

thersites

11/2020

Annemarie Ambühl (Ed.)

tessellae –
Birthday Issue for
Christine Walde



Imprint

Universität Potsdam 2020

Historisches Institut, Professur Geschichte des Altertums
Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam (Germany)
<https://www.thersites-journal.de/>

Editors

Apl. Prof. Dr. Annemarie Ambühl (Johannes Gutenberg-Universität Mainz)
Prof. Dr. Filippo Carlà-Uhink (Universität Potsdam)
Dr. Christian Rollinger (Universität Trier)
Prof. Dr. Christine Walde (Johannes Gutenberg-Universität Mainz)

ISSN 2364-7612

Contact

Principal Contact

Prof. Dr. Filippo Carlà-Uhink
Email: thersitesjournal@uni-potsdam.de

Support Contact

Dr. Christian Rollinger
Email: thersitesjournal@uni-potsdam.de

Layout and Typesetting

text plus form, Dresden

Cover pictures:

- 1 – Medallion of the Mainz Orpheus Mosaic. Photo by J. Ernst.
- 2 – Syrian banknote (front of the 500-pound note). Photo by Anja Wieber.

Published online at:

<https://doi.org/10.34679/thersites.vol11>

This work is licensed under a Creative Commons License:
Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).
This does not apply to quoted content from other authors.
To view a copy of this license visit
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

BARBARA FEICHTINGER

(Universität Konstanz)

Bukolisches Idyll in Bethlehem

Zur kulturellen Hybridität von Hieronymus *Epistula 46*

Abstract *Epistula 46* is an invitation, written under the name of Paula and Eustochium, for Marcella to go to Bethlehem, by all means with the aim to stimulate positive interest in the Holy Land for a wider public and to inspire the urge to travel and sojourn. The narrative defines pilgrimage not only through biblical references but also familiarizes it through references to ancient pagan practices and pagan literature and makes it compatible with the lifestyle of Rome's urban elites. While biblical references predominantly propagate Palestine's spiritual appeal as a site of centuries-long salvation events, references to the classics – often combined with the expression or the stimulation of emotions – put the region's social and intellectual appeal to the fore. The use of pagan literature, in which the traditions of educational travel of a cosmopolitan elite, the social utopia of aristocratic *recessus*, and not least the pleasure of *otium* aestheticised through literature are prefigured, shapes Palestine in particular fashion as a place of longing. Especially the appeal of Bethlehem thus only forms through the combination of spiritual-intellectual *visio* and emotionally attractive social utopia, through conjunction of *spelunca Christi* and bucolic idyll.

Keywords Jerome, pilgrimage, intertextuality, cultural hybridity, Bethlehem

Die im Briefcorpus des Kirchenlehrers Hieronymus überlieferte *Epistula* 46 an Marcella weist nicht nur in einigen Handschriften,¹ sondern auch durch ihre Sprechhaltung Paula und Eustochium als Verfasserinnen aus.² Damit wäre der Brief eigentlich unter jene Schreiben im Corpus zu zählen, die nicht Hieronymus als Autor haben. Während jedoch die unter dem Namen Theophilus von Alexandria firmierenden Schreiben ganz offensichtlich lateinische Übersetzungen des Hieronymus für einen westlichen Leserkreis darstellen und – neben den Briefen Augustinus³ – auch epist. 19 und 35 des Damasus in der Forschung als authentisch angesehen werden,⁴ wird die Autorenschaft der beiden Frauen be-rechtigt in Zweifel gezogen.⁵ Aufbau und Stil des Schreibens verweisen definitiv auf Hieronymus als Autor.

Die somit zu konstatierende Verfasserfiktion des Briefes lässt sich einerseits damit begründen, dass es Hieronymus wenig opportun erscheinen mochte, nach seinem unrühmlichen und unfreiwilligen Weggang aus Rom im Sommer 385 den

1 G bietet *paulae et eustociae exhortatoria ad marcellam de sanctis locis*, K *paulae et eustochiae ad marcellam exhortatoriam de locis sanctis*, A *ad marcellam exhortatoria de sanctis locis* und B *paule eustochie ad marcellam de locis sanctis*, während ΠΙΣΔ keinen Titel nennen.

2 Das Schreiben ist wohl auf 386 zu datieren. Die Schlusspassage des Briefes nimmt auf die Geburts-grotte in Bethlehem Bezug (Hier. epist. 46,13,4: *ad nostram speluncam redierimus*), sodass man annehmen kann, dass der Brief nach Ende der Pilgerreise verfasst worden ist, als der Entschluss, dauerhaft in Bethlehem zu bleiben, bereits gefallen, das Kloster aber noch nicht erbaut war.

3 Zum Briefverkehr zwischen Hieronymus und Augustinus vgl. Augustinus & Hieronymus (2002).

4 Rebenich (1992) 145–147; Cain (2009) bes. 53–63. Ich persönlich halte eine Autorfiktion durchaus für möglich. Die Schreiben fungieren als exemplarische *mandata* des Bischofs von Rom, die die bibelexegetische Autorität insbesondere in Hinsicht der *hebraica veritas* legiti-mieren soll. Abgesehen davon, dass die Edition der römischen Briefe, die mit hoher Wahr-scheinlichkeit erst nach dem Weggang des Hieronymus aus Rom (unter für ihn unerquick-lichen Begleitumständen) erfolgt ist, um insbesondere durch die Betonung der Nähe zu seinen *patroni* Damasus und Marcella Hieronymus' theologische *auctoritas* (wieder-)herzustellen, sind epist. 19 und 35 eine auffällig punktgenaue Widerspiegelung von Hieronymus' eigenen bibelexegetischen Interessen: Die Orthodoxie wird explizit betont (*a nostris, id est orthodoxis, viris*), die Widersprüchlichkeit der Auslegungen (*diversa, sed etiam contraria sibimet* – vgl. dazu auch Hieronymus' Vorwort zur *Vulgata*) und, nicht zuletzt, die explizite, mit Lob für Hieronymus' *strenuitas* nicht sparende Aufforderung, auf das Hebräische zu rekurrieren (*quid se habeat apud Hebraeos, vivo sensu scribas*).

5 Vgl. Nautin (1984); Adkin (2003).

römischen Stadtklatsch über sein enges Verhältnis zu Paula neu zu befeuern,⁶ indem er durch einen gemeinsam oder von ihm verfassten Brief kenntlich machte, dass er sich bereits wieder an der Seite Paulas befand.⁷ Andererseits mochten auch die Skandale, in die Hieronymus in den Monaten vor seiner Abreise aus Rom verwickelt war, tatsächlich sein Verhältnis zu Marcella getrübt haben. Immerhin adressiert Hieronymus sein apologetisches Schreiben (epist. 45) anlässlich seiner Abreise aus Rom an Asella, die Schwester (und Mitbewohnerin) Marcellas, nicht an diese selbst.⁸ Die Demuts- und Sehnsuchtsbekundungen, die Brief 46 an Marcella eröffnen und wohl ihre Gunst (wieder-)gewinnen sollen,

6 Dass der radikalasketische Hieronymus in den Palästen reicher Witwen der römischen Senatsaristokratie ständig ein und aus ging und vertraulichen Umgang mit ihnen pflegte, erregte Unmut und Verdächtigungen nicht nur unter Heiden, sondern auch unter Christen Roms. Bereits in der Folge des Skandals um den Tod der Blesilla (vgl. Hier. epist. 39,6) und des Verlusts seines bischöflichen Förderers Damasus hatte Hieronymus wahrnehmen müssen, dass Rom auch und gerade unter dem askeseskeptischen neuen Bischof Siricius ein zunehmend schwieriges Terrain für ihn wurde. Schließlich musste er im August 385 nach Vorladung und Verurteilung durch ein bischöfliches Gericht (zur *infamia falsi criminis* [Hier. epist. 45,6] vgl. Cain [2009] 106; zur Existenz kirchlicher Dokumente über den Vorgang Hier. epist. adv. Ruf. 22) die Stadt verlassen (zur wahrscheinlichen Exkommunikation vgl. Cain [2009] 111), um sich weiteren Anfechtungen zu entziehen (vgl. Hier. epist. adv. Ruf. 21–22; Cain [2009] 114–124). Die Familie der Paula hatte wohl den Prozess angestrengt, um Paula, deren Töchter und insbesondere auch ihr Vermögen (vgl. Hier. epist. 108,2) dem radikalasketischen – und der öffentlichen Meinung nach auch viel zu intimen Einfluss (vgl. Hier. epist. 45,1,2; 2,2 f; 3–4) – zu entziehen. Hieronymus hatte zwar eine Reise ins Heilige Land geplant, deren reale Umsetzung entsprach jedoch dann eher einer durch ein *consilium abeundi* erzwungenen Emigration eines mit *infamia* behafteten Mannes als einer Pilgerreise. Zu den Bemühungen, die Exilierung als Pilgerreise zu kaschieren vgl. Hier. epist. 45,6 sowie die Ausführungen von Cain (2009) 124–128.

7 Möglicherweise hatte das römische Urteil Hieronymus sogar verboten, mit Paula gemeinsam zu reisen.

8 Dass er darin am Ende Grüße an Marcella ausrichten lässt, spricht nicht zwingend dagegen. Zum einen soll das Schreiben, das ja wie alle erhaltenen Briefe des Hieronymus für eine breitere Öffentlichkeit bestimmt ist, durch die Grußadressen an Paula, Eustochium, Asellas Mutter Albina, die beiden Marcellae, Marcellina (wohl die Schwester des Ambrosius) und Felicitas die ungebrochene Gefolgschaft dieser Frauen deklarieren. Zum anderen ist Marcella, die doch eine der bedeutendsten *patronae* in Rom war, hier an auffallend wenig prominenter Stelle genannt.

hätte Hieronymus – als nicht mit Marcella verwandter Mann – im eigenen Namen keinesfalls so exzessiv gestalten können.⁹

Das Schreiben verfolgt mehrfache Ziele. Der Brief soll Irritationen und Unwillen der Primäradressatin Marcella auflösen. Unter der Voraussetzung, dass dieses Ziel erreicht wird und Marcella in der Folge (wieder) bereit ist, als Kopier- und Distributionsinstanz für die hieronymianischen Publikationen zu fungieren, soll das Schreiben durchaus bei einer weiteren Öffentlichkeit, insbesondere in christlich-asketisch interessierten Kreisen, positives Interesse für das Heilige Land erwecken. Die an Marcella ausgesprochene Einladung, Rom zu verlassen und ebenfalls ins Heilige Land zu kommen, gilt somit indirekt auch für weitere potentielle Rezipienten. Dass hier Frauen eine Frau einladen, konnte dazu beitragen, dass sich pilgerwillige asketische Frauen im besonderen Maße angesprochen fühlten. Die Inszenierung von Paulas und Eustochiums schwärmerischer Begeisterung für Palästina zielt zudem darauf ab, Rom vergessen zu machen, dass Hieronymus sich durch den überhasteten Antritt einer „Pilgerreise“ einer für ihn hoch brisanten Situation entzogen hat, und die eigene Reise zu rechtfertigen.¹⁰ Und letztlich will das Schreiben zum dauerhaften Aufenthalt unter den heiligen Asketen des Ostens, zu denen sich Hieronymus, Paula und Eustochium mittlerweile wohl zählen, anregen. Zu diesem Zweck leistet der Text eine bibelexegetisch fundierte Begründung für den religiösen Wert einer solchen Reise ins und eines Lebens im Heiligen Land,¹¹ die sich – auch mit klassischen

