

Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 73 (2016)

Heft: 1

Artikel: Giganten und Sirenen in der Vulgata : griechischer Mythos in der lateinischen Bibel des Hieronymus

Autor: Ronnenberg, Karsten C.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-587273>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 25.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Giganten und Sirenen in der Vulgata: Griechischer Mythos in der lateinischen Bibel des Hieronymus

Karsten C. Ronnenberg, Köln

1. Einleitung

Die Vulgata enthält eine Reihe von Namen, die der griechischen Mythologie entstammen. Da die originalsprachlichen Vorlagen des Alten Testaments diesen Bezug jedoch nicht vorgeben, stellt sich die Frage, aus welchen Gründen Hieronymus die Begriffe aus den paganen Mythen einführte, als er in den Jahren 384 bis 405 die Bibel ins Lateinische übertrug.¹

Zum einen gibt es dabei solche Namen, die ihren Weg mangels begrifflicher Alternativen in die Vulgata gefunden haben und somit vor allem ein lexikalisches Problem darstellen. Demgegenüber sind solche Begriffe zu nennen, in denen narrative Parallelen verantwortlich für ihr Erscheinen sind. Vor allem von den Inhalten der paganen Götter- und Heldenerzählungen wäre ja zu erwarten, dass sie in einer christlichen Bibelübersetzung gemieden werden. In diesem Zusammenhang werden zum einen die Giganten und zum anderen die Sirenen zu betrachten sein,² deren Mythenbezug Hieronymus selbst mehrfach thematisiert und die zudem einen Zeitbezug im lateinischen Bibeltext darzustellen scheinen.

Während der griechischen Septuaginta in dieser Hinsicht bereits Aufmerksamkeit geschenkt wurde,³ ist nicht danach gefragt worden, weshalb Hieronymus

1 Zu den Datierungen zuletzt M.H. Williams, *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship* (Chicago 2006) 267–301.

2 Vgl. auch Ijob 21,33: *glarea Cocytii*; Spr 26,8: *acervus Mercurii*; Ez 27,11: *Pigmei*; 8,14: *Adonis*. Bibelzitate jeweils nach: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Eiliger (5. Aufl., Stuttgart 1997); *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* (Göttingen 1931–2013); 2 Sam/4 Makk/Spr: *Septuaginta*, ed. A. Rahlfs (Stuttgart 1939); *Novum Testamentum Graece*, ed. E. Nestle/K. Aland (9. Aufl., Stuttgart 2006); *Biblia Sacra Vulgata*, ed. R. Weber (4. Aufl., Stuttgart 1994); *Elberfelder Bibel* (Wuppertal 2006).

³ R. Bloch, *Moses und der Mythos. Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren* (Leiden/Boston 2011) 121–126; G. Luck, «Lucifer, fallen

griechische Mythen in die Vulgata übernommen hat. Das ist umso überraschender, als sein Übersetzungswerk ja gerade den Zweck verfolgte, die verschiedenen, zu seiner Zeit gebräuchlichen lateinischen Bibelübersetzungen zu ersetzen, die zumeist nach dem Wortlaut der Septuaginta verfasst worden waren. Diese Texte, die unter dem Namen *Vetus Latina* zusammengefasst werden, waren also, was das Alte Testament angeht, Übersetzungen einer Übersetzung – und damit in höchstem Masse unzuverlässig.

2. Er zählt die Zahl der Sterne, er ruft sie alle mit Namen

Was die mythischen Namen angeht, die mangels begrifflicher Alternativen in der Vulgata erscheinen, sind die Gestirnsnamen Arktur, Orion sowie die Hyaden und die Plejaden das eindrücklichste Beispiel.⁴ Der 147. Psalm, dessen vierter Vers hier als Kapitelüberschrift dient, deutet bereits auf die Problematik hin.

Die grundsätzliche Frage nach der Übersetzung von Eigennamen, die für seine Leserschaft im Westen barbarisch im Wortsinn erscheinen mussten, hatte Hieronymus bereits 380/381 in seinem Vorwort zur Chronik des Eusebios angeprochen.⁵ So ist auch sein Hinweis zu einer Erwähnung Orions in der Septuaginta zu verstehen, dass die hebräischen Namen nicht den griechischen und lateinischen entsprächen.⁶ In seinem 406 entstandenen Kommentar zum Propheten Amos geht er darüber hinaus auf die mythischen Implikationen der Gestirnsbezeichnungen ein:

«Wenn wir aber Arkturos und Orion hören, dürfen wir nicht den Mythen der Dichter folgen, den lächerlichen und missgestalteten Lügen, mit denen sie sich anschicken, den Himmel zu ent-

Angel», *Euphrosyne* N.S. 29 (2001) 297–318; J.-M. Vercruyse, «Les Pères de l’Église et la chute de l’ange (Lucifer d’après Is 14 et Ez 28)», *RSR* 75 (2001) 147–174; A. Marx, «La chute de «Lucifer» (Ésaïe 14, 12–15; Luc 10, 18). Préhistoire d’un mythe», *RHPhR* 80 (2000) 171–185; P.C. Craigie, «Helel, Athar und Phaeton (Jes 14,12–15)», *ZAW* 85 (1973) 223–225; J.W. McKay, «Helel and the Dawn-Goddess. A Re-examination of the Myth in Isaiah XIV 12–15», *VT* 20 (1970) 451–464; F. Dexinger, *Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut? Versuch eines Neuverständnisses von Genesis 6,2–4 unter Berücksichtigung der religionsvergleichenden und exegesegeschichtlichen Methode* (WBTh 13, Wien 1966); P. Grelot, «Isaïe XIV, 12–15 et son arrière plan mythologique», *RHR* 149 (1956) 18–48.

4 Ijob 9,9; 37,9; 38,31; Am 5,8. Hierzu H.-P. Müller, «Der Mond und die Plejaden. Griechisch-orientalische Parallelen», *VT* 51 (2001) 214–218; G.V. Schiaparelli, *Die Astronomie im Alten Testamente* (Giessen 1904) 48–58. Zu *Arctos* vgl. Eratosth. *Cat.* 8; *Ov. met.* 2,496–532; *fast.* 2,187–192; *Hyg. astr.* 2,1.4; *Serv. georg.* 1,67; zu *Orion* Hom. *Od.* 5,121–124; 11,572–575; *Apollod.* 1,4,3–5; *Hyg. fab.* 195; *astr.* 2,21. 26. 33f.; *Serv. Aen.* 10,763; zu den *Hyaden* *Apollod.* 3,4,3; *Hyg. fab.* 182; *astr.* 2,21; zu den *Plekaden*: *Apollod.* 3,10,1–3; *Hyg. fab.* 192; *astr.* 2,21.

5 Hier. *chron. epist.* (GCS Eus 7, 6); hierzu Ch. Kelly, «The Shape of the Past. Eusebius of Cæsarea and Old Testament History», in: ders./R. Flower/M.S. Williams (Hgg.), *Unclassical Traditions 1: Alternatives to the Classical Past in Late Antiquity* (Cambridge Classical Journal Suppl. 34, Cambridge 2010) 19; F. Stummer, «Griechisch-römische Bildung und christliche Theologie in der Vulgata des Hieronymus», *ZATW* 58 (1940/41) 254.

6 Hier. *in Is.* 6,13,10 (VL 27, 700); vgl. *Jes* 13,10.

ehren, um dann den Preis der Schändung zwischen die Gestirne hinzustellen, indem sie sagen: ‹Zum Arktur, den regenbringenden Hyaden, den beiden Bären und dem goldgewappneten Orion blickt er empor.›⁷ Vielmehr müssen wir wissen, dass die hebräischen Namen, die bei ihnen anders lauten, mit Begriffen aus den heidnischen Mythen in unsere Sprache übersetzt werden, da wir sonst nicht verstehen, was sie bedeuten – ausser durch diese Begriffe, die wir durch den täglichen Umgang gelernt und im Irrtum aufgesaugt haben.»⁸

Auch das Vergilzitat erklärt zunächst nicht den Ausfall gegen die Dichter. Bei der Bemerkung handelt es sich wohl um eine Anspielung auf die Klage der Hera in Senecas *Hercules furens*: Sie erklärt hier, dass sie auf der Erde wohnen müsse, weil der Himmel bereits voll mit Geliebten des Zeus und deren Kindern sei, so auch *Arctos* und *Orion*.⁹

Was folgt, ist Hieronymus' eigentliche Begründung: Ihm fehlen die Alternativen. So erklärt er die Benutzung mit der fahrlässigen Adaption heidnischer Begriffe durch die Gewohnheit des Sprachgebrauchs.¹⁰ Zwar spricht er ausdrücklich von Irrtum, doch bleibt ihm selbst in einigen Fällen nichts anderes übrig. Das Verfahren stellt also eine Notlösung dar. So erklärt sich wohl auch der ungewöhnlich mythenkritische Duktus¹¹ der vorliegenden Stelle aus dem Bemühen, den empfohlenen Pragmatismus vom tatsächlichen *error* des Heidentums abzugrenzen.

3. In jenen Tagen waren aber die Giganten auf der Erde

Hieronymus lässt die Giganten an 19 Stellen im Text der Vulgata auftreten und gibt damit die hebräischen Vokabeln נְפָלִים (*nep̄ilim*), גִּבְרִים (*gibbōrīm*) und רְפָאִים (*rep̄ā'īm*) wieder.¹² Teilweise folgt er dem Gebrauch der Septuaginta, geht aber auch eigene Wege. Obwohl die Giganten in seinen übrigen Schriften fast ausschliesslich als die biblischen Unholde auftreten, weiss er um die mythischen Bezüge und macht sie sogar zur Grundlage exegetischer Überlegungen.

