

HELGE HANNS HOMEY

Christus fluente tangit

Sedulius, *carm. pasch.* 2, 139 – 174; 3, 46 – 69. 219 – 235¹

Summary – Sedulius's theology is rooted in St. John's Gospel and espouses an advanced Christology in which the Biblical Jesus is regarded as true God in consubstantial unity with the Father. Following this tradition, developed in the first centuries of Christianity, Sedulius describes Christ's encounters with the element water during His immersion in the River Jordan (*carm. pasch.* 2, 139–174), on the occasion of the calming of the storm (3, 46–69), and when walking on the water (3, 219–235), viewing them as the great Creator's engagement with His creation, which, though inanimate, nonetheless recognizes Christ as its Creator and glorifies Him as its Lord in reverential and joyous obedience.

Vorbemerkung:

Der wohl in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr. zu datierende Dichter Caelius Sedulius trägt als Verfasser eines die Heilstaten Christi besingenden ‚carmen paschale‘ in seine Wiedergabe der ihm für dieses Thema relevant erscheinenden Bibeltexte ein Christusbild ein, das sich in den theologischen Auseinandersetzungen der voraufgehenden Jahrhunderte mehr und mehr durchzusetzen vermochte: Er sieht (mit allen Konsequenzen, die das hat) im biblischen Jesus den mit dem Vater wesensgleichen/-einen Sohn und wahren Gott, in dessen Erdenwandel² sich die Heil schenkende Begegnung des Schöpfers mit seiner Schöpfung ereignet. Das ‚carmen paschale‘ versteht sich so als eine produktive Fortschreibung des biblischen Zeugnisses von der Warte einer sehr hohen Christologie aus.

¹ Mit diesem Beitrag möchte ich Siegmund Döpp, der mich zur Beschäftigung mit Sedulius angeregt hat, meinen herzlichen Dank abstaten.

² Der Weg Christi, das Durchschreiten seines Wirkungsgebietes (im engeren Sinne: Palästinas, im weiteren: der Welt), ist, wie die hier vorgelegte Untersuchung zeigen wird, ein für die Konzeption des ‚carmen‘ ganz wesentliches Moment – in auffallendem Gegensatz zu *Prud. cath.* 9, einem Gedicht, das gleichfalls die Wundertaten Christi zum Thema hat, diese aber nicht in ein Weg-Schema einpasst, sondern unverbunden aneinander reiht.

Die hier vorgelegte Interpretation dreier Perikopen, die jeweils die Berührung Christi mit dem Element Wasser (bzw. dem Schöpfungsraum Meer) dichterisch gestalten und theologisch reflektieren (carm. pasch. 2, 139–174; 3, 46–69. 219–235), liest das ‚carmen‘ als bibel-epische Erzählung und nimmt vor allem die in ihr angewandte Erzählstrategie (Gestaltung des Raum-Zeit-Gefüges, Konstellation der Erzählfiguren, Position des Erzählers) in den Blick. Besondere Aufmerksamkeit wird (ohne dabei die dem Epos vorausliegende exegetische Tradition außer Acht zu lassen) dem Verhältnis der sedulischen Darstellung zu ihrem biblischen Referenztext gewidmet, weil das eigene Profil des Gedichtes nicht zuletzt an der je größeren oder geringeren Distanz zu dieser Vorlage fassbar wird.

I. Christus und der Jordan (carm. pasch. 2, 139–174)³

In dieser Erzählung folgt Sedulius, was die Zeichnung der Christus- und der Täufergestalt betrifft, dem JoEv: Er übernimmt die nur in diesem Ev erfolgende Apostrophierung Christi als ‚Lamm Gottes‘ und widmet diesem Bildwort eine ausführliche, in die Tiefe dringende Betrachtung. Ferner macht er sich die dort vorgefundene Rollenzuweisung der Johannesfigur als die eines Zeugen⁴ zu eigen, die er verabsolutiert: Dass sie an Christus darüber hinaus die Taufe vollzieht, bleibt in der johanneischen Vorlage unerwähnt, wird aber vorausgesetzt; in der erzählten Welt des ‚carmen‘ kommt sie für diesen Akt erst gar nicht in Betracht.

In anderen Punkten hebt Sedulius sich hinwiederum vom JoEv ab: Während in Letzterem das Eintauchen Christi in den Fluss übergangen wird, bildet es im ‚carmen‘ (in größerer Nähe zu Mk/Mt) die Mitte der Erzählung; während das JoEv das Geschehen am Jordan durchgehend aus dem Blick-

³ Es kann im Folgenden keine detaillierte Analyse dieser theologisch interessanten Passage geboten werden, sondern es geht hauptsächlich darum, Tendenzen herauszuarbeiten, die ebenso in den Darstellungen des Sturmes auf dem Meer und des Seewandels zu beobachten sind. Insbesondere die letzte Sequenz (2, 168–174) wird aus diesem Grunde nur sehr selektiv behandelt werden, obwohl sie wesentliche dogmatische Aussagen enthält und von daher einen Höhepunkt der Jordanerzählung bildet (siehe Seite 213f.).

⁴ Im JoEv steht die gesamte Perikope 1, 19–34 unter der unausgesprochenen Überschrift „Das Zeugnis des Johannes“, vgl. M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, Kapitel 1–12, Regensburg 2009, 145; dies belegen auch die „Leitworte (Zeugnis) / (bezeugen), die den ganzen Text nach Art einer Inclusio rahmen (V. 19/34)“ (M. Theobald ebd. mit Verweis auf C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 251). – Schon im Prolog des Evangeliums (vgl. Jo 1, 7f. und 15) ist von Johannes als dem Zeugen schlechthin die Rede.

winkel des ‚Täufers‘ darstellt, ist diese Perspektive im ‚carmen‘ nur in einer kleinen Erzählsequenz eingenommen.

Die Täuferfigur tritt nicht zuletzt dadurch stärker zurück, dass Sedulius die sich am Jordan abspielende biblische ‚Vorgeschichte‘ (Mk 1, 1–8; Mt 3, 1–12; Lk 3, 2b–20; Jo 1, 19–28), die den Vorläufer Christi als selbständige, von Christus (noch) unabhängige Größe zeigt, ausklammert.

Infolgedessen ist das biblische Personal im ‚carmen‘ drastisch reduziert;⁵ als Akteure verbleiben: Christus (in der gesamten Erzählung durchgehend präsent), Johannes (anwesend nur in den Versen 143–149), der Hl. Geist (168ff.); hinzu kommt der Jordan, nicht nur als Ort des Geschehens, sondern auch (in Gemeinschaft mit dem Meer!) als eigenständiger Handlungsträger.

Die Einspielung verschiedener Zeitebenen stiftet ein die unmittelbare Handlung übergreifendes Sinngefüge.

(1.) Gang Christi zum Jordan (2, 139–142)

*Nec mora (quas etenim volitans per tempora mundus
140 Novit habere moras?) usus maiore iuventa,
Sex quasi lustra gerens placidam Iordanis ad undam
Venit ut acciperet hoc, quod dare venerat ipse.⁶*

Die Verse haben die Funktion der Überleitung und Exposition⁷ zum folgenden Geschehen: Vorgestellt werden die Koordinaten von Zeit und

⁵ Gegenüber den biblischen Vorlagen (zitiert wird im gesamten Aufsatz nach der Vetus Latina bzw. Itala, soweit diese rekonstruiert ist; relevante Abweichungen der Vulgata werden beigelegt) fehlen:

Mk 1, 5: *omnis Iudaea[e] regio et Hierosolymitae universi;*

Mt 3, 5: [*quidam*] *ex Hierosolymis et omnis Iudaea et omnes, qui morabantur circa Iordanem;* 7: *multi Pharisaeorum et Sadducaeorum;*

Lk 3, 7: *turbae;* 12: *publicani;* 14: *milites;* 15/18: *populus;* 15: *omnes;* 21 (zusammenfassend): *omnis populus;*

Jo 1, 19: *sacerdotes, levitae;* 24: *qui missi fuerant ex Pharisaeis.*

⁶ Die Textauszüge aus dem ‚carmen‘ werden zitiert nach der Ausgabe von J. Huemer-V. Panagl (Sedulius, *opera omnia*, ²Wien 2007 [CSEL 10]), von der nur *carm. pasch. 2*, 160 abgewichen wird (*lympham* statt *famam*: Ich möchte dieser von Huemer im kritischen Apparat aufgeführten Variante den Vorzug geben, weil so – entsprechend den sinnverwandten Prädikaten *mundavit* ... *beavit* 160, *sacrauit* 161 – auch deren Objekte *liquentes* / ... *latices* 159f., *lymphamque* 160, *flumina* 161 eine homogene Gruppe bilden; F. Arevalo, PL 19, 614, entscheidet sich für *limphasque*. – Es geht an dieser Stelle ganz eigentlich um die Heiligung des Wassers. Die Lesart *famamque beavit* weist m. E. über das unmittelbare Geschehen hinaus, sie bietet einen in die Zukunft gerichteten Ausblick, der eher als letztes Glied der Kette vorstellbar wäre. Weiteres dazu Seite 209).

⁷ Aufgrund der doppelten Altersangabe in 140b/141a gehen Überleitung (139f.) und Exposition (141f.) nahtlos ineinander über. Wie zuvor schon in der Erzählung von der Lehr-

Raum, der – weil schon Subjekt der vorigen Erzähleinheit – hier nicht mehr namentlich genannte Handlungsträger Christus, ferner Motiv und Ziel seines Handelns:

Das Raum-Zeit-Gefüge ist derart gestaltet, dass unter der Erzähloberfläche noch eine zweite, größere Dimension aufscheint. Das Kommen Christi zum Jordan (vgl. *venit* 142 Anfang) ist rückgekoppelt an das schon erfolgte umfassendere göttliche Heilshandeln: das [in die Welt] Gekommensein (vgl. *venerat* 142 Ende); unausgesprochenes Ziel dieser dem Gang zum Jordan voraus- und zugrundeliegenden Bewegung ist der *mundus*, dem sich Gott in seiner Menschwerdung zuwendet.⁸

tätigkeit des Zwölfjährigen im Tempel (134–138) folgt Sedulius Lukas; von diesem übernimmt er aber nur die an die handelnde Person gebundenen Zeit-(d. i. Alters-)angaben: in *usus maiore iuventa* (140b) klingt *proficiebat ... aetate* aus Lk 2, 52 nach; *sex quasi lustra gerens* (141a) greift Lk 3, 23: *et ipse Iesus erat incipiens fere/quasi annorum triginta* auf. Die ‚objektive‘ Zeitbestimmung (Lk 3, 1: *anno autem quintodecimo imperii Tiberii Caesaris ...*) bleibt hingegen ausgespart. – Der in der biblischen Vorlage vorgefundene Zeitsprung von achtzehn Jahren wird paradox überspitzt durch einleitendes *nec mora* (139); in Parenthese beigegeben ist eine Erklärung, die die menschliche Zeitspanne angesichts des die Zeiten durchheilenden Kosmos völlig zusammenschrumpfen lässt. Durch ‚Einspielen‘ des *mundus* (139) wird der Leser, wenn auch nur indirekt und für ihn noch nicht klar durchschaubar, auf die später aufscheinende universale Dimension göttlichen Heilshandelns eingestimmt. – Wie sich im Folgenden noch deutlicher wird zeigen lassen, zeichnet sich das ‚carmen‘ durch eine starke Tendenz zur Universalisierung aus. Es ist das Verdienst von C. P. E. Springer (The Gospel as Epic in Late Antiquity. The Paschale Carmen of Sedulius, Leiden, New York etc. 1988 [Supplements to Vigiliae Christianae Vol. II]), auf eine durchgehend soteriologische Ausrichtung des ‚carmen‘ aufmerksam gemacht zu haben; die universelle Dimension des in Christus geschenkten Heils sieht er in der Passage 5, 188–195 zum Ausdruck gebracht, in der die Symbolik des mit seinen Armen in die vier Himmelsrichtungen weisenden Kreuzes entfaltet wird, vgl. ebd. 106f.: „The cross itself, as Sedulius points out, is a four-sided figure of completeness which embraces not only Palestine but all quarters of the world ... It is this climactic moment in the history of salvation and this universal symbol to which Jew and Gentile alike must look for the foundation of their relationship with God the Father. This is salvation in the historical and cosmic sense.“ – In Weiterführung des von C. P. E. Springer Erkannten lässt sich sagen, dass das gesamte Wirken des Menschgewordenen nicht auf den engen geographischen Raum seiner irdischen Existenz (Palästina) beschränkt ist, sondern ineins die ganze Welt, den gesamten Kosmos, umspannt.

⁸ Das zweite *venire* meint ‚in die Welt kommen‘; dies legt sich dem Leser nahe durch den ihm vertrauten biblischen, insonderheit johanneischen, Sprachgebrauch, vgl. z. B. Jo 12, 46: *ego lux in hunc mundum veni ut omnis qui credit in me in tenebris non maneat ...* (siehe auch Jo 3, 19; 6, 14; 11, 27; 16, 28).

Motiv des jetzigen Tuns Christi (d. i. seines irdisch-menschlichen Handelns) ist – nur kryptisch angedeutet – ein *accipere*⁹ (142, einzig in diesem Wort ist auf das Getauftwerden angespielt), und zwar ein Empfangen dessen, das zu geben (*dare* ebd.)¹⁰ er (als Gott) in die Welt gekommen war: Das menschliche Empfangen ist gleichsam aufgehoben im göttlichen Geben, das jenem vor- und übergeordnet ist.¹¹

Das Ziel, dem Christus zustrebt, ist in Abweichung von der biblischen Vorlage¹² nicht Johannes am Jordan, sondern der Fluss selbst.

(2.) Zeugnis des Johannes (2, 143 – 149)

*Hunc Baptista potens ut vidit ab amne Iohannes,
Quem matris dum ventre latet nondumque creatus*
145 *Senserat obstruso iam tunc sermone prophetae
Ut muto genitore fluens, cui munera linguae
Post noni taciturna diu spiramina mensis
Parto redduntur nato, mox praedicat: agnus
Ecce Dei veniens peccatum tollere mundi.*

⁹ Dieses *accipere* könnte ein Echo auf die Begründung des biblischen Jesus für sein Taufbegehren sein: *oportet nos implere omnem iustitiam* (Mt 3,15); vgl. Chromat. in Matth. 12,2,2: *Implevit ergo Dominus etiam in baptismo omnem iustitiam, quia ad hoc baptizari voluit, ut baptizaremur; ad hoc lavacrum regenerationis accipere, ut renasceremur in vita.*

¹⁰ Chromatius (serm. 34,3) liefert das Objekt: *Quia ergo Dominus noster novum baptismum dare venerat ad generis humani salutem et omnium peccatorum remissionem, prius ipse baptizari dignatus est, non ut peccata deponeret, qui peccatum non fecerat, sed ut aquas baptismi sanctificaret ad delenda omnium peccata credentium per baptismum renatorum. Ille ergo ideo baptizatus est aquis, ut nos per baptismum ab omnibus lavaremur peccatis.* – *Dare* (142) findet später ein Echo in der Wendung *post mystica dona* (166), die die Heil stiftende Berührung Christi mit den Fluten des (zum Taufwasser gewandelten, vgl. *flumineum ... lavacrum* ebd.) Jordans resümierend festhält (intratextueller Bezug).

¹¹ Sedulius sieht in diesem Schenken einen Wesenszug göttlichen Handelns, den er auch noch an anderen Stellen in ähnlichen Wendungen hervorhebt, vgl. 3,3: *pascere, non pasci veniens*; 3,188: *sicut semper agit, nil tollit et omnia reddit* (siehe dazu M. Mazzega, Sedulius, Carmen paschale, Buch III, Basel 1996 [Chrësis 5], 178 – im Folgenden abgekürzt: Mazzega + Seitenziffer); 5,77f. (Wiedergabe von Mt 20,28): *quia venerat ipse / ponere pro cunctis animam, non tollere cuiquam.* Immer wieder wird das Wirken Christi als Heilsgabe bezeichnet (2,26f. 192.235f. 260.289f.; 3,15f. 44f. 100a; 4,4.8.41.60.246).