9 Vgl. Hier. epist. 46,1,3: *igitur, quod solum absentes facere possumus, querulas fundimus preces et desiderium nostrum non tam fletibus quam heulatus contestamur, ut Marcellam nostram nobis reddas et illam mitem, illam suavem, illam omni melle et dulcedine dulciorem non patiaris apud eas esse rigidam et tristem rugare frontem, quas adfabilitate sua ad simile vitae studium provocavit.* „Das Einzige also, was wir getrennt von dir tun können, ist flehende Bitten auszusenden und unsere Sehnsucht mit Weinen, nein, vielmehr mit Wehklagen zu bezeugen: Gib uns unsere Marcella wieder zurück und lass nicht zu, dass sie, die so sanft, so liebenswürdig ist, ja süßer ist als Honig und jede Süßigkeit, gegenüber denen unerbittlich ist und abweisend die Stirn runzelt, die sie gerade durch ihr anziehendes Wesen dazu gebracht hat, sich zu bemühen, auf gleiche Weise wie sie (i.e. asketisch) zu leben.“

10 Hier. epist. 45,6,1: *Haec, mi domina Asella, cum iam navem conscenderem, raptim flens dolensque conscripsi et gratias ago deo meo, quod dignus sum, quem mundus oderit.* „Dies, meine Dame Asella, schreibe ich dir, während ich gerade das Schiff besteige, in Eile, weinend und trauernd, und danke meinem Gott dafür, dass ich würdig bin, von der Welt gehasst zu werden (vgl. Apg 5,41).“

11 Obwohl Hieronymus die explizite Diskussion der Frage des „Heiligen Landes“ oder „Gelobten Landes“, die er wohl kennt (vgl. Hier. epist. 129,3), vermeidet, ist er eine frühe Stim-

Anspielungen unterfüttert – gezielt an einen hochgebildeten Rezipientenkreis wendet.¹²

Der Brief stellt somit ein „Aneignungsnarrativ“ der besonderen Art dar. Menschen sollen – dem Beispiel der Briefinstanz folgend – dazu bewegt werden, ihre Heimatstadt, ihre Heimatregion (dauerhaft) zu verlassen, ohne dass existentielle Not oder drohende kriegerische Auseinandersetzungen sie dazu zwingen. Sie sollen nicht nur zu einer (unter antiken Bedingungen immer stets gefährlichen und strapaziösen) Reise motiviert werden, sondern sogar in einer „fremden“, geographisch fernen Region ihre „Heimat“ finden, sich diese also „aneignen“.¹³

Diese religiös (und nicht etwa imperial) motivierte „Landnahme“ ist freilich durch einen vorangehenden, bereits drei Jahrhunderte andauernden imaginativ-diskursiven, literarischen „Aneignungsprozess“, eine kulturelle „Hybridisierung“ vorbereitet. Denn Voraussetzung für die von Hieronymus in diesem Brief vorgenommene biblische Fundierung Palästinas als „Heiliges Land“, das damit allen Christen (zumindest) im spirituellen Sinn eignet, ist,¹⁴ dass im Zuge von Heidenmission und Christianisierung des Mittelmeerraums die dem jüdischen Kulturraum entspringenden Schriften des AT und NT als verbindliche Texte auch in den Zentralbestand des kulturellen Archivs von Römern inkorporiert wurden. In der Folge ist die Bibel auch für Römer ein autoritativer Text und biblische Figuren, die ursprünglich in weiten Teilen einem „fremden“ Kulturraum zuzurechnen sind, sind als *exempla* für eine sich – seit Paulus – kosmopolitisch gestaltende christliche (kollektive wie individuelle) Identität von Römern maßgeblich. Jerusalem ist für Hieronymus und seine Zeitgenossen „unsere Stadt“, jedoch nicht, weil sie von römischen Soldaten unter Vespasian erobert worden war, sondern weil sie Schauplatz der (jüdisch-)christlichen Heilsgeschichte ist.

me, die die Reise zu den Orten biblischen Geschehens als Glaubensbestandteil deklariert und damit der späteren Entwicklung der Pilgerreise Vorschub leistet; vgl. Maraval (1988); Perrone (1999); Newman (1998); zu den durchaus unterschiedlichen Bewertungen des Pilgerwesens in der Spätantike Bitton-Ashkelony (2005) 65–105 und die dort diskutierte Literatur.

12 Zur hieronymianischen Pilgerwerbung vgl. Feichtinger (2020a).

13 Hieronymus hatte bereits in seinem Abschiedsbrief an Asella (Hier. epist. 45), in dem er sich bitter über das ihm gegenüber so feindselige Klima in Rom beklagt, metaphorisch mit der Idee gespielt, dass er aus dem „Babylonischen Exil“ entkommen und in seine Heimat (!) Jerusalem zurückkehren (!) wolle, während ihm Rom als *terra aliena* gilt: *ora autem, ut de Babylone Hierosolyma regrediar nec mihi dominetur Nabuchodonosor, sed Iesus, filius Iosedech* (Hier. epist. 45,6,1).

14 Vgl. auch Wilken (1992).

Bemerkenswerterweise propagiert das vom Reiseenthusiasmus seiner Verfasser beseelte Briefnarrativ, das von einer *systematischen* biblisch-theologischen Fundierung christlich-asketischen Pilgerns weit entfernt ist, das Reisen nach und das Leben in Palästina aber nicht nur durch Bibelreferenzen, sondern macht es auch durch Verweise auf antik-heidnische Praktiken und pagane Literatur „vertraut“ und – insbesondere für stadtrömische Eliten – anschlussfähig. Die Verflechtungen, Ausgestaltungen und Effekte dieses komplexen literarisch-kulturellen Hybridisierungsprozesses sollen im Fokus der Betrachtungen stehen: Während die Bibelreferenzen verstärkt die spirituelle Attraktivität Palästinas als Schauplatz jahrhundertelangen Heilsgeschehens propagieren, stellen die Klassikerreferenzen, die interessanterweise oft mit der Expression oder Erregung von Emotionen verknüpft sind, die soziale und intellektuelle Attraktivität der Region in den Vordergrund. Durch sie wird Palästina in besonderer Weise als Sehnsuchtsort eines (asketischen) *otium* gestaltet.

Emotion spielt bereits in der *captatio benevolentiae* am Briefanfang eine große Rolle, die sich als sehnsuchtsvolle Liebeserklärung an Marcella geriert und vorwiegend mit klassischen, aber auch mit biblischen Referenzen ausgestaltet ist. Paula und Eustochium als „Briefschreiberinnen“ zeichnen sich in der Rolle von Schülerinnen der Marcella, die – von Zuneigung und Sehnsucht getrieben – es nun wagen, nicht nur die geliebte Freundin dringend einzuladen, doch auch nach Palästina zu ihnen (nach) zu kommen, sondern sie auch unter Bezugnahme auf biblische Aussagen über das Leben im Heiligen Land als wahre und beste Form asketischen Lebens zu belehren.

Zu diesem Zweck eröffnet der Brief mit einer dreigliedrigen sentenzenhaften Aussage über menschliche Emotionalität: *mensuram caritas non habet et impatientia nescit modum et desiderium non sustinet* (Hier. epist. 46.1.1), „Liebe hat kein Maß, Ungeduld kennt keine Mäßigung, Sehnsucht hält sich nicht zurück“. Hieronymus benutzt in seinen vorrömischen Freundschaftsbriefen sehr gerne solche große, (anthropologisch) verallgemeinernde Gesten als Eröffnung.¹⁵ Hier greift er – in der *persona* von Paula und Eustochium – den Topos der maßlosen Liebe auf, um den Umstand zu rechtfertigen, dass ausgerechnet sie es wagen, die bibelkundige und asketisch vorbildhafte Marcella über die Vorteile eines asketischen Lebens in Palästina belehren zu wollen. Dabei transformiert er das antike Motiv, das sich in leichten Variationen bei klassischen Autoren wie Properz oder

¹⁵ Vgl. z. B. Hier. epist. 3; 4; 6; 7; 8; 10. Gerne nutzt Hieronymus auch ein Bibelzitat als Briefeinstieg, vgl. z. B. Hier. epist. 12,1; 13,1; 15,1; 16,1; 17,1.

Seneca findet,¹⁶ durch die Substitution des stärker erotisch konnotierten *amor* durch *caritas* in christliche Kontexte, so dass subkutan plötzlich auch biblische Aussagen über die grenzenlose Liebe Gottes zu den Menschen und der Menschen zu ihm mitschwingen.¹⁷ Möglicherweise ist Hieronymus hier auch direkt von Origenes beeinflusst.¹⁸ In jedem Fall wurde die hieronymianische Formulierung *mensuram caritas non habet* in christlich-theologischen Diskursen späterer Zeiten dekontextualisiert und gleichsam als bibelexegetische Lehraussage rezipiert und weitertradiert.¹⁹

Der in dieser durch Emotionen begründeten Rechtfertigung des Schreibens bereits anklingende Bescheidenheitsgestus der Schülerinnen wird durch das markierte Zitat eines paganen Sprichworts – auch Sprichwörter nutzt Hieronymus am Beginn von Briefen gerne²⁰ – aufgegriffen und gesteigert: *vulgare prover-*

16 Vgl. Prop. 2,15,30: *verus amor nullum novit habere modum*; Sen. contr. 2,2,10: *facilius in amore finem impetres quam modum*.

17 Vgl. z. B. 1 Kor 13,7f: *omnia suffert omnia credit omnia sperat omnia sustinet caritas numquam excidit*; 2 Kor 2,4: *nam ex multa tribulatione et angustia cordis scripsi vobis per multas lacrimas non ut contristemini sed ut sciatis quam caritatem habeo abundantius in vobis*. Vgl. dazu auch den Brief des Severus an Augustinus epist. 109,2 (CSEL 34,2,637): *in quo iam nullus nobis amando modus inponitur quando ipse ibi modus est sine modo amare*; sowie Aug. enarr. in Ps. 56,1 (CCL 39): *audiuimus in euangelio modo, fratres, quantum nos diligit dominus et saluator noster Iesus Christus, deus apud patrem, homo apud nos, ex nobis ipsis, iam circa dexteram patris, audistis quantum nos diligit. Nam suae caritatis mensuram, et ipse dixit, et nobis indixit, mandatum suum dicens esse ut nos inuicem diligamus*.

18 Vgl. Orig. sec. transl. Rufini, Comm. in Cant. 3 (pag. 198, Baehrens): [...] *immo ipse, qui, ex Deo est caritas, ne forte putantes sufficere humanae, caritatis, mensuras in, caritate, Dei minus aliquid, quam Deo dignum est, agatis. Mensura enim Dei, caritatis, haec sola est, ut tantum, quantum ipse vult, diligitur; voluntas autem Dei eadem semper est nec umquam mutatur. Numquam ergo immutatio aliqua aut finis ullus in Dei, caritate, recipitur*.

