



ALFONS FÜRST

# HIERONYMUS

Askese und Wissenschaft  
in der Spätantike

**HERDER**

Alfons Fürst  
Hieronymus



Alfons Fürst

# Hieronymus

Askese und Wissenschaft  
in der Spätantike

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Finken und Bumiller, Stuttgart  
Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-451-31144-4  
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-451-81144-9

# Vorwort

Hieronymus,  
dessen Worte das ganze Abendland  
wie Tau auf ein Vlies erwartet  
Orosius, *Liber apologeticus* 4,6 (CSEL 5, 608)

Der Kirchenvater Hieronimus, der in der zu Ende gehenden Antike von etwa 347 bis 419 oder 420 lebte, war ein Exzentriker. Das gilt zunächst für den schwierigen, wenn nicht schlechten Charakter, der ihm nachgesagt wird. Nicht zu Unrecht: Mit nur wenigen der Menschen, die näher mit ihm zu tun bekamen, hat er sich nicht gestritten oder gar verfeindet. Und Hieronimus war ein Feind, wie man ihn niemandem wünscht: cholerisch reizbar, schonungslos polemisch, unversöhnlich. Doch selbst wenn man nun – wie der Autor des vorliegenden Buches, dem Hieronimus als Person nicht gerade sympathisch ist – der Meinung ist, dass die wissenschaftliche Beschäftigung mit einer bedeutenden Gestalt der Geschichte nicht von persönlicher Zu- oder Abneigung gesteuert sein sollte und wenn man daher Hieronimus nicht, wie das nicht selten der Fall zu sein scheint, auf seine unschönen Eigenschaften reduziert, auch dann noch hat man es mit einem Exzentriker zu tun. Versteht man exzentrisch nämlich nicht im Sinn von ›überspannt‹ oder ›narrisch‹, sondern in dem neutralen Sinn, dass etwas auf ungewöhnliche Weise aus dem Rahmen des für eine bestimmte Epoche Üblichen herausfällt, dann war an Hieronimus weniger sein Charakter exzentrisch. An Polemikern und skrupellosen Männern herrschte in der spätantiken Kirche ja bekanntlich kein Mangel. Ungewöhnlich an Hieronimus war vielmehr, was er geleistet hat. Charakteristisch für ihn war eine spezifische Verbindung von Askese und Wissenschaft. Als Asket integrierte Hieronimus die antike, insbesondere die römisch-lateinische Bildung in die monastische Bewegung und machte diese damit in den Kreisen der spätantiken Aristokratie salonfähig, als Gelehrter konzentrierte er seinen wissenschaftlichen Eros auf die Übersetzung und Auslegung der Bibel. Das nun wirklich einzigartige Profil des Hieronimus ergab sich dabei daraus, dass er aufgrund seiner Sprachkenntnisse als einziger Kirchenvater imstande war, der christlichen Exegese und Theologie jüdisches Bibelwissen zu erschließen. Hieronimus arbeitete

so an der Synthese von jüdisch-christlicher Bibel und antiker Kultur, die bis heute zu den Grundlagen der kulturellen Identität Europas gehört, und er tat dies auf höchst ungewöhnlichen Wegen.

In dieser Perspektive will das vorliegende Buch das theologische Profil des Asketen und Bibelwissenschaftlers Hieronymus herausarbeiten. Dies geschieht bei jedem Thema in der Weise, dass erst der allgemeine theologische und kirchengeschichtliche Kontext beschrieben und dann der Beitrag des Hieronymus darin eingezeichnet wird. Über Leben und Wirken des Hieronymus eröffnet die folgende Darstellung einen Zugang zur Spätantike. Weil Hieronymus aufgrund seiner charakterlichen Mängel, die nicht zu bestreiten sind, einen schlechten Ruf hat, kommt ein derartiges Unterfangen einer Rehabilitierung gleich. Hieronymus soll von einer Seite gezeigt werden – eben der seines theologischen Profils und seiner Leistung als Wissenschaftler –, die im gängigen Reden und Schreiben über ihn eher selten zum Zuge kommt, weil sie von seinem anstößigen Charakter allzu leicht überdeckt wird.

In der ersten Auflage dieses Buches von 2003 habe ich mich an dieser Stelle bei allen bedankt, die einst zum Entstehen dieses Buches in vielfältiger Weise beigetragen haben. Dieser Dank gilt selbstverständlich weiter, doch würde es etwas deplatziert wirken, ihn nochmals abzudrucken. Daher will ich hier lediglich dem Verlag in Person von Herrn Dr. Bruno Steimer meinen tief empfundenen Dank dafür aussprechen, dass diese zweite Auflage mit gänzlich neuem Layout möglich geworden ist. Die Darstellung im ersten Teil wurde dafür behutsam überarbeitet und an wenigen Stellen ergänzt, gründlicher bearbeitet wurden manche Einträge in der Prosopographie. Die Texte des Hieronymus – das ist die größte Änderung – werden nunmehr zweisprachig präsentiert; für deren elektronische Erfassung danke ich meinen Studentischen Hilfskräften Dorothea Riemer und Paul Schroeter. Vor allem aber wurde die seither in großem Umfang erschienene Literatur in die entsprechenden Rubriken eingetragen; bei den Recherchen hierzu hat mich meine Assistentin, Frau Dr. Luise Ahmed, ebenso tatkräftig wie sorgfältig unterstützt.

Das Buch wurde in zahlreichen Rezensionen mit Lob überhäuft, und dass es seit Jahren vergriffen ist, wurde von vielen Seiten bedauert. Mit dieser zweiten Auflage wird es mit überarbeiteten Inhalten in neuem Gewand wieder zugänglich. Die künftigen Leserinnen und Leser wird dies, wie zu hoffen ist, nicht weniger erfreuen als seinen Autor.

Münster in Westfalen, im Juli 2016

*Alfons Fürst*

# Inhalt

Vorwort . . . . .	5
Hinweise für die Benutzung . . . . .	11

## Askese und Wissenschaft

Gelehrsamkeit und Spiritualität . . . . .	15
Zwischen Luther und Erasmus . . . . .	15
In der Wildnis und im Gehäus . . . . .	18
Theologische Kontroversen . . . . .	22
Arianismus . . . . .	23
Origenismus . . . . .	30
Pelagianismus . . . . .	37
Askese . . . . .	45
Wandlungen eines Ideals . . . . .	45
Die Frauen um Hieronymus . . . . .	54
Wissenschaft . . . . .	59
Hieronymus als Wissenschaftler . . . . .	59
Grundlagen wissenschaftlichen Arbeitens . . . . .	62
Ausbildung . . . . .	62
Bücher . . . . .	67
Beziehungen . . . . .	75
Sprachkenntnisse . . . . .	79
Prinzipien und Praxis des Übersetzens . . . . .	83
Übersetzungen . . . . .	84
Übersetzungsprinzipien . . . . .	92

## Inhalt

Bibelübersetzung . . . . .	95
Die Septuaginta . . . . .	95
Die jüngeren griechischen Bibelversionen . . . . .	98
Die altlateinischen Bibelübersetzungen . . . . .	105
Die »Wahrheit des Hebräischen« . . . . .	107
Streit um die Bibel . . . . .	112
Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit . . . . .	120
Bibelauslegung . . . . .	122
Kommentare . . . . .	122
Bibelphilologie . . . . .	125
›Historischer‹ und ›geistiger‹ Sinn . . . . .	128
Hermeneutik und Methodik . . . . .	135
Hieronymus und die jüdische Bibelauslegung . . . . .	137
Askese, Wissenschaft und Kultur . . . . .	145
Biographie . . . . .	152
Biographische Skizze . . . . .	152
Prosopographia Hieronymiana . . . . .	157

