus ein Motiv dafür, daß sich Jesus von der Menge entfernt, nämlich um den Jüngern eine vertrauliche Antwort geben zu können, die nicht für die Ohren der Menge bestimmt ist), 2.819 *ramis ut plumea turba/ concludat possitque umbras habitare virentes* (Marc.4.32 *crecscit et fit maius omnium holerum et facit ramos magnos, ita ut possint sub umbra eius aves caeli inhabitare*; Widmann 22), 2.829 *inde domum repetit serus turbasque relinquit* (cf. Marc.4.35 *et ait illis... cum sero esset factum*. Widmann 16 hält Anregung aus Marcus für möglich, auch wenn dort im Anschluß der Seesturm berichtet wird, während bei Matthäus die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen folgt. Juvencus mag auf Marc.4.35 zurückgegriffen haben, weil sich so ein Anlaß ergab, in epischer Manier das eine Buch mit Tagesende abzuschließen und das nachfolgende mit Tagesanbruch zu beginnen. Thraede, Buchgrenzen 287f., geht auf Widmanns Hinweis nicht ein), 3.500 *accedit Christumque palam submissus adorat* (Marc.10.17 *adgeniculans rogabat*; Widmann 22), 3.638 *palmeta* (Ioh.12.13 a aur b c d f

¹¹ Die Besessenenszene ist bei Marcus breiter erzählt. Vor allem wird der *furor* mehr ausgemalt. Vielleicht hat Juvencus gerade deswegen nach Marcus erzählt. Sein besonderes Interesse am Dämonischen zeigt sich vor allem in 3.33ff. (Matth.14), wo beschrieben wird, wie der Dämon Besitz von Herodes ergreift, und im 4. Buch bei der Beschreibung des *furor* der Christismörder (z.B. 549ff., 560ff., 642ff., 668ff., 675ff.). Widmann (21f.) und Braun (137) reicht bereits der größere Reichtum an Einzelheiten bei Marcus als Begründung dafür aus, daß Juvencus die Besessenenszene nach Marcus erzählt.

ff' r' e flores [c d f ramos, r' medullas] palmarum, l palmas; Widmann 23), 4.174/6 *uno quin etiam recubantes stramine lecti/ dispar iudicium diversa sorte subibunt./ unus enim socium quaeret per strata relictus* (Luc.17.34 statt Matth.24.41), 4.403/5 *ad concilium...vocator (scribae plebisque...numerus)* (Ioh.11.47), 4.480 *Iuda fugiente* (Ioh.13.30, wo aber der Weggang des Judas während des Abendmahls erwähnt ist, während sich bei Juvenicus *Iuda fugiente* auf den Gang nach Getsemani bezieht. Juvenicus sucht im Gegensatz zu Matthäus und Lukas die Tatsache, daß vor der Verhaftung die Rückkehr des Judas berichtet wird [Matth.26.47, Luc.26.47, Ioh.18.3], erklärlich zu machen. Daß Judas sich zuvor von den anderen getrennt haben muß, ist allerdings eine Folgerung, die auch ohne Blick auf Ioh.13.30 gezogen werden kann), 4.560/2 *talibus auditis.../ .../ ...ait* (Marc.14.63; Flieger 180), 4.597 *Pilatus quaerit, quae tum sit causa tacendi* (cf. Marc.15.4 *non respondes quicquam?*), 4.611 *incendit* (erinnert an Marc.15.11 *l concitaverunt*, kann aber auch auf Matth.27.20 *persuaserunt* zurückgehen), 4.616f. *qui regis nomen cuperet, qui Caesaris hostem/ confessus sese proprio damnaverit ore* (Ioh.19.12; Braun 136 gegen Widmann 23 und 32, Hansson 18, Kirsch 94 Anm.146, 101, die Luc.23.2 nennen), 4.663f. *intactaeque dedit tunicae sub sorte per omnes/ militis unius servans possessio textum* (Ioh.19.23; Braun 136f.), 4.799 *ut vitam possint agitare perennem* (cf. Marc.16.16 *salvus erit*). Zurückhaltung geboten ist hinsichtlich der von Braun (123 Anm.7) vertretenen Auffassung, daß sich in 2.25ff. ein gewaltiger Wind in erster Ursache nur in Übereinstimmung mit Marc.4.37 und Luc.8.23 erhebe, nicht aber mit Matth.8.24. Braun scheint bei Matth.8.24ff. an ein Beben als erste Ursache zu denken. Vielleicht meint aber Matth.8.24 *σεισμός* / *motus* nur die heftige Bewegung des Wassers als Folge des Windes (Bauer/Aland 1493 s.v. *σεισμός*, Hil.comm.in Matth.8.1 [SC 254.192.3f.] *navem discipulis introgressis tempestas oritur, mare commovetur*). Dann wäre in einer Art Hysteron proteron die Wirkung vor der Ursache genannt. Juvenicus nennt zwar den Wind zuerst (2.25), führt aber *motus*, die Bewegung des Wassers, breit aus (2.27ff.).- Wahrscheinlich sind die Harmonisierungen viel zahlreicher. Detaillierte Einzeluntersuchungen könnten weiteren Aufschluß geben.- Merkel (Widersprüche 203), der zu bedenken gibt, daß allein grobe Aneinanderfügung umfangreicherer Textblöcke nichts mit eigentlicher Harmonisierung zu tun habe, hält aus diesem Grund die Bezeichnung "Evangelienharmonie" in bezug auf das Gedicht des Juvenicus für unpassend. Doch die Grundlagen für diese Folgerung sind nicht zutreffend. So erwähnt Merkel nur zwei punktuelle Angleichungen, nämlich die Taufstimme in 1.362f. nach Luc.3.22 cod. D (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; daß für *hodie.../ ex me progenitum* mindestens ebensogut der lateinische Text *ego hodie genui te*, wie ihn die codd. a b c d ff' l r' überliefern [vgl. Anhang], Grundlage hätte sein können, erwähnt er nicht) und in 2.58 den Namen des Dämons nach Marc.5.9 (λεγιών / *legio*). Er übersieht also die oben genannten weiteren Harmonisierungen (unabhängig davon ist 2.58 keine punktuelle Angleichung, sondern der ganze Passus 2.43/74 basiert auf Marc.5.1/17). Und was die Aneinanderfügung umfangreicherer Textblöcke angeht, so wird Kap.III zeigen, daß die Abschnitte oft kunstvoll miteinander verknüpft sind.- Über die Frage einer Abhängigkeit des Juvenicus von Tatian siehe Kap.VI.

Gerahmt wird die Evangelienichtung des Juvenicus von Prooem und Epilog. Gegliedert ist sie in vier Bücher, vielleicht in Anlehnung an die Vierzahl der Evangelien.¹²

¹² Diese Entsprechung wird bereits von Hieronymus mit der Formulierung *vir.ill.84* (PL 23.691) *IV evangelia hexametris versibus...transferens IV libros composuit* angedeutet (Nestler 47, Kirsch 99 Anm.173). Weyman dagegen (Rheinisches Museum 51.1896.327) vermutet, daß die Vierteilung auf einen Matthäuskommentar zurückgehe. So ist der Mat-

Wie Juvencus bei seiner dichterischen Bearbeitung des Matthäusevangeliums die Thematik der *vitalia gesta* ausgeführt hat, kann hier nicht im einzelnen gezeigt werden.¹³ Da der nachfolgende Kommentar sich aber mit einem Johanneseinschub befaßt, liegt die Frage auf der Hand, ob die Abschnitte, die der Dichter aus anderen Evangelien übernimmt, nicht in besonderer Weise geeignet sind, die lebenspendende Kraft Christi darzustellen. Dies ist zumeist der Fall:

a) Die Geburtsgeschichte gehört notwendig zur Biographie in historischer Hinsicht. Sie ist aber auch erklärender Hintergrund für die Fähigkeit Christi, lebenspendende Taten zu vollbringen. Denn sie gibt wichtige Informationen zur Göttlichkeit Christi.¹⁴ Kurz seien einige Stellen, in denen auf die lebenspendende und rettende Kraft Christi hingewiesen wird, genannt: Maria wird vom Erzengel angesprochen mit 1.58 *salve, progenie terras iutura salubri* (Luc.1.28 *ave, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu inter mulieres*).¹⁵ Er sagt von dem Kind: 1.61f. *natum, quem regnare Deus per saecula cuncta/ et propriam credi Subolem gaudetque iubetque* (Luc.1.33 *et regnabit super domum Iacob in aeternum, et regni eius erit non finis*). Der Sohn Gottes wird in Ewigkeit herrschen. Zu den Hirten sagt der Engel: 1.165f. *genitus puer est Davidis origine clara,/ qui populis lucem mox laetitiamque propaget* (Luc.2.11 *natus est vobis hodie Salvator, qui est Christus Dominus in civitate David*). Er wird den Menschen das Licht, d.h. das Leben, und die Freude "ausdehnen", d.h. für alle Ewigkeit schenken (Kievits "in aeternum donabit"). Er ist das Heil der Welt (1.194 *terrae...salutem*).

b) Das Weinwunder (Ioh.2.1/11 = 2.127/52) scheint Juvencus nicht nur als Wunder aufzufassen, das aufgrund der Verwandlung von Wasser zu Wein zum Erweis der Macht Christi dient und den Glauben der Jünger festigen soll (151f.), sondern im besonderen als Wunder, das die nahrung- und lebenschenkende Güte des Herrn beweist. Dieser Zweck erhellt aus der Aufforderung der Mutter 133 *adsint, nate, bonis ex te data munera*

thäuskommentar des Hieronymus viergeteilt, vielleicht auch der eines Vorgängers. Doch hinsichtlich der Einschnitte bei Juvencus (Matth.8.15, 13.36a, 22.14) und bei Hieronymus (Matth.10.42, 16.12, 22.40) ergeben sich jedenfalls keine Übereinstimmungen.

¹³ Es soll nur kurz darauf hingewiesen werden, daß *vita* das häufigste Substantiv in der Evangeliendichtung des Juvencus ist (81 mal; 12 mal *vitalis*). Dem stehen die ebenfalls häufig gebrauchten Substantive *mors* (32 mal) und *letum* (20 mal) gegenüber. In diesem Rahmen ist auch auf die Lichtmotivik hinzuweisen, die Juvencus oft dazu dient, die Begriffe Leben und Tod bildlich darzustellen (vgl. Röttger passim, z.B. 144).

¹⁴ Siehe Kap.III.

¹⁵ Bibelstellen werden in der Regel nur ausgeschrieben, wenn der jeweilige bei Juvencus sichtbare Aspekt bereits in der Bibel erkennbar ist. Sonst dienen den Juvencuszitaten beigefügte Angaben von Bibelstellen nur der Orientierung.

mensis, vor allem aber aus der zunächst ablehnenden Antwort Christi 135 *nondum me talia cogit/ ad victus hominum tempus concedere dona*, während die Antwort in Ioh.2.4b mit *nondum venit hora mea* allgemein gehalten ist, d.h. sich auf jede Art von Wunder beziehen könnte.¹⁶

Es wird die Fülle und die Kostbarkeit des durch Christus geschenkten Nahrungsmittels hervorgehoben (143f. *tum spuma per oras/ conmixtas undis auras ad summa volutat*, 146 *venerandi dona saporis*, 147 *vini gratum ...liquorem*). Die Tatsache, daß Christus den Menschen in unerhörter Fülle kostbaren Trank schenkt, erhält bei Juvenius mehr Gewicht als die Verwandlung selbst (146f.). 2.136 *victus* klingt an *vita* an: Christus ist der Förderer des Lebens. Spiritualen Bezug des Begriffs des Lebens wie in Ioh.3 und Ioh.4 scheint Juvenius hier nicht zu sehen.

Die exegetische Akzentuierung des Juvenius paßt auf den ersten Blick nicht ganz in die Reihe der im allgemeinen von der frühchristlichen Exegese hervorgehobenen Botschaften dieser Perikope. Diese sind nach Smitmans (153ff.) die Offenbarung von Christi Gottheit, Christus als der Schöpfer, Bestätigung und Heiligung der Ehe, Christus als der Bräutigam, Ablösung und Vollendung des Alten Bundes, Christi Gabe (Taufe) und die Eucharistie.¹⁷ Doch besteht eine gewisse Beziehung zu der Botschaft von Christus als dem Schöpfer. Wenn auch von den Exegeten vom Zeichen des Schöpfers in erster Linie im Hinblick auf die Wandlung des Wassers zu Wein gesprochen wird, zeigt das Weinwunder doch auch, daß es Gottes Sache ist, den Menschen Speise und Trank zu schenken.¹⁸ Epiphanius sagt, Jesus wirke das gleiche Wunder, das Gott in jedem Weinstock tut, und erweise sich so als Gott und Schöpfer.¹⁹

¹⁶ Für Beziehung von Ioh.2.4b auf die nachfolgende Wunderhandlung vgl. z.B. Iren. adv. haer.3.16.7 (SC 217.314), Ambr.in psalm.118 serm.16.38 (CSEL 62.372). Andere verstehen Ioh.2.4b von der Stunde des Todes wie etwa Aug. tract.8.10/2 in Ioh. (CCL 36.88/90). Vgl. ausführlich Smitmans 98/125.

¹⁷ Eucharistische Spiritualisierung des Weinwunders bei Juvenius erkennt Herzog, Exegese 167. Die Anhaltspunkte, die Herzog dafür nennt (z.B. 133 *ex te data munera*, 135f. *talia .../ ...dona*), sind aber kaum überzeugend.

¹⁸ Vgl. Greg.Nyss.or.catech.12 (PG 45.44D) Θεοῦ τὸ βρῶσιν καὶ πόσιν τοῖς σαρκὸς τὴν ζωὴν εἰληχόσι χαρίζεσθαι.

¹⁹ panar.51.30.13 (GCS 31.303.16/9). Der mit paganer Bildung vertraute Leser könnte sich aufgrund der Betonung Christi als des großzügigen Schenkers von Wein an den Fruchtbarkeits- und Weingott Dionysos erinnert gefühlt haben. Ein direkter Hinweis auf Dionysos findet sich bei Juvenius jedoch nicht. Mazzega meint zu Sedul.carm.pasch.3.10f., wo es über Christus in bezug auf das Weinwunder heißt *cuius sub tegmine blando/ mitis inocciduas enutrit pampinus uvas*, daß dort vielleicht die pagane Vorstellung der Traube als "Symbol eines glücklichen Weiterlebens unter der Herrschaft des Dionysos" (O.Nussbaum, Die große Traube Christus, Jahrbuch für Antike und Christentum 6.1963.136/43, dort 138) christlich genutzt werde. Der Vergleich Christus - Dionysos liegt auch in ande-

c) In der Tempelreinigungserikope (Ioh.2.13ff. = 2.153ff.) sagt Christus, daß er den Tod innerhalb von drei Tagen überwinden könne: 2.166ff. *solvite pollutis manibus venerabile templum/ hoc, ego restituum, cum tertia lumina solis/ incipient rutilam terris infundere lucem.*

d) Das Nikodemusgespräch (Ioh.3.1/21 = 2.177/242) nimmt eine zentrale Rolle innerhalb des Themas der *vitalia gesta* ein. Es kreist um das *vitale gestum* Gottes schlechthin, das an jedem, der in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen wird, vollzogen wird, die Wiedergeburt aus Wasser und Geist in der Taufe.²⁰ Da der Glaube gleichsam Fundament für den Empfang der Taufe ist, ist auch der zweite Teil des Nikodemusgesprächs von Juvencus übernommen worden (Ioh.3.13ff. = 2.213ff.), wo es heißt, daß das ewige Leben erlange, wer an den Namen Christi glaubt.²¹ Wichtig im Hinblick auf die angekündigte Thematik ist auch die Mitteilung des Ziels der Sendung, nämlich daß den Menschen durch den Sohn das ewige Leben zuteil werde: 229 *mitia...populis veniant ut munera vitae.* Das ewige Leben wird aber nur dem zuteil, der glaubt und sich durch gute Werke auszeichnet. Wer nicht glaubt und sündigt, ist der Verdammnis preisgegeben (Ioh.3.16ff. = 2.224ff.).

e) Das Gespräch mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen (Ioh.4.3/42 = 2.243/327). Im Gegensatz zum Weinwunder stellt diese Perikope Christus nicht als Spender irdischer Nahrung, sondern spiritueller Nahrung vor. Das lebendige Wasser stillt den Durst für immer und schenkt ewiges Leben: 267f. *nostri dona liquoris/ ardorem excludent aeterna in saecula bibendi.* Auch hier ist also wie bei dem Nikodemusgespräch nicht ein einzelnes, beispielhaftes *vitale gestum* gemeint, nicht irgendeine einzelne Wunderhandlung beschrieben, sondern etwas Grundsätzliches ausgesprochen, nämlich daß Christus jeden, der ihn gläubig darum bittet, vom Quell des Lebens trinken läßt. Die göttliche Gabe des lebendigen Wassers wird noch durch die Paradoxie hervorgehoben, daß Christus, obwohl als Mensch menschlicher Not und menschlichem Bedürfnis unterworfen und daher

rer Hinsicht nahe: Auf Teos, wo Dionysos geboren wurde, sprudelte die Quelle in der Stadt an bestimmten Tagen ohne weiteres Zutun Wein (Diod.3.66.2); am Tag des Dionysosfestes floß Wein aus der Tempelquelle von Andros (Pausan.6.26.2, Plin.nat.hist.2.231); in Elis wurden am Abend vor dem Fest leere Krüge im Tempel aufgestellt, die am darauffolgenden Tag mit Wein gefüllt waren (Pausan.6.26.1); vgl. Bultmann 83 mit Anm.3. Doch ist in diesen Beispielen nicht die Rede davon, daß Wasser in Wein verwandelt wurde. Es besteht also ein wesentlicher Unterschied zum Weinwunder von Kana. Ob nun Juvencus und Sedulius eine Beziehung zu Dionysos sahen oder nicht: Bei Sedulius wird eindeutig auf die Stärkung zum ewigen Leben hingewiesen (*inocciduas*), bei Juvencus scheint die Dimension des diesseitigen Lebens nicht überschritten zu werden.

