Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique

Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique

Band: 23 (1977)

Artikel: Die Mönchsgeschichten des Hieronymus : Formexperimente in erzählender Literatur

Autor: Fuhrmann, Manfred

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660760

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: 02.07.2025

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

II

MANFRED FUHRMANN

DIE MÖNCHSGESCHICHTEN DES HIERONYMUS FORMEXPERIMENTE IN ERZÄHLENDER LITERATUR

I

Die Einleitung der *Vita Hilarionis* verspricht ein Stück « grosser » Literatur [1]: Hieronymus ruft den heiligen Geist an; er zitiert Sallust (*Catil.* 3, 2; 8, 4), wonach die bedeutende Leistung so hoch eingeschätzt wird, wie begabte Schriftsteller sie zu erheben vermochten; er beschwört den Ausruf Alexanders des Grossen — des Panthers und Ziegenbocks, wie er wenig passend und nur, um nach dem heidnischen Geschichtsschreiber auch die Bibel zu zitieren, hinzufügt [2] — am Grabe Achills. Homer wäre neidisch gewesen oder hätte gar versagt: so gross ist der Stoff, dessen Hieronymus sich anzunehmen gedenkt —

[1] Zum Folgenden s. R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen* (Leipzig 1906), 80 f. Die Abhandlung von J. PLESCH, *Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus*, Programm des Wittelsbacher Gymnasiums (München 1910), begnügt sich im wesentlichen mit einem Versuch, die drei Schriften nach den Kategorien F. LEOS, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form* (Leipzig 1901), zu klassifizieren. Zur Ähnlichkeit des Eingangs mit *HA*, *Prob.* 1, 1-2, s. z.B. T. JANSON, *Latin Prose Prefaces* (Stockholm 1964), 149 f., und A. CAMERON, in *JRS* 55 (1965), 244 f.; 61 (1971), 257 f.

[2] *Dan.* 7, 6 und 8. Der nicht in allen Handschriften genannte *aries* bleibt besser weg; er steht ja für den Gegner des « Ziegenbocks », für das Perserreich.

ein Stoff, dem Epiphanius, der Bischof von Salamis auf Zypern, nur ein paar enkomiastische Gemeinplätze abzugewinnen gewusst hat. Wahrscheinlich werde es bei diesem Unternehmen ebensowenig an hämischen Kritikern fehlen wie einst bei der Schrift über den Eremiten Paulus; Hieronymus indes werde mit verstopften Ohren an den Hunden der Skylla vorübergehen.

Der Autor — das lässt jeder Satz der anspruchsvollen Einleitung überdeutlich erkennen — fiebert vor literarischem Ehrgeiz. Er nennt sofort die Gattung des neuen Werkes, mit dem er Höchstes zu erreichen hofft: er bezeichnet das Werk als *vita*, als Lebensbeschreibung. Er habe die *conversatio vitaque* Hilarions darzustellen, bemerkt er kurz darauf; es gelte, die *propriae virtutes* des Verstorbenen zu schildern, insistiert er bei dem Versuch, das eigene Unternehmen von dem Brief-Enkomion des Epiphanius abzugrenzen.

Die Struktur der *Vita Hilarionis* ist von geradezu abgezirkelter Durchsichtigkeit. Ein erster Abschnitt skizziert den Werdegang des Helden bis zum Beginn des Eremitendaseins (Kap. 2-3). Hilarion, aus einem Dorfe bei Gaza (Palästina) gebürtig, heidnischer Eltern Kind, bemächtigt sich in Alexandrien mit Leichtigkeit der Grammatik und Rhetorik — aber er glaubt an Christus, und so findet er nicht am Zirkus, an der Arena, am Theater — an den Versammlungsstätten der Heiden — Gefallen, sondern einzig an der Kirche. Er hört von Antonius, dem berühmten ägyptischen Wüstenmönch; er weilt einige Monate bei ihm; er erwählt ihn zu seinem Vorbild — nicht den Antonius, den er erlebt, den von Scharen Heilungsuchender Umdrängten, sondern den, der er einst in seinen Anfängen gewesen ist, den allem menschlichen Umgang Entrückten. Hilarion kehrt nach Gaza zurück, verteilt sein Vermögen an Verwandte und Arme und zieht, fünfzehnjährig, in die heimatliche, von Räubern bedrohte Wüste — *contempsit mortem, ut mortem evaderet*, bemerkt Hieronymus hierzu mit rhetorischer Bravour.

Der zweite Abschnitt ist der Askese des Helden, seinen Anfechtungen und ihrer Überwindung durch rigoroses Fasten,

gewidmet (Kap. 4-12). Hieronymus berichtet aus grosser Distanz [1]; er beschreibt fast durchweg dauernde oder sich wiederholende Gegebenheiten: die Kleidung, Nahrung und Lebensweise Hilarions, die Versuchungen, die Behausung und nochmals die Lebensweise. Mit den Worten *Ergo, aselle, faciam, ut non calcitres* eröffnet Hilarion den Kampf gegen seinen Leib (Kap. 5); mit einem Bilde, das den Helden als « Esel » zeigt — der Dämon reitet auf ihm und fragt ihn, ob er « Gerste » wolle — schliesst der Autor die Schilderung der Versuchungen ab (Kap. 8). Einmal berichtet er aus so grosser Distanz, dass er das ganze Leben des Helden mit einem Blick umfasst (er weist eigens auf die Durchbrechung des *ordo narrandi* hin): das 11. Kapitel schildert den *ascensus* Hilarions, seine asketische Ernährungsweise [2], wie er sie in fünf Phasen vom 21. bis zum 80. Lebensjahre befolgt habe. Ein das Bisherige geschickt verklammerndes Apophthegma beschliesst den Abschnitt (Kap. 12): die Räuber, zuvor nur eine drohende Möglichkeit (Kap. 3 a.E.; 4), werden handgreifliche Realität, und der Leser vernimmt jetzt aus des Helden eigenem Munde, was ihm am Ende des vorigen Abschnitts der Autor versichert hatte: *mori paratus sum.*

Wer lange genug intensiv der Askese obliegt, erhält als Lohn die Kraft, Wunder zu vollbringen: im Sinne dieser geläufigen Vorstellung folgt auf den Askese-Abschnitt eine mehr als doppelt so umfängliche Partie, die einigen Wundern Hilarions gewidmet ist (Kap. 13-23). Hier dominiert der bis zur szenischen Darstellung ans Detail heranrückende Bericht einmaliger Ereignisse [3]; der Autor bringt eine Sequenz von elf kurzen, in sich geschlossenen Geschichten. Hilarion habe

[1] Zur Erzählerdistanz s. E. LÄMMERT, *Bauformen des Erzählens* [6] (Stuttgart 1975), 86 ff.

[2] Der Migne-Text lautet *vitam eius pariter exponens* (Kap. 10 a.E.): *victum* wäre deutlicher; vgl. Kap. 11: *ad superiorem victum adiecit oleum.*

[3] Zu den Begriffen szenische Darstellung und Bericht s. E. LÄMMERT, *op. cit.*, 87 und 91 ff.; zum Folgenden vgl. J. PLESCH, *op. cit.*, 44 f.

bereits 22 Jahre in der Wüste gelebt, da sei eine unfruchtbare Frau aus Eleutheropolis zu ihm gekommen, heisst es zunächst; der für den Abschnitt massgebliche Begriff *signum* wird mit wohlüberlegter Verzögerung erst zu Beginn der folgenden Erzählung genannt (Kap. 14; vgl. Kap. 24). Die ersten drei Geschichten stellen Frauen in den Mittelpunkt (Kap. 13-15) [1], und auch sonst ist für eine gefällige, Variation und Kontrast verbindende Gruppierung gesorgt: zwei Heilungen von Gelähmten, die sich ihr Leiden bei der Ausübung ihres Berufes zugezogen haben, umrahmen zwei Exorzismen (Kap. 16-19); hierauf folgt je ein Paar von Geschichten, worin Hilarion Abhilfe gegen magische Künste und gegen böse Geister schafft (Kap. 20-23) [2]. Die letzte Erzählung hat ein *brutum animal*, ein tollwütiges Kamel, zum Gegenstand; sie enthält unverkennbar den abschliessenden Höhepunkt der Partie. Mancherlei Motive stellen Querverbindungen her: die Wunder der Kapitel 14 und 20 helfen nicht nur den Betroffenen, sondern dienen auch dem Kampfe gegen den Götzen Marnas und der Ausbreitung des christlichen Glaubens; Hilarion weist seine Partner dreimal darauf hin, dass es für Geld und Besitz keine bessere Verwendung gebe als Verteilung an die Armen (Kap. 15; 18; 20). Schliesslich bildet ein durative Element den Hintergrund der Kette von einmaligen Ereignissen: die *fama* des Helden. Sie gründete sich zunächst auf die Askese und war auf Palästina beschränkt (Kap. 13); sie breitete sich nach dem ersten grossen Heilungswunder *longe lateque* aus (Kap. 14 a.E.) und drang schliesslich nicht nur nach Ägypten und Syrien, sondern auch in entfernte Provinzen vor (Kap. 22 a.A.).

Eben dieses durative Element wird zu Beginn des folgenden kurzen Abschnitts (Kap. 24-28) — er befasst sich mit Hilarions

[1] Das *exemplum salvatoris* (Kap. 15) verweist auf *Mc.* 8, 23 und *Jo.* 9, 6; s. ferner *Mc.* 7, 33.

[2] Bei der zweiten Geschichte des ersten Paares geht es auch um einen Dämon, bei der ersten Geschichte des zweiten Paares auch um Magie: Hieronymus hat die Wundererzählungen sorgsam miteinander verfügt.

Aufsicht über die Klöster und Mönche Palästinas und Syriens — beherrschend. Die Wunder haben die *fama* des Helden zur *gloria* gesteigert, und was im 14. Kapitel der Autor behauptet hatte — Hilarion sei der Begründer des palästinensisch-syrischen Mönchswesens und somit eine dem Antonius ebenbürtige Figur —, das erfährt der Leser jetzt von Antonius selbst (Kap. 25). Hilarion ruft durch sein Beispiel « unzählige Klöster » ins Leben, und so erwächst ihm die Pflicht, überall nach dem Rechten zu sehen und durch Lob und Tadel, durch Lohn und Strafe für wahrhaftes Mönchtum zu sorgen. Die Beschreibung sich wiederholender Gegebenheiten spitzt sich bald wieder zur Erzählung einzelner Ereignisse zu; die Kapitel 26-28 enthalten Geschichten von einem geizigen, einem freigebigen und wieder einem geizigen Mönch sowie von der jeweiligen Reaktion Hilarions.

Der folgende, besonders ausführliche Abschnitt (Kap. 29-43) kombiniert die bisherigen Themen: die Askese, das Anachoretentum Hilarions sowie die Wunderkraft und deren Reflex, die *fama* oder *gloria*. Die Wunderkraft und deren *fama* locken zahlreiche Menschen — Mönche und Heilungsuchende — an; sie heben so die von Hilarion gewählte Lebensform, den Rückzug aus der Welt, wieder auf, und Hilarion versucht durch immer neue Reisen, die verlorene Einsamkeit zurückzugewinnen. Der Autor führt nunmehr aus, was eine Vorausdeutung der Einleitung angekündigt hatte [1]: dass sein Held der *frequentia* ausgesetzt gewesen sei; zugleich zeigt sich, dass es im 3. Kapitel nicht von ungefähr geheissen hatte, Hilarion habe die *frequentia*, die den berühmten Antonius umgab, nicht ertragen können — er wird jetzt, da er den gleichen Ruhm erlangt hat, selbst ihr Opfer. Hieronymus hat es verstanden, in den einander ähnelnden Abläufen des Reise-Abschnitts ein stereotyp wiederkehrendes Gerüst mit je verschiedenen, zum Teil episodischen Geschichten zu verbinden. Das stereotyp wiederkehrende Gerüst der Abläufe

[1] Zur Vorausdeutung s. E. LÄMMERT, *op. cit.*, 139 ff.

hat folgende Beschaffenheit: der Held bemerkt, dass sein Ruhm die Einsamkeit zunichte gemacht hat; er stellt sie wieder her, indem er in eine entfernte und abgelegene Gegend flieht; sein Ruhm holt ihn ein; er wird genötigt, Wunder zu vollbringen, und abermals ist es um seine Einsamkeit geschehen. Für die nötige Abwechslung sorgen die mannigfachen Wundererzählungen, ferner Episoden wie die Flucht vor den Häschern aus Gaza (Kap. 33) [1].

Eine erste, exponierende Partie (Kap. 29-34) geht von der Betroffenheit Hilarions — er ist jetzt 62 Jahre alt — über die vielen Menschen aus, die ihn umgeben. Nach zweijährigem Unmut rafft er sich auf; er beschliesst, in die Fremde zu ziehen — der Autor bereitet diesen Entschluss vor, indem er sich — ein einmaliger Fall in der ganzen Schrift [2] — mit seinem Urteil in den Bericht einschaltet: andere mögen Hilarions Wunder und seine Askese bestaunen; *Ego nihil ita stupeo quam gloriam illum et honorem calcare potuisse* (Kap. 30). Hilarion besucht zunächst zwei Bischöfe, die Kaiser Constantius, der Arianer-Freund, in die Verbannung geschickt hatte, und den Aufenthaltsort des inzwischen verstorbenen Antonius [3]; dann begibt er sich mit zwei Begleitern in die Wüste, und der geschilderte Ablauf « Ruhm — Wunder — Aufhebung der Einsamkeit »

[1] Der Autor stellt hier den Vorgang so dar, wie er sich für die Gastgeber Hilarions zutrug, d.h. er versucht, durch perspektivisches Erzählen, durch die Einnahme eines *point of view* (s. hierüber z.B. W. Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk* [11] (Bern/München 1965), 211 ff.; E. Lämmert, *op. cit.*, 70 ff.), Spannung zu erzeugen. Die *Vita Hilarionis* enthält kein weiteres Beispiel dieser Art.

[2] Die übrigen auktorialen Bemerkungen beziehen sich auf die Schrift, nicht auf deren Gegenstand. Hieronymus weist auf Anfang und Ende des exkursartigen Überblicks über den *victus* Hilarions hin (Kap. 10 a.E.; 11 a.E.); er gibt durch Präteritio-Formeln zu erkennen, dass er aus der Fülle des Stoffes auswählt (Kap. 7 a.A.; 24 a.A.; 42 a.A.); er kündigt eine Beschreibung (Kap. 31 a.A.), einen Vorgriff auf das Ende einer Nebenfigur (Kap. 34 a.E.) und einen Anhang (Kap. 47) an.

[3] Beide Besuche sind durch — chiastisch gestellte — Visionen vorbereitet: Kap. 29 a.E. verkündet Hilarion den Tod des Antonius; Kap. 30 weist er in orakelhaft dunkler Rede auf die durch die Kirchenpolitik des Kaisers Constantius verursachten Wirren hin.

setzt ein. Hieronymus führt diesen Ablauf sogleich zweimal vor, das zweite Mal, bei dem Aufenthalt in der Oase (Kap. 34 a.A.), in geraffter, um das Wunder verkürzter Form.

Der Rest des Reise-Abschnitts unterscheidet sich von allem Vorausgehenden dadurch, dass Hilarion den palästinensisch-ägyptischen Raum, in dem sich sein bisheriges Leben abgespielt hatte, verlässt: er sucht über die See hinweg in die ersehnte Einsamkeit zu gelangen. Drei Aufenthaltsorte bedingen ebensoviele Phasen dieses Bemühens: Sizilien (Kap. 34-38); Epidaurus (Kap. 39-41) und Zypern (Kap. 41-43). Die sizilische und die zyprische Etappe zeigen starke Ähnlichkeiten: hier wie dort vollbringt Hilarion schon während der Fahrt zum neuen Ziel ein Wunder; hier wie dort lüften unreine Geister von Besessenen sein Inkognito; hier wie dort muss er daraufhin Exorzismen und Heilungen vornehmen. Die mittlere Etappe, der Aufenthalt in Epidaurus, enthält die spektakulärsten Wundertaten Hilarions: eine Riesenschlange wird gebannt und durch Feuer vernichtet; die Fluten des Meeres, die die Küste mit Überschwemmung bedrohen, werden um Ufer festgehalten [1]. Bei der zweiten Geschichte sieht sich Hieronymus, der sonst stets anzunehmen scheint, dass der Leser die Faktizität des Dargebotenen nicht im mindesten bezweifelt, veranlasst, seinen Bericht gegen Skepsis abzusichern: er beruft sich einmal auf die örtliche Tradition, die noch stets von der rettenden Tat Hilarions wisse; er erinnert zum anderen an den fundamentalen Lehrsatz der christlichen Religion, dass dem Glaubenden nichts unmöglich sei (*Mt.* 17, 20). Während der letzten Phase, auf Zypern, durchbricht Hilarion auf den Rat seines Schülers Hesychius den Zirkel immer neuen Fliehens in entfernte Länder; er zieht sich ins gebirgige Innere der Insel, an einen schwer zugänglichen *locus amoenus* in der Nähe der Ruine eines

[1] Die *Vita Hilarionis* bringt zuvor nur ein Naturwunder, Hilarions erfolgreiches Eintreten für Regen (Kap. 32); im Folgenden vermag es nur die Vertreibung der Seeräuber (Kap. 41) einigermassen mit den epidaurischen Taten aufzunehmen.

heidnischen Tempels [1], zurück und verbringt dort einigermassen ungestört die letzten fünf Jahre seines Lebens.

Der Schluss (Kap. 44-47) berichtet vom Testament, vom Tode und von der Bestattung des neunundsiebzigjährigen Hilarion und wartet sodann mit zwei überraschenden Ereignissen auf: Hesychius entführt die Leiche in die palästinensische Heimat; Constantia, eine Verehrerin Hilarions, stirbt, als sie hiervon erfährt. Mit einem Blick auf den *hortulus Cypri*, den über alles geliebten Aufenthaltsort der letzten Jahre, endet die Lebensbeschreibung.

