

Quid facit cum psalterio Horatius?

Reflexionen des Hieronymus über antike Bildungsinhalte

Rebekka Schirner, Mainz

1. Einleitung

Die Frage nach der Haltung des Hieronymus zur klassischen antiken Bildung – d. h. nach seiner Einstellung zu den lateinischen und griechischen paganen Autoren und Bildungsinhalten – ist ein Themenkomplex, der in der Forschung bereits vielfach Beachtung gefunden hat.¹ Dieser Beitrag möchte die für diese Fragestellung bedeutsamsten Zeugnisse des Kirchenvaters einer näheren Betrachtung unterziehen und damit zugleich einen Überblick über diese Thematik und den Forschungsstand bieten. Generell ist festzuhalten, dass sich bei Hieronymus keine eigenständige bzw. theoretisch ausgerichtete Abhandlung zur antiken Bildung bzw. seiner Einstellung zu dieser findet; die Passagen, die bei der Untersuchung dieses Themenkomplexes zu analysieren sind, stammen aus unterschiedlichen Kontexten und Gattungen, wobei auch die spezifische Adressatenbezogenheit zu berücksichtigen ist.² In den Blick zu nehmen sind in diesem Zusam-

1 Zu diesem Forschungsfeld vgl. z. B. Pease, Arthur Stanley: *The Attitude of Jerome towards Pagan Literature*, in: TPAPA 50 (1919), 150–167; Eiswirth, Rudolf: *Hieronymus' Stellung zur Literatur und Kunst* (KPS 16), Wiesbaden 1955; Hagendahl, Harald: *Latin Fathers and the Classics: A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers* (SGLG 6), Göteborg 1958, 91–328 und ders.: *Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum* (SGLG 44), Göteborg 1983, 88–91; Antin, Paul: *Touches classiques et chrétiennes juxtaposées chez saint Jérôme*, in: RPh 34 (1960), 58–65; Gnilka, Christian: *XPHEIΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I: Der Begriff des „rechten Gebrauchs“*, Basel/Stuttgart 1984, 124–130; Tornau, Christian: *Zwischen Rhetorik und Philosophie. Augustins Argumentationstechnik in De civitate Dei und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund* (UALG 82), Berlin / New York 2006, 74–105; Gemeinhardt, Peter: *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung* (STAC 41), Tübingen 2007, *passim*, z. B. 431–439. 455–461; Mohr, Ann: *Jerome, Virgil, and the Captive Maiden: the Attitude of Jerome to Classical Literature*, in: Scourfield, J.H. David (Hg.): *Texts and Culture in Late Antiquity. Inheritance, Authority, and Change*, Swansea 2007, 299–322; Chin, Catherine M.: *Grammar and Christianity in the Late Roman World (Divinations: Rereading Late Ancient Religion)*, Philadelphia 2008, 76–87; Canton, Silvia: *Cultura classica e ascetismo cristiano in San Girolamo: Incontro o scontro?*, in: Sileno 38 (2012), 89–107; Fürst, Alfons: *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg im Breisgau 2016, 145–151.

2 Dazu, dass die Zeugnisse des Hieronymus, die über seine Haltung zur antiken Bildung

menhang v. a. der Traum des Hieronymus, den er in einem Brief an das Mädchen Eustochium schildert,³ oder sein Schreiben an den Grammatiker Flavius Magnus. Daneben sollen auch Passagen betrachtet werden, die im Zusammenhang stehen mit der Auseinandersetzung zwischen Hieronymus und seinem früheren Freund Rufin: Während Hieronymus Rufin oft Bildungslücken zum Vorwurf macht, moniert Rufin gerade die zahlreichen Zitate von und Anspielungen auf pagane Literatur in den Werken des Hieronymus.

Zur besseren Kontextualisierung soll zunächst die Struktur der schulischen Ausbildung in der klassischen Antike und der christlichen Spätantike kurz skizziert werden: Die antike Schulausbildung gliederte sich in drei Stufen.⁴ Die erste Stufe (ab ca. 7 Jahren) ist vergleichbar mit dem heutigen Grundschulunterricht; gelernt wurden Lesen, Schreiben und Rechnen beim sog. *magister ludi* oder *litterator*. Hieran schloss sich der Unterricht beim sog. *grammaticus* an (ab ca. 11 Jahren). Dieser bestand aus der Lektüre, dem Auswendiglernen und der minutiös durchgeführten Klärung sprachlicher (also grammatischer und metrischer) sowie inhaltlicher Einzelfragen von Texten eines bestimmten Kanons an lateinischen und griechischen Schriftstellern. Zu den wichtigsten lateinischen Schulautoren gehörten seit der Kaiserzeit Vergil, Terenz, Sallust und Cicero. Auch griechische Autoren hatten einen festen Platz im Schulcurriculum, zu nennen sind hier v. a. Homer, Euripides, Menander und Demosthenes.⁵ Die letzte Stufe der Ausbildung erfolgte beim sog. *rhetor*; hier wurde das Instrumentarium der Redekunst vermittelt. Vergleichbar ist diese Stufe heute jedoch eher mit einer universitären Ausbildung. Auch in der christlichen Spätantike und somit in der Zeit z. B. von Augustin und Hieronymus wurden dieses Ausbildungssystem und seine Unterrichtsinhalte noch beibehalten;⁶ ein beredtes Zeugnis hiervon legt etwa Augustins Bericht über seine Schullaufbahn in den *Confessiones* ab.⁷