²⁰ Über das Wirken Gottes in der Taufe siehe Komm. zu 2.185/7.

²¹ Vgl. Komm. zu 2.217/23.

selbst um natürliches Wasser bittend, als Gottheit²² mit dem lebendigen Wasser eine viel köstlichere, weil spirituale und zum ewigen Leben führende Nahrung schenkt, die, einmal geschenkt, nicht neu geschenkt werden muß, sondern in alle Ewigkeit sich selbst erneuert.- Gegen Ende des Gesprächs sagt die Frau 291f. *scimus, quod Christus nuntius orbi/ adventu proprio vitalia saecula pandet*. Das ist im Blick auf das Thema der *vitalia gesta* des Herrn viel deutlicher als der zugrundeliegende Bibelvers Ioh.4.25 *scio, quia Messias venit, qui dicitur Christus; cum ergo venerit ille, annuntiabit nobis omnia*. Christus kommt als Bote Gottes und spricht zu den Menschen vom ewigen Leben und dem Weg, es zu erlangen. Hier redet nicht nur die Frau, die nicht weiß, daß Christus selbst ihr Gegenüber ist, sondern auch der Dichter, der ein Resümee aus dem Gespräch zieht.

f) Die Heilung des Sohns eines königlichen Beamten (Ioh.4.46/53 = 2.328/346). Wie alle Wunder, besonders aber die Heilungswunder, ist auch dieses Wunder ein Hinweis auf die lebenspendende und -erneuernde Kraft Jesu. Seine Bedeutsamkeit wird dadurch erhöht, daß der Kranke sich bereits an der Schwelle zum Tod befindet,²³ was die Heilung in die Nähe einer Totenerweckung rückt, und daß es sich um eine Fernheilung handelt. Die Güte des Herrn erweist sich als umso größer, als er das Wunder vollbringt, obwohl der königliche Beamte noch nicht vollen Glaubens ist. In dieser Hinsicht könnte man von einer Steigerung gegenüber der Heilung vom Knecht des Hauptmanns sprechen.²⁴

g) Ioh.5.19/46 sind bei Juvenus Bestandteil einer größeren Verteidigungsrede, die aus Matth.12.25/37 (= 2.611/36) und anschließend Ioh.5.19/46 (= 2.637/91) zusammengesetzt ist. Bei Matthäus wehrt sich Jesus gegen den Vorwurf, er treibe die Dämonen mit Hilfe von Beelzebub aus. Bei Johannes verteidigt er eine Heilung, die an einem Sabbat stattfand. Ein wichtiger Grund für die Einfügung von Ioh.5.19ff. ist der inhaltliche Schwerpunkt des Lebens, das Christus schenkt. Christus versteht sein Wir-

²² Zu der Tatsache, daß Christus in seiner Person Mensch und Gottheit vereint, vgl. Komm. zu 247 *Servator*.

²³ Vgl. 2.330f. *natum morbus anhelol/ ardore extremis vitae torreat in oris, 342 puero... in luminis oras/ limine de mortis subitam remeasse salutem*. Ob Juvenus hier eine Anleihe bei der Erzählung vom Hauptmann von Kafarnaum macht in der Variante, wie sie bei Lukas erscheint? Luc.7.2 heißt es nämlich, der Knecht sei todkrank (*erat moriturus*). Jedenfalls sieht Chrysost.hom.26.3 in Matth. (PG 57.336f.) den Glauben des Hauptmanns durch die Erwähnung, daß der Knecht schon dem Tod nahe gewesen sei, hervorgehoben.

²⁴ Umgekehrt ist der Hauptmann in seiner Demut höher einzuschätzen als der königliche Beamte, da er im Gegensatz zu jenem nicht einfach verlangt, daß Christus sogleich herbeikommt und den Kranken heilt, sondern sich für unwürdig hält, Christus in seinem Haus aufzunehmen; vgl. Chrysost.hom.26.3 in Matth. (PG 57.336f.).

ken und seine Wundertaten²⁵ als Beweise seiner lebenspendenden und -erhaltenden Kraft und als Hinweise darauf, daß er am Ende denen, die an ihn glauben, das ewige Leben schenkt (2.640/2, 648ff., 653f.). Der Sohn kann das Leben schenken, weil der Vater ihm das Leben gegeben hat (2.656). Während im Johannesevangelium bis zu dieser Stelle nur drei Wunder berichtet worden sind,²⁶ beträgt deren Zahl bei Juvenus bis zur Einfügung von Ioh.5.19ff. bereits ein Vielfaches.²⁷ Die Thematik des von Christus geschenkten Lebens²⁸ ist also anhand vieler Einzelbeispiele gut vorbereitet und kann nun allgemein und in großen Zügen behandelt werden. Sie ist erneut bestimmend in Ioh.5.39ff. (= 2.676ff.). Jesus macht den Juden den Vorwurf, das Leben in der Schrift zu suchen, aber nicht zu sehen, daß diese von ihm Zeugnis ablegt. Nur von ihm geht das wahre Leben aus.

²⁵ Daß Jesus nach 2.611ff. (Matth.12.25ff.) auch in 2.637ff. (Ioh.5.19ff.) über seine Wundertaten spricht, geht bei Juvenus klar aus der Formulierung 2.639 *miracula rerum* hervor. Daß künftige Wunder noch größer (*potiora*) sein werden, weist voraus besonders auf die Auferweckung des Lazarus und die eigene Auferstehung.

²⁶ Ioh.2.1/12 Weinwunder, 4.43/54 Heilung des Sohns eines königlichen Beamten, 5.1/18 Heilung eines Gelähmten am Sabbat.

²⁷ Matth.4.23/5 (= 1.435/51) zahlreiche Heilungen, 8.1/4 (= 1.731/40) Heilung eines Aussätzigen, 8.5/13 (= 1.741/66) Heilung vom Knecht des Hauptmanns von Kafarnaum, 8.14f. (= 1.767/70) Heilung der Schwiegermutter des Petrus, 8.16 (= 2.1/10) zahlreiche Heilungen, 8.23/7 (= 2.25/42) Macht über den Seesturm, Marc.5.1/17 (= 2.43/74) Heilung eines Besessenen, Matth.9.1/8 Heilung eines Gelähmten (= 2.75/94), Ioh.2.1/11 (= 2.127/52) Weinwunder, Ioh.4.43/53 (= 2.328/46) Heilung des Sohns eines königlichen Beamten, Matth.9.18/25 (= 2.377/407) Totenerweckung und Heilung einer Frau, 9.27/31 (= 2.377/407) Heilung von zwei Blinden (= 2.408/16), 9.32f. (= 2.417/20) Heilung eines Besessenen, 12.9/14 (= 2.583/98) Heilung einer gelähmten Hand am Sabbat, 12.15 (= 2.600f.) weitere Heilungen, 12.22/31 (= 2.602/24) Heilung eines Besessenen.

²⁸ Bei den Wunderheilungen zeugt vieles von der lebenspendenden Kraft Jesu, die in den Geheilten wirkt; vgl. nur Formulierungen wie 2.89f. *firmato corporis usu/ surge vigens*, 2.91f. *surrexit lectumque umeris iam fortibus aptat, / per mediumque vigens populi mirantis abibat*, 2.396 *viguerunt...venae*, 2.404 *morte abreptam...puellam*, 2.594 *redivivam...dextram*, 2.605 *curatum visusque et voce vigentem*, 3.644 *tam subito gressu visusque vigentes*, 3.200f. *omnibus ille...languores dempsit amarus, / viribus et validis venerando munere donat*.- Jesus wird im Zusammenhang mit den Wundern genannt *Salvator* (1.769), *vitae lucisque parentem* (1.747), *Dei...medentis* (1.766), *terrarum lumen* (2.75), *(populis) manifesta salus vitaeque magister* (2.120), *leti victor vitaeque repertor* (2.405), *hominum lumenque salusque* (3.356); er selbst sagt von sich anlässlich der Wunder *en ego sum, vestrae doctorem noscite lucis* (3.109), *en ego sum clarae vobis reparatio vitae./ in me qui credit, mortem deponere sumptam/ et vitam poterit iugi componere saeclo* (4.349/51).

h) Auferweckung des Lazarus (Ioh.11.1/46 = 4.306/402). Daß diese Wundererzählung sich besser als jede andere in die Thematik der *vitalia gesta* Christi einfügt, braucht nicht näher erläutert zu werden.

Schließlich bittet Juvencus im Epilog um das ewige Leben für Constantin, das ihm durch Christus, den Herrn des Lichts, d.h. des Lebens, zuteil werden soll.

Fontaine (Naissance 68) nennt den Triumph Christi als Hauptinhalt des Gedichts. Er meint den Triumph über den Tod (S.69, 76), führt das aber nicht weiter aus. Im Grunde handelt es sich nur um einen besonderen Aspekt der *vitalia gesta*. Denn Schenken des Lebens und Heilung von Krankheit ist immer auch Sieg und Triumph über den Tod. Im engeren Sinn kann von Sieg und Triumph über den Tod gesprochen werden bei den Auferweckungen (2.405 *Christus leti victor* bezieht sich auf 4.377/407 = Matth.9.18/28) und bei Christi Auferstehung (3.294f. *consurget radiis ...redimita salutis/ vita mihi cunctisque dabit sua munera terris* [Matth.16.21],²⁹ 3.341f. *speciosa reportet/ in lucem referens mortis de sede tropaea* [Matth.17.9], 4.756f. *surrexit Christus aeternaque lumina vitae/ corpore cum sancto devicta morte recepit* [Matth.28.6], 4.770 *victorem leti*).³⁰ Mit der Sieges- und Triumphterminologie geht Juvencus zurückhaltend um. Und es ist vollends unzutreffend, wenn Fontaine (Naissance 75) von "l'esprit d'un temps où le signe du Christ s'identifie, sur le *labarum*, avec la théologie impériale de la victoire" ausgerechnet im Hinblick auf Juvencus spricht. Denn allein in 3.341f. kommt das Kreuz als Triumphsymbol vor, ohne aber direkt *crux* genannt zu werden.³¹ Christus ist von Joven-

²⁹ Das ist die erste Ankündigung von Leiden und Auferstehung; die zweite Ankündigung (Matth.17.22f.) hat Juvencus ausgelassen, die dritte Ankündigung (3.587/9 = Matth.20.18f.) hat keine Sieges- und Triumphterminologie.

³⁰ Vgl. sonst etwa 2.222 *proculcet pedibus letum*, wo vom Triumph über den Tod durch den Glauben an den erhöhten, d.h. über den Tod triumphierenden Christus die Rede ist (Ioh. 3.16).- Unabhängig davon, daß der Triumphgedanke bei Juvencus nicht so sehr im Vordergrund steht, sei am Rande noch auf folgende unpassende Formulierung bei Fontaine (Naissance 68) hingewiesen: "Il s'agit de célébrer...l'épopée de ce Christ dont le triomphe va de pair avec celui de Constantin". Nicht der Triumph Christi ist demjenigen Constantins an die Seite zu stellen, sondern umgekehrt. Erst Christi *gratia* ermöglicht die *pax ...saeculi*. Christi *gratia* wird Constantin zuteil, sie verleiht ihm ewiges Leben als Lohn für sein Verdienst. Christus ist der *Dominus lucis*, der wahre Herr des Lebens, der wahre Bewinger des Todes.

³¹ Vgl. noch Komm. zu 2.217/23.

cus nicht so sehr als Kämpfer und Triumphator dargestellt,³² sondern vielmehr als Schenker des Lebens. Auch die Auferstehung endet nicht eigentlich in einem Triumph - zumindest nicht im engeren Rahmen der Heilsgeschichte, wie sie Matthäus (und die übrigen Evangelisten) erzählt und in Anlehnung daran Juvencus -, sondern sie ist ein Sieg, der zunächst von dem Großteil der Menschheit völlig unbemerkt bleibt. Der auferstandene Christus erscheint nicht dem ganzen Volk, sondern seinen Freunden und Jüngern. Und Gott läßt es geschehen, daß die Juden den Wächtern auftragen, das Gerücht in die Welt zu setzen, die Jünger hätten den Leib Jesu gestohlen. Schaut man sich im Hinblick auf den Sieg und den Triumph Christi über den Tod allein das 5. Buch des Carmen Paschale des Sedulius an, so wird man dort bei weitem mehr und deutlichere Anklänge daran antreffen als in dem ganzen Gedicht des Juvencus.³³

II. Die Johanneseinschübe im Rahmen der eschatologischen Weltsicht des Juvencus

II.1 Gerechtigkeit und Endgericht

Das Thema der *vitalia gesta*, der lebenspendenden Taten Christi, erklärt die Einfügungen der Abschnitte aus anderen Evangelien in einem recht allgemeinen und weitgefaßten Rahmen. In bezug nun auf den Groß-

³² Für die christliche Nutzung des eigentlich epischen Themenkreises um Kampf, Sieg, Triumph gibt die Psychomachie des Prudentius ein viel besseres Beispiel ab.- Vgl. bei Juvencus aber den Ausgang des Zweikampfes mit dem Teufel als Sieg für Christus (1.404 *effuge*, 1.408 *talibus excussus fugit per devia Daemon*) oder die Enthauptung des Täufers, bei der freilich das Böse zu siegen scheint (3.34 *mala cuncta illi virtus divina domaret*, 3.45 *feritas.../ subiecit leges pedibus*).

³³ Vgl. 5.86/92 *pestifera falsis agitatum testibus ardet/ concilium, iam iamque volant mendacia mille/ in Dominum, vanis hominum conflata favillis,/ et pereunt levitate sui, velut ignis oberrans/ arentes stipulas, vires cui summa cremandi/ materies infirma rapit, victoque furore/ labitur invalidae deformis gloria flammae*, 175 *post mortem propria cum maiestate resurgens*, 181 (*necem*) *quam reduci contemnere carne pararet*, (182/95) 184f. *violenta...robora membris/ inlustrans propriis poenam vestivit honore*, 276/84 *dic ubi nunc tristis victoria, dic ubi nunc sit/ mors stimulus horrenda tuus, quae semper opimis/ insaturata malis cunctas invadere gentes/ poenali ditione soles? en pessima, non tu/ pervenis ad Christum, sed Christum pervenit ad te,/ cui licuit sine morte mori quique omnia gignens,/ omnia constituens te non formavit ut esses:/ semine vipereo culpa genetrice crearis/ et venia regnante peris*, (315/33) 321 (*sabbata*) *nunc etiam proprii donans* (sc. *gloria regis*) *fulgore tropaei*, 332 *Dominum calcata vivere morte*, (422/33) 423/5 *coram... beatiss/ qui tantum meruere viris spectare triumphum,/ aetherias evectus abit sublimis in oras*.

teil der Einschübe aus dem Johannesevangelium gibt es einen weiteren, etwas spezielleren und daher wohl auch befriedigerenden Ansatz. Wie der vorhergehende wirft auch dieser ein Licht auf theologische Schwerpunkte, die Juvenecus im ganzen Gedicht setzt. Man gelangt zu ihm, wenn man sich die Frage stellt, warum der Dichter nicht Markus, Lukas oder Johannes, sondern Matthäus zur Basis seiner Evangeliendichtung gemacht hat.

Eine Rolle bei der Auswahl der Evangeliengrundlage gespielt haben mag der Umstand, daß das Matthäusevangelium in der Alten Kirche das meistgelesene und einflußreichste aller Evangelien war.³⁴ Doch der ausschlaggebende Grund, weshalb Juvenecus sich entschieden hat, das Matthäusevangelium und keines der anderen Evangelien zur Basis für seine Dichtung zu machen, dürfte darin bestehen, daß für ihn der eschatologische Themenkreis in Verbindung mit der Verdienst- und Gerechtigkeitsthematik (Gericht, Lohn, Strafe, Hölle, ewiges Leben) von größter Bedeutung ist und daß das Matthäusevangelium ihm in dieser Hinsicht entgegenkam, da dort dieser Themenkreis eine noch größere Rolle spielt als in den anderen Evangelien.³⁵ Neben den sonstigen, auch bei den übrigen Evangelisten, besonders bei Lukas anzutreffenden Warnungen vor dem Gericht und Hinweisen auf zukünftigen Lohn oder Bestrafung (5.21f., 7.1f. [Marc.4.24f., Luc.6.37f.], 7.21/3 [cf. Luc.13.27], 8.11f. [Luc.13.28f.], 19.28/30 [Marc.10, Luc.18]) fällt besonders auf, daß der Themenkreis der Gerichtseschatologie die meisten der zahlreichen Gleichnisse bestimmt, die

³⁴ Vgl. H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel (= Beiträge zur historischen Theologie, Bd.39), Tübingen 1968, 198; F.Stuhlhofer, Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb. Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte, Wuppertal 1988, 98/100, 112/5. Aus Stuhlhofers Untersuchung geht hervor, daß das Matthäusevangelium das meistzitierte Evangelium war, so daß es auch das meistgelesene gewesen sein dürfte. Ein Grund dafür mag die Tatsache sein, daß man es für das älteste Evangelium hielt; vgl. etwa Origenes bei Euseb.hist.eccl.6.25.4 (SC 41.126), Iren.adv.haer.3.1.1 (SC 211.22.18ff.), Euseb.hist.eccl.3.24.6f. (SC 31.130f.), Aug.cons.evangel.1.2.3 (CSEL 43.3.10). Freilich ist der Hinweis auf das Alter für sich gesehen kein durchschlagendes Argument, für eine Evangelienharmonie das Matthäusevangelium als Basis zu nehmen. Hatte doch Tatian sich dafür entschieden, das Johannesevangelium zur Grundlage seiner Evangelienharmonie zu machen, vielleicht wegen seiner Nähe zur Logostheologie des Johannes. Juvenecus wäre sicherlich schon deswegen nie auf den Gedanken gekommen, mit Blick auf das Alter das eine Evangelium gegen das andere auszuspielen, weil die Vierzahl der Evangelien, betrachtet als Grundstoff des Glaubens der Kirche, zu seiner Zeit längst feststand, wie etwa Iren.adv.haer.3.11.7/9 (SC 211.158/77) und Orig.comm.in Ioh.1.4.21 (SC 120.68) zeigen. Vielmehr wurde das Altersargument gegen die Schriften angewandt, die als nicht kanonisch oder gefälscht galten, nach dem Grundsatz *id verius quod prius* (vgl. Tert.adv.Marc.4.5.1 [SC 456.82.1]).