7 Verg. *Aen.* 3,516f. Übers. nach *P. Vergilius Maro. Aeneis*, ed. G. Fink (Düsseldorf 2009) 135.

8 Hier. in *Am.* 2,5 (CCL 76, 280): *Quando autem audimus Arcturum et Oriona, non debemus sequi fabulas poetarum, et ridicula ac portentosa mendacia, quibus etiam caelum infamare conantur, et mercedem stupri inter sidera collocare, dicentes: Arcturum, pluviasque Hyadas, geminosque Triones / Armatumque auro circumspicit Oriona, sed scire Hebraea nomina, quae apud eos aliter appellantur, vocabulis fabularum gentilium in linguam nostram esse translata, qui non possumus intellegere quod dicitur, nisi per ea vocabula quae usu didicimus et errore combibimus.*

9 Sen. *Herc.* f. 1–13.

10 Vgl. auch Hier. in *Gal.* 1 (CCL 77A, 66).

11 Hierzu K.C. Ronnenberg, *Mythos bei Hieronymus. Zur christlichen Transformation paganer Erzählungen in der Spätantike* (Hermes ES 108, Stuttgart 2015) 70–74.

12 Gen 6,4; Num 13,33 (= *Vulg. num.* 13,34); Dtn 2,11. 20; 3,11. 13; 2 Sam 23,13 (= *Vulg. II reg.* 23,13); Jdt 16,8; Ijob 16,14 (= *Vulg. Iob* 16,15); 26,5; Ps 19,6 (= *Vulg. psalm. LXX* 18,6); 33,16 (= *Vulg. psalm. LXX* 32,16); Ps 88,11 (= *Vulg. psalm.* 87,11); Spr 9,18; 21,16; Jes 14,9; 26,14. 19; Titanen in Jdt 16,8.

3.1. Die Helden aus der Vorzeit: Nefilim

Den Ausgangspunkt stellt die unmittelbare Vorgeschichte bzw. der aitiologische Hintergrund der Sintflut dar:¹³

«Als aber die Menschen begannen, sich zu vermehren auf der Erde, und sie Töchter zeugten, (2) da sahen die Söhne Gottes, dass ihre Töchter schön waren, und sie nahmen sich von ihnen allen zu Frauen, welche sie ausgewählt hatten. (3) Und Gott sprach: Mein Geist wird nicht ewig im Menschen bleiben, da er Fleisch ist. Und seine Tage werden 120 Jahre betragen. (4) In jenen Tagen waren aber die Giganten auf der Erde, und auch danach, als die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen eingingen und jene <ihnen Kinder> gebaren. Das sind die Helden aus der Vorzeit, die berühmten Männer.»¹⁴

In V. 1 und 2 wird von der so genannten Engelehe berichtet, in der die *filii Dei* (בְּנֵי הָאֱלֹהִים/benê hā'elohîm) sich auf der Erde mit den Menschentöchtern einlassen. In einem Einschub wird in V. 3 von einer ersten Strafe Gottes in Form einer Begrenzung der menschlichen Lebenszeit berichtet. V. 4 nimmt nun wieder Bezug auf die Handlung der beiden Eingangsverse: Es wird die Existenz der *gigantes* (גִּגְאנְטִים/gibbôrîm) auf der Erde erwähnt, die es auch später noch gab, nachdem aus der schändlichen Verbindung Nachkommen entstanden waren.¹⁵ Jene seien die *potentes* (גִּבְרִים/gibbôrîm) und *viri famosi*. In den folgenden Versen sieht Gott schliesslich die Schlechtigkeit der Menschen und beschliesst ihre Vernichtung durch die Flut.¹⁶ Zunächst ist aus dem Text nicht ersichtlich, in welchem Zusammenhang die *gigantes* aus V. 4 zu den *filii Dei* (V. 2), den Menschentöchtern (V. 1) oder deren Nachkommen (V. 4) stehen. Erst durch die Charakterisierung letzterer als *potentes* und *viri famosi* wird suggeriert, dass sie die besagten Nachkommen aus den Engelehen sind, die oben als *gigantes* bezeichnet werden.

Bereits hier lässt sich eine erste Parallele zum Mythos erkennen: Aus der Verbindung eines männlichen himmlischen Elements mit einem irdischen weiblichen entstehen Giganten. Im Mythos sind Uranos und Ge selbst die Eltern.¹⁷ Für die weitere Erzählung lässt sich die Analogie aufrechterhalten, denn es scheint ein Zusammenhang zwischen der Existenz der *gigantes* und der Schlech-

13 Gen 6,9ff.

14 Gen 6,1–4: *cumque coepissent homines multiplicari super terram et filias procreassent (2) videntes filii Dei filias eorum quod essent pulchrae / acceperunt uxores sibi ex omnibus quas elegerant (3) dixitque Deus non permanebit spiritus meus in homine in aeternum quia caro est / eruntque dies illius centum viginti annorum (4) gigantes autem erant super terram in diebus illis / postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum illaeque genuerunt / isti sunt potentes a saeculo viri famosi.*

15 Zu Zeus' Eingreifen gegen die Verbindung von Göttern mit Menschentöchtern vgl. Hes. *Fr.* 204,96–103; hierzu F. Dexinger, «Jüdisch-christliche Nachgeschichte von Gen 6,1–4», in: S. Kreuzer/K. Lüthi (Hgg.), *Zur Aktualität des Alten Testaments. Festschrift für G. Sauer* (Frankfurt am Main u.a. 1992) 160f.

16 Gen 6,5f.

17 Hes. *Th.* 176–187.

tigkeit der Menschen zu bestehen, die den Zorn Gottvaters hervorrufen.¹⁸ So rebellieren im Mythos die Giganten auf Betreiben ihrer Mutter Ge gegen die olympischen Götter und provozieren somit deren kriegerische Intervention, die sogenannte Gigantomachie.¹⁹

Hieronymus steht mit seiner Auffassung des Textes in einer Tradition, die bereits durch die jüdisch-hellenistische Exegese begründet wurde.²⁰ Hier sei allen voran die Septuaginta genannt, die die Deutung der נְפָلִים (*nep̄ilim*) als Giganten noch apodiktischer betreibt, indem sie die גִּבְּרִים (*gibbōrīm*) in V. 4 gleichfalls mit οἱ γίγαντες wiedergibt.²¹ Die Assoziation wird noch dadurch verstärkt, dass in der doppelten Formulierung ἐπὶ τῆς γῆς (V. 6,1. 4) die Erde zugleich als Göttin Γῆ präsent ist.

3.2. *Exkurs: Henochs Buch der Wächter*

Die bisher vorgestellten Parallelen zum Mythos dürften jedoch nicht alleine dafür gesorgt haben, dass die γίγαντες im Bibeltext auftreten. So ist ergänzend die apokryphe Henoch-Apokalypse zu betrachten, die wohl zwischen dem Ende des 3. Jh. und der ersten Hälfte des 2. Jh. v. Chr. in hebräischer oder aramäischer Sprache verfasst wurde.²² Das erste der fünf Bücher, das *Buch der Wächter*, bietet eine breite Ausgestaltung des Stoffes aus Gen 6,1–4:

1 Hen 6–7: 200 Engel, gen. Wächter (ἐγρήγοροι²³), steigen auf die Erde herab und nehmen die Töchter der Menschen zu Frauen, die ihnen riesige Giganten gebären. Als die Menschen diese nicht mehr versorgen können, lehnen sich die Giganten auf. Sie vergehen sich an Tieren und verschlingen gegenseitig ihr Fleisch. Gegen die Gesetzlosen erhebt die Erde Anklage.

8–9: Die Wächter bringen den Menschen verschiedene Kunstfertigkeiten bei, wodurch unter ihnen grosse Gottlosigkeit erwächst. Wie die Menschen untergehen, erreicht ihr Klagen den Himmel.

10,1–3: Gott lässt Noah verkünden, dass er sich für die Sintflut bereithalten soll.

10,4–8: Den Engel Rafael beauftragt er, Asasel, einen Anführer der Wächter, in der Wüste in ein dunkles Loch zu stürzen, das er bis zum Jüngsten Tag mit Felsen bedecken soll.

10,9–10: Gabriel soll die Giganten sich gegenseitig aufreiben lassen.

10,11–12,2: Michael wird vom Herrn beauftragt, andere Wächter, nachdem sie der Zerstörung ihrer Sprösslinge beigewohnt haben, in den Tälern der Erde festzubinden, wo sie bis ans Ende aller Generationen unter Folter in einem Gefängnis bleiben müssen, bis über sie gerichtet wird.

18 Gen 6,5f.

19 Hierzu unten Kap. 3.2.

20 W. Speyer, in: *RAC* 10 (Stuttgart 1978) 1268 s.v. «Gigant»; F. Dexinger, a.O. (Anm. 3) 65.

21 Gen 6,4: οἱ δὲ γίγαντες ἥσσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ μετ' ἐκεῖνο, ὡς ἀν εἰσεπορεύοντο οἱ νιοὶ τοῦ θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐγεννῶσαν ἐαυτοῖς ἐκεῖνοι ἥσσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος, οἱ ἀνθρώποι οἱ ὄνομαστοί.