Auskunft geben, aus Gattungen stammen, die auf Grund einer Adressatenbezogenheit keine stringente bzw. allgemeingültige Theorie erkennen lassen, vgl. z. B. auch Mohr, Jerome, Virgil, and the Captive Maiden, 301.

- 3 Aus diesem Schreiben (*ep.* 22,29) stammt auch das in der Überschrift verwendete Zitat.
- 4 Die Grundlagen sind im Folgenden nach Weeber, Karl-Wilhelm: *Alltag im Alten Rom*, Zürich 1995, 314–316 und Bormann, Diana: *Schule: Elementar- und Grammatikunterricht. Rom – Republik und Kaiserzeit*, in: Christes, Johannes u. a. (Hg.): *Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike*, Darmstadt 2006, 101–110 skizziert.
- 5 Siehe hierzu z. B. Joyal, Mark / McDougall, Iain / Yardley, John C.: *Greek and Roman Education. A Sourcebook*, London / New York 2009, 231.
- 6 Siehe hierzu z. B. Marrou, Henri-Irénée: *A History of Education in Antiquity*, translated by George Lamb, New York 1956, 318f.; Gigon, Olof: *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966, 70–72; Krumeich, Christa: *Schule: Elementar- und Grammatikunterricht. Spätantike*, in: Christes, Johannes u. a. (Hg.): *Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike*, Darmstadt 2006, 111–123, hier: 112. 115f. 120 und Joyal / McDougall / Yardley, *Greek and Roman Education*, 231.
- 7 *Conf.* 1,12,19–1,14,23.

Auch die christlichen Autoren genossen also eine Ausbildung, die sich an paganen Unterrichtsinhalten orientierte. Gleichmaßen hatten Personen Unterrichtsämter inne, die Christen waren oder der christlichen Lehre nahestanden (als Beispiel zu nennen ist hier wiederum Augustin, der bekanntermaßen als Rhetorikprofessor in Mailand tätig war). Die Frage nach der Vereinbarkeit der griechisch-römischen paganen Kultur mit dem christlichen Glauben ist demnach eine Thematik, mit der sich die christlichen Autoren der Spätantike ganz zwangsläufig auseinandersetzen mussten.⁸

2. Bildung und Ausbildung des Hieronymus

Auch Hieronymus hat diese Form einer klassischen Ausbildung genossen: Um 360 ging er für die zweite und dritte Stufe seiner Ausbildung, d. h. zum Grammatik- und Rhetorikstudium, von Stridon in Dalmatien nach Rom. Der Grammatiker Aelius Donatus, der z. B. für seine Vergilkommentierung bekannt ist, war dort sein Lehrer.⁹ Neben den bereits oben genannten, zum festen Bildungskanon gehörenden lateinischen Autoren Vergil, Terenz, Sallust und Cicero führt Hieronymus selbst in seiner *Apologie gegen Rufin* weitere lateinische Literaten an, von denen er annimmt, dass Rufin sie bzw. deren Kommentatoren in der Schule gelesen habe. Genannt sind Plautus, Lukrez, Horaz, Persius und Lucan (c. *Ruf.* 1,16). Man könnte daher davon ausgehen, dass auch Hieronymus selbst mit diesen Autoren schon aus bzw. seit seiner Schulzeit vertraut war.¹⁰

8 Vgl. z. B. auch Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, 310f. und ders., *Von Tertullian zu Cassiodor*, 50f., Marrou, *A History of Education*, 319–321; Studer, *Basil: Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)*, Paderborn u. a. 1998, 89. 96; Gemeinhardt, *Das lateinische Christentum*, 491f. – Zum Themenkomplex „pagane Bildung und Christentum“ vgl. ferner z. B. Gigon, *Die antike Kultur*; Scholl, Robert: *Das Bildungsproblem in der Alten Kirche*, in: Johann, Horst-Theodor (Hg.): *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (WdF 377), Darmstadt 1976, 503–526; Cameron, Averil: *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse* (Sather Classical Lectures 55), Berkeley u. a. 1994; Müller, Peter: *Das frühe Christentum und die Bildung*, in: Rupp, Hartmut u. a. (Hg.): *Zukunftsfähige Bildung und Protestantismus*, Stuttgart 2002, 17–28.