³⁵ Vgl. H.Baarlink, Die Eschatologie der synoptischen Evangelien (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Sechste Folge. Heft 20), Stuttgart 1986, 107f.

Matthäus in sein Evangelium aufgenommen hat. Freilich gibt es hier Gemeinsamkeiten mit den übrigen Evangelisten. So hat Matthäus von den gerichtseschatologischen Gleichnissen wie Marcus und Lukas das Gleichnis vom Sämann (13.3/9, 18/23 = Marc.4.3/9, 13/20; Luc.8.5/8, 11/5) und das Gleichnis von den bösen Winzern (21.33/46 = Marc.12.1/12, Luc.20.9/19). Nur mit Lukas gemeinsam hat er das Gleichnis vom Haus auf dem Felsen (7.24/7 = Luc.6.47/9),³⁶ das Gleichnis vom wachsamem Hausherrn (24.43f. = Luc.12.39f.),³⁷ das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (22.1/14 = Luc.14.15/24), das Gleichnis vom treuen und vom schlechten Knecht (24.45/51 = Luc.12.42/6) und das Gleichnis von den anvertrauten Talenten (25.14/30 = Luc.13.25/7). Eine beachtliche Reihe der mit der Gerichtseschatologie im Zusammenhang stehenden Gleichnisse ist aber allein bei Matthäus überliefert: das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (13.24/30, 36/43), das Gleichnis vom Fischnetz (13.47/50; fehlt bei Juvencus zusammen mit dem Gleichnis vom Schatz und der Perle),³⁸ das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (18.23/35), das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (20.1/16), das Gleichnis von den ungleichen Söhnen (21.28/32) und das Gleichnis von den zehn Brautmädchen (25.1/13). Demgegenüber behandeln die Gleichnisse, die nur bei Lukas vorkommen, nicht die Gerichtseschatologie, sondern Themen wie die suchende Liebe Gottes zum Verlorenen (10.29/37, 15.1/10, 11/32), den Wert des Gebets (11.5/8, 18.1/8; vgl. Matth.7.9/11) und Fragen hinsichtlich der Einstellung zum Reichtum (12.16/21, 16.1/9, 19/23).³⁹ Marcus hat nur wenige Gleichnisse. Nur bei ihm steht das Gleichnis vom Wachsen der Saat (4.26/9), das nicht eigentlich gerichtseschatologisch ist wie das Gleichnis vom Sämann, bei dem aber die Erwähnung der Ernte den Gerichtsgedanken assoziiert. Auch Johannes überliefert kaum eigentliche Gleichnisse, und darunter sind keine eschatologischen.

Die Bedeutung, welche Matthäus mehr als die anderen Evangelisten dem eschatologischen Themenkreis und innerhalb dessen besonders Endzeit

³⁶ Dieses Gleichnis "greift den eschatologischen Ausblick auf das Gericht der vorangehenden Perikope auf" (J.Gnilka, HThK NT I/1.279). Bei Juvencus erscheint die Verknüpfung noch enger, denn Christus scheint das Gleichnis unmittelbar aus der Perspektive seiner Richterfunktion wiederzugeben (und ihm dadurch etwas von seinem Gleichnischarakter zu nehmen); vgl. Kap.III.

³⁷ Der Gerichtsgedanke klingt hier nicht unmittelbar an, ist aber mit der Ankunft des Sohns assoziiert.

³⁸ Bei der Auslassung des Gleichnisses vom Fischnetz durch Juvencus könnte eine Rolle gespielt haben, daß die Strafschilderung dort (Matth.13.50) wörtlich derjenigen entspricht, die zum Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen gehört (Matth.13.43). Zur Auslassung von inhaltlichen Dopplungen in der Heiligen Schrift durch Juvencus vgl. Widmann 35f.

³⁹ Vgl. Baarlink, op.cit. 108.

und Endgericht zuerkennt, zeigt sich schließlich an der Rede über die Endzeit (Matth.24.1/25.46). Sie ist länger und ausführlicher als die Endzeitreden bei Marcus (Marc.13.1/37) oder Lukas (Luc.21.5/36; vgl. aber auch 17.22/37).⁴⁰ Das erzielt Matthäus zum einen dadurch, daß er die auch von Lukas überlieferten Gleichnisse vom wachsamen Hausherrn, vom treuen und vom schlechten Knecht und vom anvertrauten Geld in ebendieser Rede einfügt sowie darüber hinaus das sonst nicht überlieferte Gleichnis von den zehn Jungfrauen.⁴¹ Außerdem beschreibt Jesus bei Matthäus das Endgericht (Matth.25.31/46), wofür es bei den übrigen Evangelisten keine Entsprechung gibt. Man kann eine Hervorhebung von Lohn bzw. Strafe in Matth.24.51, 25.29f. gegenüber Luc.12.46, 19.26f. bemerken; vgl. außerdem Matth.16.27.⁴²

Bei Juvencus fällt im Hinblick auf die Gerichtseschatologie schon im Prooem, das ohne Vorgabe durch einen Bibeltext verfaßt ist, ins Auge, daß Christi Rolle als Weltenrichter betont wird (prooem.24). Daher kann der Dichter sich nicht so sehr für das Marcus- oder das Lukasevangelium interessiert haben, da in diesen beiden Evangelien die Funktion Christi als Richter nicht direkt sichtbar wird.⁴³ Vielmehr ist für Christi Rolle als Weltenrichter vor allem das Matthäus-, daneben das Johannesevangelium zu nennen. Bei Matthäus erkennt man in Christus den Richter zunächst in 7.22f. Während Christus beim Evangelisten aber nur *in illa die* sagt, spricht er bei Juvencus klar vom Gerichtstag, wie 1.706f. *adveniet mox summa dies, quae iure severo/ praemia iustitiae tribuet scelerique gehenam* zeigt. Die Richterfunktion von Christus selbst ist zwar auch hier nicht direkt ausgesprochen. Sie ergibt sich aber daraus, daß er sagt, am Gerichtstag würden sich viele der falschen Propheten weinend und flehend an ihn wenden (1.708 *tunc mihi multorum clamabit...fletus*). In dem Matth.13.24/30 erzählten Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen ist, wie die von Jesus selbst gegebene Deutung (13.36/43) erkennen läßt, vom Menschensohn die Rede, der am Ende der Welt seine Engel aussenden wird, um die Sünder zu holen und zu bestrafen. Unzweifelhaft ist daher der Menschensohn als Richter gemeint, wenn auch nicht direkt so genannt. Gleichnis und Deutung hat Juvencus übernommen (2.812ff., 3.4ff.). Matth.24.27ff. (= 4.145ff.) wird das Kommen des Menschensohns be-

⁴⁰ Doch ist Matth.24.37/42 bei Lukas der längere Passus 17.26/36 gegenüberzustellen.

⁴¹ Umgekehrt wird natürlich die eschatologische Ausrichtung der genannten Gleichnisse durch Einfügung in diese Rede hervorgehoben.

⁴² Wohl hat Juvencus den Passus über das Gericht über die galiläischen Städte (Matth.11.20/4) ausgelassen.

⁴³ Es ist zwar vom Kommen des Menschensohns die Rede. Doch bleibt dabei die Richterfunktion unausgesprochen: Marc.8.38, Luc.12.8f., Luc.17.24ff. (cf. Matth.24.27ff.).

schrieben. Sein Richteramt ergibt sich aus dem Jammern der Völker bei seiner Ankunft und daraus, daß er die Engel aussendet, um die Auserwählten zusammenzuführen. Bei der Übertragung von Matth.24.44 wird die Richterfunktion des Menschensohns dadurch erkennbar, daß er kommt *iustis sua praemia servans* (4.184).⁴⁴ Schließlich wird in der Endzeitrede sein Handeln als Richter beschrieben (Matth.25.31ff.). Bei Juvencus wird er ausdrücklich als *iudex* bezeichnet (4.260, 281). Außerdem geht es um den Menschensohn als Richter in der aus dem Johannesevangelium übernommenen Rede 5.22ff. (2.644 [*Genitor*] *dedit haec Nato quaerendi iura per orbem*, 656 [*Genitor*] *ius dicere iussit*, 664 [*Genitoris*] *qui me iustitiam terris disquirere iussit*).⁴⁵

Das eschatologische Interesse des Juvencus zeigt sich im Prooem außerdem daran, daß es eingangs heißt, alles Weltliche, sogar das goldene Rom, werde dem endzeitlichen Feuer (V.5 *flamma ultima*) ausgeliefert sein (V.1/5). Als Motiv für die Abfassung seiner Evangeliendichtung läßt Juvencus erkennen, daß er selbst diesem ewigen Feuer entgehen möchte, wenn der Weltenrichter kommt (V.22/4).⁴⁶ Er ist zuversichtlich, daß ihm

⁴⁴ Man beachte, wie eindrucksvoll Juvencus die Ankunft des Richters beschreibt. Der Klang der Posaune, die beim Kommen des Richters erschallt, ist furchterregend, *tuba terrifico stridens clangore vocatos* (4.157). Die Lichtmotivik in bezug auf die Ankunft des Herrn hebt nicht nur seine Herrlichkeit hervor, sondern auch die Macht der Vernichtung. Der Herr kommt *cum nubibus ignicoloris* (4.155), seine Ankunft ist *flammas volvens* (4.168). Himmel und Erde werden im Feuer vernichtet, *haec tellus caelumque super solventur in ignes* (4.161). Die Vernichtung ist vollständig und endgültig, *cuncta...claudat sibi debita finis* (4.160).

⁴⁵ Für das Richtersein Christi vgl. aus der westlichen Tradition Tert.adv.Prax.16.1 (CCL 2.1180f.), praescr.13 (SC 46.106.15f.), Cypr.testim.2.28 (CCL 3.66f.), 2.30 (70/2), 3.33 (128), patient.24 (CCL 3A 132.468f.), Lact.inst.4.14.20 (SC 377.130.88), 7.18.4 (CSEL 19.645.6f.), 7.20.1 (647.4f.), 7.24.1 (658.4f.).

⁴⁶ Zum Gerichts- und Straffeuer, das die Welt am Ende um der Sünden willen trifft, siehe etwa II Petr.3.6/13 (vgl. Lang, Art. $\pi\upsilon\rho$, ThWNT VI 935f. zum AT, 942/6 zum NT), Tert.bapt.8.5 (CCL 1.283.27/30), spect.30.2ff. (SC 332.319ff.). Die Vorstellung von einem Weltbrand kennt man auch aus heidnischen Quellen. Lact.ira 23.5f. (SC 289.204) vergleicht Or.Sib.4.159/61 (GCS 8.100; eine Quelle, die ihrerseits christlich beeinflusst sein dürfte) und Ov.met.1.256/8. Herzog (Bibelepik 203 Anm.166) vermutet Abhängigkeit des Juvencusprooems von dieser Lactanzstelle, was aber nicht zwingend erscheint. Erinnerung sei auch an die stoische Ekpyrosis, die bis auf Heraklit zurückgeht. Allerdings ist dort das Weltgeschehen nicht linear (mit einem Weltende), sondern zyklisch gedacht (mit endlosem Kreislauf von wiederkehrenden Weltperioden); vgl. M.Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1964¹, S.78f., Erlbd. S.44; Lang, a.a.O. 929f. Erwähnenswert im Hinblick auf jüdisch-christliche Weltansicht ist, daß Heraklit frg.63/6 Diels/Kranz das Feuer am Ende einer Periode als Gericht über die Welt zu verstehen scheint. Hippolytos hat uns diese Fragmente überliefert (refut.haer.9.10 [GCS 26.243.19/244.1]), Heraklit freilich insgesamt als Wegbereiter der Irrlehre des Noetos

aufgrund seiner Wahrheitstreue (V.19f.) ewiger Ruhm zuteil werde und daß sein Verdienst belohnt werde (V.17f. *nobis certa fides aeternae in saecula laudis/ immortale decus tribuet meritumque rependet*). Er glaubt also, aufgrund seines Dichtwerks am Weltende gerettet zu werden und das ewige Leben zu erlangen.⁴⁷ Der eschatologische Horizont kehrt am Schluß des Gedichts zweifach wieder, einerseits in Ausweitung von Matth. 28.20, andererseits im Epilog in bezug auf Constantin. Bei Juvencus fügt Christus der Aufforderung, die Menschen seine Gebote zu lehren, als Grund hinzu, daß sie das ewige Leben erlangen können: 4.799 *ut vitam possint agitare perennem* (cf. Marc.16.16). Bei Matth.28.20 sichert er den Menschen für die Zeit bis zum Ende der Welt, *usque ad consummationem saeculi*, seine (beistehende) Gegenwart zu. Bei Juvencus tut er das auch, hält den Jüngern aber die endzeitliche vollständige Vernichtung dieser Welt vor Augen: 4.801 *donec consumens dissolvat saecula finis*. Umso wichtiger ist die Ausrichtung auf Christus. Im Epilog wird von dem Friedensherrscher Constantin gesagt, daß ihm verdienstermaßen (808 *merenti*, 810 *iustis dignior actis*) die Gnade Gottes zuteil wird und er das ewige Leben erhalten wird durch Christus, den Herrn des Lichts. Anfang und Ende des Gedichts enthalten also mehrere eschatologische Ausblicke. Man kann sagen, daß die eschatologische Thematik das Gedicht rahmt.

Wie wichtig der eschatologische Themenkreis für Juvencus ist, wird allein schon an der sehr breiten Ausführung des Zwei-Wege-Bildes (1.679/89 = Matth.7.13f.) deutlich. Dieses Bild zeigt, daß die Wahl des Wegs darüber entscheidet, was einem im Jenseits erwartet. Die Gerechten (*iusti*) gelangen auf dem Weg des Lebens zu Gott und erhalten das Geschenk des ewigen Lebens. Wer aber den Lockungen des Wegs des Bösen (vgl. 1.685f. *fallax inlexque malorum/ planities*) erliegt, wird in den Tod gerissen. Die Verlorenheit dessen, der diesen Weg wählt, zeigt Juvencus durch drei Vergleichsbilder auf: Der Weg des Bösen reißt ihn mit sich wie ein mächtiger Strom oder wie ein durchgegangenes Pferd oder wie ein führerloses Schiff im Sturm (1.687/9).⁴⁸

behandelnd (Inhalt des 9. Buchs von *refut.haer.*).

⁴⁷ Der Gedanke von der Verdienstlichkeit geistlicher Dichtung wird in der Nachfolge des Juvencus zum Topos; vgl. etwa Prud.perist.10.1131/5, Paul.Nol.carm.22.20/8; Kartschoke 74/8, Klopsch 5ff. Juvencus wird der Glaube der antiken Dichter an das Fortleben ihres Werks und ihrer Person bzw. ihres Namens vorgeschwebt haben (z.B. Pind.Pyth.6.5/14, Hor.carm.3.30, Ov.met.15.871/9; vgl. H.P.Syndikus, *Die Lyrik des Horaz*, Bd.II, Darmstadt 2001³, 256ff.).

⁴⁸ Gnlika (Chr sis II 35 Anm.60) bemerkt zu Recht, daß das Zwei-Wege-Bild von Juvencus "fast wie nach Anweisung Lactanzens" (inst.6.3.1/4.24 [CSEL 19.485/94], 7.1.20f. [p. 585]; vgl. epit.54.1/3 [Heck/Wlosok p.81f.]) ausgestaltet wird. Denn es fallen zahlreiche

Ausschlaggebend dafür, ob der Mensch das ewige Leben erlangen kann oder bestraft werden und Höllenqualen erleiden wird, ist das Maß an Gerechtigkeit, das er im diesseitigen Leben erfüllt. Gerechtigkeitsgedanke und Eschatologie (Gerichtsgedanke) sind für Juvenecus eng miteinander verbunden. Die Gerechtigkeit ist nicht irgendeine Tugend, sondern Anführerin der Tugenden,⁴⁹ Anfang aller Tugend,⁵⁰ Tugend schlechthin,⁵¹ Begriff für die geistige Haltung und Lebensführung insgesamt, wie sie Gott von den Menschen durch seine Gebote verlangt: Gerecht sein bedeutet die Gebote Gottes einhalten.⁵² Daß die Begriffe "Gerechtigkeit", "ge-

Übereinstimmungen auf (in Klammern Seiten- und Zeilenangaben des CSEL-Bandes bzw. der Epitomeausgabe von Heck/Wlosok): *ite per angustam, iusti* (p.490.11 *iustitiam*, p. 491.2 *iustus*, HW p.81.19 *iustorum*, p.82.4 *iusti*, p.82.7 *iustitiae via*), *super aethera portam* (p.485.7 *una [via] quae in caelum ferat*, p.487.17 *[hae viae] in caelum tollant*, p.488.16 *caeleste iter*, p.490.7f. *via caelestis*, HW p.82.4f.) / *quam lata et spatiosa via est, quae limite laevo* (p.487.5 *sinistram viam*, HW p.82.5f. *sinisterior [via]*) / *praeruptum convolvit iter* (p.485.7 *altera [via]*, *quae ad inferos deprimat*, p.486.2 *viam praecipitem*, p.487.17f. *[hae viae] ad inferna praecipitent*, p.490.3 *praecipitatus in altitudinem profundam cadat*, p.490.6f. *ad inferos deiectus*) *caligine* (p.488 *ad [solis] occasum*, p.489.1 *tenebras mortis* (HW p.82.3 *mortis*), / *innumeraeque illam penetrant per prona catervae!* / *vitalis vastis stipatur semita saxis* (p.486.2 *saxis asperam* [hier aber vom weiteren Verlauf des zunächst leicht gangbaren Wegs des Verderbens], p.490.9 *saxis extantibus* [cf. bei Juvenecus vastis]), / *celsaque vix paucos ducit per scrupula virtus* (p.485.9 *virtutum*, 10f., p.486.5, 10, 14 u.ö.) / *at si quos nimium fallax* (p.487.5 *mentiatur*, p.489.1 *mendacium*, 17 *mendacium*, p.490.2 *fraudem*) *inlexque* (p.486.8 *inlicere*, p.488.23 *inlectus*, p.489.15 *inlecebras omnes*) *malorum* (p.486.7 *vitia*, 14 u.ö., p.488.10 *vitii ac malis*) / *planities* (p.485.13 *planum iter* [gemeint ist hier aber der obere Teil des Tugendwegs], p.489.12 *plana [via]*) *suasit deformi lubrica lapsu* (p.485.16 *labi*, p.486.4 *labi*), / *adripit hos pronosque trahit velut impetus amnis* (p.486.3f. *[viam] gurgitibus intercisam vel torrentibus rapidam*), / *aut alacer sonipes ruptis effrenus habenis*, / *aut rectoris egens ventosa per aequora puppis*. - Vgl. zum Zwei-Wege-Bild noch Komm. zu 2.184f.