22 Zur Datierung *Das äthiopische Henochbuch*, ed. S. Uhlig (JSHRZ 5, Gütersloh 1984) 506, Anm. zu 1 Hen 1,1a. Die Fragmente lassen keine Rekonstruktion eines zuverlässigen Archetypus zu; sogar die Frage nach der Sprachlichkeit muss offen bleiben. Durch die griechischen Fragmente, gen. Hen(gr), und den äthiopischen Text lässt sich der Inhalt rekonstruieren; hierzu a.O. 483ff.

23 Hen(gr) 10,7 (GCS 5, 32).

Der Stoff der Genesis-Erzählung ist hier merklich in die Nähe des griechischen Mythos gerückt. So werden die Wächter gleich zu Beginn als «Engel, Söhne des Himmels»²⁴ bezeichnet, während in der Bibel von «Söhne Gottes» die Rede ist. Damit wird Uranos als der mythische Vater der Giganten namentlich genannt.²⁵ Ebenso tritt Ge im Text als personifizierte Klägerin auf.²⁶ Wie im Mythos sind die Giganten weitaus stärker und grösser als Menschen, stehen aber geistig und moralisch unter ihnen.²⁷

Ferner lässt ihre Bestrafung durch die Erzengel an die Gigantomachie denken, wie sie Apollodor überliefert:²⁸ Angespornt durch ihre Mutter Ge rebellieren die Giganten und werfen Felsbrocken sowie brennende Eichen gegen den Himmel. In einem wilden Kampf werden sie von den olympischen Göttern niedergegrenzen. Enkelados wird durch Athene niedergestreckt, indem sie die Insel Sizilien auf ihn wirft; nach Polybotes wirft Poseidon ein Stück der Insel Kos. Nach anderen Bearbeitungen sollen die Giganten jedoch nicht vollends getötet worden sein, sondern ein qualvolles Dasein unter Bergen und Inseln bzw. in der Unterwelt gefristet haben.²⁹ Diese Motive lassen sich deutlich bei Hnoch wiederfinden. In frühen Versionen des Textes war zudem das zweite der fünf Bücher das weitestgehend verlorene *Buch der Giganten*. Hier wurde offenbar der Kampf der Erzengel mit den Giganten detailliert beschrieben, so dass der Vergleich zur Gigantomachie noch näher lag.³⁰

Über den Einfluss Hnochs auf die Septuaginta lässt sich nichts Verlässliches sagen, da beide Texte zeitnah aufgeschrieben wurden. Obwohl erster nicht zum Kanon der Bibel zählte,³¹ ist seine Wirkung kaum zu überschätzen. Als Parallelbericht zu Gen 6,1–4 leistete das Buch einen entscheidenden Beitrag dazu, dass die נְפָלִים (*nep̄lîm*) als Giganten gedeutet wurden.³² Der Stellenwert des Hnoch-Buchs ist bereits im Neuen Testament ablesbar, wo der Verfasser des Judas-Briefs auf die Engelsünde anspielt.³³ Für die Christen hatte der Text wohl eine hohe

24 Hen(gr) 6,2 (GCS 5, 24): ἄγγελοι νιοὶ οὐρανοῦ.

25 Wenngleich er bei Hnoch der Grossvater wäre. Zum Problem der Engeldeutung F. Dexinger, a.O. (Anm. 3) bes. 70–88. 97ff. 125–130.

26 Hen(gr) 7,6 (GCS 5, 26): τότε ἡ γῆ ἐνέτυχεν κατὰ τῶν ἀνόμων.

27 Hor. *carm.* 3,4,65; hierzu W. Speyer, a.O. (Anm. 20) 1248. Eine weitere Verbindung zum Mythos wird durch das prometheische Motiv hergestellt, wenn den Menschen technische Fertigkeiten beigebracht werden (1 Hen 8), die eigentlich nicht ihrer irdischen Sphäre angehören; vgl. Hes. *Th.* 560ff.

28 Apollod. 1,6,1f.

29 Prop. 3,5; Hor. *carm.* 3,4,69–76; Lucan. 6,665; Sil. 13,590; hierzu W. Speyer, a.O. (Anm. 20) 1249f.

30 S. Uhlig, a.O. (Anm. 22) 468f., 482; W. Speyer, a.O. (Anm. 20) 1260ff.

31 Hnoch ist im äthiopischen Bibelkanon; hierzu S. Uhlig, a.O. (Anm. 22) 470.

32 W. Speyer, a.O. (Anm. 20) 1261ff.; F. Dexinger, a.O. (Anm. 3) 101–108; jeweils mit Belegen. Zur jüdischen Rezeption: Philo *gig.* 7,58; Joseph. *AJ* 1,73; hierzu F. Dexinger, a.O. (Anm. 3) 96; ders., a.O. (Anm. 15) 162.

33 Jud 14f.; vgl. auch 2 Petr 2,4; 1 Kor 10,11; hierzu F. Dexinger, a.O. (Anm. 3) 88ff. Wegen dieser Bezüge war die Kanonizität Hnochs lange strittig; vgl. Tert. *cult. fem.* 1,3; Aug. *civ.* 15,23.

Attraktivität, da er Antworten auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen bot: Im *Buch der Wächter* wird gezeigt, wie es durch die gefallenen Engel in die Welt gekommen ist, und die Schuld an der Sintflut wird ausdrücklich den Nachkommen der Engelehen zugeschrieben.³⁴ Von hier ausgehend konnte nun eine Reihe hebräischer Begriffe in der Bibel als γίγαντες verstanden werden.

3.3. *Er rennt gegen mich an wie ein Krieger: Gibborim*

Die zweite Vokabel, die in der Vulgata mit *gigantes* wiedergegeben wird, ist גְּבָרִים (*gibbōrīm*), ein recht geläufiger Begriff, der kriegerische, überdurchschnittliche Männer ähnlich griechischen Heroen bezeichnet.³⁵ Die Apostrophierung der נְפָלִים (*nep̄ilīm*) in Gen 6,4 als גְּבָרִים (*gibbōrīm*), die in der Septuaginta ebenfalls mit γίγαντες übertragen werden, macht sie zum Gegenstand dieser Untersuchung. Eine Stelle im deuterokanonischen Buch Baruch, das wohl im 1. Jh. v. Chr. auf Griechisch verfasst wurde, illustriert diese Beobachtung: «Dort wurden die Giganten geboren, die berühmten, die von Urzeit, die hohen Wuchses waren, kundig des Krieges.»³⁶ Der Verweis auf ihre Körpergrösse und ihr Alter, welches auch in Gen 6,4 betont wird, sowie ihre Charakterisierung als Krieger belegen deutlich die Verschmelzung der Verschmelzung der גְּבָרִים (*gibbōrīm*) und נְפָלִים (*nep̄ilīm*) in der Septuaginta, die dazu geführt hat, dass erstgenannte mehrfach als γίγαντες wiedergegeben werden.³⁷

Hieronymus hat sich in der Vulgata jedoch zumeist für *fortes*, *potentes* oder *robusti* entschieden. Gründe für seine jeweilige Wortwahl gibt er selten.³⁸ Nur Ijob 16,14, Gott «rennt gegen mich an wie ein Krieger», gibt er wie folgt wieder: *inruit in me quasi gigans*.³⁹ Eine Erklärung mag sein, dass Ijob einer der ersten Teile des Tanachs war, die er aus dem Hebräischen übersetzt hat. Etwa zur gleichen Zeit hatte er den Psalter nach der Septuaginta revidiert⁴⁰ und fühlte sich daher vielleicht dem griechischen Text stärker verpflichtet. Überdies könnte der Kontext eine Rolle gespielt haben: Denn kurz bevor Ijob die Metapher vorbringt,

Umgekehrt wurde der Judas-Brief wegen der Henoch-Referenz in Zweifel gezogen; vgl. Hier. *vir. ill.* 4,1f.

34 W. Speyer, a.O. (Anm. 20) 1260 f.; F. Dexinger, a.O. (Anm. 3) 79 f.

35 F. Dexinger, a.O. (Anm. 3) 53.

36 Bar 3,26: ἐκεῖ ἐγεννήθησαν οἱ γίγαντες οἱ ὄνομαστοὶ οἱ ἀπ' ἀρχῆς, γενόμενοι εὐμεγέθεις, ἐπιστάμενοι πόλεμον. Übers. nach *Septuaginta Deutsch*, ed. W. Kraus/M. Karrer (Stuttgart 2009) 1347. Vgl. F. Dexinger, a.O. (Anm. 3) 65.

37 Gen 6,4 (οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος); 10,8f.; 1 Chr 1,10; Ps 19,6; 33,16; Jes 3,2; 13,3; 49,24f.; Ez 32,12. 21. 27; 39,18. 20. Zur Grösse unten Kap. 3.4.