Die *Vita Hilarionis* gehört zur hagiographischen, im weiteren Sinne zur Asketen- und Wundertäter-Literatur, d.h. zu einer Erscheinung, die sich auch beim hellenistisch-kaiserzeitlichen Heidentum, zumal bei Anhängern des Kynismus und des Neupythagoreismus, nicht geringer Beliebtheit erfreut hat. Daher lassen sich für das motivische Material der Schrift mannigfache Entsprechungen namhaft machen, und zwar nicht nur — wie es sich bei der aller hagiographischen Literatur gemeinsamen biblischen Grundlage von selbst versteht — in christlichen, sondern auch in heidnischen Schriften verwandten Inhalts. Hierfür einige besonders augenfällige Beispiele — nicht als ob es gälte, « Quellen » des Hieronymus ausfindig zu machen, sondern weil es nützlich ist, sich zumindest in einigen Umrissen den Strom der Überlieferung zu vergegenwärtigen, dem die *Vita Hilarionis* angehört; hierbei wird die *Vita Antonii* des Athanasius, das unmittelbare Vorbild des Hieronymus sowohl in der Anlage des Ganzen als auch in vielen Details, zunächst ausgespart.

Die literarische Darstellung einer mönchischen Existenz enthält vor allem zwei Komponenten: die asketische Lebens-

[1] Der *locus amoenus* überbietet die Zufluchtsstätte des Antonius (Kap. 31; vgl. Athanas. *Vita Antonii* 49 f.). Bei dem Tempel mag Hieronymus an ein Venus-Heiligtum gedacht haben, wie ihm denn bei den Worten *Paphum urbem Cypri nobilem carminibus poetarum* (Kap. 42) wohl zuallererst Hor. *Carm.* I 30, 1-2; III 28, 13-15, und Verg. *Aen.* I 415 u.ö. vorschwebten.

führung und die Wunder, d.h. einerseits durativ-iterative Gegebenheiten, die sich durch Beschreibungen bewältigen lassen, und andererseits einzelne Ereignisse, für die eine Vielfalt erzählerischer Techniken — vom kurzen, nüchternen Bericht bis zur ausführlichen, durch Dialoge belebten szenischen Darstellung — zu Gebote steht. Das mönchische Dasein wird durch den Abschied von der « Welt », den Verzicht auf Besitz, bürgerliche Stellung und Lebensgenuss begründet [1] — diese konstitutiven Schritte Hilarions haben nicht nur in sonstiger Hagiographie, sondern auch in Philostrats Darstellung des Werdegangs von Apollonios von Tyana eine ziemlich genaue Entsprechung [2]. Der Mönch sucht die Einsamkeit auf und entzieht sich, wenn er allzu stark beansprucht wird, seiner Umwelt durch die Flucht — diese Ingredienzien der *Vita Hilarionis* finden sich auch in der Pythagoras-Überlieferung [3]. Hilarion lebt gemäss der Vorschrift des Apostels Paulus von seiner eigenen Hände Arbeit; diese spezifisch christliche Maxime gilt auch für manche andere Mönchsfigur der zeitgenössischen Hagiographie [4]. Hilarions rigoroser Speiseplan steht nicht für sich allein [5], ebensowenig das Motiv des Asketen, der die physischen Triebe durch die Verbindung von Fasten und schwerer Arbeit bricht [6] und nur noch aus Haut und Knochen besteht [7]. Die Versuchungen sind ein nahezu unentbehrliches und schier unerschöpfliches Thema der Mönchsliteratur; hier

[1] S. hierzu R. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1914, 8, 50 f.

[2] Philostr. *Vita Apollonii* I 13; I 21.

[3] Iambl. *De vita Pythagorica* 27 f.

[4] *Vita Hilarionis* 5 (mit Berufung auf *2 Thess.* 3, 10). Vgl. z.B. Pallad. *Historia Lausiaca* 10, 6; 45, 3; 47, 2 (jeweils mit Anspielung auf *2 Thess.* 3, 8); *Historia monachorum* 1, 32.

[5] *Vita Hilarionis* 11. Vgl. Pallad. *Hist. Laus.* 18, 1; 38, 12 f.

[6] *Vita Hilarionis* 5. Vgl. Pallad. *Hist. Laus.* 19, 6.

[7] *Vita Hilarionis* 5 a.E. Vgl. Pallad. *Hist. Laus.* 42.

sei nur erwähnt, dass sich die Szene, in der der betende Hilarion durch sachfremde Gedanken abgelenkt wird, durch einschlägige Warnungen illustrieren lässt [1]. Man könnte wohl für fast jeden Zug im Askese-Abschnitt der *Vita Hilarionis* Parallelen beibringen; auch für die negativen Exempel mönchischen Gebarens und für den *locus amoenus* auf Zypern fehlt es nicht an Entsprechungen [2].

Unter den Wundererzählungen der *Vita Hilarionis* findet sich neben einer Fülle « gewöhnlicher » Heilungen und Exorzismen manches Ausserordentliche; doch auch hierzu lassen sich leicht christliche und ausserchristliche Analogien nennen. Die Geschichte vom Mädchen, das ein allzu starker Liebeszauber in Wahnsinn versetzt hat, begegnet ähnlich — und offensichtlich in einer ursprünglicheren Fassung — in einem Roman [3]; die Befragung des Dämons, die Hilarion sowohl in dieser als auch in der unmittelbar folgenden Erzählung vornimmt, hat ein Pendant bei Lukian [4]. Die Heilung des tollwütigen Kamels erinnert deutlich an die Heilung eines ebenfalls tollwütigen Hundes, von der die Apollonios-Biographie zu berichten weiss [5]. Antonius, verlautet in der *Vita Hilarionis*, habe die Wildesel durch ein einmaliges Machtwort an das Leittier auf immer von seinen Gemüsebeeten ferngehalten; dieses ein Detail der *Vita Antonii* variierende Motiv entfernt sich nicht

[1] *Vita Hilarionis* 8. Vgl. *Historia monachorum* 1, 25 f.

[2] *Vita Hilarionis* 26 und 28; vgl. hiermit Pallad. *Hist. Laus.* 25-28. *Vita Hilarionis* 43; vgl. hiermit *Hist. monachorum* 12, 3 f.

[3] *Vita Hilarionis* 21. Vgl. Ach. Tat. IV 15-17, wo der Zauber durch Gegenzauber aufgehoben wird — ein Verfahren, das Hilarion im Vertrauen auf seine überlegene Wunderkraft von sich weisen kann.

[4] *Vita Hilarionis* 21 f. Vgl. Lucian. *Philops.* 16: ein einschlägig kundiger Syrer aus Palästina heilt Besessene, indem er den Dämon in griechischer oder barbarischer Sprache fragt, wie und woher er in den Kranken gefahren ist, usw.

[5] *Vita Hilarionis* 23. Vgl. Philostr. *Vita Apollonii* VI 43; hierzu R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 82 Anm. 1. S. ferner Pallad. *Hist. Laus.* 18, 27 f. und *Hist. monachorum* 21, 15 f. (Heilung blinder Hyänen).

weit von zwei Tiergeschichten der Pythagoras-Überlieferung [1]. Die Bannung oder Vernichtung von Schlangen findet sich in der einschlägigen Literatur auch sonst [2]; dasselbe gilt von der Herrschaft über die Elemente, wie Hilarion sie in Epidaurus praktiziert [3]. Die Begegnung mit den Räubern, von Hieronymus als Vorgang der gewöhnlichen Wirklichkeit dargestellt, erscheint anderwärts als Wunder [4]. Schliesslich die prophetische Gabe, durch die sich Hilarion über bevorstehende Nachstellungen von Seiten der Staatsgewalt unterrichtet zeigt: sie hat ein genaues Analogon in der *Apollonios-Biographie* [5].

Hieronymus beansprucht im ersten Satz der Einleitung, die Vielfalt der deskriptiven und erzählerischen Motive zum Ganzen einer Lebensbeschreibung verbunden zu haben. Für dieses Unterfangen stand ihm im Bereich der Hagiographie nur ein Vorbild zu Gebote: die *Vita Antonii* des Athanasius. Die *Vita Hilarionis* ist somit *eo ipso*, d.h. schon durch die Wahl der Gattung, der Versuch, mit der von Anfang an erfolgreichen, inzwischen längst auch ins Lateinische übersetzten Schrift des alexandrinischen Bischofs zu konkurrieren [6]. Und Hierony-

[1] *Vita Hilarionis* 31, nach Athanas. *Vita Antonii* 50. Vgl. Iambl. *De vita Pythagorica* 60 f.: Pythagoras hindert durch Zuspruch eine Bärin, Fleisch, und einen Stier, Bohnen zu geniessen. S. ferner *Hist. monachorum* 4, 3.

[2] *Vita Hilarionis* 39. Vgl. Lucian. *Philops.* 12; hierzu R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 3 f. S. ferner Iambl. *De vita Pythagorica* 142.

[3] *Vita Hilarionis* 40. Vgl. Iambl. *De vita Pythagorica* 135. Zur Bannung der Seeräuberschiffe (*Vita Hilarionis* 41) s. R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 82 Anm. 1.

[4] *Vita Hilarionis* 12. Vgl. *Hist. monachorum* 6, 2; s. hierzu A.-J. Festugière, « Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'hagiographie primitive », in *WS* 73 (1960), 146 ff.

[5] *Vita Hilarionis* 33. Vgl. Philostr. *Vita Apollonii* VII 10. Die Reaktion ist allerdings verschieden: Hilarion entzieht sich der Verfolgung; Apollonios stellt sich ihr und kommt ihr gar zuvor.

[6] Seit ca. 375 gab es zumindest die Übersetzung des Euagrius. Eine anonyme Version wurde von G. Garitte, *Un témoin important du texte de la vie de saint Antoine par saint Athanase* (Brüssel/Rom 1939), sowie von H. Hoppenbrouwers, *La plus ancienne version latine de la vie de saint Antoine par saint Athanase* (Nimwegen 1960), ediert.

mus rechnet offensichtlich mit Lesern, die die *Vita Antonii* kennen: seine Schrift fordert ständig sei es ausdrücklich, sei es implizit zum Vergleich mit dem Vorbild auf.

Der erste ausdrückliche Hinweis lässt nicht lange auf sich warten: der junge Hilarion folgt im 3. Kapitel dem *celebre nomen Antonii* in die Wüste, und wenn ihn dort einerseits die mustergültige Lebensführung des Asketen anzieht und ihn andererseits die denselben umschwärmende *frequentia* abstösst, so deutet sich hierin, wie dargetan, der die letzten 17 Jahre Hilarions selbst beherrschende Grundkonflikt an [1]. Im Kapitel darauf begründet der Held die eigene asketische Existenz, zu der Antonius einen *pelliceus ependytes* beigesteuert hat; das Gewand aus der Hand des grossen Mönchs ist die Verheissung einer ebenso erfolgreichen Laufbahn [2]. Mit seinen ersten Heilungen, seinem Ruhm und dessen Folge, dem aufblühenden Klosterwesen, löst der Held denn auch die Erwartungen ein, die sein Lehrer in ihn gesetzt hatte: Hilarion erwirbt für Palästina denselben Rang einer Gründerfigur, wie ihn Antonius für Ägypten erworben hatte (Kap. 14 a.E.). Antonius verkehrt brieflich mit seinem Schüler, und er erklärt weite Pilgerfahrten aus syrischen Landen zu seinem ägyptischen Aufenthaltsort für unnötig: wo man doch dort den Hilarion habe (Kap. 24). Hilarion weiss vom Tode des Antonius, ehe eine Bote das Ereignis meldet (Kap. 29) [3], und ein oder zwei Jahre darauf sucht er den « Berg » in der oberen Thebais auf, an dem Antonius die letzten Jahrzehnte seines Lebens verbracht hatte (Kap.

[1] S. *supra* S. 45.

[2] Das Gewand-Motiv spielt in der Antonius-Überlieferung eine nicht geringe Rolle: der sterbende Antonius verfügt die Rückgabe eines *pallium*, das er von Athanasius erhalten habe (Athanas. *Vita Antonii* 91 f.); im Widerspruch hierzu verlangt Paulus, in eben diesem *pallium* bestattet zu werden (Hier. *Vita Pauli* 12).

[3] Offensichtlich durch eine Vision, wie sie Antonius beim Ableben des Amun zuteil geworden war (Athanas. *Vita Antonii* 60). Hieronymus konnte die dortige eindrucksvolle Schilderung nicht übernehmen, da er sie bereits *Vita Pauli* 14 imitiert hatte.

30 a.E.-31) [1]. Bei der Schilderung dieser Örtlichkeit sucht Hieronymus seinen Vorgänger durch manches Detail zu überbieten [2]. Andererseits aber bringt er nichts, was den Angaben des Athanasius offen widerspräche; insbesondere nimmt seine Behauptung, er wisse nicht, ob man Hilarion das Grab des Antonius gezeigt habe, auf des Antonius Wunsch Bedacht, man möge seine letzte Ruhestätte geheimhalten [3]. Dieser symbolträchtige Besuch (soll sich der Leser an die Szene der Einleitung — Alexander am Grabe Achills — erinnern ?) fasst im Bild, was unmittelbar darauf die Bewohner offen aussprechen: Hilarion ist *successor Antonii* (Kap. 32). Folgerichtig wird von nun an der Name des Antonius nicht mehr genannt.

Die impliziten Hinweise beginnen mit der Schilderung der Jugend: während Antonius die heidnische Bildung abgelehnt hatte, eignet Hilarion sie sich mit Eifer an — Hieronymus macht seinen Helden zum Zeugen des eigenen Verhältnisses zu diesem umstrittenen Gegenstand [4]. Die rasche Einsicht des Teufels, er werde von einem Knaben besiegt, überbietet unverkennbar die entsprechende Leistung des Antonius [5]. Das schon erwähnte Motiv des Sich-Nährens von eigener Arbeit findet sich auch in der *Vita Antonii*; dasselbe gilt von der Tätigkeit des Korbflechtens [6]. Die grandiosen Versuchungsszenen der *Vita Antonii* konnte Hieronymus nicht zu übertreffen wagen; er tut

[1] Ihm war diese Stätte noch nicht bekannt: er hatte sich als Fünfzehnjähriger, also 306 oder 307, bei Antonius aufgehalten; dieser war, wie sich aus Athanas. *Vita Antonii* 47 (Tod des Bischofs Petrus) ergibt, frühestens 311 in die obere Thebais gezogen; s. *ibid.* 49.

[2] S. *Vita Antonii* 49 f. und 91 (das *refugium* am Gipfel).

[3] S. *Vita Antonii* 91 f.

[4] *Vita Antonii* 1 (vgl. *ibid.* 72 f.) und *Vita Hilarionis* 2. In ähnlicher Weise hatte Hieronymus bereits *Vita Pauli* 4 angedeutet, dass Vertrautheit mit der heidnischen Bildung und Mönchtum nicht unvereinbar seien.

[5] *Vita Hilarionis* 4. Vgl. *Vita Antonii* 5 a.E.-6. Antonius war damals 18-20, Hilarion hingegen erst 15 Jahre alt.

[6] *Vita Hilarionis* 5, mit der Bemerkung: *aemulabatur Aegyptiorum monachorum disciplinam*. Vgl. *Vita Antonii* 50 und 53.

die Materie verhältnismässig kurz ab und begnügt sich mit einigen eindrucksvollen Streiflichtern. Einen recht deutlichen Bezug enthalten wieder die Darlegungen über Hilarions Klosterbesuche; die Vision von den arianischen Umtrieben soll offensichtlich an die entsprechende Vision des Antonius erinnern [1]. Ferner das Motiv der durch Heilungsuchende gestörten Einsamkeit: Antonius sieht sich hierdurch veranlasst, in die obere Thebais zu entweichen, wobei ihn die Stimme Gottes an den entlegenen « Berg » verweist. Hieronymus lässt diese Antinomie sich mehrfach wiederholen, so dass sie zur Triebfeder der rastlosen Flucht seines Helden wird [2]. Wie schon bemerkt, fordert der *locus amoenus* auf Zypern zum Vergleich mit des Antonius Aufenthaltsort am « Berge » auf [3]; schliesslich soll auch die Darstellung des Todes den entsprechenden Abschnitt der *Antonius-Vita* variieren und überbieten [4].

Das Mailänder Edikt hatte den ursprünglichen Grundtyp des christlichen Heiligen, den Märtyrer, nahezu unmöglich gemacht; die Askese, das mönchische Dasein errang alsbald, wie nicht zuletzt aus der *Vita Antonii* hervorgeht (Kap. 46 f.), den Rang eines vollgültigen Ersatzes. Beim Asketen aber kam es, anders als beim Märtyrer, nicht nur auf das Ende, sondern auf das ganze Leben an; folglich musste auch die literarische Fixierung einer asketischen Existenz das ganze Leben zu umgreifen suchen. Athanasius jedenfalls hat diese Konsequenz gezogen: er wählte für seinen Gegenstand, den

[1] *Vita Hilarionis* 24 ff.; vgl. *Vita Antonii* 15 und 54. *Vita Hilarionis* 30; vgl. *Vita Antonii* 82.

[2] *Vita Hilarionis* 29 ff. Vgl. *Vita Antonii* 48 f. S. hierzu R. Reitzenstein, *Leben des Antonius*, 19 ff.

[3] S. *supra* S. 48 Anm. 1. Der unmittelbar zuvor mitgeteilte Plan einer Flucht in die Bucolia (*Vita Hilarionis* 43 a.A. Bucolia = obere Thebais) ist ebenfalls ein unverkennbarer Hinweis auf Antonius.