¹² Vgl. Mt 3,13: *tunc venit Iesus ... in Iordanem ad Iohannem* und Jo 1,29 (an Letzteren lehnt sich Sedulius, wie *vidit* 143 zeigt, noch stärker an): *videt/vidit Iohannes Iesum venientem ad se.*

Unvermittelt lenkt der Erzähler die Aufmerksamkeit des Lesers auf Johannes, der Christus auf seinem Weg zum Jordan vom Fluss her erblickt.¹³ Johannes wird zwar als *baptista* (143) apostrophiert, diese Bezeichnung hat aber ausschließlich den Charakter eines Epitheton ornans. Christus gegenüber nimmt er – wie schon oben angemerkt¹⁴ – nicht die Aufgabe des Täufers, sondern die des Propheten wahr; diese ist – weil er sie schon im Mutterschoß bei der Begegnung Mariens mit Elisabeth ausgeübt hat – seine wesensmäßige Bestimmung.¹⁵ Auch im Fall des Johannes wird also – parallel zu Christus (vgl. *venit* – *venerat* 142) – eine zweite, das jetzige Geschehen fundierende Zeitebene eingeblendet: Schon das noch nicht geborene, des Verstandesgebrauches noch unfähige Geschöpf hatte ‚erspürt‘ (*senserat* 145),¹⁶

¹³ Die biblischen Bezugspunkte dieser aus einer einzigen Satzperiode bestehenden Erzählsequenz bilden im Wesentlichen Jo 1,29 und Lk 1,41 (in Kombination mit 1,15). Jo 1,29 ist als Rahmen gewählt: Der einleitende Temporalsatz (143) paraphrasiert Jo 1,29a (*altera die videt/vidit Iohannes Iesum venientem ad se*); der abschließende Hauptsatz (148bf.) gibt Jo 1,29b (*et ait ecce agnus Dei ecce qui tollit peccatum/peccata mundi*) wieder. – In diesen Rahmen eingebettet ist eine (in Gestalt eines doppelt gestaffelten Relativgefüges vorgenommene) Vorstellung des Johannes, die seine Lk 1,5ff. berichtete Vorgeschichte (vgl. vor allem Lk 1,15.20.22.41.44.64) ‚erinnert‘ und dabei nicht nur die Mutter, sondern – weil vor allem die Möglichkeit des Sprechens thematisiert wird (*obstruso ... sermone* 145; *muto; munera linguae* 146) – auch den Vater einbezieht. Durch diese eingeschobene Rückblende ist die zentrale Aussage der Sequenz, das Lamm-Gottes-Bekenntnis des Johannes, wirkungsvoll hinausgezögert und so besonders gewichtet. – Der Rückverweis auf die Lk 1,41 geschilderte vorgeburtliche Szene findet sich öfters, vornehmlich im Rahmen einer Taufexegese; siehe Greg. Thaum. theoph. 4 (PG 10,1180): Ἰδὼν τοίνυν αὐτὸν ὁ Βαπτιστῆς Ἰωάννης, καὶ γνωρίσας, ὃν ἐκ γαστροῦ τῆς μητρὸς ἐγνώρισέ τε καὶ προσεκύνησε ...; Cyrill. Hieros. catech. 3,6 (PG 33,436); vgl. ferner Orig. in Jo. 6,253; Greg. Naz. or. 39,15. Die wichtigste Parallele, auf die schon G. Moretti Pieri (Sulle fonti evangeliche di Sedulio, Firenze 1969, 144 Anm. 3) aufmerksam gemacht hat, stellt Paul. Nol. carm. 6,146f. dar: [*Iohannes*] *iam vates necdum genitus conclusus in alvo / iamque propheta prius gesta et ventura videbat*.

¹⁴ Siehe Seite 200 mit Anm. 4.

¹⁵ Das Motiv der prophetischen Berufung *ex utero*, die die gesamte Existenz des von Gott Erwählten ein für allemal bestimmt, findet sich schon im AT, vgl. Is 49,1 (*Ex utero/ventre matris [meae] vocavit Dominus nomen meum*); Jer 1,5 / Sirach 49,9; Richter 13,5–7. Paulus dient diese Vorstellung zur Legitimation seines Apostolats, vgl. Gal 1,15.

¹⁶ Durchaus sind es – und zwar nicht zuletzt – die des Verstandes entbehrenden (oder zu seinem Gebrauch noch nicht befähigten) Geschöpfe, die in Christus ihren göttlichen Herrn und Schöpfer spontan wahrnehmen. So korrespondiert später dem *senserat* des ungeborenen Kindes das *senserunt* der Elemente (162), deren Huldigung zudem auch in den Erzählungen vom Seesturm und Seewandel beschrieben wird (siehe dazu die Seiten 222f. und 231f.). – Auch das *agnoscere* des Esels an der Krippe ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, an den der von Christus beim Einzug in Jerusalem in Anspruch genommene

wem es da begegnete, und mit seinen Möglichkeiten davon Zeugnis abgelegt (*obstruso iam tunc sermone prophetes* 145).

Mit einem auf die Bedeutung Christi hinweisenden *ecce*¹⁷ (*agnus / ecce Dei veniens*¹⁸ *peccatum tollere mundi* 148f.) hat Johannes seine Aufgabe erfüllt; ohne Auskunft über seinen weiteren Verbleib ist er ab jetzt aus der Erzählung ausgeblendet. Zu einer eigentlichen Begegnung zwischen ihm und Christus kommt es nicht: Johannes ist zwar – aus der Ferne – ganz auf Christus ausgerichtet, dieser aber sucht nicht den Kontakt mit ihm, sondern – gleichsam an ihm vorbei – mit dem Jordan.

(3.) Reflexion über das Zeugnis des Johannes (2, 150–156)

150 *Tollere cum dicit, quod non habet, hoc mihi tollit:*
Non mala ut ipse gerat, sed ut ipse nocentia perdat.
Qualiter in medias cum lux praeclara tenebras
Funditur et proprium non obfuscat serenum
Decutit expulsas inlaesis vultibus umbras,
 155 *Sic delicta fugans Salvator nostra gerendo*
Tersit et ad tactu procul evanescere iussit.

Kunstvoll in die Erzählung eingefügt, folgt (über die biblische Vorlage hinaus) ein im Stil der Meditation gehaltener erbaulicher Kommentar. Er greift in 150 das *tollere* aus 149 auf, deutet es – indem er es präzisiert, gegen Missdeutungen absichert, zudem durch ein Bild veranschaulicht – und lässt es noch einmal am Schluss anklingen in der Wendung *delicta fugans ... nostra* (155); diese findet ihrerseits zu Beginn des nächsten, die Erzählung

asellus ‚erinnert‘ (4,302; zu den von P.W.A.Th. van der Laan, Sedulius, *Carmen paschale boek* 4, inleiding, vertaling, commentaar, Diss. Leiden, Oud-Beijerland 1990, 197 beigebrachten Belegen siehe noch Gaudent. serm. 10,7: ‚*Agnovit bos possessorem suum et asinus praesepe Domini sui, Israhel vero me non cognovit et populus me non intellexit*‘, *tamquam si diceret, quoniam cognoverunt olim bruta animalia gentium populorum regnatorem caeli suumque possessorem ac Dominum, humanorum peccaminum pannis indutum et in angusto Iudaeae praesepe collocatum, Israheliticus vero populus liberatorem suum contempsit agnoscere*).

¹⁷ Hat in Jo 1,29 das *ecce* ein zwar imaginäres, aber immerhin aus dem zuvor berichteten Geschehen des Vortages zu erschließendes Publikum in der Erzählung selbst, so ist im ‚carmen‘, durch das Ausklammern der Vorgeschichte, mit *ecce* eindeutig das Leserpublikum des Sedulius angesprochen, gleichsam ein Vorverweis auf den folgenden sich an den Leser wendenden Kommentar des Erzählers (2, 150ff.).

¹⁸ *Veniens* ist Zusatz des Dichters; gemeint ist auch hier nicht nur der Gang Jesu zum Jordan, sondern ganz wesentlich auch das Auf-die-Welt-Kommen (des) Gottes(sohnes). Im engeren Geschehen leuchtet immer wieder das größere auf, siehe Seite 202.

wieder aufnehmenden Abschnitts ein Echo in *cuncta lavat nostrae contagia vitae / ipse nihil quod perdat habens* (158f.; siehe unten und Seite 207).

Die in dieser Reflexion entwickelten, sich an biblische Aussagen¹⁹ anlehenden Gedanken haben Bekenntnischarakter, insofern sich ihr Verfasser in einer sehr persönlich gehaltenen Form einbringt (vgl. *mihi* 150). Zugleich zieht er in die eigene Gedankenbewegung auch den Leser hinein (vgl. *delicta ... nostra* 155),²⁰ der sich der großen Heilstat Christi, dem hier bezeichnenderweise der Salvator-Titel verliehen ist, bewusst werden soll. Dieses Anliegen unterstützt ein episches Gleichnis, das – über das eigentliche Tertium Comparationis ([*qualiter*] *decutit expulsas ... / sic ... fugans* 154f.) hinaus – symbolische Bedeutung hat: *lux* (152) deutet auf Christus hin, den *delicta nostra* (155) entsprechen im Bildbereich die *tenebrae* (vgl. 152). Die Konstellation ‚Licht – Finsternis‘ ist ein im ‚carmen‘ immer wieder auftauchendes, in der Bildwelt des Jo beheimatetes, Motiv.²¹

Der Adressatenbezug der Passage zeigt sich auch in struktureller Hinsicht: Dem Leser des JoEv geht die tiefere Bedeutung des ihm gleich zu Beginn seiner Lektüre (Jo 1, 29) begegnenden Lamm-Gottes-Bildes erst am Ende, im Bericht über den (die Hinwegnahme menschlicher Sünde bewirkenden) Kreuzestod Christi, auf; im ‚carmen‘ dagegen wird diese Heilsperspektive dem Leser, dem die durch den Kreuzestod erwirkte Tilgung der Sünden in der Taufe geschenkt wird, schon im Zusammenhang der ‚Tauf‘-Erzählung aufgewiesen.

(4a.) Christus in den Fluten des Jordans (2, 157–161)

*Tunc vada torrentum simplex ingressus aquarum,
In se cuncta lavat nostrae contagia vitae*

¹⁹ Zu *quod non habet* (150) vgl. 1Jo 3, 5: ... *ut peccata tolleret et peccatum in illo non est*, ferner 2Kor 5, 21; 1Pet 2, 22; Hebr 4, 15. – In *gerendo* (155) ist auf das dem Leser aus den Passionsberichten vertraute 4. Gottesknechtlied in Is 52, 13–53, 12 angespielt, vgl. vor allem 53, 4: *hic peccata nostra portat ...*; 11: *et peccata illorum ipse sustinebit*; 12: *et ipse peccata multorum pertulit/sustinuit*.

²⁰ Aus diesem im ‚carmen‘ öfters anzutreffenden inkludierenden ‚Wir‘ lassen sich m. E. auch Rückschlüsse auf das Sedulius vorschwebende Leserpublikum ziehen. Geht man der Frage nach, welche Leser sich am ehesten mit den in der 1. Pers. Plur. formulierten, sehr intim anmutenden Aussagen (neben 2, 150ff. sind besonders aufschlussreich die das erzählte Geschehen reflektierenden Passagen 2, 54ff.; 2, 231ff.; 5, 99f.) zu identifizieren vermögen, wird man nicht umhin können, vorrangig ein binnenchristliches sowie ein dem Christentum schon entschieden zugewandtes Publikum (z. B. die Katechumenen) anzunehmen. Unter diesem Aspekt bilden die ‚Heiden‘ – entgegen der Auffassung Mazzegas 15ff. – allenfalls die entfernter stehende Zielgruppe.

²¹ Die wichtigsten Belege: Jo 1, 5; 8, 12; 12, 46; 1 Jo 1, 5.

Ipse nihil quod perdat habens, sanctoque liquentes
 160 *Corpore mundavit latices lymphamque beavit*
Gurgitis et propriis sacravit flumina membris.

Trotz des einen neuen Absatz markierenden *tunc* ist der Übergang vom Kommentar zurück in die Erzählung gleitend: *In se cuncta lavat nostrae contagia vitae* (158)²² greift (wie schon Seite 205f. angemerkt) *delicta ... nostra gerendo / tersit* (155f.) auf; Erzähler und Leser bleiben vorerst in das Geschehen einbezogen (vgl. *nostrae* 158), sie bilden – durch keine Scheidewand von der erzählten Welt getrennt – das unmittelbare Gegenüber des zeitübergreifenden Handelns Christi, wie durch das die zeitliche Distanz zum Leser überspringende *lavat* (158 – Wahl des Präsens gegenüber dem danach wieder verwandten Perfekt *mundavit ... beavit / ... sacravit* 160f.) bestätigt wird. In der für Christi Haltung und Wesen gewählten Kennzeichnung *simplex* (157) scheint noch einmal das Bild des ‚Lamm Gottes‘ auf.²³ So ist erreicht, dass – klarer als in der biblischen Vorlage – dem Leser ein innerer Zusammenhang zwischen Johannesbekenntnis und ‚Jordantaufe‘ erkennbar wird.

Dem [*Christus*] *simplex* stellt der Erzähler die *torrentes aquae*²⁴ des Jordans unmittelbar gegenüber (vgl. 157). Gerade dadurch, dass Christus

²² Zur 158f. formulierten theologischen Konzeption, die an 150 anknüpft, siehe Anm. 19.

²³ Aug. in evang. Ioh. 116, 5: ... *sed sicut agnus, hoc est, sicut simplex atque innocens non aperuit os suum*; Ps.-Aug. sent. 2 (PL 40, 725): ... *nam agnus eligitur, ut simplicitas et innocentia designetur*; Ps. Orig. (Greg. Ilib.) tract. 9, 11: *Et ideo hic talis agnus immaculatus in pascha imm(olandum) eligitur, ut simplicitas et innocentia Xpisti sub agni istius figura monstretur*. – Das noch einmal das Bild des ‚Lamm Gottes‘ evozierende Attribut *simplex* (157) ist aber zugleich sprichwörtliches Epitheton der Taube (Mt 10, 16b: *estote ergo ... simplices sicut columbae*; Ambr. myst. 4, 25: *Merito ergo sicut columba descendit, ut admoneret nos simplicitatem columbae habere debere*). Dass nach dem Heraussteigen Christi aus dem Jordan der Heilige Geist *columbae / ... in specie* (168f.) erscheint, deutet der Erzähler als Verweis auf den [*Christum*] *mansuetumque ... multumque mitem* (170), womit von dort zugleich eine Brücke zu Vers 157 (*simplex*) geschlagen ist: An signifikanten Stellen (Betreten und Verlassen des Jordans) platziert, wollen diese Epitheta über Christus Wesentliches aussagen. Vgl. auch *carm.* 5, 140, wo Christus als *mitissimus agnus* bezeichnet wird; auch hier ist, über die Vorlage Is 53, 7 hinaus, *mitissimus* hinzugefügt. – Die herausragende Bedeutung des ‚Christus agnus‘ im ‚carmen‘ (vgl. die häufige Verwendung des Bildes 1, 84. 120; 2, 72. 148; 5, 68. 140 – in den Evv begegnet es nur Jo 1, 29. 36) ergibt sich schon aus dem Werktitel ‚carmen p a s c h a l e‘.

²⁴ Zu den grundsätzlich in Frage kommenden Deutungen dieser Wendung sei angemerkt: Sie ist hier wohl weniger Ausdruck zuverlässiger geographischer Kenntnisse; den Flusslauf zeichnet ja stellenweise eine ziemlich heftige Strömung aus, vgl. R. Fichtner, Taufe und Versuchung Jesu in den Evangeliorum libri quattuor des Bibeldichters Juvencus

ohne irgendwelche Vorkehrungen und ohne demonstrative Inanspruchnahme seiner Macht – sei es durch ein Wort oder einen Gestus – sich schlicht den reißenden Fluten aussetzt, offenbart er nicht nur seine Sanftheit, sondern ineins seine souveräne göttliche Herrschaft über das Element.

Ziel Christi ist die Reinigung, Heiligung der Wasser,²⁵ die allein schon durch den Kontakt mit seinem Körper erfolgt: Gleich zweimal ist die

(1,346–408), Stuttgart-Leipzig 1994, 22: „Aufgrund seines außerordentlich starken Gefälles (Quelle +329m in Banija im Hermongebirge, Mündung im Toten Meer -388m) ist der Jordan oft reißend, das dadurch eingegrabene Flußtal ist nur an wenigen Stellen frei zugänglich“; siehe auch ebd. Anm. 56: „Topographisch ‚korrekt‘: Heptateuch, Jesus Nave 53/54 *trans flumina rauca / Iordanis* (CSEL 23,158f.)“ – Auch handelt es sich vermutlich nicht um eine momentane Reaktion des kurz zuvor noch ruhig dahinfließenden Jordans (vgl. *placidam Iordanis ad undam* 139) beim Eintauchen Christi in seine Fluten, von der vornehmlich in legendenartigen Ausschmückungen der biblischen Taufberichte die Rede ist; so weiß etwa das chron. pasch., das am ehesten eine Parallele böte, vom Aufbrausen der Wasser in diesem Moment zu berichten (PG 92,548): *τότε καταβάτων αὐτῶν* [sc. *Ἰωάννου καὶ Ἰησοῦ*] *ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἀνεκόχλασαν τὰ ὕδατα ...* – Zu den Berichten verschiedener Begleitwunder bei der Taufe Jesu siehe E. Pax, Epiphanie, RAC 5 (1962), 878f.; J. B. Bauer, Jordan, RAC 18 (1998), 706 mit Angabe weiterführender Literatur ebd. 714f. – Wahrscheinlicher ist, dass der Erzähler durch die Diskrepanz *torrentum-simplex* dem Tun Christi den Charakter des Unerhörten, Wunderbaren verleihen möchte. Ähnlich versieht auch der Heptateuchdichter in seiner Paraphrase von Jos 4,8 (vgl. Ios. 96) den Jordan mit dem Epitheton *raucus*, um das JHWH verdankte Wunder der Flussüberquerung noch zu steigern. Die Macht JHWHs über die reißenden Wasser besingt ja schon Deutero-Jesaja (Is 43,16): ... *Dominus qui dat/dedit in mari viam et in aqua vehementi* (erschlossen aus Hier. in Is. 12,43,16 l. 12; Vulg.: *aquis torrentibus*) *semitam*: Hieronymus hält es – entgegen der Intention des Propheten, der hier in Form eines Parallelismus membrorum allein auf den Durchzug durch das Rote Meer anspielen will – für möglich, dass in diesem Jesaja-Vers zwei verschiedene Ereignisse angesprochen sind; mit den *aquae torrentes* könnten die Fluten des Jordans gemeint sein, den durchquerend die Israeliten in das verheißene Land gelangten, Hier. ebd. 12,43,16 l. 26ff.: ... *sive qui dedit in mari rubro viam, ipse et in aquis torrentibus Iordanis fluvii reperit semitam, ut et egressio ex Aegypto, et introitus in terram repromissionis haberet miraculum.*

²⁵ Dadurch erlangen die Wasser unausgesprochen die Würde des *elementum baptismi*; deutlicher kommt dies im ‚opus‘ zum Ausdruck (2,12,212): *ipsos denique latices sacri corporis maiestate purificans beavit gurgitis famam, honorem Dominici baptismatis consecutam*. Siehe ferner Chromat. in Matth. 12,1,4: [*Dominus*] *prior ipse baptizari dignatus est, ... ut aquas baptismi sanctificaret ad diluenda peccata credentium. Numquam enim aquae baptismi purgare peccata credentium potuissent, nisi tactu dominici corporis sanctificatae fuissent*; Max. Taur. 100,3: *Dicat fortasse aliquis: Qui sanctus est quare voluit baptizari? Audi ergo! Ideo baptizatur Christus non ut sanctificetur aquis, sed ut aquas ipse sanctificet, et purificatione sui purificet fluentia illa quae tangit. Consecratio enim Christi consecratio maior est elementi. Cum enim salvator abluatur, iam tunc in nostrum baptismum tota aqua mundatur, et purificatur fons ut secuturis post-*

Berührung der Glieder Christi mit den Fluten – durch die ineinander greifenden Hyperbata besonders eindrucksvoll – geschildert: *sanctoque liquentes / corpore ... latices* (159f.) und *propriis ... flumina membris* (161).²⁶ Ähnlich ist schon 157 das Eintauchen Christi in den Jordan gestaltet: *ingressus* [sc. *Christus*] ist von den *vada torrentum ... aquarum* umgeben.