⁴⁹ Clem.Alex.strom.7.3 (SC 428.80.15f.) ἀνδρείας καὶ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης τῆς τε ἐπὶ πᾶσι παντελοῦς ἀρετῆς δικαιοσύνης, Lact.inst.6.4.7 (CSEL 19.490.11/14).

⁵⁰ Nach Orig. in Matth.frg.138 II (GCS 41.1 p.70.5f. rechts) besteht der Anfang der Tugend darin, dafür zu beten, den Weg der Gerechtigkeit erkennen zu dürfen: ἀρχὴ ἀρετῆς τὸ εὐχεσθαι γνωρισθῆναι τιμὴν τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης.

⁵¹ So wird im Zwei-Wege-Bild Iuvenec.1.679 *iusti* aufgenommen durch 1.684 *celsa...virtus* (Matth.7.13f.; vgl. Lact.inst.6.4.10f. [CSEL 19.491.2/11], wonach der *iustus* die *corona virtutis* erhält), 3.530 *iustorum* durch 3.533 *virtus...celsa* (Matth.19.26). Allein die Gerechtigkeit führt zu Gott: Lact.inst.7.27.16 (CSEL 19.671.24f.) *intendamus ergo iustitiae, quae nos inseparabilis comes ad Deum sola perducet*.

⁵² Vgl. zur Gleichsetzung von Gesetzestreue und Gerechtigkeit Tob.4.5ff. *omnibus diebus vitae tuae, fili, Deum in mente habe et noli praeterire praecepta eius, iustitiam fac omnibus diebus vitae tuae et noli ambulare viam iniquitatis* (Cypr.eleem.20 [CCL 3A 68.401ff.]), Cypr.unite.eccl.15 (CCL 3.260.378/80) *iustitia opus est, ut promereri quis possit Deum iudicem; praeceptis eius et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem*, mortal.3 (CCL 3A 18.41/3) *Simeon...ille iustus qui vere iustus fuit, qui fide*

recht", "Gebot, Gesetz (Gottes)" für Juvenus eine herausragende Bedeutung haben, zeigt schon die Frequenz der entsprechenden lateinischen Wörter.⁵³ Christus verkündet und lehrt die Gebote.⁵⁴ Das Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott wird in Anlehnung an die westliche Tradition, an Tertullian, Cyprian und Lactanz, als ein Rechtsverhältnis ange-

plena Dei praecepta servavit, 26 (31.451/4) *misericordes qui alimentis et largitionibus pauperum iustitiae opera fecerunt, qui dominica praecepta servantes ad caelestes thesauros terrena patrimonia transtulerunt*, testim.2.6 (CCL 3.38.54f.) *iusti qui fuerint et praeceptis divinis obtemperaverint*, Iuven.1.704/7 *illi... merito gaudebunt munere regni, / qui facient nostri Genitoris iussa volentes. / adveniet mox summa dies, quae iure severo / praemia iustitiae tribuet scelerique gehennam*, 4.184/9 (Gleichsetzung von Gesetzesgehorsam und Gerechtigkeit ergibt sich aus der Parallelsetzung, daß Christus den Gerechten ihren Lohn aufbewahrt [184 *iustis sua praemia servans*], wie der Hausherr im Gleichnis den Knecht, der sich seinem Auftrag entsprechend verhalten hat, belohnen wird [187ff. *sapiens nimiumque beatus, / quem veniens Dominus servantem iussa videbit. / illum maiori famulum redimibit honore*]). Entsprechend dieser Gleichsetzung von Gesetzesgehorsam und Gerechtigkeit werden die Gebote Gottes *iustitiae leges* genannt (Iuven.3.19; *iustitiae* meint aber gleichzeitig die Gerechtigkeit des Gesetzgebers).- Gerecht sein heißt besonders das Doppelgebot der Gottesliebe und der Nächstenliebe (Matth.22.34/40) einhalten: Iustin.dial.93 (PG 6.697C) *διχῆ οὖν τῆς πάσης δικαιοσύνης τετραμήνης, πρὸς τε Θεὸν καὶ ἀνθρώπους, ὅστις, φησὶν ὁ Λόγος, ἀγαπᾷ Κύριον τὸν Θεὸν ἐξ ἄλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ἄλης τῆς ἰσχύος, καὶ τὸν πλησίον ὡς εαυτὸν, δίκαιος ἀληθῶς ἂν εἴη*, Lact. inst.6.10.2 (CSEL 19.514.8/11) *primum iustitiae officium est coniungi cum Deo, secundum, cum homine. set illud primum religio dicitur, hoc secundum misericordia vel humanitas nominatur*. Zur Gerechtigkeit als Gottesliebe bzw. Gottesverehrung vgl. bei Juvenus 1.406 *iustus caeli Dominum devotus adoret / unius et famulans veneretur nomen in aevum* (Matth.4.10), 2.287f. *veri Sanctum Genitorem errore remoto / cultores iustis armati legibus orent*, 4.319 *Deus... digno iustis celebretur honore* (Ioh.11.4); zur Gerechtigkeit als Nächstenliebe vgl. 4.42f. *magno teneantur amore / ad ius fraternum iustae penetralia mentis* (Matth.22.39), 4.269ff. (Barmherzigkeit gegenüber den Armen und Schwachen). Von diesen beiden Geboten der Liebe Gottes und der Nächstenliebe hängt alles andere ab: 4.44 *his... geminis dependent omnia iussis* (Matth.22.40).- Den Gerechten ist das Joch der Nachfolge Christi leicht, denn es schenkt dem Demütigen das Heil: 2.559f. *sumite forte iugum, levis est mea sarcina iustis, / namque humili dulcem largitur corde salutem* (Matth.11.29f. *tollite iugum meum super vos et discite a me; quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animis vestris, iugum enim meum suave est et onus meum leve est*).

⁵³ 61 mal *iustus* (vgl. Flieger 118f. detailliert zum Gebrauch von *iustus* bei Juvenus; er weist darauf hin, daß *iustus* nach *talīs, omnis, cunctus* das vierthäufigste Adjektiv bei Juvenus ist), 9 mal *iustitia*, 50 mal *lex*, 32 mal *iussa*, 11 mal *mandatum*, 23 mal *praeceptum*.- Das Evangelium selbst ist für Juvenus Gesetz (vgl. 4.804 *divinae legis*). In der westlichen Kirche betrachten bereits Tertullian und Cyprian nicht nur den Alten Bund, sondern auch die christliche Offenbarung als Gesetz: Tert.monog.8.1 (CCL 2.1239.1f.), Cypr.unit.6 (CCL 3.254.161).

⁵⁴ Vgl. 3.18 *expediens populis - mirabile dictu - iustitiae leges vitaeque salubria iussa* (Matth.13.54). 10 mal wird Jesus *magister* genannt, 4 mal *doctor* (3.27 *legis doctor*), 1 mal *praeceptor*.

sehen,⁵⁵ das darin besteht, daß der Mensch Gottes Geboten zu folgen hat und im Endgericht entsprechend belohnt oder bestraft werden wird.⁵⁶

Daß sich das Verdienst des Menschen vor Gott aus dem Maß seiner Gerechtigkeit ergibt und daß sich Lohn und Strafe danach bemessen,⁵⁷ hebt Juvencus im Vergleich zu Matthäus stärker hervor:⁵⁸ 1.578f. *iustis meritis tum digna rependet/ occulti solus scrutator praemia cordis* (Matth. 6.4), 1.707 *praemia iustitiae tribuit scelerique gehennam* (Matth.7.19), 4.184 *Filius...hominis iustis sua praemia servans* (Matth.24.44) mit 4.187ff. *sapiens nimiumque beatus,/ quem veniens Dominus servantem iussa videbit./ illum maiori famulum redimibit honore* (Matth.24.46) und 4.194f. *servum...incauta furentem/ praecipitem dignis poenarum cladibus abdet* (Matth.24.50), 4.269/71 *huc veniant sancti, iamdudum debita sumant/ dona Patris, mundi quae sunt aequaeva nitentis/ et iustis primo promissa parantur ab ortu* (Matth.25.34), 4.284ff. *at vos, iniusti, iustis succedite flammis/ et poenis semper mentem torrete malignam,/ quas Pater horrendis barathri per stagna profundis/ Daemonis horrendi sociis ipsique paravit* (Matth.25.41), 4.304f. *aeternum miseri poena fodientur iniqui,/ aeternumque salus iustis concessa manebit* (Matth.25.46 *et ibunt hi in ignem aeternum, iusti autem in vitam aeternam*), 4.810f. (ohne biblische Vorlage und auf Constantin bezogen) *iustis dignior actis/ aeternam capiat divina in sae-*

⁵⁵ A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, 1967², passim; A. Wlosok, HdA VIII.5, 389f., 390. Laut Wlosok spielt in der Gottesauffassung des Lactanz die römische Vorstellung des *pater familias* eine bedeutende Rolle, "der in einer Person je nach Erfordernis als *pater* oder als *dominus* in Aktion tritt und nicht nur die Fürsorgepflicht, sondern auch die Strafgewalt hat. In Analogie dazu begreift Lactanz das Verhalten Gottes zur Welt als Ausübung einer quasimagistratischen Doppelfunktion, der des Schöpfers und Erhalters und der des Richters. Entsprechend stellt sich ihm das Verhältnis des Menschen zu Gott primär als ein rechtlich fundiertes Abhängigkeitsverhältnis dar, das bestimmt ist durch die Faktoren: göttliche Forderung, menschlicher Gehorsam, gerechter Lohn." Bei Juvencus klingt der *pater familias*-Gedanke in den eschatologischen Gleichnissen an, die er aus Matthäus übernimmt, in den Gleichnissen von den bösen Winzern (Matth.21.33/46 [= 3.712/36]; cf. Marc.12.1/12, Luc.20.9/19), vom treuen und vom schlechten Knecht (Matth.24.45/51 [4.185/96]; Luc.12.42/6), von den anvertrauten Talenten (Matth.25.14/30 [= 4.227/58]; cf. Luc.19.11/27), darüber hinaus in den nur von Matthäus überlieferten eschatologischen Gleichnissen vom unbarmherzigen Gläubiger (Matth.18.23/35 [= 3.437/58]) und von den Arbeitern im Weinberg (Matth.20.1/16 [= 3.550/83]). - Zur Bedeutung der Gerechtigkeit bei Lactanz siehe Buchheit, *Gerechtigkeit* 356ff.

⁵⁶ Zur christlichen Verdienstlehre vgl. bereits Tert.apol.18.3 (CCL 1.118); zusammenfassend E. Wolf, Art. *Gesetz*, RGG³ 2.1521.

⁵⁷ Vgl. sap.5 (Cypr.Fort.12 [CCL 3.212]), Matth.25.31/46 (Cypr.zel.23 [CCL 3.69f.]), Cypr.patient.24 (CCL 3A 133.480ff.), Lact.inst.7.14.2 (CSEL 19.628.6f.) *solam esse iustitiam, quae vitam homini pareat aeternam*.

⁵⁸ Auch hier dient die Erwähnung der Bibelstellen nur der schnelleren Orientierung. Wenn der Gerechtigkeitsgedanke im Heiligen Text vorgegeben ist, wird er ausgeschrieben.

cula vitam. Auch diejenigen, die wegen ihrer Gerechtigkeit verfolgt werden, erhalten reichen Lohn bei Gott: 1.466/471 *felices nimium, quos insectatio frendens/ propter iustitiam premit; his mox regia caeli/ pandetur. gaudete, operum quos iusta tenentes/ urgebit praeceps stimulis iniuria saevis* (Matth.5.10/2 *beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum./ beati eritis, cum exprobraverint vobis homines et persecuti fuerint et dixerint omne malum adversum vos propter iustitiam./ gaudete et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelo; sic enim persecuti sunt et prophetas, qui erant ante vos, patres eorum*).⁵⁹ Juvencus betont die Ewigkeit von Strafe und Lohn: *prooem.*

⁵⁹ Auch sonst gibt sich Juvencus alle Mühe, die Beziehung von Lohn und Strafe in der postmortalen Existenz auf das Verhalten der Menschen im diesseitigen Leben herauszustellen: In dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen (4.197/226 = Matth.25.1/13) wird die Dummheit der Jungfrauen hervorgehoben (199 *praestupido, stolidissima, 204 stultarum, non prudentia, 212 stolidae, 217 stultae, 220 brutae*). Doch geht es nicht um bloße Dummheit, 220 *segnes* scheint auf seelische Trägheit zu weisen, die in mangelnder Bereitschaft zur inneren Umkehr und zum Glauben an Christus besteht (vgl. Rollins 300, der vermutet, daß die Fackeln die Werke meinen, das Licht aber den Glauben. Die törichten Jungfrauen verrichten zwar gute Werke, aber sie glauben nicht wirklich, sind nicht vorbereitet, den Bräutigam zu empfangen). Auch in dem Gleichnis von den Talenten (4.227/58 = Matth.25.14/30), dessen eschatologischer Bezug gleich anfangs angedeutet wird, da es heißt, der Herr werde eine weite Reise machen (4.227f. *longas cui contigit ire.../ in terras*; cf. Matth.25.19 *post multum vero tempus venit dominus servorum illorum*), bemüht sich Juvencus, den Zusammenhang zwischen den Taten der Menschen und dem Gericht klarer erscheinen zu lassen. Während bei Matthäus Verwunderung aufkommen könnte ob der harschen Bestrafung für den Knecht, der das eine Talent in der Erde vergrub, läßt bei Juvencus schon zu Beginn des Gleichnisses der Begriff des *tractare* (4.228, 230), der als t.t. des Finanzwesens die Verwaltung von Geld bezeichnet (vgl. mit Arevalo Cic.div.in Caec.32, Verr.II 5.60), an mehr als bloße Verwahrung, nämlich an gewinnbringenden Einsatz denken. *credere* (228), *tractare* (228, 230) und *cura* (230) deuten darauf hin, daß der Herr den Knechten die Talente anvertraut, um damit gewissenhaft zu arbeiten (cf. Rollins 258f.). Allerdings weist auch Matth.25.15 *unicuique secundum propriam virtutem* schon in diese Richtung. Jedenfalls wird bei Juvencus noch klarer, warum der Knecht bestraft wird, der das Talent vergraben hat. Zur Hervorhebung der Beziehung zwischen dem Verhalten der Menschen und ihrer Belohnung bzw. Bestrafung vgl. noch etwa 1.456f. *his (sc. humilibus) similes mites, quos mansuetudo coronat,/ quorum debetur iuri pulcherrima tellus* (Matth.5.5). Auch im Gleichnis von den bösen Winzern (3.712/36 = Matth.21.33/46) wird das vom Herrn festgelegte bzw. eingeforderte Recht betont (3.716 *inpositam statuens mercedis solvere legem, 724 mercedis pacta reposcit*), das die Winzer unrechtmäßig (3.725 *audax iniuria*) mißachten mit der Folge, daß der Herr Sühnung verlangt (733f. *poenas...reposit/ tantorum scelerum*). Wie die Winzer verhalten sich die Vornehmen der Juden. Daher wird ihnen das Himmelreich verweigert werden (3.734/6 = Matth.21.43, 45).- Das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (3.435/58 = Matth.18.23/35) zeigt allerdings, daß die Gnade Gottes den reuigen Sünder retten kann: 3.446 *trans meritum concessit debita*.

17f. *nobis certa fides aeternae in saecula laudis/ immortale decus tribuet*, 1.527 *perpetuis...animam...convolvere poenis* (Matth.5.29), 760 *perpetuis poenae cruciatibus* (Matth.8.12), 2.629f. *inrevocatis/ suppliciis nunc et semper torrebitur ignis* (vgl. Matth.12.32 *non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro*), 3.14 *dentibus his stridor semper fletusque perennis* (Matth.13.42), 4.196 *illum perpetuus fletus stridorque manebit* (Matth.24.50), 4.258 *perpetuos fletus poenae stridore frequentet* (Matth.25.30).⁶⁰ - Zur Angemessenheit von Strafe bzw. Lohn vgl. neben 1.578f., 4.194f. (s.o.) noch 3.455 *dignis lueret (debita) per vincula poenis* (Matth.18.34).

Die Guten, die Lohn erwartet, und die Schlechten, die Bestrafung zu erleiden haben, werden im Gericht geschieden. Auch den Scheidungsgedanken hebt Juvencus stärker hervor als Matthäus:⁶¹ 1.344 *horrea...inplebit secreti copia farris* (Matth.3.12), 2.805 *triticeus...nitor selecta sorde resistet* (Matth.13.28), 2.809f. *secretum lolium conexo fasce iubebo/ ignibus exuri* (Matth.13.30), 2.811 *purgata fruge*, 3.12ff. *colligere erroris laqueos labemque iubebit/ collectosque simul rapidis exurere flammis/ .../* (Matth.13.41/3), 3.15 *secretisque piis veniet lux aurea vitae*,⁶² 3.491, 3.532f. *Deus electis facilem praepandit in aethra/ possibilemque viam, virtus quam celsa capessat* (Matth.19.26),⁶³ 3.582f. *nam multos homines dignatio sancta vocavit,/ e quis perminimam dignum est secernere partem*⁶⁴ (Matth.20.16), 3.772f. *multis nam saepe vocatis/ paucorum felix hominum selectio fiet* (Matth.22.14 *multi autem sunt vocati, pauci vero electi*), 4.137 *sed propter lectos veniet miseratio iustos* (Matth.24.22 *sed propter*

⁶⁰ Vgl. zur ewigen Strafe Tert.apol.45.7 (CCL 1.160.28), 49.2 (CCL 1.168.7), Lact.inst.7.26.6f. (CSEL 19.666f.).