[4] *Vita Hilarionis* 44 ff. und *Vita Antonii* 89 ff.: Verfügung über die Habe, Vorschriften hinsichtlich der Bestattung. Der Wunderbericht vom nach zehn Monaten noch unversehrten Leichnam Hilarions übertrumpft das Vorbild; s. R. Reitzenstein, *Leben des Antonius*, 29 f. Anm. 3.

Mönch Antonius, die Form der Biographie. Da er indes nicht in demselben Masse Schriftsteller wie Kirchenpolitiker und Theologe war, zeigt seine *Vita Antonii* in literarischer Hinsicht manche Schwäche; sie lässt insbesondere einen klaren Plan vermissen. So erklären sich auch die unterschiedlichen Ergebnisse, zu denen wiederholte Gliederungsversuche gelangt sind. Immerhin ist durch Anfang und Ende, durch Jugend (Kap. 1-2) und Tod (Kap. 89-92), ein fester biographischer Rahmen gegeben. Innerhalb dieses Rahmens kann man, wenn auch nicht ohne Mühe, zwei Hauptteile ausmachen: einen erzählenden Teil, der die Ereignisse in zeitlicher Folge darstellt (Kap. 3-55), und einen beschreibenden Teil, der die Gnadengaben und Tugenden des Antonius nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet vorführt (Kap. 56-88) [1]. Der erste Hauptteil gibt mehrere Male das Alter an, das Antonius jeweils erreicht hat [2]; dort ist, jedenfalls zu Anfang, der stufenweis sich vollziehende Aufstieg in der Askese eine wichtige Orientierungsmarke der Darstellung [3]. Im zweiten Hauptteil lassen sich Partien über seine Wundergabe, seine Einsicht in Übersinnliches, seine Demut, seine Rechtgläubigkeit usw. unterscheiden [4]. An Mustern für diese dem Enkomion nahestehende Form der Biographie hat es Athanasius gewiss nicht gefehlt. Unter den erhaltenen Schriften zeigen zumal Xenophons

[1] So S. CAVALLIN, *Literarhistorische und textkritische Studien zur Vita S. Caesarii Arelatensis*, Lunds Universitets Årsskrift, N.F. Adv. 1, Bd 30, 7 (Lund 1934), 12 ff.; ebenso Th. WOLPERS, *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters* (Tübingen 1964), 44 ff. An der abweichenden Gliederung R. REITZENSTEINS, *Leben des Antonius*, ist zumal der « historische Teil im engeren Sinne » (S. 19 f. und 26 f.: Kap. 46-66) anfechtbar.

[2] So bereits Kap. 2: 18 oder 20 Jahre; Kap. 10: 35 Jahre; Kap. 14: 20 Jahre Anachoretentum, also 55 Jahre.

[3] Kap. 3 (vor dem Dorfe); 7-8 (bei den Gräbern); 11-12 (Wüste, Brunnenhaus); 14 (Beginn der Wundertätigkeit); 49 (?; Rückzug in die obere Thebais). S. hierzu J. LIST, *Das Antoniusleben des Hl. Athanasius des Grossen*, Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 11 (Athènes 1930), 16 ff., mit Hinweisen auf neuplatonische Wurzeln und Analogien.

[4] Kap. 56-65; 66; 67; 68-71 usw.; S. CAVALLIN, *op. cit.*, 13.

Agesilaos und die *Vita Attici* des Cornelius Nepos (mit den Abschnitten Taten-Charakter-Tod) eine verwandte Struktur [1]; unmittelbare Anregungen sowohl formaler als auch inhaltlicher Art scheint Athanasius zumal von der Pythagoras-Überlieferung empfangen zu haben [2].

Die *Vita Hilarionis* unterscheidet sich erheblich von ihrem Vorbild. Athanasius hatte sich an Mönche gewandt: seine Schrift sollte ein Ideal gelassener Weltentsagung verkünden und zugleich vor asketischen Übertreibungen sowie vor einer Überschätzung der Wundertätigkeit warnen — diesen Zwecken dient insbesondere eine lange Predigt des Antonius, welche die Form der Biographie zu sprengen droht (Kap. 16-43). Hieronymus hingegen wendet sich an beliebige christliche Leser; sein Werk enthält keine Reden, keine Paränese, keinerlei didaktisch-moralische Substanz, sondern Handlung — Wunder und Reisen —, die durch effektvolle Darbietung unterhalten soll. Der Aufbau ist, wie die Analyse gezeigt hat, klar und ausgewogen. Die Chronologie ist nur in den mittleren Abschnitten über die Wunder und die Klosterbesuche (Kap. 13-23; 24-28) suspendiert; vorher und zumal innerhalb des Reise-Abschnitts geben relative und absolute Daten (wie der Tod des Antonius, das Regime Julians usw.) ein festes zeitliches Gerüst [3]. Ein Aufstieg nach Art des ersten Hauptteils der *Vita Antonii* findet nicht statt; der *ascensus* im Speiseplan (Kap. 11) ist kein Äquivalent. Schwerer wiegt, dass sich Hieronymus nicht veranlasst gesehen hat, das Äussere und die Wesensart seines Helden zu beschreiben; das einzige nennenswerte Charak-

[1] S. CAVALLIN, *op. cit.*, 11 ff.

[2] S. R. REITZENSTEIN, *Leben des Antonius*, 13 ff.; 30 ff.

[3] Die Angaben lassen sich sämtlich zu einer in sich stimmigen Zeittafel zusammenfügen. Schwierigkeiten bereitet lediglich die Dreijahresfrist, die Hesychius benötigt haben soll, seinen Lehrer zu finden (Kap. 38): wann soll die Suche begonnen haben ? Wohl nach dem Tode Julians und dem letzten, durch den Schüler Hadrian vermittelten Kontakt mit der Heimat (Kap. 34). Dann wäre freilich eine Zweijahresfrist plausibler, da Hilarion im Jahre 365 nach Zypern gelangt sein muss.

teristikum Hilarions besteht darin, dass er öfters lacht oder lächelt — ein Charakteristikum, das offenbar durch die Etymologie des Namens bedingt ist [1]. Der Reise-Abschnitt hat Entsprechungen in den Biographien wandernder Philosophen wie des Pythagoras oder des Apollonios von Tyana; er zeigt Verwandtschaft mit den apokryphen Apostelakten und geht in letzter Instanz auf die Struktur des Liebesromans zurück [2]. Ein Analogon in der hagiographischen Literatur ist die Geschichte vom wandernden Mönch Sarapion [3]; allein dort fehlt das Grundmotiv des unter Prüfungen von Schauplatz zu Schauplatz getriebenen Helden, das sowohl in den Liebesromanen als auch im Reise-Abschnitt der *Vita Hilarionis* die ständigen Ortswechsel motiviert.

Die Gattung Biographie war seit jeher eine variable, für vielfältige Einflüsse aus anderen Gattungen — aus der Historiographie, dem Enkomion usw. — offene Grösse. Insbesondere konnte sie immer schon als Sammelbecken für kleine, in sich geschlossene Erzähleinheiten wie Anekdoten und Apophthegmen dienen; die durch Diogenes Laërtios wenn auch trümmerhaft bewahrte Tradition der Philosophenbiographie bietet hierfür reiches Anschauungsmaterial. So besteht kein Grund, der *Vita Hilarionis* den vom Autor selbst beanspruchten Titel einer Lebensbeschreibung zu verweigern — trotz der schematischen Beschaffenheit dieses Lebens, trotz des grossen Gewichts kleiner Erzähleinheiten, der Wundergeschichten, und trotz der Einflüsse des Romans. Dieses Urteil bezieht sich freilich lediglich auf die literarische Form: die Historizität nicht nur der spektakulären Naturwunder mag gleichwohl erheblichen Zweifeln unterliegen, und man mag überdies beklagen, dass sich der

[1] S. Kap. 18; 20; 26; 41.

[2] S. R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3 (Stuttgart 1932), 34 ff.

[3] Pallad. *Hist. Laus.* 37; hierzu R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 64 ff.

Autor der ersten originalen Mönchsbiographie in lateinischer Sprache — um der Unterhaltsamkeit und des Erfolges willen — in solchem Masse zu Konzessionen an niedere, d.h. nicht mehr moralische, sondern nur noch ästhetische Erbauungsbedürfnisse bereit gefunden hat.

II

Die Einleitung der sogenannten *Vita Malchi monachi captivi* ergeht sich in Andeutungen: wie Seesoldaten die erforderlichen Verrichtungen zunächst im Hafen übten, so wolle er, der lange geschwiegen habe, sich erst einmal durch ein *parvum opus* üben [1]; er gedenke dann eine *historia latior* zu verfassen — über die Entwicklung der christlichen Kirche, die seit Konstantin Zuwachs an äusserer Macht durch moralischen Verfall erkauft habe. Die Schrift ist wohl vor der *Vita Hilarionis* und jedenfalls — wie diese — vor 392, d.h. während der ersten Jahre des Aufenthalts in Bethlehem entstanden [2]. Wenn sie das erste Werk wäre, das Hieronymus in Bethlehem zu Papier gebracht hätte, dann liessen sich die Worte *diu tacui* mühelos erklären: Hieronymus hat während der Palästina- und Ägypten-Reise, die er 385/6 gemeinsam mit Paula und Eustochium unternahm, genauer: von seinem fluchtartigen Abschied aus Rom bis zur endgültigen Niederlassung in Bethlehem schwerlich Gelegenheit zu nennenswerter schriftstellerischer Arbeit gefunden. Nun wird der Freund Euagrius in der *Vita Malchi* als *papa*, d.h. als Bischof tituliert (Kap. 2). Diesen Rang hatte er jedoch erst seit 388 inne; die *Vita Malchi* war also nicht das erste bethlehemitische Werk, und die Worte *diu tacui* bedürfen einer anderen Deutung. Man hat sie daher plausibel auf das Lieblingsthema des Hieronymus, auf die Propaganda für die Askese bezogen; hierzu hatte sich

[1] Zu Schiffs-Metaphern in Einleitungen s. T. JANSON, *Latin Prose Prefaces*, 146 ff.

[2] S. das von Hieronymus selbst angefertigte Schriftenverzeichnis *Vir. ill.* 135 (vom Jahre 392).

Hieronymus seit seinem berühmt-berüchtigten Brief an Eustochium (*Epist.* 22, vom Frühjahr 384) in der Tat nicht mehr geäussert [1]. Wie dem auch sei, der Autor gibt sich in der Einleitung der *Vita Malchi* minder offiziell und minder anspruchsvoll als zu Beginn der *Vita Hilarionis*, und vor allem: er vermeidet es, das Werk als *vita* oder sonstwie zu klassifizieren; er spricht allgemein von einem *parvum opus*. Hierzu stimmt, dass er sein Erzeugnis am Schluss eine *historia castitatis* nennt (Kap. 10).

Die *Vita Malchi* gibt in der Tat keine Lebensbeschreibung. Sie führt eine einzige, in sich geschlossene Handlung vor: die Geschichte von einem Mönch, der durch eigenes Verschulden in die Gewalt von Räubern geriet und gezwungen werden sollte, durch die Heirat einer Mitsklavin die Keuschheit preiszugeben, dem es jedoch durch List und durch die Flucht gelang, sich und seine Mitsklavin vor der Ehe zu bewahren. Hieronymus hat diese Geschichte in die Form einer Ich-Erzählung gekleidet. Das 2. Kapitel skizziert den Rahmen: der Autor habe, während er sich als junger Mann in Antiochien aufhielt, von einem greisen « Paare » gehört, das in einem nicht weit entfernten Dorfe, einem Besitztum des Euagrius, lebte, von Malchus und einer *anus*; dieses Paar, durch Frömmigkeit ausgezeichnet, so dass es an Zacharias und Elisabeth erinnerte (nur dass es keinen Johannes gab), habe seine Neugier gereizt — von welcher Art war das Verhältnis: war es eine Ehe, war es Blutsverwandtschaft oder ein geistlicher Bund ? —, und so sei er zu Malchus gegangen, um sich von ihm seine Geschichte erzählen zu lassen.

Schon hier ist deutlich, dass die *Vita Malchi* mit Zeitschichten operiert [2]. Der Autor gibt den Rahmen im 2. Kapitel einzig

[1] So J. N. D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings and Controversies* (London 1975), 170 f. Hierbei bleibt unklar, wer mit der Bemerkung *silere quippe me fecit, cui meus sermo supplicium est* gemeint ist — ein Wortführer der römischen Gegner ?

[2] S. hierzu E. LÄMMERT, *Bauformen des Erzählens* [6], 44 f. und 72.

aus der beschränkten Perspektive, die ihm eignete, als er die Geschichte des Malchus noch nicht kannte — er stiess auf ein Problem, geradezu auf ein Rätsel: was für eine Bewandtnis hat es mit den beiden frommen alten Leuten ? Dem Leser teilt sich hierdurch sofort die Neugier mit, von der der Autor erfüllt gewesen sein will; er wird in Spannung versetzt.

Die Ich-Erzählung des Malchus setzt dieses Verfahren in der Weise fort, dass Malchus im allgemeinen aus der beschränkten Perspektive des einstigen, des erlebenden Ichs berichtet, dass er jedoch an kritischen Punkten des Geschehens aus der überlegenen, den Ausgang kennenden Perspektive des späteren, erzählenden Ichs hierzu Stellung nimmt. So bereits in der Exposition, worin Malchus seinen Werdegang skizziert [1]: seine Eltern wollten ihn zur Ehe zwingen; er lief ihnen davon und wurde Mönch. Viele Jahre später, nach dem Tode seines Vaters, beabsichtigte er, in die Heimat zurückzukehren, die Erbschaft zu erheben und hierbei, neben Spenden für die Armen und für das Kloster, einen Teil für sich selbst zu behalten — *quid erubesco confiteri infidelitatem meam*, fügt der Erzähler hinzu. Der Abt, der ihn durchschaut, sucht ihn beschwörend von seinem Vorhaben abzubringen: der Teufel wolle ihn versuchen; so seien schon viele Mönche in die Falle geraten [2]. Jetzt, in einer Vorausdeutung auf den weiteren Verlauf, bricht der Standpunkt des erzählenden Ichs unverhüllt durch: *Vae mihi misero, vici ... pessima victoria, reputans illum*

[1] Die Ausgabe von C. C. Mierow (in *Classical Essays presented to J. A. Kleist* (St. Louis 1946), 31 ff.), nach der hier im allgemeinen zitiert wird, entscheidet sich Kap. 3 a.A. für die Variante Marionati (statt Nisibeni). Malchus muss indes, wie Kap. 3 (Flucht in den Westen, in die Wüste von Chalkis) und Kap. 4 (Reise auf der Strasse von Beroea nach Edessa) zeigen, aus Nisibis stammen. Dann ist freilich der unsicher überlieferte Passus *et ut revera eiusdem loci indigena* (Kap. 2) schwer verständlich (*ut* = *tamquam* ?).

[2] Der Abt beruft sich hierbei auf die Bibel: *canem reverti ad vomitum suum* (*Pr.* 26, 11; *2 Petr.* 2, 22); *ne aratrum tenens post tergum respicerem* (nach *Lc.* 9, 62; vgl. Athanas. *Vita Antonii* 20).

non meam salutem [1], *sed suum solacium quaerere*. Der Abt verabschiedet sich von Malchus, indem er ihn als verlorenes Schaf bezeichnet (ein Urteil, dessen Richtigkeit der Erzähler bereits bestätigt hat) — die Geschichte steht am Ende der Exposition in denkbar grösstem Kontrast zu dem preisenden Rahmen, und der Leser ist gespannt, wie der Widerspruch sich lösen wird.

Die nunmehr einsetzende eigentliche Handlung verläuft durchaus einsträngig. Malchus, auf der Reise in die Heimat begriffen, wird mitsamt dem ganzen Konvoi, dem er sich angeschlossen hat, von Räubern gefangen genommen (das anschauliche, eigene Kenntnis des Autors verratende Detail kann hier übergangen werden); er muss seinem neuen Herrn in einer entlegenen Einöde die Schafe hüten. Schon glaubt er die leichtfertig verspielte mönchische Existenz wiederhergestellt: er vergleicht sich mit Jakob und Moses; er betet und singt Psalmen. Der Leser beginnt an der Berechtigung des pathetischen Ausrufs *vae mihi misero* zu zweifeln, den er bei der Schilderung des Aufbruchs aus dem Kloster vernommen hatte — da lenkt eine neuerliche Vorausdeutung des erzählenden Ichs ihn wieder auf die richtige Bahn: *O nihil umquam tutum apud diabolum! O multiplices et ineffabiles eius insidiae! Sic quoque me latentem invenit invidia* (Kap. 6 a.A.).

Der Leser weiss jetzt, dass die Lage des Helden mit der Gefangennahme noch nicht ihren tiefsten Punkt erreicht hat, und in der Tat: der Herr will Malchus für seine treuen Dienste belohnen und gibt ihm eine Mitgefangene zur Frau. Sein Widerstreben ist fruchtlos, so dass er glaubt, sich das Leben nehmen zu müssen — da rät ihm die Mitgefangene, eine verheiratete Frau, die von nun an ebenfalls keusch zu leben gedenkt, zu einer geistlichen Ehe. Gesagt, getan: *Numquam... illius*

[1] Mierow: *utilitatem* (statt *salutem*). Doch dann geht eines der von Hieronymus geschätzten Wortspiele verloren *(salutem-solacium)*; vgl. z.B. Kap. 6: *habeto me martyrem potius quam maritum*.

nudum corpus intuitus sum, numquam carnem attigi, versichert der Erzähler, das Ergebnis vorwegnehmend (Kap. 6 a.E.). Der Leser ist nunmehr hinsichtlich der Nachstellungen des Teufels beruhigt, und seine Aufmerksamkeit sammelt sich ganz auf die Frage, wie aus dem geistlichen Paar in der Gewalt der Räuber das geistliche Paar im Dorfe bei Antiochien hat werden können.