Auffällig ist die sprachliche *variatio*: *vada torrentum ... aquarum* (157), *latices* (160), *lympham* (160), *gurgitis ... flumina* (161)²⁷; sie zeigt wohl auch die stilistische Kunst des Erzählers, dient aber vor allem einem theologischen Anliegen: Das Jordanwasser steht hier stellvertretend für das Element Wasser in jeder Form seines Vorkommens, d. h. in ihm berührt Christus das Wasser als solches.²⁸

(4b.) Zeugnis der Elemente (2, 162 – 165)

*Senserunt elementa Deum, mare fugit, et ipse
Iordanis refluas cursum convertit in undas.*

Namque propheta canens: quidnam est, mare, quod fugis, inquit,

165 *Et tu, Iordanis, retro quia subtrahis amnem?*

modum populis lavacri gratia ministretur. – Immer wieder wird betont, dass im Taufgeschehen Christus der eigentlich Handelnde ist, der im Eintauchen in den Jordan die Heiligung des Flusswassers vollzieht, was zu der Vorstellung führt, in diesem Akt sei die Einsetzung des Taufsakramentes erfolgt, vgl. z. B. Max. Taur. 65, 1: *Nam cum baptizatus est Dominus, et mysterium lavacri instituit et humanum genus velut vilem aquam in aeternam substantiam divinitatis sapore convertit.* Auch im ‚carmen‘ schimmert diese Auffassung durch, vgl. 166f.: *flumineum post mystica dona lavacrum / egrediens ...*

²⁶ Vgl. auch 156: *ad tactu*; die Berührung bewirkt hier das sich Verflüchtigen der *delicta ... nostra*. – Sehr pointiert zum Ausdruck gebracht ist dieses Moment Sedul. hymn. 2, 41ff.: *Lavacra puri gurgitis / caelestis agnus at t i g i t, / peccata qui mundi tulit / nos abluendo sustulit.* – Siehe auch die Anm. 25 angeführten Zitate aus Chromat. (in Matth. 12, 1, 4) und Max. Taur. (100, 3).

²⁷ Vgl. auch schon *undam* (141), *ab amne* (143), später *mare* (162), *undas* (163), *flumineum ... lavacrum* (166). – Eine ähnliche Beobachtung lässt sich auch in der Erzählung des Seesturmes (siehe Anm. 42) machen.

²⁸ Und macht es damit eben auch geeignet zur Taufe, vgl. Greg. Thaum. theoph. 4 (PG 10, 1184): αὐτὸς [sc. ὁ Κύριος] γὰρ διὰ τούτων τῶν ὑδάτων [τοῦ Ἰορδάνου] ἐπιπέμπει τὸν ἁγίασµὸν πᾶσι τοῖς ὕδασι; Max. Taur. serm. 13a, 3: *Nam ex quo Salvator in aqua mersit, ex eo omnium gurgitum tractus cunctorum fontium venas mysterio baptismatis consecravit, ut quisque, ubi in nomine Domini baptizari voluerit, non illum mundi aqua diluat sed Christi unda purificet*; Arnob. Iun. in psalm. 74, 1. 16ff.: *Confirmasti in virtute tua mare, tu confregisti capita draconum in aquis, id est capita daemonum in baptisate. Quod autem aquis dixit, voluit ostendere unum baptismum in aquis posse omnibus celebrari, fluminum, maris, fontium, torrentium, stagnorum, ibi capita daemonum confringuntur, id est in omnibus aquis.*

Bildeten zuvor die Wasser des Jordans das Objekt des Heilshandelns Christi, so übernehmen sie in dieser über die biblische Vorlage hinausgehenden Erzählsequenz ihrerseits die Rolle des handelnden Subjekts im Gegenüber zu Gott.

Dass im ‚heilsamen‘ Eintauchen Christi in den Strom zugleich und eigentlich Gott dem Element Wasser, mithin dem Schöpfungsraum Meer begegnet, wird an der Reaktion des Gegenübers deutlich: Die Wasser (universalisierend als *elementa* bezeichnet, 162) ahnen, dass Gott es ist, mit dem sie in Berührung gekommen sind. Ihr fluchtartiges Zurückweichen ist Ausdruck ihrer Ehrfurcht vor der Größe Gottes, ihres Schöpfers und Herrn, dessen Berührung sie im ‚Bewusstsein‘ ihrer Geschöpflichkeit nicht standzuhalten wagen; zugleich ist es ein Reflex auf das Heilsereignis des Durchzuges der Israeliten durch das Rote Meer und den Jordan. Vor diesem Hintergrund kann die jetzige Reaktion der Elemente als Gehorsamsakt des Geschöpfes gegenüber seinem Schöpfer verstanden werden.²⁹

Damit wird die in der biblischen Vorlage erst mit der Herabkunft des Hl. Geistes und der Himmelsstimme einsetzende Theophanie (die Offenbarung des göttlichen Wesens Christi) in die Begegnung des göttlichen Christus mit den Wasserfluten vorverlegt; die sich an das Heraussteigen aus dem Wasser anschließende Szene verliert dadurch nicht an Bedeutung, sondern wird zu einer Manifestation der Dreifaltigkeit umgestaltet.

Die Verse 162bf. sind eindeutig Zitat (Ps 113, 3 wird fast wörtlich eingespielt), aber nicht als solches ausgewiesen. Sedulius deutet die Aussage des Psalmisten, die sich aufgrund des Perfekts *fugit* (zumindest, wenn man auf interpretatorische Manipulation verzichtet) nur als Replik auf ein vergange-

²⁹ Ambrosius sieht in einer ganzen Reihe alttestamentlicher Begebnisse, darunter auch in dem in Ps 113* besungenen Verhalten der Wasser, einen sich je und je unterschiedlich äußernden willigen Gehorsam dieses Schöpfungselementes (Ambr. hex. 3, 1, 1f.): ... ‚*Congregetur aqua*‘ dictum est, ‚*et congregata est*‘: *et frequenter dicitur* ‚*populus congregatur*‘, *et non congregatur. Non mediocris pudor est imperio Dei insensibilia elementa parere et homines non oboedire, quibus sensus ab ipso tributus auctore est. ... (2) Nec hoc solum oboedientis aquae exemplum habemus; nam et alibi scriptum est: ‚Viderunt te aquae, Deus, viderunt te aquae et timuerunt‘. Neque enim veri simile non videtur de aquis dictum, quando alibi quoque item propheta ait: ‚Mare vidit et fugit, Iordanes conversus est retrorsum‘. Hoc enim vere factum quis ignorat, quod ad Hebraeorum transitus mare fugerit? ... Novit ergo aqua et congregari et timere et fugere, quando Deus praecepit. – (*) Die Nummerierung der in dieser Untersuchung herangezogenen Psalmen folgt nicht der des masoretischen Textes (der sich inzwischen auch die meisten deutschen Übersetzungen angeschlossen haben), sondern entspricht der Zählung der LXX, die in der Vet. Lat. ebenso wie in der Vulg. beibehalten wurde.*

nes Ereignis verstehen lässt, nicht (wie andere, sich allerdings meist ausschließlich auf den Jordan beziehende Autoren³⁰) als vorausweisenden Typos der Taufe im Jordan, sondern fügt sie als tatsächlich bei der ‚Taufe‘ Jesu sich zutragende Begebenheit in seine Erzählung ein. Dabei kann er sogar das Perfekt des Psalmverses beibehalten, da ja der Erzähler auch auf das zeitlich weit nach vorn versetzte Ereignis immer noch zurückblickt, und so der Leser dieses Perfekt in einer Reihe mit den übrigen (vgl. z. B. *venit* 142, kurz zuvor noch *mundavit* ... *beavit* 160, *sacravit* 161) wahrnimmt. Damit dieses ursprünglich fremde Element als genuiner Bestandteil der neutestamentlichen Erzählung erscheint, kann und darf es nicht als Zitat herausgehoben sein.³¹ Vers 164f. zitiert dagegen ausdrücklich. Der hier in Form einer Rückblende eingeführte *propheta canens* weicht aber insofern von seinem biblischen Manuskript ab, als er statt des Perfekts (Ps 113, 5: *fugisti, conversus es*) das zeitlose Präsens wählt (2, 164f.: *fugis / subtrahis*) und so die zuvor in 162bf. vorgenommene kühne Umwandlung der alttestamentlichen Erinnerung in ein sich bei der ‚Jordantaufe‘ abspielendes Ereignis bestätigt, also nicht zurück-, sondern vorausweist;³² folgerichtig wird der Psalmdichter denn auch als *propheta* (164) bezeichnet.³³

³⁰ Vgl. N. Scheps, Paschale carmen book I en II, Diss. Amsterdam 1938, 158: „160 vlgg.: cf. Hieron. Exp. Mtth. M 30, 540 ... *dum Iordanis fugit ... qui creatura creatorem agnovit; et ideo venit, ut mundaret aquas* (Mayr, a. w. [vollständige bibliographische Angabe: Th. Mayr, Studien zu dem Paschale Carmen des christlichen Dichters Sedulius, Diss. München 1916], 59). Zie ook: Nestler, Studien über die Messiasde des Iuvenus, 66.“ – Die weitestgehende Parallele zu Sedulius bietet Chromat. in Matth. 12, 3, 2f.: *Cuius baptismi gratia iam dudum mystice praeostensa est, cum populus per fluvium Iordanis in terram repromissionis inductus est. (3) Sicuti ergo tunc populo ad terram promissionis eundi per Iordanem via fuit, Domino praecedente, ita nunc per eandem aquas fluvii Iordanis primum iter viae caelestis apertum est, per quod ad beatam terram illam promissionis, id est possessionem regni caelestis deducimur. Illis Iesus filius Naue in Iordane dux fuit; nobis vero Iesus Christus Dominus per baptismum dux exstitit salutis aeternae, unigenitus Dei filius, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.*

³¹ Dass 162bf. nicht mehr als alttestamentliches Zitat gelesen wird, lässt sich auch daraus ersehen, dass in der maßgeblichen Werkausgabe von J. Huemer-V. Panagl (s. o. Anm. 6) der in diesen beiden Versen erfolgende Rekurs auf Ps 113, 3 weder in dem von Huemer besorgten Apparatus noch in den von Panagl mit großer Sorgfalt recherchierten ‚Addenda ... ad app. font. et loc. sim.‘ notiert ist.

³² Auch Augustinus (in psalm. 113, 1, l. 15ff.) versteht diese Verse als prophetische Aussage, aber nicht als Hinweis auf die Taufe Jesu, sondern auf den neuen *populus Israel* (i. e. *p. Christianus*); er begründet dies u. a. damit, dass der Psalm einen gewissen Sinnüberschuss gegenüber den Ereignissen aufweise und er diese obendrein etwas anders darstelle als es Ex bzw. Jos täten.

³³ *Propheta* wird schon früh bei den Kirchenvätern geradezu zum stehenden Beiwort für David; im gleichen Kontext verwendet es Ambr. exc. Sat. 2, 74: *Sic enim propheta*

Mit der vollständigen Wiedergabe von Ps 113, 3.5 – dadurch, dass auch das Motiv der ‚Flucht‘ des Meeres in den neuen Kontext übernommen wird (vgl. 162b/164b) – ist aber ein Sinnüberschuss entstanden, der sich in das ‚Tauf‘-Geschehen schwerlich einpasst. Das heißt, dass dem Dichter die Tiefenschicht der Aussage (der Durchzug durch das Rote Meer, auf den die Verse 3a/5a anspielen, gilt in der frühen bis hin zur heutigen Kirche als der Typus der Taufe schlechthin!³⁴) wichtiger ist als die Plausibilität des an der Oberfläche sich abspielenden Geschehens; es bedeutet zugleich, dass es ihm über den unmittelbar beteiligten Jordanfluss hinaus ganz wesentlich in einer universalen Perspektive um das Element Wasser als solches, ineins um den Schöpfungsraum Meer, geht, wie er schon im Voraus klargestellt hat (*sense-runt elementa Deum* 162).

Die Wasser, die in Christus Gott, ihren Schöpfer, erkennen,³⁵ werden in Aufhebung des Zeit-Axioms – geschichtliches Hintereinander wird vor dem ewigen Gott zu universaler Gegenwart – mit den Fluten des Roten Meeres identifiziert, die JHWH beim Durchzug der Israeliten forttrieb (Ex 14, 21: *abstulit illud [sc. mare] Dominus*),³⁶ wie auch mit denen des Jordans, die Jos 3, 13 vor der Lade des Herrn, des Gottes der ganzen Erde (*Domini Dei universae terrae* ebd.), zurückwichen, wobei sich der Erzähler nicht direkt auf diese Stellen stützt, sondern den diese Ereignisse reflektierenden Ps 113 einspielt.

(5.) Betreten festen Bodens (2, 166/167)

166 *Ergo ubi flumineum post mystica dona lavacrum*
Egrediens siccas Dominus calcavit harenas, ...

testatur: Mare vidit et fugit, Iordanis conversus est retrorsum; auch hier wird der Psalmvers als prophetische Aussage gedeutet, auch hier wird es als überflüssig empfunden, David namentlich zu erwähnen. – Durch diese Antonomasie ergibt sich eine Korrespondenz zum Zeugnis des *Iohannes ... prophetes* (143/5).

³⁴ So natürlich auch für Sedulius, siehe Anm. 36.

³⁵ Vgl. auch Hier. in psalm. 76, 17 (I p. 59, l. 135ff.): ‚*viderunt te aquae Deus, viderunt te aquae, et timuerunt. interim dicamus secundum litteram; haereamus terrae propter simpliciores. Quando populus transivit per mare rubrum et per Iordanem, creatorem suum intellexerunt aquae, et populus non intellexit. Et turbatae sunt abyssi. Mare vidit, et fugit: Iordanis conversus est retrorsum.*‘

³⁶ Dementsprechend handelte es sich damals um eine Taufe, war mit dem *Dominus* (Ex 14, 21) Christus identisch, vgl. carm. pasch. 1, 141ff.: *mediumque per aequor / ingrediens populus rude iam baptisma gerebat, / cui dux Christus erat*. Siehe auch op. pasch. 1, 9, 183.

Anders als in den biblischen Bezugstexten (Mk 1, 10/Mt 3, 16 berichten nur den Ausstieg aus dem Fluss) ist im ‚carmen‘ eigens betont, dass Christus, den Jordan verlassend, festen Boden betritt. Es ist nicht unberechtigt, darin eine Anspielung auf Jos 4, 18: *cumque ascendissent portantes arcam foederis Domini et siccam humum calcare coepissent ...* (Vulg. – Vet. Lat. nicht rekonstruiert) zu sehen, also eine Ausweitung der typologischen Bezüge zwischen beiden Ereignissen anzunehmen. Hier wie dort handelt es sich um den Akt herrscherlicher Inbesitznahme des Landes, der Lade Gottes korrespondiert Christus. Mit dem Betreten festen Landes³⁷ tritt Christus die Herrschaft über diesen Schöpfungsbereich an: Bewusst ist er deshalb hier mit dem Würdetitel *Dominus* bezeichnet; auch das ihm zugeordnete Prädikat *calcavit* beschreibt nicht einfach nur einen Akt der Fortbewegung, sondern kraftvoller Machtausübung zu Beginn des öffentlichen (sich gegenüber dem Bösen siegreich durchsetzenden) Wirkens Christi.³⁸

(6.) Manifestation der Dreifaltigkeit (2, 168–174)

*Confestim patuere poli, sanctusque columbae
Spiritus in specie Christum vestivit honore*
170 *Mansuetumque docet multumque incedere mitem
Per volucrem quae felle caret, Natoque vocato
Voce Patris triplici Deus ex ratione probatur,
Quod Pater et Natus, quod Spiritus est ibi sanctus,
Quo manet indignus qui non numeraverit unum.*

Christi Macht und Hoheit, zuvor ablesbar an der Reaktion der Elemente, wird hier noch einmal durch die Metapher *vestivit honore* (169)³⁹ unterstrichen, womit ihn der Hl. Geist – über die biblische Vorlage hinaus – auszeichnet.