## Texte des Hieronymus

Biographie und theologische Kontroversen . . . . .	255
<b>1</b> <i>Berühmte Männer</i> 135 . . . . .	255
<b>1a</b> <i>Jonakommentar, Aus dem Prolog</i> . . . . .	259
<b>1b</b> <i>Amoskommentar, Prolog zu Buch III</i> . . . . .	261
<b>2</b> <i>Brief 15 an Damasus</i> . . . . .	261
<b>3</b> <i>Gegen Johannes 7 und 42f.</i> . . . . .	269
<b>4</b> <i>Rufinus, Die Prinzipien des Origenes, Vorwort 1f.</i> (ep. 80,1f. int. ep. Hieron.) . . . . .	273
<b>5</b> <i>Brief 81 an Rufinus</i> . . . . .	277
<b>6</b> <i>Dialog gegen die Pelagianer, Prolog und III 17–19</i> . . . . .	279
Askese . . . . .	295
<b>7</b> <i>Die Geschichte von der Gefangenschaft des Mönches Malchus</i> 1,1–2,2 . . . . .	295

## Inhalt

8	<i>Brief 3,4f. an Rufinus</i> . . . . .	297
9	<i>Brief 125,1.7–9.11.15f. an Rusticus</i> . . . . .	301
<b>Wissenschaft</b> . . . . .		311
10	<i>Berühmte Männer, Vorwort</i> . . . . .	311
11	<i>Ezechielhomilien des Origenes, Vorwort</i> . . . . .	315
12	<i>Chronik, Vorwort</i> . . . . .	317
13	<i>Untersuchungen zur hebräischen Sprache im Buch Genesis, Vorwort</i> . . . . .	323
14	<i>Vulgata: Evangelien, Vorwort</i> . . . . .	327
15	<i>Vulgata: Königsbücher, Prolog (prologus galeatus)</i> . . . . .	331
16	<i>Vulgata: Ijob, Prolog</i> . . . . .	333
17	<i>Vulgata: Chronikbücher, Prolog</i> . . . . .	339
18	<i>Vulgata: Pentateuch, Prolog</i> . . . . .	343
19	<i>Maleachikommentar 1,11–13</i> . . . . .	349
20	<i>Amoskommentar II 4,4–6</i> . . . . .	353

## Anhang

<b>Werkverzeichnis mit Literaturhinweisen</b> . . . . .		363
<b>Bibliographie</b> . . . . .		398
<b>Abkürzungsverzeichnis</b> . . . . .		430
<b>Bildnachweis</b> . . . . .		437
<b>Namen- und Sachregister</b> . . . . .		439



## Hinweise für die Benutzung

Dieses Buch bietet eine nach Sachbereichen geordnete Darstellung der Biographie und der wissenschaftlich-theologischen Leistung des Kirchenvaters Hieronymus. Als Orientierung über die chronologische Abfolge seines Lebens ist eine biographische Skizze mit Literaturhinweisen beigegeben (S. 152–157), die sich den in Sachen Hieronymus unkundigen Leserinnen und Lesern als Einstieg in die Lektüre anbietet. Ferner sind die zahlreichen Menschen, die im Leben des Hieronymus eine Rolle gespielt haben, erstmals in einer »Prosopographia Hieronymiana« (S. 157–252) erfasst. Dieses alphabetische Verzeichnis, das 172 Einträge umfasst, enthält die wichtigsten Informationen zu jeder Person und schildert ihre Beziehung zu Hieronymus. Zu jeder in der Darstellung erwähnten Person aus dem Leben des Hieronymus sind somit in der Prosopographie weitere Informationen samt Quellenbelegen und Literaturhinweisen zu finden, die das im ersten Teil oft nur kurz Erwähnte ergänzen und farbiger werden lassen. Die einzelnen Einträge fungieren als kleine Fenster in die Biographie des Hieronymus, die einen lebendigen Einblick in das soziale Beziehungsnetz ermöglichen, in dem er lebte und handelte. Insbesondere die längeren Artikel bilden eine gewiss spannende Lektüre zu den Kontakten zwischen christlichen Intellektuellen in der Spätantike. Um diese »Welt des Hieronymus« auf einen Blick erfassen zu können, enthält der Nachsatz des Buches eine Karte, in der 66 Personen an denjenigen Orten eingetragen sind, an denen sie sich aufhielten, als Hieronymus mit ihnen Kontakt hatte (das sind in der Regel die Hauptorte ihres Wirkens, aber nicht immer).

Generell ist das Buch so angelegt, dass es für das Lesen und für das Nachschlagen in gleicher Weise geeignet sein soll. Die einzelnen Kapitel des darstellenden Teils sind sowohl im Zusammenhang als auch je für sich lesbar. Alle wichtigen Informationen, Quellenbelege und Literaturhinweise sind an Ort und Stelle zu finden. Weitere Literatur zu einem bestimmten Themenbereich ist in jeweils chronologischer Folge in der Bibliographie verzeichnet, die thematisch geordnet ist (S. 398–429 mit einem Verzeichnis der einzelnen Rubriken auf S. 398 f.).

Das umfangreiche Œuvre des Hieronymus ist in mehrfacher Weise auf-

bereitet. Im darstellenden Teil wird die Entstehung der einzelnen Schriften-  
gruppen jeweils an der thematisch zugehörigen Stelle beschrieben. Dazu  
sind vier Übersichten eingefügt, an denen die Traktate und die Mönchs-  
romane (S. 58), die Übersetzungen (S. 90 f.), die Predigten (S. 122) und die  
Kommentare (S. 124 f.) in der Reihenfolge ihres Entstehens mit Angabe des  
Abfassungsdatums – soweit dieses eruierbar ist – aufgelistet sind; dazu sind  
die jeweiligen Adressatinnen und Adressaten vermerkt (sofern vorhanden).  
Der Vorsatz des Buches enthält eine Chronologie der Schriften des Hierony-  
mus. Sie soll eine Gesamtübersicht ermöglichen und zum Beispiel rasch Auf-  
schluss darüber geben, an welchen Werken Hieronymus in welchem Jahr  
gearbeitet hat. Schließlich sind in dem Werkverzeichnis (S. 363–397), das  
nach den genannten Schriftengruppen geordnet ist (siehe die Rubriken auf  
S. 363 f.), zu jeder Schrift Editionen, Übersetzungen und Sekundärliteratur  
(in chronologischer Folge) notiert.

Im Schlussteil (S. 254–359) sind, last not least, Texte des Hieronymus  
mit deutscher Übersetzung und versehen mit ausführlichen Erläuterungen  
beigegeben. Ausgewählt sind solche Texte, die für das theologische, asketi-  
sche, wissenschaftliche und exegetische Profil des Hieronymus aufschluss-  
reich sind und im darstellenden Teil eine Rolle spielen. Die meisten werden  
hier – angesichts ihrer Wichtigkeit muss man sagen: erstaunlicherweise –  
erstmalig in das Deutsche übersetzt; vorhandene Übersetzungen zu einzelnen  
Texten wurden (mit einer Ausnahme) überarbeitet und oft stark verändert.  
Sofern nicht anders angegeben, stammen überhaupt alle Übersetzungen aus  
dem Griechischen und Lateinischen in diesem Buch vom Verfasser. Die  
Wendung: »Übersetzung *nach*« bedeutet, dass die Übersetzung in unter-  
schiedlich enger Anlehnung an eine vorhandene angefertigt worden ist. Die  
Texte sollen einen unmittelbaren Einblick in das Denken und Schreiben des  
Hieronymus ermöglichen und zum Arbeiten mit diesem Buch bzw. mit den  
Büchern des Hieronymus anregen.

# Askese und Wissenschaft



# Gelehrsamkeit und Spiritualität

## *Zwischen Luther und Erasmus*

Der Kirchenvater Hieronymus hat ein Imageproblem. Damit meine ich nicht so sehr die wenig sympathischen Charakterzüge, die er sich nachsagen lassen muss. Von dieser eher psychologisierenden Seite aus wird Hieronymus gern behandelt, doch mag sie hier auf sich beruhen. Gravierender scheint mir ein Vorwurf zu sein, dem er aufgrund des spezifischen Profils seiner theologischen Arbeit ausgesetzt ist.