9 Vgl. z. B. Rebenich, Stefan: *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Hist.E 72), Stuttgart 1992, 23; ders.: *Jerome (The Early Church Fathers)*, London / New York 2002, 3; Drobner, Hubertus Rudolf: *Lehrbuch der Patrologie*, 3., korrigierte und ergänzte Auflage, Frankfurt a. M. u. a. 2011, 346; Fürst, Hieronymus, 62; Schlange-Schöninghen, Heinrich: *Hieronymus. Eine historische Biographie*, Darmstadt 2018, 44.

10 Vgl. schon Pease, *The Attitude of Jerome*, 151; Grützmacher, Georg: *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, in 3 Bden, Bd. 1: *Sein Leben und seine Schriften bis zum Jahre 385*, Aalen 1969 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1901), 114 und

Dass sich Hieronymus durch reiche Kenntnis der lateinischen Klassiker auszeichnete, bezeugen die in seinen Werken erkennbaren Zitate von und Anlehnungen an die bereits genannten sowie auch an weitere lateinische Autoren wie Ovid, Martial, Iuvenal und Quintilian, wie Harald Hagendahl in seiner einschlägigen Studie „Latin Fathers and the Classics“ von 1958 überzeugend dargestellt hat.¹¹ Nach Hagendahl weisen insbesondere die Briefe des Hieronymus zahlreiche Zitate aus der klassischen paganen Literatur auf.¹² Eine besondere Rolle nimmt laut Hagendahl der Dichter Vergil ein, auf den Hieronymus sogar öfter rekurrierte als auf Cicero, der unter den paganen Prosaautoren eine besondere Stellung bei Hieronymus einnehme.¹³ Was die Art der Bezugnahme auf die paganen Autoren angeht, hält Hagendahl ferner fest, dass der Rekurs auf Prosaautoren eher in Paraphrase vollzogen werde, während für Dichter oft eine wörtliche Zitation festzustellen sei.¹⁴

In seiner *epistula* 22, auf die später noch genauer einzugehen sein wird, spricht Hieronymus ferner davon, sich in Rom eine Bibliothek aufgebaut zu haben; genannt werden in diesem Zusammenhang die Autoren Cicero und Plautus.¹⁵ Die Frage, ob Hieronymus bereits im schulischen Grammatikunterricht oder erst später in seiner Zeit im Osten des Reiches die griechische Sprache erlernt habe, ist in der Forschung nicht unumstritten. Sie entspinnt sich an der Äußerung Rufins, dass Hieronymus bis zu seiner Hinwendung zum christlich-asketischen Leben im Osten der griechischen Sprache (wie auch Rufin) völlig unkundig gewesen sei: *Ante enim quam converteretur, mecum pariter et litteras Graecas et linguam penitus ignorabat, c. Hier. 2,9*.¹⁶ Diese Äußerung stammt jedoch aus einem polemischen Kontext, daher muss ihr Inhalt nicht zwangsläufig als Faktum angesehen werden. Ferner ist festzuhalten, dass Augustinus in seinen *Confessiones* von seinen Erfahrungen im schulischen Griechischunterricht im nordafrikanischen Thagaste spricht,¹⁷ so dass davon auszugehen ist, dass auch Hieronymus

Kelly, John N.D.: Jerome. His Life, Writings, and Controversies, New York u. a. 1975, 12. Anders z. B. Tornau, Zwischen Rhetorik und Philosophie, 83f. Anm. 279, der auf die „Schockwirkung“ verweist, die diese Aufzählung bei Rufin erzeugen sollte.

- 11 Hagendahl, Latin Fathers and the Classics, 91–328 und ferner ders.: Jerome and the Latin Classics, in: VigChr 28 (1974), 216–227.
- 12 Hagendahl, Latin Fathers and the Classics, 92.
- 13 Ebd., 276.
- 14 Ebd., 298.
- 15 Ep. 22,30. Zur Bibliothek des Hieronymus siehe z. B. Williams, Megan Hale: The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship, Chicago 2006, 133–166 und Fürst, Hieronymus, 67–74.
- 16 Hier und im Folgenden wird den lateinischen Passagen nur dann eine Übersetzung der Autorin beigegeben, wenn der Text nicht ohnehin paraphrasiert wird; hierdurch sollen unnötige Redundanzen vermieden werden. Die Texte werden hier und im Folgenden nach den maßgeblichen, in der Bibliographie genannten Ausgaben zitiert; die Schreibung von u und v wurde dabei disambiguiert.
- 17 Vgl. Conf. 1,14,23.

in Rom die griechische Sprache (zumindest in der Form von Elementarkenntnissen) erlernte und seine Sprach- und Literaturkenntnisse später in Antiochien erweiterte bzw. perfektionierte.¹⁸

