

Israels Wüstenwanderung (Num 33) in der Auslegung des Hieronymus und des Origenes

Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität und der origenistischen Streitigkeiten

VON HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

Fabiola war eine der *feminae clarissimae*, also jener reichen und oft sehr gebildeten römischen Aristokratinnen,¹ auf die der gelehrte Hieronymus² eine so außerordentliche Anziehung ausübte und denen gegenüber der spröde Asket seinerseits keineswegs frei von menschlichen Empfindungen war, wie seine zahlreichen Briefe an sie oder über sie zeigen. Mit Brief 77 an Oceanus, seinen treuen Freund in Rom, hat Hieronymus Fabiola nach ihrem Tod ein Epitaph in Manier und Sprache der Zeit gesetzt, aus dessen rhetorischem Überschwang sich indessen die zentralen Fakten ihres Lebens mühelos herauschälen lassen.³ Sie stammte aus der *gens Fabia*, also einem der ältesten Patriziergeschlechter Roms, verfügte über außerordentliche Reichtümer, hatte eine exzellente Bildung genossen, sich nach kurzer Ehe mit einem stadtbekanntem Schürzenjäger scheiden lassen und wieder geheiratet. Aber das Glück war nur von kurzer Dauer, ihr zweiter Mann wurde ihr durch frühen Tod entrissen. Darauf reihte sich die vornehme Dame in der Lateranbasilika in Sack und Asche unter die Büsser, erhielt die Versöhnung mit der Kirche und versprach, hinfort ihren Reichtum für die Armen einzusetzen, was sie tatsächlich in der Folge auch tat.

Zu ihrem Büsserleben gehörte auch eine im Herbst 394 angetretene Pilgerreise in das Heilige Land, die sie auch nach Bethlehem führte. Dort lernte sie Hieronymus kennen. Fabiola trug sich zunächst mit dem Plan, den Rest ihres Lebens im Geburtsort des Heilands zu verbringen. Nachrichten vom Hunneneinfall in Syrien bewogen sie jedoch, in Richtung des Meeres und zu den dort bereitstehenden Schiffen zu eilen. Von dort kehrte Fabiola dann wieder nach Rom zurück.

Während ihres Aufenthaltes in Bethlehem hatte sie zusammen mit Hieronymus das Buch Numeri studiert und war dabei auf die Stelle über die 42 Stationen der Wüstenwanderung des Volkes Israel gestoßen. Hieronymus legte die kuriöse Stelle aus, so gut er konnte, aber es gelang ihm nicht, zu allen 42 Aufenthalten der Kinder Israels eine Auslegung vorzulegen, die seine Zuhörerinnen befriedigte. Fabiola rang ihrem Lehrer schließlich das Verspre-

¹ Vgl. Ch. Krumeich, Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae, Bonn 1993; St. Rebenich, Hieronymus und sein Kreis, Stuttgart 1992.

² Vgl. G. Grützmacher, Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte, 3 Bde., Berlin 1906–1908; F. Cavallera, Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre, 2 Bde., Löwen/Paris 1922; J. N. D. Kelly, Jerome. His Life, Writings, and Controversies, Worcester/London 1975.

³ Vgl. Cavallera, 177–181; Kelly, 210–212; Krumeich, 157–160.

chen ab, ihr hierüber eine gründliche Studie zu verfassen.⁴ Die bibelkundige Aristokratin blieb nach ihrer Rückkehr nach Rom in brieflicher Verbindung mit Hieronymus. Gegenstand des Austausches waren meist exegetische Probleme, die sie dem Meister vorgelegt hatte. So handelt z.B. Brief 64 des Hieronymus (397) über das Priestertum des Aaron und die priesterliche Kleidung. Endlich kam Hieronymus dann im Jahre 400⁵ dazu, sein Versprechen einzulösen und seinen Traktat über Num 33 (Brief 78 an Fabiola⁶) zu verfassen. Aber zu diesem Zeitpunkt war Fabiola schon nicht mehr unter den Lebenden – sie war 399 gestorben – und so fügte denn Hieronymus die vollendete Abhandlung über Num 33 seinem Epitaph über Fabiola (Brief 77 an Oceanus) bei.

Mit Brief 78 löste Hieronymus also sein der vornehmen Römerin gegebenes Versprechen, leider zu spät, ein. Die Bedeutung des Briefes geht jedoch über diesen biographischen Aspekt, die Beziehungen des Hieronymus zu den *feminae clarissimae*, in dreifacher Hinsicht hinaus. Der Brief bietet mit seiner Auslegung von Num 33 einen Einblick in die Werkstatt des Bethlehemer Exegeten. Inhaltlich stellt diese Auslegung einen Abriss seiner geistlichen Lehre dar.⁷ Der Brief an Fabiola enthält darüber hinaus Elemente für eine Antwort auf die spannende Frage, wie sich Hieronymus zum Zeitpunkt seiner Abfassung, nämlich dem Jahre 400, gegenüber Origenes verhielt. Dieser Zeitpunkt ist von Interesse, denn er fällt zusammen mit dem Höhepunkt seines erbitterten Streites mit seinem ehemaligen Freund, jetzigen Gegner Rufinus, über die Origenes gegenüber einzunehmende Hal-