38 Hier. *in Is.* 2,3,2 (VL 23, 220f.); 5,13,3. 17 (VL 27, 550. 557).

39 Ijob 16,14 (= *Vulg. Iob* 16,15); LXX: ἔδραμον πρός με δυνάμενοι.

40 Vgl. z.B. M.H. Williams, a.O. (Anm. 1) 280.

hadert er mit dem Herrn: «in die Hände der Gottlosen stürzt er mich.»⁴¹ Als eben solche *impii* beschreibt Hieronymus die Giganten mehrfach.⁴²

In seinen Kommentaren legt der Kirchenvater häufig nicht nur seine eigene Übersetzung aus, sondern bietet ergänzend eine Deutung nach der Septuaginta, wo diese abweicht. So nimmt er eine typologische Interpretation von Ps 19,6 über den Lauf der Sonne vor, die den griechischen Text voraussetzt: «Sie wird jubeln wie ein Gigant, um ihren Weg zu ziehen.»⁴³ Wie andere Exegeten zuvor deutet Hieronymus γίγας hier als Jesus.⁴⁴ Ansonsten stellt er jedoch die Giganten als frevelhaft dar und konstatiert: *gigans diabolus est.*⁴⁵

3.4. Und er weiss nicht, dass dort die Schatten sind: Refaim

Der letzte Terminus ist רפאים (*rəpā’îm*). Die Vokabel leitet sich wohl von (*rāpæh*), schlaff, versunken, ab und bezeichnet Totengeister. Zugleich gibt es einen sagenhaften Stamm in Kanaan namens Refaim.⁴⁶ Da nun die Enakiter im Buch Numeri wegen ihrer enormen Körpergrösse als נְפָلִים (*nep̄lîm*) bezeichnet werden⁴⁷ und sie im Deuteronomium aus demselben Grund als רפאים (*rəpā’îm*) tituliert werden,⁴⁸ wird Refaim auch als Bezeichnung für Riesen verstanden. Der scheinbar synonome Gebrauch von נְפָלִים (*nep̄lîm*) und רפאים (*rəpā’îm*) begünstigte somit, dass die Septuaginta an einigen Stellen γίγαντες als Übersetzung für רפאים (*rəpā’îm*) bietet.⁴⁹

Hieronymus folgt hierbei häufig dem griechischen Text,⁵⁰ kennt die Refaim aber auch als Volksstamm. Mitunter gibt er ihren Namen unübersetzt als *Rafaim* wieder, wo die Septuaginta γίγαντες bietet,⁵¹ und erklärt, dass mit den in Gen

41 Ijob 16,11 (= *Vulg. Iob* 16,12): *manibus impiorum me tradidit*.

42 Vgl. bspw. Hier. in *Is.* 8,26,19 (VL 30, 987); hierzu unten Kap. 3.4.

43 Ps 19,6 (= *psalm.* 18,6 LXX): ἀγαλλιάσεται ὡς γίγας δραμεῖν ὁδὸν αὐτοῦ. Übers. nach *Septuaginta Deutsch*, a.O. (Anm. 36) 768.

44 Hier. in *Is.* 2,3,2 (VL 23, 220). Vgl. Hipp. *haer.* 8,17,3f.; Clem. *ecl.* 56,1; *Hymn.* Ambr. 6,9; hierzu W. Speyer, a.O. (Anm. 20) 1273f. mit Belegen.

45 Hier. in *Is.* 13,49,24 (VL 35, 1441).

46 Vgl. W. Gesenius/E. Robinson, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford 1939) 952 s.v. רפאים I. II.

47 Num 13,32f. Das enthaltene Kannibalismus-Motiv erinnert an 1 Hen 6–7; vgl. O. Keel/M. Küchler/Ch. Uehlinger, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienführer zum Heiligen Land 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde* (Einsiedeln u.a. 1984) 637 s.v. «Anakiter».

48 Dtn 2,10f. Vgl. B. Ziemer, in: *WiBiLex* (Stuttgart 2008) s.v. «Emiter» (URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17484>, Abruf am 30.07.2014).

49 In Hier. *epist.* 66,11,2 (CSEL 54, 661) gebraucht er die Enakiter als Epitheton zu den Giganten. Vgl. F. Dexinger, a.O. (Anm. 3) 47f.

50 Num 13,33 (= *Vulg. num.* 13,34); Ijob 26,5; Spr 21,16; Jes 14,9; Weish 14,6; Sir 16,7; 47,4; 1 Makk 3,3.

51 Gen 14,5; Jos 12,4; 13,12; 2 Sam 5,18; 5,22 (hier beide Male: τιτάνες); 1 Chr 11,15; 14,9; 20,4. 6; hierzu W. Speyer, a.O. (Anm. 20) 1259f.

14,5 genannten Giganten eigentlich die Refaim gemeint seien.⁵² An zwei Stellen übersetzt die Septuaginta **רִפָּאִים** (*rēpā’îm*) mit «Ärzte», *ἰατροὶ*, was Hieronymus als falsche Lesart herausstellt.⁵³ Seine Korrektur hat jedoch zur Folge, dass er die *gigantes* an zwei weiteren Stellen eingeführt hat, wo die Septuaginta sie nicht hatte (Ps 88,11 = *Vulg. psalm.* 87,11; Jes 26,14). Auch in Jes 26,19 überträgt er **רִפָּאִים** (*rēpā’îm*) in der gleichen Weise, während sich in der Septuaginta ἀσεβεῖς findet, und erklärt hierzu: «Die Erde aber, d.h. die Körper der *raphaim*, also der Giganten und der Gottlosen, wird der Herr zur ewigen Bestrafung herunterziehen.»⁵⁴ Hieronymus stellt somit *gigantes* und *impii/ἀσεβεῖς* als gleichrangige Übersetzungsmöglichkeiten hin.

In der Beschreibung des Unwissenden, der sich von «Frau Torheit» einladen lässt,⁵⁵ weicht er ebenfalls von der Septuaginta ab, wo es heisst: «Er aber weiss nicht, dass bei ihr die Erdgeborenen zugrunde gehen, und er findet sich wieder in der Falle des Totenreiches.»⁵⁶ Hieronymus hat hier γηγενεῖς offenbar als die erd-geborenen *gigantes* aufgefasst. Die **רִפָּאִים** (*rēpā’îm*), die ἐπὶ πέτευρον ἄδου sind, erinnern damit an die Darstellungen bei Apollodor und Henoch.⁵⁷ Hieronymus schien diese Verbindung zum Mythos jedoch lösen zu wollen, da er «Hades» nicht aus dem Griechischen übernommen hat.

3.5. Empörer gegen Gott: Hieronymus' Gigantenbild

Wieso hat Hieronymus die mythischen Giganten nicht vollständig aus dem Bibeltext getilgt? Als er seine Übersetzung anfertigte, hatten sie in der Bibel immerhin eine 600 Jahre alte Geschichte vorzuweisen.⁵⁸ Vielleicht konnte er die mythischen Riesen nicht ganz auslöschen, weil der Traditionstruck durch die Septuaginta zu hoch und die Leserschaft an ihre Präsenz gewöhnt war.⁵⁹ Immerhin hat er dahingehend eine Vereinheitlichung erreicht, dass sie in der Vulgata nur noch als Übersetzung für drei Begriffe erscheinen.

Hinweise auf seine Motive bieten grundsätzliche Äusserungen zu dem Problem mythischer Namen in der Bibel:

52 Hier. *quaest. hebr. in gen.* (CCL 72, 17f.); vgl. *in Is.* 7,17,4 (VL 27, 780).

53 Jes 26,14; Ps 88,11; vgl. Hier. *in Is.* 8,26,19 (VL 30, 987); *nom. hebr.* (CCL 72, 87. 134); *in psalm.* 87,11 (FC 79, 178); hierzu W. Speyer, a.O. (Anm. 20) 1274.

54 Hier. *in Is.* 8,26,19 (VL 30, 987): *Terram autem, id est corpora <raphaim>, gigantum videlicet et impiorum, dominus in poenas detrahet sempiternas.*

55 Spr 9,13.

56 Spr 9,18: ὁ δὲ οὐκ οἶδεν ὅτι γηγενεῖς παρ' αὐτῇ ὅλλυνται, καὶ ἐπὶ πέτευρον ἄδου συνναντᾷ. Übers. *Septuaginta Deutsch*, a.O. (Anm. 36) 947.

57 Apollod. 1,6,1f.; 1 Hen 10,4f., 11–14.

58 F. Siegert, «Die Septuaginta (LXX) als Übersetzungscorpus», in: K. Erlemann/K.L. Noethlichs (Hgg.), *Neues Testament und Antike Kultur 1. Prolegomena – Quellen – Geschichte* (Neukirchen-Vluyn 2004) 72.