⁶¹ Nur in den ausgeschriebenen Bibelstellen ist der Scheidungsgedanke ausgedrückt.

⁶² Die Scheidung wird nicht nur durch *secretis*, sondern auch durch die zweimalige Verwendung von *colligere* hervorgehoben: Die Sünder werden sorgfältigst eingesammelt und dem Feuer überlassen. Übrig bleiben die Frommen, denen das ewige Leben zuteil wird.

⁶³ Das ist zwar noch nicht die eschatologische Scheidung, doch könnte *electis* darauf vorausweisen.

⁶⁴ Sämtliche lateinischen Versionen fügen aus Matth.22.14 hinzu *multi sunt enim vocati, pauci autem electi*. Ein entsprechender Zusatz findet sich nur in einem Teil der griechischen Überlieferung. Vielleicht kannte Juvencus nur einen griechischen Text, der den Zusatz nicht enthielt. Dann hätte er ihn mit Absicht aus der lateinischen Version übernommen. Fest steht jedenfalls, daß er den Satz *sic erunt novissimi primi et primi novissimi* mit Absicht ausgelassen hat, da er durchgehend überliefert ist. Das ist aber aus dem Kontext schwer zu erklären, da gerade dieser Satz das Resümee aus dem Gleichnis ist, nicht aber der Zusatz. Das eigentliche Anliegen des Dichters ist also offenbar weniger die Deutung des Gleichnisses als vielmehr, auf die eschatologische Scheidung der Guten von den Schlechten hinzuweisen.

electos breviantur dies illi), 4.138ff. *nomine fallentes Christi falsique profetae/ exsurgent terris et monstra potentia fingent, / quae forsans lectos capient miracula iustos* (Matth.24.24),⁶⁵ 4.261ff. *tum gentes cunctae diversis partibus orbis/ convenient iustosque omnes de labe malorum/ secernet* (Matth.25.32/4).⁶⁶ Vgl. noch 2.660f. *iustorum...animas redivivo corpore necti, / iudicioque gravi miseros exsurgere pravos* (Ioh.5.29), 4.174ff. *uno quin etiam recubantes stramine lecti/ dispar iudicium diversa sorte subibunt, unus enim socium quaeret per strata relictus* (Luc.17.34).

In welchem Zusammenhang stehen nun die Einfügungen gewisser Abschnitte aus dem Johannesevangelium mit dem eschatologischen Interesse des Juvenecus und seiner engen Verknüpfung von Gerechtigkeits- und Gerichtsthematik? In Ioh.3 führt die Frage nach dem gerechten Weg, auf dem man zum Reich Gottes gelangt (2.184f.), zum Thema von Taufe und Wiedergeburt. Ohne den Glauben und die Wiedergeburt in der Taufe kann der gerechte Weg nicht beschritten und das ewige Leben als Lohn der Gerechtigkeit nicht erlangt werden. Wer an Christus glaubt und wiedergeboren wird, über den wird nicht gerichtet. Wer aber nicht glaubt und in der Folge nicht wiedergeboren wird, dessen Gewissen quält schon jetzt die Verdammnis (2.230/42 = Ioh.3.18/20). In Ioh.4 steht das Wasser des Lebens im Mittelpunkt. Christus vergibt der Frau, die auf dem Weg zum wahren Glauben ist, offenbar die Sünden und läßt ihr das lebendige Wasser zuteil werden.⁶⁷ Mit Christus kommt die Zeit des wahren und universalen Glaubens und des Lebens in Gerechtigkeit (vgl. 287f. *cum veri Sanctum Genitorem errore remoto/ cultores iustis armati legibus orent*).

⁶⁵ *lectos...iustos* wird dadurch hervorgehoben, daß es in 137 und in 140 an denselben Versstellen steht.

⁶⁶ Die Auswirkung unseres Handelns auf Erden auf das eschatologische Geschehen, auf die Scheidung durch den Richter, wird bei Juvenecus noch klarer als bei Matth.25.32/4, da er das Bild vom Hirten, der Schafe und Böcke voneinander trennt, in weiterem Umfang ausdeutet. Christus spricht von den Gerechten auf der einen Seite (4.262 *iustos*, 269 *sancti*, 271 *iustis*) und den Sündern auf der anderen (4.262 *labe malorum*, 264 *pravos*). Auf die Verachtung des Richters gegenüber den Sündern deutet 264 *despectos*, auf seinen Gefallen an den Gerechten 263 (*dextra... libens in parte relinquet*). Die Gerechten erhalten das Geschenk (270 *dona Patris*), das ihnen von Anbeginn der Welt bereitgehalten wurde. Auch in dem Vergleichsbild von Hirt und Herde wird die Trennung von Juvenecus verdeutlicht, und zwar anhand des unterschiedlichen Weidelandes für Schafe und Böcke. Die wolletragenden Schafe dürfen auf weichem Gras weiden, die Böcke mit dem struppigen Fell läßt er in dornigem Gestrüpp weiden. Die Art des Weidelandes deutet wohl auf Lohn bzw. Strafe hin. Die Entsprechung des Weidelandes zum jeweiligen Fell weist wohl darauf hin, daß Lohn und Strafe entsprechend der Art und dem Verhalten der Menschen zuteil werden.

⁶⁷ Siehe Komm. zu 2.271f. und zu 293 *peccantum largus miserator*.

Christus verkündet das ewige Leben, und sein Lehren und Wirken ist Voraussetzung für die Erlangung des ewigen Lebens (vgl. 291f. *scimus, quod Christus nuntius orbi/ adventu proprio vitalia saecula pandet*). Gegen Ende des 2. Buchs fügt Juvencus in die Verteidigungsrede aus Matth.12 die Rede über die Vollmacht aus Ioh.5 ein, in der die Gerichtsthematik breiten Raum einnimmt (Ioh.5.19/46 = 2.637/691). Christus wird als Richter untersuchen, wer als Gerechter gelebt hat (vgl. 664 *iustitiam terris disquire-re*), und die Gerechten belohnen, die Ungerechten aber bestrafen (646ff., 660f.). Die Auferweckung des Lazarus in Ioh.11 (= 4.306/402) ist nach der Auferstehung Christi eines der eindrucksvollsten Beispiele dafür, daß Auferstehung und ewiges Leben wahre Versprechungen sind,⁶⁸ und soll in den Gerechten den Glauben an Gott und an Jesus Christus hervorrufen (4.317/9 [Ioh.11.4] *non est, si creditis, inquit, / ad letum ducens istaec violentia morbi, / sed Deus ut digno iustis celebretur honore/ et Suboles hominis sancta virtute nitescat*). Den Gerechten und Gläubigen wird das ewige Leben zuteil werden: 4.349/53 (Ioh.11.25f.) *en ego sum clarae vobis reparatio vitae. / in me qui credit, mortem deponere sumptam/ et vitam poterit iugi componere saeclo. / at quicumque fidem vivo sub pectore sumet, / horrida non umquam continget limina mortis*. Die Tatsache, daß Juvencus Ioh.11 unmittelbar auf die Endzeitrede (Matth.24f.) folgen läßt, macht klar: Der Glaube der Gerechten daran, daß Christus der Retter dieser Welt ist, daß er die Toten auferstehen läßt, ebendieser Glaube wird sie am Tag des Gerichts retten, und sie werden mit dem ewigen Leben beschenkt werden.

Das alles zeigt, daß ein Großteil der Einfügungen aus Johannes (nicht aber das Weinwunder [2.127/52 = Ioh.2.1/11], kaum auch die Heilung des Sohns des königlichen Beamten [2.328/346 = Ioh.4.46/53]) sich mit dem Interesse des Dichters am eschatologischen Themenkreis und besonders an der Gerechtigkeits- und Gerichtsthematik gut erklären läßt.

⁶⁸ Die Auferweckung des Lazarus ist sogar eines der bedeutendsten Wunder überhaupt: Aug.tract.49.1 in Ioh. (CCL 36.419.1f.) *inter omnia miracula quae fecit Dominus noster Iesus Christus Lazari resurrectio praecipue praedicatur*.

II.2 Die Taufe als Voraussetzung des gerechten Lebens

Die Taufthematik spielt bei Juvenecus eine wichtige Rolle innerhalb der Gerechtigkeisthematik. Denn die Taufe ist unabdingbare Voraussetzung dafür, gerecht zu werden und zu leben, so daß man dem Gericht entgehen und das ewige Leben erlangen kann, wie schon die Tradition zeigt.⁶⁹

Bei Juvenecus ist zunächst bei Übertragung von Matth.3 von der - wie sich zeigen wird, christianisierten - Johannestaufe die Rede, dann ausführlich von der Taufe Jesu durch Johannes. Letztere ist bereits von Matthäus breiter ausgeführt als von Markus und Lukas. Sodann sind die von Juvenecus übernommenen Johanneskapitel 3 und 4 von großer Bedeutung für die Taufthematik. Ioh.3 ist das entscheidende Kapitel, in dem die Wirkungen der Taufe, die Wiedergeburt und die Gerechtwerdung, beschrieben werden. Es folgt Ioh.4, wo das lebendige Wasser und die Sündenvergebung Assoziationen zur gerechtmachenden Taufe wecken.⁷⁰

Gegen die Absicht des Dichters, dem Taufsakrament großen Raum zu geben, scheint auf den ersten Blick zu sprechen, daß die Fachterminologie *baptismus*, *baptizare* gänzlich fehlt. Nur einmal wird Johannes der Täufer *Baptista* genannt (2.541). Doch darf man diese Abneigung gegen die Wortgruppe *baptizare* nicht isoliert betrachten. Denn Juvenecus hat aus dem Evangelium griechische Wörter in der Regel nicht übernommen. So werden *angelus*, *blasphemia*, *blasphemare*, *ecclesia*, *parabola* (schon aus metrischem Grund), *scandalum*, *scandalizare* u.a. ersetzt oder umschrieben. *evangelium*, *evangelizare* bleiben nahezu gänzlich unberücksichtigt (vgl. allein 1.435f. *sancta...praeconia*). Übernommen werden lediglich *profeta* und *daemon*. Diese Zurückhaltung ist zwar auch bei anderen christ-

⁶⁹ Tit.3.1/8, bes. 5/7 *salvos nos fecit (Deus) per lavacrum regenerationis et renovationis per Spiritum Sanctum, quem effudit in nos honeste per Iesum Christum Salvatorem nostrum, ut iustificati ipsius gratia haeredes efficiamur secundum spem vitae aeternae*, Lact. inst.7.5.22 (CSEL 19.600.20ff.) *quae ratio (sc. hominem non statim quam natus est rectum ingredi) docet mortalem nasci hominem, postea vero immortalem fieri, cum coeperit ex Deo vivere id est iustitiam sequi, quae continetur in Dei cultu, cum exciterit hominem Deus ad aspectum caeli ac sui. quod tum fit, cum homo caelesti lavacro purificatus exponit infantiam cum omni labe vitae prioris et incremento divini vigoris accepto fit homo perfectus ac plenus* (Lactanz vergleicht hier die geistige Entwicklung zum durch die Taufe gerecht gewordenen Menschen mit der körperlichen Entwicklung des Menschen, der erst schwach auf allen Vieren sich fortbewegt und sich später zum aufrechten Gang erhebt. Entsprechend ist auf geistiger Ebene erst der Getaufte mit göttlicher Kraft erfüllt, fähig zu Gott aufzublicken und unsterblich. Bei der Taufe kann jedoch nicht von einem allmählichen Prozeß gesprochen werden, sondern die Taufwirkung tritt sofort und in voller Konsequenz ein).

⁷⁰ Vgl. Komm. zu 2.270 *vitalis gratia fluctus*, 293 *peccantum largus miserator*.

lichen Dichtern zu beobachten, bei Juvencus zeigt sich darin allerdings eine geradezu puristische Tendenz.⁷¹

Wo in der Hl.Schrift *baptismus*, *baptizare* vorkommt, umschreibt Juvencus die Wirkung der Taufe. Er hebt die Reinigung und Befreiung von den Sünden hervor:⁷² 1.309ff. *Zachariae suboles desertis vallibus omnes/ ad deponendas maculas clamore vocabat,/ fluminis ut liquidi caperent miranda lavacra,*⁷³ / *quis animae virtus abluta sorde niteret* (Luc.3.3), 1.321f. *ergo aderant populi passimque hinc inde ruentes/ complebant ripas avidique lavacra petebant* (Matth.3.5), 1.337ff. *nunc ego praeteritas maculas in flumine puro/ abluere institui; veniet sed fortior alter,/ cuius vincula pedum non sum contingere dignus./ abluet ille hominis Sancto Spiramine mentem/ flammarumque globis purgabit noxia corda* (Matth.3.11), 1.347 *cernit Iordanis veneranda lavacra petentem* (Matth.3.13), 1.349f. *tunc meis manibus dignaris mergier undis,/ cum tua me melius possint mundare lavacra?* (Matth.3.14), 1.354ff. *vitreas penetrabat fluminis undas./ surgenti manifesta Dei praesentia claret./ scinditur auricolor caeli septemplex aethra/ corporeamque gerens speciem descendit ab alto/ Spiritus aeriam simulans ex nube columbam/ et sancto flatu corpus perfudit Iesu./ tunc vox missa Dei longum per inane cucurrit/ ablutumque*⁷⁴ *undis Christum flatuque perunctum/ adloquitur* (Matth.3.16f.), 3.38f. *erroris labem puris... solveret undis/ iustus Iohannes* (Matth.14.3), 3.680ff. *Iohannes, puro qui gurgite lavit/ sordentis populi maculas* (Matth.21.25), 4.795 *pergite et ab-*

⁷¹ Vgl. Flury, Zur Dichtersprache des Juvencus, passim.

⁷² Die meisten Belege betreffen die Johannestaufe, die aber bei Juvencus christianisiert ist, wozu siehe das nachfolgende Kapitel.

⁷³ Fichtner (29) sagt zwar, daß Juvencus *lavacra* als Synonym für *baptisma* verwende, meint aber (29f. Anm.82), daß *lavacrum* und *lavare* in der lateinischen Bibel niemals Tauftermini seien. Wie auch immer die betreffenden Bibelstellen aus moderner Sicht zu werten sind (das griechische *λουτρόν* in Tit.3.5 ist etwa für Oepke, ThWNT IV 306, sehr wohl Taufterminologie), entscheidend für die Beurteilung des Sprachgebrauchs bei Juvencus ist die Frage, wie die Väter Stellen wie Tit.3.5 verstanden haben. Sie haben Tit.3.5 durchaus auf die Taufe bezogen (siehe Komm. zu 2.193f.). Und ein Blick auf die Thesaurusartikel von Beikircher zu *lavare* und *lavacrum* (Thes.VII 1033f., 1051) ergibt, daß diese Wörter schon vor Juvencus fester Bestandteil der Taufterminologie sind, etwa in Tert.bapt.2.2 (CCL 1.277.14), Cypr.ad Donat.3 (SC 291.80.44) *ut quis renasci denuo possit utque in novam vitam lavacro aquae salutaris animatus, quod prius fuerat, exponeret*, epist.69.12.3 (CCL 3C 489.283f.) *aspersionem quoque aquae instar salutaris lavacri optinere*, Firmil.Cypr.epist.75.15.1 (CCL 3C 595.307) *aquam vivam lavacri salutaris*.

⁷⁴ Eine Reinigung von den Sünden erfolgt hier natürlich nicht, da Jesus ohne Sünde war. Es wird aber symbolhaft deutlich, daß er die Sünden der Welt auf sich nimmt; vgl. etwa Orig.comm.in Matth.16.6 (GCS 40.485.19/23) *Ἰησοῦς παραγίγνεται πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ* (cf. Matth.3.13) *οἰονεὶ ἀπολούμενος τὰ ἡμετέρα ἀμαρτήματα, ἔν' ἡμεῖς τῷ λουτρῷ αὐτοῦ καθαρισθῶμεν*.

lutos homines purgantibus undis/ nomine sub sancto Patris Natiqve lavate,/ vivifici pariter currant spiramina Flatus./ ablutisque dehinc nostra insinuate docentes/ praecepta, ut vitam possint agitare perennem (Matth.28.19).

Wie die Beispiele zeigen, ist für Juvenecus die Reinigung eine wesentliche Wirkung der Taufe. Meistens bleibt er in der Darstellung auf der Ebene des Leiblichen. Die Reinigung des Geistes tritt deutlicher hervor etwa in 1.311f. *miranda lavacra,/ quis animae virtus abluta*⁷⁵ *sorde niteret*, 1.340f. *abluet ille hominis Sancto Spiramine mentem/ flammaramque globis purgabit noxia corda*, 3.38f. *erroris labem puris quod solveret*⁷⁶ *undis/ iustus Iohannes*.⁷⁷ Die Unreinheit ist Ausdruck für die Sündhaftigkeit, man kann auch sagen für die Ungerechtigkeit. Denn Sündhaftigkeit und Ungerechtigkeit sind im Grunde ein und dasselbe. Wenn also im Zusammenhang mit der Taufe von Reinheit und Unreinheit die Rede ist, ist immer auch ein Bezug zur Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit gegeben.⁷⁸ Auch das Nikodemusgespräch zeigt, daß die Taufe, die dort als Taufwiedergeburt behandelt wird, in einer Reinigung besteht: 2.193/5 *liquido si quis de fonte renatus/ et Flatu Sancto rudibus consistere membris/ coeperit*.⁷⁹ Gemeint ist vor allem geistige Reinigung und Gerechtwerdung. Denn wenig später folgt 2.202f. *quisque igitur iustae repetit primordia vitae,/ hunc similem Sancti Flatus revirescere certum est*, was auf die Ausgangsfrage nach der Gerechtigkeit (2.184 *iteris iusti si culmina quaeris*) antwortet.