Auf unnachahmliche Weise hat Martin Luther (1483–1546) ihn zugespitzt: Hieronymus sei kein Theologe. Seine Erläuterungen zum buchstäblichen Sinn des Alten Testaments seien hilfreich, doch da er die Gnadenlehre des Paulus nicht verstanden habe, habe er über den Glauben und die rechte Lehre nichts zu sagen.<sup>1</sup> Wohl anerkannte Luther die Leistung des Hieronymus als Bibelübersetzer: »S. Hieronymus hat für seine Person das Meiste und Größte im Dolmetschen gethan, welches ihm Keiner allein nachthun wird.«<sup>2</sup> Den Asketen Hieronymus aber konnte er nicht ausstehen: »Hieronymus soll nicht unter die Lehrer der Kirchen mit gerechnet noch gezahlt werden, denn er ist ein Ketzler gewesen; doch gläube ich, daß er selig sey durch den Glauben an Christum. Er redet von Christo nichts, denn daß er nur den Namen im Munde gefuhrt hat. Ich weiß keinen unter den Lehrern, dem ich so feind bin, als Hieronymo, denn er schreibet nur von Fasten, Speise, Jungfrauschaft etc. Wenn er doch auf die Werk des Glaubens drünge und triebe dieselben, so wäre es etwas; aber er lehret nichts, weder vom Glauben, noch von Hoffnung, weder von der Liebe, noch von Werken des Glaubens.« Und weiter: »Durch den Glauben an Christus, denke ich, ist Hieronymus irgendwie erlöst, doch den schaden, den er durch seine Lehre thun hat, den vergeb yhm Got. Ich weys wol, das er mir seer geschadt hat ... Es ist ein Rätsel, das in

---

<sup>1</sup> Vgl. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden, 6 Bde., eingeleitet von KARL DRESCHER und hg. von ERNST KROKER, Weimar 1912–1921: Nr. 51 (1, 18 KROKER); 252 (1, 106 KROKER); 1968 (2, 283 KROKER).

<sup>2</sup> Luther, WA Tischreden 961 (1, 487 KROKER).

souil buchern kein vers über Christus steht ... Keinen Lehrer verabscheue ich so wie ihn – und doch habe ich ihn intensiv geliebt und gelesen! Mit Sicherheit steckt in den Fabeln Aesops mehr Gelehrsamkeit als im ganzen Hieronymus.«<sup>3</sup> »Hieronymus ist ein schwetzer wie Erasmus. Groß daherreden wollte er, aber er schaffte es nicht. Die Versprechungen, die er dem Leser macht, löst er nicht ein. Und doch kann ich mich nur wundern über die Kirche zu dieser Zeit, kaum 300 Jahre nach Christus: so gute Sprachkenntnisse – und so große Blindheit!«<sup>4</sup> »Hieronymus ist gar nichts.«<sup>5</sup> Auch andernorts hat Luther Hieronymus ausgesprochen schlecht beurteilt. Zusammen mit Origenes galt er ihm als Inbegriff einer Bibelauslegung und einer Theologie, die er regelrecht verabscheute.<sup>6</sup>

Im Gegensatz zu dieser vernichtenden Einschätzung hat der hier gescholtene Desiderius Erasmus von Rotterdam (1466/67–1536) Hieronymus für den führenden Theologen der lateinischen Kirche gehalten, ja auch im Vergleich mit den griechischen Vätern für beinahe den einzigen, der diese Bezeichnung verdiene: »Mir wurde klar, dass der göttliche Hieronymus alle Theologen derart übertrifft, dass er auf Seiten der Lateiner nahezu der einzige ist, der die Bezeichnung ›Theologe‹ verdient. Ich will die anderen damit keineswegs verächtlich machen! Alle haben sie irgendwo ihre Stärken und sind dafür berühmt. Aber wenn man sie mit ihm vergleicht, dann überragt er sie dermaßen, dass man sie fast nicht mehr sieht. Ja, er vereint so viele Vorzüge in seiner Person, dass sogar das an Gelehrten reiche Griechenland kaum einen aufzubieten hat, der mit diesem Manne zu vergleichen wäre.«<sup>7</sup> Erasmus bescheinigte Hieronymus eine alles überragende Gelehrsamkeit und Sprachgewandtheit: »Er lässt nicht nur alle christlichen Schriftsteller weit hinter sich, sondern scheint es sogar mit Cicero aufzunehmen«, schrieb er 1497 oder 1498, als er den Plan zu einer kritischen und kommentierten Ausgabe der Hieronymusbriefe entwarf. »Wenn ich die Prosa des Hierony-

<sup>3</sup> WA Tischreden 445 (1, 194f. KROKER); das erste Zitat lateinisch ebd. 824 (1, 399 KROKER). Vgl. auch ebd. 3011 (3, 140 KROKER).

<sup>4</sup> WA Tischreden 5009 (4, 611 KROKER).

<sup>5</sup> WA Tischreden 5978 (5, 415 KROKER). Teile dieser Texte sind aus dem Lateinischen übersetzt.

<sup>6</sup> Siehe CORNELIS AUGUSTIJN, Hieronymus in Luthers »De servo arbitrio«. Eine Teiluntersuchung zu Luthers Väterverständnis, in: WOLF-DIETER HAUSCHILD/WILHELM H. NEUSER/CHRISTIAN PETERS (Hg.), Luthers Wirkung. Festschrift für Martin Brecht, Stuttgart 1992, 193–208.

<sup>7</sup> Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, 12 Bde., denuo recognitum et auctum per PERCY STAFFORD ALLEN/HELEN MARY ALLEN, Oxford 1906–1958 (Nachdr. 1992): ep. 335 (2, 86 ALLEN).

mus mit derjenigen Ciceros vergleiche, scheint mir sogar dem Fürsten der Literaten etwas zu fehlen.«<sup>8</sup> Hieronymus sei der Einzige in der kirchlichen Welt, der in theologischer und ›profaner‹ Wissenschaft vollkommen bewandert sei.<sup>9</sup> Das enge Band zwischen Erasmus und Hieronymus im Geflecht der literarisch-theologischen Gedankenwelt des großen Humanisten ist sehr feinsinnig in einem Porträt von Quinten Metsys von 1517 zum Ausdruck gebracht. Es zeigt einen schreibenden Erasmus. Im Wandregal hinter ihm liegen einige geschlossene Bücher. Auf dem untersten steht auf den nach außen liegenden Seitenenden der Name Hieronymus, auf dem darüber liegenden der griechische Autor, der Erasmus am meisten beeinflusste: der Satiriker Lukian, und oben das Buch, bei dessen Edition und Auslegung er seine theologische Gedankenwelt formte: *Novum Testamentum*, das Neue Testament.<sup>10</sup>

Bei diesem Kontrast zwischen Erasmus und Luther in der Einschätzung des Hieronymus handelt es sich in gewisser Weise um ein plakatives Klischee. Die Front verlief nicht einfach so, dass Erasmus sich durchweg an Hieronymus (und Origenes) gehalten und Luther (im Anschluss an Augustinus) in seiner Kritik an Erasmus Hieronymus immer nur verworfen hätte. Mittlerweile lassen sich die historischen Diskussionslinien differenzierter nachzeichnen. 1516 erschien bei Johann Froben in Basel die neunbändige Hieronymusausgabe des Erasmus – die erste Gesamtausgabe des Hieronymus und die erste und wichtigste der Kirchenvätereditionen des Erasmus, die neben zwei überarbeiteten Ausgaben (Basel 1524/26 und Paris 1533/34) zu Lebzeiten nach dem Tod ihres Herausgebers etliche Auflagen erreichte. Erasmus edierte in den ersten vier Bänden das Briefcorpus und die Traktate, versah die Texte mit umfangreichen Erläuterungen und fügte als Einführung einen Widmungsbrief an Erzbischof William Warham von Canterbury (1503–1532)<sup>11</sup> und eine kritisch nicht aus der legendarischen Überlieferung, sondern aus den Schriften des Hieronymus selbst gearbeitete Biographie (außerdem noch Indices) hinzu.<sup>12</sup> In den weiteren fünf Bänden gaben der 1513 verstorbene Johann Amerbach und dann seine Söhne Bruno, Basilius

<sup>8</sup> Erasmus, ep. 141 (1, 332 ALLEN).