Für die vielfachen Verweise auf griechische pagane Autoren und deren Ansichten in den Werken des Hieronymus wird in der Forschung zumeist angenommen, dass Hieronymus diese Autoren nur ausnahmsweise selbst im Original gelesen habe und seine Kenntnisse primär aus lateinischen Übertragungen bzw. Adaptationen bezogen habe.¹⁹

3. Hieronymus' Umgang mit klassischen Bildungsgütern

Kommen wir nun zu der Frage nach der Haltung des Hieronymus zur klassischen Bildung, wie sie sich aus einigen Zeugnissen des Kirchenvaters ergibt! Ein zentrales Testimonium hierfür stellt seine *epistula* 22 an ein Mädchen namens Eustochium²⁰ aus dem Jahre 384²¹ dar.²² In diesem Brief berichtet Hieronymus

18 So z. B. auch Eiswirth, Hieronymus' Stellung, 7; Courcelle, Pierre: Late Latin Writers and their Greek Sources, translated by Harry E. Wedeck, Cambridge 1969, 48; Kelly, Jerome, 13f.; McDermott, William C.: Saint Jérôme and Pagan Greek Literature, in: VigChr 36 (1982), 372–382, hier: 372; Canton, Cultura classica, 91; anders z. B. Hagendahl, Latin Fathers and the Classics, 93f. und ders., Von Tertullian zu Cassiodor, 50 sowie Grütz-macher, Hieronymus, 125f.

19 Siehe Hagendahl, Latin Fathers and the Classics, 93f. und ders., Von Tertullian zu Cassiodor, 50; Courcelle, Late Latin Writers, 58–89; Grütz-macher, Hieronymus, 122f. und Kelly, Jerome, 16f. McDermott, Saint Jérôme and Pagan Greek Literature nimmt dagegen an, dass Hieronymus – v. a. ab ca. 385/386 – durchaus Werke griechischer paganer Autoren in der Originalsprache gelesen habe.

20 Zu Eustochium und ihrer Mutter Paula, die zu einem Kreis asketisch lebender Frauen um Hieronymus gehörten, siehe z. B. Rebenich, Hieronymus und sein Kreis, 154–180.

21 Vgl. z. B. Gamberale, Leopoldo: Virgilio nel sogno di Gerolamo: spunti per la costruzione di una biografia intellettuale, in: RFIC 136 (2008), 171–197, hier: 173.

22 Die Einzeluntersuchungen zu diesem Brief sind zahlreich, siehe z. B. De Labriolle, Pierre: Le songe de St. Jérôme, in: Miscellanea Geronimiana. Scritti varii pubblicati nel XV Centenario dalla morte di San Girolamo, Rom 1920, 227–235; Antin, Paul: Autour du Songe de Saint Jérôme, in: REL 41 (1963), 350–377; Amat, Jacqueline: Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive, Paris 1985, 217–222; Feichtinger, Barbara: Der Traum des Hieronymus – ein Psychogramm, in: VigChr 45 (1991), 54–77 und dies.: *Nec vero sopor ille fuerat aut vana somnia ...* (Hier., ep. 22, 30, 6). Überlegungen zum geträumten Selbst des Hieronymus, in: REAug 43 (1997), 41–61; Adkin, Neil: On some figurative expressions in Jerome's 22nd letter, in: VigChr 37 (1983), 36–40; ders.: Some Notes on the Style of Jerome's twenty-second Letter, in: RFIC 112 (1984), 287–291; ders.: Some Notes on the Dream of Saint Jerome, in: Ph. 128 (1984), 119–126; ders.: Some Notes on the Content of Jerome's twenty-second Letter, in: GrB 15 (1988), 177–186; ders.: The Date of the Dream of Saint Jerome, in: SCO 43 (1995), 263–273;

von einem früheren Traumerlebnis, durch das ihm die Problematik der Vereinbarkeit von klassischer paganer Literatur und Christentum verdeutlicht worden sei. Was die Datierung dieser Traumerfahrung an sich angeht, lassen sich in der Forschung unterschiedliche Ansichten ausmachen: Zum einen findet sich die Meinung, der Traum des Hieronymus habe sich vor²³ oder im Kontext seines ersten Aufenthaltes in Antiochien ereignet (also ca. 374).²⁴ Zum anderen wird bisweilen angenommen, dass der Traum ca. ein bis zwei Jahre später und zwar im Zusammenhang mit Hieronymus' Rückzug in die syrische Wüste bei Chalkis stattgefunden habe.²⁵ Wieder andere schlagen vor, dass es sich bei dem Traum nur um eine literarische Fiktion handeln könnte.²⁶

ders.: Jerome's Use of Scripture Before and After his Dream, in: Illinois Classical Studies 20 (1995), 183–190; ders.: Jerome's Vow "Never to Reread the Classics": Some Observations, in: REA 101 (1999), 161–167; ders.: Jerome on Virginity. A Commentary on the Libellus *De virginitate servanda* (Letter 22) (ARCA. Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 42), Cambridge 2003; ders.: Jerome's Vow "Never to Reread the Classics": a Self-Imitation?, in: SIFC 10 (2012), 105–112; Miller, Patricia Cox: Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture, Princeton 1994, 205–231; Gamberale, Virgilio nel sogno; Stenger, Jan R.: „Eines der ärgerlichsten Musterstücke verlogener Rhetorik“: Hieronymus' Traum und die Begründung seiner Autorschaft, in: Bitto, Gregor / Gauly, Bardo Maria (Hg.): Auf der Suche nach Autofiktion in der antiken Literatur (Ph.S 16), Berlin/Boston 2021, 213–240.