19 Vgl. z. B. Petr. Abelard. expos. in epist. ad Rom 4,13,10: *Sed dicis illud Augustini: „Habe caritatem, et fac quidquid vis.“, et recordaris illud Hieronymi: „Caritas mensuram non habet.“* Bemerkenswerterweise trägt noch die moderne Biographie von Franziska Nisch (1882–1913), einer seliggesprochenen Kreuzschwester des Klosters Hegne den (Zitat-)Titel: *Kein Maß kennt die Liebe – Das Leben der Dienerin Gottes Ulrika Nisch von Hegne aus der Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom Heiligen Kreuz Mutterhaus Ingenbohl (Schweiz) Provinz Baden/Hohenzollern* (Konstanz 1963), da sie kurz vor ihrem frühen Tod niedergeschrieben hat: *„Kein Maß kennt die Liebe und wir wollen nur in der Liebe und für die Liebe alles leiden und arbeiten.“*

20 Vgl. Hier. epist. 6,1; epist. 8,1 bietet ein Zitat des Komödiendichters Turpilius in analoger Funktion.

bium: sus artium reppertricem (epist. 46,1,1), „ein Schwein belehrt die Erfinderin der Künste, wie ein bekanntes Sprichwort sagt“,²¹ wobei Hieronymus Minerva als Erfinderin der Künste gelehrt umschreibt und Marcella durch diese Analogisierung huldigt. Die Motivik des Tiervergleichs wird explizit – *et exemplo et quasi* (epist. 46,1,2) – fortgeführt, indem nun Marcella mit einer Glucke verglichen wird.²² Die Rolle der christlichen Askeselehrerin wird so um das Thema schützender Mütterlichkeit erweitert.

Das Gluckenmotiv ist eine Referenz auf Mt 23,37, wo es in einem Jesuswort gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer ebenfalls als Vergleich benutzt wird, um das vergebliche Bemühen um die Errettung des Volkes Israel zu veranschaulichen.²³ Auffällig ist jedoch, dass Hieronymus Aspekte des Gluckenmotivs herausstreicht, die in der Bibel keine Rolle spielen, und damit nahelegt, dass beide Texte ein bekanntes Fabelnarrativ voraussetzen, das freilich in keiner der antiken Fabelsammlungen erhalten geblieben ist.²⁴ So wird das Ansinnen, Marcella

21 Vgl. Cic. Ac. 1,5,18; fam. 9,18,3; de orat. 2,57,233; sowie Symmach. epist. 1,3,2; auch Hieronymus selbst verwendet das Sprichwort mehrmals (Hier. epist. 58,7: *haec non sus, ut aiunt, Minervam*; adv. Ruf. 1,17: *ne veteri proverbio sus Minervam docere videar*.) In Pompeius Festus' *Epitoma operis de verborum significatu* nach Verrius Flaccus findet sich eine antike Erklärung des Sprichworts: „*Sus Minervam*“ in proverbio est, ubi quis id docet alterum, cuius ipse inscius est. „Ein Schwein belehrt Minerva' im Sprichwort wird verwendet, sobald jemand einen anderen in einer Sache belehrt, in der er selbst unwissend ist.“

22 Hier. epist. 46,1,2: *et quasi gallina congregasti sub alas pullos tuos*.

23 Mt 23,37–38: *Hierusalem, Hierusalem quae occidis prophetas et lapidas eos qui ad te missi sunt! Quotiens volui congregare filios tuos quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas et noluisti. Ecce relinquitur vobis domus vestra deserta dico enim vobis: „Non me videbitis amodo donec dicatis: ‚Benedictus qui venit in nomine Domini!‘*“ Auf den ersten Blick scheint Hieronymus das Zitat völlig aus dem biblischen Kontext herausgelöst zu nutzen, indem er allein auf die Schutzfunktion der Glucke abzielt. Auf den zweiten Blick eröffnen sich zumindest mit dem nachfolgenden Satz der Bibel doch Analogien zur Situation von Marcella und Paula/Eustochium. Marcella nimmt dann die Position Jesu/Gottes ein, während die beiden Schülerinnen nicht behütet werden wollten, sondern Rom gegen ihren Willen verlassen haben. Die Formulierung, dass Jerusalem/Israel den Herrn wiedersehen werde, wenn es ihn willkommen heißt, lässt den Brief an Marcella zu eben einem solchen Willkommenssignal werden.

24 Vgl. aber Theokrit id. 13,12–13, wo Herakles' Sorge um Hylas mit Henne und Küchlein verglichen wird. Eine moderne Fassung bezieht die Warnung auf die bedrohte Keuschheit von Mädchen: *Einst führte eine Henne / ihre Küchlein aus der Tenne / und auf das Feld, und sorgenleer / lief das Häuflein um sie her / und scharret in den gelben Sand / voll Freuden, wenn's ein Körnlein fand. / Urplötzlich rief die Henne: / ‚O ihr Kindlein, kommt zur Tenne! / Hurtig! Eilet, denn ich seh' / dort den Habicht in der Höh!‘ / Das Häuflein lief zum Scheu-*

wiedersehen zu wollen, durch die Bekundung eigener Hilfslosigkeit und Furcht (*pavere, formido, formidare, fletibus et heulacionibus*) in ihrer Abwesenheit verstärkt.²⁵

Die auf die (Wieder-)Gewinnung von Marcellas Gunst abzielende, von Emotionsexpressionen durchzogene Einleitungspassage findet in exzessiven um Ver-söhnung ringenden Zuneigungsbekundungen ihren (vorläufigen) Abschluss, wobei die hyperbolische Formulierung *illam mitem, illam suavem, illam omni melle et dulcedine dulciorem* (1,3) zwar sowohl biblisch-christliche wie pagane Bezüge aufweist,²⁶ wohl aber als Vergleichsmetapher „süßer als Honig“ auch grundsätzlich einem allgemein üblichen Sprachgebrauch zuzuordnen ist.²⁷

Erst in der Folge wird die Einladung Marcellas nach Palästina, die bisher ausschließlich durch emotionale und individuelle Bindung fundiert ist, mit einem rationalen und überindividuellen Argument verknüpft, das die hieronymianische Leitidee des gesamten Schreibens erstmals formuliert: Das Leben in Palästina sei eine bibelkonforme Askesepraxis.

nenthor / und schaute in die Luft empor. / O! rief darauf das eine / zu den andern: ‚Ist’s das kleine / Pünktchen, das dort oben schwebt? / Und die Mutter drum erhebt / solch Geschrei! Was fällt ihr ein? / Ein Käfer scheint es nur zu sein!‘ / Auf rauschendem Gefieder / schwang der Habicht sich hernieder / auf die kleine bange Schar, / nun erst sahn sie die Gefahr. / Die Mutter gluckte hier und dort / umsonst, er riss zwei Küchlein fort. / Ihr lieben Mägdlein sieht, / wenn die Mutter warnt, sie sehet / heller die Gefahr von fern, / und ihr sehet sie nicht gern – / wenn ihr des Truges Krallen seht / ihr Mägdlein, ach, dann ist’s zu spät! (Krummacher) gedruckt in: *Sammlung auserlesener poetischer Fabeln und Erzählungen für Lese- und Deklamationsübungen*, hg. von F. P. Wilmsen (Berlin 1933) 58–59.

25 Obwohl die Forschung Hieronymus traditionell als eher humorfreie Persönlichkeit rekonstruiert, stellt sich an dieser Stelle die Frage, ob er das Glückennarrativ nicht doch mit einer gehörigen Portion Selbstironie ausgewählt hat. Immerhin ruft es ja auch (vergebliche) Warnungen der Henne und deren mutwilliges Ignorieren durch die Küken ins Gedächtnis, die sich zur Situation einer vergeblich vor der Reise warnenden Marcella in Beziehung setzen lassen: Der Habicht wäre dann freilich niemand anderer als Hieronymus selbst!

26 Vgl. Plaut. *Asin.* 614: *Oh melle dulci dulcior mihi tu’s*; Cic. *orat.* 32; Cato 31 (jeweils mit starkem Bezug zum *sermo dulcis*); Val. Max. 8,9,2; Sen. *epist.* 40,2; Quint. *inst.* 12,10,64 sowie Ambr. *expos.* Ps. 118,17,11: *sponsa Christi os suum sponso aperuit, percepit omni melle dulciora praecepta et ideo testata est dicens: fauces eius dulcedinis et totus desiderium.*

27 Auch die *frons tristis* ist wohl – trotz Seneca *benef.* 5,20,2: *multa beneficia tristem frontem et asperam habent, quemadmodum secare et urere, ut sanes, et vinculis coercere* – einem allgemeinen Sprachgebrauch verpflichtet. Vgl. auch Stat. *silv.* 5,1,64 oder Tib. 2,3,33.

In der anschließenden durch den Verweis auf einschlägige *voces scripturarum* so explizit angekündigten Belehrung über die biblische Fundierung von Palästina als „Heiligem Land“ ruft der Text (mehr oder weniger einschlägige) biblische Stellen auf und transformiert sie in einer exegetischen Lektüre zu Belegen, warum Marcella – und letztlich alle (asketisch orientierten) Christen – nach Palästina reisen sollten.

Hieronymus beginnt mit einem wörtlichen und markierten Genesiszitat, in dem Gott Abraham beruft und zur Ansiedelung in Kanaan auffordert, wobei er betont, dass dies das erste Herrenwort (*prima vox dei* 2,1) über ein von ihm ausgewähltes Land sei. Indem Hieronymus den alttestamentarischen Patriarchen explizit mit Christus verknüpft,²⁸ betont er dessen Auserwähltheit und exemplarische Relevanz für gläubige Christen. Indem er (in einer für ihn keineswegs üblichen Ausführlichkeit) den (erweiterten!) Kontext des Bibelzitates aufruft und – mit gelehrten Erläuterungen unterlegt – das nach Gottes Gebot zu verlassende Babylon breit thematisiert, bietet er seinem Lesepublikum implizite Analogieschlüsse an: Wie der auserwählte Abraham das gottferne Babel verlassen sollte,²⁹ so sollen rechtschaffene Christen das gottferne Rom verlassen.³⁰

Zu diesem Zweck kompiliert Hieronymus Bibelstellen ohne chronologische Reihung³¹ und vermischt so die (von Gott initiierte) Migration Abrahams von Mesopotamien nach Kanaan und die Verheißung des Landes Israel (was wiederum eine Verbindung zum Exodus unter Moses bietet)³² mit dem (wohl 1000 Jahre später anzusetzenden) babylonischen Exil der Israeliten, deren Sehnsuchtsort

28 Hier. epist. 46,2,2: *ad quem primum de Christo est facta promissio.*

29 Die zu verlassende Region wird mit weiteren Bibelreferenzen negativ konnotiert, Hier. epist. 46,2,2: *ut relinquat Chaldaeos, relinquat confusionis urbem* (vgl. Gen 11,9) [...] *relinquat campum Sennaar, in quo superbiae usque ad caelum erecta turris est* (Gen 11,2–5) *et post fluctus istius saeculi (!), post flumina, super quae sederunt sancti et fleverunt, cum recordarentur Sion* (vgl. Ps 137,1: LXX Ps 136,1), *post gravem gurgitem Chobar, de quo Hiezechiel capillo verticis sublevatus Hierosolyma usque transfertur* (vgl. Ez 8,3), *habitet terram repromissionis, [...].*

30 Der Bibelvers wird wiederholt von spätantiken Mönchen zitiert, die ihr Ideal der Entfremdung von der irdischen Welt realisieren wollen; vgl. Bitton-Ashkelony (2005) 66.

31 Zweimal *post* insinuiert eine temporäre Abfolge, die jedoch nicht gegeben ist – Abraham kam nie nach Jerusalem.

32 Auch der Vergleich mit Ägypten, das durch den Nil von unten bewässert wird (Hier. epist. 46,2,2), bezieht den Exodus unter Moses gedanklich ein.

dann bereits definitiv Jerusalem ist. Damit wird eine zeitüberhobene Dichotomie von Babylon und Jerusalem aufgebaut, die er in der weiteren Folge nutzen kann.

