

1. EINLEITUNG

Wir betrachten Dinge mit Argusaugen, widerstehen Sirenengesängen und mühen uns mit Sisyphusarbeiten ab. Dass die griechischen Mythen so in unsere Alltagssprache hineinstrahlen, obwohl niemand mehr die Götter verehrt, von denen sie handeln, zeugt von der enormen Kraft dieser Erzählungen. Von ihrer Verschriftlichung in den Gesängen Homers über die szenische Ausgestaltung in der attischen Tragödie bis hin zur augusteischen Dichtung und darüber hinaus ist die antike Überlieferung durchdrungen von den Taten und Untaten der Götter und Helden.

Mit dem Aufkommen des Christentums wird ab dem 2. Jh. monotheistisch begründete Kritik an den Erzählungen laut, die gegen alles Herkommen den Universalitätsanspruch eines einzigen Gottes gegenüber den übrigen transportiert. Diese Stimme einiger weniger, die für ihre religiöse Überzeugung immer wieder Schikane und Verfolgung in Kauf nehmen müssen, bleibt jedoch lange weitgehend ungehört. Die christlichen Apologeten bemühen sich in vorkonstantinischer Zeit, die alten Götter anhand der Mythen entweder als unmoralisch herauszustellen oder die Erzählungen selbst als verzerrte Adaptionen biblischer Stoffe zu entlarven. Paradigmatisch sei ein Zitat des Minucius Felix aus dem 3. Jh. herausgegriffen:

„Eure Geschichtswerke und Tragödien prunken mit Inzesten, von denen ihr gerne lest und hört. So verehrt ihr auch blutschänderische Götter, die sich mit ihrer Mutter, mit ihrer Tochter, mit ihrer Schwester verbunden haben.“¹

Nichtsdestotrotz finden die Christen mitunter lobende Worte für ethisch vorbildliches Verhalten der handelnden Figuren oder versehen einzelne Mythen mit christianisierenden Deutungen.² Als schließlich durch das Edikt des Galerius im Jahr 311 sowie die Mailänder Vereinbarung des Jahres 313 zwischen Konstantin und Licinius den mittlerweile gar nicht mehr so wenigen Christen die Rechtssicherheit einer *religio licita* zugebilligt wird und Theodosius I. durch das Zurückdrängen der alten Kulte bis 392 dem Christentum faktisch den Rang einer Staatsreligion verschafft,³ lässt die antiheidnische Polemik nach und innerkirchliche Fragestellungen gewinnen weiter an Bedeutung.

Zu diesem Zeitpunkt ist der 45-jährige Hieronymus aus der illyrischen Provinz *Dalmatia* damit beschäftigt, in Bethlehem eine bemerkenswerte literarische Produktion zu entfalten. In Rom zur Schule gegangen und in jungen Jahren zur christlichen Askese gekommen, etabliert er sich – nachdem er eine Zeit lang mit theologischen Studien in Antiocheia und Konstantinopel verbracht hat – als Übersetzer in

1 *Min. Fel.* 31,3 (CSEL 2, 44): *memoriae et tragoediae vestrae incestis gloriantur, quas vos libenter et legitis et auditis; sic et deos colitis incestos, cum matre, cum filia, cum sorore coniunctos.*

2 Unten 2.2.

3 *Lact. mort. pers.* 34. 48; *Eus. h.e.* 8,17,1–11; *Cod. Theod.* 16,7,1. 10,7 passim; *Zos.* 4,33. 37. 59.

Diensten des römischen Bischofs Damasus sowie als Mentor asketisch interessierter Damen des Stadtadels. Als sich die Lage zu seinem Nachteil ändert, kehrt er Rom den Rücken und lässt sich im fernen Bethlehem in einem Kloster bei der Geburtskirche nieder. Als Lateiner im Osten des Reiches kommt ihm die Rolle eines Vermittlers griechischer und hebräischer Gelehrsamkeit in den Westen zu, nicht zuletzt durch seine Bibelübersetzung, die später als Vulgata bekannt wird.