- 23 So Rebenich, Hieronymus und sein Kreis, 41, der annimmt, dass sich der Traum nach der Abreise des Hieronymus aus Trier – also noch vor seinem Aufbruch in den Osten – ereignet habe (vgl. auch Rebenich, Jerome, 4), und Tornau, Zwischen Rhetorik und Philosophie, 91 Anm. 303.
- 24 So z. B. Cavallera, Ferdinand: Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre. Première partie, tome I, Louvain/Paris 1922, 29 Anm. 3; Grützmacher, Hieronymus, 152–154; Eiswirth, Hieronymus' Stellung, 10; Kelly, Jerome, 41; Hagendahl, Latin Fathers and the Classics, 91. 319; Kaster, Robert A.: Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity, Berkeley u. a. 1988, 81; Miller, Dreams, 211; Schlange-Schöninghen, Hieronymus, 73.
- 25 So z. B. Rapisarda, Carmelo A.: *Ciceronianus es, non Christianus*. Dove e quando avvenne il sogno di S. Girolamo?, in: MSLCA 4 (1953), 1–18, hier: 17f.; Antin, Autour du Songe, 376f.; Thierry, Johannes J.: The Date of the Dream of Jerome, in: VigChr 17 (1963), 28–40, hier: 35; Feichtinger, Der Traum, 54. – Zur Diskussion vgl. auch Adkin, The Date of the Dream und ders., Jerome on Virginity, 285f., der jedoch festhält, dass in dieser Angelegenheit keine finale Entscheidung getroffen werden könne.
- 26 So z. B. Schöne, Alfred: Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus, Berlin 1900, 240; Bickel, Ernst: Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin. Eine kulturgeschichtliche Studie, in: NJKA 37 (1916), 437–474, hier: 456f.; De Labriolle, Le songe, 230–235; Williams, The Monk and the Book, 25–27 (sie hält fest, dass sich in den frühen Schriften des Hieronymus kein Anzeichen für denjenigen inneren Konflikt zwischen paganer Bildung und Christentum finden lasse, den das Traumbild nahelege; der Traum sei demnach als literarische Fiktion zu verstehen, der die gegenwärtige Haltung zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes an Eustochium widerspiegeln); Gamberale, Virgilio nel sogno (er deutet die Darstellung der Traumerscheinung des Hieronymus als eine Wiederaufnahme des in ep. 21 behandelten Themas – der Ablehnung paganer Literatur – und weist v. a. auf die literarische Ausgestaltung und auf Bezugnahmen auf Vergil hin, die den literarischen Charakter des Traumes verdeutlichen). Fürst, Hieronymus, 148

Werfen wir nun also einen Blick auf die entsprechende Passage: Hieronymus richtet sich in diesem Schreiben an das Mädchen Eustochium, das sich einem asketischen Leben in Jungfräulichkeit verschrieben hat. Er warnt die junge Frau vor unterschiedlichen Annehmlichkeiten eines luxuriösen Lebens (wie z. B. Weingenuss), da diese Dinge sie vom eingeschlagenen Weg abbringen könnten (22,8–11). Ferner solle sie nicht die Gesellschaft verheirateter Frauen suchen, sondern sich mit denen umgeben, die sich ebenfalls an die Modalitäten eines asketischen Lebens halten möchten (22,16f.). Weitere Ratschläge betreffen z. B. das Fasten (22,17) oder das Auftreten in der Öffentlichkeit (22,27f.).

Der Übergang von derartigen allgemeinen Vorgaben zur Schilderung der eigenen Traumerfahrung wird gebildet durch konkrete Ratschläge, die einerseits die Art des Sprechens betreffen – so solle Eustochium sich vor einer rhetorischen Ausdrucksweise hüten und davor, (lyrische) Verse zu verfassen –,²⁷ andererseits die zu wählende Lektüre. Bereits hier verweist Hieronymus – in der Form rhetorischer Fragen – auf die Unvereinbarkeit von paganen Autoren (Horaz, Vergil und Cicero) mit der Bibellektüre (genannt sind der Psalter, die Evangelien und die Paulusbriefe).²⁸ Durch die Anspielungen auf zwei Korintherverse²⁹ wird die Lektüre paganer Werke ferner mit dem Götzendienst oder mit einem „Trinken aus dem Kelch der Dämonen“ verglichen.