Diese *terra repromissionis* wird mittels neutestamentlicher Referenzen als heiliges Land definiert, wobei klimatische, vegetative und geographische Beschaffenheiten spirituell gedeutet werden. Im Unterschied zu dem von unten durch den Nil bewässerten Ägypten ist es ein karges, für Gemüseanbau wenig geeignetes hochgelegenes Bergland.³³ Die geringe Fruchtbarkeit wird durch den Verweis auf Rom 14,2, wo Glaubensschwache mit Gemüsesessern verglichen werden,³⁴ und auf Jac 5,7, wo das geduldige Warten auf die Ankunft des Erlösers mit einem Bauern verglichen wird, der auf den Herbst- und Frühjahrsregen setzt, als besondere Gottesnähe interpretiert, die besondere Kargheit des Landes mit spiritueller Weltentsagung korreliert. Diese besondere Attraktivität bekräftigt Hieronymus mit dem – für weibliche Adressaten vielleicht besonders überzeugenden – Verweis auf Maria, die nach der Verkündigung des Engels in die Berge von Judäa gegangen sei, wobei er freilich vernachlässigt, dass sie dort Elisabeth besuchen wollte.³⁵

Etwas unvermutet – das Bergland von Judäa bietet das verbindende Element – schließt der Text mit Verweisen auf eine Reihe von bedeutsamen Ereignissen aus der Frühgeschichte des israelischen Volkes an, die in der Region und insbesondere in Jerusalem stattfanden: Der Kampf zwischen David und Goliath, die zu Jubel über den Sieg über die Zehntausend Philister führte,³⁶ die drohende Ver-

33 Hier. epist. 46,2,2: *habitet terram repromissionis, quae non rigatur ut Aegyptus de deorsum, sed de sursum. Nec facit holera languentium cibos, sed temporaneum et serotinum de caelo expectat imbrem. Haec terra montuosa et in sublimi sita, quantum a deliciis saeculi vacat, tantum maiores habet delicias spirituales.*

34 Es bleibt offen, ob Hieronymus mit dieser Bibelreferenz auch eine subtile Botschaft an Marcella richtet, da der Abschnitt des Römerbriefs die Gläubigen dazu aufruft, sich nicht gegenseitig wegen unterschiedlicher Zugänge zum Glauben zu verachten.

35 Vgl. Hier. epist. 46,2,2: *denique et Maria, mater domini, postquam ad eam angeli est facta promissio et uterum suum intellexit esse domum filii dei, derelictis campestribus ad montana perrexit: dazu Luc. 1,39–40: exurgens autem Maria in diebus illis abiit in montana cum festinatione in civitatem Iuda et intravit in domum Zacchariae et salutavit Elisabeth.* Das im Text nicht eigens erwähnte, den bibelkundigen Briefrezipienten jedoch wohl vertraute Besuchsmotiv kann als zusätzliches Werbemotiv für eine Pilgerreise als Besuch von bereits in Palästina ansässigen Freunden genutzt werden.

36 Hier. epist. 46,2,3: *de hac urbe allophylo quondam hoste superato ac diabolicae percussa frontis audacia, postquam ille in faciem conruit, exultantium animarum turba processit et con-*

nichtung Jerusalems als Folge von Davids Volkszählung und die Bestimmung des Ortes für den Tempelbau in Jerusalem.³⁷ Auffällig ist hier die fein differenzierte und stark selektive Aneignung der biblischen Motive: Während David mit dem Possessivpronomen *noster* völlig in die christliche Gemeinschaftsidentität integriert wird,³⁸ bleibt der von Salomon erbaute (und von den Römern unter Vespasian zerstörte) Tempel von Jerusalem „das Andere“ des Judentums, von dem Hieronymus die – nicht-jüdische! – christliche Kirche scharf abgrenzt.³⁹ Die christliche Lese- und Deutungsstrategie, das AT nur durch den Filter des NT wahrzunehmen und seine Inhalte nur als Vorverweise auf die Erfüllung der Frohbotschaft in Christus sehen zu wollen, wird nochmals verstärkt, wenn Hieronymus den ersten Herrscher von (Jeru)Salem, Melchisedek, der den siegreichen Abraham mit Wein und Brot begrüßt, als Zeichen auf das christliche Mysterium von Christi Leib und Blut aufruft.⁴⁰

Diese imaginativen spiritualisierenden Transformationsprozesse ermöglichen freilich eine Lösung des Heiligen Landes von den jüdischen Wurzeln, so dass die christlichen Reisenden schließlich Jerusalem nicht als jüdische, sondern als (ausschließlich) christliche Stadt wahrnehmen und „einnehmen“ können!

Wie wichtig diese spiritualisierende Zusammenschau von AT und NT für die Werbestrategie des Hieronymus ist, zeigt der Umstand, dass er ihr die biblische Ereignischronologie opfert und dies sogar eigens thematisiert.⁴¹ Er entschul-

cinens chorus decem milium David nostri victoriam praedicavit; vgl. 1 Sam 17,4–18,7, bes. 17,49: et percussit Philistheum in fronte et infixus est lapis in fronte eius et cecidit in faciem suam super terram; 18,6–7: egressae sunt mulieres de universis urbibus Israhel cantantes chorosque ducentes ... et praecinebant mulieres ludentes atque dicentes percussit Saul mille et David decem milia.

37 Hier. epist. 46,2,4: *in hac angelus gladium tenens et totum impietatis devastans orbem in Orna, Iebusaeorum regis, area templum domini designavit; vgl. 1 Chr 21,15–22,1; 2 Chr 3,1.*

38 Möglicherweise spielt hier auch der Umstand eine Rolle, dass David aus Bethlehem stammt, das Hieronymus und Paula als ihren dauerhaften Wohnsitz gewählt hatten.

39 Hier. epist. 46,2,4: *iam tunc significans ecclesiam Christi non in Israhel, sed in gentibus consurgentem.*

40 Hier. epist. 46,2,4. *Recurrere ad Genesim, et Melchisedec, regem Salem, huius principem invenies civitatis, qui iam tunc in typo Christi panem et vinum obtulit et mysterium Christianum in salvatoris corpore et sanguine dedicavit.*

41 Hier. epist. 46,3,1: *Tacita forsitan mente reprehendas, cur non sequamur ordinem scripturarum, sed passim et, ut quidquid obviam venerit, turbidus sermo perstringat. Et in princi-*

digst zwar die chronologische Unordnung der biblischen Anspielungen mit Zuneigung und Sehnsucht als emotionalem Ausnahmezustand, wobei in Schwebeliege bleibt, ob die Begeisterung für das Heilige Land oder die Sehnsucht nach Marcella die ungestüme Rede (*turbidus sermo*) verursacht. Doch hält er in der Folge explizit an seiner Methode fest,⁴² die kontinuierliche und allumfassende Bedeutung von Judäa und insbesondere Jerusalem als kontinuierliche(!) Ereignisorte christlichen Heilsgeschehens von der Entstehung der Welt bis zum Jüngsten Tag darzulegen.⁴³ In seinem Lob Jerusalems als Heimstatt des christlichen Glau-

pio testatae sumus dilectionem ordinem non habere et impatientiam nescire mensuram – unde et in Cantico Canticorum quasi difficile praecipitur: ordinate in me caritatem – et nunc eadem dicimus, nos non ignoratione, sed adfectu labi. „Stillschweigend könntest du uns vielleicht tadeln, weil wir nicht der Reihenfolge der biblischen Bücher folgen, sondern unregelmäßig, wirr und flüchtig von allem sprechen, was uns gerade einfällt. Wir haben schon zu Anfang dargelegt, dass die Liebe keine Ordnung habe und die Ungeduld kein Maß kenne – daher wird auch im Hohelied zu gleichsam Schwierigem aufgefordert: ‚Ordnet in mir die Liebe‘ – und nun wiederhole ich: unser Fehler kommt nicht von Unwissenheit, sondern von Zuneigung.“ Vgl. dazu Cant. 2,4: *introduxit me in cellam vinariam ordinavit in me caritatem*. Die narrative Zäsur erfüllt mehrere Funktionen: Zum einen stellt sie eine abermalige Huldigung an Marcella (und potentielle weitere Rezipienten dar), da sie diese als hervorragende Bibelkenner und ernstzunehmende Kritiker von Hieronymus' Schriften charakterisiert, die nicht nur die motivischen Anspielungen aufzulösen, sondern auch die Verstöße gegen die Bibelchronologie zu erkennen vermögen. Zum anderen werden Autorfiktion und Zuneigungs- und Sehnsuchtsbekundung des Briefanfangs nochmals aufgerufen und modifiziert. Hatten zuvor Paula und Eustochium noch ihre Sehnsucht nach Marcella ins Treffen geführt, dass sie es überhaupt wagten, ihre *magistra* über das Heilige Land belehren zu wollen, so wird nun die Emotionalität für die – wider besseren Wissens – ungeordnete Reihung der biblischen Referenzen verantwortlich gemacht.

42 Hier. epist. 46,3,2: *denique, ut multo inordinatius aliquid proferamus, antiquiora repetenda sunt*. Bitton-Ashkelony (2005) bes. 68 hat zurecht nicht nur das große Interesse des Hieronymus, der 390 auch das *Onomasticon* des Eusebius übersetzt, an der Topographie Palästinas betont, sondern auch herausgearbeitet, dass seine heilige Geographie programmatisch ist, da sie nicht das Grab Jesu und den Ölberg, sondern auch alttestamentliche Memorialplätze wie Gräber Davids, des Amos oder der Patriarchen und auch recht unbekanntere Orte wie En-Dor einschließt.

43 Sein didaktischer Impetus ist stark ausgeprägt; vgl. Hier. epist. 46,3,2: *in hac urbe, immo in hoc tunc loco et habitasse dicitur et mortuus esse Adam. Unde et locus, in quo crucifixus est dominus noster, Calvaria appellatur, scilicet quod ibidem sit antiqui hominis calvaria condita, ut secundus Adam et sanguis Christi de cruce stillans primi Adam et iacentis propagatoris peccata dilueret et tunc sermo ille apostoli conpleretur: excitare, qui dormis, et exsurge a mortuis, et in-*

bensgeheimnisses – *totum mysterium nostrum istius provinciae urbisque vernaculum est* (Hier. epist. 46,3,2) – verweist Hieronymus nicht nur auf die zahlreichen Propheten und heiligen Männer,⁴⁴ die die Davidstadt⁴⁵ hervorbrachte und deutet – unter Ausbreitung seiner Hebräischkenntnisse – den Namen auf die Dreifaltigkeit hin, sondern spricht ihr auch den Spitzenplatz in der Wertungshierarchie der Städte zu.⁴⁶ Indem der Text hier auf das vertraute antike wie biblische Motiv von Kopf und Gliedern anspielt,⁴⁷ verstärkt er die überbietende Parallelisierung von Jerusalem als spirituelles *caput mundi* zu Rom, die implizit bereits in der mehrmaligen Wiederholung von *urbs* angeklungen war, das für römische Ohren primär mit Rom assoziiert wurde.

Die damit vermittelte Textbotschaft, dass für Christen Jerusalem vor Rom zu stehen habe, lässt Hieronymus vorsichtshalber innehalten, um möglichen Widerspruch seiner (vorwiegend römischen) Leserschaft (und insbesondere Marcellas) ausräumen zu können,⁴⁸ die – gleichfalls biblisch unterfüttert – argumentieren könnten, dass Gottes Gnade Jerusalem, dessen Untergang bereits die Propheten verkündet hatten,⁴⁹ verlassen habe (spätestens), nachdem Jesus dort

luminabit te Christus (Eph. 5,14). Zentral ist für Hieronymus hier die Kontinuität Golgathas von Adam bis zur Hinrichtung Jesu, die er später Comm in Matt. 27,23 bezweifelt.