59 F. Dexinger, a.O. (Anm. 3) 64.

«Den Namen der Giganten aber, für den im Hebräischen *gebborim* steht, also ‹Helden›, haben die Septuaginta und Theodotion in Anlehnung an die Mythen der Heiden eingefügt; genauso nennen sie Sirenen und Titanen⁶⁰ und Arkturos, die Hyaden und Orion, die bei den Hebräern mit anderen Worten bezeichnet werden.»⁶¹

In erster Linie benennt er hier wieder das lexikalische Problem. Trotz des Hinweises auf die *similitudo fabularum* verrät nichts, dass er auch narrative Parallelen zwischen der Gigantomachie und den biblischen Engelehen sieht. Die Verbindung stellt er in der Fortsetzung des oben zitierten Passus aus dem Amos-Kommentar her:

«Von daher übersetzen die Griechen im Buch der Könige das hebräische *Raphaim* mit Titanen, was bei den Heiden ein äusserst berühmter Mythos ist, aus dem sie zum Lob der Götter *Gigantomachien* schreiben, mit den Typhoeischen Wurfgeschossen und dem Enkelados aufgebürdeten Berg Ätna, von dessen Bewegung Trinakrien immer wieder erbebt.»⁶²

Die Erwähnung der *laudes deorum* spielt darauf an, dass die Olympier den Kampf zu ihren Gunsten entscheiden können, wie Hieronymus mit zwei Beispielen belegt: Typhoeus ist kein Gigant, wurde aber schon in der Antike als solcher betrachtet. Als Sohn der Ge und des Tartaros ist er von unvorstellbarer Grösse und hat die für Giganten typischen Schlangenfüsse. Zeus kann ihn in einem erbitterten Kampf erst besiegen, als er den Berg Ätna auf ihn wirft.⁶³ Mit dem Hinweis auf Enkelados nimmt Hieronymus noch eimal Bezug auf den 3. Gesang der *Aeneis*: Als die Gefährten auf Sizilien landen, werden sie durch das Beben des Ätna beunruhigt, das durch den darunter begrabenen Enkelados hervorgerufen wird.⁶⁴

Hieronymus wusste, dass die Giganten mythischen Ursprungs waren, und kannte Details entsprechender Erzählungen. Die Hervorkehrung der Empörung der Giganten gegen die göttliche Ordnung lässt vermuten, dass er auch mit den Vorstellungen aus dem weiteren Zusammenhang der Engelehen in Gen 6,1–4 vertraut war. Wenn er also fordert, dass man für den Gebrauch der mythischen Namen in der Bibel die paganen Hintergründe ignoriere, blendet er im Fall der biblischen Giganten aus, dass sie nur aus diesem Grund mit dem Mythos asso-

60 Jdt 16,8 (= 16,6 LXX); vgl. W. Speyer, a.O. (Anm. 20) 1250, 1268; F. Dexinger, a.O. (Anm. 3) 62f.

61 Hier. *in Is. 6,13,3 (VL 27, 692f.): Nomen autem gigantum, pro quo in hebraeo ‹gebborim›, id est fortium, positum est, LXX et Theodotio in similitudinem fabularum vertere gentilium, sicut et Sirenas et Titanas et Arcturum, Hyadas et Orionem nominant, quae apud Hebraeos aliis appellantur vocabulis.* Vgl. auch Hier. *in Ezech. 10,32 (CCL 75, 447ff.).*

62 Hier. *in Am. 2,5 (CCL 76, 280f.): Unde et in Regum volumine Raphaim Hebraeum, Graeci titanias transtulerunt, quae apud ethnicos celeberrima fabula est, ex qua in laudes deorum scribunt γιγαντομαχίας; et Tela Typhoea, et impositum Encelado Aetnam montem, de cuius motu Trinacria contremiscat.* Vgl. auch Hier. *in Is. 8,27,1 (VL 30, 995).*

63 Apollod. 1,6,2f.; Pind. *Pyth.* 1,30–54; Ov. *met.* 5,346–358.

64 Verg. *Aen.* 3,570–582. Hieronymus hatte im Zusammenhang mit den Gestirnsnamen bereits Verg. *Aen.* 3,516f. zitiert. Vgl. auch Gr. Naz. *or.* 4,115.

ziert wurden. Sie stellen somit keine lexikalisch begründete Notlösung wie die Gestirnsnamen dar. Zudem hat Hieronymus durch die gelegentliche Übernahme des hebräischen Eigennamens selbst gezeigt, dass ihre Einführung vermeidbar war.

Mehrfach bezeichnet er die Giganten als «Fallende», *cadentes*.⁶⁵ Der Zusammenhang ergibt sich aus der etymologischen Herleitung, nach der das Nomen als Partizip des Verbs נִפְלָא (*nāpal*), fallen, stürzen, verstanden wurde.⁶⁶ Dieses Motiv findet sich in Bezug auf den Morgenstern in Jes 14,12 wieder, auf den Hieronymus stets als *Lucifer* rekurriert.⁶⁷ In beiden Fällen sind Wesen, die sich zuvor im Himmel aufgehalten haben und durch ihre Gottesnähe als Engel verstanden werden können, auf die Erde niedergefahren. Diese Verbindung deutet erneut auf die Suche nach dem Ursprung des Bösen hin. Wenn Hieronymus wie oben den Teufel selbst als Giganten bezeichnet, spielt er hierauf an.⁶⁸ In dieselbe Richtung weist auch eine Bemerkung über die *inpietas* der Giganten:

«Dann hat, mit dem allmählichen Ausufern der Sünde, die Gottlosigkeit der Giganten zum Untergang des ganzen Erdkreises geführt. Nachdem die Welt durch diese Taufe sozusagen gereinigt war, wurde das Leben der Menschen auf eine kurze Zeit beschränkt.»⁶⁹

Da die Schuld der Giganten an der Sintflut in der Genesis nicht ausgesprochen ist, verweist diese Stelle erneut auf die Henoch-Apokalypse. Bei anderer Gelegenheit erklärt er, dass die Giganten wegen ihrer Frevel keine Toten auferwecken können, «weil sie nach der Genesis ‹fallende› genannt werden».⁷⁰ Ihr Name determiniert sie also als Sünder. Diese Sündhaftigkeit ist indes Hochmut, so Hieronymus,⁷¹ was sie somit zu «Empörern gegen Gott und seine Kirche» macht, *rebelles contra Deum et ecclesiam eius*.⁷² Im Sinn seiner allegorischen Bibelauslegung ist damit der Beweis erbracht, dass die Giganten als Häretiker zu verstehen sind, wie er bei anderer Gelegenheit erklärt:

65 Hier. *quaest. hebr. in gen.* 6,4 (CCL 72, 10); *in Is.* 8,26,14 (VL 30, 979); 18,66,7 (VL 36, 1889).

66 H.-P. Stähli, in: E. Jenni/C. Westermann (Hgg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 2 (München/Zürich 1976) 427f. s.v. «פָּלָא plur.»; vgl. auch F. Dexinger, a.O. (Anm. 3) 78f., 109f., jeweils mit Belegen.

67 Vgl. Ez 28,17; Lk 10,18; vgl. auch G. Luck, a.O. (Anm. 3) 297–318; J.-M. Vercruyse, a.O. (Anm. 3) 147–174; A. Marx, a.O. (Anm. 3) 171–185; G.J.M. Bartelink, «Le diable et les démons dans les œuvres de Jérôme», *StPatr* 17 (1982) 463–471; P.C. Craigie, a.O. (Anm. 3) 223–225; J.W. McKay, a.O. (Anm. 3) 451–464; P. Grelot, a.O. (Anm. 3) 18–48.

68 Hier. *in Is.* 13,49,24 (VL 35, 1441).

69 Hier. *epist.* 10,1,1 (CSEL 54, 35): *exinde paulatim recrudescente peccato totius orbis naufragium gigantum adduxit inpietas. post illud, ut ita dixerim, purgati baptismum mundi in breve tempus hominum vita contracta est.* Vgl. auch *in Is.* 2,3,2 (VL 23, 221); 8,26,19 (VL 30, 987).

70 Hier. *in Is.* 8,26,14 (VL 30, 979): *gigantes, id est raphaim, non suscitabunt alios, qui ipsi iuxta Geneseos librum appellantur cadentes.* Vgl. Jes 26,14.

71 Hier. *in Is.* 6,13,4 (VL 27, 694); *in Ezech.* 10,32 (CCL 75, 461).

72 Hier. *in Ezech.* 10,32 (CCL 75, 461).

«Wenn aber Giganten Empörer gegen Gott sind und sich alle Häresien, die die Wahrheit verleugnen, gegen Gott empören, sind alle Häretiker Giganten, die sich an ihrem Irrtum freuen und dann am meisten prahlen, wenn sie der Kirche Schande bereitet haben.»⁷³

Bei der Exegese des Hieronymus, der stets darum bemüht ist, das Alte Testament typologisch auf Christus zu beziehen, lässt die Empörung gegen Gott an die Gigantomachie des Mythos denken. Mit seiner Deutung der Giganten als Sinnbild für Häretiker steht er zudem in einer Tradition, die sich bei Kirchenschriftstellern vor ihm findet.⁷⁴

Dass die Giganten aus der paganen Tradition übernommen wurden, ist dem klassisch gebildeten Mönch voll bewusst:

«Giganten werden aber nach der Gewohnheit der Heiden jene genannt, die sie als ‹gēgeneís› betrachten,⁷⁵ die die Erde geboren hat. Wir hingegen können gemäss dem, was die Griechen ‹etymología› nennen, jene als Giganten bezeichnen, die irdischen Beschäftigungen nachgehen.»⁷⁶

Deutlich stellt er hier den Anklang an den Mythos von der Geburt durch Ge als heidnisch heraus und bietet ergänzend eine *interpretatio christiana* der Giganten als Sklaven des Irdischen. *Terra* markiert den Bereich der Sündhaftigkeit als Gegensatz zur Himmelssphäre. Diese Assoziation war den Christen anscheinend so präsent, dass Gigant «im übertragenen Sinn zur Bezeichnung irdisch gesinnter, hochmütiger, frevelhafter, gottesfeindlicher u. gotteslästerlicher Menschen dienen»⁷⁷ konnte.