⁴ Ep. 77,7; 44,18 (= Ep. 77,7; CSEL 55,44,18): Quodam die cum in manibus Moysi Numeros teneremus, et me verecunde rogaret, quid sibi vellet nominum tanta congeries, cur singulae tribus in aliis atque aliis locis varie iungerentur ... respondi ut potui et visus sum interrogationi eius satisfacere. Revolvens ergo librum pervenit ad eum locum, ubi catalogus describitur omnium mansionum, per quas de Aegypto egrediens populus, pervenit usque ad fluentia Iordanis. Cumque causas et rationes quaereret singularum, in quibusdam haesitanti, in aliis inoffenso cucurri pede, in plerisque simpliciter ignorantiam confessus sum. Tunc vero magis coepit arguere, et quasi non mihi liceret nescire quod nescio, expostulare, ac se indignam tantis mysteriis dicere. Quid plura? Extorsit mihi negandi verecundia, ut proprium ei opus huiusce modi disputatiunculae pollicerer, quod usque in praesens tempus, ut nunc intelligo, Domini voluntate dilatatum, redditur memoriae illius.

⁵ Die Datierung auf das Jahr 400 ergibt sich daraus, daß Brief 78 zusammen mit Brief 77 nach Rom geschickt wurde, Brief 77 seinerseits aber auf 400 zu datieren ist; vgl. *Cavallera* II, 46.

⁶ Ep. 78, Ad Fabiolam de mansionibus filiorum Israel per heremum, in: CSEL 55, 49–87. *B. Conring*, Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie, Tübingen 2001, geht auf Ep. 78 nicht speziell ein.

⁷ Unter letzterer Rücksicht fand der Brief selbst bei einem sonst Hieronymus gegenüber eher kritischen Interpreten freundliche Aufnahme. So urteilt *Grützmacher* I, 191: „Das ganze Büchlein übt auf den Leser eine tiefgehende Wirkung aus, weil der Grundgedanke, das Christenleben, ein Pilgerlauf durch die Wüste dieser Welt nach der ewigen Heimat, mit Energie festgehalten ist. Es ist dies ja ein in der christlichen erbaulichen Literatur aller Zeiten häufig wiederkehrender Gedanke; aber die Ausführung, die ihm Hieronymus hier gibt, ist besonders anrührend. Der Pilgerlauf des Christen führt ihn bald auf die Höhe der Gottesgemeinschaft, bald in die Tiefen der Versuchung, bis er am Ende seines Lebens wie Mose das gelobte Land schaut und, wenn er die alten Sünden beweint hat, unter der Führung Jesu den Jordan überschreitet und das wahre Pascha nicht in Ägypten, sondern im Heiligen Lande ißt.“

zung. Die Frage spitzt sich dadurch zu, daß der große Alexandriner ebenfalls eine Auslegung von Num 33 vorgelegt hat, und zwar in seiner Homilie 27 zum Buch Numeri.⁸ Wie verhält sich Hieronymus gegenüber diesem Text? Wir wollen uns im folgenden zunächst ein Bild beider Auslegungen von Num 33 machen, bevor wir das Verhältnis beider Texte zueinander eingehender betrachten und auf die Frage eingehen, wie sich Hieronymus in diesem Brief gegenüber Origenes verhält.

I. Der Brief an Fabiola

Der Brief an Fabiola enthält also, wie angedeutet, eine Auslegung von Num 33, genauer gesagt, der Verse 3–49 von Kap. 33. Dieser Text ist nach dem Schema aufgebaut: „Die Kinder Israels verließen A und schlugen ihr Lager in B auf, die Kinder Israels verließen B und schlugen ihr Lager in C auf.“ Es ist sicher kein Zufall, daß die römische Bibelforscherin gerade von diesem Text, der schematischen Aneinanderreihung von 42 Ortsnamen, eine Erklärung aus der Feder ihres Lehrers verlangte, stellt er doch eine kaum mehr zu überbietende Herausforderung an die Auslegungskunst des Meisters dar.

Der kuriose Text zog auch in der Folgezeit die Ausleger an,⁹ und natürlich hat sich auch die moderne Exegese für ihn interessiert; denn er ist im Gesamt der Bibel ein Unikum. Bei seiner Erklärung gehen die Meinungen der modernen Ausleger freilich auseinander. Für die einen ist die lange Liste der 42 Stationen aus mehreren kürzeren zusammengesetzt, für andere ist die lange Liste dagegen ursprünglich und gehen die kürzeren Listen auf sie zurück. Über die nähere Natur dieser ursprünglich langen Liste gibt es dann wiederum verschiedene Auffassungen. So wurde einerseits die These vertreten, es handle sich in dieser Liste um die Stationen eines alten Pilgerweges zum Berg Sinai¹⁰, andererseits hat man sich für die Meinung stark gemacht, daß Num 33 die Stationen eines Eroberungsfeldzuges aufzähle, wie dies auch andere alte orientalische Quellen tun¹¹.

⁸ Homilia XXVII de mansionibus filiorum Israel, GCS 30, 255–280, deutsche Übersetzung in: *H.-J. Sieben*, Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus, Trier 1998, 16–48.

⁹ Vgl. Pseudo-Ambrosius, De XLII mansionibus filiorum Israel, PL 17, 1–42 (vgl. CPL 170a); Beda, Ep. 14, De mansionibus filiorum Israel, PL 54, 699–702; Pseudo-Beda, Quaestiones super numeros, PL 93, 395–410.