44 Hier. epist. 46,3,3: *quantos haec urbs prophetas, quantos emiserit sanctos viros, longum est recensere.*

45 Hier. epist. 46,3,4: *quid referamus David et totam progeniem eius, quae in hac civitate regnavit?*

46 Hier. epist. 46,3,4: *quanto Iudaea a ceteris provinciis, tanto haec urbs cuncta sublimior est Iudaea.*

47 Hier. epist. 46,3,4: *et ut coactius disseramus, totius provinciae gloria metropoli vindicatur et, quidquid in membris laudis est, omne refertur ad corpus.* HS σ bietet tatsächlich *caput* für *corpus*.

48 Möglicherweise greift Hieronymus hier eine (mit Marcella) in Rom tatsächlich geführte Debatte über die Option einer Jerusalemreise und deren Stellenwert für asketische Christen wieder auf.

49 Hier. epist. 46,4,1 passim. Aufschlussreich in Hinblick auf die Textproduktion des Hieronymus ist freilich der Umstand, dass Hieronymus hier jene Matthäuspassage (23,37–38) auszitiert, auf die er bereits in der Brieferoöffnung mit dem Motiv der Glücke angespielt hatte. Wenn man unterstellt, dass die Frage einer Jerusalemreise tatsächlich bereits in Rom kontrovers (mit Marcella) diskutiert wurde, könnte bereits der Briefanfang als konkrete Anknüpfung daran gelesen werden.

seinen Tod gefunden hatte,⁵⁰ und mit der Aussendung der Apostel die Heiligkeit Judäas auf die Heidenchristen übergegangen sei.⁵¹ Hieronymus setzt bei der Entkräftung der Einwände gegen die privilegierte Position Jerusalems als von Gott geliebte Stadt auf mehrere Strategien: Einerseits sei gerade die Klage Gottes über den Niedergang Jerusalems ein Zeichen seiner großen Liebe, andererseits hätten die Menschen gesündigt und nicht der Ort und somit sei die Vernichtung der Stadt Bestrafung der Sünder gewesen und die Zerstörung des Tempels hätte die jüdischen Opferriten aufgehoben – zugunsten des einzigen wahren Opfers, des Todes Christi. In diesem Sinne sei die Stadt durch die jüngsten christlichen Heilgeschehnisse sogar erlauchter, *augustior*, geworden. Die Juden hätten im Allerheiligsten Symbole und Memorialgegenstände ihrer Geschichte besucht, die Christen besuchten jedoch das Grab Christi, dessen Heiligkeit – so Hieronymus’ teleologische Exegese – bereits von jüdischen Propheten verkündet worden sei. Damit wird von Hieronymus eine Aszendenz auf die Imaginations- und Memorialfunktion neutestamentlicher Schauplätze hin implementiert, ohne die Kontinuität der gesamtbiblischen Tradition zu gefährden. Zentral für die hieronymianische Reisewerbung ist dabei immer das Motiv der spirituellen *visio*, der Vergegenwärtigung heilsgeschichtlicher Ereignisse, die durch die Anwesenheit am jeweiligen Ort ermöglicht und befördert wird und einen religiösen Mehrwert erzeugt, der zur Verehrung von Orten als heilige Stätten führt:

Nonne tibi venerabilius videtur sepulchrum domini? Quod quotienscumque ingredi-mur, totiens iacere in sindone cernimus salvatorem (vgl. Mk 15,46; Lk 23,53) et paululum ibidem commorantes rursus videmus angelum sedere ad pedes eius (vgl. Joh 20,12) et ad caput sudarium convolutum (Joh 20,7). Cuius sepulchri gloriam multo ante, quam excideretur a Ioseph (vgl. Mt 27,60), scimus Esaias vaticinio prophetatam dicentis: et erit requies eius honor (Jes 11,10), quod scilicet sepulturae domini locus esset ab omnibus honorandus. (Hier. epist. 46,5,3)

⁵⁰ Hier. epist. 46,4,1: *postquam velum templi scissum est et circumdata ab exercitu Hierusalem et dominico cruore violata, tunc ab ea etiam angelorum praesidia et Christi gratiam recessisse.*

⁵¹ Hier. epist. 46,4,3. Bemerkenswert ist, dass hier der jüdische Historiker Josephus als Gewährsmann für die Vernichtung des jüdischen Jerusalem angeführt wird, vgl. Ios. Bell. Iud. 6,5,3.

Scheint dir das Grab des Herrn nicht verehrungswürdiger zu sein? Sooft wir es nur betreten, sehen wir den Erlöser in dem feinen Leinentuch liegen, und wenn wir ein Weilchen ebenda bleiben, sehen wir erneut, dass der Engel bei seinen Füßen sitzt und dass bei seinem Haupt das Schweiß Tuch zusammengewickelt liegt. Wir wissen, dass der Ruhm dieses Grabes schon lange, bevor es von Joseph aus dem Felsen gehauen wurde, in einer Prophezeiung des Jesaja mit den Worten vorhergesagt wurde: *Und seine Ruhestätte wird ein Ehrenmal sein*, weil der Ort der Bestattung des Herrn von allen verehrt werden würde.

Die – an Diatribenstil erinnernde, aber die Schriftlichkeit des Briefes aktiv gestaltende⁵² – Struktur der biblisch-exegetisch fundierten Widerlegung⁵³ auf Bibelreferenzen begründeter Einwände gegen eine Superiorität von Jerusalem und Judäa wird in den nachfolgenden Abschnitten fortgesetzt,⁵⁴ bis mit cap. 9 der defensive Ton wieder zu offensiver Jerusalemwerbung wechselt: Abermals in Form einer Präteritio wird die Vielzahl der Bischöfe, Märtyrer und Kirchengelehrten – also Repräsentanten der christlichen Eliten⁵⁵ – betont, die Jerusalem aufsuchten, weil sie der Meinung waren, ihr Glauben, ihr Glaubenswissen und ihre Tugendhaftigkeit wären defizitär, wenn sie nicht zu Christus an jenen Stellen gebetet hätten, an denen zuerst die Heilbotschaft vom Kreuz herab aufgeleuchtet habe.⁵⁶ Die Aussage, dass ein christliches Leben ohne Jerusalembesuch defi-

52 Hier. epist. 46,4,1: *Iamdudum te cupientem in verba prorumpere ipsi litterarum apices sentiunt et venientem contra charta intellegit quaestionem.*

53 Hieronymus gibt hier auffallend oft Hinweise zur Fundstelle des Bibelzitats, als wolle er sicher stellen, dass seine Argumentationen überprüfbar sind.

54 Cap. 6 und 7 sind der ausführlichen Widerlegung der apokalyptischen Verwerfung Jerusalems gewidmet, cap. 8 argumentiert gegen die Verfluchung des Landes, das Jesus getötet hat, – interessanterweise mit Verweisen auf die Märtyrerkulte in Rom. Zur hieronymianischen Strategie vgl. auch Bitton-Ashkelony (2005) 74–80.

55 Es ist bezeichnend, dass Hieronymus, der sein Leben lang darum gerungen hat, sich als Bibelgelehrter statusäquivalent zu Bischöfen zu etablieren, vgl. Feichtinger (2020b), hier die Kirchenlehrer unter den Bischöfen und Märtyrern rubriziert.

56 Hier. epist. 46,9,1: *Longum est nunc ab ascensu domini usque ad praesentem diem per singulas aetates currere, qui episcoporum, qui martyrum, qui eloquentium in doctrina ecclesiastica virorum Hierosolymam venerint putantes se minus religionis, minus habere scientiae nec summam, ut dicitur, manum accepisse virtutum, nisi in illis Christum adorassent locis, in quibus primum evangelium de patibulo coruscaverat.* Vgl. dazu auch Maraval (1988) 348–350.

zitär sei, ist revolutionär und findet sich im 5. Jh. in dieser Explizitheit nur bei Hieronymus.⁵⁷

Umso bemerkenswerter ist, dass Hieronymus gerade dieses innovative Gebot eines Jerusalembesuchs für Christen mit einer Referenz auf antike Traditionen und insbesondere Bildungstraditionen stützt. Er zitiert mit expliziter Markierung – der *praeclarus orator* ist selbstverständlich Cicero – aus der *Divinatio in Caecilium* eine Passage,⁵⁸ in der die ausreichende Kompetenz des mit Cicero um die Anklage des Verres rivalisierenden jungen Mannes bezweifelt wird, weil er nicht in den anerkannten Bildungszentren studiert habe, und argumentiert so, dass auch ein Christ durch einen Jerusalembesuch einen intellektuellen (!) Mehrwert erziele:

Si etiam praeclarus orator reprehendum nescio quem putat, quod litteras Graecas non Athenis, sed Lilybaei, Latinas non Romae, sed in Sicilia didicerit (Cic. div. in Caec. 39), *quod videlicet unaquaeque provincia habeat aliquid proprium, quod alia aeque habere non possit, cur nos putamus absque Athenis nostris quemquam ad studiorum fastigium pervenisse?* (Hier. epist. 46,9,2)

Gewiss, wenn sogar ein berühmter Rhetoriker jemanden für tadelnswert hält, weil er seine griechische Bildung nicht in Athen, sondern in Lilybäum, und seine lateinische Bildung nicht in Rom, sondern in Sizilien erworben hat, weil nämlich jede einzelne Provinz irgendeine Eigentümlichkeit hat, die eine andere Provinz nicht auf ähnliche Weise haben kann, wie können wir dann annehmen, irgendjemand könnte fern von unserem ‚Athen‘ zum Gipfel seines Bestrebens gelangt sein?

57 In Hier. epist. 47,2 an Desiderius (wohl 393) formuliert Hieronymus dann explizit: *adorasse, ubi steterunt pedes Domini, pars fidei est*; zu dieser hieronymianischen Innovation vgl. Bitton-Ashkelony (2005) bes. 76–78; 81–83.

58 Vgl. Cic. div. in Caec. 39: *Magna sunt ea quae dico, mihi crede; noli haec contemnere: dicenda, demonstranda, explicanda sunt omnia, causa non solum exponenda, sed etiam graviter copioseque agenda est; perficiendum est, si quid agere aut proficere vis, ut homines te non solum audiant, verum etiam libenter studioseque audiant. in quo si te multum natura adiuvaret, si optimis a pueritia disciplinis atque artibus studuisses et in his elaborasses, si **litteras Graecas Athenis non Lilybaei, Latinas Romae non in Sicilia didicisses**, tamen esset magnum tantam causam, tam exspectatam, et diligentia consequi et memoria complecti et oratione expromere et voce ac viribus sustinere.*

Indem Hieronymus hier Jerusalem als *Athenae nostrae* tituliert, wo allein ein *fastigium studiorum* erreicht werden könne, verschiebt er die zuvor in Jerusalem im besonderen Maße zu erlangenden christlichen Ziele *religio, scientia* und *virtus* in augenfälliger Weise zugunsten des Bildungs- und Erkenntniseffektes (*scientia*) – und macht damit seine Empfehlungen insbesondere für die römischen (Bildungs-)Eliten in hohem Maße anschlussfähig: Wie ein junger Mann, der im öffentlichen Leben reüssieren wollte, eine Bildungsreise nach Athen zu unternehmen hatte, um sich bei berühmten Lehrern in Philosophie und Rhetorik bestmöglich zu schulen, so soll nun ein ambitionierter Christ nach Jerusalem reisen. Indem Hieronymus auf Cicero verweist, untermauert er die Stichhaltigkeit seiner Behauptungen. Wie Cicero, der seine rhetorische und philosophische Ausbildung in Athen und Rom genossen hatte, tatsächlich gegenüber Caecilius reüssierte, so genießt auch der Christ, der die Autopsie Jerusalems genossen hatte, einen intellektuellen (spirituellen) Vorrang.⁵⁹ Ein späteres Schreiben an Paulinus von Nola, den er zu (theologischen) Studien nach Bethlehem einlädt, legt nahe, dass Hieronymus sich selbst als hochqualifizierten theologischen Lehrer empfiehlt, der eine so weite und beschwerliche christliche Bildungsreise (!) nach Palästina wert ist.⁶⁰

