

ANMERKUNGEN ZUR HEPTATEUCHDICHUNG DES CYPRIANUS GALLUS

Die folgenden Anmerkungen zu vier kurzen Textabschnitten der vermutlich in der 1. Hälfte des 5. Jh.s n. Chr. entstandenen Heptateuchdichtung möchten zu einem tieferen Verständnis der Arbeitsweise ihres Autors, des sog. Cyprianus Gallus, beitragen, der in dem uns erhaltenen Textbestand das biblische Geschehen von der Erschaffung der Welt bis in die Zeit der Richter in enger, oft als sklavisch empfundener Anlehnung an seine Vorlage poetisch gestaltet hat. Wohl auch deshalb, weil das künstlerische Niveau dieser Dichtung zumeist als gering eingeschätzt wird, ist bisher das philologische Interesse insgesamt zurückhaltend.

Drei der ausgewählten Passagen fanden in der wissenschaftlichen Forschung zwar schon Beachtung, wurden aber nicht erschöpfend gedeutet (Nr. 1 und 2) bzw. missverstanden (Nr. 3); ergänzend (Nr. 4) wird der Blick auf einen in bemerkenswerter Weise auf seinen Kontext ausstrahlenden Vers gelenkt, an dem sich die Darstellungstechnik des Autors m. E. besonders gut aufzeigen lässt.

1. Die Darstellung des Paradieses

Reinhart Herzog geht in seiner immer noch als maßgebliches Standardwerk anzusehenden Untersuchung zur Bibeldichtung der lateinischen Spätantike¹ im Rahmen der Behandlung paraphrastischer Dichtungen auch auf die Frage der sog. Romanisierung ein, also des Eindringens römisch-antiker Vorstellungen in die Wiedergabe der Bibel. Als einen Beleg für dieses Phänomen führt er u. a. auch die epische Gestaltung der biblischen Paradiesesschilderung durch den Heptateuchdichter (ab jetzt: HD) an. Im „ornatus“ die-

1) R. Herzog, Die Biblepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung, Bd. 1, München 1975.

ser Darstellung glaubt er „die besondere, von der antiken Gartenvilla abgezogene Vorstellung des Heptateuchdichters vom Paradies als Gebäude mit umgebendem Garten (G. 50.54 f.)“² ausmachen zu können.

Die diesbezügliche Textpassage lautet (gen. 50b ff.):

... *laeta paradisis in aula* [Gen 2,8] 50
instruitur primique adspectat lumina solis.

.....
aedibus in mediis puro fluit agmine flumen, [Gen 2,10]
quod rigat insignes liquidis de fluctibus hortos. 55

Dass der HD hier die Vorstellung vom Paradies als Gebäude (-komplex) mit Gartenanlage entwickelt, soll nicht bestritten werden; ob er diese aber von der antiken Gartenvilla abgezogen hat, ist so sicher nicht, da auch noch andere Einflüsse in Frage kommen und sich so auch für den Leser weitere Möglichkeiten des Verstehens auftun; auf diese soll hier eingegangen werden:

Die für Herzogs Annahme sprechenden Wendungen *laeta ... in aula* (50) und *aedibus in mediis* (54) sind in sich vieldeutig und lassen sich ebenso auf die Idee des himmlischen Paradieses zurückführen, das seine konkrete Ausgestaltung u. a. im Bild des endzeitlichen Neuen Jerusalem erfahren hat³.

So meint das Wort *aula* ja nicht nur einen bestimmten Bezirk der antiken Haus- bzw. Palastanlage; ebenso wird es zur Bezeichnung der Himmelsregion gebraucht, so auch vom HD, der es insgesamt 25-mal verwendet, davon – wenn man von der hier untersuchten Stelle absieht – siebenmal ganz eindeutig im Sinne der *aula*

2) Herzog (wie Anm. 1) 108.

3) Wie sehr sich die Vorstellungen des ur- und endzeitlichen Paradieses in der jüdischen Tradition überlagern, belegen hinlänglich die materialreichen Exkurse Nr. 29 und Nr. 31 P. Billerbeck's (in: Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV 2, München 1928, 799 ff. u. 1016 ff.), der in diesem Zusammenhang auf den verbreiteten „Grundsatz: Endzeit = Urzeit“ aufmerksam macht (ebd. 1152); vgl. dazu auch J. Jeremias, *παράδεισος* B 4, ThWNT V (1954) 766. – Was diesbezügliche christliche Vorstellungen betrifft (die vom gleichen Grundsatz getragen sind, vgl. das epist. Barn. 6,13b überlieferte Agraphon Jesu: λέγει δὲ κύριος ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα), sei verwiesen auf R. Grimm, *Paradisus coelestis – paradisis terrestris*, München 1977, der allerdings dichterische Zeugnisse nicht berücksichtigt.

*caelestis*⁴. Das Attribut *laetus* fügt sich gut dieser Bedeutung: Für die Existenzweise der sich in der *aula caelestis* bzw. im *caelum* Aufhaltenden ist *laetitia* als die Kennzeichnung schlechthin anzusehen⁵.

Aedes meint nicht nur ‚Haus‘ (als Komplex von Gemächern), sondern bezeichnet auch – hauptsächlich im Singular – das Gotteshaus, den Tempel. In der Verwendung des Wortes durch den HD finden sich denn auch beide Bedeutungen einigermaßen gleichmäßig verteilt: Abgesehen von den beiden sich auf das Paradies beziehenden Stellen (vgl. außer gen. 54 auch gen. 173) wird es fünfmal zur Bezeichnung des Zeltes / der Wohnung JHWHs (und zwar exod. 1325 und num. 115.148 im Singular, exod. 1265 und lev. 226 im Plural) verwendet, sechsmal hingegen für profane

4) gen. 961; exod. 559.1293.1304; num. 108; deut. 51; Ios. 403.

Des Öfteren wird das Wort zur Bezeichnung des künftigen Paradieses gebraucht, so z. B. Ambr. in Luc. 5,108; Paul. Nol. carm. 12,3.

Es ist zudem daran zu erinnern, dass im frühen Judentum (vgl. Strack-Billerbeck [wie Anm. 3] 1130 ff.) wie Christentum (hier vor allem im Anschluss an 2 Kor 12,2) weithin die Meinung herrschte, dass das Paradies mit dem *tertium caelum* gleichzusetzen sei. Vor diesem Hintergrund lässt sich die vom HD gen. 50 erwähnte *aula* durchaus im Sinne der *aula caelestis* verstehen. Daraus muss sich keine unüberwindliche Diskrepanz zur Lokalisierung *ad orientem* (Vet. Lat. Gen 2,8) ergeben, die der HD in einer an der epischen Konvention orientierten und zugleich deutungs-offenen Weise periphrasiert (51, siehe oben); obendrein gab es auch schon Harmonisierungsversuche wie die Annahme, das Paradies liege im Osten, sei aber offen bis zum dritten Himmel (so z. B. slavHen 42,3; vgl. auch Strack-Billerbeck [wie Anm. 3] 1137 f.).

5) a) Christus: so z. B. Mar. Victor. aeth. prec. 96 f.: *patria nunc laetus ab aula / despicit ...*;

b) *caeli / angeli*: so z. B. Deut 32,43 (Vet. Lat., zitiert nach: P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae*, Reims 1743, ab jetzt: [S]): *laetamini coeli cum eo* (= HD deut. 273: *semper cum domino laetare, caelum!*); Hier. epist. 100,16,2 (*Theophil.*): *ostendens ei laetantium in caelo angelorum choros*;

c) die nach ihrem Tod / beim Jüngsten Gericht zum Heil Berufenen: so z. B. Cypr. epist. 58,10: *... quae erit gloria et quanta laetitia admitti ut deum videas, honorari ut cum Christo domino deo tuo salutis ac lucis aeternae gaudium capias, Abraham et Isaac et Iacob et patriarchas omnes et prophetas et apostolos et martyras salutare, cum iustis et dei amicis in regno caelorum datae immortalitatis voluptate gaudere*; Hil. in psalm. 67,4: *exultationis autem huius atque epulantium gaudia, ex quibus est laetitia iustorum, sanctus Moyses in divina illa Deuteronomii cantione ita meminit dicens: incundamini caeli simul cum eo, et adorent eum omnes angeli dei. incundamini gentes cum populo eius, et confortent eos omnes filii dei. in hac itaque laetitia laetabuntur et iusti caelesti gaudio unanimes, exultationis divinae societate laetantes.*

Wohnungen / Zelte / Häuser. Angesichts dessen könnte in gen. 54 durchaus eine Anspielung auf den endzeitlichen Tempel in Jerusalem vorliegen⁶, der an mehreren Stellen der Bibel, zumeist in Visionen prophetischer Seher, in den Blick kommt, und zwar hingestellt in eine paradiesische, z. T. an Gen 2 erinnernde Szenerie (Quelle / Strom – Lebensbaum – besonders fruchtbare Vegetation), so dass sich dem Leser eine Zusammenschau geradezu aufdrängt. Hier ist vor allem hinzuweisen auf Ez 47,1–12 und Joel 4,18 [3,18], wo davon die Rede ist, dass aus diesem Tempel Wasser (Ez 47,1 LXX⁷: ὕδωρ ἐξεπορεύετο ὑποκάτωθεν τοῦ αἰθρίου) bzw. eine Quelle (Joel 3,18 Vet. Lat. [S]: *et fons de domo Domini egredietur et irrigabit ...*) hervorgeht. Diese Vorstellung greift die neutestamentliche Apokalypse in ihrem Schlusskapitel auf und wandelt sie dahingehend ab, dass das vom Himmel herabkommende Jerusalem nun nicht mehr des Tempels als Ortes der Gottesnähe bedarf; die Quelle des Lebenswassers entspringt deshalb beim Thron Gottes und des Lammes, der die Stelle des Tempels eingenommen hat, vgl. Apk 22,1: καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον, ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἁρνίου; hier wird der Strom zusätzlich qualifiziert als λαμπρός, worauf der HD gen. 54 mit der Wendung *puro ... agmine* und im nächsten Vers durch *liquidis de fluctibus* (beide Male handelt es sich um die biblische Vorlage Gen 2,10 überschreitende Zusätze des Autors) anspielen könnte. Das griechische Wort hat ja als Attribut zu ‚Wasser‘ u. ä. die Bedeutung ‚klar, hell, durchsichtig‘⁸ und entspricht damit dem Sinn der beiden vom HD hier verwendeten Adjektive.