<sup>9</sup> Vgl. ep. 149 (1, 353 ALLEN).

<sup>10</sup> Zur lebenslangen Beschäftigung des Erasmus mit Hieronymus siehe den Überblick in: *Collected Works of Erasmus*. Bd. 61: *Patristic Scholarship. The Edition of St Jerome*, edited, translated and annotated by JAMES F. BRADY/JOHN C. OLIN, Toronto/Buffalo/London 1992, xiii–xxxvii.

<sup>11</sup> Ep. 396 (2, 210–221 ALLEN) in der Briefsammlung des Erasmus.

<sup>12</sup> Brief und Vita sind in englischer Übersetzung zu finden bei BRADY/OLIN, *Edition* (oben Anm. 10) 2–14. 15–62 (mit Erläuterungen ebd. 243–256).

und Bonifacius die Kommentare heraus. In seiner Edition hat Erasmus Hieronymus in subtiler Form auch kritisiert. Luther hingegen, der diese Ausgabe gründlich studierte, hat in den Anmerkungen, die er während der Lektüre zum Text notierte, Hieronymus da und dort gegen Erasmus verteidigt.<sup>13</sup> Wir haben eine Diskussion à trois vor uns, die komplexer ist, als die zitierten prononcierten Aussagen suggerieren. Gleichwohl können sie als Aufhänger für eine Darstellung der theologischen Leistung des Hieronymus dienen.

### *In der Wildnis und im Gehäus*

In der Tat verwandte Hieronymus seine Fähigkeiten nicht auf die spekulative Durchdringung der christlichen Doktrin mit philosophischen Mitteln. Er erbrachte keinen Beitrag zur Entwicklung des Dogmas. Nur aus einer dogmengeschichtlich enggeführten Optik wird man ihn freilich deshalb in der Geschichte christlicher Theologie marginalisieren wollen. Seine Leistungen lagen auf anderen, zu seiner Zeit weithin brachliegenden Feldern, nicht auf den viel beachteten von Bekenntnis und Lehre. Sein Beitrag zur Theologie des antiken Christentums war sogar ein ausgesprochen origineller und auf lange Sicht ein innovativer. Abgesehen von der Propaganda für das damals neue Ideal der Askese konzentrierte das Forschungsinteresse des Hieronymus sich auf den Text der Bibel und deren möglichst eng am Wortlaut orientiertes Verständnis. Indem er bei diesen biblischen Studien historisch-philologische Fragestellungen in den Vordergrund schob, betrieb er Theologie als Wissenschaft.<sup>14</sup>

Es gab eine Phase in der Kirchengeschichte, in der Hieronymus mit diesem Profil seines theologischen Schaffens nicht auf Skepsis und Ablehnung gestoßen ist, sondern reüssierte.<sup>15</sup> Schon seit dem Frühmittelalter fungierte er als Vorbild besonders für Bibelexegeten, Übersetzer, Historiker und Philologen, Ende des 13. Jahrhunderts stand er in höchstem Ansehen als Gelehrter und Schriftsteller, als Kirchenlehrer und Bibelausleger sowie als Asket. Das populäre Bild des Hieronymus war das eines Wundertäters und

<sup>13</sup> Siehe Martin Luther, Annotierungen zu den Werken des Hieronymus, hg. von MARTIN BRECHT/CHRISTIAN PETERS (AWA 8), Köln/Weimar/Wien 2000, 10 f.

<sup>14</sup> Skizziert von ALFONS FÜRST, Hieronymus. Theologie als Wissenschaft, in: WILHELM GEERLINGS (Hg.), Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 168–183.

<sup>15</sup> Meisterhaft dargestellt von EUGENE F. RICE JUN., Saint Jerome in the Renaissance, Baltimore/London 1985.

Asketen, das vom späten 8. bis in das späte 13. Jahrhundert seine legendarische Form erhalten hatte: Hieronymus, der einem Löwen einen Dorn aus der Tatze zieht und ihn auf diese Weise zähmt – ein bereits im griechischen Mönchtum christianisiertes Motiv antiker Fabeldichtung; und: Hieronymus, der Kardinalpriester – so ordnete man seine Beziehung zu Papst Damasus in die aktuelle kirchliche Hierarchie ein. Vom späten 13. bis zum 15. und 16. Jahrhundert stellte man sich seine Gesamtpersönlichkeit geistig-moralisch überragend vor, seit Beginn des 15. Jahrhunderts betonten Renaissancehumanisten seine literarische Gelehrsamkeit. Die humanistischen Intellektuellen fanden in den frühen christlichen Theologen ihr Ideal der Verbindung von Weisheit und Frömmigkeit mit literarischem Können. So lobten sie an Hieronymus seine Sprachgewandtheit, die sie gern mit dem Prädikat ›göttlich‹ versahen, seine Sprachkenntnisse, seine Kenntnis der griechischen und römischen Literatur, der klassischen Mythologie, der antiken Geschichte, der ›humanistischen‹ Bildung, ferner seine vorbildliche Moral und Ethik – Hieronymus lehre Tugend durch Worte und Taten; Leben und Lehre stimmten bei ihm überein –, und nicht zuletzt lobten sie seine Kenntnis der Bibel, seine exegetischen Fähigkeiten und seine grundlegenden theologischen Arbeiten. Die Humanisten porträtierten Hieronymus als Redner, Lehrer, Gelehrten, Briefschreiber und Polemiker sowie als Einsiedler, Mönch und Asketen.

Dieses Bild entsprach der humanistischen Idealvorstellung von einem antiken Christen: Hieronymus als an den antiken Klassikern geschulter, spirituell an der Bibel geformter Intellektueller mit asketischem Lebensstil. Frömmigkeit und Gelehrsamkeit erscheinen zu dieser Zeit nicht als Gegensätze, sondern als Aspekte der einen Persönlichkeit des Hieronymus. Noch gehen Philologie und Theologie zusammen. Erasmus etwa trieb »Theologie aus dem Geist der Rhetorik«, das heißt: Seine exegetische Hermeneutik war von den Regeln der antiken Rhetorik bestimmt<sup>16</sup> – Hieronymus gab dafür das frühkirchliche Modell ab. Erst im Gefolge der reformatorisch-gegenreformatorischen Kontroversen beginnen historisch-philologische und dogmatische Studieninhalte auseinander und in Gegensatz zueinander zu treten. Was sich im Hieronymusbild der Renaissancehumanisten noch zusammenfügte, antike Gelehrsamkeit und christliche Spiritualität, spaltete sich auf in einen frommen und in einen text- und bibelkritischen Hieronymus, dem verstärkt sein philosophisches und spekulativ-metaphysisches Defizit vor-

---

<sup>16</sup> Siehe PETER WALTER, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam* (TSTP 1), Mainz 1991.

gehalten wurde.<sup>17</sup> In diesem Spannungsfeld von dogmatischem Anspruch, asketischer Spiritualität und historisch-philologischer Wissenschaftlichkeit in der Theologie ist die Leistung des antiken christlichen Theologen Hieronymus zu profilieren.