Die Taufe bzw. Wiedergeburt ist Besiegelung des Bekenntnisses zum wahren Gott. Das zeigen das Wirken des Täufers, das in der Bekehrungspredigt und im Taufen besteht, das Nikodemusgespräch, das Gespräch mit der Samaritanerin und schließlich der Taufbefehl mit der Taufformel (4.795/7). Über das Täuferwirken wird unten noch zu sprechen sein. Bei dem Nikodemusgespräch verdeutlicht die Aufforderung 2.213 *accipite ergo, novis quae sit sententia rebus* die enge Verbindung zwischen dem Teil des Gesprächs, in dem von der Taufwiedergeburt die Rede ist, und dem

⁷⁵ *abluere* ist schon von frühester Zeit an quasi terminus technicus für die Taufe; vgl. Bannier, Thes.I 109.12ff.

⁷⁶ Vgl. 1.596f. *tua mox largitio solvat/ innumera indulgens erroris debita pravi*; Anklang an den t.t. *absolvere*.

⁷⁷ *iustus* steht in Kontrast zu *erroris labem*. Zu der von den Sünden reinigenden Wirkung der Johannestaufe siehe unten.

⁷⁸ Zur Heranziehung der Wortfelder um Reinheit und Unreinheit, wenn von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit die Rede ist, vgl. außerhalb der Taufe 1.713f. *talis cognita numquam/ vita mihi est hominum, gestis quae sordet iniquis*, 3.6 *homines puro pro semine iustos (accipite)*, 4.262f. *iustos...omnes de labe malorum/ secernet*.

⁷⁹ Siehe Komm. zu 2.193 *liquido...fonte*.

Teil, in dem vom wahren Glauben gesprochen wird. Die Bedeutung der Taufwiedergeburt erschließt sich gänzlich erst im Zusammenhang mit der Bekehrung und dem Bekenntnis zum wahren Gott. Auch daß Christus der Samaritanerin offenbar die Sünden vergibt,⁸⁰ was zumal in Verbindung mit der Rede vom lebendigen Wasser Assoziationen zur Taufe weckt, ist nur verständlich, weil diese Frau auf dem Weg zum wahren Glauben schon weit vorangeschritten ist.⁸¹ Der Glaube selbst aber und die Gottesverehrung sind wesentlicher Bestandteil der Gerechtigkeit.⁸² In zweifacher Weise also ist die Taufe bzw. Wiedergeburt bei Juvenecus mit dem Gerechtigkeitsgedanken verbunden, nämlich zum einen durch ihre von den Sünden reinigende Wirkung, zum anderen aber schon durch die vom Täufling zu erfüllende Voraussetzung, die Hinwendung zu dem einen und wahren Gott.

Der Taufgedanke erhält bei Juvenecus auch dadurch besonderes Gewicht, daß er an herausragender Stelle sowohl zu Beginn als auch am Ende der Dichtung vorkommt. Die Erwähnung am Ende ergibt sich aus der Vorlage des Matthäusevangeliums mit dem Missionsbefehl zum Abschluß (Matth.28.19f.). Unabhängig von einer Vorlage wird im Prooem (25/7) auf die Taufe angespielt. Denn nicht die Musen oder Apoll wie in der klassischen *Invocatio*, sondern den Heiligen Geist ersucht der Dichter um Beistand, wobei der Jordan als Quell des Geistes an die Stelle des heidnischen Musenquells tritt: *ergo age! Sanctificus adsit mihi carminis auctor/ Spiritus, et puro mentem riget amne canentis/ dulcis Iordanis, ut Christo digna loquamur.*⁸³ Der Vorstellungskreis der christlichen Taufe ersetzt den Gedankenkomplex des Musenquells und der klassischen Dichterweihe.⁸⁴ Natürlich ist der Dichter längst getauft, und wenn er darum bittet,

⁸⁰ Vgl. Komm. zu 2.293 *peccantum largus miserator*.

⁸¹ Vgl. Komm. zu 271f.

⁸² Vgl. Gal.3.24, Cypr.epist.63.4.2 (CCL 3C 393.56) *quisque Deo credit et fide vivit, iustus invenitur*, Lact.inst.2.15.3 (SC 337.192) *iustos...id est cultores Dei* (cf. 5.1.6 [SC 204.128]), Iuvenc.1.406 *iustus caeli Dominum devotus adoret/ unius et famulans veneretur nomen in aevum*.

⁸³ Prooem.26f. *amne.../ dulcis Iordanis* antwortet auf 9 *Smyrnae de fonte* und 10 *Minciadae...dulcedo (...Maronis)*; vgl. van der Nat, Praefatio 253 "die erhabenen Gesänge, die aus Smyrnas Quelle fließen" und 'die Süße des Sohnes des Mincius' werden überboten durch 'den reinen Fluß des süßen Jordan'; Herzog, Biblepik LI.- Wegen *riget* liegt wohl Anklang an Prop.3.3.51f. *lymphatis...a fonte petitis/ ora Philetaea nostra rigavit aqua (Calliope)* vor; vgl. van der Nat, Praefatio 252, Quadlbauer 197f.

⁸⁴ Vgl. Quadlbauer 207, der wegen der gleichzeitigen Erwähnung des Heiligen Geistes und des Jordan zunächst an die Taufe Jesu durch Johannes denkt, diese aber im größeren Rahmen dem Vorstellungskreis der christlichen Taufe zuordnet. Die Unterschiede sind aber doch gravierend: Bei seiner Taufe durch Johannes hat Jesus das Wasser des Jordan gerei-

mit Hilfe des Heiligen Geistes und reingewaschen vom Wasser des Jordan Christi Würdiges (*Christo digna*)⁸⁵ verkünden zu dürfen, wünscht er sich nicht eine zweite Taufe, sondern die Inspiration durch den Heiligen Geist,⁸⁶ in welcher sich die Gnade der Taufe bestätigt und erneuert. Und wenn Juvenecus, ohne des Zusatzes von Lügen zu bedürfen, *Christi vitalia gesta* erzählt und damit die größten Dichter der Antike, Homer und Vergil, übertreffen und anders als jene wahren und ewigen Ruhm⁸⁷ erlangen will (vgl. prooem.17/8 gegenüber 12/4), welche Wirkung muß dann in

nigt und nicht umgekehrt (siehe Kap.II.3). Hier aber soll das Wasser des Jordan den Dichter reinigen. Nicht also auf die Reinigung des Jordan durch Jesus, sondern auf die Reinigung des Täuflings durch den Jordan, d.h. auf die christliche Taufe, muß angespielt sein. Und in der Tat wird der Jordan bereits früh mit der christlichen Taufe verknüpft. So gilt etwa der Durchzug durch den Jordan (Ios.3) seit Origenes als typologisch für die Taufe (comm.in Ioh.6.44.227ff. [SC 157.302ff.], hom.1.4 in Ios., 4.1 [GCS Orig.7.291f., 308f.]; vgl. F.J.Dölger, Antike und Christentum 2.1930.70ff., P.Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne église (= Acta Seminarii Neotestamentici Upsalensis, Vol.X), Leipzig/Uppsala 1942, 146/66; J.Danielou, Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950, 233/45; J.B.Bauer, Art. Jordan, RAC 18.704). Die Gleichung Jordan = Taufe wurde offenbar schon in der Zeit vor Origenes in der alexandrinischen Katechetenschule und in der Gnosis durchgeführt (vgl. Hippolyt. haer.5.7.41 [GCS 26.88f.]; Dölger, a.a.O. 74ff.). Für die lateinische Kirche läßt sie sich bereits bei Tert.Marc.4.13.4 (SC 456.170.35f.) *lapides, solidi fide, quos de lavacro Iordanis Iesus verus elegit* nachweisen, aus späterer Zeit vgl. etwa CE 1347.4 *Iordane ablutus*, Prud.cath.2.64 (vgl. van Assendelft, Komm.).- Smolak (Die Bibel als Dichtung 20, Bibelepik 11) sieht in prooem.25/7 das *munda cor*-Gebet zitiert (Smolak bezieht sich auf *munda cor meum...*, *ut sanctum evangelium digne...annuntiem* im Missale Romanum, das auf ältestes Gut zurückgeht. Rückschlüsse daraus auf die Meßfeier im südlichen Spanien des frühen 4. Jhdts. stehen dennoch auf unsicherem Boden) und hält daher die Evangelienichtung des Juvenecus für einen liturgischen Text. Doch dieses Verständnis von prooem.25/7 erscheint nicht zwingend. Und Klopsch (1ff.) rechnet das Werk des Juvenecus schon deswegen der nichtliturgischen Dichtung zu (vgl. Kirsch 56f.), weil die religiöse Poesie erst mit dem Ende des 4. Jhdts. in den Gottesdienst der westlichen Gemeinden eingedrungen sei. Nun läßt sich zwar liturgische Dichtung auch im Westen schon für frühere Zeiten nachweisen (vgl. Evenepoel 37/9, Herzog HdA VIII.4 p.626f.), allerdings ist sie noch nicht an den Formen der klassischen Dichtung orientiert. Erst Ambrosius ist es gelungen, mit seinen Hymnen eine klassisch geprägte Dichtung in die Liturgie einzuführen. Hilarius war damit noch gescheitert (Evenepoel 51).- In der Nachfolge von Iuvenecus prooem.25/7 steht Arator act.1.579/81 *tu nunc mihi largius ora, / Spiritus alme, riga, sint ut tibi dogmata digna/ quae dederis*; vgl. Deproost, L'apôtre Pierre 254ff.

⁸⁵ Van der Nat (Praefatio 255, Minucius Felix und Lactanz 234) glaubt, daß hiermit auch oder sogar in erster Linie die sprachliche Form gemeint sei und sieht dies im Epilog bestätigt durch 4.803/5 *in tantum lucet mihi gratia Christi, versibus ut nostris divinae gloria legis/ ornamenta libens caperet terrestria linguae.*

⁸⁶ Der Heilige Geist ist schon aus der Bibel als Inspirator bekannt (act.1.16); vgl. Quadlbauer 194 Anm.18.

⁸⁷ Über den christlichen Ruhmesbegriff siehe Komm. zu 2.242 *gloria virtutis.*

seinen Augen im Gegensatz zu den Musen der Heilige Geist und die im Text assoziierte christliche Taufe haben!

Der im Prooem mitschwingende Taufgedanke ist in Beziehung zum eschatologischen Geschehen gesetzt, dessen Bedeutung für Juvencus bereits dargelegt wurde. Denn unmittelbar vor Geistanrufung und damit zusammenhängender Erwähnung des reinen Quells des Jordan spricht der Dichter die Hoffnung aus, daß sein Werk ihn vor den Flammen des Weltuntergangs errete. Mit seinem *divinum populis falsi sine crimine donum* (prooem.20) möchte er sich ein Verdienst erwerben (prooem.18 *meritum*), das den Lohn unvergänglichen Ruhms bei Gott und ewigen Lebens nach sich zieht.

Schließlich wird der eschatologische Bezug der Taufe erhellt durch die Predigt des Täufers zu den Täuflingen. Aus dieser geht hervor, daß nicht nur das gerechte Leben, von dessen Bedeutung im Hinblick auf das Endgericht bei Juvencus immer wieder die Rede ist, sondern auch die Taufe selbst, da sie den Menschen in den ursprünglichen Stand der Gerechtigkeit zurückversetzt und überhaupt erst die Basis für das gerechte Leben ist, grundlegende Voraussetzung für die Erlangung des eschatologischen Heils ist. Und das gilt bei Juvencus bereits für die Johannestaufe.

II.3 Die Christianisierung der Johannestaufe

Juvencus verwendet gerne das Epitheton *iustus* in bezug auf den Täufer: 2.510 (Matth.11.1), 3.39 (Matth.14.3), 3.49 (Matth.13.5), 3.70 (Matth.14.13), 3.263 (Matth.16.14), 3.708 (Matth.21.32).⁸⁸ Johannes ist ein Gerechter wegen seiner asketischen Lebensweise, aber auch wegen seiner Predigt der Umkehr, die das Volk Gottes zum wahren Glauben führt.⁸⁹ Juvencus nennt ihn *iustus* aber wohl auch wegen seiner Taufe. Denn die Johannestaufe hat in seinem Gedicht von den Sünden reinigende Wirkung:⁹⁰ 1.310 *ad deponendas maculas*, 1.311f. *fluminis...liquidi...lavacra*, / *quis animae virtus abluta sorde niteret* (Luc.3.3), 1.322 *lavacra* (Matth.3.5), 1.337 *praeteritas maculas in flumine puro/ abluere* (Matth.3.11), 1.347 *cernit Iordanis veneranda lavacra petentem* (Matth.3.13), 1.361 *ablutum...undis Christum* (Matth.3.16f.), 3.38f. *erroris labem puris...sol-*

⁸⁸ Die Nennung der Bibelstellen dient wieder nur der Orientierung (es sind keine inhaltlichen Vorgaben in der Bibel gemeint).

⁸⁹ Der Gebrauch des Epithetons *iustus* ist legitimiert durch Matth.21.32 *venit...ad vos Iohannes in via iustitiae*, Marc.6.20 *Herodes...timebat Iohannem, sciens illum virum iustum et sanctum*.

⁹⁰ Die folgenden Stellen sind im vorangehenden Kapitel ausführlich zitiert.

veret undis/ iustus Iohannes (Matth.14.3), 3.680ff. *Iohannes, puro qui gurgite lavit/ sordentis populi maculas* (Matth.21.25). Reinigt aber die Johannestaufe auch der Tradition zufolge von den Sünden? Marc.1.4 (cf. Luc.3.3) *ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (*fuit Iohannes in deserto baptizans et praedicans baptismum paenitentiae in remissionem peccatorum*) könnte man, wenn man *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* enger mit dem Taufbegriff, mit *βάπτισμα*, verbunden versteht, so auffassen, daß die Johannestaufe von den Sünden befreiende Wirkung habe.⁹¹ Bezieht man *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* aber eher auf den Umkehrbegriff, auf *μετανοίας*, ist nicht an unmittelbare Sündenvergebung zu denken, sondern entweder an eine Vergebung durch den kommenden Richter⁹² oder an eine Vorbereitung im Blick auf die Sündenvergebung in der nachfolgenden christlichen Taufe.⁹³ Letzteren Standpunkt vertraten im allgemeinen die Väter.⁹⁴ Indem sie die sündenvergebende Wirkung der Johannestaufe verneinten, leugneten sie auch einen sakramentalen Charakter dieser Taufe und zogen so eine scharfe Trennungslinie zwischen Johannestaufe und christlicher Taufe.⁹⁵ Die von den Sünden befreiende Wirkung der Johannestaufe bei Juvenus steht also außerhalb der Tradition.

Daß Johannes bereits andere getauft hat, bevor Jesus zu ihm kommt, um sich taufen zu lassen, zeigt sich deutlich bei Marcus (1.5 *et egrediebantur ad illum omnis Iudaea regio et Hierosolymitae universi et baptizabantur ab illo in Iordanen*; 1.9 *et factum est, in diebus illis venit Iesus a Nazareth Galilaeae et baptizatus est in Iordanen ab Iohanne*) und bei Matthäus (3.5f. *tunc exiebant ad eum ex Hierosolymis et omnis Iudaea et omnes qui morabantur circa Iordanen./ et baptizabantur ab illo in Iordanen*

⁹¹ Unbestritten schreibt das apokryphe Hebräerevangelium der Johannestaufe von den Sünden befreiende Wirkung zu; vgl. das Zitat bei Hier.Pelag.3.2 (CCL 80.99.41ff.): *et ecce mater Domini et fratres eius dicebant ei: "Iohannes Baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo." dixit autem eis: "quid peccavi, ut vadam et baptizor ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi, ignorantia est."*

⁹² Vgl. Barth 26 mit Lit. Man halte sich die in der Johannespredigt ausgesprochene Naherwartung vor Augen.

⁹³ Vgl. Barth 26 mit Lit.

⁹⁴ Vgl. etwa Tert.bapt.10.5f. (CCL 1.285.32/7) *agebatur...baptismus paenitentiae quasi candidatae remissionis et sanctificationis in Christo subsequaturae./ nam quod legimus "praedicabat baptismum paenitentiae in remissionem peccatorum" (Marc.1.4) in futuram remissionem enuntiatum est, siquidem paenitentia antecedit, remissio sequitur*, Chrysost. hom.10.1 in Matth. (PG 57.185) *οὐκ εἶχεν ἄφεσιν, ἀλλὰ τοῦτο τὸ δῶρον τοῦ μετὰ ταῦτα δοθέντος βαπτίσματος ἦν*. Vgl. J.Ernst 334f. mit Anm.220; dens., Art. Johannes der Täufer, RAC 18.523f.