¹⁰ Vgl. *M. Noth*, Der Wallfahrtsweg zum Sinai (Nu 33), in: PJ 36 (1940) 5–28 = *ders.*, Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde, I, Neukirchen-Vluyn 1971, 55–74. Vgl. jedoch *Tb. Staubli*, Die Bücher Leviticus, Numeri, Stuttgart 1996, 337–339; *D. T. Olson*, Numbers. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville 1996, 184–186, hier 184: „The list of places may have some relationship with itineraries used by travelers or pilgrims in ancient times, but the precise background of the itinerary is difficult to reconstruct.“ Vgl. auch *Ph. J. Budd*, World Biblical Commentary, V, Numbers, Waco 1984, 348–357.

¹¹ Vgl. *G. J. Davies*, The Wilderness Itineraries: A Comparative Study, in: TynB 25 (1974) 46–81. Vgl. auch *J. Milgrom*, The JPS Torah Commentary. Numbers, Philadelphia/New York 1990,

Wie dem auch sei, das Ziel nun, das Hieronymus bei seiner Auslegung von Num 33 verfolgt, könnte kaum verschiedener sein von dem, das der modernen Exegese vorschwebt. Während es ihr im wesentlichen um die Natur und Herkunft der Liste der 42 Stationen und deren nähere Lokalisierung, also um die *historia* des Textes geht, zielt Hieronymus auf deren *allegoria*, d. h., deren geistlichen, übertragenen Sinn. Dies stellt er gleich mit den ersten Sätzen seines Traktates klar.¹² Hieronymus verwendet übrigens den Begriff *allegoria* in seinem Brief an Fabiola nicht, sondern bezeichnet die übertragene Auslegung, die er vorlegt¹³, entweder mit *spiritus*, oder *parabola*¹⁴ oder *mysticus intellectus*¹⁵ oder *tropologia*¹⁶. Die entsprechenden Gegenbegriffe sind *historia* und *littera*¹⁷. Wir benutzen den Begriff *allegoria*, weil Hieronymus ihn in anderen exegetischen Werken verwendet und weil er allgemein eingeführt ist. Sein Kommentar enthält zwar meist auch einige Bemerkungen zur *littera*, der Schwerpunkt seiner Auslegung ist jedoch deren geistlicher Sinn, eben die *allegoria*.¹⁸

Der Grundgedanke seiner ‚geistlichen‘ Auslegung besteht nun darin, daß die Stationen der Wüstenwanderung des alten Volkes Israel ihrerseits Stationen auf dem Pilgerweg des neuen Volkes Israel auf seinem Weg durch die Wüste der Welt ‚darstellen‘. So stellt er denn gleich eingangs seine Auslegung bezeichnenderweise unter die Autorität des hl. Paulus: „Das aber geschah an ihnen, damit es uns als Beispiel dient, uns zur Warnung wurde es aufgeschrieben, uns, die das Ende der Zeiten erreicht hat“ (1 Kor 10,11).¹⁹ Das unmittelbar folgende Pauluszitat, nämlich 1 Kor 10,1–4, bringt auch gleich ein konkretes Beispiel für eine solche *allegoria*: *Petra autem erat Christus*. Folgerichtig deklariert Hieronymus dann diese seine Auslegung von Num 33 als Fortsetzung der von Paulus begonnenen, aber von diesem aus Zeitmangel nicht zu Ende geführten geistlichen bzw. allegorischen Auslegung der alttestamentlichen *littera*.²⁰ M.a.W., wenn der Auszug des Volkes

497–501; vgl. ebd. 277–282; und E. W. Davies, *New Century Bible Commentary*. Numbers, Grand Rapids 1995, 341–349, hier 341.

¹² Vgl. Ep. 78,1; 49,11: In septuagesimo psalmo ... narratur historia. Cumque nulli dubium sit, facta esse quae scripta sunt, quasi aliud littera sonet, aliud spiritus clausum teneat: Aperiam, inquit, in parabola os meum ...

¹³ Zur geistlichen, übertragenen Auslegung bei Hieronymus vgl. P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme d'après son 'Commentaire sur Isaïe'*, Paris 1985, 215–333, speziell zu der dabei verwendeten Terminologie, nämlich in erster Linie *allegoria*, *anagoge*, *tropologia*, *spiritus* siehe ebd. 215–271. Allgemein zu seiner Exegese vgl. A. Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo*, Rom 1950.

¹⁴ Vgl. die vorausgegangene Anm.

¹⁵ Vgl. Ep. 78,10; 59,22.

¹⁶ Vgl. Ep. 78,11; 60,22.

¹⁷ Vgl. Anm. 12.

¹⁸ Hieronymus ist nicht, wie einige Stellen in seinem Werk nahelegen könnten, Vertreter eines dreifachen Schriftsinnes wie Origenes, sondern kennt in seiner exegetischen Praxis nur zwei Schriftsinne, den wörtlichen und den geistlich-übertragenen; vgl. P. Jay, *Jérôme et le triple sens de l'écriture*, in: REAug 26 (1980) 214–227.

¹⁹ Ep. 78,1; 49,18.

²⁰ Ep. 78,1; 50,9: Si ergo pars historiae itineris ex Aegypto spiritaliter accipitur, et cetera, quae ab apostolo pro angustia temporis praetermissa sunt, eiusdem intelligentiae convincitur.