4. In den Lustschlössern heulen Sirenen

Die Sirenen werden nur einmal in der Vulgata erwähnt, sind aber Bestandteil einer wirkmächtigen christlichen Deutungstradition. Zudem kommt Hieronymus auch in seinem übrigen Werk häufig auf sie zu sprechen. Dabei beschränkt er sich nicht auf die exegesischen Schriften und greift auch explizit auf die Vorgewesen des griechischen Mythos zurück.⁷⁸ Die Vokabel ταννίμ (tannîm) kommt fünfzehnmal im Alten Testament vor, was er fast immer mit *dracones* übersetzt,

73 Hier. *in Is.* 6,13,3 (VL 27, 693): *Si autem gigantes rebelles dei sunt, et omnes haereses contrariae veritati rebellant deo, omnes haeretici gigantes sunt, qui gaudent in errore suo et tunc maxime gloriantur, quando ecclesiae contumeliam fecerint.*

74 Vgl. Athenag. *leg.* 24f.; Tert. *resurr.* 42; Or. *Cels.* 8,11; Eus. *v.C.* 1,5; Athan. *decr.* 32; Athan. *Ar.* 2,32; hierzu K.C. Ronnenberg, a.O. (Anm. 11) 46..

75 Ps 49,3 (= 48,3 LXX).

76 Hier. *in Is.* 6,14,7 (VL 27, 721): *Gigantes autem vocantur iuxta ethnicorum consuetudinem, qui eos γηγενεῖς aestimant, quos terra generit. Nos autem gigantes, iuxta graeci sermonis ἐτυμολογίαν, eos appellare possumus, qui terrenis operibus servierunt.*

77 W. Speyer, a.O. (Anm. 20) 1273.

78 Vgl. bspw. Hier. *adv. Rufin.* 3,22 (CCL 79, 93); *epist.* 22,18,2 (CSEL 54, 167); hierzu K.C. Ronnenberg, a.O. (Anm. 11) 256–266.

obwohl der Begriff wohl schlicht Schakale bezeichnet.⁷⁹ Anders in Jesajas Prophetezeiung von Gottes Gericht über Babylon:

«Aber Tiere werden dort lagern, und voller Drachen werden ihre Häuser sein.
 Strausse werden dort wohnen und Waldteufel dort tanzen.
 (22) Eulen werden antworten in seinen Palästen
 und Sirenen in den Lustschlössern.»⁸⁰

Passagen wie diese finden sich in ähnlicher Form mehrfach im Bibeltext wieder und stellen einen festen Topos dar. Was Hieronymus zumeist mit *habitaculum* oder *cibile draconum* wiedergibt,⁸¹ ist eine geläufige Metapher für einen unwirtlichen, verwüsteten Ort, der von Menschen verlassen ist. Insofern wird er mit *dracones* als «Spukgestalten»⁸² den jeweiligen Textstellen gerecht.⁸³

In der Septuaginta ist חנִים (*tannîm*) fünfmal mit σειρῆνες wiedergegeben.⁸⁴ Um narrative Parallelen ausmachen zu können, die den Einzug der mythischen Vogelwesen in die Bibel ermöglicht haben, sei die geläufigste Erzählung in Erinnerung gebracht: Die erste der Gefahren, die Kirke dem Odysseus für seine Heimreise voraussagt, sind zwei Sirenen auf einer Insel. Alle Sterblichen, die sich ihnen nähern, werden durch ihren Gesang bezaubert, so dass sie auf die Insel zusteuern und ihren sicheren Untergang finden. Als sich Odysseus' Schiff der Stelle nähert, hat er zuvor seiner Mannschaft die Ohren mit Wachs verschlossen. Um selbst den Gesang hören zu können, lässt er sich an den Mast des Schiffes fesseln. Das Schiff kann sicher passieren.⁸⁵ Obwohl sich andere Traditionslinien nachzeichnen lassen, steht die literarische Überlieferung unter dem Bann «des für alle Zeiten typisch gewordenen homerischen Bildes».⁸⁶

Die Ähnlichkeit der Sirenen zu den חנִים (*tannîm*) beschränkt sich zunächst darauf, dass sie Bewohner eines Ortes sind, an dem der Mensch besser nicht verweilt. In den alttestamentlichen Erwähnungen werden die heulenden Laute der rätselhaften Tiere, mit denen die hellenistisch-jüdischen Interpreten «nichts

79 Ijob 30,29; Ps 44,20 (= *Vulg. psalm.* 43,20); Jes 34,13; 35,7; 43,20; Jer 9,11; 10,22; 14,6; 49,33; 51,37; Ez 29,3; Mi 1,8; Mal 1,3. Vgl. H. Frey-Anthes, in: *WiBiLex* (Stuttgart 2007) s.v. «Schakale», 2.1 «Begriff» (URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26221>, Abruf am 30.07.2014); O. Keel/M. Küchler/Ch. Uehlinger, a.O. (Anm. 47) 147. *Thos* ist bei Hieronymus nicht belegt (vgl. Plin. *nat.* 8,123; 10,206); vielleicht kannte er die Tiere nicht.

80 Jes 13,21f.: *sed requiescent ibi bestiae et replebuntur domus eorum draconibus / et habitabunt ibi strutiones et pilosi saltabunt ibi* (22) *et respondebunt ibi ululae in aedibus eius / et sirenae in delubris voluptatis.*

81 Jes 34,13; Jer 9,11; 10,22; 49,33. Vgl. H. Frey-Anthes, a.O. (Anm. 79) 2.2 «Verwendung», «1) Schakale als Bewohner der Einöde (Ruinen und Wüste)».

82 F. Stummer, a.O. (Anm. 5) 253. Vgl. auch P.B. Harvey, «Saints and Satyrs. Jerome the Scholar at Work», *Athenaeum* 86 (1998) 45.

83 R. Merkelbach, in: *RAC* 4 (Stuttgart 1959) 226–250 s.v. «Drache».

84 Ijob 30,29; Jes 13,21; 34,13; 43,20; Mi 1,8.

85 Hom. *Od.* 12,39–54. 158–200.

86 G. Weicker, in: W.H. Roscher (Hg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Leipzig 1884–1937, ND Hildesheim 1977), Bd. 3,2, 602 s.v. «Seirenen».

Rechtes anzufangen»⁸⁷ wussten, hervorgehoben, und dieser akustische Bezug dürfte für klassisch gebildete Leser ein wesentliches Merkmal gewesen sein, das die Brücke zum Mythos schlug.⁸⁸

Zwei Stellen unterstreichen das: In einem Teil des Jeremia-Buchs, der als Zusatz der Septuaginta keine hebräische Vorlage hat, wird zum einen der bekannte Topos wiederholt – jedoch hausen die Fabelwesen hier «auf den Inseln», ἐν ταῖς νήσοις.⁸⁹ Durch den maritimen Kontext wird die Assoziation zu den *sirenum scopuli* des Mythos wesentlich verstärkt. Zum anderen ist das ebenfalls auf Griechisch verfasste 4. Makkabäer-Buch zu nennen, das nur in der Septuaginta zum Kanon gehört:

«Nicht melodische Gesänge von Sirenen, und keine Stimmen, die wie Schwanengesang ins Ohr dringen, locken die Hörer so wie die Stimmen von Kindern, wenn sie unter Qualen nach der Mutter schreien.»⁹⁰

Während unter dem Heulen sonst recht allgemein Tierlaute verstanden werden können, verweist μελῳδίαι eindeutig auf den Mythos. Zudem ist hier das Motiv des Lockens präsent.

Hieronymus zeigt bei der Behandlung der Vokabel חנימ (tannîm) eine Tendenz zur Meidung der Sirenen zugunsten von *dracones*. Wieso nun hat er diesen Schritt nicht vollständig vollzogen und die *sirenes* in Jes 13,22 in die Vulgata eingeführt? Mehrfach äussert er sich in seinen Kommentaren hierzu:

«Mit Sirenen aber sind *thennim* bezeichnet, die wir irgendwie als Dämonen oder gewisse Monster, aber bestimmt als grosse Drachen deuten, die einen Kamm haben und fliegen können.»⁹¹

Seine Beschreibung verweist auf Jes 30,6, wo in einem ähnlichen Szenario von fliegenden Schlangen die Rede ist.⁹² Der Bericht kann leicht in das weitere Assoziationsfeld der חנימ (tannîm) geraten sein, so dass er zur Verdichtung der Sirenen-/Drachen-Problematik beitrug.

Dass Hieronymus mit seiner Beschreibung hier vom klassischen Bild der Sirenen abweicht,⁹³ darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass er um die mythische Herkunft der Ungeheuer wusste:

87 O. Keel/M. Küchler/Ch. Uehlinger, a.O. (Anm. 47) 147. Vgl. auch H. Rahner, «Antenna Crucis I: Odysseus am Mastbaum», *ZKTh* 65 (1941) 135.

88 Jes 13,21f.; Jer 14,6; Mi 1,8. Vgl. H. Frey-Anthes, a.O. (Anm. 79) 2.2 «Verwendung», «1) Schakale als Bewohner der Einöde (Ruinen und Wüste)».

89 Jer 27,23–46, hier 39.

90 4 Makk 15,21: οὐχ οὕτως σειρήνιοι μελῳδίαι οὐδὲ κύκνειοι πρὸς φιληκούσαν φωναὶ τοὺς ἀκούοντας ἐφέλκονται ὡς τέκνων φωναὶ μετὰ βασάνων μητέρα φωνούντων. Übers. *Septuaginta Deutsch*, a.O. (Anm. 36) 744.