Die für Hieronymus charakteristische Verbindung von Askese und Wissenschaft hat sich ikonographisch in zwei grundlegenden Typen der Darstellung niedergeschlagen. Die Bilder aus den Blütezeiten der Hieronymusverehrung zeigen entweder einen in verschiedenen Landschaften einsam büßenden Asketen oder einen ›Hieronymus im Gehäus‹, in der Studierstube, modern gesagt: im Arbeitszimmer. Der erstgenannte Typ war der populäre und dementsprechend häufiger – zwischen 1400 und 1600 zählt man<sup>18</sup> 598 Darstellungen des büßenden Hieronymus gegenüber 140 des Gelehrten – und auch langlebiger: Er begegnet bis in das 17., vereinzelt bis in das 18. und sogar 19. Jahrhundert. Kein anderer Heiliger ist so oft und in so verschiedenartigen Darstellungen abgebildet worden.<sup>19</sup>

Die Darstellung des Hieronymus als Büsser in der Wildnis taucht um 1400 in der Toskana auf, und zwar im Umfeld der dortigen hieronymianischen Kongregationen, die im 14. und 15. Jahrhundert vor allem in Italien und Spanien in großer Zahl entstanden. Ein frühes Beispiel ist ein Bildnis von Fra Angelico aus den Jahren 1426/30 (Abb. 1). Den Kopf im Nimbus zum Himmel emporgerichtet, steht Hieronymus im rauen Büssergewand in der Wüste, umgeben von dem zahmen Löwen und wilden Tieren (Skorpion, Schlange) – so, wie er sich selbst (fiktiv) beschrieben hat: als »Gefährte von Skorpionen und wilden Tieren«.<sup>20</sup> Mit einem Stein in der rechten Hand schlägt er sich an die Brust – ein Gestus, der (ohne den legendarischen Stein)

<sup>17</sup> Siehe JOSEF LÖSSL, *Konfessionelle Theologie und humanistisches Erbe. Zur Hieronymusbriefedition des Petrus Canisius*, in: RAINER BERNDT (Hg.), *Petrus Canisius SJ (1521–1597). Humanist und Europäer*, Berlin 2000, (121–153) 130–133. 143. 151.

<sup>18</sup> Nämlich HERBERT FRIEDMANN, *A Bestiary for Saint Jerome. Animal Symbolism in European Religious Art*, Washington D.C. 1980, 313–348, der die aufgelisteten Abbildungen neben anderen Kategorien hauptsächlich nach »Jerome in the Wilderness« und »Jerome in His Study« einteilt.

<sup>19</sup> In den von der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel herausgegebenen Verzeichnissen: *Die Darstellung des Hl. Hieronymus in der bildenden Kunst*, o.O. 2001, deren Material im Wesentlichen KARL KUP gesammelt hat, sind 844 Hieronymus-Darstellungen aufgelistet. In der (nicht paginierten) Widmung an den 1981 verstorbenen KUP heißt es: »Dadurch ist sicherlich keine Vollständigkeit garantiert, es sind damit aber doch sehr wahrscheinlich alle nennenswerten und künstlerisch interessanten Hieronymus-Bildwerke erfaßt.«

<sup>20</sup> Ep. 22,7 (CSEL 54, 153). – Stellenangaben aus den Schriften des Hieronymus werden im Folgenden ohne Angabe des Autors notiert.

auf den reuigen Zöllner im Lukasevangelium zurückgeht (vgl. Lk 18,13) und von Hieronymus so erklärt wurde: »Der Steuerpächter im Evangelium schlug sich an die Brust, denn sie ist gleichsam die Vorratskammer der schlimmsten Gedanken ...«<sup>21</sup> In der linken Hand hält er eine Rolle mit Teilen der Regel der Hieronymuskongregationen: »Zähmt euer Fleisch durch Fasten! Ein Mönch meide den Wein wie Gift! Irgendetwas Gekochtes zu essen ist Verweichlichung!«<sup>22</sup>

Im ›Arbeitszimmer‹ wird Hieronymus von etwa 1360 bis 1530 abgebildet – so stellten die Humanisten sich ›ihren‹ Hieronymus vor: Francesco Petrarca (1304–1374), das Vorbild für den Renaissancehumanismus, wurde so ähnlich dargestellt. Ein frühes Beispiel dafür ist ein Bildnis von 1435, das Jan van Eyck zugeschrieben wird (Abb. 2). Gekleidet als Kardinal sitzt Hieronymus lesend in einem gotischen Raum mit Büchern und symbolischen Gegenständen im Wandregal. Wie ein antiker Seher oder Prophet hat er die Wange in die linke Hand gestützt. Vor ihm liegt aufgeschlagen ein Buch auf einem Tischpult, zu seinen Füßen der zahme Löwe. Auf dem Tisch befinden sich ein Stundenglas und Schreibutensilien: Stifte, ein Tintenfass, eine Dose mit Löschsand, ein Lineal, ein an ihn adressierter Brief. Mit seiner Mixtur aus Illusion und Realität dürfte dieses Bild der verlorenen echten Hieronymusdarstellung Jan van Eycks sehr ähnlich sein.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Adv. Pelag. I 18 (CChr.SL 80, 24).

<sup>22</sup> Neben der Beschreibung von RICE, Jerome (oben S. 18 Anm. 15) 76, siehe MARVIN EISENBERG, ›The Penitent St Jerome‹ by Giovanni Toscani, in: *BurlM* 118 (1976) 275–283. Anders, als diese beiden Autoren angeben, stammt das Bild nicht von Giovanni di Francesco Toscani, sondern von Fra Angelico.

<sup>23</sup> Eine ausführliche Beschreibung bei RICE, Jerome (oben S. 18 Anm. 15) 106–111. – Siehe zu dieser Art der Darstellung jetzt auch CORNELIA SCHNEIDER, Gedruckte Wissensräume. »Hieronymus im Gehäuse« und die humanistische Buchillustration, in: *Biblos* 58 (2009) 5–21.

## Theologische Kontroversen

Eusebius Hieronymus stammte aus der kleinen Stadt Stridon, die nach seiner Auskunft irgendwo an der Grenze von Pannonien und Dalmatien lag,<sup>1</sup> »wo abgesehen vom Himmel und der Erde alles zugrundegegangen ist und nur noch Dornbüsche und undurchdringliche Wälder wachsen«. <sup>2</sup> Stridon ist in den Wirren der Völkerwanderung so gründlich zerstört worden, dass es heute nicht mehr zu lokalisieren ist. Am ehesten dürfte die Ortschaft in der Umgebung des heutigen Rijeka gelegen haben.<sup>3</sup> Der Mann aus dem heutigen Kroatien, der seiner provinziellen Heimat rasch und gründlich den Rücken kehrte und in den großstädtischen Zentren der antiken Welt lebte, ehe er sich wieder in die Provinz, nach Bethlehem in Palästina, zurückzog, war ein engagierter und kritischer Zeitgenosse. Laut und schonungslos nicht nur seinen Gegnern, sondern auch sich selbst gegenüber sagte er seine Meinung. Sein Agieren und Argumentieren in den kirchlich-theologischen Konflikten verrät, wo seine Interessen lagen und wo nicht. Politik und Kirchenpolitik berührten ihn nicht, zu spekulativer Theologie hatte er wenig Neigung. Wenn er sich engagierte und auf Auseinandersetzungen einließ, dann tat er das als Asket, als Gelehrter und als Bibelwissenschaftler. Entsprechend sieht sein Beitrag zu den theologischen Kontroversen aus, in die er während seines Lebens (um 347 bis 419 oder 420) involviert war.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. *vir. ill.* 135,1 (230f. CERESA-GASTALDO). – Siehe Text 1.

<sup>2</sup> In *Soph.* 1,2.3 (CChr.SL 76A, 658).