Hieronymus verkörpert den neuen Typus des gebildeten Mönches, der nicht nur die Bibel und die Kirchenschriftsteller liest. Daher hat von jeher der Umstand große Aufmerksamkeit auf sich gezogen, dass sich im umfangreichen Corpus seiner erhaltenen Schriften ein reicher Fundus von Zitaten aus den Werken der klassischen Autoren findet. Als *Ciceronianus* fällt er bereits seinen Zeitgenossen auf und schon mit Erasmus von Rotterdam setzt ein reges neuzeitliches Interesse an dem antiken Erbe im Werk dieses *pater ecclesiae* ein. So mangelt es auch in der lebendigen Hieronymus-Forschung der Moderne nicht an Beiträgen zu diesem Themenfeld.⁴

Vor diesem Hintergrund kann es erstaunen, dass es bisher keine Untersuchung zum Mythos bei Hieronymus gibt – vor allem angesichts des überwältigenden Befunds von 772 Nennungen mythischer Figuren im Opus des Kirchenvaters, die weitgehend unbeachtet geblieben sind.⁵ Das ist insofern umso bemerkenswerter, als Hieronymus eine eigene Art des Umgangs mit den Mythen erkennen lässt. Obwohl dem Verhältnis der Christen zum Mythos in jüngerer Zeit ein verstärktes Interesse entgegengebracht wurde,⁶ fehlen erschöpfende Überblicksdarstellungen und detaillierte Untersuchungen zu einzelnen Autoren.⁷ Arbeiten zur Mythenrezeption sind zumeist entweder kurze epocheübergreifende Darstellungen, die Hieronymus weitgehend ignorieren,⁸ oder sie beziehen sich auf die christlichen Autoren vorkonstantinischer Zeit.⁹ Was die Hieronymus-Forschung selbst angeht, berühren manche Beiträge das Thema zwar, wenn seine Rezeption antiker Literatur,¹⁰ sein Gebrauch von *exempla*¹¹ oder die paganen Einflüsse in der Vulgata untersucht werden¹² – aber kommentieren es bestenfalls en passant.

4 Hierzu unten 3.3.

5 Dagegen bereits STUMMER 1941, 252: „Was uns vielleicht zuerst auffällt, ist die Verwendung von Gestalten griechisch-römischer Mythologie“.

6 Vgl. bspw. LEPPIN 2015.

7 GRAF 2011, 320. Eine Ausnahme stellt Dracontius dar, der in jüngerer Zeit Gegenstand gleich zweier Monographien wurde: SIMONS 2005; SELENT 2009.

8 GRAF 2011, 319–337; SCHMITZ 2013, 471–483. 487–510; LEPPIN 2015.

9 ROBERTSON 1900; GLOCKMANN 1968; VERMANDER 1982, 3–128; BURKERT 2005, 173–193.

10 LÜBECK 1872; PEASE 1919, 150–167; EISWIRTH 1955; HAGENDAHL 1958, 382–395; ANTIN 1960, 47–57; GODEL 1964, 65–70; HAGENDAHL 1974; SCHOLL 1976, 503–526; MCDERMOTT 1982, 372–382; ADKIN 1997A, 25–39; ADKIN 1997B, 240–241; LAURENCE 1998B, 885–899; ROUSSEAU 1999, 172–187; ADKIN 1999B, 635–639; ADKIN 2000A, 67–79; ADKIN 2000C, 209–215; HENKE 2002, 174–177; BOUTON-TOUBOULIC 2005A, 95–113; ADKIN 2005A, 93–110; ADKIN 2005B, 1–11; JAKOBI 2006, 250–255.

11 SCHNEIDERHAN 1916; CARLSON 1948, 93–104; REBENICH 1992B, 29–46; HAMBLENNE 1996, 93–146.

12 STUMMER 1941, 251–269; BARTELINK 1982, 463–471; BROWN TKACZ 1997, 378–382; BROWN TKACZ 1999, 93–104; ADKIN 2000B, 77–87; ADKIN 2009, 167–175.

Nur wenige Arbeiten sind erschienen, die Einzelaspekte des Themenfelds Mythos bei Hieronymus behandeln. PAUL ANTIN hat sich in einem Aufsatz von 1961 den Sirenen- und Odysseus-Referenzen bei Hieronymus gewidmet, geht damit jedoch nicht wesentlich über eine positivistische Stoffsammlung hinaus.¹³ Wichtige Beobachtungen, die nicht zuletzt einen Anstoß zur vorliegenden Arbeit gegeben haben, finden sich in MANFRED FUHRMANN'S Aufsatz über die drei Mönchs-Viten des Hieronymus aus dem Jahr 1976.¹⁴ Ihm zufolge richten sich die mythischen Referenzen in der *Vita Pauli* in erster Linie an das Unterhaltungsbedürfnis des Publikums. Das ist mit Sicherheit ein wichtiger Teilaspekt, der auch für das übrige Schaffen des Kirchenvaters Gültigkeit beanspruchen kann, greift als alleinige Deutung jedoch zu kurz. BENEDIKT OEHL hat in seinem Beitrag zum 2005 erschienenen Sammelband „Griechische Mythologie und frühes Christentum“ gezeigt, dass Mythenbezüge auch innerhalb des christlichen Diskurses hergestellt werden, wenn es darum geht, theologische Gegner zu diffamieren und diese durch den Vergleich mit negativ besetzten Figuren aus der Mythologie in die Nähe des Heidnischen zu rücken.¹⁵ Hierbei führt er auch Hieronymus als Beispiel an und benennt damit einen weiteren wichtigen Aspekt seiner Mythen-Nutzung.