In diesem Zusammenhang ist auch von Bedeutung, dass in der Darstellung des HD nicht der Baum des Lebens mitsamt dem der Erkenntnis die Mitte des Paradieses einnimmt (so Gen 2,9), sondern – in Analogie zu Apk 22,1 (vgl. auch Ez 47,1 und Joel 4,18 [3,18]) – der den Garten bewässernde Fluss.

Hinzu kommt: Hätte sich ein Autor im 5. Jh. zur Veranschaulichung des Paradieses – auf dem Wege der Romanisierung –

6) Auch das die Entstehung des Paradieses beschreibende Verb *instruitur* (51) passt sich dieser Vorstellung an; ebensogut hätte ja *plantatur* (in Anlehnung an Vet. Lat. Gen 2,8: *plantavit*) dem Versmaß entsprochen. Vgl. auch Anm. 12.

7) Die Vet. Lat.-Version konnte von Sabatier nicht ermittelt werden.

8) Vgl. z. B. Aeschyl. Eum. 695; Xen. H. Gr. 5,3,19.

des Hinweises auf eine Gartenvilla bedient, dürfte dies wohl, statt zum besseren Verständnis beizutragen, den damaligen christlichen Leser eher befremdet haben. Romanisierung zeigt sich zu dieser Zeit zwar noch in der Übertragung mehr äußerlicher Dinge von geringerem Belang (so werden z. B. die Gen 27,15; 35,2; 45,22 erwähnten Gewänder als *togae* bezeichnet, siehe gen. 879.1083.1429), nicht aber bei einem heilsgeschichtlich so bedeutsamen, längst schon durch andere (hauptsächlich der übrigen Bibel und apokrypher Literatur entlehnte) Bilder besetzten und gesättigten Vorstellungskomplex wie dem des Paradieses.

Die hier neu ins Spiel gebrachte Deutungsmöglichkeit geht davon aus, dass das vom HD skizzierte Bild des urgeschichtlichen Paradieses mit einigen auf das endzeitliche Heil verweisenden Bildelementen durchsetzt ist (ohne deswegen ein dahinter stehendes, alle damit verbundenen Implikationen berücksichtigendes stimmiges Konzept anzunehmen).

Damit ist aber noch nicht die Frage geklärt, was den HD zu dieser scheinbar über die reine Paraphrase hinausgehenden Perspektive geführt hat. Zu ihrer Beantwortung ist eine genaue Analyse der Verse 54 f. in ihrem Bezug zur biblischen Vorlage erforderlich; sie ergibt folgendes Bild:

Gen 2,10 Vet. Lat.⁹⁾:

flumen autem prodibat ex Eden
et inrigibat paradisum

HD gen. 54 f.:

aedibus in mediis puro fluit agmine flumen,
quod rigat insignes liquidis de fluctibus hortos

[Entsprechungen durch die gleiche Form der Unterstreichung gekennzeichnet; nicht unterstrichene Worte = Zusätze des Dichters]

Es zeigt sich, dass *aedibus in mediis* genau dem *ex Eden* der biblischen Vorlage entspricht.

9) Vgl. B. Fischer (Hrsg.), *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 2. Genesis, Freiburg 1951–54; nach dieser Ausgabe wird im Folgenden die Gen zitiert.

Stellt man nun in Rechnung, dass dem HD eine Vet. Lat.-Version vorgelegen haben kann, die an dieser Stelle statt *EDEN* die Lesart *AEDEM*¹⁰ bot, so ist angesichts der Tatsache, dass der Dichter mit Ortsangaben nachweislich Probleme hat¹¹, durchaus damit zu rechnen, dass auch hier ein Missverständnis seinerseits vorliegt, insofern er ebendieses *aedem* der Vet. Lat. als Gebäudebezeichnung angesehen¹² und im Zusammenhang seiner Darstellung, also in Rücksicht auf die grammatischen (Anpassung des Kasus) wie metrischen Erfordernisse (Wahl des dreisilbigen Plurals), zu *aedibus* umgestaltet hat¹³. Gestützt wird eine solche Vermutung durch gen. 173, wo Vet. Lat. Gen 4,16: *contra Edem* durch *aedibus obversis* wiedergegeben wird. Hier zeigt sich allerdings auch, wie mechanisch der Autor zuweilen vorgeht: *aedibus* wiederholt gen. 54; *obversis* greift *obversos* (gen. 128 / Gen 3,24 [Vet. Lat.]: *contra paradisum*) auf.

Die Vorstellung vom Paradies als Gebäude(-komplex) dürfte der HD also wohl nicht – wie Herzog annimmt – von der antiken Gartenvilla abgezogen, sondern eher auf Grund einer bestimmten Lesart der Vorlage gewonnen haben, deren Aussage er nun aber gerade durch sein buchstäbliches Haften am Text verändert. Doch durch dieses so fruchtbare ‚Missverständnis‘ und durch dieses hindurch findet er im Blick auf die innerbiblischen Bezüge wie die diese entfaltende exegetische Tradition zu einem Konzept, das auch von solchen Lesern nachvollziehbar ist, die sich der ‚schwankenden Brücke‘ nicht bewusst sind.

10) Diese Schreibweise findet sich in einer Reihe von Hss. biblexegesischer Schriften, deren Autoren sich bei ihrer Auslegung von Gen 2,8–10 auf die *Vetus Latina* stützen, vgl. B. Fischer (wie Anm. 9) 41 u. 43; insofern darf man diese orthographische Variante wohl auch schon für einzelne Versionen bzw. Fassungen der *Vet. Lat.* selbst annehmen.

11) Vgl. die von Herzog (wie Anm. 1) 110 angeführten Beispiele.

12) Dies ist im Kontext der Paradiesestraditionen nicht völlig abwegig; nach W. Zimmerli, Ezechiel, BKAT XIII/2, Neukirchen-Vluyn 1969, 1192 f. (zu Ez 47,1–12), lassen manche Züge erkennen, dass schon das in Gen 2 f. beschriebene Paradies als (erhöht anzunehmender) Ort der Wohnung Gottes vorgestellt ist.

13) Schon in Vers 50 entspricht die Wendung *laeta ... in aula* genau dem *in Eden* (oder eben *in aedem*, siehe Anm. 10) der Vorlage Gen 2,8. Hier dürfte der HD statt *aedes* den umfassenderen Begriff *aula* gewählt haben, um zunächst den lokalen Rahmen abzustecken, ehe er auf die nähere Beschaffenheit des Paradieses zu sprechen kommt; der Blick des Lesers wird also zunächst auf die Gesamtanlage, von dort auf ihr Zentrum gelenkt: ein charakteristischer Beleg dafür, wie der Dichter den biblischen Stoff behutsam strukturiert.

Die beiden ersten Verse dieses Abschnittes (1100 f.) gehen über die biblische Vorlage hinaus; sie stellen ‚didaktische‘, d. h. als Gedächtnisstützen für den Leser fungierende, dem dargestellten Geschehen ein klareres Profil verleihende Vernetzungen dar¹⁸: In gefaffter, antithetisch zugespitzter Form wird die sich realisierende Verheißung einer unendlich großen Nachkommenschaft verdeutlicht, als deren Pole Isaaks Geburt (von einer praktisch nicht mehr gebärfähigen Mutter) und sein Sterben (mit Blick auf eine ansehnliche Enkelschar) herausgestellt werden¹⁹. Hierin wie auch in dem besonders betonten hohen Alter des Patriarchen dokumentiert sich das von JHWH zugesagte Geschenk der Lebensfülle, das auch noch, wie die folgenden Verse 1105 ff. zeigen, wirkmächtig bleibt über den Tod hinaus, der nicht direkt als solcher, sondern in längst zum Topos gewordener philosophisch-theologischer Diktion als Loslösung und Verlassen des Leibes beschrieben wird (1104)²⁰. Die Lauterkeit des Scheidenden findet in der Farbensymbolik ihren Ausdruck: er stirbt *candidus*²¹.