59 Ähnlich, wenngleich mit stärkerer Betonung der Vorteile von Autopsie, argumentiert Hieronymus auch im Vorwort zum *Liber Paralipomenon*, Hier. praef. in lib. Paralipom. (PL 29,401a): *Quomodo Graecorum historias magis intellegunt, qui Athenas viderint, et tertium Virgilii librum, qui a Troade ‚per Leucaten‘ et Acroceraunia ad Siciliam et inde ad ostia Tiberis navigarint, ita sanctam Scripturam lucidius intuebitur, qui Iudaeam oculis contemplatus est [Al. sit], et antiquarum urbium memorias locorumque vel eadem vocabula vel mutata cognoverit [Al. cognoverunt].* „Wie jene die Geschichte der Griechen besser verstehen, die Athen gesehen haben, und das dritte Buch Vergils jene, die von Troia über Leucate und Acroceraunia nach Sizilien und im Anschluss zur Tibermündung gesegelt sind, so erfasst der die Heilige Schrift klarer, der Judäa mit eigenen Augen betrachtet hat und die Denkwürdigkeiten der alten Städte und die Namen der Orte, mögen sie noch gleich lauten oder sich geändert haben, kennengelernt hat.“

60 Hier. epist. 53,1–2: *legimus in veteribus historiis quosdam lustrasse provincias, novos populos adisse, maria transisse, ut eos, quos ex libris noverant, coram quoque viderent. Sic Pythagoras Memphiticos vates, sic Plato Aegyptum et ‚propter‘ Archytam Tarentinum eam quoque oram Italiae, quae quondam Magna Graecia dicebatur, laboriosissime peragravit, ut, qui Athenis magister erat et potens cuiusque doctrina Academiae gymnasia personabant, fieret peregrinus atque discipulus, malens aliena verecunde discere quam sua aliis impudenter ingerere. [...] ad Titum Livium lacteo eloquentiae fonte manantem visendum de ultimo terrarum orbe venisse Gaditanum quendam legimus; et quem ad contemplationem sui Roma non traxerat, vel unius hominis fama perduxit.* „In den alten Geschichtswerken lesen wir, dass einige Leute Provinzen be-

Allerdings vollzieht der Text neben diesen augenfälligen Analogisierungen auch einen subtilen Hierarchisierungs- und Distanzierungsgestus. Einerseits sind (in das eigene Weltbild passende) pagane Erkenntnisse und Behauptungen nicht nur anschlussfähig, sondern werden zum Mindeststandard erklärt, der von Christen nach Möglichkeit zu übertreffen sei; andererseits ist „unser Athen“, also Jerusalem, eben nicht das Athen Ciceros! Kontinuität und Disruption werden somit gleichzeitig aufgerufen, um antike Gepflogenheiten zu „christianisieren“.

Das in der Klassikerreferenz so prominente Motiv der Verbindung von Jerusalem und christlicher Elite wird von Hieronymus in der Folge noch weiter ausgeführt. Zwar konzidiert er, dass das Reich Gottes keineswegs auf eine Region beschränkt sei und es überall heilige Männer gebe, doch betont er zugleich, dass sich gerade die Weltbesten in Jerusalem versammelten, als die der Text die christlichen Asketen definiert:

Nec hoc dicimus, quo rennuamus regnum dei intra nos esse (Lk 17,21) et sanctos viros etiam in ceteris esse regionibus, sed quo hoc adseramus vel maxime, eos, qui in toto orbe sunt primi, huc pariter congregari [...] certe flos quidam et pretiosissimus lapis inter ecclesiastica ornamenta monachorum et virginum chorus est. (Hier. epist. 46,10,1)⁶¹

Wir sagen diese Dinge nicht, um damit zu bestreiten, dass das Reich Gottes mitten unter uns sei und dass es auch in anderen Gegenden Heilige gebe, sondern um ganz bestimmt festzustellen, dass die Weltbesten sich alle hier zusammenscharen. [...]

reist, unbekannte Völker besucht und Meere überquert haben, um diejenigen, die sie nur aus Büchern gekannt hatten, auch persönlich zu sehen. So reiste Pythagoras zu den Sehern nach Memphis, so reiste auch Platon unter größten Anstrengungen nach Ägypten und wegen des Tarentiners Archytas auch an diejenige Küste Italiens, die man einst Großes Griechenland nannte, damit er, der in Athen ein Lehrer und ein einflussreicher Mann war und von dessen Lehre die Sportstätten der Akademie widerhallten, ein Ausländer und ein Schüler wurde, weil er lieber auf bescheidene Art Unbekanntes lernen als auf unverschämte Weise anderen Leuten seine eigenen Ansichten aufdrängen wollte. [...] Um den von einem Milchstrom der Beredsamkeit triefenden Titus Livius zu sehen, kam, wie wir lesen, ein Mann vom äußersten Ende des Erdkreises, von Cadiz. Und ihn, den nicht die Stadt Rom zu ihrer Betrachtung angezogen hatte, leitete doch der Ruhm eines einzigen Mannes.“ Hieronymus rekurriert hier auf Nachrichten aus Plin. epist. 2,3,8 und Quint. inst. 10,1,32.

⁶¹ Der Text spielt hier – als Bescheidenheitsgestus von Paula und Eustochium inszeniert – mit der temporalen wie hierarchisch-bewertenden Bedeutung von *primus*; Hier. epist. 46,10,1: *ad quae loca non ut primae, sed ut extremae venimus, ut primos in eis omnium gentium cerneamus.*

Gewiss ist unter den Schmuckstücken der Kirche der Reigen der Mönche und Jungfrauen gleichsam eine Blume und ein sehr wertvoller Edelstein.

Jerusalem ist somit keine jüdisch-palästinensische Provinzialstadt, sondern wird zur Metropole einer kosmopolitischen christlichen Avantgarde deklariert.⁶² In deutlicher Differenz zum verworfenen Babylon finden sich hier zwar verschiedene Sprachen, jedoch ein einender Glaube,⁶³ der ein geradezu utopisches Ideal einer liberalen (!) Asketengemeinschaft Wirklichkeit werden lässt.⁶⁴ Jerusalem wird somit als christlich-asketische Utopie vereinnahmt.⁶⁵

62 Hier. epist. 46,10,2: *quicumque in Gallia fuerit primus, huc properat. Divisus ab orbe nostro Britannus, si in religione processerit, occiduo sole dimisso quaerit locum fama sibi tantum et scripturarum relatione cognitum. Quid referamus Armenios, quid Persas, quid Indiae et Aethiopum populos ipsamque iuxta Aegyptum fertilem monachorum, Pontum et Cappadociam, Syriam Coelen et Mesopotamiam cunctaque orientis examina?*

63 Hier. epist. 46,10,3: *vox quidem dissona, sed una religio.*

64 Hier. epist. 46,10,3: *tot paene psallentium chori, quot gentium diversitates, et inter haec, quae vel prima in Christianis virtus est, nihil adrogans, nihil de continentia supercilii: humilitatis inter omnes contentio est. quicumque novissimus fuerit, hic primus putatur. In veste nulla discretio, nulla admiratio. Utcumque placuerit incedere, nec detractionis nec laudis est. Ieiunia quoque neminem sublevant; nec defertur inediae nec moderata saturitas condemnatur. Suo domino stat unusquisque aut cadit. Nemo iudicat alterum, ne a domino iudicetur. Et quod in plerisque provinciis familiare est, ut genuino dente se lacerent. Hic penitus non habetur. **Procul luxuria, procul voluptas.** „Es gibt fast ebenso viele Chöre, die Psalmen singen, wie es verschiedene Nationalitäten gibt, und inmitten dieser Buntheit herrscht die wohl höchste christliche Tugend, denn es gibt keinen Hochmut und keine Bescheidenheit aus Dünkel: jeder wetteifert mit jedem in der Demut. Der Letzte wird für den Ersten gehalten (vgl. Mt 19,30). In der Kleidung gibt es kein Unterscheidungszeichen, nichts Bewunderungsheischendes. Man kann auftreten, wie es einem beliebt, ohne dafür getadelt oder gelobt zu werden. Auch das Fasten hebt niemanden empor; weder wird demonstrativ gehungert noch eine gemäßigte Sättigung verurteilt. Jeder einzelne steht und fällt dem eigenen Herrn (Rom 14,4). Niemand richtet einen anderen, damit er nicht vom Herrn gerichtet werde (vgl. Mt 7,1). Und das, was in den meisten Provinzen bekannt ist, dass man einander mit Backenzähnen zerfleischt, das gibt es hier überhaupt nicht. Genussucht und Wollust sind weit entfernt.“ Die elliptische Schlussformulierung erinnert an das asketische Ideal der Nachfolge Christi bei Ambros. de virg. 8,44: *Et nos igitur si salui esse desideramus, uel si iam meremur sanitatem, **procul a luxuria, procul a lasciua**, tamquam in arido uitae istius et ieiuno solo, quadam siti corporis, fugitantem deliciarum Christum sequamur.**

65 Bitton-Ashkelony (2005) 85 hat zurecht darauf hingewiesen, dass Hieronymus die traditionelle Polarisierung des himmlischen Jerusalem gegen das irdische Jerusalem vermeidet, um

Die tatsächliche räumliche Aneignung Jerusalems durch christliche Kirchen und Andachts- und Gebetsorte präsentiert der Text nur in Form einer Präteritio,⁶⁶ um dann auf Bethlehem, den Aufenthaltsort von Paula, Eustochium und Hieronymus,⁶⁷ der sich dann freilich mit Herberge, Geburtsgrötte und Krippe als besonderes *fascinosum* einer adäquaten Beschreibung entzieht.⁶⁸ Bethlehem wird in der Folge durch das charakterisiert, was sich dort nicht (!) findet – weltlicher Luxus – und das, was dort geschehen ist – die Geburt Christi:

Ubi sunt latae porticus? Ubi aurata laquearia? Ubi domus miserorum poenis et damnatorum labore vestitae?⁶⁹ Ubi ad instar palatii opibus privatorum extractae basilicae, ut vile corpusculum hominis pretiosius inambulet et, quasi mundo quicquam possit esse ornatius, tecta sua magis velit aspicere quam caelum? Ecce in hoc parvo terrae foramine caelorum conditor natus est. hic involutus pannis, hic visus a pastoribus, hic demonstratus ab stella, hic adoratus a magis. Et, puto, sanctior locus est rupe Tarpeia, quae de caelo saepius fulminata ostendit, quid domino displiceret. (Hier. epist. 46,11,1–2)

Wo sind die weiten Säulenhallen? Wo die mit Gold getäfelten Decken? Wo die Häuser, die mit der Pein Unglücklicher und der Arbeit Verurteilter verziert sind? Wo sind die palastgleichen und auf Privatkosten errichteten Basiliken, damit das nichtige Körperchen eines Menschen an Wert gewinne, wenn es darin auf- und abgehe, und damit es lieber seine Decken als den Himmel betrachten möchte, als ob irgendetwas schöner als das Weltall sein könnte? Siehe da, in dieser kleinen Öffnung der Erde wurde der Begründer des Himmels geboren. Hier wurde er in Windeln gewickelt, von den Hirten gesehen, von einem Stern angezeigt und von den Weisen ver-

die Heiligkeit des irdischen Jerusalem zu verteidigen, und auf zahlreiche Paulusaussagen zu Jerusalem verzichtet.