Das Paradigma der älteren Forschung, wonach die griechischen Mythen ein Gegenstand sind, mit dem sich die Christen – wenn überhaupt – kritisch auseinandersetzen oder ihn zu ihren Zwecken umdeuten,¹⁶ stößt bereits angesichts der großen Menge mythischer Referenzen im hieronymianischen Schaffen an seine Grenzen. Wenn der Befund also einerseits quantitativ so bemerkenswert ist, sich Hieronymus aber andererseits keiner der benannten Weisen des christlichen Umgangs mit den Mythen in hinreichender Weise zuordnen lässt, stellt sich unweigerlich die Frage nach den Formen seiner Nutzung des mythischen Erzählguts.

Das führt in den Bereich, der üblicherweise mit ‚Rezeption‘ bezeichnet wird. Die Frage nach der Rezeption der Mythen bei Hieronymus greift jedoch in der Hinsicht zu kurz, dass der Begriff eine reine Aufnahme der Überlieferung suggeriert, bei der die Gestalt der Wiedergabe das Ergebnis einer einmaligen Handlung darstellt. Zudem basiert Rezeption darauf, dass eine medial fassbare Hinterlassenschaft durch den Rezipienten verarbeitet wird: Einerseits ist das problematisch, weil damit eine bestimmte Fixierung der Mythen (in Schrift oder Bild) vorausgesetzt wird, die als Ursprungsfassung zu gelten hat. Andererseits sind aus dieser Perspektive bereits alle späteren Bearbeitungen dem Bereich Rezeption zuzuordnen. Gerade für die Mythen lassen sich jedoch beide Postulate nicht aufrechterhalten, da das Zusammenspiel von stetiger Wiederholung und gleichzeitiger Veränderung eines ihrer zentralen Wesensmerkmale ausmacht.¹⁷

Ungleich weiter führt daher der Begriff der ‚Transformation‘, wie er für den Berliner Sonderforschungsbereich „Transformationen der Antike“ definiert wird:

13 ANTIN 1961, 59–70.

14 FUHRMANN 1976, 41–89; vgl. FUHRMANN 1990, 138–151.

15 OEHL 2005, 311–338.

16 HAEHLING 2005, 347; MARKSCHIES 2005, 239. 242.

17 FUHRMANN 1971, 121–143. Vgl. unten 2.1.

„Transformationen sind als komplexe Wandlungsprozesse zu verstehen, die sich zwischen einem Referenz- und einem Aufnahmebereich vollziehen. Dabei modifizieren sie im Akt der Aneignung nicht nur die Aufnahmekultur, sondern konstruieren insbesondere auch die Referenzkultur.“¹⁸

Auf die vorliegende Arbeit bezogen heißt das, nach den Funktionen und Wandlungen zu fragen, denen Hieronymus¹⁹ die griechischen Mythen (die den ‚Referenzbereich‘ darstellen) in seinem literarischen Schaffen (also dem ‚Aufnahmebereich‘) zuführen. Dabei ist seine Sicht auf die Mythen bereits Teil des Prozesses, der nicht nur das Ergebnis, sondern auch die Vorlage bestimmt: Hieronymus’ Zugang zu den Inhalten des Referenzbereichs gibt diesen bereits eine Form.²⁰ Der Veränderbarkeit sind jedoch Grenzen gesetzt, welche ihrer Flexibilität zum Trotz die wesentliche Charakteristik der Referenz-Inhalte wahren.²¹ Zugespitzt auf ein konkretes Beispiel heißt das, dass Hieronymus in einer Bezugnahme auf den Sirenen-Mythos zwar grundsätzlich alle Elemente abändern oder weglassen kann (Odysseus, Seefahrt, Bedrohung, Gesang, Verschließen der Ohren, erfolgreiches Passieren), jedoch nie alle gleichzeitig. Die Referenz wäre sonst unkenntlich, die Transformation nicht mehr wahrnehmbar. Umgekehrt gibt auch der Aufnahmebereich Grenzen für die Wandlungsprozesse der Mythen vor, die auf formaler Ebene aus den gattungsbedingten Eigenheiten der Briefe, Streitschriften oder Kommentare des Hieronymus bestehen.²² Auf inhaltlicher Ebene ist hierbei sicherlich zuerst an die religiöse Bindung seiner Texte zu denken, die dogmatische, ethische und nicht zuletzt ästhetische Implikationen mit sich bringt.²³ Eine Besonderheit der hier zu betrachtenden Transformation besteht ja gerade darin, dass sich der Aufnahmebereich religiösen