Nunmehr wird Isaaks neue Existenzweise mit hauptsächlich aus dem Arsenal jüdisch-christlicher Apokalyptik stammenden Bildelementen illustriert.

18) Zum Phänomen der Rekapitulation vgl. Herzog (wie Anm. 1) 134 ff.

19) Durch diese Strategie wird zugleich der Platzierung der Todesnachricht, die in der biblischen Vorlage wie ein als Einsprengsel empfundener Nachtrag erscheint, ein tieferer Sinn unterlegt.

20) Vgl. u. a. Ambr. Cain et Ab. 1,2,6: *denique de Isaac non perfunctorie scriptum putatur quod relinquens corporis istius speciem, quae animae suae adtatebatur, adpositus sit ad genus suum* ... An Isaak vollzieht sich für Ambrosius (im Anschluss an Philon und Origines) im Tod somit das, was er schon – und darin erweist er sich als *sapiens* (siehe unten) – zu Lebzeiten (vgl. Gen 24,63a) eingeübt hat: *sapientis enim est segregare se a voluptatibus carnis, elevare animam atque a corpore abducere* (Isaac 1,1). Das Grundmuster dieses Theorems liegt Platon, Phaed. 66b ff. vor.

21) Eine Parallele bietet äthTestIsaac, rec. II 7,1 (Ü: M. Heide, Die Testamente Isaaks und Jakobs, Wiesbaden 2000, 291): „Danach entrückte unser Herr seine [= Isaaks] Seele aus seinem Leib, weiß wie Schnee“; auch hier ist der weitverbreitete Leib-Seele-Dualismus wahrzunehmen.

Mit dem Attribut *candidus* versieht der HD außer Isaak auch Henoch (gen. 194: *candida corda*), Abraham (gen. 535: *candida ... pectora*), indirekt auch Josef (dessen Tod er ähnlich dem Isaaks formuliert: *sic demum longae post tempora candida vitae / decessit petiitque deum corpusque reliquit*, gen. 1497 f.), ferner noch Pinhas (Ios. 485: *Phineus ... Aaronis candidus heres*).

Er gelangt zur Schau²² der *sanctae sedes* (1105):

Die Wortwahl *visurus* birgt hier insofern eine besondere Pointe, als das Sehen zuvor schon im Leben Isaaks große Bedeutung hatte: So nimmt er nach dem Tod seines Vaters seinen Wohnsitz *ad puteum visionis* (Vet. Lat. Gen 25,11; vgl. HD gen. 784: *ad puteum degit, fuerat cui Visio nomen*)²³. Darüber hinaus ist es ja der im Alter Erblindete, der nun ‚sehend‘ wird.

Die *sanctae sedes*, eine sich auch in der paganen Literatur²⁴ findende, die göttliche Sphäre bezeichnende Formulierung, rufen im christlichen Leser ganz bestimmte Assoziationen hervor. So wird er an Ps 47[46],9b erinnert, in dem es heißt (Vet. Lat. [S]): *deus sedet super sedem sanctam suam*²⁵, oder auch an die johanneischen Abschiedsreden Jesu, der seinen Jüngern zusagt (Joh 14,2): ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μονοὶ πολλοὶ εἰσιν. „Für die meisten Ausleger steht fest, daß damit *himmlische* Wohnungen gemeint sind, von denen in jüdischen und außerjüdischen (vor allem gnostischen) Texten vielfach die Rede ist“²⁶.

22) Das ‚Schauen‘ ist die Wahrnehmungsweise der künftigen Welt schlechthin. Verwiesen sei hier nur auf 1 Kor 13,12 (vgl. dazu Basil. epist. 8,12), 1 Joh 3,2 und vor allem Mt 5,8: μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται; diessen καθαροὶ kann auch der *candidus Isaac* zugerechnet werden (vgl. Ambr. Ioseph 1,1: *cum . . . didiceritis . . . in Isaac sinceræ mentis puritatem . . .*).

Zugleich aber mag sich der Leser hier an die Vision himmlischer Welten seitens apokalyptischer Seher erinnern fühlen; so wird auch Isaaks Tod verschiedentlich als Entrückung beschrieben (z. B. in der Ankm. 21 zitierten äthiopischen Version des TestIsaac).

23) Origines (Rufin. Orig. in gen. 11,3) deutet Gen 25,11 (Vet. Lat.): *benedixit dominus Isaac . . . et habitavit ad puteum visionis* um zu: . . . *dominus benedixit Isaac, ut habitaret ‘ad puteum visionis’* und komprimiert sodann diese Aussage allegorisierend zu: *ille [sc. Isaac] permanere in visione meruit et habitare*, ehe er für seine Leser daraus den Schluss zieht: *festinate ergo vos et satis agite, ut ista ad vos domini benedictio veniat, qua ‘apud puteum visionis’ habitare possitis, ut aperiat dominus oculos vestros et videatis ‘puteum visionis’ et percipiat ex eo ‘aquam vivam’, quae fiat in vobis ‘fons aquae salientis in vitam aeternam’*.

24) Vgl. z. B. Lucr. 5,146 f: *illud item non est ut possis credere, sedes / esse deum sanctas in mundi partibus ullis*; vgl. auch Cic. rep. 5,7.

25) Dazu vgl. etwa Aug. in psalm. 46,10: *‘deus sedet super sedem sanctam suam.’ quae sedes eius sancta? forsitan caeli; et bene intellegitur. adscendit enim Christus, sicut novimus, cum corpore, in quo crucifixus est, et sedet ad dexteram patris: inde eum venturum exspectamus ad indicandos vivos et mortuos.*

26) R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium III, Freiburg 1975, 67, der ebd. (als nächste Parallelen) auf apokalyptische Texte hinweist, so äthHen 39,4 f.: „Hier (im Himmel) sah ich ein anderes Gesicht: die Wohnungen der Gerechten und

Der eingefügte Relativsatz *quas dat prudentia* entzieht sich in seiner Kürze sicherer Auslegung; für die Deutung ergeben sich zwei mögliche Ansätze, die zu einem unterschiedlichen Verständnis vor allem der sich anschließenden Verse 1106 f. führen:

1. Der HD hat die göttliche, an der Schöpfung beteiligte *prudentia* vor Augen, von der vor allem in den weisheitlichen Partien des AT die Rede ist, so z. B. Spr 3,19 (Vet. Lat. [S]: *deus sapientia fundavit terram, paravit autem caelum prudentia*). Die hier wahrscheinlich auf Grund des für die hebräische Poesie konstitutiven Parallelismus membrorum vorgenommene ‚Entfaltung‘ der Weisheit in zwei fast bedeutungsgleiche Größen, von denen die *prudentia* der Erschaffung des Himmels zugeordnet ist (hier böte sich ein Bezugspunkt für die *sanctae sedes*), findet sich des Öfteren – auch da, wo sie (in Form der Personifikation) eindeutig als eine Gestalt auftritt (Spr 8,1 ff.). Zudem wird sie in manchen Texten (Sir 24,1 ff. u. ö.) in die himmlische Sphäre gerückt und als eine präexistente Wesenheit verstanden. In den Sprüchen 1,20–33; 8,12–21.35 f. scheint ihr darüber hinaus eine heilsvermittelnde Rolle zugeschrieben zu sein²⁷.

Demnach wäre es die personifizierte, in Synusie mit Gott lebende *prudentia*, die die *sanctae sedes* gewährt (1105) und – diese Funktion in konkretes Tun umsetzend – die Gerechten, darunter wohl auch Isaak, zu den *secura gaudia* einlädt (1107).

Problematisch ist dieser Ansatz dadurch, dass

- als zu ergänzendes Subjekt des zweiten Relativsatzes (1106 f.) nicht dasjenige des übergeordneten Satzes (Isaak), sondern das des vorhergehenden Relativsatzes (*prudentia*) anzunehmen ist;
- nicht die sich ebenso gut in das Metrum einfügende klassische Bezeichnung *sapientia*, sondern *prudentia* gewählt ist, die für sich allein – soweit ich sehe – nicht für die personifizierte Weisheit verwandt wird; die frühchristlichen Autoren entscheiden sich hier

ihre Ruhestätten bei den Heiligen“ und 41,2: „Dort (im Himmel) sah ich die Wohnungen der Auserwählten und die der Heiligen“; ferner äthHen 14,15–23; 71,5–10; slavHen 61,2 f.; ebenso J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, Gütersloh 1981 (ÖTK 4/2), 461.

27) Die soteriologische Funktion betont z. B. C. Bennema, *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, Tübingen 2002, 51 ff.

eindeutig für *sapientia*, die sie bisweilen in Anlehnung an 1 Kor 1,24 mit Christus gleichsetzen²⁸;

– die Haltung der Weisheit mit der Wendung *recubans fulchro* nicht angemessen beschrieben ist; die *sapientia* wird in der Regel stehend oder auf einem Thron sitzend dargestellt²⁹.

2. Der HD bezeichnet mit *prudentia* eine menschliche, freilich sich nicht selbst verdankende, sondern von Gott verliehene Gabe, hier die Isaaks, auf Grund derer er Zugang zu den *sanctae sedes* erlangt.