66 Hier. epist. 46,11,1: *Tanta in ipsa urbe orationum loca, ut ad peragrandum dies sufficere non possit.*

67 Hier. epist. 46,11,1: *ut ad villulam Christi et ad Mariae diversorium veniamus – plus enim laudat unusquisque, quod possidet.*

68 Hier. epist. 46,11,1: *quo sermone, qua voce speluncam tibi possumus salvatoris exponere? Et illud praesepe, in quo infantulus vagiit, silentio magis quam infirmo sermone honorandum est.*

69 *Poenae* und *labores* der inkriminierten Fresken spielen wahrscheinlich auf Darstellungen von Gladiatorenspielen oder mythologisch verbrämten Hinrichtungen an.

ehrt. Ich glaube, der Ort ist heiliger als der Tarpeische Felsen, der, indem er öfters vom Blitz getroffen wurde, anzeigte, was dem Herrn missfiel.

Die explizite Erwähnung des Tarpeischen Felsens stellt klar, dass Rom und die dort vorhandenen Paläste der Eliten (vielleicht sogar der Marcella?) die Negativfolie darstellen, vor deren Hintergrund sich Bethlehem abhebt.⁷⁰ So wird das bethlehemitische Heilsgeschehen (des Lukasevangeliums) unmittelbar mit dem von strafenden Blitzen⁷¹ getroffenen steilen Südostabhang des Kapitols, also dem religiösen Zentrum des antiken Rom, kontrastiert und die größere Heiligkeit des Ortes Bethlehem konstatiert. Doch abermals offeriert der Text bei aller disruptiven Hierarchisierung subkutan gewisse Kontinuitäten, wenn als Bezeichnung für den durch Blitze strafenden Jupiter Tarpeius⁷² ausgerechnet die doch so stark christlich konnotierte Gottesbezeichnung *dominus* gewählt wird,⁷³ die insinuiert, dass auch in Jupiter Gott wirksam gewesen sein könnte.

Das Missfallen Gottes an Rom wird in der Folge – nun wieder biblisch-exegetisch unterfüttert – zum dominanten Motiv von Hieronymus' asketischer Heilstopographie. Mittels eines Rekurses auf die Johannesapokalypse wird das siebenhügelige Rom – in einer Art Ringkomposition des Briefes, der mit dem Gebot an Abraham, Babylon zu verlassen, eröffnet worden war, – mit dem verworfenen und sündigen Babylon gleichgesetzt, aus dem man gemäß dem Propheten Jeremia (51,6) fliehen muss, um dem Strafgericht Gottes zu entgehen. Zwar beherbergt Rom heilige Kirchen und die Denkmäler der Apostel und Märtyrer, sei Hort der Orthodoxie und letztlich sogar das apostolische Glaubenszentrum des Chris-

⁷⁰ Dass der defizitäre Status von Bethlehem aus christlich-asketischer Perspektive als Positivum gesehen wird, zeigt sich an den Negativmotiven des menschlichen Leidens (*miserorum poenis et damnatorum labore*), der Luxuskritik (*opibus privatorum*), der Eitelkeit (*vile corpusculum hominis pretiosius inambulet*) sowie der Künstlichkeit (*quasi mundo quicquam possit esse ornatus*).

⁷¹ In den von Hieronymus erwähnten Strafbliitzen klingt an, dass er auch die Funktion des Tarpeischen Felsens als sehr alte (rituelle) Hinrichtungsstätte der Römer kannte.

⁷² Vgl. Ov. fast. 6,34; ferner Prop. 4,1,7.

⁷³ *Dominus* als Anrede für Jupiter erfolgt in der Antike eher selten; vgl. Tib. 1,3,49–50: *nunc Iove sub domino caedes et vulnera semper, / nunc mare, nunc leti multa reperta via est*, wo *dominus* eher negativ konnotiert ist. Erst in der hohen Kaiserzeit hatte die Anrede *dominus et deus* in der panegyrischen Anrede des Kaisers ihren Platz; zu Domitian als *dominus et deus* vgl. z. B. Suet. Dom. 13.

tentums,⁷⁴ doch eine asketische Lebensführung sei in Rom – insbesondere für Angehörige der Eliten mit ihren sozialen Repräsentationspflichten – kaum möglich.⁷⁵ Als Gegenpol zum lauten, hektischen und luxuriösen Rom wird nun Bethlehem, die *villula Christi*, als ländliches, ja geradezu bukolisches Idyll gesetzt.⁷⁶

In Christi vero, ut supra diximus, villula tota rusticitas et extra psalmos silentium est. Quocumque te verteris, arator stivam tenens alleluia decantat, sudans messor psalmis se avocatur et curva adtondens vitem falce vinitor aliquid Daviticum canit. (Hier. epist. 46,12,3)

Auf dem Landgütchen Christi aber geht es, wie wir schon gesagt haben, ländlich einfach zu und abgesehen von Psalmengesang herrscht Schweigen. Wohin du dich wendest, hält ein Landmann den Pflugsterz und singt das Halleluja, unterhält sich ein schwitzender Mäher durch das Singen von Psalmen und ein Weinbauer, der mit einem gekrümmten Winzermesser die Rebe beschneidet, singt etwas von David.

Formulierungen wie *arator alleluia decantat* erinnern an Tibullverse, in denen das Landleben als Ursprung der Künste gefeiert wird.⁷⁷ *Messor, arator und vini-*

74 Hier. epist. 46,12,2: *est quidem ibi sancta ecclesia, sunt tropea apostolorum et martyrum, est Christi vera confessio et ab apostolis praedicata fides et gentilitate calcata in sublime se cotidie erigens vocabulum Christianum.*

75 Hier. epist. 46,12,2: *sed ipsa ambitio, potentia, magnitudo urbis, videri et videre, salutari et salutare, laudare et detrahere, audire vel proloqui et tantam frequentiam hominum saltim invitum pati a proposito monachorum et quiete aliena sunt. Aut enim videmus ad nos venientes et silentium perdimus, aut non videmus et superbiae arguimur. Interdumque, ut visitantibus reddamus vicem, ad superbas fores pergimus et inter linguas rodentium ministrorum postes ingredimur auratos.* „Aber Ehrsucht, Macht und Größe der Stadt, das Sehen und Gesehenwerden, das Besuchen und Besuchtwerden, das Loben und Verleumden, das Hörensagen und das eigentlich unfreiwillige Erdulden einer so zahlreichen Menschenmenge passen nicht zum mönchischen Vorhaben und zur Stille. Denn entweder sehen wir die, die zu uns kommen und verlieren das Schweigen, oder wir treffen sie nicht und werden des Hochmuts bezichtigt. Und bisweilen, wenn wir unseren Besuchern einen Gegenbesuch abstatten, machen wir uns zu einem protzigen Portal auf und treten, umgeben von den Lästerzungen der Diener, durch eine vergoldete Tür ein.“

76 Im Schreiben an Paulinus von Nola wird Hieronymus' Bethlehem zum *augustissimus orbis locus* (Hier. epist. 58,3); in Hier. prol. 3 erklärt er es zur heiligen Stadt.

77 *Agricola assiduo primum satiatum aratro / cantavit certo rustica verba pede* (Tib. 2,1, 51–52).

tor gehören neben den *pastores* zur Standardbesetzung rustikaler Literatur,⁷⁸ ihre große Affinität zum Gesang ist Topos der bukolischen Dichtung.⁷⁹ Mit der Formulierung *curva adtondens vitem falce vinitor canit* ruft Hieronymus in einer *Georgica*-Referenz die Tätigkeit des singenden (!) Winzers auf, der nun freilich Psalmen Davids singt.

[...] et **curvo** Saturni **dente** relictam
persequitur **vitem attondens** fingitque putando.

[...]

iam vinctae vites, iam falcem arbusta reponunt,
iam **canit** effectos extremus **vinitor** antes (Verg. georg. 2,406–417)

[...] und mit Saturns krummen Zahn behandelt er den kahlen Weinstock und formt und reinigt ihn schneidend [...] schon sind die Reben gebunden, schon brauchen die Rebhölzer die Sichel nicht mehr, schon besingt der letzte der Winzer die Rebstockreihen.

Somit thematisiert Hieronymus in der Gegenüberstellung des hektischen, gefährlichen und von *negotium* bestimmten Großstadtlebens in Rom und des bethlehemitischen *otium*, das mönchischen *recessus* ermöglicht, nicht nur traditionelle Stadt-Land-Motivik der antiken Literatur – man denke an Horaz, Seneca oder Plinius –, sondern er fasst auch Bethlehem selbst in bukolischen Bildern und in christianisierenden Transformationsfiguren antiker Literaturgattungen. Die christlichen Psalmen ersetzen gleichsam heidnische aufs Landleben bezogene Dichtung wie Liebeselegie, Bukolik oder Lehrdichtung.

Haec sunt in hac provincia carmina, hae, ut vulgo dicitur,⁸⁰ amatoriae cantiones, hic pastorum sibilus, haec arma culturae. (Hier. epist. 46,12,3)

⁷⁸ *tempora quae messor, quae curvos arator haberet?* (Verg. ecl. 3,42); vgl. auch Verg. ecl. 10,32. Der unter der Hitze leidende Schnitter (*sudans messor*) findet sich auch Verg. ecl. 2,10: *rapido fessis messoribus aestu*. Die Topik der Beschreibung des Landlebens bestätigt auch die wohl unter Nero verfasste *Ilias latina: Rura colunt alii, sulcant gravia arva iuveni / maturasque metit robustus messor aristas / et gaudet pressis inmundus vinitor uvis; / tondent prata greges, pendent in rupe capellae.* (Baebius Italicus, *Epitome Iliadis Latinae* 885–888).

⁷⁹ Vgl. Vergils Eklogen, die bukolischen Lieder des Calpurnius Siculus oder die *Carmina Einsidlensia*.

⁸⁰ Tatsächlich ist der volkssprachliche Ausdruck *cantio* häufig bei Plautus verwendet.

Das sind in dieser Provinz die Lieder, das sind, wie man volkstümlich sagt, die Liebesgesänge, das ist das Pfeifen der Hirten, das sind die Zurüstungen des Landbaus.

Im Klangbild der hier schwierig zu fassenden, aber eindeutig überlieferten Formulierung *arma culturae*⁸¹ hallt *agricultura* nach, doch was ist tatsächlich mit *arma* gemeint? Natürlich können damit die (auch von den Christen in Jerusalem benutzten) landwirtschaftlichen Werkzeuge (Pflug, Winzermesser) angesprochen sein. Doch der auf Gesang, Dichtung und Literatur abzielende Kontext legt nahe, dass *arma* hier die hexametrischen Gattungen des (Lehr-)Epos aufruft, so dass man den Satz letztlich so verstehen sollte:

Das ist die Lyrik, die es in dieser Provinz gibt, das sind, wie man volkstümlich sagt, die Liebesgedichte, das ist die Bukolik, das sind die (christlichen) Epen des Landbaus.