<sup>3</sup> Genaueres bei RAJKO BRATOŽ, Die Geschichte des frühen Christentums im Gebiet zwischen Sirmium und Aquileia im Licht der neueren Forschungen, in: *Klio* 72 (1990) (508–550) 533–536, der die (mir nicht zugänglichen) Überlegungen des kroatischen Historikers und Archäologen MATE SUIĆ, *Hijeronim Stridonjanin – gradjanin Tarsatike* (Hieronymus von Strido – Bürger von Tarsatica), in: *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti* 426, Zagreb 1986, 213–278, referiert.

<sup>4</sup> Zur Biographie des Hieronymus siehe die Skizze unten S. 152–155. Informationen zu den im Folgenden genannten Personen aus dem Umfeld des Hieronymus sind in der Protopographie unten S. 157–252 zu finden.

*Arianismus*

Im Zentrum der theologischen Debatten des 4. Jahrhunderts stand der Streit über die rechthabigste Beschreibung des christlichen Gottesbildes im Rahmen griechisch-philosophischen Denkens.<sup>5</sup> Will man die theologischen Begriffe und Konzepte, mit denen da von Gott geredet wurde, sowie die Äußerungen des Hieronymus darüber wenigstens ansatzweise nachvollziehen, muss man ein weites Stück früher in die Theologiegeschichte einsteigen. Motor aller christlichen Theologie ist von Anfang an die Frage: Wer ist Jesus? Ihre Beantwortung hat zahllose Konsequenzen, nicht zuletzt für das christliche Gottesbild. Im Laufe des 2. Jahrhunderts hat sich in der christlichen Theologie in der Frage nach Jesus die Antwort durchgesetzt: Er ist Gott. Denn weil er Gott ist, ist er der Erlöser. Diese christologische und soteriologische Rede von Jesus als Gott hatte Folgen für den Gottesglauben. Die Christen sind nämlich Monotheisten. Nach jüdisch-christlicher Tradition – die der Islam fortsetzt – gibt es nur einen einzigen Gott, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Gott, den Jesus als seinen Vater bezeichnet hat. Wird nun vom Sohn Gottes, dem Menschen Jesus von Nazareth, ebenfalls gesagt, er sei Gott, wirft das die Frage auf, in welchem Verhältnis ›Gott Vater‹ und ›Gott Sohn‹ zueinander stehen. Die Schärfe und Unausweichlichkeit dieses Problems ergaben sich konsequent aus der monotheistischen Grundposition des Christentums. Entsprechend intensiv haben die altkirchlichen Theologen sich damit beschäftigt und so die christliche Trinitätslehre geschaffen.<sup>6</sup>

Einer der Theologen, die im 4. Jahrhundert in dieser Frage nach Lösungen suchten, war ein Presbyter in Alexandria namens Arius (gest. um 336). Arius versuchte konsequent, den von der Bibel als Vater Jesu bezeugten Gott als einziges, ewiges, ursprungsloses Prinzip der Welt zu denken. Im philosophischen Weltbild der Zeit, das hauptsächlich vom Platonismus geprägt war, wurden Einheit und Wahrheit in der Weise gedacht, dass alle Wirklichkeit im strengen Sinn auf *ein* Prinzip (*ἀρχή*) zurückgeführt wurde, religiös gesprochen: auf *einen* Gott als Ursprung und Einheit der Vielheit. Aus dieser radikalen Theozentrik heraus, die philosophisch konfiguriert war und sich gegen dualistische Weltanschauungen wandte, setzte Arius Jesus deutlich

<sup>5</sup> Als Standardwerk hat sich die umfangreiche Studie von RICHARD PATRICK CROSLAND HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh 1988, etabliert. Einen konzisen Überblick gibt FRANZ DÜNZL, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 2011.

<sup>6</sup> Die frühe Problemgeschichte der christlichen Gotteslehre erhellt NORBERT BROX, *Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott*, in: *SBAW.PH 1996/1*, München 1996, 1–46.

von Gott ab: Jesus sei nicht anfanglos und ewig, sondern geschaffen, als erstes und vollkommenes Geschöpf. In diesem Konzept rückte der Sohn Gottes, Jesus, auf die Seite der Geschöpfe. Das erregte Widerspruch bei Leuten, die dadurch die Funktion Jesu als des Erlösers gefährdet sahen: Wenn er nicht Gott war, habe er die Menschen nicht erlösen können, lautete ihr Einwand. Weil allerdings viele so dachten wie Arius, weitete sich die Sache rasch über Alexandria hinaus aus. Die Reaktion auf Arius kulminierte in einer Synode des Jahres 325 in Nizäa (Iznik in der Türkei), dem ersten ökumenischen Konzil. Gegen die Unterordnung des Sohnes unter den Vater, wie Arius sie vornahm, stufte das Konzil Gott Vater und Gott Sohn als gleichrangig ein: Der Sohn sei »wesensgleich dem Vater« (*ὁμοούσιος τῷ πατρί*).

Das Konzil von Nizäa erreichte mit dieser Definition der Wesensgleichheit aber nicht die Lösung des Problems, sondern bildete den Auftakt zu langwierigen Debatten. Wie nie zuvor in der Geschichte der Theologie kam es zu einem Ringen der dogmatischen Traditionen und Positionen. Schon in Nizäa war der Begriff *ὁμοούσιος* (*homoúsios*) auf Bedenken gestoßen; in manchen Kirchen war er geläufig, in anderen nicht. Zudem stammte er nicht aus der Bibel, sondern aus der Philosophie, und er war häretisch vorbelastet; im 2. und 3. Jahrhundert hatte er nämlich eine Rolle in Gottesvorstellungen gespielt, die als nicht orthodox galten. Schließlich wurde die Konfrontation durch die neue Situation verschärft, in die die Kirche durch die Konstantinische Wende geraten war. Die theologische Debatte war Teil der Auseinandersetzung über die Rolle von Kirche und Theologie im Staatswesen der Spätantike geworden. Die römischen Kaiser interessierten sich zunehmend stärker für innerkirchliche Belange und auch für Dogma und Bekenntnis. Die Einheit der Kirche war wichtig für die Stabilität des Reiches. Der innerkirchliche Dauerstreit zwang die Kaiser sogar zum Eingreifen, weil Einheit und Frieden im Reich massiv gestört waren. Das Ringen der an sich schon diffizilen dogmatischen Positionen und Parteilagen wurde durch die Verschränkung der theologischen Debatten mit staatlichen, religionspolitischen und kirchenpolitischen Interessen noch verworrener. Änderte sich der politische Kurs des Kaiserhauses, weil die Person des Kaisers wechselte, waren Kirche und Bekenntnis unmittelbar betroffen. Die einen Bischöfe wurden aus der Verbannung zurückgeholt, dafür andere verbannt – und ein paar Jahre später konnten sich die Verhältnisse wieder umkehren. Die Positionen der am Streit beteiligten Personen konnten sich wandeln und taten das in nicht wenigen Fällen, immer wieder wechselten die kirchlichen und politischen Koalitionen. Persönliche Animositäten und machtpolitische Rivalitäten machten die Auseinandersetzungen nicht eben einfacher. Nach dem Konzil von Nizäa 325 brachen daher ausgesprochene Krisenzeiten an. Der

Streit über das christliche Gottesbild wühlte das 4. Jahrhundert nach vielen Seiten hin auf.