Auch diese Deutung wirft ein syntaktisches Problem auf, da ein abrupter Szenenwechsel in Kauf zu nehmen ist: Der zur Schau der *sedes sanctae* in Vers 1105 gerade erst berufene Isaak findet sich unmittelbar danach (in dem sich direkt anschließenden Relativsatz 1106) schon dort vor.

Dennoch möchte ich diesem Ansatz den Vorzug geben, da er – wie ich hoffe zeigen zu können – zu einer schlüssigeren Interpretation der folgenden Verse führt:

Bei der nunmehr also Isaak zuzuordnenden und sich damit gut an den philosophiegeschichtlichen Hintergrund des vorigen Verses anschließenden *prudentia* (1105) handelt es sich um ein Echo auf die von Philon in seiner allegorisierenden Exegese der atl. Erzvätergeschichten vorgenommene Deutung Isaaks als τῆς φυσικῆς ... σοφίας κανῶν³⁰, näherhin als αὐτηκούου καὶ αὐτοδιδάκτου καὶ αὐτομαθοῦς φύσει περιγυνομένης σύμβολον ἐπιστήμης³¹. Weil er dieser Weisheit teilhaftig wurde, wird dem

28) Vgl. z. B. Hier. in Is. 4,11,1/3: *et apostolus scribit: 'Christus dei virtus et dei sapientia'. et in proverbii legitur: 'deus in sapientia sua fundavit terram, et paravit caelos in prudentia'.*

29) Vgl. Sir 24,7 (Vet. Lat. [S]): *thronus meus in columna nubis.* – Das berühmteste Beispiel aus der spätlat. Dichtung stellt Prud. psych. 875 ff. dar:

<i>hoc residet solio pollens sapientia et omne</i>	875
<i>consilium regni celsa disponit ab aula</i>	
.....	
..... <i>decoro</i>	914
<i>aeternum solio diues sapientia regnet.</i>	915

30) Mos. 1,76.

31) somn. 1,160; ähnliche Formulierungen passim; besonders verwiesen sei auf sacr. 6f.: hier wird Isaak, weil er der αὐτομαθῆς ἐπιστήμη gewürdigt wurde, mit Bezug auf Gen 35,29 (!) den μαθηταὶ δὲ εὐφρεῖς θεοῦ γεγονότες zugerechnet;

aus dem irdischen Leben Scheidenden der Zugang zu den *sanctae sedes* eröffnet.

Im nächsten Vers (1106) wird nun sein Aufenthalt dort näher beschrieben: Der Patriarch bietet ein Bild gelassener Ruhe: *astrigero recubans ... fulchro*³², der kein zeitliches Ende mehr gesetzt ist (*per saecula*).

Die Wahl des Verbs *recubare* dürfte durch die mit Gen 35,29 (Vet. Lat.: *et adpositus est ad genus suum*) gut in Einklang zu bringende Vorstellung von Abrahams Schoß ausgelöst sein³³. – Die

Cher. 47 u. sacr. 43 erhält er das Epitheton *πάνσοφος* zugesprochen. – Zu Philons Deutung vgl. auch Chr. Jacob, Isaak I (Patriarch), RAC XVIII (1998) 913 ff.

In seinen Homilien zur Genesis 11–14 übernimmt Origines dieses Konzept Philons (Rufinus wählt in seiner Übersetzung die Formulierung *vir eruditissimus Isaac*, hom. 12,2). Vgl. ferner Rufin. Orig. in cant. prol. p. 78,2 ff.: *veniat etiam ad naturalis intelligentiae disciplinam atque ibi rerum causas naturasque distinguens agnoscat 'vanitatem vanitatum' relinquendam, ad aeterna autem et perpetua properandum; et ideo post proverbialia ad ecclesiasten venit, qui docet, ut diximus, visibilia omnia et corporea caduca esse ac fragilia, quae utique cum ita esse deprehenderit is, qui sapientiae studet, sine dubio contemnet ea ac despiciet et universo, ut ita dicam, saeculo renuntians tendet ad invisibilia et aeterna ...* (p. 78,29 f.:) *Isaac quoque naturalem philosophiam tenet, cum puteos fodit et rerum profunda rimatur*. Vgl. dazu auch Ambr. Isaac 4,23 ff.

Eine ähnliche Funktion wird der *prudencia* z. B. auch Ambr. *virginit.* 20,133 (hier in Bezug auf Mose) zugeschrieben: *Moses quidem terrena omnia et mundanae sapientiae altitudinem supergressus usque ad caelum et sidera prudentia mentis ascendit*.

32) Zu *recubans ... fulchro* vgl. Prud. c. Symm. 1,271: [*quid loquar Gany-medem*] ... *medio recubantem cum Iove fulcro*.

33) Eine ganz ähnliche Verwendung findet das Verb *recubare* bei Prudentius (hier mit direktem Bezug auf Lk 16,22 f., vgl. cath. 10,153 f.):

[*anima pura*] *gremio senis addita sancti recubabit ut est Eleazar ...*

Vgl. auch Paul. Nol. *epist.* 32,6 (vv. 5–10 aus dem dritten der dort zitierten Tituli für den verstorbenen Presbyter Clarus):

*sed quia tu non hac, qua corpus, sede teneris,
qui meritis superis spiritus involitas,
sive patrum sinibus recubas dominive sub ara
conderis aut sacro pascaris in nemore,
qualibet in regione poli situs aut paradisi,
Clare, sub aeterna pace beatus agis.*

Die hier zu beobachtende Ausweitung des Bildes vom Schoß Abrahams zu dem der ‚Väter‘ kommt z. B. auch Lucif. *moriend.* 14 (CCL 8, 298,65 f.) vor: ... *ut tunc ille vidit dives Lazarum in sinu Abrahae, Isaac et Iacob, amicorum dei, et omnium prophetarum, apostolorum ac martyrum*. Zudem begegnet sie, verwoben mit Mt 8,11 (*λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἤξουσιν καὶ*

Auffassung, dass die Gerechten in der zukünftigen Welt auf Polstern ruhen, begegnet hier und da in der rabbinischen Literatur³⁴. – *Astrigero*, ein angesichts seines insgesamt seltenen Gebrauchs beim HD relativ häufig begegnendes Adjektiv³⁵, verweist anschaulich auf die himmlische Sphäre; von den beiden Bedeutungen dieses Wortes: ‚mit Sternen besetzt‘ und ‚im Bereich der Gestirne befindlich‘ möchte man sich um der Schönheit des Bildes willen für die erstere entscheiden.

Sehr schön ins Bild gesetzt ist auch der in Vers 1107 beschriebene einladende Gestus Isaaks, mit dem er die in weißen Gewändern erscheinenden Gerechten³⁶ zu den *secura gaudia*³⁷ bittet. Dass dieser hoheitliche Akt vom HD nicht etwa Abraham nach dessen Ableben zuerkannt, sondern namentlich (dem im AT eine eher pas-

ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν), z. B. Rufin. Clement. 4,4,3 (Mt 8,11 nach dem Gedächtnis zitierend!): *‘multi venient ab oriente et occidente, a septentrione et meridiano, et recumbent in sinibus Abraham et Isaac et Iacob’*.

34) Vgl. Chag 14^b, 26: „... schöne Polster sind für euch hergerichtet“; ferner Midr Ps 149 § 8 (270^b): „R. Schabb^e-thai (um 260) hat gesagt: Frohlocken mögen die Frommen in Ehren, jubeln auf ihren Lagern Ps 149,5. Komm und sieh, wie sich die Gerechten ergötzen. Wenn sie durch den Garten Eden gehen, bestimmt Gott, daß man Polster unter ihnen ausbreite ...“; vgl. dazu Strack-Billerbeck (wie Anm. 3) 1132, 1135 Anm. e, 1144 Anm. bb.

35) Schon von A. Stutzenberger, Der Heptateuch des gallischen Dichters Cyprian, Diss. München 1903, 23 beobachtet; als Bezeichnung für den Himmel wählt der HD z. B. *astrigera aula* (ex. 559 u. Ios. 403) und – der vorliegenden Wendung am nächsten kommend – *astrigera sedes* (num. 5: *cum deus astrigera fulgens de sede locutus*); vgl. auch Paul. Petric. Mart. 6,229: *fulgentem astrigera caeli sublimis in arce*.