Israel aus Ägypten tatsächlich vorbildlich geschehen ist, d.h., ein Bild für den Auszug der Christen aus der Welt ist – und daß dem so ist, dafür steht u. a. die Autorität des hl. Paulus – dann muß auch die Fortsetzung dieses Auszugs eine solche geistliche Bedeutung haben. Die Fortsetzung dieses Auszugs stellen aber die Num 33 aufgezählten 42 Stationen dar. Also ist der geistliche Sinn einer jeden dieser Stationen zu ermitteln. Nach Zitat weiterer Schriftstellen²¹, die alle seine geplante allegorische Auslegung rechtfertigen sollen, erklärt er die bloß wörtliche Auslegung für typisch jüdisch und fordert dazu auf, „mit Jesus in die Wüste zu gehen“, um sich dort von seinen Broten zu ernähren²², d.h., den zur Auslegung bestimmten Text, nämlich Num 33, geistlich zu verstehen. Soviel zum Ansatz und zum Ziel seiner Auslegung von Num 33.

Die alttestamentliche *littera* nun, die Hieronymus ganz unmittelbar seiner geistlichen Auslegung zugrundelegt, ist nicht, wie man vielleicht erwartet hätte, der in diesen Jahren²³ von ihm selbst auf der Basis der *Hebraica veritas*, d.h. der hebräischen Bibel, überarbeitete Bibeltext, also die spätere sog. *Vulgata*, sondern – überraschenderweise – eine Spielart der *vetus Latina*. Wichtiger jedoch als die Frage, welchen lateinischen Bibeltext Hieronymus bei der Auslegung zugrundelegte, ist die nach der näheren Form der in diesem Text vorkommenden Ortsnamen. Stützt sich Hieronymus auf die Form, wie diese Namen in der LXX bezeugt sind, oder auf die Gestalt, wie sie die hebräische Bibel enthält? Der Bethlehemener Mönch gibt selbst die Antwort: Die *littera* für seine geistliche, allegorische Auslegung der Wüstenwanderung des Volkes Israel, die Ortsnamen, sind der hebräischen Bibel entnommen.²⁴ Überprüft man seine Aussage am Text, findet man sie bestätigt.

Die Liste dieser Ortsnamen ist die eine Sache, eine andere ist die Übersetzung dieser Liste, d.h. die nach den Regeln der ‚onomastike technē‘²⁵ zu findende jeweilige Bedeutung dieser Ortsnamen. Wir haben es hier mit einem

²¹ Vgl. Ps 119,5–6; Ps 41,5; Ps 118,18; Röm 7,14; Joh 5,46; Lk 24,27.

²² Ep. 78,1; 50,23: Igitur Iudaei parvuli, et qui solidum cibum glutire nequeunt, sed adhuc lacte nutriuntur infantiae, legant Pharaonem carneum et Mare Rubrum, per quod ad Indiam navigatur et manna coriandro simile, et omnia quae scripta sunt corporaliter ... Nos autem ... cum Jesu egredientes in desertum, pasчимur panibus eius ...

²³ Kelly, 284, datiert Hieronymus' Übersetzung des Pentateuch zwischen 391 und 405. Die Übersetzung nahm also insgesamt 14 bis 15 Jahre in Anspruch. 401 ist Hieronymus noch nicht mit dem Pentateuch fertig, sondern erst 404/5. Nach P. Nautin, Hieronymus, in: TRE 15 (1986) 304–315, hier 310, begann Hieronymus 393 mit der Veröffentlichung des Pentateuch. Weitere Einzelheiten zur Datierung der Pentateuchübersetzung bei L. H. Cottineau, Chronologie des versions bibliques de st. Jérôme, in: Miscellanea Gerominiana, Rom 1920, 43–68.

²⁴ Ep. 78,11; 60,14: Prudentem studiosumque lectorem rogatum velim, ut sciat me vertere nomina iuxta Hebraicam veritatem; alioquin in Graecis et Latinis codicibus praeter pauca omnia corrupta repperimus. Et miror quosdam eruditos et ecclesiasticos viros ea voluisse transferre, quae in Hebraico non habentur, et de male interpretatis fictas explanationes quaerere, ut in praesenti pro ‚Dephca‘ legant ‚Raphaca‘, litteram ponentes pro littera, eo quod ‚Res‘ et ‚Daleth‘ parvo apice distinguantur et interpretantur ‚curationem‘ atque exinde tropologiam similem prosequantur. – Zu den Grenzen der Hebräischkenntnisse des Hieronymus vgl. E. Burstein, La compétence de Jérôme en hébreux. Explications de certaines erreurs, in: REAug 21 (1975) 3–12.

²⁵ Platon, Kratylos 423d, 425a.

Spezialgebiet des antiken Wissenschaftsbetriebes zu tun, in dem es darum geht, die rechte Benennung der Dinge zu finden.²⁶ Es gab solche Zusammenstellungen der richtigen Namen der Dinge auf den verschiedensten Gebieten. Einen Fall unter anderen stellen dabei die sogenannten *Onomastica sacra* dar, Verzeichnisse mit den Bedeutungen der in der Bibel vorkommenden Namen, seien es nun Personen- oder Ortsnamen. Das älteste uns erhaltene Beispiel eines solchen *Onomasticon sacrum* ist nun gerade der aus der Feder des Hieronymus stammende *Liber interpretationis hebraicorum nominum*²⁷, eine Zusammenstellung der Bedeutung der biblischen Namen in der Reihenfolge der biblischen Bücher²⁸. Wie weit Hieronymus bei der Erstellung dieses Werkes auf Vorarbeiten Philos auf der einen und des Origenes auf der anderen Seite zurückgreifen konnte, ist nicht völlig geklärt und braucht uns hier nicht zu interessieren²⁹; für unseren Zusammenhang ist die Feststellung entscheidend, daß er hinsichtlich der Übersetzung der Ortsliste von Num 33 auf eigene Vorarbeiten zurückgreifen konnte, eben auf seinen *Liber interpretationis hebraicorum nominum* aus dem Jahre 389³⁰. Der Vergleich der in seinem Brief an Fabiola vorgelegten Bedeutungen der Ortsnamen von Num 33 mit den Angaben seines eigenen, 11 Jahre vorher erstellten *Onomasticum sacrum* zeigt nun in der Tat, daß er für über die Hälfte der Namen auf dieses sein eigenes Werk zurückgreift. In einem speziellen Fall, dem Ortsnamen Dephca, in dem er das nicht tut, begründet er die Abweichung ausdrücklich.³¹