18 Website des SFB 644 „Transformationen der Antike“, *Projektbeschreibung (Langfassung)*, 4. 4. *Transformationsbegriff* (URL: <http://www.sfb-antike.de/kurzprofil-des-sfb/langfassung>, Ab-ruf am 12.8.2014).

19 Ebd.: „Initiiert werden Transformationsprozesse von einem oder mehreren ‚Agenten‘. [...] Der Regelfall ist, dass der Agent in seinem Zugriff auf den Referenzbereich den Gegenstand der Transformation konturiert“.

20 Ebd.: „Transformationen generieren also Dynamiken der kulturellen Produktion, in denen immer auch das verändert wird, was der Transformation voraus liegt, worauf sie sich reflexiv bezieht und was erst im Laufe der Transformation spezifiziert wird. [...] Transformationen sind bipolare Konstruktionsprozesse, in denen die beiden Pole einander wechselseitig konstituieren und konturieren. [...] Aus dem Referenzbereich wird ein Aspekt selegiert, wobei diese Auswahl bereits eine Konstruktion darstellt. Transformationen erzeugen dabei sowohl Veränderungen des Referenzbereichs wie des Aufnahmebereichs“

21 Ebd.: Die Inhalte des Referenzbereichs „sind einerseits durch eine charakteristische Widerständigkeit und Fremdheit geschlossen, andererseits aber durch Prozessualität sowie formale und semantische Offenheit gekennzeichnet.“

22 Ebd.: „Bei jeder Transformation kommt den Medien [...] eine besondere Bedeutung zu, insofern sie keine neutralen Informationsträger oder Übertragungskanäle sind. Vielmehr prägen Medien mit ihren spezifischen Vorgaben sowohl die Gegenstände des Referenz- als auch des Aufnahmebereichs und beeinflussen damit den Transformationsprozess entscheidend.“

23 Ebd.: „Auch der ‚Aufnahmebereich‘ verfügt über formale und strukturelle Repertoires, die Auswahl und Aneignung der Inhalte des Referenzbereichs bestimmen. Transformation umfasst in gleicher Weise die (Re-)Konstruktion des Referenzbereichs wie auch die Konstruktion des Aufnahmebereichs.“

Vorgaben unterwirft, zu denen die weltanschauliche Ablehnung des Referenzbereichs gehört: paganer Mythos in christlicher Literatur.²⁴

Das primäre Forschungsziel dieser Arbeit besteht somit darin, die spezifische Art der Nutzung der griechischen Mythen durch Hieronymus herauszuarbeiten und diese im Verhältnis zu christlichen bzw. zeitgenössischen paganen Diskursen historisch einzuordnen. Daher gilt es zunächst, sich einer Definition des Gegenstands ‚Mythos‘ zu nähern und einen Überblick über den Umgang in der christlichen Literatur zu schaffen (Kap. 2), um vor diesem Hintergrund die grundsätzliche Sichtweise des Kirchenvaters auf das Phänomen zu erfassen. Damit ist die Meta-Ebene betreten, die einerseits die Frage nach seiner eigenen Begrifflichkeit und andererseits nach seinem generellen Urteil über die Mythen beinhaltet (Kap. 4).

Die Kernfrage dieser Arbeit ist jedoch die nach der Funktion mythischer Referenzen im Werk des Hieronymus. Wie bezieht er das heidnische Erzählgut ein? Was ist von einem Spannungsverhältnis zwischen christlicher und paganer Religiosität im Zusammenhang mit den Mythen wahrnehmbar? Sind die Mythen vielmehr als Bestandteil des gemeinsamen kulturellen Erbes akzeptiert? Werden sie in religiöser Hinsicht als neutral angesehen? Von Hieronymus selbst führen diese Fragen unmittelbar zu seiner Leserschaft: Was lässt sich an seinen Schriften über die Mythen als Teil der Wissenskultur gebildeter Christen um die Wende zum 5. Jh. ablesen? Vor diesem Hintergrund dürfte wohl außer Frage stehen, dass die vorliegenden Untersuchungen nicht von einem theologischen Interesse geleitet sind, sondern einen Beitrag zur althistorischen Erforschung der Geistesgeschichte der Spätantike zur Zeit Theodosius’ des Großen und seiner Söhne leisten wollen.