36) *niveos ... iustos* erinnert an die weiße Gewänder tragenden Gerechten der johanneischen Apk, vgl. dazu U. B. Müller, Die Offenbarung des Johannes, Gütersloh und Würzburg 1984 (ÖTK 19), 126: „Sie werden weiße Kleider empfangen entsprechend der Vorstellung, daß die Gewänder der Vollendeten weiß sind (3,5.18; 6,11; 7,9.13). Weiß ist die Farbe der himmlischen Welt. Hinter der Verheißung von Vers 4b steht die jüdische Erwartung, daß die Gerechten dereinst ‚Kleider der Herrlichkeit‘ tragen werden (äthHen. 62,15 f.; slavHen 22,8; vgl. Michaelis 250 f.). Diese Aussage zielt auf die Vorstellung einer verklärten Leiblichkeit der Gerechten in der kommenden Herrlichkeit.“

37) Vgl. Aug. in psalm. 55,6: *plane, fratres, cum venerimus ad eum locum, ad eam sedem, ad eam beatitudinem, ad caelestem patriam, ubi anima nostra impleatur securitate, impleatur quiete et sempiterna felicitate ...*; Prosp. in psalm. 118,74: *praesens vita sanctorum timoris est et laboris, sed habent spem laetitiae et incunctatis aeternae. quia ergo adhuc timet ecclesia, et nondum se videt in eo regno, ubi secura gaudebit ...*

sive und damit vergleichsweise untergeordnete Rolle spielenden) Isaak³⁸ vorbehalten ist, dürfte seinen Grund haben gerade in diesem seinem Namen: *Isaac risus vel gaudium*³⁹; kurz zuvor wurde ja auch schon die Freude Isaaks selbst zur Sprache gebracht (1101, siehe oben). Darüber hinaus – und dafür spricht die hier zumindest angedeutete heilsvermittelnde Rolle Isaaks – steht dahinter wohl auch die schon durch Philon vorbereitete⁴⁰, Gal 3,16 angedeutete und von den Kirchenvätern breit entfaltete typologische Parallele ,Isaak – Christus‘⁴¹.

Es fällt auf, mit welcher großer Anschaulichkeit in den letzten beiden Versen Isaaks Aufenthalt in den *sanctae sedes* vor Augen geführt wird; dem Leser ist hier, dadurch dass in erster Linie sein Gesichtssinn angesprochen ist (vgl. das bildliche Detail des *astri-gurum fulchrum*, ferner die Farbe [der Gewänder] der *iusti*; auch das *invitat* stellt man sich im Kontext unwillkürlich als Gestus oder doch zumindest als von einem Gestus begleitet vor) und zudem die Zeitgebundenheit des Geschehens durch Verwendung des Präsens *invitat* und besonders des präsentischen Partizips *recubans* aufgehoben erscheint (siehe auch *per saecula*), die Rolle eines Bildbe-trachters zugewiesen⁴².

38) Erst in der sich an das AT anschließenden jüdischen Tradition wird die Gestalt Isaaks mit Blick auf Gen 22 in ihrer heilsgeschichtlichen Funktion deutlich aufgewertet. Zum Ganzen vgl. H. Löhr, Isaak, Jakob, Esau, Josef, in: M. Öhler (Hrsg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Darmstadt 1999, 75 ff. (bes. 78–80).

39) Hier. nom. hebr. p. 67,15; vgl. Phil. Jud. leg. all. 3,87: γέλωος γὰρ ψυχῆς καὶ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη διερμενεύεται οὗτος. Besonders hingewiesen sei noch auf ders. praem. 31, wo diese Deutung breiter erörtert wird.

40) Ein Anknüpfungspunkt könnte z. B. Philons These gewesen sein, dass nicht Abraham, sondern Gott selbst Isaaks Vater sei, vgl. det. 124: ὁ θεὸς ... τοῦ Ἰσαὰκ ὀρθότατα λέγοιτ' ἂν εἶναι πατήρ. Vgl. auch mut. nom. 131.

41) Ambr. Isaac 1,1 wird das Eine aus dem Anderen entwickelt: ... *itaque ipso nomine figuram et gratiam signat; Isaac etenim risus latine significatur, risus autem insigne laetitiae est. quis autem ignorat quod is universorum laetitia sit qui mortis formidolosae vel pavore compresso vel maerore sublato factus omnibus est remissio peccatorum? itaque ille nominabatur et iste designabatur, ille exprimebatur et iste adnuntiabatur.* Zur (im Laufe der Zeit immer weiter ausdifferenzierten) Isaak-Christus-Typologie vgl. Chr. Jacob (wie Anm. 31) 919 ff.; H. M. v. Erffa, Ikonologie der Genesis II, München / Berlin 1995, 122 ff., vor allem 125–128. Vgl. auch unten Anm. 68.

42) Es liegt hier eine ganz knappe Form der *descriptio* vor, wie sie vom HD in geradezu exemplarischer Weise im Katalog der auf der Brusttasche des Hohen-

3. Die Offenbarung des Gottesnamens

An dritter Stelle möchte ich eine Passage aus dem Buch Exodus vorstellen; sie handelt von der Offenbarung des Gottesnamens, die Mose aus dem Brennenden Dornbusch zuteil wird (Ex 3,14 f. / exod. 167b ff.).

Die vorangestellte Synopse ermöglicht einen ersten Überblick:

Ex 3,14 f.⁴³

HD, exod. 167b ff.

3,14:		
<i>et dixit deus ad Moysen</i>	<i>salvator talia iungit : /</i>	167b
<i>ego sum qui sum</i>	<i>'Ille ego sum qui sum,</i>	168
<i>et dixit</i>		
<i>sic dicis</i>	<i>sic dices,</i>	
<i>filiis Istrabel</i>		
	<i>et super <astra> /</i>	
<i>qui est</i>	<i>qui viget,</i>	169
<i>misit me ad vos</i>		
3,15:		
<i>dixit autem iterum dominus ad Moysen</i>		
<i>Sic dices filiis Istrabel *</i>	[→ 172b]	
<i>dominus deus patrum vestrorum</i>	<i>estque deus vestrorum a stirpe parentum: /</i>	

priesters angebrachten Edelsteine gestaltet ist (exod.1098–1103; vgl. dazu M. Roberts, *The Jeweled Style*, New York 1989, 9ff.).

Eine entsprechende Darstellung dieser Isaak-Szene in der bildenden Kunst habe ich nicht auffindig machen können.

43) Text nach der Lyoner Hs., hrsg. von U. Robert, *Pentateuchi versio lat. antiquissima I*, Lyon 1881, 53 f.; der von P. Sabatier (wie Anm. 5) I 141 hauptsächlich aus Kirchenväterzitaten rekonstruierte Text lautet: [14] *dixit autem Dominus ad Moysen: EGO SUM QUI SUM. Et dixit: Sic dices filiis Israël: QUI EST, misit me ad vos. [15] Et dixit Deus ad Moysen: Hæc dices eis: Dominus Deus patrum vestrorum, Deus Abraham, & Deus Isaac, & Deus Jacob, misit me ad vos: hoc mihi nomen est sempiternum, & memoriale in generationem & generationem.*

<i>deus Abraham et deus Isac et Iacob misit me ad vos</i>		
<i>et hoc mihi nomen est</i> **	[→ 172a]	
<i>sempiternum</i>	<i>immensus</i>	170
	<i>ubicumque deus</i>	
<i>et memorabile</i> (m)		
<i>in generatione</i>	<i>gentesque per omnes, /</i>	
	<i>vivorum</i>	171
<i>et in saecula saeculorum.</i>	<i>per saecula</i>	
siehe oben ** siehe oben *	<i>sator</i> <i>non luce carentum. /</i> <i>hoc mihi nomen inest,</i> <i>senibus hoc fare coactis; /</i>	172a 172b

R. Herzog erkennt die Signifikanz, die diese Stelle im Hinblick auf christianisierende Umdeutung beanspruchen kann, missversteht aber – wie aus der von ihm gebotenen Übersetzung hervorgeht – den in diesem Zusammenhang entscheidenden Vers 171; er schreibt:

Die Patriarchenformel („Gott Abrahams ...“) wird ... ins Universale transponiert, wobei auch andere dogmatische Vorstellungen im ornatus anschließen [?] können.

Vgl. E. 170f. (Exod 3,15: Patriarchenformel) *immensus ubicumque deus gentesque per omnes, vivorum per saec(u)la sator non luce carentum*. Der unfafßbare, allgegenwärtige Gott sät durch die Zeiten im Glauben Lebendige aus, die nicht sterben werden. *Luce carentum*, der von der Bibel entfernteste Teil des ornatus, rezipiert einen vergilischen Hexameterschluß als Neutralisierung (vgl. *Georg.* 4,255: tote Bienen)⁴⁴.

Auch G. E. Kreuz⁴⁵ verkennt die eigentliche Textaussage, wenn er annimmt, der HD habe den Bibeltext erweitert, „offenbar um zur vieldiskutierten Frage des Herrührens des Bösen (des Teufels) von

44) Herzog (wie Anm. 1) 118.

45) G. E. Kreuz, Pseudo-Hilarius, Metrum in Genesin, Carmen de Evangelio, Einleitung, Text und Kommentar, Wien 2006, 375 (und zwar in seiner Kommentierung des sich eng an HD exod. 171 anlehnenden Verses Ps.-Hil. de ev. 39: *vivorum iudex, iudex tu luce carentum*).