⁹⁵ Vgl. Barth 26.

confitentes peccata sua; 13 tunc venit Iesus a Galilaea in Iordanen ad Iohannem, ut baptizaretur ab eo). Auch bei Johannes kommt Jesus zum Täufer erst nach dem Beginn von dessen Taufstätigkeit (Ioh.1.25ff., 28 *haec facta sunt in Bethania trans Iordanen, ubi erat Iohannes baptizans, 29 altera die videt Iohannes Iesum venientem ad se*), wobei Johannes nachfolgend eigentlich keine Taufe Jesu erzählt, sondern man nur erfährt, daß der Täufer sah, wie der Heilige Geist auf Jesus niederkam (Ioh.1.33f. *ipse mihi dixit: super quem videris Spiritum descendentem et manentem in eum, ipse est, qui baptizat in Spiritu Sancto/ et ego vidi*). Bei Lukas dagegen scheinen die Taufe Jesu und die des Volks gleichzeitig stattzufinden (3.21 *factum est autem, cum baptizatus esset [a u r e baptizaretur] omnis populus et Iesu baptizato [a u r c d f l q e baptizante, r' et Iesus baptizatus esset ab eo] et orante apertum est caelum*; gr. ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεψυχῆσαι τὸν οὐρανόν). Nun hat Fichtner (25f.) darauf aufmerksam gemacht, daß Juvencus die Reihenfolge im Vergleich zu seiner Vorlage, dem Matthäusevangelium (das dieselbe Reihenfolge hat wie das Marcus- und das Johannesevangelium), umkehrt. Jesus wird bei ihm also von Johannes nicht vor dem Volk getauft, sondern erst nach dem Volk. Denn Matth.3.6 läßt er aus, und mit 1.346f. *haec ait et properis per silvam passibus ipsum (sc. Iesum)/ cernit Iordanis veneranda lavacra petentem* verbindet er Johannespredigt und Taufe Jesu enger miteinander als es bei Matth.3.13 *tunc* der Fall ist.⁹⁶ 1.310 *vocabat* und 1.322 *petebant* beschreiben Aufforderung und Wunsch, aber nicht die Taufe selbst. Und 1.338 *abluere institui* meint nicht den Beginn der eigentlichen Taufhandlung, sondern die Absicht zu taufen. Die Taufe des Volks wird erst in 3.680 (Matth.21.25) erwähnt. Für die Umkehrung, daß das Volk erst nach Jesus getauft wird, verweist Fichtner auf die Tradition der Exegese. Seit Ignatius von Antiochia wird von der Heiligung des Taufwassers durch die Taufe Jesu im Jordan gesprochen.⁹⁷ Das bedeutet aber nicht, daß die Exegeten das Evangelium umgestellt und gesagt hätten, Johannes habe das Volk erst nach Jesus getauft. Die Heiligung des Taufwassers durch Jesus verstehen sie zwar als eine Art Voraussetzung der christlichen Taufe, bringen das aber nicht zeitlich-kausal mit der Taufstätigkeit des Johannes in Verbindung. Juvencus scheint aber genau das zu tun, freilich allein zum Zweck der Christianisie-

⁹⁶ *tunc* (τότε) kann nicht nur "dann" heißen, sondern auch "zu dieser Zeit".

⁹⁷ Ignat.Eph.18.2 (Fischer p.156.8f.) ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρσιον, Clem.Alex.ecl.proph.7.2 (GCS 17.138.28f.) ἐβαπτίσαστο..., ἵνα τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πᾶν ὕδωρ ἀγιάζῃ, Tert.adv.Iud.8.14 (CCL 2.1362.106f.) baptizato... Christo, *id est sanctificante aquas in suo baptisate*.

zung der Johannestaufe. 1.354 *vitreas* ("rein" [Fichtner 55]; proleptisch) *penetrabat fluminis undas* (sc. *Iesus*) deutet auf die Heiligung des Taufwassers bei Juvencus. Wenn bei Juvencus Jesus der erste ist, den Johannes tauft, und das Taufwasser dabei reinigt und heiligt und das Sakrament einsetzt, dann empfängt in der Tat nachfolgend das ganze Volk von Johannes die sündenvergebende christliche Taufe, dann hat Johannes nach der Taufe Jesu immer nur die christliche Taufe gespendet.

Zur Reinigung von den Sünden bedarf es aber nicht nur der Wäscherung, sondern auch der Geistverleihung. Juvencus macht das im Rahmen der das Sakrament einsetzenden Taufe Jesu deutlich. In der Vorlage, dem Matthäusevangelium, findet die Geistverleihung statt, nachdem Jesus aus dem Wasser gestiegen ist (Matth.3.16 *et baptizato Iesu confestim ascendit de aqua: et ecce aperti sunt ei caeli et vidit Spiritum Dei descendentem de caelo sicut columbam, venientem in ipsum*). Bei Marcus sind Wassertaufe und Geistmitteilung enger aneinandergerückt, da letztere stattfindet noch während Jesus aus dem Wasser steigt (Marc.1.10 *ascendens autem de aqua vidit apertos caelos et Spiritum tamquam columbam descendentem super illum et manentem*). Das ist auch bei Juvencus der Fall: Jesus befindet sich beim Eintritt der Epiphanie noch im Fluß und taucht gerade erst wieder aus dem Wasser auf (1.355 *surgenti*).⁹⁸ Als er sich aufrichtet, umleuchtet ihn die Gegenwart Gottes, öffnet sich der Himmel, und es sinkt der Heilige Geist auf ihn nieder und salbt ihn (1.355/9). Wenn so Wassertaufe und Geistmitteilung bzw. Salbung gleichsam ineinander übergehen, zeigt das, daß sie für Juvencus eng zusammengehören. Auch der Chiasmus 1.361 *ablutum...undis, Flatu...perunctum* deutet darauf hin, daß Wassertaufe und Geistmitteilung bzw. Salbung durch den Hl.Geist nicht isoliert voneinander zu betrachten, sondern untrennbar miteinander verschränkt sind. Die Wassertaufe wird erst durch die Geistmitteilung vollendet, d.h. die Reinigung von den Sünden⁹⁹ erfordert beides in gleicher Weise. Schon Tertullian und Cyprian heben die unerläßliche Bedeutung des Hl.Geistes für die Reinigung von den Sünden hervor.¹⁰⁰

⁹⁸ Vgl. Fichtner 58.

⁹⁹ Es wurde bereits gesagt, daß Jesus das Sakrament lediglich einsetzt, d.h. nicht er selbst wird von Sünden gereinigt (zumal er frei von Sünde ist), sondern nach dieser Taufe können andere christlich getauft und von ihren Sünden gereinigt werden.

¹⁰⁰ Tert.bapt.7.1f. (CCL 1.282.4/11) *unctio...facta spiritalis, quia Spiritu unctus est (Filius) a Deo Patre./ sic et in nobis carnaliter currit unctio sed spiritaliter proficit, quomodo et ipsius baptismi carnalis actus quod in aqua mergimur, spiritalis effectus quod delictis liberamur*, Cypr.epist.74.5 (CCL 3C 570.106/8) *peccata...purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et Spiritum Sanctum*; vgl. Dassmann 84.

Wenn nun bei Juvencus in der christianisierten Johannestaufe bei der Reinigung von den Sünden auch der Heilige Geist wirkt, wie ist dann zu verstehen, daß er wie Matthäus den Johannes sagen läßt, daß er selbst die Menschen nur mit Wasser reinige,¹⁰¹ Jesus dagegen mit dem Geist und mit Feuer (1.337ff.):¹⁰² 1.337f. *nunc ego praeteritas maculas in flumine puro/ abluere institui* (Matth.3.11); 1.340f. *abluet ille hominis Sancto Spiramine mentem/ flammaramque globis purgabit noxia corda* (Matth.3.11). Man kann hierzu eine Erklärung finden, indem man den zeitlichen Ablauf stärker gewichtet:¹⁰³ Johannes weiß zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht, daß Jesus im Jordan den Geist empfangen wird und daß durch den Geistempfang das christliche Taufsakrament geprägt werden wird, das er von nun an den Menschen spenden wird. Die Worte des Johannes in 1.337/41 erweisen sich in dieser Hinsicht als vorläufig. Johannes erwähnt den Heiligen Geist im Zusammenhang mit der Reinigung von den Sünden bei Juvencus sonst zwar nicht mehr ausdrücklich.¹⁰⁴ Doch läßt der Dichter ihn öfter *lavacrum* als Taufterminus verwenden, was zumindest den mit der Bibel vertrauteren Leser an den vielzitierten Vers Tit.3.5 erinnern muß, wo Taufbad (*lavacrum*) und Geistmitteilung untrennbar verbunden erscheinen. Auch sonst (d.h. wo schon in der Bibel von der christlichen Taufe die Rede ist) wird deutlich, daß zur Reinigung das Wasser und der Heilige Geist gehören, so an zentraler Stelle des Nikodemusgesprächs (2.193/5 [*liquido* = "reinmachend"]; Ioh.3.5) oder im Taufbefehl 4.795/7 (Matth.28.19), wo Christus die Gegenwart des Heiligen Geistes bei der Reinigung von den Sünden hervorhebt.

Da Johannes der Täufer bei Juvencus tatsächlich schon das Sakrament der christlichen Taufe spendet, erhalten auch die Ankündigungen, daß er

¹⁰¹ Statt Reinigung von den Sünden ist in der Bibel freilich nur von Taufe die Rede.

¹⁰² Falls die Feuertaufe nicht als Symbol für das Fegefeuer zu verstehen ist, (z.B. Orig. hom.2.3 in Ier. [SC 232.244ff.], hom.1.13 in Ezech. [p.352.86/8]) oder für das Feuer des Endgerichts (Tert.bapt.10.6 [CCL 1.286.43/5]). Cypr.testim.1.12 (CCL 3.14.11), Chrysost.hom.11.4 in Matth. (PG 57.197) dagegen etwa verstehen unter der Feuertaufe die Christustaufe. Kievits z.St. wendet gegen den Bezug von *flammarum...globis* auf das Fegefeuer ein, daß *cor* (cf. 1.341 *purgabit noxia corda*) nicht hinsichtlich der Seelen Verstorbener gebraucht werden könne und bezieht *flammarum...globis* folglich auf die Christustaufe. Auch Flury (Das sechste Gedicht des Paulinus von Nola, 143 mit Anm.38) bezieht 1.340f. auf die Christustaufe.

¹⁰³ Daß für Juvencus der zeitliche Ablauf nicht ohne Bedeutung ist, hat sich schon oben bei der Auslassung von Matth.3.6 gezeigt, wo der Dichter den zeitlichen Ablauf für seine Zwecke sogar abändert.

¹⁰⁴ Vielleicht wollte Juvencus den Widerspruch, den seine christianisierte Johannestaufe zum traditionellen Verständnis der Johannestaufe hervorrief, in Rücksicht auf die Orthodoxie nicht überbetonen.

das Volk Gottes auf den wahren Weg bringen und bekehren, daß er es aus der Finsternis des Irrtums zum Licht der Wahrheit führen wird, umso größeres Gewicht: 1.23ff. *istius hic populi partem pleramque docendo/ ad verum convertet iter, Dominumque Deumque/ continuo primus noscet plebemque novabit* (cf. Luc.1.16f.),¹⁰⁵ 1.125ff. *at tu, parve puer, sanctus dignusque profeta/ dicere et Dominum mox praegrediere viando/ illius et populum duces per lumen apertum:/ errorem per te spernent mortisque tenebras/ abrumpent omnes, tua qui praecepta sequentur* (cf. Luc.1.76/9). Mit diesen Worten wird die christianisierte Johannestaufe in der Tat als Erfüllung der Bekehrung zum wahren Glauben angekündigt.

Vor dem Hintergrund der Christianisierung erhält auch der Universalitätsanspruch, den Juvencus der Johannestaufe zukommen läßt, eine sinnvolle Rolle. Wenn nämlich der christliche Glaube der eine wahre und universale Glaube ist,¹⁰⁶ so gilt diese Universalität auch für die christliche Taufe. Johannes ruft bei Juvencus nicht nur das Volk Gottes bzw. die Menschen im Jordangebiet (Luc.3.2) zur Taufe auf, sondern alle Menschen (1.309ff. *omnes/ ad deponendas maculas clamore vocabat,/ fluminis ut liquidi caperent miranda lavacra,/ quis animae virtus abluta sorde niteret*). Und so strömen die Menschen zu ihm nicht nur aus Jerusalem, Judäa und dem Jordantal (Matth.3.5), sondern aus allen Richtungen und aus weit voneinander entfernten Orten (1.321 *hinc inde ruentes*, 1.326 *diversis sedibus ortos*).¹⁰⁷ "Dadurch gewinnt der Taufbericht auch für den entfernten Leser in Italien oder Spanien an Aktualität: Er ist universal zu verstehen und beschreibt nicht mehr nur eine religiöse Handlung innerhalb des Judentums" (Fichtner 24).

Indirekt wird die Bedeutung der christianisierten Johannestaufe auch durch die Johannes-Herodes-Episode herausgestellt. In einer bei Juvencus sonst kaum anzutreffenden dichterischen Freiheit erscheint dem Leser der Teufel als Gegenspieler des Täufers. Die Tötung des Johannes hat ihren Grund letztlich darin, daß dieser durch die Sündentilgung in der Taufe das Böse in der Welt zurückdrängt. Dagegen kämpft der Teufel an: 3.37ff. *nam quondam cernens liventi pectore Daemon,/ erroris labem puris quod solveret undis/ iustus Iohannes, damnis accensa malorum/ tunc petit Herodem pestis saevissima regem/ et facile iniusti penetrans habitacula cordis/*

¹⁰⁵ *novabit* könnte als Erneuerung in der Taufe (Taufwiedergeburt) verstanden werden; vgl. 2.184ff., 2.202ff.

¹⁰⁶ Vgl. Komm. zu 290 *terris*.

¹⁰⁷ Wenn Juvencus zuvor aus dem Mund des Täufers das Jesajazitat (Is.40.3ff.) nach Luc.3.1/6 und nicht nach Matth.3.1/3 wiedergibt, läßt er damit die Universalität des Bekehrungs- und Heilsgedankens hervortreten: 1.319f. *corporeis...oculis lumen tractare serene/ omnibus indulget Genitor Dominusque salutis*.

adcumulare feris subigit scelera impia gestis. Das Taufwirken des Johannes entfacht den Neid des Teufels. Man fühlt sich an die Versuchungsperiode erinnert. Denn auch Christus erregte den Neid des Teufels.¹⁰⁸ Die Versuchungsperiode folgt unmittelbar auf die Taufe Jesu durch Johannes. Es liegt also auf der Hand, daß der Neid des Teufels in einem engeren Sinn auch als Reaktion auf die Einsetzung des Taufsakraments zu verstehen ist, welches für die völlige Orientierung auf den wahren Gott hin und eine totale Absage an den Fürsten dieser Welt als Vertreter von Sünde und Ungerechtigkeit steht.

Da nun Juvencus mit der Christianisierung der Johannestaufe so deutlich von dem gängigen Urteil über die Bedeutung der Johannestaufe abweicht, muß man eine bewußte Änderung vermuten. Es ist wenig wahrscheinlich, daß er damit eine dogmatische Aussage über die Johannestaufe machen will. Vielmehr dürfte es ihm darum gehen, seinem wohl größtenteils aus bekehrungsbereiten Heiden bestehenden Publikum¹⁰⁹ das Wesen der christlichen Taufe durch häufige Wiederholung des Reinigungsgedankens vor Augen zu halten und einzuprägen.¹¹⁰ Das Matthäusevangelium, dem Juvencus verhältnismäßig streng folgt, bietet ihm sonst nämlich nicht allzu viele Anlässe, über die christliche Taufe zu sprechen. Dort sind nur der Vergleich, den der Täufer zwischen sich und Christus zieht (Matth.3.11),¹¹¹ und der Missionsbefehl (Matth.28.19) erwähnenswert. Dagegen nimmt die Johannestaufe relativ breiten Raum ein. So lag es für Juvencus nahe, sie zur christlichen Taufe gleichsam umzufunktionieren, was durch minimale Änderungen bzw. Zusätze möglich war. Daneben kommen die aus Johannes übernommenen Gespräche mit Nikodemus und der Samaritanerin der Taufthematik zugute. Die Christianisierung der Johannestaufe zu

¹⁰⁸ Vgl. 1.366f. *livor Daemonis atram/ cum terrore rapit mentem, 384 vis livida Christum/ culmine marmoreo fecit consistere templi.*

¹⁰⁹ Zur Publikumsfrage vgl. Kap.VII.

¹¹⁰ Die sog. Arkandisziplin (der Begriff wurde erst im 17. Jhd. geprägt) war kein wirkliches Hindernis, zu Ungetauften über die Bedeutung der Sakramente zu sprechen (D. Powell, Art.Arkandisziplin, TRE 4.1ff.). So wird über das Wesen der Taufe gesprochen etwa in Act.Thom.157 (Bonnet p.266f.), Iustin I apol.61 (PG 6.420f.), Lact.inst.7.5.22 (CSEL 19.600.20ff.). Und Christus belehrte den Juden Nikodemus über die Taufwiedergeburt. Denn er sprach offen über die Sakramente: Tert.praescr.26.2ff. (CCL 1.207.4ff.) *Dominus palam edixit, sine ulla significatione alicuius taciti sacramenti; ipse praeceperat si quid in tenebris et in abscondito audissent, in luce et in tectis praedicarent* (cf. Matth. 10.27)./ *ipse per similitudinem praefiguraverat ne unam minam, id est unum verbum eius, sine fructu in abdito reservarent* (cf. Luc.19.20ff.)./ *ipse docebat lucernam non sub modium abstrudi solere sed in candelabrum constitui ut luceat "omnibus qui in domo sunt"* (cf. Matth.5.15; Marc.4.21f., Luc.8.16; 11.33).

¹¹¹ Zu dem Problem, das Matth.3.11 für die Christianisierung der Johannestaufe mit sich bringt, siehe oben.

dem Zweck, der christlichen Taufe mehr Raum zu geben, läßt sich umso leichter rechtfertigen, als die Johannestaufe als reine Bußtaufe in der christlichen Taufe, der die Buße vorangeht, gleichsam aufgegangen ist und damit aufgehört hat zu existieren.

In der Nachfolge des Juvencus schreiben unter anderem¹¹² Paulinus von Nola in einem Lobgedicht auf Johannes den Täufer und Prudentius in dem ersten Fastenlied, in dem unter anderem der Täufer als Vorbild für das Fasten gerühmt wird,¹¹³ der Johannestaufe von den Sünden reinigende Wirkung zu, wahrscheinlich angeregt durch Juvencus, aber mit der Absicht, die Person des Täufers als des Spenders des Sakraments zu verherrlichen, während es Juvencus zunächst auf das Wesen der (christianisierten Johannes-) Taufe selbst ankommt.¹¹⁴ Jedenfalls unterscheiden Paulinus und Prudentius ebensowenig wie Juvencus die Johannestaufe von der christlichen Taufe. Prudentius sagt sogar, daß der Hl.Geist in die von Johannes Getauften eindringe. Und Paulinus läßt bei der Wiedergabe des den Täufer betreffenden Bibelkapitels Matth.3 im Gegensatz zu Juvencus den Vers Matth.3.11 weg, wo die Christustaufe als Geisttaufe von der Johannestaufe als reiner Wassertaufe unterschieden wird.¹¹⁵ Es wurde oben dargelegt, daß bei Juvencus ein Widerspruch offenbar nicht vorliegt, wenn man den rein zeitlichen Ablauf berücksichtigt.