Aufs Ganze gesehen haben der lateinische Westen und Ägypten überwiegend am Bekenntnis von Nizäa festgehalten, während im Osten schon in den späten Regierungsjahren Constantins I. (Kaiser 306–337) die Anti-Nizäner die Oberhand gewannen. Unter Constantius II. (337–361), einem der Söhne Constantins, der seit 350/53 Alleinherrscher war, dominierten sie vor allem im Osten. Im Westen versuchte Constantius II. seinen anti-nizänischen Kurs mit rabiatischen Methoden durchzusetzen. »Der ganze Erdkreis stöhnte auf und stellte verwundert fest, dass er arianisch war«, beschrieb Hieronymus später die Zustände.<sup>7</sup> Wie zu seiner Zeit üblich, nannte er alle Anti-Nizäner ›Arianer‹ und alle nicht-nizänischen Richtungen ›Arianismus‹, obwohl es ›Arianer‹ im strengen Sinn schon bald nach dem Tod des Arius kaum mehr gab. Die theologische Szene spaltete sich vielmehr in mehrere Gruppen auf. Neben den entschiedenen Anhängern und Gegnern des Nizänums gab es vermittelnde Positionen. Dazu kamen neue Richtungen, die versuchten, das Bekenntnis von Nizäa durch eine neue Formel zu ersetzen. Die vorgeschlagenen Formeln und Sätze waren nicht massiv arianisch und auch nicht direkt anti-nizänisch, sondern ließen den genauen Grad der Gleichheit oder Ähnlichkeit zwischen Gott Vater und Gott Sohn unbestimmt. Man wollte neuen Streit vermeiden, doch gab es dadurch keine Fortschritte in Richtung Einheit. Die Situation verschlimmerte sich vielmehr, als nach der Mitte des 4. Jahrhunderts eine Art Neu-Arianismus entstand. Für diese Theologen, deren führender Kopf der Kappadokier Eunomius (gest. um 394/96) war, bestand das Wesen Gottes darin, ungezeugt zu sein, so dass nur der Vater Gott sei und der Sohn weit davon entfernt, dem Vater »wesensgleich« oder auch nur »gleich« oder »ähnlich« zu sein. Aufgrund der Behauptung, dass der Sohn dem Vater »ungleich« oder »unähnlich« (*ἀνόμοιος*) sei, wurden sie von ihren Gegnern Anhomöer genannt. Sie vertraten schroff die Wesensungleichheit des Sohnes. Das rief andere auf den Plan, die sich in der Ablehnung der Anhomöer einig waren, aber in sonst nichts. Manche von ihnen wollten den Sohn als dem Vater »wesensähnlich« (*ὁμοιούσιος*) bezeichnen – die deshalb so genannten Homöusianer. Weil diese sozusagen bis aufs Jota an Nizäa herankamen – statt *homoúsios* sprachen sie von *homoiúsios* –, trennten sich wiederum diejenigen von ihnen, die das Nizänum ablehnten. In diesen Kreisen hielt man sich an die vage Formel, der Sohn sei dem Vater »gleich« (nicht: »wesensgleich«) oder »ähnlich« (*ὅμοιος*), ohne näher zu bestimmen, worin die Gleichheit oder Ähnlichkeit bestehe.

<sup>7</sup> Lucif. 19 (CChr.SL 79B, 48).

Diese so genannten Homöer dominierten in den knapp zwei Jahrzehnten von 359/60 bis 378 die Kirche (insbesondere im Osten) und die Kirchenpolitik des Römischen Reiches.<sup>8</sup>

Entscheidend vorangebracht wurden die theologischen Reflexionen von Theologen, die grundsätzlich am Nizänum festhielten – analog zu den anderen genannten Gruppen könnte man sie Homousianer nennen –, dessen Begrifflichkeit aber weiterentwickelten. Es galt, Begriffe zu finden, mit denen sowohl die Einheit als auch die Verschiedenheit in Gott ausgedrückt werden konnte. Die Christen taten ja zwei Dinge gleichzeitig, die nach zeitgenössischem Verständnis unvereinbar waren: Sie hielten am Monotheismus fest und nannten zugleich noch jemand anderen als den einen Gott Gott, eben Jesus; und im Verlauf der Debatte kam ab ungefähr 360 auch noch der Heilige Geist hinzu, über dessen Gottheit gestritten wurde. Mit den begrifflichen Mitteln der klassischen Metaphysik ließ sich diese Aporie, den *einen* Gott im Plural auszusagen, nicht lösen. Als wegweisend erwies sich in diesem von antiker Philosophie abgesteckten Kontext die Differenzierung zweier Begriffe. Auf dem Konzil von Nizäa war die Einheit Gottes mit den traditionell synonymen Begriffen »Wesen« bzw. »Essenz« (*οὐσία*) und »Existenz« (*ὑπόστασις*) ausgesagt worden. Damit waren ontologische Begriffe in das christliche Bekenntnis eingeführt worden, deren exakte Bedeutung jedoch ungeklärt war. Eine Gruppe von Theologen um die Kappadokier Basilius von Cäsarea (gest. 378), Gregor von Nazianz (gest. um 390) und Gregor von Nyssa (gest. nach 394) trat nunmehr für eine Sprachregelung ein, in der beide Begriffe voneinander unterschieden wurden: Sie verwendeten den Begriff »Essenz« im Singular für die Einheit – man könnte auch sagen für das Allgemeine –, den der »Existenz« im Plural für die Verschiedenheit – das Besondere – von Vater, Sohn und Geist in Gott: »eine Essenz, drei Existenzen«; »ein Wesen in drei Existenzweisen«; oder im traditionellen lateinischen Sprachgebrauch: »eine Substanz, drei Personen« (*una substantia, tres personae*). Zur Unterscheidung von dieser neu- bzw. jungnizänischen Richtung nennt man diejenigen Anhänger des Nizänums, die diese terminologische Entwicklung nicht mitvollzogen, Alt-Nizäner. Bereits 362 akzeptierte eine Synode in Alexandria irenisch vermittelnd beide Sprechweisen, und auf dem zweiten ökumenischen Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 setzte sich die neue Sprachregelung durch. Die Rede von »drei Existenzen« (»Hypostasen«) wurde als zulässige Interpretation der Kernaussage des

---

<sup>8</sup> Siehe HANNS CHRISTOF BRENNECKE, Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche (BHT 73), Tübingen 1988.

Glaubensbekenntnisses von Nizäa anerkannt, dass der Sohn dem Vater »wesensgleich« sei.

Hieronymus wurde mit dem arianischen Streit in dieser letzten Phase konfrontiert, als er sich in den 370er Jahren in der syrischen Metropole Antiochia und in deren Hinterland, dem Ödland bei Chalkis, aufhielt. Die Suche nach der korrekten trinitarischen Formel spaltete die Kirche von Antiochia in mehrere Parteien. Dieses Antiochenische Schisma konnte erst 413 endgültig beigelegt werden. Die Vorgänge in der Gemeinde von Antiochia in diesen Jahrzehnten waren überaus wechselvoll und bilden ein Musterbeispiel für die chaotische theologische und kirchenpolitische Lage, auf die man im 4. Jahrhundert ständig stößt. Ich gebe eine Skizze der ersten Phase dieses Schismas, gruppiert um die bischöflichen Protagonisten.<sup>9</sup>

Die wichtigste und interessanteste Person ist der Armenier Meletius (gest. 381), weil sich an seiner Biographie die Wandlungen der Epoche ablesen lassen. Im Dezember 360 setzten ihn die Homöer als neuen Bischof von Antiochia ein. Aufgrund pronizänischer Äußerungen wurde er allerdings wenige Wochen später im Januar 361 wieder abgesetzt und in seine Heimat Armenien verbannt.<sup>10</sup> An seine Stelle trat der Homöer Euzoios von Alexandria (gest. 376), ein früherer Freund des Arius. Kurz darauf kam Kaiser Julian (361–363) an die Macht, der einen antichristlichen Kurs steuerte und die hellenistische Religion zu restaurieren gedachte. Aus einer religionspolitisch toleranten Grundhaltung heraus, und um den Streit zwischen den verfeindeten kirchlichen Parteien anzufachen und das Christentum auf diese Weise zu schwächen, amnestierte er alle zur Zeit seines Regierungsantritts verbannten Bischöfe. Im Jahr 362 kehrte Meletius daher nach Antiochia zurück und hatte ab 363 als Anhänger des Nizänums und Verfechter der neu- bzw. jungnizänischen Theologie die Mehrheit der Gemeinde in Antiochia hinter sich. Nach dem überraschend frühen Tod Kaiser Julians auf einem Feldzug gegen die Perser wurde indes der prochristliche, freilich homöisch gesinnte Valens Kaiser im Osten (364–378). Als Gegner der Kirchenpolitik des Valens wurde

<sup>9</sup> Die einschlägige Studie ist noch immer die detaillierte Monographie von FERDINAND CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris 1905. Die seitherige Forschung bespricht KELLEY MCCARTHY SPOERL, *The schism at Antioch since Cavallera*, in: MICHEL R. BARNS/DANIEL H. WILLIAMS (Hg.), *Arianism after Arius. Essays on the development of the fourth century trinitarian conflicts*, Edinburgh 1993, 101–126.