Hieronymus schreibt nun von einer Erfahrung, die sich etliche Jahre zuvor ereignet habe, als er zur Verwirklichung einer asketischen Lebensweise auf dem Weg nach Jerusalem gewesen sei (22,30). Er spricht hier von seinen asketischen Bemühungen – dem Fasten und dem nächtlichen Wachen –, die ihn jedoch nicht davon abgehalten hätten, die vertrauten paganen Autoren Cicero und Plautus immer wieder zur Hand zu nehmen: *itaque miser ego lecturus Tullium ieiunabam. post noctium crebras vigilias, post lacrimas [...] Plautus sumebatur in manibus*. Hier verweist er auf die bereits oben kurz genannte Bibliothek, die er unter großen Bemühungen in Rom aufgebaut habe und die er nicht habe aufgeben wollen. Wenn er dann, so fährt Hieronymus fort, „wieder zu sich gefunden habe“ und nach der Lektüre klassischer Autoren die Lektüre der biblischen Propheten wieder aufgenommen habe, habe die biblische Sprache kunstlos auf ihn gewirkt (*si quando in memet reversus prophetam legere coepissem, sermo horrebat incultus*).³⁰

thematisiert die Problematik, dass man nicht nur nicht wisse, wo und wann, sondern auch ob Hieronymus überhaupt einen derartigen Traum gehabt habe. Dabei hält er zurecht fest, dass der Traum auf Zusammenhänge verweise, die „über bloß individuelles Erleben“ hinausgingen, denn hierin zeige sich der „altkirchliche Dauerkonflikt zwischen antiker Bildung und christlich-asketischer Bildungsfeindlichkeit“.

27 Ep. 22,29: *nec tibi diserta multum velis videri aut lyricis festiva carminibus metro ludere*.

28 Ep. 22,29: *quid facit cum psalterio Horatius? cum evangelii Maro? cum apostolo Cicero?* Vgl. hiermit auch Tertullian, *praescr.* 7,9. Für weitere mögliche Prätexte der Äußerung des Hieronymus siehe Adkin, Jerome on Virginity, 280.

29 1 Kor 8,10 und 10,20.

30 Ganz Ähnliches sagt auch Augustin hinsichtlich seiner ersten Erfahrungen in der Bibellektüre (*Conf.* 3,9,5).

Im Folgenden berichtet er von einer fiebrigen Krankheit, die ihn befallen und seinen Körper ausgezehrt habe: Diese sei so heftig gewesen, dass bereits seine Bestattung geplant worden sei. An diesem Punkt setzt die Schilderung der Traumszenerie ein, die auf Grund ihrer Kontextualisierung auch als eine Art hal-luzinatorischer „Fiebertraum“ gelesen werden könnte.³¹ Beschrieben wird eine Gerichtssituation: Hieronymus sieht sich vor den Richterstuhl des Herrn³² gezerrt; er ist umgeben von gleißendem Licht. Auf die Frage, wer er sei, habe er „ein Christ“ geantwortet (*interrogatus condicionem Christianum me esse respondi*).³³ Daraufhin habe der Richter ihn der Lüge bezichtigt und geantwortet: „Du bist ein Anhänger Ciceros und kein Christ“, und er habe den Matthäusvers „Wo dein Schatz ist, dort ist auch dein Herz“ (Mt 6,21) folgen lassen.³⁴

Hieronymus schildert nun eine Folter durch Schläge, die er erlitten habe, an die sich auch heftige seelische Qualen und Gewissensbisse angeschlossen hätten. Seine weinenden Klagen und Bitten um Mitleid hätten schließlich die umstehende Menge erweicht; diese habe den Richter darum gebeten, Hieronymus die Möglichkeit zu geben, für seine Vergehen Buße zu tun.³⁵ Eine Bestrafung solle erst dann erfolgen, wenn Hieronymus sich wieder anschicke, sich mit paganer Literatur zu befassen.³⁶ Ganz konkret wird Hieronymus in dieser Schilderung also die Lektüre der klassischen paganen Literatur untersagt; er reagiert hierauf mit einem förmlichen Eid vor dem Herrn. Dabei gibt er kund, dass er den Herrn verleugnet habe, wenn er jemals wieder pagane Handschriften besitzen oder lesen sollte (*domine, si umquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi*).