Verdeutlichen wir uns nun an einem konkreten Beispiel das nähere Vorgehen unseres Auslegers: An den Anfang setzt Hieronymus jeweils den betreffenden Schrifttext. Für die zweite Station lautet er: „Und die Söhne Israels brachen von Ramesse auf und sie errichteten ihr Lager in Sochoth (Num 33,5).“ Hieronymus' Kommentar lautet: „Zweite Station. Hier backen sie ihre ungesäuerten Brote und stellen sie zum ersten Mal ihre Zelte auf. Daher erhielt der Ort von (dieser) Sache her seinen Namen. Denn Sochoth heißt in unserer Sprache „Hütte“ oder „Zelte“.³² Deswegen findet im siebten

²⁶ Vgl. C. Wendel, *Onomastikon*, in: PRE 18 (1939) 507–516; R. Tosi, *Onomastikon*, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Stuttgart/Weimar 2000, Bd. 8, 1214–1217.

²⁷ Kritische Edition in: Paul de Lagarde, *Onomastica sacra*, Göttingen 1887, 26–192, wiederabgedruckt in CChr.SL 72, 59–161.

²⁸ Nähere Kennzeichnung bei Kelly, 153–154.

²⁹ Vgl. zu diesem komplexen Fragestand F. Wutz, *Onomastica sacra*. Untersuchungen zum *Liber interpretationis nominum Hebraicorum* des hl. Hieronymus, TU 41, 1914/1915.

³⁰ Vgl. P. Nautin, *L'activité littéraire de Jérôme de 387 à 392*, in: RevThPh 115 (1983) 247–259, hier 256.

³¹ Ep. 78, 11; 60, 5: *Nona mansio. Hoc nomen apud Hebraeos ‚krousma‘, id est ‚pulsatio‘ dicitur: iuxta quod et Dominus ait: Pulsate et aperietur vobis. In libro autem Hebraicorum Nominum ‚adhaesionem‘, remissionemque transtulimus, quod lectorem turbare non debet. Nec putet nos dissonantia scribere; ibi enim iuxta id quod vulgo habetur, edidimus, si medium verbum scribatur per ‚Beth‘ litteram; hic autem in Hebraico volumine scriptum repperi per ‚Phe‘, quod elementum magis pulsationem quam glutinum sonat; sensusque manifestus: post responsa Domini, post octavum numerum resurrectionis Christi incipimus sacramenta pulsare.*

³² Zur griechischen Schreibung von Sochoth und zur hebräischen Wurzel vgl. R. P. C. Hanson,

Monat, am 15. Tag des Monats das Hüttenfest statt. Wenn wir also aus Ägypten herausgegangen sind, dann errichten wir als erstes Zelte, weil wir wissen, daß wir weiter ziehen müssen. Wir essen dann nicht vom Sauerteig Ägyptens, vom „Sauerteig der Bosheit und der Schlechtigkeit“, sondern wir ernähren uns von den „ungesäuerten Broten der Aufrichtigkeit und der Wahrheit“ (1 Kor 5,8), indem wir die Vorschrift des Herrn in die Tat umsetzen: „Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer (Mt 16,11)!“ „Auf dieser Station wird uns vorgeschrieben, daß wir immer unseres Auszugs aus Ägypten eingedenk sind, den ‚Vorübergang‘, d. h. das Passah des Herrn feiern und die Erstgeborenen unseres Leibes und aller Tugenden anstelle der Erstgeborenen Ägyptens, die geschlagen wurden, dem Herrn weihen.“³³

Ähnlich verfährt der Ausleger an den übrigen 41 Stationen. Auf das Zitat des entsprechenden Verses aus Num 33 mit dem jeweils neuen Ortsnamen folgt dessen „Übersetzung“ ins Lateinische und eine entsprechende geistliche Auslegung, d. h., die Beschreibung und Kennzeichnung einer weiteren Etappe der Wanderung des neuen Gottesvolkes. Auf Sochoth folgen die Stationen Aetham, Phiahiroth, Mara, Aelim. Die ‚Übersetzungen‘ dieser vier Ortsnamen ins Lateinische lauten: *fortitudo atque perfectio, os nobilitum, amaritudo, arietes fortesque*. Sie stellen die Basis für die Kennzeichnung der folgenden Stationen auf dem geistlichen Weg des Volkes Gottes dar. Es bedarf in der Tat der „Kraft“, überhaupt „Ägypten“ zu verlassen und sich auf den Weg ins „Heilige Land“ zu machen.³⁴ Fortan gilt es, im Herrn „geadelt“, den Verlockungen der Götzen zu widerstehen.³⁵ Nach den schon erzielten Fortschritten besteht immer wieder die „bittere“ Gefahr von Rückfällen ins alte Leben.³⁶ Nach bestandenen Prüfungen gibt es die Erquickung, d. h., die „Stärkung“ durch die Lehre der Heiligen Schrift.³⁷