Gott Stellung zu beziehen.“ Ps.-Hil. verändere(!) „demgegenüber an der Textoberfläche die Bedeutung der *luce carentum* zu ‚die Toten‘“ und „gerade unter Einbeziehung der Stelle aus der Hepta-teuchdichtung“ könne man „*vivi* und *luce carentes* wohl auch als Christen und Nichtchristen verstehen.“

Demgegenüber ist klarzustellen, dass in Vers 171 ein Zitat aus dem Neuen Testament (Mk 12,26 f. / Mt 22,32 / Lk 20,37f.) vorliegt, das um so leichter zu erkennen ist, als in der markinischen und lukanischen Fassung explizit auf die Dornbuschszene zurückverwiesen wird, vgl. Mk 12,26 f.: *περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται, οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάρτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων· ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰσαὰκ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰακώβ; [27] οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων.* – Die dem Dichter vorliegende Vet. Lat.⁴⁶ übersetzt V. 27a: *non est deus mortuorum sed vivorum*. Im Streitgespräch mit den Sadduzäern, in dem es um die Frage der Auferstehung der Toten geht, beruft sich Jesus zur Stützung seiner Auffassung ausdrücklich auf Ex 3, gibt damit aber zugleich der Patriarchenformel eine neue Deutung. Hat diese in ihrem ursprünglichen Kontext als Selbstvorstellung legitimierende Funktion, gibt sich in ihr der aus dem Dornbusch Sprechende als der Gott der Väter zu erkennen, der zu den ihnen gegebenen Verheißungen steht und sich deshalb nun für die Befreiung seines Volkes engagiert, wird sie im Munde Jesu zu einem Beleg für die Auferstehung: Wenn sich Gott als Gott der (auch aus der Perspektive der Exoduszeit längst verstorbenen) Patriarchen ausweist, er andererseits aber wesensmäßig ein Gott der Lebenden ist, so gibt es ein Leben auch über den Tod hinaus.

Dieses schlussfolgernde Diktum Jesu nun nimmt der HD ziemlich genau, wenn auch einzelne Wörter poetisch umschreibend, auf, lediglich kehrt er – auf die Imitation einer vergilischen Versklausel zielend – die Reihenfolge um: (Gott ist) ein Gott der Lebenden, nicht der Toten. Die vom Wortlaut der neutestamentlichen Vorlage abweichenden Periphrasen (*sator / luce carentum*) sind dabei nicht ausschließlicher oder gar – da aus der paganen Literatur übernommen – unpassender ornatus. Auch wenn die erste etwa Verg. Aen. 1,254 (*hominum sator atque deorum* = Um-

46) Zitiert nach: A. Jülicher u. a. (Hgg.), Itala. Das NT in altlat. Überlieferung (Evv), Berlin ²1972–76, ab jetzt: [J].

schreibung Jupiters in den Einleitungsversen zur feierlichen Propezeiung künftiger Herrschaft Roms, einer bis zu einem gewissen Grade analogen Situation) entlehnt sein sollte, bleibt sie doch in ihrem neuen Kontext kein Fremdkörper: Dass Gott in einer existentiellen Notlage des Volkes Israel (hier: seiner drohenden Vernichtung durch Tötung aller männlichen Nachkommenschaft, vgl. Ex 1,22) daran erinnert, dass er der Urheber und Garant des Lebens ist, erfüllt als Ermutigung ganz seinen Sinn. Die aus Vergils *Georgica* übernommene Wendung [*non*] *luce carentum*⁴⁷ hinwiederum, die dort (im Rahmen der Orpheuserzählung) die Schattenbilder der Verstorbenen in der Unterwelt bezeichnet, dient zwar auch der Erreichung eines höheren Stilniveaus, ist aber vor allem für die theologische Intention in Dienst genommen, die vom HD in der Erweiterung der Dornbuschrede, d. i. durch die Hinzufügung der neutestamentlichen Interpretation von Ex 3,15b, verfolgt wird. Sie erweist sich als klassische Form kontrastierender Imitation, die mit der Übernahme des vergilischen Verschlusses dessen Aussagegehalt durch das vorgeschaltete *non* gerade zurückweist und so pagane Unterweltvorstellungen durch christliche Auferstehungsgewissheit überholt: Die Verstorbenen sind eben nicht bloße *simulacra luce carentum*, sondern – so kann vom christlichen Leser positiv gefolgert werden⁴⁸ – erhalten Anteil an der *lux vitae aeternae*.

Es ist nun interessant zu sehen, wie in der Heptateuchdichtung die Einbettung des neutestamentlichen Zitates in den alttestamentlichen Kontext gestaltet ist: Das *qui est* der Vorlage (Ex 3,14b) wird nicht als ein beide Worte umfassendes Subjekt, d. i. als grammatisch abgewandelte Wiederaufnahme des Gottesnamens *qui sum*, sondern als Subjekt (= *qui*) und hinzukommendes Prädikat (= *est*) aufgefasst (von daher kann dieses auch verbal variiert werden = *qui viget*, 169a), das seine Fortsetzung findet in einer durch

47) Der HD greift hier nicht, wie Herzog (siehe oben) annimmt, georg. 4,255, sondern doch eher georg. 4,472 auf, das seinerseits an Lucr. 4,35 erinnert.

48) Z. B. auf dem Hintergrund von Joh 8,12 (Vet. Lat. [J]): *ego sum lux mundi; qui sequitur me, non ambulabit in tenebris, sed habebit lumen* [Vulg.: *lucem*] *vitalis*, (von Ps. Vigil. Thaps. c. Varimad. 1,66 mit Bezug auf Sap 7,26 erweitert zu: '... *sed habebit lucem vitae aeternae*'). Vgl. auch 4 Esr 2,35 (lat. Fassung): '... *quia lux perpetua lucebit vobis per aeternitatem temporis*'; dieser Vers findet übrigens später in leicht abgewandelter Form Eingang in den Introitus des Requiems: '... *et lux perpetua luceat eis*.'

estque angefügten, die Gottesprädikationen der Vorlage teils übergehenden – so die namentliche Erwähnung der Patriarchen –, teils erweiternden Kette von Definitionen. Dadurch ist auch der Zusatz *vivorum ... sator non luce carentum* (171) stärker als in der neutestamentlichen Vorlage in den Kontext eingebunden⁴⁹: Während er sich Mk 12,26 f. parr. durch den Wechsel von der ersten (ἐγὼ ὁ θεός) zur dritten Person (ἔστιν θεός) deutlich als kommentierende Hinzufügung von der zuvor zitierten Gottesrede (Patriarchenformel) abhebt, ist er beim HD zu einem genuinen Bestandteil dieser selbst geworden, d. h.: Gottesrede und Rede Jesu werden vollständig zur Deckung gebracht, das NT wird dem AT eingepflanzt, in dieses ‚vorgeholt‘. Dadurch erscheint aber auf einer zweiten Ebene Christus als der aus dem Dornbusch Redende⁵⁰, ein Eindruck, der begünstigt wird durch die Redeeinleitung, in der das in der Vorlage gewählte Wort *deus* durch *salvator* ersetzt ist (167b). Zwar ist dieser Titel als Bezeichnung JHWHs schon dem AT durchaus vertraut und seine Wahl durch den HD hier, in der Ex 3 vorliegenden Situation des Volkes Israel, in sich sinnvoll, doch assoziiert der christliche Leser an dieser Stelle gleichwohl unwillkürlich Christus: In der sich entfaltenden Trinitätslehre kommt dem Sohn der Titel des *salvator (mundi)* – als lateinische Entsprechung des griechischen σωτήρ – schlechthin zu (vgl. das IXΘΥΣ-Symbol).

Herzog weist zu Recht darauf hin, dass hier die biblische Aussage „ins Universale transponiert“ wird (siehe oben); seine Beobachtung lässt sich noch präzisieren durch die Feststellung, dass die

49) Eine engere Verknüpfung ergibt sich obendrein dadurch, dass das ntl. Zitat in die atl. Darstellung regelrecht hineingeflochten ist, wie das zwischengeschaltete *per saecula* (die vermutliche Vorlage in *saecula saeculorum* wiedergebend, vgl. obige Tabelle) zeigt.

50) Eine bei den Kirchenvätern nicht seltene Vorstellung, vgl. z. B. Ambr. in psalm. 43,15,3: *quis est in rubo visus Moysi nisi primogenitus dei filius, qui ait: ego sum deus patrum tuorum, deus Abraham, deus Isaac, deus Iacob?*; ders. Isaac 8,77: *denique Christus diligens Moysen in igne ei adparuit.*

Beim HD findet, wie u. a. schon von L. Krestan, Cyprrianus III, RAC III (1957) 480, vermerkt, Christus als der in das atl. Geschehen Eingreifende zweimal sogar namentlich Erwähnung (jeweils an exponierter Stelle: exod. 413; num. 106). – Die Selbstbezeichnung *sator* (gen. 171) steht dieser Deutung nicht im Wege, da der Titel auch für Christus verwendet wird, so z. B. von Iuvenecus (3,161: *sator aeternae ... vitae*), Paulinus von Nola (carm. 10,50: *natus deo, mundi sator*) und Sedulius (pasch. op. 4,20: *humani sator ille principii mundique conditor atque perfector operis sui*); vgl. auch Kreuz (wie Anm. 45) 373.

Unendlichkeit Gottes sowohl in der Kategorie der Zeit als auch der des Ortes aufgefasst wird⁵¹.