<sup>10</sup> Vgl. *chron.* s. a. 360 (GCS Eus. 7<sup>3</sup>, 241 f.). Näheres zu diesem Vorgang bei FRANZ DÜNZL, *Die Absetzung des Bischofs Meletius von Antiochien 361 n.C.*, in: JAC 43 (2000) 71–93. Zu Meletius siehe jetzt die eingehende Studie von THOMAS R. KARMANN, *Meletius von Antiochien. Studien zur Geschichte des trinitätstheologischen Streits in den Jahren 360–364 n. Chr.* (RSTh 68), Frankfurt a. M. u. a. 2009 (zur Absetzung des Meletius: ebd. 135–149).

Meletius noch zweimal exiliert (365–367 und 372–378), doch sowohl von seiner Gemeinde als auch von anderen Bischöfen, vor allem von Basilius von Cäsarea, gestützt. Als Vorsitzender des Konzils von Konstantinopel starb er bald nach dessen Eröffnung.

Es gab also in Antiochia eine starke Partei, welche die dogmengeschichtliche Entwicklung mitvollzog und sich dabei auch, wie Meletius, von bisherigen Positionen verabschiedete. Natürlich regte sich dagegen Widerstand, und zwar nicht nur von Seiten der reichskirchlich dominierenden Homöer. So bildeten sich zwei weitere Gemeinden um je einen Bischof. Im Jahr 362 weihte der radikale Alt-Nizäner Lucifer von Calaris (Cagliari auf Sardinien) (gest. 370), der sich gerade im Osten aufhielt, Paulinus (gest. um 388) zum Bischof. Unterstützt von Athanasius von Alexandria (gest. 373), dem Vorkämpfer der Verteidiger des Nizänums, opponierte Paulinus in den folgenden Jahren gegen den neu- bzw. jungnizänischen Kurs des Meletius. Nach dessen Tod 381 wurde Paulinus 382 von einer römischen Synode als legitimer Bischof anerkannt, doch verhalf ihm auch diese prominente Unterstützung nicht dazu, sich in Antiochia durchzusetzen. Nach seinem Tod um 388 wurde Evagrius (gest. um 393/94), der wichtigste Förderer des jungen Hieronymus, widerrechtlich zu seinem Nachfolger geweiht. Schließlich kam noch Vitalis (gest. nach 382) hinzu. Er war von Meletius zum Presbyter bestellt worden, wurde jedoch 376 von Apollinaris von Laodizea (gest. kurz vor 392), einem Lehrer des Hieronymus, zum Bischof derjenigen Alt-Nizäner in Antiochia geweiht, die sich wegen christologischer Meinungsverschiedenheiten von der Gruppe um Paulinus abgespalten hatten.

Die drei grundsätzlich nizänischen Parteien in Antiochia vertraten in der trinitätstheologischen Diskussion ungeachtet ihrer gemeinsamen anti-homöischen Gesinnung zwei verschiedene Positionen. Die Alt-Nizäner um Paulinus und Vitalis hielten – unbeschadet ihrer Differenzen in der Christologie – an der Sprachregelung des Konzils von Nizäa fest, die Einheit Gottes mit den synonymen Begriffen »Essenz« und »Existenz« (»Hypostase«) auszusagen. Die von der Majorität der orientalischen Bischöfe unterstützte Mehrheitspartei um den Neu- bzw. Jung-Nizäner Meletius trat hingegen für die neue Sprachregelung ein, den Begriff »Essenz« im Singular für die Einheit, den der »Existenz« (»Hypostase«) im Plural für die Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist in Gott zu gebrauchen.

Diese Neuerungen diffamierte Hieronymus als Rückfall in den Arianismus. Auf der Suche nach Unterstützung wandte er sich um 376/77 an Damasus von Rom, der zu Paulinus hielt.<sup>11</sup> Nur vordergründig allerdings unterwarf er

<sup>11</sup> Ep. 15 (CSEL 54, 62–67). – Siehe Text 2.

sich mit starken Worten der dogmatischen Entscheidung des Damasus: »Wenn Ihr es beschließt, dann werde ich mich nicht scheuen, von drei Hypostasen zu reden ... Wenn Ihr es ... für richtig haltet, dann schreibt, dass wir von drei Hypostasen reden müssen, und erläutert, was wir darunter zu verstehen haben!«<sup>12</sup> Unschwerwiegend zielten seine Ausführungen aber darauf, seine trinitätstheologische Position als orthodox auszuweisen: »In der ganzen Welt der Wissenschaft versteht man unter Hypostase nichts anderes als Wesen (Essenz). Wer, frage ich, wird so gottlos sein, drei Substanzen zu verkünden? ... Wer behauptet, es gebe drei, das heißt drei Hypostasen, der versucht unter dem Vorwand der Frömmigkeit, sich für drei Naturen einzusetzen ... Wir sollten uns damit begnügen, von einer Substanz und drei für sich existierenden, vollkommenen, gleichen und gleichewigen Personen zu reden; von drei Hypostasen soll man bitte schweigen und an einer einzigen festhalten.«<sup>12</sup> Gegen die aktuelle dogmatische Begriffsentwicklung in der griechischen Theologie verteidigte Hieronymus seine altnizänische lateinische Position vehement als die einzig rechtläubige. Er war bereit, wie in der lateinischen Tradition üblich, von »drei Personen« zu reden, aber nicht von »drei Hypostasen«, weil er diesen schwierigen Begriff nur in dem alten Sinn kannte, in dem ihn das Konzil von Nizäa verwendet hatte, also als Synonym von »Wesen« bzw. »Substanz«. Auf subtile Weise versuchte er damit, die Einstellung des Damasus in diese Richtung zu beeinflussen.<sup>13</sup>

Wir haben keine Hinweise darauf, dass Hieronymus von Damasus eine Antwort erhalten hätte, obwohl er in einem weiteren Brief noch einmal nachbohrte.<sup>14</sup> Angewidert vom anhaltenden dogmatischen Gezänk und persönlich angefeindet,<sup>15</sup> kehrte Hieronymus um 377 aus dem Ödland bei Chalkis nach Antiochia zurück. Dort ließ er sich von Paulinus unter der Bedingung zum Priester weihen, seine pastoralen und liturgischen Pflichten nicht ausüben zu müssen. Dieser merkwürdige Deal erklärt sich wohl so: Hieronymus wollte weiterhin als Asket, nicht als Kleriker leben, und Paulinus war damit aus machtpolitischen Gründen einverstanden. Denn dadurch, dass es ihm gelang, einen der Mönche Antiochias zumindest formell zu seinem Priester zu weihen, untermauerte er seinen Anspruch auf den Bischofsstuhl von Antiochia. Antik ausgedrückt: Der Klient Hieronymus erwies dem Patron Paulinus unter bestimmten Bedingungen einen Dienst.

<sup>12</sup> Ep. 15,4 (CSEL 54, 65f.).

<sup>13</sup> So die überzeugende Interpretation von BARBARA CONRING, Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie (STAC 8), Tübingen 2001, 198–215.

<sup>14</sup> Ep. 16 (CSEL 54, 68f.).

<sup>15</sup> Vgl. ep. 17 (CSEL 54, 70–73).