An diesem Punkt der Schilderung endet die Wiedergabe des Traumes. Die anschließenden Ausführungen zielen v. a. darauf ab, den Traum nicht als eitles Trugbild, sondern als tatsächliche Erfahrung zu erweisen. So führt Hieronymus seine Tränen und sein mitgenommenes Erscheinungsbild nach dem Aufwachen an, die auch die Anwesenden überzeugt hätten. Als weiterer Beleg dient der Verweis auf die von Schlägen blauen Schultern und den anhaltenden Schmerz. Ganz entscheidend – gerade im Hinblick auf seine Haltung zur klassischen Literatur – ist ferner die Behauptung des Kirchenvaters, er habe sich in der Folgezeit besonders intensiv mit der Heiligen Schrift befasst – und zwar in größerem Maße, als

31 Amat, *Songes*, 219 spricht von einer spirituellen Verzückung („*ravissement spirituel*“).

32 Der Richter wird in diesem Text nicht näher bezeichnet; Hieronymus spricht ihn als *domine* an (ep. 22,30; hier aber durch das Zitat des Psalmenverses 56,2; ferner bei seinem Schwur ebd.); Rufin identifiziert den Richter später in seiner Auseinandersetzung mit Hieronymus mit Christus (c. *Hier.* 2,7f.); vgl. hierzu auch Adkin, Jerome on Virginité, 291.

33 Adkin, Jerome on Virginité, 292 weist darauf hin, dass es sich bei dieser Äußerung um die topische Antwort eines Märtyrers handle.

34 Ep. 22,30: *et ille, qui residebat: mentiris; ait, „Ciceronianus es, non Christianus; ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum“.*

35 Ep. 22,30: *tandem ad praesidentis genua provoluti, qui adstiterant, precabantur, ut veniam tribueret adulescentiae, ut errori locum paenitentiae commodaret.*

36 Ep. 22,30: *exacturus deinde cruciatum, si gentilium litterarum libros aliquando legissem.*

er es zuvor mit paganen Werken getan habe (*tanto dehinc studio divina legisse, quanto mortalia ante non legeram*).³⁷

Wie ist diese Traumdarstellung des Hieronymus nun zu deuten? Die Kontextualisierung der Traumsequenz innerhalb seiner Anweisungen gegenüber Eustochium weist auf eine protreptische Funktion dieser Schilderung hin: Das Mädchen Eustochium soll in seiner Lektürewahl beeinflusst werden.³⁸ Daneben wird die – auch für weitere Personenkreise bedeutsame – Problematik veranschaulicht, die sich aus den Spannungen von paganer Literatur und christlicher Lehre ergibt: Hieronymus zeigt durch seine Traumdarstellung gewissermaßen auf, dass die pagane Literatur nicht zum Seelenheil führen kann bzw. dieses sogar gefährdet.³⁹ Die bereits oben kurz aufgeworfene Frage nach der historischen Authentizität bzw. Datierung der Traumerfahrung kann bzw. soll an dieser Stelle nicht beantwortet werden.⁴⁰ Festgehalten werden kann jedoch, dass der Kirchenvater diesen Passus an dieser Stelle in seinem Schreiben an Eustochium einfließt, um einen bestimmten (didaktischen) Effekt zu erzielen; zum Zeitpunkt

37 In dieser Äußerung des Hieronymus sieht Adkin, *Jerome's Use of Scripture* und ders., *Jerome on Virginité*, 283f. 297 die zentrale Aussage, zu der die Schilderung der Traumerscheinung hinführe.

38 Vgl. auch Eiswirth, *Hieronymus' Stellung*, 9f.; Feichtinger, *Der Traum*, 54f.; Gemeinhardt, *Das lateinische Christentum*, 431; Gemeinhardt, *Peter / Van Hoof, Lieve / Van Nuffelen, Peter: Education and Religion in Late Antiquity. An Introduction*, in: Gemeinhardt, *Peter u. a. (Hg.): Education and Religion in Late Antique Christianity. Reflections, Social Contexts and Genres*, London / New York 2016, 1–9, hier: 1f. und Stenger, *Eines der ärgerlichsten Musterstücke*, 221. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, 319 nimmt dagegen an, dass Hieronymus sich hier an alle Christen richte.

39 Vgl. auch Tornau, *Zwischen Rhetorik und Philosophie*, 19 Anm. 22, der u. a. für die Passage der Traumschilderung konstatiert: „In beiden Texten artikuliert sich die grundlegende Erkenntnis, daß weltliche Bildung gleich welcher Art nie notwendige oder gar hinreichende Bedingung für das Erreichen des höchsten, eschatologischen Ziels sein, ja dieses sogar gefährden kann; der kompromißlose, ‚bildungsfeindliche‘ Tonfall dieser Passagen erklärt sich aus dem Wunsch, diese Erkenntnis in möglichst eindringlicher Form mitzuteilen.“ Anders ponderiert z. B. Amat, *Songes*, 222, indem sie den Traum als Ausdruck einer spirituellen Krise, die mit der Konversion in Verbindung stehe, deutet; vgl. auch Miller, *Dreams*, 212, die in der Traumschilderung des Hieronymus einen Ausdruck seines „divided state of mind“ sieht.