Die schiere Masse von 772 Nennungen mythischer Namen, die in den Schriften des Hieronymus ermittelt werden konnte, ließ es von vornherein ausgeschlossen sein, jede einzelne Textstelle einer Untersuchung zuzuführen. Mit der vorliegenden Arbeit wird der Anspruch auf Vollständigkeit jedoch insofern erhoben, als sich darum bemüht wurde, das Phänomen der Mythen im Werk des Kirchenvaters in seiner ganzen Breite in den Blick zu nehmen. Eine Analyse aller Stellen würde jedoch eine positivistische Materialsammlung zum Ergebnis haben, die bestenfalls einen Nutzen als Nachschlagewerk hätte. In Anbetracht der formulierten Fragestellungen ist es daher unabdingbar, eine repräsentative Auswahl von Textstellen zu treffen, deren exemplarische Analysen zu einem konsistenten Gesamtergebnis führen.

Das primäre praktische Problem ist daher die sinnvolle Selektion der Fallbeispiele. In einem ersten Schritt lässt sich eine große Gruppe von mythischen Referenzen aus dem Kernbereich der Arbeit dergestalt ausnehmen, dass es sich um einen Sonderfall handelt: Hieronymus’ lateinische Bibelübersetzung enthält eine Reihe mythischer Namen. Zum einen ist damit die Besonderheit gegeben, dass Hieronymus’ Übersetzungsentscheidungen im Einzelnen am zugrunde liegenden Text sowie an der griechischen Septuaginta als der maßgeblichen Vorgängerübersetzung überprüft werden können. Zum anderen sind Nennungen jener mythischen Namen im restlichen Œuvre des Hieronymus, die sich auf biblische Figuren beziehen, unter

anderen Voraussetzungen zu betrachten als genuin mythische Bezüge. Daraus ergibt sich, dass alle Stellen, die sich nominell auf Mythen beziehen, tatsächlich jedoch auf biblische Erzählungen rekurren, von dem Kernproblem dieser Arbeit auszuschließen sind. Unter diese Maßgaben fallen 281 Nennungen, die in einem eigenen Kapitel vorzustellen sein werden (Kap. 5).

Unter den verbleibenden 491 mythischen Referenzen sind für die Fragestellung der Arbeit zudem solche von primärem Interesse, die tatsächlich den Bezug zu einer Erzählung herstellen. Die bloße Nennung einer Figur, die im Mythos als handelndes Personal auftritt, bedeutet nicht zwingend, dass auf die narrativen Hintergründe Bezug genommen wird. Wenn Hieronymus beispielsweise fordert, dass einem Christ Ausrufe wie „Allmächtiger Jupiter! Beim Hercules! Beim Castor!“²⁵ nicht über die Lippen kommen sollen, besteht darin kein unmittelbarer Bezug zu einem Mythos. Ähnliches gilt, wenn er die Priesterinnen der Vesta und der taurischen Artemis als Beispiele für Jungfrauen im heidnischen Kultus anführt.²⁶ Nichtsdestotrotz werden in Einzelfällen auch solche Nennungen zu berücksichtigen sein. Das vermeintliche Auswiegen ganzer Gruppen von mythischen Referenzen dient an dieser Stelle lediglich der pragmatischen Ersteingrenzung und darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass prinzipiell alle fraglichen Stellen als Bestandteil des hieronymianischen Œuvres in einem Zusammenhang zu betrachten sind und im Einzelfall zu prüfen ist, welchen Erkenntniswert sie im Sinn der Problemstellung haben können. Somit ist das Hauptaugenmerk, das auf die Stellen mit ‚echten‘ Bezügen zum Mythos zu richten ist, nur als ein primäres, nicht als ausschließliches zu betrachten.