Der gesamte Kosmos, alle drei Schöpfungsräume bilden die angemessene Kulisse, vor der sich die Manifestation der Dreifaltigkeit ereignet: das Meer (*mare* 162/164), das Trockene (*siccas ... harenas* 167) und der Himmel (*poli*

³⁷ Vgl. Ps 94, 5: *quoniam ipsius est mare et ipse fecit illud et aridam* [Vulg.: *siccam*] *manus eius fundaverunt*. – Das ‚Trockene‘ als Gegenüber des Meeres ist auf die Schöpfung verweisender Sprachgebrauch, vgl. Gen 1, 9f.

³⁸ Zu *calcare* siehe auch Seite 230f. mit Anm. 86.

³⁹ Es könnte sich um eine (Christus mit dem Schöpfergott gleichsetzende) Anspielung auf Ps 92 handeln, der das Weltenkönigtum JHWHs besingt, vgl. Ps 92, 1: *Dominus regnavit, decorem induit*. – Zugleich weckt die Wendung im Leser Assoziationen an die Tauf liturgie: Nach dem Eintauchen in das Taufbecken wird der Täufling mit einem neuen Gewand bekleidet.

168) sind präsent. Das ‚Herabsteigen‘ des Heiligen Geistes (von allen 4 Evv berichtet: Mk 1, 10; Mt 3, 16; Lk 3, 22; Jo 1, 33) fehlt im ‚carmen‘! So ist die nicht nur örtliche Distanz, die Grenze zwischen Himmel und Erde, zwischen göttlicher und menschlicher Welt, aufgehoben.

II. Der Sturm auf dem Meer (carm. pasch. 3, 46–69)

Zur Erzählung vom Sturm auf dem Meer ist bereits von Chr. Ratkowitsch und M. Mazzega Wesentliches vorgetragen worden.⁴⁰ Von deren Vorgehensweise unterscheidet sich die nachfolgende Untersuchung darin, dass sie sich (entsprechend der Zielsetzung des gesamten Aufsatzes, siehe Seite 200) vorrangig mit der Erzählstrategie des Dichters befasst und noch gezielter auf dessen Umgang mit den biblischen Referenztexten (Mk 4, 35–41 [Vulg.: – 40]; Mt 8, 18. 23–27; Lk 8, 22–25) ihr Augenmerk richtet.

Zunächst Grundsätzliches:

Sedulius behält weitgehend das Gerüst seiner neutestamentlichen Vorlagen bei, nimmt aber im Einzelnen nicht unerhebliche Änderungen und Umgruppierungen vor. Die für die biblischen Berichte zentrale, den Abschluss und Höhepunkt bildende Glaubensfrage lässt er beiseite. In seiner Darstellung fehlen, sieht man vom Hilferuf der Bootsinsassen ab, die wörtlichen Reden; einzelne Motive daraus sind jedoch – aus der Sichtweise ihrer jeweiligen Sprecher herausgelöst – in andere Erzählebenen oder -sequenzen transponiert: Die vom biblischen Jesus den Jüngern zum Vorwurf gemachte Angst wird im ‚carmen‘ zu einem Moment des Geschehens selbst; die im Prätext den (in der erzählten Welt agierenden) Jüngern zugewiesene ‚Aufgabe‘, die Reaktion des Meeres zu deuten – sie begreifen das Nachlassen des Sturmes als Gehorsamsakt der elementaren Gewalten –, übernimmt der abschließend das Ereignis reflektierende (nicht zur erzählten Welt gehörende) Erzähler, der freilich schon im Aufkommen des Sturmes diesen Gehorsam am Werk sieht.

Der Text baut in erster Linie auf Oppositionen auf (wie teilweise, aber bei Weitem nicht so ausgeprägt, schon die neutestamentliche Vorlage). Die wichtigsten, die für die sedulische Darstellung im Gegenüber zum biblischen Referenztext konstitutiv sind, finden sich in den Kommentaren des sich einmischenden Erzählers. Sie betreffen ‚Korrekturen‘ zweier biblischer Motive:

⁴⁰ Chr. Ratkowitsch, Vergils Seesturm bei Iuvenecus und Sedulius, *JbAC* 29 (1986), 40ff., bes. 49ff. (im Folgenden abgekürzt: Ratkowitsch + Seitenziffer); Mazzega 99ff. – Zum Einzelnen siehe weiter unten.

der das Boot bedrohenden dämonischen Chaosmacht Meer sowie des dazu einen Kontrast bildenden Schlafes Christi; beide sind in den Augen des eine hohe Christologie vertretenden Autors offensichtlich erklärungsbedürftig. Dabei steht näherhin menschliche, an der Oberfläche des sich abspielenden Geschehens bleibende, Sichtweise in Opposition zum göttlichen Blickwinkel, d. i. zur Wahrnehmung der dem äußeren Geschehen inhärenten tieferen Wahrheit. So ist dem ‚Schein‘ (ihm sind die Jünger zugeordnet) das ‚Sein‘ (ihm sind der Herr und in gewisser Weise auch das das wahre Wesen Christi ‚erkennende‘ Meer zugeordnet) gegenübergestellt:

Jünger sehen nur:	in Wirklichkeit handelt es sich um:
das feindliche Wüten des Meeres	das seinen Schöpfer und Herrn freudig begrüßende Geschöpf
den (momentanen) Schlaf des Meisters	die (immerwährende) Wachsamkeit Gottes ⁴¹

(1.) Gang Christi vom Land auf das Meer (3, 46–48)

*Inde marina petens arentes gressibus algas
Pressit, et exiguae conscendens robora cumbae
Aequoreas intravit aquas;...*

Der das Geschehen der neuen (durch *inde* markierten) Erzählung in Gang setzende Handlungsträger ist, ausgeprägter noch als bei Mt und Lk und im Gegensatz zu Mk, ausschließlich der erst im nächsten Satz (vgl. 48b) genannte *Dominus*, bei ihm liegt die Initiative, über 2 ½ Verse agiert er allein.

Angesichts der sonst rasch zum Ziel drängenden Erzählweise des Autors muss es einen Grund dafür geben, dass hier ein zunächst eher banal erscheinender Vorgang so kleinschrittig, fast umständlich erzählt wird: Es wird eigens festgehalten, dass der sich zum Meer⁴² Begebende erst noch den trockenem

⁴¹ Weitere Gegensatzpaare sind z. B.: sanft (*placido ... ponto* 49, *mitiescere* 62, *placat* 63, *placido marmore* 70) – wild (*fera ... hiems* 52, *feri pugnax audacia ponti* 64, *tumidas ... undas* 65); Angst (*formido* 54) – Ruhe (*placidum ... somnum* 56); Weinen (*lacrimantibus* 59) – Freude (*laetum exiliens ... mare* 67, *ventorum gaudia* 69); Auflehnung (*pugnax audacia* 64) – Gehorsam (*obsequio* 68); Land (*arentes ... algas* 46) – Meer (*marina* 46 etc.); Menschheit (*pectore* 56) – Gottheit (*maiestate* 57) Christi; Außen – Innen (Wechselspiel von äußerem Geschehen und innerem Erleben); vordergründige Erzählung – ‚hintergründige‘ Deutung.

⁴² Biblischem Sprachgebrauch folgend (vgl. Mk 4,40; Mt 8,24.26.27; Lk 8,25) bezeichnet Sedulius den See Genezareth als *mare* (67). Sicher hat Ratkowitsch (49) Recht, wenn sie konstatiert: „Sedulius verwendet mit Absicht das biblische Wort *mare*, um den Leser zu

Strand beschreitet, danach wird hervorgehoben, dass der ein Boot Besteigende (mit dieser Aussage begnügen sich die Evv) die ‚Wasser‘ betritt. Aufschlussreich ist das syntaktische Gefüge: Dem Gang zum Meer (*petens* 46: PPA) ist das Beschreiten des Strand (*pressit* 47: Prädikat; *premere* beschreibt nicht nur ein festes Auftreten, sondern drückt darüber hinaus etwas Gebieterisches aus⁴³), dem Einstieg ins Boot (*conscendens* 47: PPA) das Betreten des Wassers übergeordnet (*intravit* 48: Prädikat). Das Hauptgewicht der Aussage liegt somit auf den über den Bibeltext hinausgehenden Zusätzen, die das eigentliche Anliegen des Dichters hervorkehren, nämlich, dass es sich bei Christi Tun im tieferen Sinn um das Gehen vom Schöpfungsraum ‚Trockenes‘ (46 sind die *algae* ausdrücklich als *arentes* gekennzeichnet, vermutlich eine Replik auf Gen 1, 9f.) hin zum Schöpfungsraum ‚Meer‘ handelt.⁴⁴ So wird der Eindruck erweckt, dass der Herr nun, trotz des von ihm benutzten Bootes, mit dem Meer – ebenso wie zuvor (am Ufer des Sees) mit dem trockenen Land – in unmittelbaren Kontakt tritt:⁴⁵ Schöpfer und Geschöpf berühren sich.⁴⁶ Zur Größe dessen, der das Meer betritt, steht der winzige Kahn (*exiguae ... robora cumbae* 47) in auffälligem Kontrast.⁴⁷

zwingen, den vergilischen Seesturm zu assoziieren“; ihre diesbezüglichen Ausführungen und die beigezogenen Parallelen belegen dies eindrucksvoll. Aber das ist nur die eine Seite; die andere ist, dass für den Dichter der See Genezareth den Schöpfungsraum ‚Meer‘ repräsentiert (eine solche universalisierende Sichtweise ist auch für die Evv anzunehmen, vgl. die jeweiligen Schlussverse, in denen auf alttestamentliche Aussagen wie z. B. Ps 103, 6f., Ps 105, 9 und Nah 1, 4 Bezug genommen sein dürfte). – Der kunstvolle Wechsel der für das ‚Meer von Galiläa‘ gewählten Bezeichnungen: *marina* (46), *aequoreas ... aquas* (48), *ponto* (49), *profundum* (51), *pelagus* (52), *vada salsa* (sic!) (53), *aequora* (63), *ponti* (64), *mare* (67), *fretum* (68) unterstreicht poetologisch, dass es letztlich nicht allein um das konkrete Gewässer des Sees Genezareth geht, sondern um das Meer schlechthin; siehe auch Seite 209 mit Anm. 27.

⁴³ In diesem Sinne ist *premere* auch in der Erzählung vom Seewandel (3, 227) gebraucht; vgl. dazu Seite 230 mit Anm. 86.

⁴⁴ Das Meer wird denn auch als das eigentliche Ziel Christi angegeben (*marina petens* 46); nach den biblischen Berichten ist es dessen Durchquerung, um das jenseitige Ufer zu erreichen (Mk 4, 35: *transeamus/transfretemus contra*; Mt 8, 18: *ire trans fretum/mare*; Lk 8, 22: *transfretemus[/per]transeamus trans stagnum*).

⁴⁵ Mazzegas Kommentar (102: „48 *aequoreas intravit aquas*. Der Hinweis stellt eine Erweiterung der biblischen Vorlage dar“) ist unbefriedigend.

⁴⁶ Folgerichtig sind die *discipuli* aus diesem Geschehen ausgeklammert, sie treten erst später auf.

⁴⁷ Dieser, wenn auch nicht expressis verbis herausgestellte, Gegensatz kann m. E. aus der betonten Hervorkehrung des sehr kleinen Gefährts geschlossen werden; explizit zur Sprache gebracht und zum Paradox zugespitzt ist er von Chromatius, den Sedulius gekannt (siehe dazu Verf., Irdisches Geschehen und göttliche Wirklichkeit, Hermes 139 [2011],

(2.) Fahrt der *discipuli* auf dem Meer (3, 48/49)

... *Dominumque sequentes*
Discipuli placido librabant carbasa ponto.

Zu den Erzählfiguren Christus und Meer – das Land ist nicht mehr im Blick – kommen nun die *discipuli* hinzu, gleich anfangs durch Wortwahl und -stellung als die gekennzeichnet, die ihrem Herrn unterstellt sind (*Dominum* [statt *magistrum*] *sequentes*⁴⁸); ihrerseits aber ‚regieren‘ sie mit ihrer Segelkunst, freilich nur bei ruhigem Seegang, das Schiff; dieses, nicht – wie im Falle Christi – das Meer selbst, bildet ihr unmittelbares Gegenüber.

(3.) Aufkommen des Sturmes (3, 50 – 53)

50 *Iam procul a terris fuerat ratis actaque flabris*
Sulcabat medium puppis segura profundum,
Cum subito fera surgit hiems pelagusque procellis
Vertitur et trepidam quatiant vada salsa carinam.

Der Erzähler wechselt seinen Standort; er verweilt nicht länger bei den Personen im Boot, sondern betrachtet aus größerer Distanz das weitere Schicksal des auf dem Meer treibenden Schiffs.

Boot und Meer bilden jeweils in Verbindung mit den Winden die Gegenspieler; ihr antagonistisches ‚Verhältnis‘ wird durch chiasmatische Wortstellung veranschaulicht:

1. (50f.) Das von günstigen Winden beförderte Schiff: *ratis / puppis segura* [Subjekt / a] hat das Meer: *medium ... profundum* [Objekt / b] ‚im Griff‘: *sulcabat*;

2. (52f.) der aufkommende Sturm (der Wind wechselt gleichsam die Seite) und das von ihm aufgewühlte Meer: *fera hiems / pelagus / vada salsa*

75ff.) und auch in den hier interpretierten Textpassagen – wie an der Fülle der aufgeführten Parallelen erkennbar – als Quelle benutzt haben dürfte, vgl. in Matth. 42, 1: *Mira ratio! ascendit parvam naviculam ut navigaret ille qui totum mundum divina virtute gubernat* und vor allem serm. 37, 1, wo sich eine ganz ähnliche Umschreibung des Kahns findet: *Dominus et salvator noster, qui totum mundum gubernat, continetur parvo ligno naviculae.* – Ausdrücklich bedient sich Sedulius dieses Theologumenons (übrigens ähnlich pointiert wie Chromat. in Matth. 5, 1; vgl. auch ders. serm. 32, 2) in seiner Darstellung der Menschwerdung Christi (carm. 2, 59ff.): Der, den die Weltenräume nicht zu fassen vermögen, liegt in einer engen Krippe.

⁴⁸ Eine Rangordnung stellt auch schon Mt 8, 23 (*secuti sunt eum discipuli eius*) her, jedoch, weil der *Dominus*-Titel fehlt, nicht so ausgeprägt wie Sedulius. – Mk 4, 36 (*acceperunt eum/adsumpserunt illum*) ist eine solche Hierarchie gänzlich fremd. – Lk 8, 22 (*ipse ascendit in naviculam et discipuli eius*) deutet sie allenfalls an.

[Subjekt / b1] haben das Schiff: *trepidam ... carinam* [Objekt / a1] ,im Griff': *quatunt*.

Ein hier seinem Namen mehr als gerecht werdendes ‚cum inversum‘ und der Wechsel vom Hintergrundtempus Imperfekt (*sulcabat* 51) ins Präsens des aktuellen Geschehens erhöhen die Spannung.

Dieses nautische Intermezzo – Personen treten in ihm nicht auf – ist gleichwohl durch die dem Schiff zugeordneten konträren Adjektive *secura* (51) und *trepidam* (53), die ja nicht eigentlich das Fahrzeug, sondern die Gefühlslage seiner Passagiere kennzeichnen, auch mit dem ‚menschlichen‘ Geschehen der vorausliegenden wie auch folgenden Erzähleinheit verbunden.⁴⁹

(4.) Angst der Jünger – Schlaf Christi (3, 54–58)

Perculerat formido animos, seseque putabant
 55 *Naufraga litoreis iam tendere brachia saxis.*
Ipse autem placidum carpebat pectore somnum,
Maiestate vigil, quia non dormitat in aevum,
Qui regit Israhel neque prorsus dormiet umquam.