Die Tendenz zum Universalen führt nun aber auch zu einem Wegschneiden des konkreten Bezugrahmens; die in die Rede aufgenommene und in ihr sich spiegelnde lebendige Wechselbeziehung zwischen Gott und Menschen (Mose, Volk Israel), die die Vorlage kennzeichnet, ist aufgegeben⁵², was einen nicht geringen Verlust an Dynamik zur Folge hat. Der stattdessen erreichten höheren Abstraktionsebene eignet eine gewisse Statik: Aus dem der existentiellen Situation entspringenden leidenschaftlichen Appell JHWHs wird die feierliche Proklamation eines essentiellen Dogmas⁵³.

4. Das Opfer Abels

Die vom biblischen Erzähler lapidar und ohne jede Begründung mitgeteilte Entscheidung JHWHs, das Opfer Abels anzunehmen, sich von dem seines Bruders Kain aber abzuwenden (Gen 4,4 f.), hat schon früh dazu geführt, das Provozierende dieses Vorgangs abzumildern, das Urteil Gottes menschlichem Rechtsempfinden plausibel erscheinen zu lassen, indem man den Grund in erster Linie in der unterschiedlichen inneren Haltung⁵⁴ der bei-

51) 170: *immensus* (vgl. auch die Verwendung des Wortes gen.3; exod.452; num.249.557), in dogmatischen Auseinandersetzungen oft ein wichtiges Glied bei der Aufzählung göttlicher Attribute (vgl. z. B. Maximin. Aug. coll. c. Maximin. 12: *unus deus est, incomparabilis, immensus, infinitus, innatus, invisibilis* ...), wird entfaltet im Hinblick auf die Kategorien von Raum und Zeit: Ort: [*super astra* 168,] *ubicumque* 170; Ort und Zeit: *gentesque per omnes* 170 (in dieser die biblische Vorlage abwandeln, über Israel hinaus die ‚Völker‘ in den Blick nehmenden Wendung konnte sich auch der christliche Leser angesprochen fühlen); Zeit: *vestrorum a stirpe parentum* 169, *per saecula* 171. – Die Vorstellung der *immensitas dei* gab es längst schon im paganen Bereich; sie bildete ein wesentliches Charakteristikum des ‚Gottes der Philosophen‘, vgl. Appon. 4,6: ... *Platoniorum vel Stoicorum, qui unum deum immensum docuerunt*.

52) Demgegenüber reklamiert das berühmte Memorial Pascals – diese Tendenz wieder umkehrend – die ursprüngliche Unmittelbarkeit: *FEU – Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants*.

53) Es sei noch darauf hingewiesen, dass Iuvenicus Mt 22,32 ganz ins Moralische wendet – und verformt, 4,35 ff.:

*nec deus illorum dominum se ponere mavult,
qui terram proni meruerunt sumere mortem,
sed potius vitae possunt qui prendere lucem.*

54) Vgl. z. B. Chromat. serm. 23,2: *placuit munus Abel deo, quia puro corde munus domino offerebat; displicuit munus Cain deo, quia non puro corde sed men-*

den Brüder zu erkennen glaubte, die ungeheuerliche biblische Aussage also ‚domestizierte‘ und ihr dadurch viel von ihrer ursprünglichen Wucht nahm. Zu einer solchen Vorgehensweise fühlten sich die frühchristlichen Kommentatoren ebenso wie die diesen biblischen Stoff darstellenden Dichter vor allem durch ein Logion Jesu in der vom Evangelisten Matthäus überlieferten Version ermutigt, in der an das Blut des ‚gerechten‘ Abel erinnert wird⁵⁵.

Δίκαιος / *iustus* ist wohl auch deshalb in der Folgezeit das Abel am häufigsten zugeordnete Attribut. Ebenfalls im Anschluss an eine neutestamentliche Aussage wird immer wieder Abels *fides*⁵⁶ hervorgehoben. Des Weiteren wird er – teilweise von seinem gewaltsamen Tod aus gesehen – recht häufig als *sanctus*⁵⁷, ferner als *pius*⁵⁸, *innocens*⁵⁹, *devotus*⁶⁰ o. ä. charakterisiert, und es wird ihm ein *purum / simplex cor* (bzw. eine *pura mens*)⁶¹ zuerkannt. Zudem wird ihm der Titel des *primus martyr*⁶² bzw. später des *protomartyr*⁶³ verliehen.

te scelerata, munus domino offerebat, qui de fratris interitu cogitabat; ähnlich Aug. in epist. Ioh. 5,8.

55) Mt 23,35: ... πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυνόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ... ; vgl. auch Hebr 11,4; diese Aussagen stehen ganz im Einklang mit der jüdischen Tradition: schon von Philon (quaest. in gen. 1,59), Josephus (ant. Iud. 1,52) und in den palästinischen Targumim (vgl. E. Grässer, An die Hebräer, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1997 [EKK XVII 3] 111 Anm. 12) wird Abel als Gerechter charakterisiert; zum Ganzen vgl. S. Schrenk, Kain und Abel, RAC XIX (2001) 950 ff.

56) Hebr 11,4: πίστει πλείονα θυσίαν Ἄβελ παρὰ Κάιν προσήνεγκεν τῷ θεῷ wird häufig von den Kirchenvätern zitiert und interpretiert, vgl. z.B. Ambr. Nab. 16,67: *fide Abel plurimam hostiam optulit deo; super Cain fratris munera placuit munus Abel, quia fide vicit*; ders. in psalm. 36,20,4; Chromat. serm. 23,3; Aug. c. Iulian. op. imperf. 3,85.

57) Aus der Fülle der Belege seien hier (wie auch in den folgenden Anmerkungen 58–62) nur einige beispielhaft angeführt: Ambr. Cain et Ab. 1,9,37; Hier. epist. 22,39,4; Aug. in psalm. 118, serm. 29,9; Paul. Nol. epist. 38, 3.

58) Quodv. fer. 3,8; Faust. Rei. grat. 2,12 p. 95,13; vgl. auch Ambr. Cain et Ab. 1,1,3; Abr. 2,9,64; Chromat. serm. 23,1.

59) Prud. ham. praef. 20; Quodv. fer. 3,8; temp. barb. 2,10,6; Ps. Aug. vit. christ. 7.

60) Ambr. Cain et Ab. 1,1,3 (vgl. auch in psalm. 35,7,2); Ps. Aug. quaest. test. 5,1.

61) Tert. adv. Iud. 2,12; Ambr. Cain et Ab. 1,10,42; Chromat. serm. 23,1; vgl. auch Anm. 54.

62) Cypri. domin. orat. 24 (*martyrium primus ostendens*); patient. 10 (*Abel originem martyrii ... initians primus*); epist. 58,5,1 (*Abel ... qui initiavit martyria dum propter iustitiam primus occiditur*).

63) Ein – so weit ich sehe – Abel erstmals von Beda Venerabilis (in princ. gen. 1 [zu Gen 2,2–3] u. ö.) zuerkannter Titel.

Der HD steht mit seiner epischen Gestaltung von Gen 4,1 ff. (= gen. 134 ff.) ganz in dieser Tradition; auch er weist Kain und Abel Attribute zu, die zunächst darauf abzielen scheinen, die Sympathie bzw. den Abscheu des Lesers gegenüber dem Brüderpaar zu wecken oder noch zu verstärken, die also einem erbaulichen Zweck dienen. Dabei geht er in der Darstellung Abels (näherhin bei der Hinzufügung wertender Attribute) schrittweise vor, indem er, vom szenischen Umfeld ausgehend (Abel hütet unschuldige Schafe: *innocuas ... bidentes* 139), erst noch bei der Beschreibung des dargebrachten Opfers verweilt (Abel opfert ein sanftes Lamm, vgl. *miti ... agno* 144; er bringt makellose Gaben dar: *exta ... sincera ... adipemque nivalem* 145), ehe er zur direkten Charakterisierung übergeht, die zunächst im Akzidentuellen verbleibt (es sind die frommen Gebete des Opfernden: *pia vota* 146, auf die JHWH sieht), dann aber in den folgenden beiden Kennzeichnungen, in der ersten in Form der Enallage (*pia guttura* 155), in der zweiten direkt in einer abschließenden Würdigung (*mitis Abelis* 193), dessen dauerhaftes Wesen erfasst.

So gesehen scheint auch beim HD die allgemein zu beobachtende moralisierende Tendenz vorherrschend zu sein. Doch ein kleines unscheinbares Wort rückt den Text wirkungsvoll in ein neues Licht: Der Autor setzt 144 an die Stelle des *et ipse* seiner biblischen Vorlage⁶⁴ ein *se* und eröffnet damit der Erzählung eine weitere und weiterreichende Dimension, wird doch damit Abel zur *praefiguratio Christi*, 143 f.:

*nam prior uberibus fuerant quae prosata glaebis,
obtulit, ast alius miti se devovet agno*⁶⁵.

64) Vet. Lat. Gen 4,4: *et Abel obtulit et ipse de primitiis ovium suarum*.