Der Lösung dieses Rätsels dient die Schilderung der Flucht, der am ausführlichsten erzählte Abschnitt der Handlung (Kap. 7-10). Ein Ameisenstaat und der dort herrschende Gemeinsinn erinnern Malchus an das Kloster; das Paar bereitet mit Umsicht den gefährlichen Zug durch die Wüste vor und macht sich bei Nacht aus dem Staube. Auch hier unterbricht der Erzähler den Gang der Handlung durch eine auf die Erzählgegenwart sich beziehende Bemerkung: *Paveo miser etiam referens; securus toto tamen corpore perhorresco* (Kap. 8 a.E.). Dieses Mittel wiederholt sich, als das Paar, vom Herrn und einem Gehilfen verfolgt, in seinem Versteck, einer Höhle, entdeckt wird: *Quid putas nobis fuisse animi... Rursus cum labore et timore lingua balbutit, et quasi clamante domino non audeo loqui* (Kap. 9). Und noch einmal, wenn auch abgeschwächt, als unversehens eine ebenfalls in der Höhle verborgene Löwin die Verfolger tötet: *Quis hoc umquam crederet, ut ante os nostrum pro nobis bestia dimicaret* (Kap. 9). Diese Kommentare des Erzählers gehen gleichsam in die entgegengesetzte Richtung wie die Vorausdeutungen der Kapitel 3 und 6: während dort das erlebende Ich von der Warte des erzählenden Ichs aus beurteilt wird, ergreift hier das erlebende Ich mit seinen Ängsten und Freuden vom erzählenden Ich Besitz. Beiden Mitteln ist indes gemeinsam, dass sie die Zeitschichten, die Differenz von Erzählvergangenheit und Erzählgegenwart, bewusst zu machen versuchen.

Mit dem Gelingen der Flucht ist das Rätsel gelöst und die Spannung aufgehoben: da der Abt des Malchus inzwischen verstorben war, liess sich das Paar in dem nahe gelegenen Dorfe

bei Antiochien nieder [1]. Hieronymus versäumt nicht, auf den Rahmen zurückzukommen: *Haec mihi senex Malchus adulescentulo rettulit* (Kap. 10); er schliesst mit einem *fabula-docet*, mit einer Mahnung zur Keuschheit.

Der *Vita Malchi* fehlen nicht nur wesentliche Merkmale der Lebensbeschreibung; sie lässt auch ein Grundelement aller Hagiographie, das Wunder, vermissen. Das Motiv der rettenden Löwin entfernt sich unter allen Details der Geschichte am weitesten von der Wahrscheinlichkeit — als gänzlich unmöglich und somit als wunderbar muss selbst diese Episode nicht erscheinen, und vor allem: sie wird vom Autor nicht als Wunder hingestellt [2]. Hier sei an eine bekannte Unterscheidung der antiken Theorie erinnert: an die Unterscheidung von unmöglichen (ψεῦδος) und wahrscheinlichen, jedenfalls möglichen Fiktionen (πλάσμα) [3]. Der ersten Kategorie gehört (nach Ansicht der antiken Theoretiker) der Mythos, die Tragödie an: man kann ihr auch die Wundererzählung, die Aretalogie zuweisen, die als « Lüge » gelten muss, wenn sie nicht — im religiösen oder magischen Sinne — « geglaubt » wird. Unter die zweite Kategorie fällt (ebenfalls nach Ansicht der antiken Theoretiker) die hellenistische Komödie; es ist erlaubt, ihr auch den Roman zuzuschlagen, da dieser sich in ähnlicher Weise — jedenfalls im allgemeinen — bemüht, selbst die unwahrscheinlichsten Vorgänge als dem natürlichen Lauf der Dinge unterworfen und rationaler Erklärung zugänglich hinzustellen. Hiernach liegt bei dem Motiv der rettenden Löwin eine « plasmatische », der Romansphäre angehörende Fiktion vor —

[1] Eine Schwierigkeit bleibt: nach Kap. 2 lebt Malchus mit der *anus* im *contubernium*; Kap. 10 hingegen versichert er: *me monachis reddo, hanc trado virginibus*. Man soll wohl annehmen, dass die beiden das *contubernium* erst im hohen Alter gegründet haben.

[2] Der Erzähler versteht sich lediglich zu dem Ausruf: *Quis hoc ... crederet*.

[3] S. R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 84 ff.; K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Tübingen 1927), 1 ff.; R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten...*, 77 ff.

in der Tat findet sich bei Xenophon von Ephesos eine ziemlich ähnliche Episode [1].

Die *Vita Malchi* ist überhaupt dem Roman verpflichtet: in der Erzähltechnik, in der Zeichnung des Helden und vor allem in der Struktur und den Motiven der Handlung [2]; man kann sie geradezu als eine Übertragung des Liebesromans in das Mönchsmilieu bezeichnen. Die Ich-Erzählung gehört im Roman zu den üblichen Mitteln der Darstellung; sie wird von Achilles Tatius in einer der *Vita Malchi* durchaus entsprechenden Weise in einen Rahmen eingefügt [3]. An Techniken, die mit Perspektiven und Zeitschichten operieren, und an Vorausdeutungen (vor allem durch Träume) fehlt es nicht [4]; für eine Ausgangssituation, die den Leser vor ein Rätsel stellt, sei auf den Anfang von Heliodors *Aethiopica* verwiesen.

Was die Charakterzeichnung des Malchus angeht, so hätte er sich, wäre er ein vollkommener Asket, nicht nur eines makellosen Wandels, sondern auch der gänzlichen Herrschaft über seine Affekte, einer schwerelos-heiteren Ataraxie zu befleissigen. Statt dessen löst er durch eine Verfehlung — wenn auch nur durch einen Versuch — die verhängnisvolle Folge der Ereignisse aus, und überdies zeigt er sich je nach den Umständen bald froh und zufrieden, bald völlig verzweifelt, dann wieder in äussersten Ängsten oder jauchzend vor Freude. In allen diesen Punkten ist er ein getreues Abbild des typischen Romanhelden. Die

[1] IV 6: Anthia wird zur Strafe mit zwei furchtbaren Hunden in eine Grube gesperrt; die Hunde greifen sie nicht an. Der Autor beeilt sich, den Vorgang zu erklären: der Wächter reicht Nahrungsmittel, und die Hunde sind satt und zahm.

[2] Eine Ausnahme ist z.B. die aus dem Armutsgebot erwachsende Schuld des Helden (er will einen Teil des väterlichen Erbes für sich behalten); vgl. Pallad. *Hist. Laus.* 17, 3 f.

[3] I 1 f. Der Autor hat allerdings, hierin minder sorgfältig als Hieronymus, versäumt, am Schluss der Geschichte an den Rahmen zu erinnern.

[4] S. hierüber T. Hägg, *Narrative Technique in Ancient Greek Romances*, Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen, 8°, 8 (Stockholm 1971), 112 ff. (« Points of view ») und 213 ff. (« Anticipations »). Hägg stützt sich, wie diese Skizze, vor allem auf die Gesichtspunkte und Begriffe Lämmerts.

Handlung des Romans von Chariton beginnt mit einer aus Zorn und Eifersucht geborenen Missetat, die Chaireas an seiner jungen Gattin verübt; bei Xenophon straft Eros die hemmungslose Arroganz des verwöhnten Habrokomes [1]. Über die seelische Verfassung der Romanfiguren, ihre je nach Lage der Dinge wechselnden Stimmungen und Leidenschaften brauchen nicht viele Worte verloren zu werden; es genügt, auf eines der häufigsten Romanmotive zu verweisen, das sich auch in der *Vita Malchi* findet: auf die zur Selbstmordabsicht sich steigernde Verzweiflung [2]. In den Romanen ist es eine schier aussichtslose Situation, insbesondere der vermeintliche Verlust der oder des Geliebten, wodurch dieser Entschluss herbeigeführt wird; Hieronymus hat hierfür die Bedrohung des höchsten asketischen Gutes, der geschlechtlichen Enthaltsamkeit, eingesetzt. Im übrigen unterscheidet sich das Verhalten des Malchus kaum von dem der Romanhelden. Kleitophon z.B. hält, mit dem Schwerte in der Hand [3], am angeblichen Sarge der Geliebten eine pathetische Rede, die mit den Worten endet: « So nimm denn, Leukippe, das einzige dir angemessene Totenopfer von mir entgegen » — da erscheinen, als er schon die Klinge gegen sich gekehrt hat, Freunde, die ihn von seinem Vorhaben abbringen [4].

Die Struktur der *Vita Malchi* ist — mit einem Paar im Mittelpunkt, mit Räubern, Flucht und Rettung in höchster Not — ein stark verkürzter Abklatsch der Liebesromane. Auch mit dem Grundmotiv der Keuschheit entfernte sich Hieronymus nicht

[1] Charit. I 4, 12; s. hierzu VIII 1, 3 (Aphrodite als Rächerin). Xen. Eph. I 1 f.; vgl. II 1.

[2] Zeugnisse bei R. Heinze, « Petron und der griechische Roman », in *Vom Geist des Römertums* [3] (Darmstadt 1960), 419 Anm. 7. Dem Christen Malchus steht der Gedanke an Selbstmord schlecht an — das Muster der Romane schlägt durch.

[3] Ebenso Malchus : man fragt sich, wie der Sklave von Räubern, der Hirtendienste leisten muss, zu einer solchen Waffe kommt. Auch bei diesem Zuge schlägt das « heroische » Muster unverhüllt durch.

[4] Ach. Tat. III 16 f. S. ferner z.B. Iambl. *Babyl. Epit. Phot.* 18 (ed. E. Habrich).

weit von der Gattung, die er sich zum Vorbild genommen hatte: die verheirateten Paare der Liebesromane haben einander die Treue zu wahren und sind somit zur Enthaltsamkeit gegenüber Dritten verpflichtet; noch nicht miteinander verheiratete Liebende dürfen einander nicht berühren [1].

In den Romanen bewährt sich das — nur selten durchbrochene — Prinzip in immer neuen Anfechtungen und Prüfungen; als *ultima ratio* dient auch in diesem Falle der (versuchte) Selbstmord [2]. Oft genug soll jemand — er sei schon verheiratet oder noch nicht — zur Ehe gezwungen werden. So z.B. zu Beginn der Ich-Erzählung bei Achilles Tatius; die Partie liest sich wie ein genaues Analogon zum Anfang der Malchus-Geschichte (I 3): « Ich bin meiner Herkunft nach Phönizier, meine Heimat ist Tyrus, ich heisse Kleitophon... Mein Vater nahm eine zweite Frau, die Mutter meiner Schwester Kalligone; er beschloss, mich mit dieser Schwester zu verheiraten... » Da Kleitophon alsbald Leukippe kennenlernt und sich sterblich in sie verliebt, greift er zum gleichen Mittel wie Malchus, zur Flucht. Der zweiten Ehe, der Malchus sich ausgesetzt sieht, entspricht ziemlich deutlich eine Episode bei Xenophon (II 9) [3]: Anthia ist — ebenso wie ihr Gatte Habrokomes — in die Gewalt von Räubern geraten; sie wird zu einem Ziegenhirten geführt, der sie, wenn nötig, mit Gewalt, zur Frau nehmen solle; dieser lässt sich von ihrem Flehen und dem Hinweis, dass sie freigeboren und verheiratet sei, erweichen und berührt sie nicht. Die Ähnlichkeit der Konstellation reicht bis ins Detail: auch die Mitgefangene, die Malchus zur Frau gegeben wird, ist ja verheiratet, und auch ihr gegenüber spielt diese Tatsache eine Rolle — wenn auch nur als Argument, das Malchus seinem Herrn vorhält. Das Geschehen in der

[1] S. R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten...*, 114 ff.

[2] S. Xen. Eph. III 5 f.

[3] Ähnlich, wenn auch in einem komplizierteren Motivationszusammenhang, Heliod. VII 23 ff.

Vita Malchi — die Selbstmordabsicht des Helden, der Beschluss des Paares, sich der Liebe zu enthalten — wäre somit, hinlänglich empfindsame Charaktere vorausgesetzt, auch ohne das asketische Ideal des Malchus und seiner Genossin durchaus überzeugend motiviert — mit anderen Worten: es hat den Anschein, als sei dieses Ideal einem vorgegebenen, in sich geschlossenen Ereignis- und Motivationszusammenhang nachträglich aufgepfropft worden [1]. Andererseits hat Palladios eine Geschichte aufgezeichnet, die in einigen Punkten mit der Malchus-Episode übereinstimmt und die ihrerseits offensichtlich den *Thomas-Akten* verpflichtet ist [2]: Der junge Amun wurde von seinem Onkel zur Ehe gezwungen. In der Hochzeitsnacht belehrte er seine Braut über die Vorzüge der Keuschheit; er überzeugte sie, und das Paar lebte in geistlicher Ehe zusammen, bis sich Amun nach achtzehn Jahren — « damit eine so grosse Tugend nicht verborgen bliebe » — in den Bergen bei Nitria eine Einsiedlerhütte errichtete. Dieses Beispiel zeigt, dass man sich von der Arbeitsweise des Hieronymus keine allzu simple Vorstellung machen darf; die *Vita Malchi* ist sicherlich nicht allein durch Motive und Klischees der erotischen Romane inspiriert worden [3].

Der Autor selbst bezeichnet die *Vita Malchi*, wie schon dargetan, vage als *parvum opus*, näherhin als *historia castitatis*. Wie hätte er sie auch nennen sollen: der Antike stand für die erzählende, mehr oder minder romanhafte Prosa keine feste und differenzierte Terminologie zu Gebote, und man bediente sich mannigfacher Ausdrücke, dergleichen Literatur not-

[1] Ein ähnlicher Fall findet sich *Vita Hilarionis* 21 ; s. hierzu *supra* S. 50.

[2] *Hist. Laus.* 8. Die Geschichte ist, wenn man der Argumentation R. Reitzensteins, *Hellenistische Wundererzählungen*, 58 f., folgt, älter als die *Vita Antonii* des Athanasius. Zu den *Thomas-Akten* (4 ff.) *ibid.* und 134 ff.

[3] Zur Ameisen-Parabel, einem vorzüglichen Einfall des Hieronymus (Kap. 7, nach Verg. *Aen.* IV 402 ff.), vgl. Philostr. *Vita Apollonii* IV 3.

dürftig zu etikettieren [1]. Er hätte vielleicht die Bezeichnung *exemplum* wählen können; dieser Terminus hätte indes den — zweifellos gegebenen — paränetischen Gehalt der Schrift über Gebühr betont, und ausserdem ist die Geschichte für ein Exempel reichlich lang. So entschied er sich für den Ausdruck *historia*. Hierin befindet er sich in Übereinstimmung mit dem unbekannten Verfasser der *Historia Apollonii regis Tyri* sowie mit Longus, der sein Werk in genauer Analogie zur *historia castitatis* als ἱστορία ἔρωτος klassifiziert [2]. Nach heutigen Vorstellungen kommt die *Vita Malchi*, die man ja wegen ihrer Kürze nicht einmal im abgegriffensten Sinne des Wortes einen Roman nennen kann, einer Novelle ziemlich nahe; mit ihr teilt sie sich jedenfalls in die Merkmale einer in sich geschlossenen, auf einen einzigen Konflikt bezogenen und gradlinig zum Ziel strebenden Handlung. Andererseits unterliegt alles menschliche Tun einer rigorosen Bewertung nach fraglos feststehenden Normen; die Schrift propagiert eine bestimmte, religiös fundierte Lebensform. Um dieser Tendenz willen ist es wohl besser, die *Vita Malchi* schlicht als Erzählung auszugeben, und man mag sogleich hinzufügen: als erbauliche Erzählung. Diese Erbaulichkeit wiederum verzichtet auf das Wunder, so dass der Terminus Legende — wie immer man ihn definieren will — nicht in Betracht kommt. Gleichwohl hat Hieronymus in der *Vita Malchi* kein geringeres Arsenal ästhetischer Mittel aufgeboten als in der *Vita Hilarionis* — immerhin handelt es sich dieses Mal um Mittel, die nicht ausschliessen, dass der Leser die Tendenz der Schrift als einen unmittelbaren, an ihn selbst sich richtenden und sein eigenes Verhalten orientierenden Appell auffasst.

[1] S. K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur...*, 8 ff.

[2] *Praef.* 1. Die Bezeichnung gilt zwar streng genommen nur dem Gemälde, das Longos gesehen zu haben vorgibt; da indes sein Roman das Gemälde in Worten wiedergeben will, kann man sie ohne Gewalt auch auf den Roman beziehen. Vgl. ferner Lukians Ἀληθὴς ἱστορία. Kerényis Feststellung (*op. cit.*, 18), dass das Wort als Bezeichnung für die Romanerzählung nicht vorkomme, trifft insoweit nicht zu.

III

Die sogenannte *Vita Pauli primi eremitae*, wahrscheinlich der literarische Erstling des Hieronymus [1], entstand wohl während des Aufenthalts in der Wüste von Chalkis (Syrien), also etwa 375/377, allenfalls unmittelbar danach in Antiochien [2]. Die Schrift war offenbar sofort ein grosser Erfolg; sie wird auch von heutigen Lesern mit hohem Lobe bedacht [3]. Der Autor erklärt am Schluss der Einleitung, er wolle einiges wenige über Anfang und Ende des Paulus, des ersten Wüstenmönchs, mitteilen; er beansprucht hingegen nicht, eine Lebensbeschreibung vorzulegen. Der herkömmliche Titel mit dem Begriff *vita* ist auch in diesem Falle eine fremde, dem Charakter des kleinen Werkes nicht angemessene Zutat.