Nun ist der Erzähler wieder ganz nah bei den Bootsinsassen, indem er einen Blick in ihr Inneres gewährt. Mit drastischen Worten⁵⁰ schildert er, wie Furcht (Subjekt) ihr Denken und Fühlen (*animos* 54) beherrscht, und wie sie sich – ihre Situation dramatisierend – die schlimmsten Folgen ausmalen. Ihr ‚Glaube‘ (*putabant* 54) ist ganz auf die drohende Katastrophe gerichtet,⁵¹ dem Herrn sind sie nicht zugewandt,⁵² er spielt in ihren Überlegungen zunächst keine Rolle. Damit ‚verlängern‘ sie – anders als ihre biblischen Vor-

⁴⁹ Es zeigt sich hier die Abhängigkeit der Jünger von den elementaren Naturmächten: Sanfter Seegang (*placido ... ponto* 49) und die Fahrt begünstigendes Wehen des Windes (*actaque flabris* 50) bieten ‚Sicherheit‘, ermöglichen ‚Sorglosigkeit‘ (vgl. *puppis secura* 51; siehe dazu Ratkowitsch 51), heftiger Sturm (*fera ... hiems* 52) versetzt sie in Angst (vgl. *trepidam ... carinam* 53).

⁵⁰ Vgl. Mazzega 106, der allerdings zu seiner beeindruckenden Paraphrase das ‚opus‘ zusätzlich zu Hilfe nimmt. – Die Wirkung der wuchtigen Worte (*perculerat formido* 49) wird durch ihre herausgehobene Position am Versanfang noch gesteigert.

⁵¹ Die Jünger verhalten sich nicht anders als die Schiffsbesatzung in den paganen Seesturmschilderungen, die keine Hoffnung hat; siehe dazu Ratkowitsch 46 mit Anm. 39; Mazzega 106.

⁵² Die späteren ikonographischen Darstellungen dieser Szene (zumeist Buchillustrationen) zeigen öfters die den von außen andrängenden Stürmen zu- und damit vom Herrn abgewandten Jünger im Boot; herausragendes Beispiel für diesen Typus ist der mittelalterliche Hitda-Codex.

läufer, die sich nach dem Aufkommen des Sturms direkt an ihren Meister wenden – die ‚erzählerische Abwesenheit‘ des *Dominus*, ein Kunstgriff, durch den Spannung aufgebaut wird.

Schon vor dieser Kontrastfolie erscheint der ‚sanfte‘⁵³ Schlaf Christi als Ausdruck seiner unerschütterlichen Souveränität über die Naturgewalten.

Der 57f. den erzählerischen Duktus durchbrechende, den biblischen Referenztext ergänzende Kommentar, der einem möglichen Zweifel des Lesers an der Gottheit des Schlafenden entgegentritt, wird geschickt vorbereitet durch das der Wendung *somnum capere* auch sonst oft beigefügte – insofern hier zunächst gar nicht auffallende – *pectore* (56),⁵⁴ das aber im Nachhinein, dadurch dass ihm im folgenden Vers *maiestate* (57) entgegengesetzt wird, eine spezielle theologische Bedeutung gewinnt. In ihrer Gegenüberstellung weisen die Wendungen auf die Menschheit und Gottheit Christi hin. Wie längst erkannt ist, spielt Sedulius hier Ps 120,4 ein: *ecce non dormitavit neque obdormiet qui custodit Israel*.⁵⁵ Das im neuen Kontext fremd wirkende *Israel* behält der Dichter deshalb bei, weil es ihm darauf ankommt, dass der Leser seinen Kommentar aufgrund ebendieses Überhangs (trotz der sich *maiestate* anpassenden, für Sedulius charakteristischen Abweichung *qui regit*⁵⁶ *Israel*)

⁵³ Das dem Schlaf beigegebene Charakteristikum *placidus* ist ein besonders in der antiken Epik gängiges Epitheton ornans (Belege: Ratkowitsch 52 Anm. 63, Mazzega 107f.). Zugleich ist zu bedenken, dass das Wort im ‚carmen‘ in der Regel dazu dient, etwas als der Sphäre Christi zugehörend zu charakterisieren, siehe auch Seite 207 mit Anm. 23 und Seite 225 mit Anm. 72; grundlegend: P. W. A. Th. van der Laan (s. o. Anm. 16), 7f.

⁵⁴ Hinreichende Belege bei Ratkowitsch 52 mit Anm. 63 und Mazzega 108.

⁵⁵ Vgl. Th. Mayr (s. o. Anm. 30), 42; sehr treffend wird die mit dem Rekurs auf diesen Psalmvers verbundene theologische Aussage von Ratkowitsch 53 und Mazzega 109 beschrieben; ein Hinweis auf sie mag deshalb genügen.

⁵⁶ Christus erscheint im ‚carmen‘ vor allem als ‚Herr / Herrscher‘ (mit diesem Hoheitstitel geben die alten Bibelübersetzungen LXX, Vet. Lat. und Vulg. den JHWH-Namen wieder); in der Seesturm-Erzählung ist er gleich dreimal als *Dominus* bezeichnet: 3,48.62.65. Auch im Hinblick auf diese Titulatur ist *regit* ein angemessener Ersatz für das an dieser Versstelle nicht verwendbare *custodit*. Ob Sedulius dabei Ps 79,2 vor Augen hat, wie Ratkowitsch (53 mit Anm. 66) vermutet, ist erwägenswert, lässt sich allerdings nicht zweifelsfrei klären, da für einen Überlieferungsstrang der Vet. Lat. auch die Version *qui pascis Israel* bezeugt ist, vgl. Aug. in psalm. 79,2; ders. serm. 46,23 und 47,3. (Insgesamt wählen die lat. Übersetzungen für die Wiedergabe des in der LXX gebrauchten ποιμαίνειν meist *pascere*, selten *regere*.) Der ebd. vertretenen Meinung Ratkowitschs, „diesen Psalmvers“ (sc. 79,2) habe „bereits Prud. cath. 12,95 in poetische Form gebracht“, vermag ich mich nicht anzuschließen; m. E. handelt es sich cath. 12,95 (*qui nomen Israel regat*) um die Wiedergabe von Mt 2,6 (Vet. Lat.): *qui regat populum meum Istrahel*. Dass Prudentius darüber hinaus an Ps 79,2 gedacht haben soll, ist wenig wahrscheinlich. (Wohl aber ist Ps 79,2 in der 1. Strophe des Ambrosius zugeschrieben)

leichter als Psalmvers identifiziert und so die Gleichsetzung Christi mit dem Gott des AT nachvollzieht.⁵⁷ Christus soll er aber nicht allein als den erkennen, der Israel regiert (damit wäre die Intention des Sedulius nicht hinreichend erfasst), sondern – wie es der ursprüngliche Kontext des abgewandelten Zitates nahe legt (Ps 120, 4: *qui custodit Israel* führt die Aussage Ps 120, 2: *auxilium meum a Domino qui fecit caelum et terram* fort) – als den Schöpfer und Herrn der Welt. Die Jünger, die in der erzählten Welt verbleiben, nehmen nur vordergründig den Schlaf Christi, Chiffre für dessen Menschsein, wahr, und erkennen nicht die dahinter stehende – dem Leser durch das Einspielen des Psalms vor Augen geführte – größere göttliche Wirklichkeit.

(5.) Hilfeschrei der Jünger –

Besänftigung des Meeres durch Christi Gebot (3, 59–63)

Ergo ubi pulsa quies cunctis lacrimantibus una
 60 *Voce simul ,miserere citus, miserere, perimus,*
Auxilio succurre pio', nil vota moratus,
Exurgens Dominus validis mitescere ventis
Imperat et dicto citius tumida aequora placat.

Mit den Worten *Ergo ubi* greift der Dichter den Erzählfaden wieder auf. Das nun folgende Geschehen wird in atemloser Hast geschildert: Das Aussparen der finiten Verbform (*ubi pulsa quies* 59; wessen Ruhe, von wem diese vertrieben wurde, bleibt obendrein ungesagt), die Partizipialkonstruk-

Adventshymnus in lateinische Verse übertragen, Hymn. 5, 1ff.: *Intende, qui regis Israel, / super Cherubim qui sedes, / appare Ephraem coram, excita / potentiam tuam et veni.*)

⁵⁷ Schon Chromatius stellt in seiner Exegese der Seesturmperikope eine Verbindung zu Psalm 120, 4 her, in Matth. 42, 1: *Dormit in somnum, qui populum suum vigilia aeterna custodit. Dormivit autem Dominus non necessitate infirmitatis humanae, sed spontanea voluntate. Nam cum in Dei illa aeterna natura somnus non cadat, secundum quod de eo legimus dictum: Ecce non dormitavit neque obdormiet qui custodit Israel, tamen Dominus ac Salvator noster, ad probandam in se suscepti corporis veritatem, etiam usque ad somnum humanae naturae omnia implere dignatur, ut evidenter veritatem in se assumpti corporis demonstraret.* (vgl. ferner Petr. Chrys. serm. 21, 3; Arnob. Iun. in psalm 77, l. 122). – Gegeneinander ausgespielt wurden Psalm 120, 4 und Mk 4, 38 / Mt 8, 24 / Lk 8, 23 von häretischer Seite, vgl. Epiph. anc. 31.2f. (GCS 25, 40) und Thdt. eran. 6 (Ettinger 258, 21ff.). – Bas. Sel. führt namentlich Apolinarius, Arius und Eunomius an, denen zufolge Christi Schlaf im Boot die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater ausschließe, vgl. serm. 22 (PG 85, 265): ... βοῶντες Ὁρᾶς ὡς οὐ θεὸς ὁ καθεύδων; ὀρᾶς ὡς οὐχ ὁμοούσιος τῷ μὴ ταῦτα πάσχοντι πατρὶ ὁ ταῦτα πάσχων υἱός;

tionen (*cunctis lacrimantibus* 59, *nil vota moratus* 61, *exurgens* 62⁵⁸), die (von Sedulius sonst kaum einmal aus dem Prätext beibehaltene) wörtliche Rede, die in dieser fehlende Anrede (Mk 4, 38: *magister*; Lk 8, 24: *praeceptor/magister*; Mt 8, 25 bietet immerhin das dem Sedulius sonst so kostbare *Domine*), die in dichter Folge angereihten Imperative, das flehentlich wiederholte *miserere* (60), obendrein hinzugefügtes *citus* (ebd.) sind Ausdruck der sich überstürzenden Ereignisse, alles drängt hin auf die Kernaussage: *Dominus ... / imperat* (62f.) und die unerhört schnelle Wirkung dieses Befehls: *dicto citius tumida aequora placat* (63).⁵⁹ Dabei fällt auf, dass der ‚Herr‘ zwar der an ihn herangetragenen Bitte unverzüglich entspricht, sich den Jüngern dabei aber nicht zuwendet, sondern Wort und Tun ausschließlich auf die Winde und das Meer ausrichtet. Nicht mehr (wie noch in 48) den Jüngern, sondern den Naturgewalten Meer und Sturm tritt er als ihr *Dominus* gegenüber. Die Erzählfigur ‚Jünger‘ hat (anders als in den biblischen Referenztexten) mit ihrem Hilferuf ihre Rolle ausgespielt; sie hatte die Funktion, die Hinwendung Christi zum Meer erzählerisch in Gang zu setzen.⁶⁰

(6.) Deutung des Meeressturms (3, 64–69)

Non erat illa feri pugnax audacia ponti,
65 *In Dominum tumidas quae surgere cogeret undas,*
Nec metuenda truces agitabant flamina vires:
Sed laetum exiliens Christo mare compulit imum
Obsequio fervere fretum, rapidoque volatu
*Moverunt avidas ventorum gaudia pinnas.*⁶¹

Der Erzähler wechselt in die Rolle des *interpres*: Aus der mit der Stillung des Sturms an ihr Ziel gelangten Erzählung greift er eine zurückliegende Se-

⁵⁸ Durch zuvor zur Beschreibung des aufkommenden Sturms gewähltes *surgit* (*hiems*) (52) kommt nun mit *exurgens* (*Dominus*) die Korrespondenz zwischen Schöpfer und elementarem Geschöpf sehr schön zum Ausdruck.

⁵⁹ Der fast gänzlich Vergil (Aen. 1, 142) entlehnte Vers fügt sich so völlig in den neuen Kontext ein. Zu dem sich aus dem Zitat ergebenden Antagonismus Neptun↔Christus siehe Ratkowitsch 54, dazu Mazzega 112f. – Mit Recht bezweifelt Mazzega ebd. Ratkowitschs Annahme, dass die Ersetzung des vergilischen *sic ait* durch *imperat* erfolge, um den Vergleich mit Iuvencus 2, 38 hervorzurufen; m. E. folgt Sedulius mit *ventis / imperat* den biblischen Prätexten Mt 8, 26 (*imperavit vento/ventis*) bzw. Lk 8, 25 (Rede der Jünger untereinander: *ventis imperat*).

⁶⁰ Anders die Sichtweise der Evv; für sie war die Beruhigung des Meeres Hintergrund und Anknüpfungspunkt für die mindestens gleiches Gewicht beanspruchende Jüngerbelehrung.

⁶¹ Zum Aufbau dieses Abschnittes siehe auch Ratkowitsch 55 und Mazzega 114.

quenz (das Aufkommen des Unwetters 52f.) noch einmal auf und unterzieht sie einer Revision, die geradezu einer Korrektur der biblischen Vorlage gleichkommt. Überraschend wird das erzählte Geschehen in ein ganz neues Licht getaucht.

Die ersten drei Verse (64–66) stellen klar, dass das wild wogende Meer und die Schrecken erregenden Winde gerade nicht, wie der Leser vermuten könnte, Ausdruck einer vermessenen Widersetzlichkeit der Naturgewalten gegen den – und das bedeutet: ihren – Herrn sind.⁶² Dies geschieht in der Weise, dass die ein solches ‚Missverständnis‘ nahe legenden Verse 52–54a noch einmal Punkt für Punkt – nun mit negativem Vorzeichen (*non ... 64; nec ... 66*) – durchgegangen werden: *feri ponti* (64) geht auf *fera hiems* (52) ein, *surgere* (65) erinnert an *surgit* (52), *metuenda* (66) nimmt *trepidam* (53) und *formido* (54) auf (auch auf die später erwähnten *tumida aequora* 63 wird in der Wendung *tumidas ... undas* 65 zurückverwiesen).

Die folgenden drei Verse (67–69) klären darüber auf, was der Sturm in Wahrheit zu bedeuten hat: Christus entgegenbrandende Freude, überschwängliche Begrüßung, sich zu ihm drängender Gehorsam.⁶³ Diese ungewöhnliche Deutung ist nicht aus der Luft gegriffen, sondern schöpft aus dem biblischen Psalter: Statt des schon von Th. Mayr⁶⁴ angeführten Belegs Ps 96, 1: ... *Dominus regnavit exultet terra laetentur insulae multae* ist allerdings eher an zwei andere Stellen aus dem 4. Psalmenbuch zu denken, zum einen an Ps 95, 11f.: *Laetentur coeli, et exultet terra, commoveatur mare et plenitudo eius: (12) gaudebunt campi et omnia quae in eis ...*, zum anderen an Ps 97, 6f.: ... *Iubilare in conspectu regis Domino. (7) moveatur (commoveatur) mare et plenitudo eius ...*. In eine Reihe gestellt sind die als Synonyma verwandten Prädikate *laetentur / exultet / commoveatur / gaudebunt* (95, 11f.)

⁶² Die sedulische Auslegung ist durch den biblischen Prätext kaum nahe gelegt: Der markianische Jesus muss die widerspenstigen Elemente durch ein hartes Gebot zum Schweigen bringen, er herrscht sie an in einer Ausdrucksweise, die er sonst zur Dämonenaustreibung verwendet; ähnlich lässt die Schelte bei Lukas (*increpavit* 8, 24) auf Unbotmäßigkeit des Sturmes schließen; Matthäus wertet das Seebeben nicht, es geht ihm vor allem darum, ein möglichst hoheitsvolles Bild Jesu zu entwerfen, der über Meer und Winde machtvoll gebietet.

⁶³ Wenn Sedulius das Meer mit allen Konsequenzen als Geschöpf Gottes hinstellt, dem es in unbedingtem Gehorsam (vgl. auch 1, 238ff.: *nempe creatori ... /... / omne suum famulatur opus sequiturque iubentis / imperium*) huldigt, er es damit ja radikal entdämonisiert und gewissermaßen auch depotenziert, vertritt er gegenüber dem biblischen Verständnis, das noch von beidem (Meer als Geschöpf und Chaosmacht) geprägt ist, einen aufgeklärteren Standpunkt (Aufklärung durch Entmythologisierung).