40 Feichtinger, *Der Traum*, 54 spricht in vermittelnder Weise von einer „Authentizität der Autorenintention“; Stenger, *Eines der ärgerlichsten Musterstücke*, 215 lenkt den Blick auf die Frage nach der literarischen Selbstdarstellung des Autors: „Für den Literaturwissenschaftler ist die Frage nach der Authentizität von Hieronymus' Berichten von sekundärer Bedeutung, insoweit sie uns erkennen lässt, dass die Texte einen Zugang allein zu den literarischen Manifestationen seines Ichs gewähren. Etwas anderes als die rhetorisch-literarisch modellierte Figur Hieronymus können wir nicht greifen.“ Er untersucht die *epistula* 22 im Blick auf die Konstruktion von „Autorschaft und Autorität“ (215). Ähnlich bereits Mohr, *Jerome, Virgil, and the Captive Maiden*, 304, die annimmt, dass die Darlegung seines Traumes zur Untermauerung der Glaubwürdigkeit des Hieronymus als Lehrer der Askese gedient habe: „A likely explanation, then, for these detours into his past life is that Jerome was setting before his readers his credentials as an ascetic teacher.“

der Abfassung dieses Briefes erscheint ihm die Traumschilderung also als geeignetes Instrument, um die Problematik einer Vereinbarkeit von paganer Bildung und christlicher Lehre zu veranschaulichen.⁴¹

Im Prolog zum dritten Buch seines *Galaterkommentares* (verfasst ca. 387–389)⁴² findet sich ferner eine Äußerung des Hieronymus, die sich geradezu als Bestätigung bzw. als praktische Umsetzung seines im Traum gegebenen Eides lesen lässt: Hier hält er nämlich fest, dass ihm seit 15 Jahren kein Werk Ciceros oder Vergils oder überhaupt eines paganen Autors in die Hände gekommen sei.⁴³ Wenn ihm also irgendein paganes Zitat oder eine Anspielung entschlüpfen sollte, so fährt er fort, sei dies einzig seiner Erinnerung geschuldet.⁴⁴ Harald Hagendahl hält jedoch fest, dass sich in diesem Kommentar des Hieronymus sehr wohl etliche Zitate paganer Autoren finden lassen, die sich nicht unbedingt als Zitat aus dem Gedächtnis kategorisieren lassen.⁴⁵

Etwas mehr als zehn Jahre später (ca. 401/402),⁴⁶ im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Rufin,⁴⁷ nimmt Hieronymus selbst explizit Stellung zu seiner Traumschilderung: Denn Rufin hatte Hieronymus vorgeworfen, sich nicht an den im Traum abgelegten Eid gehalten und auch danach noch pagane Autoren zitiert zu haben – und dies sogar in einem höheren Maße, als er die Heilige Schrift selbst zitiert habe!⁴⁸ Hieronymus reagiert auf diesen Vorwurf im ersten

41 Den historischen Kontext der Abfassung der *epistula* 22 und die damit verbundene didaktische Intention des Hieronymus hebt auch Rebenich, Jerome, 9 hervor: „The letter must be read in the context of the ascetic campaign that Jerome was carrying on in 383 and 384 [...] not only among his circles of devout ladies but in Rome at large. Jerome was using this epistle as a platform for setting out his challenging programme of female asceticism, and also for presenting himself as an expert in ascetic guidance.“

42 Vgl. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, 292.

43 *Comm. in Gal.* 3 praef.: *Nostis enim et ipsae quod plus quam quindecim anni sunt ex quo in manus meas numquam Tullius, numquam Maro, numquam gentilium litterarum quilibet auctor ascendit.*

44 *Comm. in Gal.* 3 praef.: *et si quid forte inde dum loquimur obrepit, quasi antiqui per nebulam somnii recordamur.* Ganz anders fasst Williams, *The Monk and the Book*, 206 diese Worte auf; sie „übersetzt“: „and if perchance I even spoke of them in that time, I was stricken with fear, as if the vision of my dream rose again to haunt me“; eine derartige Auffassung gibt der Text selbst jedoch nicht her.

45 Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, 121–123. 320f. Eine Gegenposition nimmt z. B. Adkin, *Jerome’s Vow [...] Some Observations*, 163. 166 ein, der für die Zitate des Hieronymus in dieser Phase seines Schaffens allein dessen Gedächtnis verantwortlich macht und sich damit explizit gegen die Ansichten Hagendahls richtet. Auch Feichtinger, *Der Traum*, 65 geht davon aus, dass die Äußerung des Hieronymus, sich seit mehr als 15 Jahren nicht mit paganer Literatur beschäftigt zu haben, ernst zu nehmen sei.

46 Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, 142.

47 Zur Beziehung zwischen Hieronymus und Rufin vgl. die konzise Darstellung bei Fürst, *Hieronymus*, 238–241.

48 Vgl. Rufin, *c. Hier.* 2,7: *Sed et in omnibus fere opusculis suis multo plura et prolixiora testimonia de his suis quam de prophetis nostris vel apostolis ponit.*