Die beiden in der Einleitung angekündigten Teile haben bei weitem nicht gleiches Gewicht. Der erste, den Anfängen sich widmende Abschnitt (Kap. 2-6) gibt die Exposition; er skizziert, wie Paulus in der Wüste der Thebais eine Eremitenexistenz begründete. Der zweite, etwa dreimal so lange Abschnitt (Kap. 7-16) enthält das eigentliche Geschehen, die Begegnung der beiden Mönche Paulus und Antonius [4].

Der erste Abschnitt befasst sich zunächst mit dem Zeithintergrund, mit der Christenverfolgung unter Kaiser Decius; zwei Exempel, darunter ein überaus laszives, sollen die Heimtücke illustrieren, mit der der Feind die Märtyrer zu Fall zu bringen suchte (Kap. 2-3). Dann wendet sich der Autor seinem

[1] S. *Vir. ill.* 135. Nur einige *Briefe* (jedenfalls Nr. 1 und 2) sind mit Sicherheit eines früheren Datums.

[2] Für die an zweiter Stelle genannte Möglichkeit plädiert J. N. D. KELLY, *Jerome. His Life...*, 60 f.

[3] S. z.B. R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, 63 : « ein Kleinod der erzählenden Literatur »; H. von CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart 1960), 120 : « literarisch... sein vollkommenstes Werk ».

[4] Treffender daher die Kennzeichnung der Schrift, die Hieronymus im *Chron.*, z. J. 356, gibt : *(Paulus,) cuius nos exitum brevi libello explicuimus.*

Helden zu: Paulus, heisst es, aus vermögendem Hause, verlor als etwa Sechzehnjähriger beide Eltern; er war mit der griechischen und koptischen Literatur gründlich vertraut, sanftmütig und gottesfürchtig. Er zog sich während der Verfolgungen auf ein abgelegenes Gut zurück, dann — da der Mann seiner Schwester Anstalten machte, ihn zu verraten — in die Einsamkeit der Berge, wo er schliesslich eine Höhle mit einer peristylartigen Öffnung nach oben, mit einer Palme und einem Quell darin, entdeckte; dort blieb er, und die Palme versorgte ihn mit Nahrung und Kleidung (Kap. 4-6).

Der zweite Abschnitt schildert ein über insgesamt neun Tage sich erstreckendes einsträngiges Geschehen, das durchweg aus der Perspektive nicht des Paulus, sondern des Antonius erzählt wird [1]. Dieser hatte, als Paulus 113 und er selber 90 Jahre alt war, ein Traumgesicht: es gebe weiter im Inneren der Wüste einen Mönch (gemeint ist Paulus), der viel vollkommener sei als er und den er besuchen müsse. So macht er sich denn am folgenden Tage, ohne das Ziel zu kennen, auf den Weg. Zunächst begegnet ihm ein freundlicher Hippozentaur, der ihm die Richtung weist (Kap. 7). Dann bittet ihn ein Satyr im Namen seiner Artgenossen, er möge bei dem allen gemeinsamen Herrn Fürbitte für sie tun; Antonius, vor Freude Tränen vergiessend, sieht sich zu einem Weheruf über Alexandrien veranlasst, das Ungeheuer als Götter verehre, während *bestiae Christum loquuntur* (Kap. 8). Eine Wölfin lässt ihn in der Morgendämmerung des dritten Tages den Eingang zur Höhle des Paulus finden; dort muss er freilich stundenlang vor verschlossener Tür warten. Endlich öffnet Paulus; die beiden Mönche, die sich nie gesehen haben, begrüssen sich mit ihren Namen (Kap. 9). Während ihrer Gespräche (Paulus will u.a. wissen, ob es noch Heiden gebe) legt ein Rabe ein Brot vor ihnen nieder; Paulus bemerkt hierzu, er pflege seit sechzig Jahren

[1] Hierbei finden, von *quod et evenit* (Kap. 14) abgesehen, keinerlei Vorausdeutungen des Erzählers statt.

täglich ein halbes Brot zu erhalten, mit Rücksicht auf den Besuch des Antonius sei an diesem Tage die Ration verdoppelt worden (Kap. 10). Jetzt findet, bei der Ehre des Brotbrechens, ein edler Wettstreit der Bescheidenheit statt; er wird schliesslich in der Weise entschieden, dass die beiden Mönche, jeder an einem Ende, gleichzeitig an dem Brot ziehen. Am folgenden Tage erklärt Paulus, er werde nun sterben; Antonius solle ihn bestatten, jedoch zuvor — für die Bedeckung des Leichnams — den Mantel holen, den er von Athanasius erhalten habe (Kap. 11-12). Antonius holt den Mantel; auf dem Rückweg zu Paulus sieht er diesen inmitten von Engelscharen gen Himmel schweben (Kap. 13-14). Er eilt in die Höhle; dort trifft er Paulus in Gebetshaltung, kniend und mit erhobenen Armen, an — er bemerkt erst nach einiger Zeit, dass Paulus tot ist (Kap. 15). Zwei Löwen schachten dem hilflosen Alten das Grab aus; sie trollen sich, nachdem sie den Segen des Antonius empfangen haben. Dieser bestattet Paulus und kehrt in sein Kloster zurück (Kap. 16).

Der Schluss geisselt nach Art der kynisch-stoischen Diatribe die Torheit der Reichen und vergleicht sie mit der Genügsamkeit des Paulus, dem das Himmelreich offenstehe. Dann eine Sphragis der Demut: der Leser möge « des Sünders Hieronymus » gedenken; dieser würde die Tunika des Paulus dem Purpur der Könige, der die Strafe der Verdammnis herbeiführe, entschieden vorziehen.

Die *Vita Pauli* gehört demselben Bereich an wie die *Vita Hilarionis*, der Asketen- und Wundertäter-Literatur, und wie dort, so lassen sich auch hier in den einschlägigen Schriften mancherlei Parallelen für das motivische Material namhaft machen. Bei den folgenden Beispielen wird zunächst von dem unmittelbaren Vorbild des Hieronymus, von der *Vita Antonii* des Athanasius, abgesehen.

Die beiden einleitenden Exempel, welche die Heimtücke des Verfolgers dartun sollen, operieren mit ausgesuchten Reizen: mit Mückenstichen, dem Kitzel der Liebe, dem Schmerz der

abgebissenen Zunge. Palladios weiss von einem Mönch, der, auf einen Stich reagierend, eine Mücke zerdrückte; der Mönch habe sich selbst dazu verurteilt, sechs Monate nackt in einem mückenreichen Sumpfgebiet zu verbringen, und er war schliesslich so zerstochen, dass man seine Identität nur noch an seiner Stimme feststellen konnte. Eine Dirne tritt in einer Episode der *Andreas-Akten* auf: sie wird nackt ans Tor geführt, die Apostel am Betreten der Stadt zu hindern. Das Motiv der abgebissenen Zunge wird auch einer Pythagoreerin zugeschrieben: sie sollte dem Tyrannen Dionysios auf der Folter ein Geheimnis verraten; sie biss sich die Zunge ab und spie sie dem Tyrannen ins Gesicht — jetzt brauchte sie nicht mehr zu befürchten, sie möchte, von der Folter besiegt, das Geheimnis preisgeben [1].

Palladios erzählt die Geschichte von einem « Aschenbrödel im Nonnenkloster » [2]: eine Jungfrau stellt sich schwachsinnig; sie darf nicht mit den Schwestern essen, leistet Küchendienste und lebt von Abfällen; sie wird geschlagen und verhöhnt. Ein Engel erscheint dem Asketen Piterum: warum er eine so hohe Meinung von sich habe; er solle sich ins Nonnenkloster von Tabenne begeben; dort finde er eine Frau, die ein « Diadem » trage und die besser sei als er. Piterum macht sich sofort auf den Weg; er erkennt die Gesuchte an dem Tuch, das sie um den Kopf trägt; er fällt ihr zu Füssen und bittet sie um ihren Segen, wie auch sie ihm zu Füssen fällt und ihn um seinen Segen bittet. Die Geschichte ist ein recht genaues Analogon zur Entdeckung des Paulus durch Antonius (*Vita Pauli* 7); das Motiv der wechselseitigen Bitte um Segen erinnert an den Bescheidenheitswettstreit beim Brotbrechen (*Vita Pauli* 11).

Die Begegnung mit dem Satyr hat ein Pendant in der Apollonios-Überlieferung: der Wundermann erfuhr in einem

[1] *Hist. Laus.* 18, 4; *Acta Petri et Andreae* 9 (edd. R. A. Lipsius - M. Bonnet, II 1, 121 f.); Iambl. *De vita Pythagorica* 194.

[2] *Hist. Laus.* 34. Die Bezeichnung « Aschenbrödel » bei R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 75 f.

äthiopischen Dorfe, dass dort ein Satyr sein Wesen treibe (er stellte den Frauen nach und hatte schon zwei ermordet); er brachte den Unhold durch einen kräftigen Trunk Weines zur Vernunft. Wie Hieronymus, so bemüht sich auch Philostrat, der Skepsis seiner Leser zuvorzukommen: man dürfe nicht bezweifeln, dass es Satyrn gebe; er erinnere sich eines Jugendkameraden, dessen Mutter von einem Satyr besucht worden sei [1].

Das Motiv der wunderbaren Ernährung von Wüstenmönchen hat sich offenbar nicht geringer Beliebtheit erfreut. Neben Fällen einmaligen göttlichen Beistandes — insbesondere, wenn ein unerwarteter Besuch eingetroffen ist — hört man von einem Mönch, der alle zwei bis drei Tage ein Brot auf seinem Tische vorfand; als er mehr und mehr Versuchungen zu unterliegen begann, verschlechterte sich das Brot nach Massgabe seiner zunehmenden Sündhaftigkeit. Einmal verweist eine Anspielung auf den biblischen Archetyp derartiger Fürsorge: ein Eremit sieht jeden Sonntag « zu seinen Häupten » ein Brot liegen, wie einst der verzagte Elia ein Brot « zu seinen Häupten » bemerkt hatte. Die Variante des Hieronymus ist besonders geistreich: sie greift auf die Raben Elias zurück und verbindet das Motiv der regelmässigen Verpflegung mit einer ausserordentlichen Massnahme wegen des Besuches des Antonius [2]. Schliesslich ist auch der in Gebetshaltung verharrende tote Paulus nicht ohne Parallele [3].

Dass die *Vita Pauli* mit biblischen Wendungen und Zitaten gespickt ist, versteht sich bei Schriften dieser Art von selbst.

[1] *Vita Pauli* 8. Vgl. Philostr. *Vita Apollonii* VI 27.

[2] *Vita Pauli* 10; s. hierzu *3 Reg.* 17, 6 (Raben Elias). Vgl. Pallad. *Hist. Laus.* 51 und *Hist. monachorum* 12, 14 f. (einmalige Hilfe, insbesondere bei Besuch); *ibid.* 1, 47 ff. (alle zwei bis drei Tage ein Brot); *ibid.* 10, 8 (jeden Sonntag ein Brot, mit Verweis auf Elia, *3 Reg.* 19, 6).

[3] *Vita Pauli* 15. Vgl. *Hist. monachorum* 1, 65; s. ferner Pallad. *Hist. Laus.* 47, 4 (ein verstorbener Mönch wird auf einem Stuhle sitzend, mit seiner Arbeit in der Hand, vorgefunden).

Hieronymus hat sich ausserdem erlaubt, heidnische Autoren ins Feld zu führen — dieser Verlockung hat er nur in seinem hagiographischen Erstling so offen nachgegeben, während er sich in der *Vita Malchi* und der *Vita Hilarionis* mit Anspielungen begnügte, die nur der Kundige bemerkt. An einem Höhepunkt — Antonius wartet vor der Klause des Paulus auf Einlass — — zitiert Hieronymus zwei volle, verschiedenen Büchern entstammende Verse der *Äneis*. Derlei in die Erzählung eingefügte, die Handlung weiterführende Zitate finden sich auch in dem Roman des Chariton; auf christlicher Seite hatte sich Laktanz in der Schrift *De mortibus persecutorum* dieses Verfahrens bedient [1].

Die Einleitung der *Vita Pauli* geht davon aus, dass Zweifel bestünden, wer der erste Wüstenmönch gewesen sei. Hieronymus weist zunächst den Versuch zurück, biblische Vorbilder des Mönchtums, den Propheten Elia und Johannes den Täufer, hierfür namhaft zu machen. Er nennt sodann eine andere These, die sich auf Antonius berufe — sie sei nur teilweise richtig, weil Antonius zwar dem Titel, Paulus hingegen der Sache nach als erster in der Wüste gelebt habe. Da man über Antonius in griechischer wie in lateinischer Sprache gründlich berichtet habe, wolle er sich des Paulus annehmen, weil man diesen Gegenstand bislang vernachlässigt habe.

Hieronymus behauptet hiermit ziemlich unverblümt, dass die *Vita Antonii* des Athanasius der Korrektur bedürfe; denn ebendort heisst es, kein anderer als Antonius habe sich zuerst

[1] S. z.B. *Vita Malchi* 8 a.E.: *pavesco* usw. (nach Verg. *Aen.* II 204). *Ibid.* 9: *si iuvat dominus* usw. (nach Sen. *Troad.* 510-512). Vergil-Reminiszenzen in der *Vita Hilarionis* nennt A. Cameron, in *CPh* 63 (1968), 55 f. Vgl. dagegen *Vita Pauli* 4: *auri sacra fames* (Verg. *Aen.* III 57); *crudelitate quasi pietate utebatur* (nach Flor. *Epit.* I 40, 7: *saevitia quasi virtute utebatur*). *Ibid.* 9: *Talia perstabat memorans* usw. (Verg. *Aen.* II 650 und VI 672). Zu den Homer-Zitaten bei Chariton s. E. H. Haight, *Essays on the Greek Romances* [2] (Port Washington, N.Y. 1965), 33 ff.; Lact. *Mort. pers.* 12, 1; 16, 2; 30, 5 u.ö.

in die Wüste gewagt [1]. Die *Vita Pauli* ist somit eine Replik auf die *Vita Antonii*, ja, sie setzt allenthalben Leser voraus, welche die *Vita Antonii* kennen. Die ersten Hinweise auf die *Vita Antonii* finden sich schon in der Einleitung. Elia nämlich hatte — nach Athanasius — dem Antonius als Vorbild gedient, und auf den schon im Mutterleib prophezeienden Johannes hatte Antonius in seiner grossen Predigt hingewiesen [2]. Dass Hieronymus eine Spitze anzubringen sucht, zeigt sich mit aller Deutlichkeit im 13. Kapitel; er kommt dort auf die beiden biblischen Figuren zurück und lässt Antonius die Rolle widerrufen, die Athanasius diesem zugeschrieben hatte: *Vae mihi peccatori, qui falsum monachi nomen fero. Vidi Eliam, vidi Ioannem in deserto* (gemeint ist beide Male Paulus). Auch die beiden Gewährsleute, auf die sich Hieronymus für seine Version vom ersten Wüstenmönch beruft, verweisen auf die *Vita Antonii*: dort erfährt man von zwei Schülern, die den einsam am Berge Hausenden bedient und seinen Leichnam bestattet hätten [3].

In den Andeutungen über die Herkunft und Jugend des Paulus setzen sich die impliziten Bezugnahmen auf die *Vita Antonii* fort. Denn alle Daten, die Hieronymus von Paulus mitzuteilen weiss, stimmen genau mit den Verhältnissen des Antonius überein: beide stammen aus vermögendem Hause; beider Eltern sterben früh; beide haben eine Schwester. Auf dieser Folie tritt der einzige Unterschied desto deutlicher hervor: Antonius hatte die heidnische Bildung von sich gewiesen; Paulus war gründlich mit ihr vertraut. Wie schon festgestellt, lag Hieronymus das Konzept des gebildeten

[1] Kap. 3 und 11. Man muss der etwas dreisten Polemik des Hieronymus zugute halten, dass die These des Athanasius die Tatsachen erheblich stilisierte; s. R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 61 f.

[2] Elia als Vorbild: *Vita Antonii* 7 a.E. Johannes prophezeit im Mutterleib (nach *Lc.* 1, 44): *ibid.* 36 a.E.

[3] *Vita Antonii* 91 f.; vgl. *Vita Pauli* 13. Aus der Bemerkung *e quibus superior magistri corpus sepelivit* ergibt sich, dass nur einer der beiden Gewährsleute mit einem der beiden den Greis pflegenden *discipuli* identisch ist.

Mönchs so sehr am Herzen, dass er es in der *Vita Hilarionis* abermals zur Sprache brachte [1].

So geht es fort: schon der asketische *locus amoenus* der *Vita Pauli* sucht das Analogon in der *Vita Antonii* zu überbieten; Hieronymus weist sogar mit wörtlichen Anklängen auf sein Vorbild hin. Weitere motivische Reminiszenzen sind der Hippozentaur sowie das Wartenlassen von Einlass Begehrenden; dasselbe gilt für die Weisung, Antonius müsse noch am Leben bleiben, um anderen Mönchen als Vorbild zu dienen, sowie für die Vision von der Himmelfahrt Pauli [2]. Dass Hieronymus die *Vita Antonii* zu korrigieren wünscht, ergibt sich noch aus zwei weiteren Details: das Traumgesicht belehrt Antonius, dass Paulus *multo melior* sei als er [3]; der Mantel, den Athanasius dem Antonius geschenkt hatte, gelangt an Paulus, er gelangt nicht an den Schenker zurück — mit dieser Version setzt Hieronymus sich in offenen Widerspruch zur *Vita Antonii* [4].

Athanasius hatte in der *Vita Antonii* einen unerbittlichen Kämpfer gegen den Teufel und einen in hartem Ringen sich emporarbeitenden Asketen vorgeführt, ferner einen Mann, der vor der Überschätzung des Wunders warnte und kompromisslos

[1] Vermögen, Tod der Eltern, Schwester: *Vita Antonii* 1 f. und *Vita Pauli* 4. Bildung: s. *supra* S. 53.