91 Hier. in Is. 5,13,21 (VL 27, 560): *sirenae autem <thennim> vocantur, quas nos aut daemones aut monstra quaedam, vel certe dracones magnos interpretabimur, qui cristati sunt et volantes.*

92 Hierzu O. Keel/M. Küchler/Ch. Uehlinger, a.O. (Anm. 47) 165.

93 G. Weicker, a.O. (Anm. 86) 617–639.

«Wo [...] im Hebräischen *thennim* steht, haben Aquila, Symmachos und Theodotion ‹Sirenen› übersetzt; damit bezeichnen sie irgendwelche Tiere oder Dämonen, die nach dem Irrtum der Heiden mit sanfter Stimme singen und Menschen in die Irre führen, die nicht mit verschlossenen Ohren am Schiffbruch des irdischen Lebens vorbeikommen. [...] Dort [sc. im zerstörten Babylon] sollen nur Tiere und Drachen ihr Lager haben, Strausse und Waldteufel, Eulen und Sirenen, die wir allesamt als Bild für die abgefallenen Engel auffassen oder die Dämonen und jene, denen wir zur Bestrafung übergeben werden. In den Lustschlössern, wo einst Freude und Vergnügen waren, soll das Geschrei von Eulen und die klagende Stimme von Sirenen sein, die ihre Zuhörer in den Tod führt.»⁹⁴

Seine Bemerkung klingt, als hätten ihm seine Vorgänger durch das gemeinsame Gewicht ihrer Autorität keine andere Wahl gelassen, als die *sirenae* in den Bibeltext einzuführen.⁹⁵ Durch den erzählerischen Hintergrund, den er mit einem einzigen Satz nachzeichnet, lässt sich der *error gentilium*, den er als Herkunft der Dämonen angibt, konkret als der homerische Sirenen-Mythos identifizieren.

Durch die Verbindung von *huius saeculi* mit *naufragium* stellt sich seine Paraphrase zudem als Rezeption einer wirkmächtigen *interpretatio christiana* heraus. Ausschlaggebend ist die bereits für früheste christliche Interpreten belegte Symbolik, nach welcher das Schiff für die Kirche steht, die einen Christen sicher durch die gefährliche diesseitige Welt bringt, die ihrerseits als Meer mit all seinen Unbilden gedacht wird.⁹⁶ Von besonderer Bedeutung ist dabei der Mast des Schiffes mit seiner Querstange, der Rah. Dieser vergegenwärtigt sinnfällig das Kreuz Christi, wie schon Hugo Rahner ausgeführt hat:⁹⁷

«In dem zum Port der Ewigkeit fahrenden Christen, der sich an den Mastbaum des Kreuzes anklammert, um so den Gefahren zu entgehen und sicher zur Heimat zu gelangen, sah sich das symbolische Denken des hellenisch gebildeten Christen erinnert an den berühmtesten der Seefahrer, an Odysseus, der sich an den Mastbaum seines Schiffes anfesseln liess, um den Verlockungen der Sirenen zu entkommen.»⁹⁸

94 Hier. *in Is. 6,13,19* (VL 27, 711ff.): *Ubi [...] in hebraico positum est <thennim>, Aquila et Symmachus et Theodotio sirenas interpretati sunt, significantes vel bestias aliquas esse, vel daemonas, iuxta errorem gentilium dulce cantantes et decipientes homines, qui huius saeculi naufragium clausis auribus transire non possunt. [...] requiescant ibi bestiae et dracones et struthiones et pilosi et ululae et sirenae, quas omnes bestias figuram refugarum intellegimus angelorum vel daemonum et eorum quibus tradimur ad puniendum, et in domibus quondam voluptatis, ubi erat laetitia et gaudium, sit planctus ulularum et lamentabilis vox sirenarum, quae auditores suos dicit ad mortem.*

95 Hieronymus lag die Hexapla des Origenes vor, die in sechs Spalten den hebräischen Bibel-Text, eine griechische Umschrift, die Septuaginta sowie die weitestgehend verlorenen griechischen Übersetzungen nach Theodotion, Aquila und Symmachos enthielt; vgl. Hier. *in Tit. 3,9* (CCL 77C, 65).

96 Vgl. H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zürich 1957, ND 1966) 281–300.

97 Vgl. H. Rahner, a.O. (Anm. 96) 55–73; 315–328.

98 H. Rahner, a.O. (Anm. 87) 125; ders., a.O. (Anm. 96) 281–328. Vgl. Ch. Schmitz/F. Zanella/S. Heydasch-Lehmann, in: *RAC* 25 (2013) 507 s.v. «Mythos»; H.M. Zilling, *Jesus als Held. Odysseus und Herakles als Vorbilder christlicher Heldenotypologie* (Paderborn 2011) 108–115; M. Fuhrmann, «Die antiken Mythen im christlich-heidnischen Weltanschauungskampf der Spätantike», *AuA* 36 (1990) 150.

Weiter erklärt Hieronymus, dass die Wesen, die im zerstörten Babylon Einzug halten, als gefallene Engel oder Dämonen zu verstehen seien, womit er wohl auf die Engelehen anspielt.⁹⁹ So schlägt er eine Brücke von den Sirenen zu den Giganten, die beide als Teil desselben biblisch-mythischen Pandämoniums erscheinen. Die *lamentabilis vox sirenarum* hebt darauf ab, dass die Zuhörer in den Tod geführt werden. Dem deutlichen Bezug auf den griechischen Mythos fehlt hier nun jedwede christliche Umdeutung.

Im Jesaja-Kommentar schreibt Hieronymus ein weiteres Mal über die Sirenen:

«Anstelle der Drachen, die allein Theodotion *thennim* genannt hat, wie es im Hebräischen steht, haben die Übrigen Sirenen übersetzt, monströse Tiere, die mit lieblichem und zugleich tödlichem Gesang die Seereisenden zu den Hunden der Skylla hinabstürzen, damit sie von ihnen zerfleischt werden.»¹⁰⁰

Die knappe Paraphrase des Mythos zu den *animalia portentosa* enthält eine Merkwürdigkeit, denn die Tätigkeit der Sirenen im Dienst der Skylla scheint eine Erfindung des Hieronymus zu sein.¹⁰¹ Bemerkenswert ist, dass er Hintergrundinformationen aus dem griechischen Mythos bietet, die in keinem erkennbaren Bezug zum biblischen Text stehen.

In seinem Galater-Kommentar aus den Jahren 387 bis 389 setzt sich Hieronymus mit dem Problem des Bösen Blicks auseinander.¹⁰² Um zu zeigen, dass Paulus mit seiner Frage, «Wer hat euch bezaubert?»,¹⁰³ lediglich eine Floskel der Alltagssprache benutzt habe, ohne selbst einer solchen magischen Praxis anzuhängen, verweist Hieronymus auf das Alte Testament:

«Wenn nun aber irgendwer widerspricht, so zeige er doch, wie das Tal der Titanen in den Königsbüchern¹⁰⁴ allgemeinen Vorstellungen entspringt – ebenso die Sirenen und die Eselskentauren bei Jesaja,¹⁰⁵ Arkturos, Orion und die Plejaden bei Ijob sowie die übrigen, die dem ähnlich sind –, dass es eben Worte sind, die ihre Ursachen und ihre Ursprünge in den Mythen der Heiden haben.»¹⁰⁶

99 Vgl. auch Hier. *in Is.* 6,13,3 (VL 27, 692). Nach 1 Hen 19,2 verwandelt Gott die Frauen der Wächter in Sirenen; hierzu A. Marx, a.O. (Anm. 3) 173f.

100 Hier. *in Is.* 12,43,16 (VL 35, 1341): *Pro draconibus, quos solus Theodotio, ut in hebraico scriptum est, appellavit <thennim>, reliqui sirenas interpretati sunt, animalia portentosa, quae dulci carmine atque mortifero navigantes Scyllaeis canibus lacerandos praecipitabant.* Vgl. Jes 43,20.

101 Zur Skylla Hom. *Od.* 12,73–100. 201–259; Verg. *Aen.* 3,420–432; 6,273ff.; Ov. *met.* 13,730–737; 14,1–74.; Hyg. *fab.* 125; 199. Vgl. Hier. *in Ier.* 3 *praef.* (CSEL 59, 150).

102 Hierzu M.W. Dickie, «Fathers of the Church and the Evil Eye», in: H. Maguire (Hg.), *Byzantine Magic* (Washington DC, 1995) 22.

103 Gal 3,1: τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν;

104 2 Sam 5,18. 22 (= II reg. 5,18. 22 LXX)

105 Jes 34,14; vgl. Jes 13,22; 34,14 bis; Jer 50,39. Der griechische Mythos kennt keine ὄνοτέανταυροί; vgl. Ael. *NA* 17,9; *Phys.* 13 (zusammen mit den Sirenen). Hieronymus stellt jedoch den Mythenbezug der Eselskentauren heraus; vgl. *in Gal.* 1 (CCL 77A, 67); *in Is.* 6,13,19 (VL 27, 712). Er fasst sie ebenfalls als Sinnbild für Häretiker auf; vgl. *in Is.* 10,34,8 (VL 30, 1163).

106 Hier. *in Gal.* 1 (CCL 77A, 67): *Quod si aliquis contradicit, exponat quomodo de communi opinione sit sumptum vallis Titanorum, in Regnorum libris, Sirenae et Onocentauri in Esaia, Arc-*

Zunächst liegt hier eine Rechtfertigung im Sinn des bekannten Übersetzungs-Pragmatismus vor. In der Formulierung über die Provenienz der mythischen Namen deutet *causae* jedoch über die etymologischen *origines* hinaus auf Bedeutungszusammenhänge hin, die irgendwann dazu geführt haben, dass sich die jeweiligen Begriffe durchgesetzt haben.