An mehreren Stationen faßt Hieronymus vorausgehende Etappen stichwortartig zusammen, so an der fünften Station (Mara)³⁸, wo er im übrigen deutlicher als an der ersten Station (Ramesse) die Verkündigung des Evangeliums als den eigentlichen Impuls zum Antritt der Wanderung nennt. An

Interpretations of Hebrew Names in Origen, VigChr 10 (1956) 103–123, hier 115, der 115–118 den interessanten Versuch macht, die von Origenes aus der LXX übernommenen Ortsnamen auf die hebräischen Wurzeln zurückzuführen.

³³ Ep. 78, 4; 54, 16.

³⁴ Ep. 78, 5; 55, 10: Grandis est fortitudo Aegyptum dimittere ... Praeparemus nobis fortitudinem, adsumamus perfectum robur, ut inter errorum tenebras et confusionem noctis scientiae Christi lumen appareat.

³⁵ Ep. 78, 6; 56, 3: Adsumpta igitur fortitudine nobilitamur in Domino, et Beelsephon idoli arana contemnimus, illiusque magnificentiam et turritam superbiam declinamus.

³⁶ Ep. 78, 7; 56, 22: Post praedicationem evangelii, post tabernacula transmigrantium, post adsumptam fortitudinem, post confessionis nobilitatem pericula rursus occurrunt.

³⁷ Ep. 78, 8; 58, 5: Sextae mansionis tenemus hospitium. Numquam prius occurrerunt fontes purissimi, nisi ubi magistrorum doctrina prorumpit. Nec dubium quin de duodecim apostolis sermo sit, de quorum fontibus derivatae aquae, totius mundi siccitatem rigant.

³⁸ Vgl. Anm. 36.

der sechsten Station (Aelim) hebt er auf den *ordo virtutum* ab: „Wie schön ist doch die Reihenfolge der Tugenden! Auf den Sieg folgt die Versuchung und auf die Versuchung die Erquickung.“³⁹ Ähnlich an der 21. Station (Arada): „Wie schön ist doch die Reihenfolge der Fortschritte! Wie ausgezeichnet ist die Verknüpfung (*textura*) für die Gläubigen! Nach unserer Arbeit mit den Ziegelsteinen bekommen wir die Zügel zu spüren, nach den Zügeln werden wir in die Kirche eingeführt. Nach der Wohnungsnahme in der Kirche steigen wir zu Christus, dem Berg, auf, auf den versetzt wir staunen und uns wundern, so daß unsere Worte bei seinem Lob noch übertroffen werden, wenn wir in ihm entdecken, ‚was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gestiegen ist‘ (1 Kor 2, 9).“⁴⁰ Zu Thaat (23. Station) heißt es: „Du kamst zur Kirche, stiegst auf den schönsten Berg, bekennst unter Schauern und Verwunderung die Größe Christi; du siehst dort viele Genossen deiner Tugend. Denke dann nicht hoch hinaus, sondern wahre die Furcht; denn der Herr leistet den Stolzen Widerstand, den Demütigen aber gibt er die Gnade‘ (Jak 4, 6).“⁴¹ Auch zur 25. Station (Methca) bietet Hieronymus eine Zusammenfassung vorausgegangener Stationen.⁴² An der 26. Station (Asmona) heißt es schließlich in Anspielung auf die für die Konzeption des geistlichen Fortschritts zentrale Bibelstelle Phil 3, 13: „Nachdem wir die süßen Früchte unserer Mühe geerntet haben, sollen wir nicht mit Ruhe und Muße zufrieden sein, sondern das Vergangene vergessen und wiederum zu weiteren Zielen eilen und uns auf das Zukünftige hin ausstrecken.“⁴³

II. Die 27. Homilie zum Buch Numeri des Origenes

Bevor wir in einem weiteren Schritt beide Auslegungen von Num 33, die durch Hieronymus und die durch Origenes, miteinander verglichen, ist zunächst die betreffende Homilie des Alexandriners kurz vorzustellen und die Frage nach der näheren Beziehung von Brief 78 zu ihr zu stellen. Origenes hat insgesamt 28 Homilien zum Buch Numeri veröffentlicht. Die vorletzte von ihnen befaßt sich mit Num 33. Sie besteht aus insgesamt drei Teilen. Dem Mittelteil mit der Auslegung des alttestamentlichen Textes⁴⁴ geht eine relativ lange Einleitung⁴⁵ voraus, in der Origenes nach einer sehr grundsätzlich gehaltenen allgemeinen Rechtfertigung der allegorischen Auslegungsmethode die Prinzipien darlegt, nach denen er die im Hauptteil folgende Auslegung gestalten wird. Origenes unterscheidet hier einen dop-

³⁹ Ep. 78, 8; 57, 25.

⁴⁰ Ep. 78, 23; 69, 20.

⁴¹ Ep. 78, 25; 70, 9.

⁴² Vgl. Ep. 78, 27; 71, 12.

⁴³ Ep. 78, 28; 72, 4.

⁴⁴ Kap. 8–12.