[2] *Locus amoenus* (vgl. *supra* S. 54): *Vita Antonii* 49 f.; vgl. *Vita Pauli* 5. Wörtliche Anklänge: *repperit saxeum montem* usw. (Kap. 5), vgl. *Vita Antonii* 49 a.E. (in der Übersetzung des Euagrius: *invenit montem valde excelsum*); *quasi quod a Deo sibi offerretur* (Kap. 6), vgl. *Vita Antonii* 50 a.A. (Euagrius: *quasi a Deo sibi offerretur*); vgl. ferner *necessitatem in voluntatem vertit* (Kap. 5) = *Vita Antonii* 17 (Euagrius: *cur ergo non facimus de necessitate virtutem*); weitere Beispiele bei J. Plesch, *Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus*, 32 Anm. 1. Hippozentaur: *Vita Antonii* 53 (als Trugdämon); vgl. *Vita Pauli* 7. Wartenlassen: *Vita Antonii* 13 a.A. (ἐπεὶ μὴ συνεχώρει τούτους εἰσελθεῖν); vgl. *Vita Pauli* 9. Leben zum Vorbild anderer: *Vita Antonii* 46 a.E.; vgl. *Vita Pauli* 12. Dasselbe Motiv auch *Hist. monachorum* 8, 17. Himmelfahrt: *Vita Antonii* 60 (Amun); vgl. *Vita Pauli* 14.

[3] *Vita Pauli* 7. Athanasius hatte seinen Helden als Ausbund aller mönchischen Tugenden hingestellt.

[4] *Vita Pauli* 12 f. und 16; vgl. *Vita Antonii* 91 a.E.-92.

für die Rechtgläubigkeit eintrat — so sind die Versuchungen und die Klimax der Weltentsagung das eine und die einen breiten Raum beanspruchenden Belehrungen und Ermahnungen (an die Mönche, gegen Häretiker und Heiden, an das Kaiserhaus, an hohe Beamte) das andere Hauptmerkmal der ältesten Mönchsbiographie. Hieronymus hingegen bringt in seiner *Vita Pauli* eine perfekte Idylle. Der Held lebt in völliger Einsamkeit; er hat weder gegen Dämonen zu kämpfen noch seinesgleichen zu unterweisen. Seine Rolle kennt keinerlei Spannungen; sein harmonisches Glück der Selbstgenügsamkeit ist in eine märchenhafte Sphäre freundlicher Fabelwesen und friedliebender Tiere eingefügt.

Hieronymus bemüht sich in der *Vita Pauli* mit grosser Intensität um Glaubwürdigkeit. Seine Attacke gegen Athanasius war ja nur dann gerechtfertigt, wenn es ihm gelang, den angeblichen wahren ersten Wüstenmönch, dem er Anerkennung zu verschaffen suchte, als historische Persönlichkeit zu erweisen — hiermit stand und fiel das ganze Unternehmen, das als Fiktion keinerlei Gewicht gehabt, ja, den Autor blamiert hätte. Schon die Einleitung geht daher mit einigem Raffinement zu Werke. Hieronymus gibt sich geschickt das Air des kritischen Historikers: Viele haben sich oft gefragt... Manche griffen auf Elia und Johannes zurück... Allgemein gilt Antonius... Er nennt seine Quelle; er spaltet die Rolle des « Ersten » dialektisch auf; er weist entrüstet eine fabulöse Version eines bis zu den Fersen behaarten Höhlenbewohners Paulus ab; er räumt bescheiden ein, dass von der *media aetas* des Paulus nichts bekannt geworden sei. Hier deutet nichts auf schriftstellerische Eigenmacht; Hieronymus scheint ganz und gar von objektiven Gegebenheiten auszugehen: von einer Kontroverse und von Quellen, die, richtig benutzt, trotz ihrer Lückenhaftigkeit eine Schlichtung der Kontroverse gestatten [1].

[1] Man beachte noch, dass es ausgerechnet zwei Schüler sind, die Antonius den Ruhm des ersten Wüstenmönchs streitig machen.

In der *Vita* selbst argumentiert Hieronymus auf zwei Ebenen: auf der Ebene des spezifisch christlichen (transzendenten, mit Eingriffen Gottes rechnenden) und auf der Ebene des allgemeinen (immanenten, auf nachprüfbare Tatsachen sich stützenden) Weltverständnisses. Die beiden Argumentationsweisen finden sich vereint, die These von der den Einsiedler sowohl nährenden als auch kleidenden Palme zu erhärten (Kap. 6): Hieronymus nennt Analogien, die er selbst in der syrischen Wüste beobachtet haben will (wobei er, um seine Sachkunde zu erweisen, das syrische Wort für Zisterne einflicht), und er beruft sich auf das Wort Jesu, wonach dem, der da glaubt, alles möglich ist (*Mc.* 9, 23) [1].

Im übrigen hat sich der Autor damit begnügt, seine Darlegungen im « natürlichen », historischen Sinne als plausibel erscheinen zu lassen; dieses Bestreben beschränkt sich freilich auf die erste Hälfte der Schrift. So hat Hieronymus seinen Helden mit einer ziemlich exakten Chronologie ausgestattet, mit sowohl absoluten als auch relativen — auf Antonius sich beziehenden — Lebensdaten. Die absolute Zeit ergibt sich aus dem historischen Rahmen des Anfangs (Kap. 2 und 4): Paulus war während der decianischen Verfolgung etwa 16 Jahre alt [2]. Das Verhältnis zu Antonius geht aus Kapitel 7 hervor: Antonius wurde als Neunzigjähriger zum sterbenden Paulus, dem Hundertdreizehnjährigen, gerufen. Setzt man dieses chronologische Gerüst zu den absoluten Lebensdaten des Antonius in Beziehung, so zeigt sich eine kleine Unstimmigkeit: Paulus ist im günstigsten Falle, d.h. wenn er erst als Siebzehnjähriger

[1] Hieronymus hat diese Doppelstrategie noch einmal bei dem Flutwunder Hilarions angewandt; s. *supra* S. 47. Die auf Gottes Allmacht rekurrierende Argumentationsweise auch bei Athanas. *Vita Antonii* 83, dort freilich in einer weit weniger autoritären Form als bei Hieronymus.

[2] Hieronymus übertrumpft auch in diesem Detail das Vorbild: Antonius war 18-20 Jahre alt, als er seine Berufung zum Asketen erlebte (*Vita Antonii* 2 a.A.). Hilarion liess er gar als fünfzehnjährigen Burschen in die Wüste ziehen; s. *supra* S. 53.

und sofort zu Beginn der decianischen Verfolgung (Herbst 249) in die Einsamkeit floh, 232 geboren und 345 gestorben. Hieraus würde sich für Antonius das Geburtsjahr 255 ergeben; er kam in Wahrheit etwa fünf Jahre früher zur Welt.

Wichtiger als die Chronologie sind einige auktoriale Bemerkungen, durch die Hieronymus Einzelheiten seines Berichts zu beglaubigen sucht. So will er aus ägyptischen Quellen erfahren haben, dass die von Paulus in der Wildnis entdeckte Falschmünzerei auf die Zeit von Kleopatra und M. Antonius zurückgehe (Kap. 5) [1] — der Leser, der zweifellos von diesen bekannten Figuren der jüngeren ägyptischen Geschichte gehört hat, nickt zustimmend und fragt nicht weiter nach jenen *Aegyptiorum litterae*. Im darauf folgenden Kapitel tritt Hieronymus selbst, wie schon erwähnt, als Augenzeuge für extreme asketische Leistungen auf. Abermals ein Kapitel weiter befolgt er in seinem angeblichen Streben nach seriöser Berichterstattung eine andere Taktik: aus der wohl richtigen Erwägung, ein apodiktisch als Tatsache hingestellter Hippozentaur möchte selbst naiven Gemütern allzu viel zumuten, lässt er hier dem Leser freie Hand — er jedenfalls will sich nicht dafür verbürgen, ob es sich um Teufelsspuk oder um ein wirkliches Monstrum der Wüste gehandelt habe. Desto weniger ist er beim Satyrn bereit, einer skeptischen Einstellung Konzessionen zu machen: dergleichen sei unter Constantius in Alexandrien lebend dem Volke gezeigt und in Antiochien als konservierte Leiche dem Herrscher selbst vorgeführt worden (Kap. 8) [2]. Offenbar nahm er an, dass der Leser, nunmehr « eingestimmt », den weiteren Episoden den Glauben nicht versagen würde — jedenfalls bringt er vom 9. Kapitel an keine bekräftigenden Kommentare mehr; insbesondere sucht er weder den (biblisch fundierten)

[1] Sie ist unverkennbar durch das Brunnenhaus inspiriert, das Antonius fand (*Vita Antonii* 12).

[2] Vgl. das Pendant bei Philostrat, *supra* S. 73.

Raben noch die hilfreichen Löwen durch auktoriale Einschaltungen abzusichern (Kap. 10 und 16) [1].

Die in der *Vita Pauli* geschilderte Mönchsfigur ist durch keine andere hiervon unabhängige Quelle bekannt; alle Überlieferung geht einzig auf Hieronymus zurück [2]. Schon manche Zeitgenossen des Hieronymus haben die Historizität des Paulus bezweifelt — so berichtet der Autor selbst in der Einleitung zur *Vita Hilarionis: Unde et nos... maledicorum voces contemnimus: qui olim detrahentes Paulo meo nunc forte detrahent et Hilarioni, illum solitudinis calumniati, huic obicientes frequentiam, ut qui semper latuit non fuisse, qui a multis visus est vilis existimetur.* Nun hat es gewiss schon vor Antonius diesen oder jenen Wüstenmönch gegeben. Doch die Paulus-Gestalt als solche und zumal ihr apodiktisch behaupteter Vorrang vor Antonius ist — wie jetzt wohl allgemein angenommen wird — mit grösster Wahrscheinlichkeit der Phantasie des Hieronymus entsprungen. Sie ist also gerade nicht, was der Autor mit so grossem Nachdruck zu erweisen sucht, eine geschichtliche Tatsache, sondern Fiktion [3].

Ein später Paulus-Verteidiger fragte angesichts dieser Ergebnisse der historischen Kritik: « Welches Interesse sollte Hieronymus daran gehabt haben, auf Kosten des heiligen Antonius eine fingierte Persönlichkeit auf den Leuchter zu stellen? [4] ». Diese berechtigte Frage — sie zielt ja auf den Zweck der Schrift — lässt sich wohl etwa in der Weise beantworten, dass Hieronymus, ein junger Mann, der das Zeug zu einem Schrift-

[1] Die gelehrte Bemerkung in Kap. 12, das Kloster des Antonius sei später von den Sarazenen besetzt worden, gehört nicht zum Historizitätsbeweis für Paulus.

[2] S. z.B. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* [2] III (Freiburg i.Br. 1923), 637; J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life...*, 61.

[3] Dass Hieronymus selbst nicht aufhörte, seinen Paulus als historische Figur zu behandeln (s. *Epist.* 22, 36 und 108, 6; *Chron.* z. J. 356), ist, wie schon R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 63 Anm. 1, festgestellt hat, keine Gegeninsatz: er musste das Gesicht wahren.

[4] So L. Schade, in Hieronymus, *Ausgewählte Schriften*, Bibliothek der Kirchenväter I 15 (Kempten/München 1914), 13.

steller in sich spürte, einen Erfolg erringen wollte, wie ihn Athanasius mit seiner *Vita Antonii* errungen hatte. Da nun aber alle christliche Literatur « littérature engagée » war, da sie dem Glauben zu dienen hatte und sie nicht einfach das freie Spiel der Phantasie und die schöne Form als Selbstzweck vorführen durfte, blieb Hieronymus kaum eine andere Wahl als die, die er traf: er musste « seinen » Paulus für authentisch ausgeben, er musste den historischen Antonius durch eine nicht minder historische Persönlichkeit auszustechen suchen. Nur in dem einen Punkte wagte er sich unnötig weit vor, dass er die Aufwertung des eigenen Themas mit der Entwertung eines fremden verknüpfte, dass er Behauptung und Widerlegung verband, indem er die Priorität seines Helden vor Antonius, dem anerkannten Gründer des Mönchtums, zu erweisen unternahm. Gerade hiermit begab er sich auf ein Terrain, auf dem auch nach christlicher Auffassung nicht der Glaube, sondern Tatsachen zählen. Er hat dazugelernt und ist mit der *Vita Hilarionis*, seinem zweiten Versuch, mit der *Vita Antonii* zu wetteifern, andere Wege gegangen — bei Hilarion stellt sich die Frage nach der Historizität desto weniger, je weniger dort von Hieronymus selbst die Frage nach der Historizität des Antonius — als der Figur, die Athanasius aus ihm gemacht hatte — in Frage gestellt wird.

Der Gegenstand der *Vita Pauli*, das Ende eines bedeutenden Mannes, ist nicht beispiellos: es gab die Schriften *De viris illustribus*, es gab Lukians Parodie *Über den Tod des Peregrinus* und vor allem die *Märtyrerakten*. Hingegen lässt sich die Form der *Vita Pauli* nur schwer auf Begriffe bringen. *Inter multos saepe dubitatum est*, lautet der Anfang. Die Schrift will also eine Streitfrage lösen, und sie rekurriert hierfür auf « Tatsachen », die sie als wahr hinzustellen sucht; sie erzählt, aber die Erzählung dient einem Beweis. Als das nächste Analogon zu einem derartigen Konzept kann man wohl die *narratio* einer Gerichtsrede, richtiger: die ἀντιδιήγησις ansehen, die Darlegung eines Sachverhalts also, die sich gegen die entsprechende

Darlegung der anderen Partei richtet. Nun haben keineswegs alle erzählenden Abschnitte der Schrift Beweisfunktion für die Priorität des Paulus; die Schrift enthält « überschiessende » Teile, in denen um des Erzählens willen erzählt wird, wie z.B. die Erlebnisse, die Antonius auf seinem ersten Wege zu Paulus widerfuhren (Kap. 7-8: Hippozentaur, Satyr). Hierdurch unterscheidet sie sich von der forensischen Schilderung eines Sachverhalts (wobei gelegentliche Digressionen, die auch dort vorkommen, ausser Betracht bleiben) — sie ist ein hybrides Gebilde, ein Zwitter zwischen beweisender und erbaulicher Erzählung. Um dieser ihrer Kompliziertheit willen wurde die *Vita Pauli*, des Hieronymus frühestes hagiographisches Werk, hier an letzter Stelle behandelt.

IV

Die letzten Jahrzehnte des 4. Jhdts. waren eine überaus experimentierfreudige Zeit: die christlichen lateinischen Schriftsteller versuchten damals, sich nahezu sämtlicher Formen der antiken literarischen Tradition zu bemächtigen und sie im Sinne der neuen Religion umzuprägen. Hieronymus hat zu diesem Prozess neben anderem seine drei Mönchsgeschichten beigesteuert — sie sind kein geringer Beitrag, wenn man bedenkt, dass mit ihnen die lateinische Hagiographie begründet wurde. Sie übernehmen mannigfache Elemente hauptsächlich aus dem griechischen Bereich, Elemente teils heidnischer, teils bereits christlicher Provenienz. Sie zeigen sich in hohem Masse bereit, Paradigmen sogenannter kleiner Gattungen in das umgreifende Gefüge ihres Erzählzusammenhangs einzubeziehen: sie enthalten Exempel, Parabeln, Apophthegmen und vor allem in sich geschlossene Wundererzählungen. Die übergreifenden Zusammenhänge selbst wiederum lehnen sich in ihren Mitteln und Formen an den Roman und die Biographie an. All dies steht im Dienste der christlichen Sinngebung und erhält, wo immer es

angebracht erscheint, durch Zitate und Anspielungen ein biblisches Fundament. Die Mönchsgeschichten haben ausserdem noch einen besonderen Zweck, durch den sie sich von der übrigen christlichen Literatur unterscheiden: sie sollen eine gerade erst sich etablierende Institution und Lebensform der christlichen Glaubensgemeinschaft, eben das Mönchtum, preisen und propagieren. Sie erhalten hierdurch ein spezifisches, didaktisch-paränetisches Element: sie zielen auf Erbauung, auf *aedificatio*. Hiermit ist gesagt, dass sie den Leser entweder zu einem wirklichen oder zu einem bloss gedanklichen Nachvollzuge auffordern, zur *imitatio* oder zur *admiratio* [1]. In welchem Masse sie jeweils das eine oder das andere bezwecken und gar erreichen, lässt sich — bei der Ambivalenz, die durch jegliche Art von ästhetischer Vermittlung verursacht wird — schwer abschätzen. Blickt man auf das wichtigste literarische Vorbild, auf die *Vita Antonii* des Athanasius, und auf dessen offensichtlich praktischen, zum wirklichen Nachvollzuge auffordernden Zweck, so muss man wohl einräumen, dass es den Mönchsgeschichten des Hieronymus vor allem um einen bloss gedanklichen Nachvollzug, um Andacht und zum Teil sogar nur um Unterhaltung zu tun ist. Allzu aufdringlich sind die ästhetischen Reize, die Hieronymus bereitgestellt hat, und allzu weit entfernt sich ein gut Teil der Wundergeschichten doch wohl auch für den gläubigen Christen vom normalen Lauf der Dinge. Am ehesten mochte der zeitgenössische Leser der *Vita Malchi* einen Appell entnehmen, der in sein Leben eingriff (nicht durch das romanhafte Detail, das ja nur exemplarische oder parabelartige Funktion hat, sondern durch die Quintessenz, das Ideal der Keuschheit): dieses Werk verherrlicht allein die Askese, die zu befolgen in jedermanns Macht steht, und es verzichtet auf die « Gnadengabe » des Wunders.