65) *se devovere* ist hier in der Bedeutung sich (d. i. sein Leben) aufopfernder Hingabe gebraucht, vgl. z. B. Ampel. 20,6 (unter der Rubrik: *Qui pro salute se optulerunt*): *duo Decii quorum alter Latino bello alter Samnitico diis manibus se devoverunt*; auch auf Grund der syntaktischen Parallele ist *se devovere* gleichbedeutend mit *se offerre*. – Der Verweis auf Christus ist deutlich erkennbar, der auch sonst gerade über die ‚Brücke‘ dieses *se* konstruiert wird, vgl. z. B. Ambr. Iob 4,9,32 (im Kontext einer Betrachtung über das Opfer Abels): *optulit semet ipsum dominus Iesus, id est primitias sui corporis in sanguinis aspersione melius loquente quam sanguis Abel locutus in terra est. respexit deus in eius munera, ex quo ipse reconciliationis divinae gratiam bonis reliquit heredibus*; Ambr. in psalm. 39,12: *scriptum est in capite libri, quod Abel iusti placuit hostia deo, displicuit oblatio parricidae. nonne aperte significavit dominus Iesus esse se offerendum pro nobis, ut in sua pas-*

Im Lichte dieses *se* vermag dann der Leser auch weitere über den Text verstreute Signale wahrzunehmen, die ein solches typologisches Verständnis nahe legen: Wie durch die Verwendung desselben Epithetons *mitis*⁶⁶ (*miti* . . . *agno* 144 / *post mortem mitis Abelis* 193) [Sich Auf-]Opfernder und Opferlamm zur Deckung gebracht werden und damit eine Identität zwischen beiden suggeriert wird, so werden auch durch die doppelte Verwendung von *pious* die im Opfer zum Ausdruck kommende Hingabe (*pia vota* 146) und der gewaltsam erlittene Tod des Unschuldigen ([*Cain*] *elidit* . . . *pia guttura* [*Abeli*] 155) miteinander verklammert: Auch in dieser Bezugsetzung erscheint Abel als Typos Christi. Des Weiteren deutet die Demut Abels, in Vers 152 zur totalen, die Lebenshingabe einschließenden Unterwerfung gesteigert (*ceu domino subiectus colla praebebit*)⁶⁷, auf Christus hin⁶⁸.

sione novi sacrificii gratiam consecraret, ritum populi parricidalis aboleret?; Aug. quaest. hept. 7,49 (CSEL 28,482 f.): *illa [sacrificia] plane diligit et coronat, cum quisque iustus iniquitatem patiens usque ad mortem pro veritate decertat vel ab inimicis, quos pro iustitia offendit, occiditur, retribuens eis bona pro malis, id est pro odio dilectionem. talem dicit dominus sanguinem iustum a sanguine Abel usque ad sanguinem Zachariae. praecipue autem quod sanguinem fudit ipse pro nobis et sacrificium se ipsum obtulit deo.*

66) Der *Christus mitis* dürfte auf Grund von Mt 11,29, eines in der frühchristlichen Literatur immer wieder zitierten Bibelverses, im Bewusstsein des Lesers fest verankert sein (Vet. Lat. [JJ]): *tollite iugum meum super vos et discite a me, quia mitis sum et humilis corde*. Augustinus (serm. 274) sieht einen Grund für diese Selbstdarstellung Jesu in der Analogie zum Opferlamm: *mitis enim erat Christus: sicut ovis ad immolandum ductus est. propterea mitis, quia sicut ovis ad immolandum ductus est*; vgl. auch Sedul. op. pasch. 1, 5: . . . *quod pro humani generis vita sponte se Christus mitis agnus offerret ad victimam*.

67) Diese Formulierung ist wohl auf ein Missverständnis der biblischen Vorlage (Gen 4,7) zurückzuführen, vgl. Filastr. 131,1–3: *sunt heretici contraria sentientes in libro geneos quod dominus dixerit ad Cain: peccasti, quiesce, ad te conversio tua, et tu eius dominaberis. cum enim dicit: tu ipsius dominaberis, putant quod dixerit ei: tu eris dominus fratris tui. et quamvis, si ita quis senserit, quia maior natu erat Cain quam Abel beatissimus frater eius, quia et in lege maiores natu maiores erant et honore, id est primogenitu, non autem hoc dicit: tu eius dominaberis, quia: eris dominus eius, quod est in omnibus contrarium. si enim ita esset, quomodo dabat in eum mortis sententiam dominus, quia suum occiderat fratrem, sicut scriptum est? non ergo hic dicit scriptura, dominari illum fratri suo, ut eum interficeret, sed: dominaberis cogitationis tuae malae utique, quae est in arbitrio tuo et cuiusque hominis atque voluntate, ut aut proiciat de corde suo malam cogitationem inmissam a diabolo, aut non prociendo crimen incurrat perpetuum*.

68) Für *Quodvultdeus* präfiguriert eine solche Haltung die Leidens- und Todesbereitschaft Christi, als dessen Prototyp er aber nicht Abel, sondern Isaak an-

Nunmehr lässt sich auch Abels Fürsorge für seine Schafe, die gleich bei seiner ersten Erwähnung hervorgehoben wird (*multa servabat cura bidentes* 139), als präfigurierendes, auf den *pastor bonus Christus* verweisendes Handeln verstehen. Das *servare* nimmt in diesem Lichte bewahrenden, ja rettenden Charakter an⁶⁹.

Die hier vorgestellten Textauszüge spannen einen weiten Bogen von den alttestamentlichen Ereignissen (ihrem primären Thema) bis hin zu dem in Christus gegenwärtigen und sich im kommenden Eschaton vollendenden Heil. Damit umgreift die Darstellung zugleich die Situation des selbst auch in diese universale Ordnung hineingestellten Lesers; dessen Standort befindet sich so nicht außerhalb, sondern innerhalb des geschilderten Geschehens.

Zudem zeigen diese Passagen eine gegenüber der Vorlage stärkere und intensivere ‚Vertextung‘ des Erzählstoffes. Die Paraphrase erschöpft sich nicht in der Übersetzung in ein (hauptsächlich durch Metrifizierung und Auffüllung des Verses mit veranschaulichenden Adjektiven bewirktes) anspruchsvolleres Darstellungsmedium, also in einem eher mechanischen Prozess, sondern leistet darüber hinaus durchaus Beachtliches auf der Ebene der Textorganisation: Durch Profilierung schon in der biblischen Vorlage angelegter Bezüge, durch eine die exegetische Tradition einholende (vor allem auf typologische Entsprechungen hin durchsichtige) Wortwahl, durch Verteilung korrespondierender Signale über das Gesamt einer Erzähleinheit hin, durch Straffung, durch Überführung des aneinanderreihenden biblischen Textstils in eine ‚Komposi-

sieht (prom. 1,17,24): *diem scilicet passionis filii dei in suo filio figuratum vidit Abraham. quod unico filio non pepercit, quod velut ad aram crucis triduo cum insoniti victima convolvavit, quod patiens ac sine voce, similis agno tondenti se, filius patri ut percuteret pia colla praebuit, quod se ligno quod portaverat ipse suspendi Isaac non reluctatus est...*

Ebenfalls in Bezug auf Isaak verwendet auch Prudentius diese Wendung (perist. 10,746 ff.):

*scis, saepe dixi, cum docenti adluderes
et garrulorum signa verborum dares,
Isac fuisse parvulum patri unicum,
qui, cum immolandus aram et ense cerneret,
ultro sacranti colla praebuerit seni.*

750

69) So ist z. B. bei Iuvencus der Titel *servator* des Öfteren Beiwort oder Umschreibung Jesu (vgl. 2,243.256.327.382; 3,17.195).

tion‘, also des Nacheinanders in ein Zu- und Ineinander, wird die Darstellung zu einem dichteren Gewebe, einem ‚textum‘ im strengen und höheren Sinne.

Mit dem offensichtlichen Vorhaben einer möglichst lückenlosen, seiner Vorlage streng folgenden Versifizierung hat der Dichter seinem Schaffen einen sehr engen Rahmen gesetzt⁷⁰. Wohl auch aus diesem Grund wirkt seine Darstellung über weite Strecken hin glanzlos. Auf der anderen Seite ist es aber doch spannend zu sehen, wie es ihm bei der Gestaltung bedeutsamer Momente der biblischen Geschichte gelingt, mit ganz sparsamen Mitteln unter der Erzähloberfläche eine tiefere Dimension aufscheinen zu lassen.

Bonn

Helge Hanns Homey

70) Es ist zu beachten, dass der HD sich kaum einmal als ein von den biblischen Autoren unterschiedenes ‚Ich‘ artikuliert und damit unausgesprochen seine Darstellung als die Bibel selbst ausgibt. Darin unterscheidet er sich z. B. ganz wesentlich von seinem Zeitgenossen Claudius Marius Victorius, der sich in seiner *alethia* dem Leser ganz explizit nicht nur durch eine vorgeschaltete *precatio*, sondern auch im Erzählverlauf immer wieder als von der biblischen Vorlage sich abhebender Autor ins Bewusstsein bringt (vgl. neben der allenthalben spürbaren, u. a. sich in affektgeladenen Apostrophen äußernden ‚Betroffenheit‘ des Dichters vor allem die auktorialen Einschaltungen *aleth.* 1,144 ff.255/264.405 f.; 2,1 ff.141.163 ff.; 3,210 f.523).

Der HD hat sich wohl auch auf Grund seines uneingeschränkten Anspruchs authentischer Wiedergabe (vgl. dazu auch Herzog [wie Anm. 1] 100) zur Zurückhaltung in der poetischen Ausgestaltung verpflichtet gefühlt.