Die Gruppe von 276 Nennungen mythischer Namen, die nun die Bedingungen erfüllen, einerseits keine biblische Figuren zu bezeichnen und andererseits narrative Bezüge aufzuweisen, stellt den zentralen Gegenstand dieser Arbeit dar (Kap. 6). Ihre Betrachtung bringt eine Reihe von Problemen mit sich. Zum einen ist die Anzahl nach wie vor so hoch, dass eine Herausforderung darin besteht, den Befund zu überblicken und anschließend überschaubar zu bearbeiten. Zum anderen erstrecken sich die Referenzen über ein breites Schaffen, sowohl was das Volumen als auch was den Entstehungszeitraum von mehr als vier Dekaden angeht. Innerhalb des Œuvres sind die einzelnen Schriften wiederum sehr ungleichmäßig verteilt. Hinzu kommt das heterogene Bild, das sich aus der Verteilung der Texte in die einzelnen Gattungen ergibt. Die Untersuchungen stellen daher den Versuch dar, aus einer großen, disparaten Fülle von Einzelfällen ein schlüssiges Gesamtbild zu gewinnen.

Die nächstliegende Möglichkeit zur Bewältigung dieser Aufgaben wäre wohl das kursorische Abarbeiten der einzelnen Referenzen gemäß ihrer Chronologie. Abgesehen von der ästhetischen Zumutung stellt sich die Frage nach dem Nutzen eines solchen Unternehmens. Gewichtungen, Querverbindungen oder Entwicklungen über längere Zeiträume blieben verborgen. Die Arbeit würde vielmehr den Charakter eines Kommentars bekommen und in ihrem Umfang auf ein unerwünschtes

25 *Hier. epist.* 21,13,8 (CSEL 54, 123): *absit, ut de ore Christiano sonet ‚Iuppiter omnipotens‘ et ‚mehercule‘ et ‚mecastor‘ et cetera magis portenta quam numina.*

26 *Hier. adv. Iovin.* 1,41 (PL 23, 283B): *Et sacerdotes Dianae Tauricae, et Vestae, innumerabiles exstiterunt.*

Maß anwachsen. Eine Selektierung des Stoffes wiederum würde ein adäquates System von Ausschlusskriterien erfordern, das durch fehlende Implikationen aus der gewählten Perspektive dazu verurteilt wäre, kaum einer schlüssigen Konzeption folgen zu können.

Ein ähnlicher Ansatz, der ebenfalls von der Überlieferungslage ausgeht, wäre die Einteilung nach Werkgruppen bzw. Textgattungen. Von hier aus könnten Überlegungen über die sich ergebenden Unterschiede angestellt werden. Abgesehen davon, dass sich die einzelnen Genera sehr in ihrem Umfang unterscheiden und dadurch die Vergleichbarkeit beeinträchtigt ist, sind die Grenzen zwischen den Werkgruppen kaum sinnvoll zu ziehen. So haben einzelne Briefe den Charakter von eigenständigen exegetischen Abhandlungen, während sich die *praefationes* mancher Bibelkommentare und -übersetzungen aufgrund ihrer persönlichen Ausführung kaum von Briefen unterscheiden. Zudem würde der Blick auf die Einheit des Gesamtwerkes unnötig verstellt werden.

Weitaus mehr ordnende Tätigkeit des Interpreten setzt eine Bearbeitung des Stoffes voraus, die vom mythischen Personal ausgeht und beispielsweise alle Zeus-Nennungen gemeinsam betrachtet. Der Vorteil wäre ein verbesserter inhaltlicher Überblick über die Nutzung mythischer Referenzen durch Hieronymus. Diesem Anspruch folgt die Ordnung des Index,²⁷ so dass die vorliegende Arbeit das Auffinden aller Hieronymus-Stellen zu einer mythischen Figur ermöglicht. Etwaige Nachteile dieses Ansatzes liegen zum einen in dem Umstand begründet, dass in einem einzelnen Exemplum oft verschiedene mythische Figuren genannt werden und somit Wiederholungen unausweichlich würden. Zum anderen würde dieser Ansatz bei 174 verschiedenen Lemmata aus der Mythologie im hieronymianischen Schaffen zu einer viel zu weit verästelten Gliederung und einer großen Ansammlung disparater Einzelbeobachtungen führen. Zudem bliebe das Problem des Umfangs dieser Arbeit bzw. der Selektierung der Textstellen bestehen.