[1] Zu dieser Unterscheidung vgl. Greg. Magn. *Dial.*, ed. U. Moricca (Roma 1924), 20, wo es von höheren Stufen der Askese heisst, sie seien *infirmis veneranda, non imitanda*.

Die *Vita Pauli* hingegen und die *Vita Hilarionis* bemühen in erheblichem Masse das spezifisch christliche Weltverständnis. Hierzu seien einige grundsätzliche Überlegungen vorgebracht [1]. Während der Antike hatte sich die Wirklichkeit in unmittelbarer Evidenz präsentiert: sie war unwidersprechlich da und wurde vom Menschen (wie er glaubte) so erfasst, wie sie war. Das Kunstwerk hatte damals im wesentlichen die Funktion, Wirklichkeit abzubilden: den Menschen, die aussermenschliche Natur, die übermenschlichen Mächte, wie sie durch Wahrnehmung und Intuition erfahren wurden. Innerhalb dieses Weltbildes der evidenten Wirklichkeit tat sich allerdings ein fundamentaler Unterschied hervor — ein Unterschied, der, in genauer Entsprechung, die Wirklichkeit selbst, die wirklichkeitserfassenden und -deutenden Organe und das wirklichkeitsabbildende Werk betraf. Denn im homerischen Zeitalter wurden der Mensch, die Natur und die übermenschlichen Mächte als sinnlich-geistige Totalität erfahren; Wahrnehmung und Intuition waren noch nicht als je verschiedene Organe der Weltdeutung voneinander abgegrenzt, und folglich war das die Wirklichkeit wiedergebende Werk einschichtig. In all dem trat mit der attischen Tragödie ein Wandel ein [2]: In der Welt sind von jetzt an nur noch der Mensch und die Natur sinnlich erfahrbar; die göttlichen Kräfte hingegen können nur noch erschlossen und mit dem inneren Auge erschaut werden. Die Wirklichkeit ist also zweischichtig geworden (wobei beide Dimensionen, sowohl die sinnlich erfahrene als auch die geistig erschlossene, als an Gesetze gebunden vorgestellt sind: die Kategorie φύσις umgreift die Götter); entsprechend sind sinnliche Wahrnehmung und geistiges Vermögen (Intuition, Phantasie) als je besondere Organe der Welterfahrung von-

[1] Zum Folgenden vgl. H. Blumenberg, « Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans », in *Nachahmung und Illusion*, hrsg. von H. R. Jauss (München 1964), 9 ff.

[2] Hierzu B. Snell, « Mythos und Wirklichkeit in der griechischen Tragödie », in *Die Entdeckung des Geistes* [3] (Hamburg 1955), 138 ff.

einander abgegrenzt, und folglich enthält das die Wirklichkeit abbildende Werk zwei Schichten: die Schicht der konkreten Ereignishaftigkeit und die Schicht der allgemeinen Bedeutung, die Schicht der Figuren und Handlungen sowie die Schicht von deren Symbol- oder Modellcharakter. Der Text, der dieses — Erscheinung und Wesen trennende und wieder umgreifende — Weltverständnis der Kunst auf theoretische Formeln gebracht hat, ist das 9. Kapitel der aristotelischen *Poetik*: der Dichtung geht es nicht um das Individuelle, sondern durch die Vermittlung des Individuellen um das Typische und Allgemeine; die Fabel braucht nicht Wirklichkeit abzubilden, sondern es genügt, wenn sie Wahrscheinliches abbildet. In einem Punkte freilich stimmten das epische und das tragische Zeitalter überein: die grosse, repräsentative Kunst hatte — neben und über anderen Funktionen — die Funktion der allgemeinverbindlichen Weltdeutung. Hier trat mit dem Hellenismus eine weitere Differenzierung ein. Die Anerkennung der teilweise oder ganz fingierten Fabel sowie des zugehörigen Wirklichkeitsbezugs, des Wahrscheinlichen, gab der Phantasie die Möglichkeit, sich auch ausserhalb der Bindung an die Aufgabe der Weltdeutung zu betätigen und je besondere Welten hervorzubringen, die, vom Zufall regiert, nicht mehr wahrscheinlich, sondern gerade noch möglich waren — Gattungen wie die hellenistische Komödie und der hellenistisch-kaiserzeitliche Roman haben nicht mehr die umfassende Funktion der Weltorientierung, sondern nur noch die partikulare des Weltersatzes, der « Traumfabrik », des Trivialen.

Während der christlichen Ära präsentierte sich die Welt nicht mehr unmittelbar aus sich selbst — sie gilt ja nunmehr als das Produkt des Schöpfergottes, und sie ist durch die Selbstoffenbarung dieses Schöpfergottes fundiert und garantiert. Das Weltbild der garantierten Wirklichkeit ist nicht mehr zwei-, sondern dreischichtig: jenseits des Sinnlichen und Geistigen (der beiden Dimensionen, die nach wie vor an Gesetze gebunden sind) steht der transzendente, der über alle dem Menschen

erkennbare Gesetzmässigkeit erhabene Gott. Entsprechend kann diese Welt nicht mehr allein durch Wahrnehmung und Intuition angemessen erfasst werden; der Mensch bedarf gerade für das Wichtigste einer dritten Instanz: des Glaubens als des von ihm beizusteuernden Korrelats zur göttlichen Garantie. In der von Gott geschaffenen Welt durchdringen sich die Dimensionen des Sinnlich-Geistigen und des Transzendenten, da Gott sich selbst und seine Garantie im Sinnlich-Geistigen offenbart: durch den einmaligen Vorgang der Aussendung des Sohnes sowie — im sinnlichen Bereich — durch Wunder und — im intuitiven Bereich — durch Visionen. Der nicht nur wahrnehmende und intuitiv erfassende, sondern auch glaubende Mensch ist andererseits ermächtigt, die sinnlich-geistigen Gegenstände der Welt nicht mehr nur als das zu nehmen, als was sie sich dem « natürlichen » Verständnis darbieten, sondern auch als Zeichen für die Transzendenz, für Erlösung, Weltgericht und ewiges Leben. Das christliche Kunstwerk spiegelt diese doppelte Verschränkung von sinnlich-geistiger Welt (als φύσις) und Transzendenz: es berichtet einerseits von Wundern und Visionen, also von Einbrüchen der Transzendenz in die Welt, von Zeichen, die Gott in die Welt sendet; es fasst andererseits die Welt als « Buch » auf, d.h. als ein Repertoire von Zeichen für die Transzendenz, die es mit Hilfe der Allegorese ermittelt und konstituiert. Infolgedessen erschöpft es sich nicht in der Aufgabe des Abbildens; alles Abbilden hat seinerseits die Funktion, die göttliche Garantie durch den Nachweis von Zeichen zu bezeugen.

Innerhalb des christlichen Weltbildes war das Verhältnis von Intuition (oder Phantasie) und Glauben — von zwei Instanzen, die sich teilweise decken — von früh an heikel, und so kennt dieses Weltbild nicht nur den die natürliche Kausalität « wirklich » aufhebenden Gott, sondern auch allerlei die natürliche Kausalität nur « scheinbar » aufhebende Dämonen; es kennt nicht nur das Wunder, sondern auch Zauberei, Magie und Hypnose. So steht schon in den Evangelien dem Befehl:

« Macht Kranke gesund, weckt Tote auf » (*Mt.* 10, 8) die Warnung gegenüber: « Denn mancher falsche Christus und falsche Propheten werden aufstehen und grosse Zeichen und Wunder tun » (*Mt.* 24, 24). Daher hat in der christlichen Tradition ein der griechischen Entwicklung analoger Prozess stattgefunden: wie Epos und Tragödie als Instrumente der Weltdeutung zu weltersetzenden Gattungen, zu Komödie und Roman « herunterkamen », so konnten auch die weltdeutenden Gattungen des Urchristentums, zumal das Evangelium und die Apostelgeschichte, durch die Phantasie, die Verselbständigung des Kunsttriebes und rein literarische Mechanismen (wie Variation und Überbietung) zu « apokryphen » Schriften, d.h. zum Weltsurrogat, zu trivialem Unterhaltungsfutter degenerieren. Allerdings hatte die antike Unterhaltungsliteratur keiner weiteren Legitimität bedurft; sie beruhte als freie Fiktion einer Gegenwelt auf sich selbst und war nur an formale Regeln, an Gattungsmuster gebunden. Die christliche Unterhaltungsliteratur hingegen bedurfte ausser der formalen auch einer inhaltlichen Legitimation, wenn sie denn christlich sein wollte: sie lehnte sich an das durch die kanonischen Schriften Gegebene, an die dort verbrieften Fakten und Grundsätze an: sie nutzte aus, dass sich « glaubwürdige » Wunder und phantastische Wunderbarkeiten nur schwer voneinander sondern lassen; sie versprach religiöse Belehrung und Erbauung und erschlich sich unter diesem Deckmantel die Weltsurrogat-Funktion, den — durch zügellose Phantastik erzielten — Unterhaltungszweck.

Auf Jesus und die Apostel folgten die Märtyrer und Asketen, und auf die Evangelien und Apostelgeschichten folgte die Hagiographie. Man hat es sich sauer werden lassen zu definieren, was eine Legende sei. Eine vielbeachtete Stimme [1] hält sie für eine « einfache Form », d.h. für eine anthropologisch bedingte Erscheinung von schier schrankenloser Ubiquität; Pindars

[1] A. JOLLES, *Einfache Formen* [3] (Tübingen 1965), 23 ff.

Siegeslieder, die Erzeugnisse der christlichen Hagiographie und moderne Sportberichte sind hiernach in gleicher Weise « Legenden ». Die wohl vorherrschende Meinung geht mit Recht davon aus, dass für die Legende (im Sinne einer hagiographischen Schrift) die christliche Religion und das christliche Weltverständnis, kurz: das Wunder konstitutiv sei; sie fügt aber noch — hierin von Pietismus und Romantik beeinflusst — die Merkmale der Erbauung und der einfältigen, treuherzigen Erzählung hinzu, d.h. sie sucht die Gattung auf einen bestimmten Wirkungszweck und eine bestimmte Stilart festzulegen [1]. Von der bestimmten Stilart darf sofort abgesehen werden: die Legende hat sich von Anfang an und während ihrer langen Geschichte in immer reicherem Masse als vielfältiger, sehr verschieden stilisierter Überformungen fähig erwiesen; sie erscheint als Brief, als Dialog, als episches oder balladenartiges Gedicht, als Drama, als Biographie, als Novelle usw. Was den Wirkungszweck betrifft, so muss man wohl bedenken, dass sich in der Hagiographie dieselbe Problematik hervorgetan hat wie in den Evangelien und Apostelgeschichten: eine Legende konnte ehrlich bestrebt sein, ein Dokument von einem « wirklichen » Wundertäter zu geben, der seinerseits die Wahrheit der christlichen Botschaft dokumentiert hatte; sie konnte aber auch nur so tun, als sei sie von einem derartigen Bestreben geleitet, um unter diesem Deckmantel desto erfolgreicher an das — als « Erbauung » kamuflierte — Unterhaltungs- und Sensationsbedürfnis des Lesers zu appellieren. Die Theologie hat bei den Evangelien und Apostelgeschichten zwischen kanonischen und apokryphen Werken unterschieden. Es steht der Literaturgeschichte nicht zu, in der Hagiographie mit einer ähnlichen Unterscheidung zu operieren. Sie darf den Wirkungszweck der Legende nicht *a priori* fixieren wollen; sie kann ihn nur von Fall zu Fall zu ermitteln suchen und muss ihn dann als je gegebene Tatsache hinnehmen. Zu welcher Kategorie von

[1] S. den ausführlichen Forschungsbericht bei Th. WOLPERS, *Die englische Heiligenlegende...*, 1 ff.

Legenden die *Vita Pauli* und die *Vita Hilarionis* des Hieronymus gehören, kann bei dem dort feststellbaren Aufwand an ästhetischen Mitteln und offensichtlicher Fiktion kaum zweifelhaft sein; als Massstab dient bei diesem Urteil nicht ein wie immer bedingtes, über den Zeiten schwebendes Empfinden, sondern — im Sinne der Rezeptionsästhetik [1] — der zeitgenössische Horizont, d.h. zuallererst die *Vita Antonii* des Athanasius, die ja für beide Schriften das weitaus wichtigste Vorbild gewesen ist.

[1] S. H. R. JAUSS, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* (Frankfurt a.M. 1970), bes. 173 ff.

DISCUSSION

M. Cameron: I should like to ask what you make of the remarkable similarity between the prefaces of the *Vita Hilarionis* and the *Historia Augusta, Vita Probi.* The parallels are three in number: the same story about Homer and Achilles from Cicero, *Arch.* 10, 24 (note the classical comparison) linked to the same quotation from Sallust, and then the correspondance between Jerome's *tanti ac talis viri conversatio vitaque* and *tanti viri et talis historia* in the *Historia Augusta.* A common source that made all these combinations is as improbable an exaplanation as pure coincidence. J. Straub, of course, thought that the author of the *Historia Augusta* was indulging in a polemical allusion to Jerome, but on literary grounds alone it is surely Jerome who is the borrower (cf. *JRS* 55 (1965), 244-5 and 61 (1971), 258). If so, is the allusion deliberate? What could its purpose be? Or (as with the Vergil echoes) could Jerome just not resist showing off?

M. Fuhrmann: Herrn Camerons Argumente, dass sich Hieronymus von der *Vita Probi* hat inspirieren lassen (und nicht der Autor der *Vita Probi* von Hieronymus) haben mich überzeugt. Dass mit der Übernahme der Partie eine bestimmte Absicht verbunden war, scheint mir bei der Verschiedenheit der Gattungen und Leserkreise undenkbar — Hieronymus hat also, wie so oft, eine Lesefrucht benutzt, um zu imponieren.

M. Ludwig: Mich beschäftigt das Problem der Fiktionalität des Paulus. Es ist sicherlich ein starkes Stück, dass Hieronymus seine Schriftstellerei damit begann, einen Einsiedler zu erfinden und dessen Priorität gegenüber Antonius zu behaupten. Als Gipfel des irreführenden Raffinements empfinde ich es dabei, dass er nicht nur, wie bei Lügengeschichten üblich, sich auf eine — erfundene — Quelle berufen, sondern darüber hinaus noch eine abgewiesene Variante

(den behaarten Höhlenbewohner) einführen würde, die er nur zu dem Zweck erfunden hätte, um durch scheinbar besonnene Ablehnung des Phantastischen beim Leser den Glauben an seine Erzählung zu verstärken. Welche Gründe nötigen uns nach Ihrer Ansicht anzunehmen, dass Hieronymus die Figur des Paulus erfunden und nicht nur stark ausgeschmückt hat? Der Umstand, dass alle Überlieferung über Paulus auf Hieronymus zurückgeht, schliesst an sich wohl nicht aus, dass Hieronymus eine mündliche Tradition über einen Einsiedler Paulus vorgelegen haben könnte, von der seine Erfindung dann ausgegangen wäre.

M. Duval: H. Delehaye croyait avoir trouvé un témoignage de l'existence de Paul de Thèbes dans le *Liber Faustini*, mais F. Cavallera a montré qu'il ne s'agit pas dans ce texte du Paul de Jérôme. La faiblesse du témoignage ne préjuge pas de la solution du problème. Je ne pense pas que Jérôme ait inventé de toutes pièces le personnage de Paul.

M. Fuhrmann: Die abgewiesene Variante vom bis an die Fersen behaarten Höhlenbewohner ist nicht die einzige Raffinesse der *Vita Pauli*. Der Held zog als Sechzehnjähriger in die Wüste; er wurde danach nie wieder von einem Menschen erblickt, bis ihn 97 Jahre später Antonius aufsuchte. Hieronymus hat ihn durch diese Konstruktion jeder Möglichkeit einer von den beiden « Gewährsleuten » unabhängigen Kontrolle entzogen.

Vielleicht sollte man bei der Frage Fiktionalität des Paulus zwei Ebenen unterscheiden: die reale (historische) und die literarische. Was die reale Ebene angeht, so hat es dort sicherlich Antonius und noch manchen anderen Mönch, z.B. Amun, gegeben — vielleicht auch irgend jemanden, der Paulus hiess. Auf der literarischen Ebene erscheint — dank der *Vita* des Athanasius — Antonius als der Begründer des Mönchtums, und auf eben dieser Ebene suchte Hieronymus seinem Paulus den Vorrang zu verschaffen. Aus den Indizien, die meine Analyse nennt, ergibt sich, streng genommen, mit Sicherheit nur, dass die Rolle, die Bedeutung fingiert ist, die Hieronymus dem Paulus zuerkannt wissen wollte.

M. Fontaine: Dans le processus de stylisation littéraire qui s'interpose entre un noyau originel de réalité historique et une œuvre hagiographique achevée, il serait imprudent de ne croire qu'à un travail en chambre de l'hagiographe face à ses livres et à ses souvenirs littéraires, antiques ou bibliques. Entre la vie réelle du saint et la rédaction de sa biographie s'interpose l'épaisseur plus ou moins grande des traditions orales, au sens où elles sont étudiées aujourd'hui par des anthropologues et des ethnologues dans les dernières civilisations orales vivantes. Cette élaboration doit être soigneusement située dans le temps et dans l'espace, car elle prend des visages divers: telles les traces de schémas propres au merveilleux celtique en certaines scènes de la *Vita Martini*. Des processus de transpositions analogues sont à éclairer, dans la *Vita Hilarionis*, par rapport aux traditions locales chrétiennes des cités de Palestine où le saint a vécu et opéré des miracles; de même, seul un égyptologue (et coptologue) pourra démêler la nature et l'étendue des traditions locales dans la « matière première » (déjà « seconde » !) dont a disposé Athanase pour a c h e v e r d'élaborer, littéralement, sa *Vie d'Antoine*. A ces transpositions opérées par l'imagination populaire, sont venus tout naturellement se joindre des schémas empruntés aux livres les plus richement folkloriques de l'*Ancien Testament* (geste d'Elie et d'Elisée), sinon des suggestions fournies par les apocryphes du *NT*, encore très lus (et non explicitement expulsés du canon) au IVe siècle. Cette première étape, *orale*, de la stylisation, est capitale. Elle ne doit pas être omise dans une étude complète du processus de *fiction*, c'est-à-dire, étymologiquement, non pas d'invention pure et simple, mais de « remodelage » des faits originels. [L'ensemble de telles vues s'accorde avec celles que vient de développer Friedrich Lotter, *Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit* (Stuttgart 1976), dont nous avons pris connaissance après la présente discussion].