⁴⁵ Kap. 1–7.

pelten Exodus der Seele, einen ersten, der in der Aufgabe des heidnischen Lebenswandels und im fortschreitenden Wandel nach dem Gesetz Gottes besteht, und einen zweiten, in dem die Seele, „nach der Auferstehung, im Begriff zum Himmel aufzufahren, nicht mit einem Schlag und unvermittelt zum höchsten Punkt gelangt, sondern über viele Aufenthalte dorthin geführt wird, in denen sie jeweils erleuchtet wird, in jedem Aufenthalt einen Zuwachs an Glanz erhält und mit dem Licht der Weisheit erleuchtet wird, bis sie zum ‚Vater der Lichter‘ (Jak 1, 17) selbst gelangt“.⁴⁶ In der im Mittelteil erfolgenden Auslegung von Num 33 kommt dann ausschließlich die erste Form des Exodus zum Zuge. Im Schlußteil läßt Origenes dann seine Hörer und Leser ein, sich selbst in der Auslegung von Num 33 in der Perspektive des zweiten Exodus der Seele zu versuchen.⁴⁷ Ein Schlußabschnitt⁴⁸ rechtfertigt im nachhinein noch einmal die von ihm im Hauptteil vertretene Lehre von den Fortschritten, die die Seelen auf ihrer Wanderung aus dieser Welt zu Gott hin zu durchlaufen haben. Er vergleicht zu diesem Zweck den Fortschritt der Seelen mit den Fortschritten von Schülern von einem Lernstoff zum anderen.⁴⁹ Der Hauptteil selbst ist seinerseits noch einmal unterteilt. Die ersten neun Stationen⁵⁰ des Aufstiegs der Seele vom heidnischen Lebenswandel zur Erkenntnis der Wahrheit enthalten ausführlichere Darlegungen, die restlichen 33 Stationen sind kürzer gehalten.⁵¹

Bei der Auslegung der einzelnen Stationen geht Origenes so vor, daß er meist zunächst den betreffenden Vers aus dem Buch Numeri zitiert, die Bedeutung des Ortsnamens angibt und diesen dann allegorisch/geistlich auslegt. Machen wir uns sein Vorgehen an einem Beispiel deutlich! Zur 8. Station heißt es in unserer Homilie:

„Und sie brachen vom Roten Meer auf und ließen sich in der Wüste Sin nieder‘ (Num 33, 12). Sin übersetzt man mit ‚Dornbusch‘ oder auch mit ‚Versuchung‘. Schon beginnt also die Hoffnung auf die Güter dich anzulachen. Hoffnung auf welche Güter? ‚Aus dem Dornbusch‘ erschien der Herr (Ex 3, 2–4, 17) und gab Moses Antwort. Und damit erschien der Herr zum ersten Mal den Kindern Israels. Aber nicht ohne Grund bedeutet Sin auch ‚Versuchung‘. Denn auch in Erscheinungen⁵² pflegen Versuchun-

⁴⁶ Hom. 27, 6; 264, 8 = Hom. 27, 6; GCS 30; 264, 8.

⁴⁷ Vgl. Hom. 27, 13; 280, 5.

⁴⁸ Kap. 13.

⁴⁹ Hom. 27, 13; 280, 1: „Warum sollten wir also nicht annehmen dürfen, daß auch in der geistlichen Unterweisung der Fortschritt derer, die da lernen, an den Namen der Orte abzulesen ist, die gewissermaßen für die jeweiligen Stoffe stehen? Schüler und Studenten verweilen also bei den einzelnen Lernstoffen und machen bei ihnen gewissermaßen Aufenthalte und schreiten vom einen zum andern und von diesem wiederum zu einem dritten fort. Warum soll man da nicht annehmen, daß in ähnlicher Weise auch der Name eines Aufenthaltes und der Fortschritt vom einen zum anderen und von diesem wiederum zu einem dritten den Fortschritt des Geistes und das Wachstum in den Tugenden anzeigen?“

⁵⁰ Vgl. Hom. 27, 8–12a; 265, 31–272, 23.

⁵¹ Hom. 27, 12b; 272, 24–279, 17.

⁵² Zu den hier erwähnten Erscheinungen oder Visionen siehe *W. Völker*, Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik, Tübingen 1931, 67: „Die mystische Atmosphäre wird immer deutlicher

gen zu sein. Nicht selten verwandelt sich ja der Engel der Bosheit in einen ‚Engel des Lichtes‘ (2 Kor 11, 14), und darum muß man sich in acht nehmen und vorsichtig sein, um die verschiedenen Arten von Erscheinungen in rechter Kenntnis zu unterscheiden ... So wird also auch eine Seele, die fortschreitet, sobald sie dahin gelangt ist, daß sie anfängt, die Erscheinungen unterscheiden zu können, dadurch den Beweis liefern, daß sie ‚geistlich‘ ist, daß sie ‚alles zu unterscheiden‘ vermag (1 Kor 2, 15). Das ist auch der Grund, weswegen unter den geistlichen Gaben eine von den Gaben des Heiligen Geistes ‚Unterscheidung der Geister‘ genannt wird.⁵³