Die gewählten „Gattungsbezeichnungen“ sind insgesamt freilich schillernd. *Carmina* amalgamiert profanes Arbeitslied, aber eben auch antike Lyrik und Bukolik; in der explizit als volkstümlich deklarierten Bezeichnung *amatoriae cantiones* klingt nicht nur Plautus, Elegie und Bukolik nach, sondern auch (magischer) Liebeszauber. Die Wahl des klassisch selten metonymisch für Hirtendichtung verwendeten *sibilus* verweist auf eine Lukrezpassage, in der die naturindizierte Erfindung der Musik und insbesondere des Flötenspiels und somit der Ursprung der Bukolik thematisiert wird.⁸² Und die eigenwillige Formulierung *arma culturae* ruft Vergils *Georgica* auf:

*Dicendum et, quae sint duris agrestibus arma,
quis sine nec potuere seri nec surgere messes* (Verg. georg. 1,160–161)

Nun muss erzählt werden von den Zurüstungen der abgehärteten Landmänner, ohne die die Ernte nicht gesät werden und nicht aufgehen kann.

81 Vgl. ThLL 2 col. 590.

82 Lucr. 5,1379–1387: *At liquidas avium voces imitari ore / ante fuit multo quam levia carmina cantu / concelebrare homines possent aurisque iuvare. / et zephyri cava per calamorum sibilis primum / agrestis docuere cava inflare cicutas. / inde minutatim dulcis didicere querellas, / tibia quas fundit digitis pulsata canentum, / avia per nemora ac silvas saltusque reperta, / per loca pastorum deserta atque otia dia.*

Die Klassikerreferenzen sind somit hochkomplex funktionalisiert. Zum einem repräsentieren sie das von den christlichen Psalmengesängen „Überschriebene“, „Ersetzte“: Anstelle von Liebeselegie, Bukolik und Lehrdichtung singt man in Bethlehem christliche Lieder. Zum anderen verleihen sie durch die Betonung der *rusticitas* im Sinne von Ursprünglichkeit⁸³ Bethlehem den Nimbus einer *aurea aetas*, die in Opposition zur stadtrömischen Dekadenz steht. Zum dritten jedoch versichern sie durch ihre Existenz als intertextuelle Verweise für Literaturkenner den Lesern des Hieronymus, dass diese bethlehemitische *rusticitas* keineswegs primitiv und bildungsfern ist.

Hieronymus' Werbestrategie für Bethlehem ist an dieser Stelle zweifellos in Hinblick auf ein ästhetisch versiertes Publikum hin kunstvoll ausgestaltet: Der Gegensatz zwischen dem verkommenen (heidnischen) Rom, das man zurücklassen soll, und dem heiligen (christlichen) Bethlehem, das man aufsuchen soll, wird durch den (gerade auch in der antiken Literatur intensiv thematisierten) Gegensatz zwischen Stadt und Land unterfüttert und narrativ mit deutlich(en) bukolischen Dichtungsbezügen ausinszeniert. *Rusticitas* und *simplicitas* Bethlehems werden als für ein mönchisches Leben förderlich dargestellt,⁸⁴ jedoch zugleich durch die artifizielle Ästhetisierung der bäuerlichen Arbeit wie der christlichen Gesänge dahingehend unterlaufen, dass vornehme und gebildete Asketen keine Einbuße an intellektuellem, kulturellem und literarischem Niveau fürchten müssen, wenn sie Rom gegen Bethlehem (und die Gesellschaft des hochgebildeten Hieronymus) tauschen. Im Gegenteil, indem über das fremde Dorf in vertrauten bukolischen Motiven gesprochen wird, erzielt der Text eine Aneignung des fremden Landes: Bethlehem wird zum – auch emotional ansprechenden – christlichen Arkadien.

Die Transformation Palästinas zum christlichen Heiligen Land, das auch und gerade für westliche Eliten attraktiv sein kann und soll, erfolgt im Brief des Hieronymus somit durch verschiedene Faktoren. Die faktische Bewegung im Raum und dessen Vereinnahmung in Form von Reisen und Besuchen christlicher Memorialstätten oder als dauerhafte Niederlassung, die mit dem Bau von Klöstern, Kirchen oder Hospizen verbunden ist, spielt dabei eine eher untergeord-

⁸³ Zweimal werden mit Lukrez und Tibull Aitiologien von Dichtung und Musik aufgerufen.

⁸⁴ Von der Attraktivität bäuerlicher Arbeit als Symbol asketischer *simplicitas* für vornehme Asketen zeugt auch, dass Pinianus und Melania Minor sich nicht nur in die Armenlisten von Jerusalem eintragen ließen (Vit. Mel. 35), sondern auch für ihren Lebensunterhalt arbeiteten, Pinianus als Holzverkäufer und Melania am Webstuhl (Petr. Iber. 33 ff.).

nete Rolle. So fehlt jeder konkrete Hinweis auf die realen Lebensbedingungen in Bethlehem (vor der Erbauung der Klöster und des Pilgerhospizes), wie überhaupt die Erfahrung des Lebens in der Fremde, mag diese geographisch, klimatisch, kulturell, sozial oder sprachlich gefasst sein, kein Thema ist.

Erst am Ende des Briefes wird eine christlich-spirituell unterfütterte Sightseeing-Tour imaginiert, die die Verfasser des Briefes mit Marcella nach ihrer ersehnten Ankunft unternehmen wollen und die sie zu alt-, vor allem aber neutestamentlichen Memorialstätten führen soll.⁸⁵ Doch auch hier bleibt jede Konkretisierung der Reiseaktivitäten auf die spirituellen Rezeptionsstrategien der Memorialstätten und Vergegenwärtigungsstrategien der Heilsgeschichte fokussiert, die interessanterweise recht sinnlich-körperlich (vgl. z.B. *crucis [...] lignum lambere*, „am Holz des Kreuzes lecken“) ausagiert werden, wobei Gehen und Sehen und deren Synonyma dominieren.⁸⁶

Die diskursive Aneignung, die den Brief dominiert, ist Voraussetzung und Folge der faktischen Reise zugleich, da sie die Region ausschließlich unter religiösen Gesichtspunkten wahrnimmt und damit ideologisch perspektiviert. Jerusalem wird von Hieronymus – durch biblische Beispiele und die Widerlegung biblischer Motive, die dem entgegenstehen – für bedeutsam, für heilig erklärt, weil sie über Jahrhunderte hinweg Schauplatz biblischen Geschehens war und insbesondere Jesus Christus dort gelebt hat, gestorben und auferstanden ist. Die Hoffnung auf Teilhabe an dieser Heiligkeit macht ihren Besuch attraktiv, die Option der unmittelbareren memorialen Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte als tiefes spirituelles Erlebnis, die das Stehen auf dem Boden anbietet, auf dem auch Jesus stand, wird entsprechend propagiert.

Allerdings kann Hieronymus die Allgegenwart Gottes, die – in Differenz zu heidnischen Vorstellungen von Götterpräsenz – eben nicht auf ein Standbild, ein Heiligtum, eine Region beschränkt ist, als Fundament christlicher Lehre nicht ignorieren. Theologisch ist Gott in Jerusalem nicht präsenter, nicht näher als anderswo, ein Aufenthalt in Judäa macht einen Christen also nicht zum besseren Christen. Hieronymus kennt diese Einwände gegen eine Priorisierung Judäas, er thematisiert sie selbst und vermeidet in der Konsequenz, von einem „gelobten Land“ zu sprechen.

⁸⁵ Hier. epist. 46,13. Dass die Reise zu alttestamentlichen und neutestamentlichen Memorialstätten führt, ist durchaus programmatisch zu verstehen.

⁸⁶ Vgl. Hier. epist. 46,13,1–4: *flere, lambere, sublevare, videre, pergere, (ad)orare, properare, ingredi, ire, cernere, venire, redire, canere*.

Dennoch will er – insbesondere den römischen Eliten gegenüber – die eigene Lebensform in Bethlehem als bestmögliche Wahl für ein asketisches Christenleben propagieren. So macht er die Vorteile des sozialen Lebens im Osten stark und rekurriert zu diesem Zweck bemerkenswerterweise nicht auf die Bibel, sondern auf heidnische Literatur, in der er die Bildungsreisetraditionen einer kosmopolitischen Elite, die Sozialutopien aristokratischen *recessus* und nicht zuletzt den Genuss eines literarisch ästhetisierten *otium* präfiguriert findet, in dem sich emotionale Freundschaftsbande voll entfalten können.

Die volle Attraktivität von Bethlehem konstituiert sich somit erst in der Kombination von spirituell-intellektueller *visio* und emotional ansprechender Sozialutopie, in der Verbindung der *spelunca Christi* mit dem bukolischen Idyll.

LITERATURVERZEICHNIS

- Adkin (2003). – Neil Adkin, *Jerome on Virginitate: A Commentary on the Libellus de virginitate servanda (Letter 22)* (Cambridge: Francis Cairns Publications 2003) (= *ARCA, Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs Series* 42).
- Augustinus & Hieronymus (2002). – *Epistulae mutuae (lat.-dt.). Briefwechsel Augustinus Hieronymus. Übersetzt und eingeleitet von A. Fürst. 2 Bände. Hg. v. Alfons Fürst* (Turnhout: Brepols 2003) (= *Fontes Christiani* 41).
- Bitton-Ashkelony (2005). – Brouria Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press 2005).
- Cain (2009). – Andrew Cain, *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press 2009).
- Feichtinger (2020a). – Barbara Feichtinger, ‚Willkommen im Heiligen Land. Zu Geschlechtsneutralität und Statusrelevanz von Hieronymus’ Pilgerwerbung‘, in Barbara Feichtinger & Marie Revellio (eds.), *Von erzählten Reisen und reisenden Erzählungen* (Trier: Universitätsverlag Trier in Vorbereitung) (= *IPHIS Gender Studies in den Altertumswissenschaften* 9).
- Feichtinger (2020b). – Barbara Feichtinger, ‚Hieronymus und Aurelius von Karthago. Eine (Nicht-)Begegnung in Rom‘, in Ingo Schaaf (ed.), *Jerome and Rome. Proceedings of the International Conference held in Rome on the Occasion of the 1600th Death Anniversary* (Turnhout: Brepols in preparation).

- Maraval (1988). – Pierre Maraval, ‚Saint Jérôme et le pèlerinage aux lieux de Palestine‘, in Yves-Marie Duval (ed.), *Jérôme entre L’Occident et l’Orient. XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethlehem* (Paris: Études augustiniennes 1988) 345–353.
- Nautin (1984). – Pierre Nautin, ‚La lettre de Paula et Eustochium à Marcelle (Jérôme, Ep. 46)‘. *Augustinianum* 24 (1984) 441–449.
- Newman (1998). – Hillel Isaac Newman, ‚Between Jerusalem and Bethlehem. Jerome and the Holy Places of Palestine‘, in Alberdina Houtman & Marcel J. H. M. Poorthuis & Joshua Schwartz (eds.), *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity* (Leiden: Brill 1998) 215–227.
- Perrone (1999). – Lorenzo Perrone, ‚The Mystery of Judaea (Jerome, Ep. 46). The Holy City of Jerusalem between History and Symbol in Early Christian Thought‘, in Lee I. Levine (ed.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* (New York: Continuum 1999) 221–239.
- Rebenich (1992). – Stefan Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1992) (= *Historia Einzelschriften* 72).
- Wilken (1992). – Robert Louis Wilken, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought* (New Haven: Yale University Press 1992).

Barbara Feichtinger
Latinistik
Universität Konstanz
Postfach d 165
D-76457 Konstanz
barbara.feichtinger@uni-konstanz.de

Suggested citation

Barbara Feichtinger: Bukolisches Idyll in Bethlehem. Zur kulturellen Hybridität von Hieronymus *Epistula* 46. In: *thersites* 11 (2020): *tessellae* – Birthday Issue for Christine Walde, pp. 218–246.
<https://doi.org/10.34679/thersites.vol11.168>