⁶⁴ Th. Mayr (s. o. Anm. 30), 17; vgl. auch Ratkowitsch 55 und Mazzega 115.

bzw. *iubilare* / *moveatur* (Ps 97, 6f.); die (*com*)*motio maris* ist also, wie auch die einschlägigen spätantiken Psalmenkommentare belegen, Ausdruck der Freude und des Jubels.⁶⁵ Dieses Verständnis liegt ganz auf der Linie der sedulischen Christologie, die in diesen Versen mit äußerster Konsequenz zu Ende gedacht ist: Neben Gott gibt es keine andere Macht (ihm gegenüber keine ‚Eigenmächtigkeit‘), seinem Herrn kann das Geschöpf nicht anders begegnen als in freudigem Gehorsam.⁶⁶

Der Kommentator zieht gleichsam das den wahren Sinn der Erzählung verhüllende *velamen* beiseite und gibt den Blick frei auf das grandiose

⁶⁵ Belege zu Ps 95: Arnob. Iun. in psalm 95,1.28ff. (= allegorisierende Auslegung des 11. Verses): *Pro hoc opere laetantur caeli in sanctis, laetatur et terra in nobis peccatoribus. Ad hoc gaudium movetur mare, vulgus ignobile et fluctuans ...*; zu Ps 97: Aug. in psalm. 97,8 (l.2ff.): *Commovetur mare et plenitudo eius. ... unde commotum est mare? Cum iubilabatur, cum psallebatur Deo; Dei aures delectabantur, maris fluctus excitabantur. ...* – Mit Bezug auf Christus: Hier. in psalm. 97,8/9 (l. 166 l. 143ff.): *Moveatur mare, et totus orbis: flumina plaudent manu simul, sancti eius: montes nihilominus, qui ad summam iustitiam pervenerunt. Dicamus et aliter. Moveatur mare, quod ante fuerat innotum, moveatur in adventu Xpisti.* — Im Zusammenhang der Seewandelgeschichte, aber in eben genau derselben Funktion wie bei Sedulius, Chromat. in Matth. 52,2: *Ambulavit igitur Dominus super mare, ille qui et creator et conditor est universitatis. Non enim poterat corpora degravari quominus per undas maris ambularet, ille qui et hominis naturam et ipsum mare et universa caelestia ac terrestria fecerat? Quapropter ipsae aquae saevientibus undis maris Domino et creatori suo cum debito servitutis obsequio gaudentes famulabantur.* – Wichtig ist – eben auch für das Verständnis des *carm. pasch.* –, dass das Meer hier als Schöpfungsraum neben den anderen großen Schöpfungsräumen im Gegenüber zu seinem Herrn und Schöpfer erscheint.

⁶⁶ Dass es der Sturm überhaupt wagen konnte, sich zu erheben angesichts des sich im Schiff befindenden Herrn, ist auch für andere Autoren ein Problem, das sie aber nicht so kühn lösen wie Sedulius: Für Athanasius ist das Motiv die *Furcht* vor dem Herrn (ep. fest. 29, CSCO 150 [Script. Copt. 19] 54, l.20ff.; zitiert wird im Folgenden die franz. Übersetzung von L. T. Lefort, CSCO 151 [Script. Copt. 20] 25): *Le Seigneur aussi exerça ses disciples lorsqu'il dormait sur le coussin au moment où arriva ce grand prodige capable de confondre les impies; car en se levant, en gourmandant * la mer et en faisant cesser la tempête, il démontra fort bien deux choses: c'est-à-dire que la tempête n'était pas le fait des vents mais qu'elle fut causée par la crainte du Seigneur qui était monté sur la mer (auch hier bleibt die Benutzung des Bootes außer Acht!); et que le Seigneur, qui l'avait gourmandée, n'était pas une créature mais plutôt son créateur; car une créature n'obéit pas à sa co-créature.* – Nach Joh. Chrysostomus gestattet es der Herr, dass Sturm aufkommt, damit die Jünger lernen, mutig zu sein, sich darin üben, den auf sie zukommenden Gefahren zu begegnen, in Matth. 28 (PG 57,350f.): ἀφίσι κλυδωνισθῆναι, τοῦτό τε κατορθῶν, καὶ γυμνάζων πειρασμοὺς φέρειν γενναίως ..., γυμνασίας ἔνεκεν ταῦτα συνχωρεῖτο, καὶ τύπος ἦν τῶν μελλόντων καταλήψεσθαι αὐτοὺς πειρασμῶν. ... δεικνὺς τοίνυν ἐντεῦθεν, ὅτι θαρρῆειν χρῆ, κὰν μεγάλα διεγείρηται τὰ κύματα.

Drama, das sich zwischen dem Weltengott und seinem Geschöpf, dem universalen Schöpfungsraum Meer, abspielt,⁶⁷ ein Blick, der den Jüngern in der Erzählung verwehrt ist. Sie zeigen sich dem ‚elementaren Schauspiel‘ des jubelnden Seesturmes nicht gewachsen, dringen nicht zum Eigentlichen vor. Auf die Freude der Elemente reagieren sie mit Weinen (*cunctis lacrimantibus* 59). Darin zeigt sich zugleich, dass der ‚Glaube‘ der Elemente unmittelbarer, größer und ‚selbstloser‘ ist als der der Jünger, die den Sturm falsch deuten; die Elemente sind den Jüngern voraus.⁶⁸ Auch insofern spielen Letztere nur eine Nebenrolle.

Den Schwerpunkt der sedulischen Seesturm-Erzählung bildet das Wechselspiel zwischen Schöpfer und Schöpfungsraum ‚Meer‘.⁶⁹ Dem biblischen Wunder der Sturmstillung wird das vorab erfolgende größere ‚Wunder‘ des seinen Herrn erkennenden und ihm – ohne dass es seines Befehles bedarf – zujubelnden Meeres übergeordnet; schon in ihm wird Gottes Schöpfergröße epiphan. Gegen die biblische Vorlage ist – wie schon bei der ‚Taufe des Jordans‘⁷⁰ – ein weiteres Mal die Theophanie Christi vorverlegt in den Moment, in dem er mit dem Schöpfungselement Wasser in Berührung kommt. Die Bedeutung des in den Versen 62f. nur knapp abgehandelten nunmehr zweiten Wunders ist deshalb keine geringere, wohl erhält dieses einen neuen Akzent: Zwar bringt der *Dominus* in ihm in imperialer Gebärde seine Herrschaftsmacht dem Meer gegenüber zur Geltung, aber die Ausübung dieser Herrschaft ist nicht eine unterdrückende, sondern ‚besänftigende‘: *mitescere ... / imperat ... placat* (62f.).⁷¹ Das Meer wird, da nicht Rebellion, sondern überschäumende Freude sein Verhalten bestimmte, entsprechend behutsam

⁶⁷ Mazzega 115 sieht richtig, wenn er schreibt: „zuvor ging es um die äußere Erscheinung der Naturgewalten“, greift m. E. aber zu kurz, wenn er anfügt: „nun um ihre Beweggründe.“ Vielmehr: nun wird offenbar, was sich wirklich ereignet hat. Es geht also um Schein und Sein, menschliche und göttliche Perspektive.

⁶⁸ Dieses Voraus der unbeseelten Schöpfung/des Elementes ‚Wasser‘ gegenüber dem Menschen beschreibt in einem anderen Zusammenhang sehr schön Ambr. hex. 3, 1, 1 (siehe Anm. 29).

⁶⁹ Das belegt auch die Wahl des Tempus: Die Darstellung des sich erhebenden Sturms sowie des diesem Sturm gebietenden und ihn besänftigenden ‚Herrn‘ steht im Präsens (*surgit* 52, *vertitur* 53, *quatiunt* 53 / *imperat* 63, *placat* 63), während z. B. zur Beschreibung der Aktionen der Jünger das Imperfekt (*librabant* 49, vgl. auch *sulcabat* 51) als Hintergrundtempus verwandt ist.

⁷⁰ Siehe Seite 210.

⁷¹ Ganz gezielt ist der Vorgang, der in der biblischen Vorlage – entsprechend dem Schöpfungsbericht (vgl. z. B. Gen 1, 3: *dixitque ... facta est*) – passivisch formuliert (Mk 4, 39 / Mt 8, 26 / Lk 8, 24: *et facta est tranquillitas*) und damit als Gottes Handeln ausgewiesen ist, hier als ein Akt Christi, insofern er selbst Gott ist, herausgestellt: *placat*.

wieder in seine ihm Grenzen setzende, der übrigen Schöpfung ein ungefährdetes Dasein ermöglichende Schöpfungsbestimmung zurückverwiesen. Insofern das Wortfeld ‚*placidus*‘ (vgl. z. B. 2, 141; 3, 56; 4, 1. 100. 232. 238) / ‚*mitis*‘ (vgl. 2, 170; 5, 140; siehe auch Anm. 23) im ‚*carmen*‘ hauptsächlich die Sphäre, in die Christus eintritt, bzw. das Wesen Christi selbst kennzeichnet, kommt es im Akt des *mitescere* bzw. *placare* zu einem Einklang von Geschöpf und Schöpfer.⁷²

III. Der Seewandel (carm. pasch. 3, 219–235)

Methodische Vorüberlegung:

Eine ausgezeichnete Kommentierung der Textpassage bietet schon Mazzega (201ff.). Gegenüber seiner materialreichen Untersuchung heben die folgenden Ausführungen stärker auf formale Gesichtspunkte ab, sie versuchen vor allem, die Erzählstruktur zu erhellen. Wie oben schon dargelegt, gehen sie hauptsächlich der Frage nach, wie der Erzähler den durch die Bibeltexte vorgegebenen Stoff arrangiert, ihn zu einem neuen Gebilde formt. Dies erfordert, alle Aufmerksamkeit auf den Text des ‚*carmen*‘ als solchen zu richten, d. h. konkret: ihn ohne Einbeziehung des später verfassten ‚*opus*‘ (das von den Kommentatoren gern herangezogen wird, um ‚Leerstellen‘ im ‚*carmen*‘ zu füllen⁷³) zu betrachten, nicht zuletzt deshalb, weil der erste

⁷² So macht das rahmende *placido* einen Bedeutungswandel durch: 49 erscheint es lediglich als Beschreibung eines Naturzustandes, 70, im Rückblick auf das Geschehene (*Interea placido transvectus marmore ...*), ist es dagegen theologisch aufgeladen, drückt es das Ausgerichtetsein auf Christus aus.

⁷³ Als ein Beispiel dafür sei Mazzega 211 (zu 3, 230ff.) angeführt [meine Kommentierung in eckigen Klammern]: „... Anders [sc. als Mt 14, 28f./op. pasch. 247, 13 – Zeichenabstand von mir erweitert] im Carmen; der Erste der Apostel (Prud. c. Symm. 2 praef. 2 *summus discipulus dei*) [diese Kennzeichnung findet sich im ‚*carmen*‘ gerade nicht!] erweist sich so als besonders mutig [vom Mut des Petrus ist nicht die Rede, er wird von Mazzega erschlossen] und glaubensstark [richtig] angesichts der Raubsucht des Meeres (Op. 247, 15 *nil trepidans. 16 undae rapacitate*) [die entsprechende Leerstelle des ‚*carmen*‘ – um das es ja hier eigentlich geht, siehe Satzanfang – wird mit Aussagen des ‚*opus*‘ gefüllt]. Weder in Gefahr noch durch Todesfurcht läßt er sich von Christus trennen, auch hier verzichtet er eher auf sein Leben: Op. 247, 19 *o fidei augmentum! ... nunc ipsam rennuit vitam, quatenus veniret ad Christum.*“ [Auch hier wird nicht, wie versprochen, das ‚*carmen*‘ an sich, das die Frage der Todesfurcht und ihrer Missachtung durch Petrus überhaupt nicht reflektiert, in den Blick genommen und dessen Andersheit schärfer gefasst, sondern auf das ‚*opus*‘ ‚ausgewichen‘]. Wenn Mazzega ebd. (zu 3, 232b–235) mutmaßt, dass das von Sedulius entwickelte „wohlwollende“ Petrusbild „vielleicht auch heidnische Angriffe gegen das Christentum (berücksichtigte)“, so gilt dies jedenfalls in

Leser auf diese ‚Verstehenshilfe‘ verzichten musste, wie wohl auch der Autor selbst noch keine dezidierten Vorstellungen über das noch zu schreibende ‚opus‘ und dessen Zielsetzung gehabt haben dürfte. Auch der Blick auf weitere voraufliegende wie zeitgenössische poetische Bearbeitungen und theologische Kommentare der Perikope kann nicht dem Zweck dienen, von dort her das im ‚carmen‘ gerade nicht Angesprochene in die Erzählung einzutragen, weil dadurch eine unverstellte Sicht auf die Gestaltungskunst des Dichters eher erschwert ist.

Die Darstellung ist von großer Geschlossenheit, ihr Ablauf von stringenter Konsequenz. Interessant ist vor allem, wie der Dichter den biblischen Stoff – sich teilweise von ihm lösend – auf die einzelnen Erzählfiguren (*discipuli/cohorts – magister/Dominus / Christus – Petrus – mare*) verteilt, und an welchen Punkten der Handlung er eigenständig die Perspektive wechselt.

Der Text baut – ebenso wie schon die Seesturmschilderung (siehe Seite 214f.) – durchweg auf Oppositionen auf; die vielfach variierten Gegensätze von Nähe und Distanz sind für ihn konstitutiv. Diese treten dadurch noch stärker hervor, dass konträre Handlungsabläufe einen gleichen Aufbau aufweisen.

Davon ausgehend möchte ich – von Mazzegas Vorschlag⁷⁴ im Einzelnen abweichend – den Text in folgende Abschnitte gliedern,⁷⁵ wobei ich eine starke Bemühung des Autors erkenne, die beiden ersten Textsequenzen zu parallelisieren:

Bezug auf den Todesmut des Jüngers eher für das ‚opus‘, nicht aber für das ‚carmen‘. Im Übrigen steht in 3,232b–235 auch deshalb das ‚Versagen‘ des Petrus nicht im Vordergrund – es bildet eben auch nicht das Subjekt des Satzes –, weil es dem Dichter hier ganz entscheidend auf die dem sinkenden Petrus sich darbietende helfende Hand Christi ankommt (siehe Seite 236).

⁷⁴ Mazzega 202: „Sedulius‘ Darstellung gliedert sich in drei Teile: er beschreibt zunächst den Abend (219–221), dann die Fahrt der Jünger auf dem Meer (222–225a), schließlich Jesu und Petri Gehen über das Element (225b–228; 229–235 mit 229/230a als Überleitung).“ Vor allem in der Einschätzung der Verse 229/230a als „Überleitung“ weiche ich von der Position Mazzegas deutlich ab.

⁷⁵ Diese Gliederung legt sich zusätzlich nahe durch die Satzperiodik: 219–225a = 1 Satz; 225b–228 = 1 Satz; 229–235 = 1 Satz. Die ersten beiden Absätze werden zudem durch Konjunktion (*iamque / tunc*) eingeleitet, der 3. Absatz ist markiert durch das an den Satz- und Versanfang gestellte, durch Spondeus besonderes Gewicht beanspruchende Prädikat: *Miratur ...* (229). Man könnte einwenden, dass *at* (230) eher einen neuen Absatz begründen dürfte, die Reaktion der Jünger auf das Geschehene noch zum Vorigen zu zählen sei, aber die Gegenüberstellung von Jüngern einerseits und Petrus andererseits macht deutlich, dass die Verse 229/230a schon zum Folgenden zu rechnen sind.

1. Textsequenz: 3, 219–225a	2. Textsequenz: 3, 225b–228
a) 219–221: Zeitangabe	a) 225b–226a: Zeitangabe
b) 222–223a: Jünger → Meer	b) 226b–227a: <i>Dominus</i> → Meer
c) 223b–225a: Meer → Jünger	c) 227b–228: Meer → <i>Dominus</i>
3. Textsequenz: 3, 229–235 (Reaktion auf die 2. TS)	
a) 229–230a: (übrige) Jünger → Meer	
b) 230b–235: Petrus → <i>Dominus</i>	

Die ‚Berührung‘ des Herrn mit dem Meer bildet die Mitte des Textes; sie umfasst 3 $\frac{1}{3}$ Verse (6 $\frac{2}{3}$ Verse führen auf sie hin, 7 Verse folgen).

1. Textsequenz

1a. Exposition: Zeitangabe (3, 219–221)

Sedulius orientiert sich – was den Ausgangspunkt der Erzählung betrifft – an Jo 6, 16ff.: Wie der vierte Evangelist lässt auch er das Geschehen erst mit dem Gang der Schüler zum Meer einsetzen.⁷⁶ Den knappen Hinweis seiner Referenztexte auf die späte Tageszeit bzw. den Anbruch der Dunkelheit⁷⁷ malt er breit aus:

Iamque senescentem calidi sub caerula ponti
 220 *Oceano rapiente diem, cum pallor adesset*
Noctis et astriferas induceret hesperus umbras, ...

Zeit und Raum greifen ineinander: Die epischer Konvention entsprechende metaphorische Zeitperiphrase⁷⁸ führt zugleich auch schon den Schauplatz des folgenden Geschehens (*caerula ponti* / *Oceano* 219f.) vor. Im Wechselspiel von Hinschwinden des Tages und Erscheinen der Nacht, von heftiger, ‚abrupter‘ (*rapiente* 220) und ruhiger, ‚aufbauender‘ Bewegung (*adesset* 220, *induceret* 221), in der Verschränkung von Finsternis und Licht

⁷⁶ Er übergeht also das Mk 6, 45f. / Mt 14, 22/23a Geschilderte: Auftrag Jesu an die Jünger, ihm voraus mit dem Schiff über das Meer zu fahren / Entlassung des Volkes / Jesus allein im Gebet auf einem Berg.

⁷⁷ Jo 6, 16: *vespere* (Vulg.: *sero*) – eine entsprechende Zeitangabe macht Mk erst im weiteren Verlauf der Erzählung, nämlich als sich das Schiff schon mitten auf dem ‚Meer‘ befindet (6, 47: *sero*); Mt ordnet sie dem Gebet Jesu auf dem Berg zu (14, 23: *vespere autem facto*).

⁷⁸ Im gleichen Zusammenhang findet sie sich auch schon Prud. c. Symm. 2 praef. 3f.: *lucis forte sub exitu, / cum vesper croceus rubet ...* Von dieser Darstellung unterscheidet sich die des Sedulius durch Eintragung der lokalen Komponente, ferner durch andere Farbgebung sowie stärkere Personalisierung der Handlungsträger.