M. Fuhrmann: Meine Untersuchung ist literaturwissenschaftlich; sie beschränkt sich auf das Material, das dem Altphilologen zugänglich ist. Sie deutet am Schluss an, dass es auch ohne den Rekurs

auf — schwer greifbare — mündliche Traditionen Anhaltspunkte dafür gibt, was — in den Augen eines einigermassen kritischen Betrachters jener Zeit — « Fiktion » war und was nicht: sie verweist auf die *Vita Antonii* des Athanasius. Zweifellos hat man sich damals viele Geschichten erzählt, in denen es ebenso bunt herging wie bei Hieronymus, und zweifellos hat es viele Leser gegeben, die, was Hieronymus ihnen bot, nicht im geringsten für Fiktion hielten.

M. van der Nat: Hieronymus ist nicht der erste gewesen, der es unternommen hat, die Mönchsgeschichte zu literarisieren. Zuvor hatte Euagrius eine freie Übersetzung der *Vita Antonii* verfasst, der er einen Widmungsbrief voranstellte, in dem er diese Freiheit literarisch rechtfertigte (eben dieser Brief ist es, neben Cicero, worauf sich Hieronymus, *Epist.* 57, 6, 1-2, in der Rechtfertigung seiner eigenen Übersetzungstätigkeit beruft). Euagrius hatte in seiner Übersetzung durch Stilisierung, durch dichterische, vor allem vergilianische Färbung von Wendungen, durch Anlehnung an Sallust und durch Dramatisierung versucht, nicht nur die bereits vorliegende, sehr wörtliche lateinische Übersetzung zu übertreffen, sondern auch das Original auf ein höheres literarisches Niveau zu erheben (s. hierzu B.R. Voss, « Bermerkungen zu Euagrius von Antiochien, Vergil und Sallust in der Vita Antonii », in *VChr* 21 (1967), 93-102). Hieronymus geht weiter: er korrigiert nicht nur das Vorbild der Hagiographie (in der *Vita Pauli*), sondern verfasst auch eine *Lebensbeschreibung Hilarions*, die explizit sowie implizit mit Athanasius' *Vita Antonii* konkurriert. Da diese *Vita* eben von Euagrius eine literarisch anspruchsvollere Form bekommen hatte, dürfen wir m.E. bei Hieronymus auch eine *aemulatio* mit Euagrius annehmen.

M. Fuhrmann: Gewiss traf das « Husarenstück » des Hieronymus, die *Vita Pauli*, nicht nur das Original, sondern auch alle Übersetzungen, darunter die des Euagrius. Wichtiger an dem Hinweis Herrn van der Nats scheint mir die Tatsache zu sein, dass die Literarisierung der Hagiographie schon vor Hieronymus eingesetzt hat, und zwar ebenfalls in einem lateinischen Dokument. Warum

gerade dort? Vielleicht deshalb, weil es im Westen noch keine (oder fast keine) Mönche gab, so dass man gar nicht umhin konnte, dem dortigen Publikum die neue Gattung (die Hagiographie) in einer ansprechenden literarischen Form zu vermitteln?

M. Duval: Je voudrais une nouvelle fois partir de la méthode de l'exposé. Votre construction en quatre parties nous entraîne vers votre conclusion et votre thèse sur fiction et réalité; mais, comme vous le faites remarquer, elle inverse l'ordre *chronologique* des trois *Vitae*. Or, il me semble qu'on peut se demander s'il n'y a pas eu un progrès ou du moins un processus inverse dans le développement de l'œuvre de Jérôme. Je crois tout d'abord qu'il faudrait joindre à ces trois *Vitae* un autre écrit, « hagiographique » par certains aspects, qui est la première *Lettre* de Jérôme sur la femme de Verceil. Cette lettre, dédiée à Evagre d'Antioche, est, chronologiquement, assez proche de la *Vita Pauli*, ce qui me pose un problème sur lequel je reviendrai tout à l'heure. La *Vita Malchi* est suffisamment ancrée dans le contexte historique pour que l'on ne mette pas en doute le fond de l'histoire, d'autant moins que la fraternité spirituelle que Jérôme décrit entre le vieux moine et sa compagne de captivité n'est pas un modèle que le directeur spirituel qu'est Jérôme proposerait volontiers. Surtout, la préface de cette *Vita Malchi* présente cette biographie comme un premier essai, en prévision d'une œuvre plus vaste qui était l'histoire de l'Eglise depuis ses origines et en particulier depuis le début du IVe siècle. Or, ce projet, Jérôme en avait déjà fait part dans sa *Chronique*, et il n'y a pas de raison de penser que cela n'ait pas été sincère de sa part. Ce projet ne sera pas réalisé par Jérôme, mais, dans une autre perspective, par Rufin d'Aquilée. Jérôme s'est contenté d'écrire, à peu près à la même époque, une nouvelle *Vie* d'un simple *individu*, la *Vita Hilarionis*, dont l'historicité générale ne peut être mise en doute, ni au niveau du héros, connu par ailleurs, ni au niveau du cadre, dont de multiples détails respirent l'authenticité, mais qui a une visée précise dans l'histoire du mouvement ascétique. Vous montrez très bien comment cette *Vita* se situe par rapport à la *Vita Antonii*. Il me semble que Jérôme veut

défendre et illustrer le monachisme palestinien, syrien, par rapport au monachisme égyptien, qui exerce un grand attrait sur l'Occident de l'époque. On trouve une intention analogue et tout à fait avouée dans la préface de la *Vita Ambrosii* de Paulin de Milan, où le modèle de l'évêque-moine est opposé ou juxtaposé à ceux d'Antoine ou de Martin. La *Vita Pauli* est, elle aussi, écrite en marge de la *Vita Antonii*, puisqu'elle tend à donner la priorité chronologique à Paul sur Antoine. Du point de vue de l'historicité, on peut se demander si Jérôme n'a pas obtenu certains renseignements des moines égyptiens exilés par Valens en Syrie. Les premières *Lettres* de Jérôme font allusion à Macaire l'Egyptien, qui est donné dans la Préface de la *Vie de Paul* comme le garant de l'existence de Paul. Pour l'impact cherché par Jérôme, je ne vois pas bien quel était l'intérêt « ascétique » d'écrire cette *Vita*, qui n'ajoute pas grande précision à la *Vita Antonii* et, s'il s'agissait d'abaisser — indirectement — Antoine, à l'adresse des moines, il me semble peu délicat de la part de Jérôme résidant à Antioche ou à Chalcis, de lancer sur le marché littéraire une *Vie* rivale de celle qu'Evagre avait brillamment traduite pour le public occidental. Il reste la solution que vous proposez, qui est la recherche d'un succès littéraire, acquis ici non pas à la manière romaine (que Jérôme soupçonnera plus tard chez Augustin), c o n t r e quelqu'un, mais dans le sillage de quelqu'un: comme il le suggère dans la préface, où il fait allusion à la traduction de la *Vita Antonii* par Evagre, Jérôme donnerait une sorte de préface ou de premier volet à la *Vita Antonii*. Dans ce cas, il faudrait relier cet essai aux premières *Lettres* et aux premiers écrits de Jérôme, qui sont des tâtonnements littéraires en plusieurs directions.

M. Fontaine: Je voudrais reprendre ce que M. Duval vient de dire de l'ordre chronologique et des premières *Lettres*, en insistant sur l'évolution du g o û t de Jérôme: maturation et approfondissement dans le dessein religieux, recul des éléments de pur divertissement littéraire, indiscutablement encore nombreux dans l'énigmatique *Vita Pauli*. Celle-ci s'éclaire par la série la plus ancienne des *Lettres* de Jérôme. On fait en effet, dans celles-ci, deux constatations instruc-

tives: d'abord le *romantisme* juvénile avec lequel Jérôme décrit l'injuste supplice de la femme de Verceil, l'héroïsme ascétique de Bonose seul sur son île, la solitude cruelle de Jérôme lui-même partant pour l'Orient tel Enée appareillant d'Afrique pour l'Italie, etc.; mais aussi la *réalité* de ces faits et de ces personnages, dont les expériences violentes sont décrites avec tant de riche fantaisie et de colorations dramatiques. Double apport à la position des problèmes et des intentions de la *Vita Pauli:* une riche affabulation du monachisme, pratiquée parfois pour l'amour de l'art, mais très probablement à partir de matériaux authentiques (traditions orales des milieux ascétiques d'Egypte sur l'inventeur; intervention des schèmes de l'érudition « heurématique » alexandrine).

M. Fuhrmann: Es ist richtig, dass in meinem Beitrag der biographische Aspekt, die Entwicklung des Schriftstellers Hieronymus, zu kurz gekommen ist; ich hielt den systematischen Aspekt — den Versuch, die Mönchsgeschichten des Hieronymus als erzählende Literatur zu deuten — für vordringlich.

M. Schmidt: Könnte man nicht der *Paulus-Vita* ihren Gattungstitel belassen? Laut Prologus (in *PL* XXIII 18 f.) will sich Hieronymus zwar auf *principium* und *finis* beschränken, versteht aber dann seinen Verzicht auf die *media aetas*, also auf eine narrativ voll durchgeführte Biographie, als Konsequenz eines — tatsächlichen oder vorgeblichen — Materialmangels und nicht als autonomes Abweichen vom Gattungszwang. Wenn man hinzunimmt, dass sich die Schrift — wie Sie überzeugend gezeigt haben — als Gegenvita zur *Antonius-Biographie* des Athanasius versteht, könnte man das Ganze als Reduktionsstufe des biographischen Normalschemas verstehen. Einem Beweisziel — der Gleichwertigkeit oder Überlegenheit ihrer Helden — dienen auch andere Heiligenleben (die *Hilarion-Vita*, Sulpicius Severus), und die Einführung der Kategorie ἀντιδιήγησις scheint mehr Schwierigkeiten — Ihre « überschiessenden » Teile — hinzuzubringen als zu lösen.

M. Fuhrmann: Als « biographische Form » (und zwar als « Enkomion ») wollte schon J. Plesch (s. Anm. 1 S. 41 meines Beitrages) die *Vita Pauli* verstanden wissen. Hieronymus selbst hat in seiner *Chronik* nur beansprucht, dass seine Schrift den *exitus* des Paulus schildere. Ich halte eine *Vita*, die nur die ersten sechzehn Jahre und — nach einem Hiat von 97 Jahren — die letzten neun Tage schildert, für überaus problematisch. Es kommt hinzu, dass diese neun Tage ganz und gar aus der Perspektive des Antonius dargestellt werden; die von mir konstatierten « überschiessenden » Teile schiessen auch über, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, dass die *Vita Pauli* eine Biographie sei — sie haben ja Erlebnisse des Antonius zum Gegenstand.

M. Herzog: Das mit dem Auftreten christlich-lateinischer Formen in der zweiten Hälfte des 4. Jh. entstehende ästhetische Problem — gibt es spezifisch christliche *modi* der Weltwahrnehmung und ihrer literarischen Reproduktion? — hat im 4. Teil von M. Fuhrmanns Vorlage zur Aufstellung eines Parallelmodells für die griechische Literatur geführt. Offensichtlich ist der für das Modell entscheidende Vergleichspunkt in der Entwicklung der griechischen und christlichen Balance zwischen « Weltdeutung » und « Weltersatz » derjenige, an dem die Phantasiefähigkeit sich emanzipiert. Dieses Vergleichsmodell kann hier nur an seinem Ausgangspunkt, der Interpretation der Hieronymus-*Viten*, gemessen werden; und dabei scheint es, dass M. Fuhrmann in der ästhetischen Einordnung (und zuweilen Beurteilung) dieser *Viten* anderen Begriffen als in seinem vergleichenden Modell, einer anderen — wie mir scheint, sehr diskussionswürdigen — Ansicht vom Prozess der Ästhetisierung hagiographischer Literatur folgt. Ein solcher Prozess würde nach M. Fuhrmann folgende Spannung ergeben: einer « nachfolgenden » *imitatio* (vom Produzenten: Handlungsanweisung) würde eine *admiratio* (*veneratio*, Andacht; vom Produzenten: Erbauung) folgen, dieser eine schliesslich « nur » ästhetische, konsumierende (vom Produzenten: unterhaltende) Funktion, die *delectatio*. Mit dem Verweis auf diese Spannung scheint mir das ästhetische Problem

christlicher Literatur beim Namen genannt zu sein. Verrät allerdings sein Lösungsansatz bei M. Fuhrmann nicht die alte Denkform der Säkularisierung?

M. Fuhrmann: Es ist richtig, dass meine Abhandlung zwei Skalen der Beurteilung enthält: einerseits — für Literatur überhaupt — die Antithese von Weltdeutung und Weltersatz, andererseits — für « christliche » Literatur (ich denke hierbei nicht nur an die Hagiographie, sondern auch an die neutestamentlichen Apokryphen) — die Antiklimax Aufforderung zur Nachfolge, Verehrung/Andacht, Unterhaltung. Mir scheinen die beiden Skalen nicht unvereinbar zu sein; ich meine vielmehr, dass sich die eine in die andere einfügen lässt. Ihr *tertium comparationis* ist nämlich das je verschiedene Mass von Verbindlichkeit, das Literatur beanspruchen kann: weltdeutende Literatur will prägen und verpflichten (das Denken, das Handeln oder beides), weltersetzende Literatur will es nicht. Hiernach wäre ein eindeutig zur Nachfolge aufforderndes Werk wie die *Vita Antonii* der weltdeutenden (oder weltkonstituierenden) Literatur zuzurechnen. Die Mönchsgeschichten des Hieronymus enthalten — in je verschiedenem Masse — eine Mischung von *admiratio* heischenden und unterhaltsamen Elementen, die *Vita Malchi* enthält ausserdem einen moralischen Appell. Eine zwingende Zuordnung ist daher schwierig; für mich hat die *Vita Malchi* am ehesten (auch) weltdeutende Funktion. Der Verdacht, dass in alledem die « alte Denkform der Säkularisierung » enthalten sei, mag zutreffen; ich würde aber wohl zu demselben Resultat gelangen, wenn ich nicht auch religiöse, sondern lediglich moralische Massstäbe anwenden wollte — für mich bestehen auch zwischen Goethes *Faust* und einem beliebigen Comic Unterschiede, die ich in letzter Instanz auf das Gegensatzpaar Weltdeutung — Weltersatz zurückführen würde.

M. Fontaine: Le schéma théorique des trois phases *imitatio*, *admiratio*, *delectatio* est satisfaisant pour l'esprit, mais à quoi correspond-il, exactement, pour décrire l'évolution des genres hagiographiques? Tout au plus au processus de leur dégénérescence: leur finalité passant de la c o n v e r s i o n totale à l'é d i f i c a t i o n

en un sens de plus en plus affaibli et péjoratif (inefficace), puis à un simple divertissement (cf. la *Légende dorée* du XIIIe s.). Cela ne convient ni aux *Vitae* de Jérôme, où l'on observe au contraire un approfondissement, et une limitation croissante du romanesque, ou du moins de sa gratuité; ni à la maturité du genre (*Vita Martini*, *Vitae* épiscopales d'Ambroise par Paulin et d'Augustin par Possidius...). Dans celles-ci, par excellence, les trois étapes apparaissent en fait simultanément, accordées aux trois fins traditionnelles d'un discours persuasif: *docere imitationem*, *movere ad admirationem*, enfin *delectare* — au sens où Ambroise, dans la préface de son *Commentaire sur les douze psaumes*, fait la théorie d'une *bona delectatio* (sur celle-ci, voir notre analyse dans *Ambrosius episcopus* I (Milano 1976), 141).

Ces trois éléments coexistent, et sont même solidaires, dans une œuvre hagiographique digne de ce nom. Les deux premiers donnent sa dignité propre à la *delectatio*. Celle-ci ne se réduit pas au niveau futile de la *captatio benevolentiae* oratoire, ni au miel du *Musaeus lepos* sur la coupe amère de la philosophie dont parle Lucrèce. Plus profondément, elle assume la fonction d'une *psychagogie*, conformément à la double tradition de Platon et de la théorie du plaisir poétique formulée proverbialement par Horace: *carmina ... dulcia sunto, et quocumque volent animum auditoris agunto*. C'est dans la plénitude de cette triple fonction qu'il convient de concevoir l'intention la plus profonde, et comme les conditions de la maturité littéraire, de l'œuvre hagiographique.

M. Fuhrmann: Ob die drei von Herrn Fontaine genannten Elemente in aller Hagiographie erscheinen, die diesen Namen verdient, ist mir noch zweifelhaft; ich hätte z.B. Mühe, der *Vita Antonii* (auch) die Funktion des *delectare* zuzuerkennen. Andererseits gebe ich zu, dass es meiner Skala noch an der notwendigen Differenzierung fehlt: man muss wohl in der Tat zwischen einer *bona* und einer *mala delectatio* unterscheiden — der letzteren würde ich ohne Zögern die Geschmacklosigkeiten zurechnen, die Hieronymus am Anfang seiner *Vita Pauli* bringt.