Daher sollen die mythischen Referenzen weder vom Werk aus noch vom Mythos aus untersucht werden, sondern in Bezug auf die ihnen zugewiesene Funktion im Rahmen der Nutzung durch Hieronymus. Bezogen auf den in der Einleitung eingeführten Transformationsbegriff heißt das, dass weder der ‚Aufnahmebereich‘ die Gliederung vorgibt noch der ‚Referenzbereich‘. Damit wird vielmehr der eigentliche Wandlungsprozess durch Hieronymus als ‚Agenten‘ in den Fokus gerückt. Zu diesem Zweck wurde in einem ersten Schritt für jede Textstelle, die eine oder mehrere Nennungen von Figuren aus den griechischen Mythen enthält, das ‚Objekt‘²⁸ der jeweiligen Aussage identifiziert. Als einfache Frage formuliert hieße das: „Auf wen oder was bezieht sich das Exemplum?“ Wenn Hieronymus beispielsweise Rufinus als Hydra bezeichnet,²⁹ ist zweitgenannter das Objekt des Exemplums. In diesem Arbeitsschritt wurden auch rein nominelle Referenzen berücksichtigt, die zwar mythisches Personal enthalten, aber keinen inhaltlichen Bezug

27 Unten 8 Anhang: *Verzeichnis der mythischen Referenzen im Werk des Hieronymus.*

28 Der Begriff „Objekt“ wird hier nicht im grammatischen, sondern im ontologischen Sinn eines ‚Gegenstands‘ gebraucht.

29 *Hier. epist.* 130,16,1 (CSEL 56, 196).

zum Mythos erkennen lassen. Als Beispiel soll hier der Verweis auf eine Erwähnung der Priesterinnen der taurischen Artemis genügen,³⁰ die zwar nur eine Bezugnahme auf den Kultus enthält – also nicht auf den Mythos –, aber dennoch als Objekt des Exemplans die Jungfräulichkeit der Priesterinnen festmachen lässt.

In einem nächsten Schritt wurden die so gewonnenen Objekte in ihrer großen Fülle auf inhaltliche Gemeinsamkeiten hin überprüft und davon ausgehend auf eine möglichst geringe Zahl von ‚Objekt-Typen‘ aufgeteilt. Die verschiedenen Objekt-Typen wurden aus den beobachteten Gemeinsamkeiten hergeleitet. Textstellen, in denen Hieronymus mit Hilfe mythischer Referenzen beispielsweise Bemerkungen über Iovinianus, Rufinus und Vigilantius macht, fielen zum Typus „Historische und zeitgenössische Personen“ zusammen. Bei diesem klassenbildenden Superieren bestand ein besonderes Problem in der Festlegung der Klassengrenzen: Zum einen kamen ihnen manche Objekte so nahe, dass die Entscheidung problematisch war, auf welche Seite der jeweiligen Grenze sie gehörten. Zum anderen musste die Klassifikation so vorgenommen werden, dass sie der Quelle gegenüber gerecht blieb, deren Autor einen solchen Vorgang sicher nie im Sinn gehabt hatte. Es wurde somit der Versuch unternommen, eine Systematik aus moderner Perspektive auf die antiken Texte anzuwenden, ohne ihnen durch die gewählten Klassengrenzen Gewalt anzutun. Die Zuordnung der mythischen Referenzen zu den Objekt-Typen, die unweigerlich einem gewissen Maß an Subjektivität unterworfen ist, hat daher als heuristisches Werkzeug zur Untersuchung des Gegenstands dieser Arbeit zu gelten, nicht als eine selbst zu beweisende Hypothese. Am Ende wird daher danach zu fragen sein, welche spezifischen Ergebnisse sich aus der gewählten Methode ergeben haben und inwiefern diese sich auf den tatsächlichen Quellenbefund, der eine solche Klassifizierung nicht kennt, anwenden lassen.

Es sind sechs verschiedene Objekt-Typen hergeleitet worden, die sich als praktikabel und ertragreich für den Arbeitsprozess erwiesen haben:

- a) Orte und historische Ereignisse (Kap. 6.1)
- b) Heidnischer Kultus (Kap. 6.2)
- c) Taten, Verhaltensweisen und Abstrakta (Kap. 6.3)
- d) Die sieben Hauptlaster (Kap. 6.4)
- e) Biblische Personen und Erzählungen (Kap. 6.5)
- f) Zeitgenössische und historische Personen (Kap. 6.6)

Die Charakteristika und Auswahlkriterien der einzelnen Objekt-Typen werden zu Beginn der jeweiligen Kapitel darzulegen sein. Die aus dieser Systematik abgeleiteten Kapitel sind in sich chronologisch aufgebaut, sofern nicht die Inhalte im Einzelfall eine andere Vorgehensweise nahelegen.