In dem nur wenig später entstandenen Kommentar zum Propheten Micha bemerkt Hieronymus zu den θυγατέρες σειρήνων in Mi 1,8, die er aus dem lateinischen Text getilgt hat: «Und sie werden Wehklage halten wie die Sirenentöchter, denn süß sind die Lieder der Häretiker und mit sanfter Stimme täuschen sie die Völker.»¹⁰⁷ Die *dulcia carmina*, die als narratives Element aus dem griechischen Mythos erscheinen, deutet er allegorisch als häretische Lehren. Es ist beachtlich, welche Umwege die Argumentation nimmt: Denn die Interpretation des Geheuls der חנימ (tannîm) als Irrlehre wird ja erst durch die Zuhilfenahme des von ihm überholten Septuaginta-Textes und ferner des paganen Mythos möglich. Die Auslegung der Sirenengesänge als verführerische Häresien ist indes nicht seine Erfindung, sondern steht ebenfalls in der Tradition der *interpretatio christiana* des an den Mast gebundenen Odysseus.¹⁰⁸

5. Schlussbetrachtung

Die Vulgata war ein ambitioniertes Projekt, bei dem unsicher war, wie es in den Gemeinden aufgenommen werden würde. Die kursierenden Bibelfassungen der Vetus Latina waren etabliert und erfüllten weitgehend ihren Zweck. Wenn Hieronymus also hebräische Termini zu Begriffen aus dem paganen Traditionsgut übertrug, geschah dies immer mit Blick auf seine Leserschaft.

Neben rein lexikalischen Notlösungen wie den paganen Gestirnsnamen haben Figuren ihren Weg in die Vulgata gefunden, die in der Septuaginta auf Grundlage mythischer Vorstellungen auf alttestamentliche Begriffe übertragen worden waren. Diese verworrene Gemengelage aus altorientalischen, biblischen, apokryphen und mythischen Bezügen, die auf recht freien Assoziationen beruht und keiner Systematik folgt, ist Ergebnis der stark hellenistisch geprägten jüdischen Exegese.

Mit der Vulgata wollte Hieronymus einen zuverlässigen Bibeltext nach der originalsprachlichen Vorlage schaffen, der die bestehenden lateinischen Fassungen nach der Septuaginta ersetzen sollte. Obwohl er sich ablehnend in Bezug auf

turus et Orion et Pliades in Iob et caetera his similia, quae utique vocabula, gentilium fabularum et causas et origines habet.

107 Hier. in Mich. 1,1 (CCL 76, 429): *Et lugebunt quasi filiae Sirenarum, dulcia enim sunt haereticorum carmina, et suavi voce populos decipientia.*

108 Hier. in Ier. 3 praef. (CSEL 59, 150); *adv. Iovin.* 1,4 (PL 23, 225C); *in Os. 2 prol.* (CCL 76, 55); *praef. Vulg. Ios.* (Weber 286); *epist.* 78,38,2; 82,5,1 (CSEL 55, 80, 112); hierzu K.C. Ronnenberg, a.O. (Anm. 11) 45f. Zu besagter Tradition bei christlichen Autoren vgl. Hipp. *haer.* 7,13,1–3; *Phys.* 13; hierzu H. Rahner, a.O. (Anm. 87) 139f. mit weiteren Belegen.

die *fabulae gentilium* äussert, ist kein consequentes Bemühen zu erkennen, die Giganten und Sirenen vollständig aus dem Bibeltext zu tilgen. Gerade im Fall der Sirenen, wo es ein Leichtes gewesen wäre, auch die letzte Erwähnung zu ersetzen, drängt sich die Frage auf, warum er das nicht getan hat. Es entsteht der Eindruck, als habe er im Gegenteil dafür Sorge getragen, dass die mythischen Wesen nicht aus dem Bibeltext verschwinden.

Dafür lassen sich drei Gründe benennen. Zum einen musste er sein Publikum im Auge haben. Ein Fehlen der Giganten und Sirenen im neuen Bibeltext hätte zusätzliche Hürden für die Akzeptanz seiner Übersetzung bedeuten können. Wie empfindlich die Gemeinden auf Veränderungen reagieren konnten, zeigt sich deutlich in der Auseinandersetzung mit Augustinus über die Pflanze קִיקָּוָן (*qîqâjôn*).¹⁰⁹ Wie vorsichtig musste er vorgehen, wenn schon so ein Gegenstand für Probleme sorgte!

Der zweite Grund ist in dem Umstand zu erblicken, dass er zu den Anhängern des christlichen Altersbeweises zählte. Gemäss diesem apologetischen Argumentationsmuster begründete man die Überlegenheit des Christentums gegenüber den paganen Kulten, indem man die Kontinuität mit der mosaischen Religion betonte und durch mitunter aufwändige chronologische Konstruktionen den zeitlichen Vorrang der christlichen Religion postulierte. Von hier aus liess sich der pagane Mythos als *imitatio* der biblischen Wahrheit darstellen, die den Heiden durch Dämonen verfälscht vermittelt worden war. Narrative mit augenscheinlichen Analogien wie die biblische Sintflut und die Flut des Deukalion konnten auf diese Weise für die eigene Beweisführung nutzbar werden.¹¹⁰ In diesem Fall war es hilfreich, auf mythische Figuren zurückgreifen zu können, die bereits in der Bibel vorhanden waren.

Da Hieronymus der Altersbeweis jedoch vor allem auch dazu diente, gegenüber abweichenden Glaubensrichtungen den Vorrang der Orthodoxie zu belegen,¹¹¹ spielen diese Überlegungen für den dritten Grund eine Rolle: Parallel zu dem bekannten Prinzip christlicher Exegeten, die Inhalte des Alten Testaments als Präfigurationen christlicher Wahrheit zu deuten, verfolgt Hiero-

109 Jona 4,6–10; Hier. *epist.* 112,22,1 (CSEL 55, 392); Aug. *epist.* 71,5,1 (= Hier. *epist.* 104, CSEL 55, 241); hierzu A. Fürst, «Kürbis oder Efeu? Zur Übersetzung von Jona 4,6 in der Septuaginta und bei Hieronymus», *BN* 72 (1994) 12–19; S. Rebenich, «Jerome: The “vir Trilinguis” and the “Hebraica veritas”», *VChr* 47 (1993) 50–77.

110 Zum Altersbeweis Ch. Gnilka, «Wahrheit und Ähnlichkeit», in: R. v. Haehling (Hg.), *Griechische Mythologie und frühes Christentum* (Darmstadt 2005) 194–226; P. Pilhofer, *Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (WUNT² 39, Tübingen 1990) 221ff.; W. Kinzig, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius* (Göttingen 1994) 118–122. Zum Altersbeweis bei Hieronymus Hier. in *Is.* 1,1,1 (VL 23, 143); *epist.* 18A,1,4 (CSEL 54, 75); *epist.* 108,13,2 (CSEL 55, 322); hierzu K.C. Ronnenberg, a.O. (Anm. 11) 45f.

111 *Saint-Jérôme, Chronique. Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378, suivie de quatre études sur les Chroniques et chronographies dans l'Antiquité tardive (IV^e-VI^e siècles)*, ed. B. Jeanjean/B. Lançon (Collection Histoire, Rennes 2004) 19, 30–41; S. Rebenich, *Jerome (The Early Church Fathers, London/New York 2002)* 22.

nymus in seinen exegetischen Schriften stets ein zweites Prinzip, demzufolge er häufig Bezüge zur Kirche seiner eigenen Zeit herstellt. Im Zusammenhang mit den Giganten und Sirenen ist vor allem an die Auseinandersetzungen mit theologischen Modellen zu denken, die von der römischen Kirche als häretisch eingestuft wurden.¹¹² Neben der Propagierung des asketischen Ideals und der intensiven Beschäftigung mit dem Text der Bibel war die Zurückweisung abweichender Positionen das dritte grosse Themenfeld innerhalb seiner literarischen Produktion. Wollte er also weiterhin Häretiker als Giganten beschimpfen und ihre Lehren als Sirenengesänge verfemen, war es von Vorteil, wenn diese nach wie vor im Bibeltext zu finden waren. Es lag zudem bereits eine Fülle von christlicher Literatur vor, die sich dieser Bildfelder bediente.¹¹³ Durch das Tilgen der mythischen Figuren hätte Hieronymus den Metaphern postum einen Teil ihrer Schlagkraft geraubt. Da die Häresien eines der grössten Probleme der Kirche in der Zeit waren, als er das Alte Testament übersetzte, wollte er als Streiter für die Orthodoxie wohl nicht biblische Beweise auslassen, die der Bekämpfung von Häretikern dienlich waren.

Korrespondenz:

Karsten C. Ronnenberg
 Historisches Institut der Universität zu Köln
 Albertus-Magnus-Platz
 D-50923 Köln
 ronnenbk@uni-köln.de

112 Einführend zu den wichtigsten theologischen Kontroversen, an denen Hieronymus beteiligt war, A. Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike* (Freiburg 2003) 22–42.

113 Belege bei W. Speyer, a.O. (Anm. 20) 1273f.