(Heraufziehen der Dunkelheit, mit ihr der Gestirne) drückt sich viel von der Atmosphäre aus, die das folgende Geschehen bestimmt. Über den Symbolgehalt – *hesperus* (221) als der abschließende, ‚sich durchsetzende‘ Handlungsträger könnte als Vorausverweis auf den im Dunkel der Nacht erscheinenden Christus⁷⁹ gedeutet werden – mag man streiten, in jedem Fall wird der Leser durch das den Hintergrund des Geschehens bildende Naturschauspiel eindrucksvoll auf das Folgende eingestimmt.

1b. Aktion der *discipuli* (3, 222–223a)

*Discipuli solo terris residente magistro
Undosum petiere salum, ...*

Mit der Einführung der *discipuli* setzt die im Vordergrund spielende Handlung ein. Als Subjekt der ersten Satzeinheit, herausgehoben durch die erste Versposition in 222, bestimmen sie vorerst das Geschehen. Sie handeln (wie übrigens auch schon im JoEv⁸⁰ und damit im Gegensatz zur Darstellung

⁷⁹ Die Bezeichnung Christi als Stern ist recht verbreitet. Die Kirchenväter lesen Num 24, 17b: *oriatur stella ex Iacob et exsurget homo de/ex Israel* durchweg als prophetischen Hinweis auf Christus; in der Doppelaussage dieses Verses sehen sie dessen Gottheit und Menschheit angedeutet. Öfters wird in diesem Zusammenhang zusätzlich darauf verwiesen, dass sich der Jesus der Apokalypse (vgl. 22, 16) selbst als Morgenstern vorstelle. Als ein Beispiel für viele mag hier Chromat. in Matth. 4, 1 l. 15ff. dienen: *Novum signum stellae de caelo magis ostenditur, per quod Dominus caeli ac terrae, rex Iudaeorum agnoscitur natus, ille scilicet de quo scriptum erat: oriatur stella ex Iacob exsurget homo ex Israhel, ut per significationem stellae et hominis, in filio Dei divinae et humanae naturae coniunctio nosceretur. Unde et in apocalypsi ita de se Dominus ipse testatur: ego sum radix Jesse et genus David et stella splendida matutina, quia per nativitatis suae ortum, discussa ignorantiae nocte, in salute mundi tamquam fulgidum sidus emicuit.* — Für die Annahme eines symbolischen Vorverweises auf Christus spricht, dass Iuvenecus 3, 100f. (diese Parallele wird von Mazzega 204 unkommentiert angeführt) gleichfalls in vielleicht ebendieser Absicht unmittelbar vor der Erscheinung Christi die biblische Zeitangabe (4. Nachtwache) mit dem Zusatz versieht: *rapidus attollens lucifer ortus* (101). Da Sedulius das Kommen des Herrn in die tiefe Nacht (vor-)verlegt, kann er den Hinweis auf das aufgehende Gestirn, wollte er ihn von Iuvenecus übernehmen, nur in die Exposition der Erzählung, die die Abenddämmerung beschreibt, vorziehen, hier folgerichtig unter dem Namen *hesperus*. — Zwar handelt es sich beim Morgen- und Abendstern um denselben Himmelskörper, einen direkten Beleg für die explizite Bezeichnung Christi als *hesperus* habe ich in der spätantiken christlichen Literatur allerdings nicht finden können.

⁸⁰ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium II* (HThKNT 4/2, Freiburg ⁴1985), 34: „Da er [sc. der Evangelist] das Verweilen Jesu auf dem Berg schon vorher (anders als die Syn) berichtet hatte, mußte er nun erzählen, daß die Jünger von sich aus zum See hinabgingen, um das Boot zu besteigen“; ebd. 38: „wir erwogen für V 16, daß er ... die

der Evv Mk/Mt⁸¹) ohne Auftrag, aus eigener Initiative und auf eigene Gefahr. Ihr Ziel ist das an das Ende dieses Abschnittes gesetzte *salum* (223).

Die Hinwendung der Schüler zum Meer bedeutet zugleich Entfernung von ihrem Lehrer. Die durch diesen Schritt entstandene Distanz macht der Erzähler dem Leser in mehrfacher Hinsicht bewusst: durch die weit auseinander liegende Versstellung beider Akteure, durch das gegen *discipuli* hart abgesetzte *solo* [... *magistro*] (222), durch den betont herausgestellten Unterschied zwischen dem Streben der Schüler (*petiere* 223: Ausdruck dynamischer Bewegung) und dem Verharren des Lehrers (*residente* 222: statisch), durch die Mk 6, 47 (... *navicula in medio mari et ipse solus in terra*) aufgreifende⁸² räumliche Aufteilung, die dem Lehrer das Festland / die Erde, den Schülern das Meer als Ort ihres Handelns zuordnet.

Nähere Handlungsumstände und ein Handlungsmotiv sind ausgeklammert, ohne Verzug schreitet die Handlung zum Folgenden fort.

1c. Re-Aktion des Meeres (3, 223b–225a)

... *fluctuque tumentis*

Torva laborantem iactabant aequora puppem;

225 *Adversus nam flatus erat.*

Trotz syntaktisch enger Bindung an das Voraufgehende ergibt sich ein neuer Erzählschritt durch den Wechsel von Subjekt und Objekt: Wandten sich zuvor die Schüler dem Meer zu, wendet sich nun das Meer gegen sie. Aus dem *undosum* ... *salum* (223) werden „unvermittelt“⁸³ *torva* ... *aequora* (224). Diesen sind die Jünger hilflos ausgeliefert, ihr Schiff wird zum Spielball der stürmischen See (*laborantem*⁸⁴ *iactabant aequora puppem* 224). Die Begründung fällt, wie schon in den biblischen Vorlagen (Mk 6, 48; Mt 14,

Jünger aus eigenem Antrieb zum See hinabgehen ließ“ (Zeichenabstand jeweils von mir erweitert). Siehe ferner M. Theobald (s. o. Anm. 4), 443: „... Warum sie allein abfahren, wird nicht gesagt Offenkundig kommt es nur auf das Faktum an, dass die Jünger übersetzen, und zwar ohne Jesus, getrennt von ihm.“

⁸¹ Mk 6, 45: *et statim exurgens coegit discipulos suos ascendere navicula[m] et praecedere se trans fretum* / Mt 14, 22: *et statim Iesus iussit discipulos suos ascendere in naviculam et praecedere [eum] trans fretum*: Hier geht ganz betont der Anstoß von Jesus aus, der das Geschehen dirigiert.

⁸² Anders jedoch als dem MkEv, das mit dem Hinweis *in terra* den zuvor genauer bezeichneten Aufenthaltsort (6, 46: *abiit in montem*) in Erinnerung rufen will, geht es Sedulius von vornherein ausschließlich um die generelle Gegenüberstellung von Land und Meer.

⁸³ Mazzega 204.

⁸⁴ Aus Mk 6, 48: *laborantes* übernommen.

24; Jo 6, 18), denkbar knapp aus: Wind stellt sich feindlich (*adversus* 225) entgegen.

Die Bedrohung durch die anstürmenden Wassermassen erfolgt vor dem Hintergrund, dass die Jünger von ihrem Meister getrennt sind.

2. Textsequenz

2a. Exposition: Zeitangabe (3, 225b/226a)

225 *tunc noctis opacae*
Tempore ...

In deutlicher Entsprechung zur ersten beginnt auch die zweite Textsequenz mit einer neuen Absatz markierenden Zeitangabe: einleitendes *tunc* korrespondiert *iamque* (219). *Tunc* bezeichnet gemeinhin einen der vorher geschilderten Situation zeitgleichen Handlungszug, enthält aber auch ein die Spannung steigerndes Moment: hier lenkt es die Aufmerksamkeit auf den nachfolgend (226) auftretenden *Dominus*. Die Wendung *Noctis opacae / tempore* (225f.) nimmt Bezug auf *pallor ... / noctis* (220f.): Das Fortschreiten der Nacht (temporal) sowie die Zunahme der Dunkelheit (modal), die sich in den *glaucis fluentis* (227b – lokal) spiegelt,⁸⁵ beinhalten gleichfalls ein dramatisches Element.

2b. ‚Auf-Tritt‘ des *Dominus* (3, 226b/227a)

... calcatas Dominus superambulat undas
Et vasti premit arva freti, ...

Der Wechsel der Bezeichnung für Christus (*Dominus* anstelle des *magister* 222) signalisiert einen Rollentausch: Christus tritt nunmehr als eine Gestalt in Erscheinung, die souverän ihre Herrschaft in machtvollerem Schreiten über das Meer (gleichsam in einem Akt der Unterwerfung: vgl. *calcatas, super-, premit*⁸⁶) zur Geltung bringt. *Dominus* ist hier zudem christolo-

⁸⁵ Ausdrücklich findet sich eine solche Entsprechung Auson. Mos. 189f.: ... *cum glaucus opaco / respondet colli fluvius*. (Zu ‚Dunkles‘ bezeichnendem *glaucus* siehe ThIL 6, 2, 2040).

⁸⁶ Das Wesentliche stellt Mazzega 206 heraus, wenn er die Aussage der Verse 225f. so kommentiert: „Sie (sc. die ausführliche Schilderung des Seewandels) zeigt Christus als den Einen Gott ..., den Herrn der Schöpfung (*Dominus*), der auch über den Urstoff Wasser herrscht“. Zutreffend, aber m. E. über die äußere Wahrnehmung nicht hinausgehend, erscheint mir, wenn er die das Schreiten ausdrückenden Verben ebd. so deutet: „*calcatas* und *premit* zeigen, daß der Gottessohn wirklich mit festem Tritt über das weiche

gischer Hoheitstitel (entsprechend dem griechischen Κύριος, der in der LXX den JHWH-Namen vertritt), verweist also auf die Gottheit Christi.⁸⁷

Auffallend ist, dass Christi Handeln ausschließlich auf das Meer ausgerichtet ist, dass er zu den Jüngern keine Verbindung sucht.⁸⁸ So liegen in 1a. (Jünger auf dem Meer) und 2a. (der Herr auf dem Meer) zwei ähnliche Geschehensabläufe vor, die parallel verlaufen, ohne sich an irgendeiner Stelle zu berühren.

2c. Re-Aktion des Meeres (3, 227b/228)

... *glaucisque fluentis*
Circumfusa sacras lambebant marmora plantas.

So wie zuvor in der ‚Begegnung‘ zwischen den Jüngern und dem Meer (Sequenz 1b/c) wechseln nun auch hier Subjekt und Objekt: Handlungsträger

Naß schreitet ... Er belastet es mit vollem Gewicht seines Leibes, ohne daß die Woge sich aufhut.“ Mit der hier gegebenen Einschätzung („mit festem Tritt“) steht die anschließende Beobachtung 207: „durch sein sanftes Einherschreiten (vgl. II 170) auf den schäumenden Wogen beruhigt er das Meer“ nicht ganz in Einklang; letztere ist denn auch nicht aus dem ‚carmen‘ gewonnen, sondern aus dem ‚opus‘ eingespielt (vgl. die manieriert wirkende Antithese op. pasch. 3, 19, 247: *tumidos spumosi gurgitis fluctus placido comprimebat incessu, sacraque Christi vestigia miti pelagus alluvione lambebat*). – Wohl geht es auch um Christi ‚Leiblichkeit‘, aber durch die Wahl dieser Verben soll vor allem das absolute Herr-Sein des *Dominus*, die kraftvolle Wahrnehmung seiner Herrschaft über sein Geschöpf (implizite dessen Unterordnung), ausgedrückt werden (vgl. auch 2, 167 [siehe Seite 212f.] und 3, 47 [siehe Seite 216 mit Anm. 43] in Bezug auf das Land). Zum Gebrauch von *calcare* in dieser Bedeutung vgl. Sedul. carm. 5, 332 (Botschaft des Engels am leeren Grab Christi): *Dominum calcata vivere morte*. Auch Aug. serm. 73A, 4, PL 39, 1886 (Mazzega 207): *Surgebant fluctus; sed calcabantur* verstehe ich so. Dies entspricht zudem biblischem Sprachgebrauch, vgl. z. B. Mich 1, 3 (Vulg.); Mal 4, 3 (Vulg.; Vet. Lat.: *conculcare*); Lk 10, 19; 21, 24. – In *premere* schwingt auch bei Prudentius, der das Wort im gleichen Zusammenhang gebraucht (cath. 9, 51; perist. 10, 947; apoth. 656), das Moment machtvoller Beherrschung mit.

⁸⁷ Zum alttestamentlichen Hintergrund vgl. Mazzega 206, der auf Job 9, 8 und Ps 76, 20 verweist.

⁸⁸ Mk / Mt geht es gerade um dieses Handlungsziel: *venit ad eos* (Mk 6, 48; Mt 14, 25). Auch in diesem (theologisch bedeutsamen) Punkt steht Sedulius der johanneischen Version (und Konzeption!) näher als den Synoptikern, vgl. R. Schnackenburg (s. o. Anm. 80), 35: „... er (sc. Jesus) schreitet auf dem See (nicht über den See auf sie zu, wie Mt zu verstehen scheint).“ – Mazzegas Urteil 207 „Christi Erscheinen ist den Jüngern in Seenot Hilfe“ ist von daher ohne Anhalt im Text. Eher noch akzeptabel ist seine Beobachtung ebd.: „Im Carmen wird die Hilfe, die Christi Kommen bringt, nur mittelbar deutlich“ (ich meine allerdings: gar nicht!).

ist nunmehr das Meer, das den klassischen Unterwerfungsgestus gegenüber einem absoluten Herrscher übt. Mutatis mutandis ist hier der Reflex der biblischen Jünger, denen sich Jesus im Schiff offenbart hat (vgl. Mt 14, 33: *qui autem in navicula erant, venerunt et adoraverunt* [Urtext: προσεκύνησαν] *eum dicentes: vere filius Dei es[t]*), auf das Meer übertragen; auch dessen Reaktion stellt in gewissem Sinne eine Proskynese dar, ein Bekenntnis der Gottheit Christi. Dabei handelt es sich nicht lediglich um eine Personifizierung unbeseelter Natur als Stilmittel, vielmehr ist die rhetorische Figur primär theologisch begründet. Am Verhalten des Meeres⁸⁹ zeigt sich beispielhaft: Alle Geschöpfe sind – wie es vor allem aus der Psalmen-sprache vertraut ist⁹⁰ – zu ihres Schöpfers Lob und Dienst begabt und aufgerufen.

In diametralem Gegensatz zu seinem Verhalten den Jüngern gegenüber begegnet das Meer seinem Herrn nicht feindlich drohend, sondern mit einem Gestus ehrfurchtvoller Begrüßung,⁹¹ in der liebende Zuneigung mitschwingt: es umfasst und küsst seine *sacras plantas*.⁹² Dieser Gegensatz tritt umso schärfer hervor, als beide Re-Aktionen des Meeres (1c/2c) völlig parallel verlaufen.⁹³

⁸⁹ Ähnliches ließ sich schon in den beiden zuvor behandelten Erzählungen beobachten, vgl. Seite 210 (zu 2, 162: *senserunt elementa Deum*) und 222 (zu 3, 67f.: *Sed laetum exiliens Christo mare compulit inum / obsequio fervere fretum*).

⁹⁰ Besonders signifikant in den Psalmen 18, 1–7; 95, 11f.; 97, 6–8; 113; 148; vgl. auch Dan 3, 57–90.

⁹¹ Zu *lambere (soleas)* als Geste der Verehrung einer Gottheit/eines Götzenbildes vgl. Prud. apoth. 456: (*fictilis ...*) *soleas Iunonis lambere* (hier natürlich negativ konnotiert); einen Akt devoter Begrüßung beschreibt der Ausdruck Paul. Nol. carm. 20, 347: *atque salutanti similis vestigia lambit*.

⁹² In Analogie zum Verhalten der ‚Sünderin‘ in carm. 4, 66ff.:

*Tunc mulier, quam fama nocens et plurima vitae
Mordebant delicta suae, clementia supplex
Conruit amplectens vestigia, quaeque profusis
Inrigat incumbens lacrimis, et crine soluto*

70 *Nec tergere sacras nec cessat lambere plantas
Unguente flagrante fovens ...*
(vgl. Lk 7, 38: *et osculabatur pedes eius*).

⁹³ Die entsprechenden Zeilen weisen bis ins Einzelne hinein einen gleichen Satz- und Versbau auf:

223b:				<i>fluctuque tument</i>
227b:				<i>glaucisque fluentis</i>
224:	<i>torva</i>	<i>laborantem</i>	<i>iactabant</i>	<i>aequora puppem.</i>
228:	<i>circumfusa</i>	<i>sacras</i>	<i>lambebant</i>	<i>marmora plantas.</i>

3. Textsequenz

Der Blick des Erzählers wendet sich nun wieder der ersten Handlungsgruppe, den Bootsinsassen, zu, deren ‚Antwort‘ auf das unmittelbar zuvor Geschehene berichtet wird. Sie ist zweigeteilt: der zunächst beschriebenen Reaktion der übrigen Jünger wird anschließend die des Petrus entgegengesetzt.

3a. Im Blick der *cohors*: das Meer (3, 229/230a)

Miratur stupefacta cohors sub calle pedestri

230 *Navigeras patuisse vias*: ...