Für die folgenden Untersuchungen sind einige Begriffe konstitutiv, die nicht zu Unrecht als problematisch betrachtet werden. Vor allem für die Bezeichnungen ‚heidnisch‘ und ‚pagan‘ gilt, dass sie Grenzen ziehen, von denen mindestens frag-

30 *Hier. adv. Iovin.* 1,41 (PL 23, 284B).

lich ist, ob sie der Komplexität der spätantiken Kultlandschaft oder einem Selbstverständnis der ‚Heiden‘ gerecht werden.³¹ Die hier behandelten Probleme sind jedoch gerade dadurch bedingt, dass Hieronymus diese Grenzziehung zwischen Christen und Heiden scharf vollzieht. Seine geläufige Vokabel zur Bezeichnung des Heidnischen ist *gentilis*. So wendet er sich beispielsweise gegen philosophisch beeinflusste Ideen zur Entstehung der Seele „gemäß Pythagoras und Platon sowie deren Schülern, die unter christlichem Namen die Lehre der *gentiles* einführen“.³² Ebenso deutlich wird die Dichotomie im Gebrauch des griechischen Lehnwortes *ethnicus*, das er synonym gebraucht, das sich aber nicht ganz so häufig in seinen Schriften findet. So schreibt er in seinem Schriftstellerkatalog: „Minucius Felix, ein berühmter Rechtsanwalt in Rom, verfasste einen Dialog zwischen einem Christen und einem *ethnicus*“.³³ Der Befund zeigt deutlich, dass Hieronymus alle religiösen und kultischen Vorstellungen, die sich weder dem christlichen noch dem jüdischen Bereich zuordnen lassen, als heidnisch bzw. pagan zusammenfasst, bevorzugt die des griechisch-römischen Kulturkreises.³⁴ In dieser Arbeit werden die Begriffe daher als wertfreie Sammelbezeichnungen für die Kulte benutzt, die auf Basis dieser christlichen Konstruktion *gentilis* oder *ethnicus* sind.

Ähnliches gilt für die Unterscheidung zwischen ‚orthodox‘ und ‚heterodox‘/‚häretisch‘,³⁵ mit der keine Einschätzungen theologischer Fragen vorgenommen werden sollen, geschweige denn Wertungen. Jede ‚Häresie‘ ist stets aus ihrem eigenen Blickwinkel rechthgläubig und darüber zu urteilen, ist hier nicht der Ort. Die beiden Begriffe beziehen sich daher ebenfalls auf Hieronymus’ Perspektive, der stets darum bemüht war, sich dogmatisch auf dem Boden der römischen Kirche zu bewegen.³⁶ Unter dem Begriff ‚arianisch‘ werden gemäß orthodoxer Diktion solche Positionen subsummiert, die im Gegensatz zum nizänischen Credo den Wesensunterschied von Gottvater und Gottsohn betonen, ohne dass tatsächlich eine Verbindung zu Arius’ Lehren oder eine Einheit der verschiedenen als ‚arianisch‘ titulierten Strömungen gegeben sein muss.³⁷

31 Hierzu SHORROCK 2011, 1–12.

32 *Hier. epist.* 120,10,2 (CSEL 55, 500): *iuxta Pythagoram et Platonem et discipulos eorum, qui sub nomine Christiano introducunt dogma gentilium*. Gemeint ist wohl Origenes.

33 *Hier. vir. ill.* 58,1 (BARTHOLD 2010, 214): *Minucius Felix, Romae insignis causidicus, scripsit dialogum christiani et ethnici disputantis*. Übers. nach ebd. 215. Formen von *gentilis* lassen sich 276-mal belegen; Formen von *ethnicus* 100-mal. *Paganicus* erscheint allein in einem Zusatz zu *Hier. vir. ill.* 106, den nur manche Hss. haben; BARTHOLD 2010, 246 f. app. crit.

34 Religiöse Vorstellungen außerhalb des römischen Reichs weist er den *barbari* zu: *Hier. adv. Iovin.* 1,42 (PL 23, 285B). Vgl. OPELT 1965A, 13–22; LEPPIN 2004, 62–64; KAHLOS 2009, 305.

35 BROX 1986, 262–264.

36 VESSEY 1996, 495–513; REBENICH 2002, 21. Formen von *haereticus* sind 875-mal belegt.

37 GENTZ 1950, 647 f.; HEIL 2014, 85–116; Zum nizänischen Bekenntnis unten 6.6.1.1. Formen von *arianus* sind 75-mal bei Hieronymus belegt.