¹¹² Für die Ansicht, daß auch die Johannestaufe sündenvergebende Wirkung gehabt habe, gibt es aus der Zeit nach Juvencus neben Paulinus und Prudentius noch weitere vereinzelte Beispiele: Cyrill.Hier.catech.3.7 (PG 33.437A), 20.6 (c.1081C) 'Ιωάννου...βάπτισμα, μόνης ἀφέσεως ἀμαρτιῶν παρεκτικόν, Petr.Chrys.serm.137.4 (CCL 24B 829.31ff.). Stellen wie Hil.in psalm.118 gimel 5 (SC 344.152) oder Ambr.in psalm.27.3 (CSEL 64.138.25f.), die A.Piédnagel (SC 126.115 Anm.1) zu Cyrill.Hier.catech.20.6 (= catech.mystagog.2.6) nennt, sind nicht ganz überzeugend. Petrus Chrysologus kann, obwohl er sündenvergebende Wirkung sowohl für die christliche Taufe als auch für die Johannestaufe konstatiert, dennoch einen wesenhaften Unterschied erkennen: In der Johannestaufe wird die Schuld durch Buße getilgt, doch es bleibt das schlechte Gewissen. Die Taufe Christi dagegen erneuert den Menschen vollkommen, so daß er die Sünde vergißt und göttliche Gnade erlangt. Ihm wird im Gegensatz zu dem von Johannes Getauften die göttliche Gnade zuteil.

¹¹³ Paul.Nol.carm.6, Prud.cath.7.72/6.

¹¹⁴ Dennoch wird der Täufer im 1. Buch und zu Beginn des 3. fast zu einer Art zweiter Hauptfigur neben Christus. Dazu führen neben der Christianisierung der Johannestaufe die aus dem Lukasevangelium übernommenen parallelen Geburtsgeschichten und das Verständnis der Johannes-Herodes-Episode als Kampf des Bösen gegen das Gute (vgl. Herzog, Biblepik 87), bei der man auch von einer Passionsgeschichte im kleinen sprechen könnte (Vergleich des Leidens von Johannes und Christus schon bei Matth.17.12 = Iuven.3.349/52).

¹¹⁵ Vgl. Flury, Das sechste Gedicht des Paulinus von Nola, 143.

III. Braun über die Einfügungen aus Johannes

In den vorangehenden Kapiteln wurde versucht, eine Antwort auf die Frage zu finden, unter welchen Gesichtspunkten Juvencus Abschnitte aus anderen Evangelien in sein Gedicht einfügt. Man hat sich mit dieser Frage bisher nur marginal befaßt. Einzig der Aufsatz von Braun und Engel stellt eine Ausnahme dar. Braun (132) nennt darin zumindest für die erste Partie der Einfügungen aus Johannes (2.99/346 = Ioh.1.43/4.53 mit Auslassungen, 5.19/47) einen übergreifenden Aspekt: Selbstaussagen Jesu. Er verweist auf 2.119/22 (Ioh.1.49f.) "*Progenies veneranda Dei, rex inclite gentis, / tu populis manifesta salus vitaeque magister.*" / *Christus ad haec: "facilis suasit tibi credere virtus, / arborea quod te vidi recubare sub umbra"*; 2.161f. (Ioh.2.16) *procul haec auferte profani, / ut meus hic Genitor, non sordida lucra colantur*,¹¹⁶ 2.224/6 (Ioh.3.16) *namque Deus mundum tanto dilexit amore, / eius ut in terras discenderet unica Proles / credentes Domino vitae iunctura perenni*; 2.293f. (Ioh.4.26) *et tum peccantum largus miserator Iesus / se lumen terris Christum venisse fatetur*. Alle vier Stellen, so Braun (132), seien Mittel- oder Höhepunkt des ganzen Zusammenhangs. Dies sei umso bemerkenswerter, als im gesamten Matthäusevangelium derartige Sätze erst recht spät zu finden seien. Er nennt Matth.7.21 (= 1.705), 10.32 (= 2.495f.), 11.25/7 (= 2.548/55), 12.50 (= 2.730/2). Doch sei die erste dieser Selbstaussagen ganz unauffällig, und auch die anderen hätten eher etwas Beiläufiges. Erst das Bekenntnis des Petrus aus Matth.16.16 habe Gewicht. Die erste Partie aus Johannes hätte zwar bereits nach der Berufung der ersten vier Jünger (Matth.4.18/22 = 1.421/34) eingefügt werden können, es sei aber des Dichters Absicht gewesen, sie nach der Bergpredigt, die Lehren über das menschliche Leben enthält, einzufügen, um so eine Rangfolge vom grundlegenden Menschlichen zum anspruchsvollen Göttlichen zu erhalten (Braun 133).

¹¹⁶ Man kann auch 2.166/9 *solvite pollitis manibus venerabile templum / hoc, ego restituum, cum tertia lumina solis / incipient rutilam terris infundere lucem* (Ioh.2.19 *solvite templum hoc et in tribus diebus suscitabo illud*) als indirekte Selbstaussage fassen. Im Anschluß an die verwunderte Frage der Pharisäer, 2.170/2 *hoc...vix sex et quadraginta per annos / constructum veteris regni molimine templum / tu poteris tribus in spatiis renovare dierum?* (Ioh.2.20 *quadraginta et sex annis aedificatum est templum hoc et tu in tribus diebus suscitabis illud?*), erhält der Leser die nötige Hintergrundinformation, nämlich 2.173/5 *hoc verbum quondam post tempora debita digni / cognovere viri, proprio de corpore Christum / delubrum dixisse Dei* (Ioh.2.21f. *ille autem dicebat de templo corporis sui*). Dann braucht vom Leser nur noch gefolgert zu werden: Wer den Tod überwinden kann, der muß göttlicher Abkunft sein.

Ist dieser Versuch, die erste Partie der Einschübe aus Johannes zu erklären, befriedigend? Zunächst ist wohl nicht zu bestreiten, daß Johannes die Göttlichkeit Christi stärker ins Blickfeld rückt als die Synoptiker. Diese Erkenntnis ist seit Clemens von Alexandria bezeugt.¹¹⁷ Im Vorspann seines Johanneskommentars begründet Origenes den für dieses Evangelium charakteristischen Akzent auf der Göttlichkeit Christi mit den großartigen und vollkommeneren Aussagen über Christus. Zum Nachweis zitiert er einige der für das Johannesevangelium typischen Selbstaussagen.¹¹⁸ Wenn er aber sagt, die Göttlichkeit Christi sei von Johannes "unvermischt" (ἀκράτως) dargestellt im Gegensatz zu den Synoptikern, dann be-

¹¹⁷ Aus den Hypotyposen des Clemens gibt Euseb.hist.eccl.6.14.5/7 (SC 41.107) folgende Theorie zur Reihenfolge der Evangelien wieder, in welcher die hohe Wertschätzung des Johannesevangeliums zu Tage tritt: αὐθις δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίους περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται, τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον. προγεγράφθαι ἔλεγεν τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας, τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχέκена τὴν οἰκονομίαν. τοῦ Πέτρου δημοσίαι ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ Πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας, πολλοὺς ὄντας, παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δέ, τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ· ὅπερ ἐπιγόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλύσαι μήτε προτρέψασθαι. τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον, συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, Πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Daß es in den früheren Evangelien um die menschliche Natur des Erlösers (τὰ σωματικὰ) geht, wird durch die Nennung der Genealogien signalisiert, während das Fehlen einer Genealogie bei Johannes zeigt, daß er die göttliche Natur Christi (vgl. πνευματικὸν...εὐαγγέλιον) darstellen will. Diese Zusammenhänge verdeutlicht Orig. hom.29 in Luc. (GCS 49.170.16/8 rechts) mit ἐπειδὴ γὰρ Ἰωάννης ἀπὸ Θεοῦ ἤρξατο, οὐκ ἐγενεαλόγησεν αὐτὸν ὡς Θεόν und unter Bezug auf die Synoptiker mit ὡς τὰ ἀνθρώπινα διηγούμενοι τοῦ σωτήρος. Allerdings erfährt man aus den Ausführungen, die Clemens über das Marcusevangelium macht, nicht, warum auch dieses den Evangelien mit den Genealogien zuzuordnen ist; vgl. Merkel, Überlieferungen 577/82, bes. 579.

¹¹⁸ comm. in Ioh. 1.4.22 (SC 120.68/70) Ματθαῖος μὲν γὰρ τοῖς προσδοκῶσι τὸν ἐξ Ἀβραὰμ καὶ Δαβὶδ Ἐβραίοις γράφων· "βίβλος, φησί, γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαβὶδ, υἱοῦ Ἀβραάμ" (Matth.1.1), καὶ Μάρκος, εἰδὼς δὲ γράφει, "ἀρχὴν" διηγείται "τοῦ εὐαγγελίου" (Marc.1.1), τάχα εὐρισκόντων ἡμῶν τὸ τέλος αὐτοῦ παρὰ τῷ Ἰωάννῃ * * * τὸν ἐν ἀρχῇ Λόγον, Θεὸν Λόγον. Ἀλλὰ καὶ Λουκᾶς * * * ἀλλὰ γε τηρεῖ τῷ ἐπὶ τὸ στήθος ἀναπεσόντι τοῦ Ἰησοῦ (Ioh.13.25) τοὺς μείζονας καὶ τελειότερους περὶ Ἰησοῦ λόγους· οὐδεὶς γὰρ ἐκείνων ἀκράτως ἐφανέρωσεν αὐτοῦ τὴν θεότητα ὡς Ἰωάννης, παραστήσας αὐτὸν λέγοντα· "ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου" (Ioh.8.12)· "ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ" (Ioh.14.6)· "ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις" (Ioh.11.25)· "ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα" (Ioh.10.9)· "ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός" (Ioh.10.11)· καὶ ἐν τῇ Ἀποκαλύψει "ἐγὼ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος" (apoc.22.13).- Auch Aug.cons.evangel.1.4.7 (CSEL 43.6f.), 4.10.11ff. (CSEL 43.406ff.) meint, daß die Göttlichkeit Christi im Johannesevangelium am klarsten hervortritt und belegt das durch Anspielung auf den Prolog und vor allem wie Origenes durch Zitierung einiger der Selbstaussagen Christi (1.4.7; p.7).

deutet das auch, daß schon die Synoptiker sie erkannt und dargestellt haben, nur eben weniger klar als Johannes. Das wird bestätigt durch die nachfolgende Evangeliendefinition, die für alle kanonischen Evangelien die Gegenwart des Vaters im Sohn feststellt.¹¹⁹

Im Blick auf Brauns Rangfolgenhypothese ist also festzuhalten, daß das Matthäusevangelium in der Tat nach altkirchlicher Einschätzung mehr das Menschliche des Gottessohns ausdrückt, das Johannesevangelium dagegen, aus welchem Juvencus erst im 2. und 4. Buch Passagen einfügt, mehr das Göttliche. Diese Einschätzung könnte auch Juvencus bekannt gewesen sein. Ob man allerdings so, wie sich die Dinge in der Evangeliendichtung des Juvencus darstellen, infolge der Einfügungen aus Johannes ernsthaft von einer abgestuften Darstellung vom Menschlichen hin zum Göttlichen sprechen kann, wird zu prüfen sein. Auch stellt sich die Frage, welchen Sinn eine solche Darstellung hätte. Sie würde suggerieren, daß sich Christus allmählich vom Menschen zum Gott entwickelt - eine völlig unchristliche Vorstellung.

Wenn für Braun in erster Linie die Selbstaussagen nennenswerte Belege für Christi Göttlichkeit sind, fühlt man sich an Origenes erinnert, obwohl dieser die Selbstaussagen nicht im Sinn des Ausschließlichen, sondern eher als besonders markante Belege zitiert haben dürfte. Mit welcher Berechtigung also blickt Braun allein auf die Selbstaussagen, um die Rangfolge vom Menschlichen zum Göttlichen zu begründen? Eine so enge Beschränkung ist jedenfalls problematisch. Denn die Frage kann nur lauten, wie Christus insgesamt dargestellt wird, nicht nur aufgrund seiner Aussagen über sich selbst. Zumal für den noch nicht fest im Glauben stehenden Leser wird das Selbstzeugnis allein zunächst nicht ausreichen,¹²⁰ sondern von Aussagen anderer bestätigt werden müssen. Und Zeugnisse anderer Personen über die Göttlichkeit Christi sind, wie sich zeigen wird, vor den Johanneseinschüben in reichem Maß vorhanden. Aber selbst wenn - aus welchem Grund auch immer - allein die Selbstaussagen Jesu für Juvencus von größtem Gewicht sein sollten, warum legt er dann im weiteren Ver-

¹¹⁹ comm. in Ioh. 5.28 (SC 120.74) ἕκαστον γὰρ εὐαγγέλιον, σύστημα ἀπαγγελλομένων ὠφελίμων τῷ πιστεύοντι καὶ μὴ παρεκδεξαμένῳ τυγχάνον ὠφέλειαν ἐμποιοῦν, κατὰ τὸ εὐλογον εὐφραίνει, διδάσκον τὴν δι' ἀνθρώπους τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως (cf. Col. 1.15) Χριστοῦ Ἰησοῦ σωτήριον αὐτοῖς ἐπιδημίαν. ἀλλὰ καὶ ὅτι Λόγος ἐστὶν ἕκαστον εὐαγγέλιον διδάσκων τὴν τοῦ ἀγαθοῦ Πατρὸς ἐν Υἱῷ τοῖς βουλομένοις παραδέξασθαι ἐπιδημίαν, παντὶ τῷ πιστεύοντι σαφές.

¹²⁰ Natürlich hat das Selbstzeugnis Christi als des Gottessohns in Wirklichkeit höchsten Wert, aber nur für den, der ihn bereits als solchen erkennt. Diese Problematik berücksichtigt Christus in Ioh. 5.31 *si ego perhibeo testimonium de me, testimonium meum non est verum = 2.665f. namque ego si proprio testis pro nomine surgam, / falsa loquar.*

lauf seines Gedichts, Ioh.11.25 (= 4.349) ausgenommen, keinen Wert darauf, wenigstens einige der markantesten von ihnen, nämlich die in der $\epsilon\gamma\acute{\omega} \epsilon\iota\mu$ -Form gehaltenen,¹²¹ wiederzugeben, um die Göttlichkeit Christi erneut zu bestätigen? Es ist überhaupt unbefriedigend, die Einschübe aus Johannes nur anhand weniger Einzelverse zu begründen.¹²² Unabhängig davon wird schon vor dem Beginn des ersten Johanneseinschubs, wie sich zeigen wird, anhand einiger Selbstzeugnisse Jesu und zahlreicher Aussagen anderer Personen über ihn deutlich: Eine gestufte Abfolge vom Menschlichen zum Göttlichen gibt es nicht. Auch Braun (133) stellt fest, daß die Göttlichkeit Christi vor der Bergpredigt auch von anderen erkannt wird: "Andere vermuten oder erkennen zwar bereits in ihm die Göttlichkeit, er selbst spricht aber noch nicht darüber." Es ist nicht verständlich, warum Braun dem Zeugnis anderer Personen, darunter der Erzengel, der gottinspirierte Simeon, ja Gottvater selbst, keinen Wert beimißt.

Die früheste Selbstaussage Jesu bei Juvencus läßt Braun unerwähnt. Sie gehört zu einer Perikope, die der Dichter nicht aus dem Matthäus-, sondern aus dem Lukasevangelium übernommen hat, nämlich derjenigen, in der Jesus als zwölfjähriger Junge im Anschluß an einen Aufenthalt in Jerusalem anläßlich des Passahfests sich von der Pilgergruppe seiner Eltern unbemerkt absetzt, im Tempel zurückbleibt und sich mit den Glaubenslehrern unterhält (Luc.2.41/52 = 1.281/306).¹²³ Nachdem die Eltern ihn gefunden haben, antwortet er auf den Vorwurf der Mutter, daß er mit Recht im Haus seines Vaters wohne (Luc.2.49 = 1.299/301 *quid me tantum, quid quaeritis?...an nondum sentis, genetrix, quod iure*¹²⁴ *paternis/sedibus et domibus Natum inhabitare necesse est?*). Diese Selbstoffenbarung der göttlichen Herkunft steht an betonter Stelle, denn auf sie läuft die ganze Perikope zu und erhält durch sie erst ihren Sinn. Zugleich hat man es hierin mit dem Endpunkt der ganzen Kindheitsgeschichte zu tun.

In der Geburtsgeschichte, und zwar vor allem in der Ausführlichkeit, wie sie bei Juvencus erscheint, wird mehrfach die Göttlichkeit Christi deutlich. Braun selbst (S.125) macht darauf aufmerksam, daß die Kombination der Geburtserzählungen aus Matthäus und Lukas die Verbindung der Anbetung durch die Hirten (Lukas) mit der durch die Magier (Matthä-

¹²¹ Vgl. oben das Zitat aus Orig.comm.in Ioh.1.4.22 (SC 120.70).

¹²² Wenn Braun sagt, die Selbstaussagen der eingeschobenen Johannesabschnitte seien Mittel- oder Höhepunkt des ganzen Zusammenhangs, könnte man natürlich fragen, ob nicht auch etwa Ioh.3.5 (= 2.193/5), 4.10 (= 2.256/8), 4.14 (= 2.267/70) Höhepunkte des ganzen Zusammenhangs sind.

¹²³ Allerdings nennt Braun die Lukasstelle etwas später (S.134) im Zusammenhang mit der Tempelreinigung aus dem Johannesevangelium.

¹²⁴ *iure* unterstreicht den Anspruch, der Sohn Gottes zu sein, noch.