Mit dem bewusst vagen Wort *cohors* sind die oben (222) erwähnten *discipuli* (ausgenommen Petrus, wie sich noch zeigen wird) gemeint.⁹⁴ Diese bleiben der tieferen Bedeutung des Geschehens gegenüber verständnislos; sie sind ganz auf das Mirakulöse des sich ihnen anbietenden Naturereignisses (pointiert zum Ausdruck gebracht durch das Paradoxon *sub calle pedestri / navigeras patuisse vias* 229f.) fixiert. Ihr Blick ist nicht ‚nach oben‘, sondern nach unten gewandt. Im Unterschied zu ihren biblischen ‚Vorgängern‘⁹⁵ nehmen sie nur das Geschehen als solches wahr, schauen aber nicht auf den, der es trägt. So kommt es zu keiner Berührung zwischen ihnen und Christus (Moment der Beziehungslosigkeit). Sie verharren im *mirari*, *stupefieri*.⁹⁶ In ihrer Verständnislosigkeit sind sie dem Meer, das sogleich seinen Herrn erkannte, unterlegen.

⁹⁴ Prud. c. Symm. bleibt ähnlich unbestimmt, spricht von *turba* (2, praef. 17), *ceteri vectores* (2, praef. 21f.), um im Anschluss daran Petrus um so schärfer dagegen abzuheben (siehe Anm. 96).

⁹⁵ Vgl. Mk 6, 49: *ut viderunt illum ambulantem*; Mt 14, 26: *videntes autem illum*; Jo 6, 19: *vident Iesum*.

⁹⁶ *Stupefieri* meint ein eher fassungsloses, letztlich unverständiges Erstaunen. Eine entsprechende Kennzeichnung der Jünger nimmt schon, worauf Mazzega 209 aufmerksam macht, Mk 6, 51 (innerhalb derselben Erzählung an späterer Stelle) vor: *stupebant*. Dem Hinweis Mazzegas ist hinzuzufügen, dass diese Reaktion inhaltlich determiniert ist durch das folgende *non enim intellexerant ... erat enim cor illorum obtusum* (Mk 6, 52); siehe dazu J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus (EKK 2, 1), Köln-Neukirchen-Vluyn 1978, 270: „Für Markus ist das Entsetzen der Jünger Ausdruck ihres Unverständnisses. Denn er schließt mit einem Satz ab, der ihr Entsetzen ausdrücklich mit ihrem Nichtverstehen und ihrer Herzensverhärtung begründet.“

Movens seines Gangs auf das Wasser, der zur Aufhebung der Distanz zwischen *discipulus* und *magister* / *Dominus* führt, und zwar im Sinne einer ‚personalen‘ Begegnung: Sowohl der Schüler (*Petrus*) als auch der Lehrer (*Christus*) erhalten einen Namen.

Das über die hier erzählte Welt hinausweisende *semper* (231) lädt den Leser dazu ein, zusätzliche, aus der Lektüre anderer Petrusperikopen gewonnene, ‚Erfahrungen‘ in das Bild des Jüngers einzutragen. Am ehesten kommen dafür wohl Mt 16, 15f.,¹⁰¹ Jo 6, 68f. [Vulg 69f.]¹⁰² und Jo 21, 15ff. (vgl. *carm.* 5, 408bff.) in Frage. Vielleicht handelt es sich bei diesem *semper*, insofern es etwas für Petrus grundsätzlich Geltendes ausdrücken möchte, auch um ein Echo der Etymologie des Namens (siehe Anm. 99).

Nicht nur erzählstrategisch, sondern auch im Satzbau ist die Aufhebung der Distanz zwischen beiden Erzählfiguren zum Ausdruck gebracht: Im gegenseitigen Aufeinanderbezogensein nehmen Petrus und Christus abwechselnd die Subjekt- und Objektposition ein: *Petrus – Christum* (230f.) / *dextra ... Domini – labentem, nil ... passum* (232f.). Die *dextra ... Domini* umschließt im Versbild den *labentem* [sc. *Petrum*]: Petrus ist so gleichsam hingestellt in Christus, dessen konkrete Gestalt mehr und mehr der Wahrnehmung des Lesers entzogen wird. In den letzten beiden Versen 234bf., die das

Οὐκ εἶπεν, Εὔξαι καὶ παρακάλεσον, ἀλλὰ, Κέλευσον. Εἶδες πόση ἡ θερμότης; πόση ἡ πίστις; Καίτοιγε ἐκ τούτου πολλαχοῦ κινδυνεύει, ἐκ τοῦ πέρα τοῦ μέτρου ζητεῖν. Καὶ γὰρ καὶ ἐνταῦθα πολὺ μέγα ἐζήτησε, δι' ἀγάπην μόνον, οὐ δι' ἐπίδειξιν. Οὐδὲ γὰρ εἶπε, Κέλευσόν με βαδίσει ἐπὶ τὰ ὕδατα, ἀλλὰ τί; Κέλευσόν με ἔλθειν πρὸς σέ. Οὐδεὶς γὰρ οὕτως ἐφίλει τὸν Ἰησοῦν. Τοῦτο καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐποίησεν, οὐκ ἠνέσχετο μετὰ τῶν ἄλλων ἔλθειν, ἀλλὰ προεπήδησεν. Οὐ τὴν ἀγάπην δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν πίστιν ἐπιδείκνυται. Οὐ γὰρ μόνον ἐπίστευσεν, ὅτι αὐτὸς δύναται περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, ἀλλ' ὅτι καὶ ἑτέρους ἐνάγειν καὶ ἐπιθυμεῖ ταχέως ἐγγὺς αὐτοῦ γενέσθαι; Max. Taur. 77,2: *Ambulavit enim in mari Petrus magis dilectione quam pedibus. Non enim videbat ubi pedum vestigium poneret, videbat autem ubi figeret vestigium caritatis. In navi enim positus considerat dominum, et amore eius ductus descendit in mare.* Gaudent. serm. 19,13 spricht vom *fidele desiderium*: *Petrus rogat: Domine, si tu es, iube me venire ad te super aquas. At ipse, ne quid fideli negaret desiderio, ait: Veni.* Noch Erasmus flicht in seiner Paraphras der Seewandelperikope einen Hinweis auf die stetige Liebe des Petrus zu Jesus ein (in Matth. 14): *At (!) Petrus, qui semper (!) singulari quodam amore flagrabat erga Iesum nihil omnino credens difficile, quod ille iuberet ...* – Versteht man *amicam* / ... *habere fidem* in diesem Sinne, muss man freilich davon ausgehen, dass im ‚opus‘ (wie auch sonst öfters) ein anderer Akzent gesetzt wird. – Die Hervorhebung des Glaubens als Ermöglichungsgrund des Seewandelns begegnet auch Sedul. hymn. 2, 60: *Fides paravit semitam.*

¹⁰¹ Vgl. Mazzega 210.

¹⁰² Jo 6, 68f.: *respondens/respondit Simon Petrus [et] dixit Domine ad quem ibimus verba vitae aeternae habes (69) et nos credidimus et cognovimus quia tu es Christus Filius Dei.*

zuvor (226f.) von Christus Berichtete auf Petrus übertragen,¹⁰³ erscheint Letzterer als allein handelnd (Prädikat im Singular), er tritt an die Stelle seines Herrn, löst Christus ab. Aber nur, gehalten vom – für den Leser nunmehr unsichtbaren – Herrn, seiner ‚Hand‘¹⁰⁴ (*dextra* 232; *manus* 234), die ihm sicheren Halt (*levavit* 232), Schutz (*nil ... passum* 233) und Zuflucht / Ziel (*portus* 234¹⁰⁵) bietet, vermag Petrus seinen Weg über das Meer zu nehmen.¹⁰⁶ Im Vordergrund (HS) steht nun Petri Handeln,¹⁰⁷ das nur durch im Hintergrund (NS) stehendes göttliches Handeln ermöglicht ist.¹⁰⁸

Die Hand als Chiffre göttlichen Beistandes ist Ausdruck der Dialektik von Freisein und Gebunden-/Gehaltensein: Der ‚freie‘ Schritt (*libera ... vestigia* 235) wird ermöglicht durch die Bindung an Christus. Christus ist gleichsam abwesend anwesend.

Damit ist eine Synthese erreicht:

These: Menschliches Handeln (für sich genommen, sich von Christus/Gott entfernend);
 Antithese: Göttliches Handeln (für sich genommen);
 Synthese: Menschliches Handeln, getragen von göttlichem Handeln / Beistand.

¹⁰³ Die Analogie beider Handlungen zeigt sich auch in ähnlicher Sprachgebung; siehe dazu die Korrespondenz von *arva* (227) und *campos* (235): Begriffe, die in erster Linie ‚Land‘, erst in zweiter ‚Meer‘ bezeichnen.

¹⁰⁴ Vgl. Ps 138,9f.: *si ... habitavero in postremis maris, (10) etenim illic manus tua deducet me et tenebit me dextera tua*; ferner Ps 62,9 und 117, 16. Weiters siehe Mazzega 212, der u. a. auch auf L. Kötzsche, Hand II (ikonographisch), RAC 13 (1986), 403 hinweist. Hier wichtig: die in bildlichen Darstellungen den unsichtbaren Gott andeutende Hand.

¹⁰⁵ Zu den von Mazzega 213 angeführten Parallelen sei noch auf Chromatius hingewiesen, der die Hafemetapher im gleichen Zusammenhang verwendet, in Matth. 52,4 (l. 104ff.): *Regebatur quidem ex parte Petrus proprio fidei gubernaculo, ambulans super mare. Sed cum undis insurgentibus turbaretur, mox (aliud) gubernaculum requisivit, id est auxilium Christi, in quo verum salutis portum invenit*. Auf die Nähe des Sedulius zu Chromatius wurde schon oben (Anm. 47) hingewiesen.

¹⁰⁶ Chromat. in Matth. 52,4 (l. 91ff.) bringt dies auf den Punkt: *Alia enim potestas Christi erat, alia Petri conditio, quia ille Deus, hic homo; ille virtute propria gradiebatur, hic virtute Christi sustentabatur*.

¹⁰⁷ Diese Passage ist ganz auf die Person Petri zugeschnitten, dadurch ist auch die gesamte Erzählung auf ihn hin ausgerichtet (geht man vom Phänomen des Achtergewichts aus); konsequenter noch ist die Seewandelgeschichte eine Petrusgeschichte im Hymnus 2,57ff.: *Petrus per undas ambulat / ...* (wie im wahrscheinlichen Vorbild, Prud. c. Symm. 2, praef., das vom ersten Vers an die Petrusperspektive wählt: *Simon, quem vocitant Petrum, ...*).

¹⁰⁸ Dieser göttliche Beistand wird aber nicht nur instrumental aufgefasst (wie Sedul. hymn. 2,58: [*Petrus*] *Christi levatus dextera*), sondern ist handelndes Subjekt in beiden eingeschobenen Relativsätzen.

In diesem Aufbauschema zeigt sich die Abrundung (,Voll-Endung‘) der Erzählung, obwohl sie, gemessen an Mt, dem Referenztext der Petrus-Passage, nicht zu ihrem Ende geführt wird: Ausgelassen sind der von Christus gegenüber Petrus erhobene Vorwurf der *modica fides* (Mt 14, 31b), der Einstieg in das Boot wie auch das anschließende Nachlassen des Sturms (14, 32). Vor allem aber fehlt die Proskynese der sich im Boot Befindenden sowie ihr Bekenntnis der Gottessohnschaft Jesu (14,33), ein für das theologische Konzept des Sedulius ungemein wichtiges, streng genommen unverzichtbares, Moment. Bei näherem Hinschauen zeigt sich jedoch, dass Sedulius das Wesentliche nicht auslässt, sondern anders verteilt: Wie oben (Seite 232) schon gezeigt, übernehmen im ‚carmen‘ die Fluten (vgl. 227bf.) weitestgehend die Rolle, die Mt 14,33 den Jüngern zugewiesen ist. Ferner: Furcht und fehlendes Vertrauen, die nach den Evv die Jünger insgesamt kennzeichnen, in der Mt-Version am Ende noch einmal namentlich Petrus vorgeworfen werden,¹⁰⁹ werden ausschließlich der *cohors* angelastet, von der sich der gläubige Petrus entschieden abhebt. Dadurch gewinnen beide Akteure (*cohors* / *Petrus*) je ein schärferes Profil, sind zu entgegengesetzten Typoi möglicher Haltungen gegenüber Christus stilisiert. Daraus ergibt sich zudem in kompositorischer Hinsicht, dass die in der matthäischen Vorlage als redaktionelle Einfügung erkennbare Petrusepisode aufgrund ihrer neuen Funktion, der einer komplementären Antithese, im ‚carmen‘ als notwendiger, genuiner Bestandteil der gesamten Erzählung erscheint.

Der in den Schlussversen (234bf.) vermittelte Eindruck des ‚unsichtbaren‘, gleichwohl anwesenden Christus spiegelt die Erfahrung der nachösterlichen Gemeinde wider. Desgleichen verdichtet sich im Ausgesetzt- und Gehaltensein des Petrus, in seinem Weg (vgl. *viator* 234) durch das den Stürmen ausgesetzte ‚Meer‘ der Welt die Situation der Kirche: Die von Sedulius vorgestellte *conditio Petri* (um eine Formulierung des Chromatius aufzugreifen, siehe Anm. 106) ist zugleich auch die *conditio ecclesiae viatricis* (des pilgernden Gottesvolkes).¹¹⁰ Auch von daher ist die Erzählung an ihr Ziel gelangt, beim Leser angekommen.

* * *

¹⁰⁹ Mt spricht zum einen von der Furcht (14,26: *prae timore/a metu clamaverunt*; 14,27: *nolite timere/metuere*) und der fehlenden *fiducia/constantia* (vgl. 27) aller Jünger (mithin auch des Petrus), zum anderen noch einmal eigens von der Furcht, dem schwachen Glauben und Zweifel des Petrus (30: *timuit*; 31: *modicae fidei, quare dubitasti*).

¹¹⁰ Es ist daran zu erinnern, dass der ‚Weg‘ sowohl im eigentlichen wie auch metaphorischen Sinn für das ‚carmen‘ konstitutiv ist (siehe Anm. 2).

Die Untersuchung hat ergeben, dass die drei vorgestellten Episoden ein und dasselbe schöpfungstheologische Grundmuster variieren: Der Schöpfer tritt zu seiner ihm zugehörenden Schöpfung in heilsame Berührung, das bedeutet: er reinigt, heiligt, besänftigt sie (soteriologischer Aspekt). – Berührt von ihm, erkennt die Schöpfung ihren Schöpfer, dem sie als ihrem Herrn huldigt. Jordan und See Genezareth vertreten den Schöpfungsraum ‚Meer‘ bzw. das Element Wasser, in ihrer geographischen Begrenztheit stehen sie nicht für sich, bedürfen deswegen auch keiner epischen Ausmalung;¹¹¹ in ihnen scheint eine kosmologische Dimension auf, die wesentlich von der Schöpfungstheologie alttestamentlicher Weisheitsliteratur (der Schöpfungs-Psalmen, des Ijob-Buches u. a.) geprägt ist. Wie vor allem die Seesturmerzählung zeigt, ist aber gegenüber den biblischen Texten eine Depotenziierung der Chaosmacht ‚Meer‘ vorgenommen, das lebensbedrohende Dämonische an ihm ist als vordergründige Wahrnehmung entlarvt (aufklärerisches Moment), hinter den machtvollen Bekundungen seiner faszinierenden Kraft verbirgt sich in Wahrheit ein ‚Gottesdienst‘. Die menschlichen Erzählfiguren treten wesentliche Kompetenzen ihrer biblischen ‚Vorbilder‘ an den Schöpfungsraum Meer ab; sie werden gerade noch gebraucht als die, die das eigentliche, sie überragende, sich zwischen Schöpfer und den Elementen abspielende Geschehen anstoßen. Eine Ausnahme bildet (im Rahmen der hier untersuchten Perikopen) die Petrusgestalt: An ihr beschreibt der Dichter beispielhaft, welche Rolle dem Menschen innerhalb des von ihm entworfenen, die gesamte Schöpfung umspannenden, Heilskonzeptes aufgegeben ist.

Helge Hanns Homey
 Siebengebirgsstr. 29
 53229 Bonn

¹¹¹ I. Opelt (Die Szenerie bei Sedulius, JbAC 19 [1976], 109–119) billigt zwar gerade nur den hier interpretierten Erzählungen: der ‚Taufe im Jordan‘, dem Sturm auf dem Meere und dem Wandeln auf dem Wasser „eine etwas reichere Szenerie“ zu (ebd. 119), urteilt aber im ganzen, Sedulius sei „blind für die Landschaft des Heilsgeschehens“ (ebd. 109). Ich erkenne als Grund für diese sog. Blindheit weniger eine „abstrakte Spiritualität“ (ebd. 119) des Gedichts, eine „allegorische(n) Sicht des Heilsgeschehens“ (ebd. 119) als vielmehr – wie ich hoffe, nachgewiesen zu haben – eine Tendenz zur Universalisierung, die die gesamte Schöpfung zum Ziel und Ort des sich in der Menschwerdung Christi bahnbrechenden göttlichen Heilswillens erklärt.