Origenes nutzt, wie wir gesehen haben, das ihm an dieser Station gebotene Stichwort, um auf ein wichtiges Kapitel des geistlichen Lebens, nämlich die in Visionen enthaltenen Versuchungen und entsprechend auf die Notwendigkeit der Unterscheidung der Geister einzugehen. Wir haben es hier keineswegs mit einem Sonderfall seiner Auslegung zu tun. Auch an der Mehrzahl der übrigen Stationen bietet der Alexandriner Auslegungen, die nichts anderes sind als Kapitel einer zusammenhängenden geistlichen Lehre über den Aufstieg der Seele zu Gott. Und es ist deswegen kein Zufall, daß Spiritualitätsgeschichtler sich immer schon intensiv für die vorliegende Homilie des Origenes interessiert haben.⁵⁴

Was nun das nähere Verhältnis von Ep. 78 zu Hom. 27 des Origenes angeht, so ist zunächst festzustellen, daß Hieronymus sie sicher kannte, denn er kannte das gesamte Werk des Alexandriners.⁵⁵ Die Frage kann also lediglich lauten, ob er sie zur Abfassung des Briefes benutzt hat. Diese Frage ist mehr als angebracht, da Hieronymus zumindest bis zum Beginn der Auseinandersetzungen um Origenes sich an dessen Werk nicht nur immer wieder inspiriert, sondern daraus abgeschrieben hat. Seine Anleihen gingen so weit, daß man ihn als „Plagiator des Origenes“ bezeichnet hat.⁵⁶ Die Antwort auf die Frage nach wörtlichen Übernahmen aus Hom. 27 wird nun dadurch erschwert, daß Hieronymus diese Predigt im griechischen Original und nicht in der Übersetzung durch Rufinus las; denn der ehemalige Busenfreund und jetzige Gegner, Rufinus, übersetzte die Homilien zum Buch Numeri erst zwischen 408 und 410 ins Lateinische,⁵⁷ also einige Jahre nach Abfassung von Brief 78.

fühlbar, und auch hier wird es sich bei näherer Prüfung zeigen, daß Origenes über Zweck und Schätzung der Visionen wichtige Erkenntnisse späterer Mystiker vorweggenommen hat.“

⁵³ Hom. 27, 11; 271, 24.

⁵⁴ So verwendet z. B. *Völker*, 62–75, die vorliegende Homilie als Hauptquelle zur Nachzeichnung der verschiedenen Stadien des Reifeprozesses einer Seele nach der geistlichen Lehre des Origenes.

⁵⁵ Vgl. P. *Courcelle*, *Les lettres Grecques en occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948, 98. Vgl. ebd.: „Le champ de ses lectures origéniennes est donc immense et la connaissance qu’il a de cet auteur dépasse de loin celle que nous pouvons avoir, depuis que la plupart de ses œuvres ont péri. Origène lui apparaît comme la source indispensable: s’il commente un livre ou seulement un verset de l’Écriture, Jérôme cherche un traité correspondant d’Origène sur ce livre ou sur ce verset.“

⁵⁶ In Mich. II, prolog.; PL 25, 1189C: ... dicunt Origenis me volumina compilare. Vgl. *Grütz-macher* II, 114: „Er (d. h. Hieronymus) selbst ist nicht viel mehr als Kompilator.“

⁵⁷ Vgl. Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg 1998, 536; H. R. *Drobner*, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg 1994, 284.

Man hat zwar auch schon eine Benutzung der fraglichen Homilie durch Hieronymus kategorisch ausgeschlossen,⁵⁸ aber dies ist eine völlig singuläre Position. Umstritten ist freilich das Maß der Abhängigkeit.⁵⁹ Tatsächlich kann man auf einige Passagen hinweisen, in denen Hieronymus bei der Abfassung seines Briefes die Homilie vor Augen gehabt haben muß. Besonders deutlich ist in diesem Sinn die 5. Station (Mara). Hier hat er ganz offensichtlich den Vergleich mit den Ärzten, die bittere Arznei zur Gesundung des Kranken verabreichen, aus der Homilie des Origenes übernommen.⁶⁰ Freilich ist auch hier sein Bestreben bemerkenswert, völlig selbständig zu formulieren und auch den Vergleichspunkt zu verändern bzw. anders zu akzentuieren. Auch in seinem Hinweis auf das *numeri sacramentum* dürfte Hieronymus von Origenes abhängig sein. Es besteht darin, daß die 42 Stationen der Wüstenwanderung, über die der „wahre Hebräer“ nach Verlassen Ägyptens „zum Himmel eilt und in das verheißene Land eintritt“ und über die auch „wir zum Himmelreich gelangen“, exakt den 42 Generationen (dreimal 14) entspricht, über die hin „unser Herr und Heiland vom ersten Patriarchen zur Jungfrau gelangt ist“⁶¹. Unverkennbar ist die Benutzung von Hom. 27 durch Hieronymus ferner an den Stellen – wir kommen weiter unten noch auf sie zu sprechen –, an denen er die Form der von Origenes zugrundegelegten Ortsnamen kritisiert. An der Benutzung von Hom. 27 durch Hieronymus ist ein vernünftiger Zweifel, so will uns scheinen, nicht möglich. Andererseits ist jedoch deutlich festzustellen und festzuhalten: Wörtliche Berührungen, das Abschreiben ganzer Passagen, wie wir es in früheren Werken des Bethlehemer Bibelgelehrten antreffen, kommt nicht vor.

⁵⁸ Vgl. *Wutz* I, 141: „Hieronymus selbst benutzte ... die origenische Arbeit in keiner Weise, weder für seinen Brief noch für das Onomasticon ... Während Hieronymus zur 24. mansio Thare fremde Autoren einführt und selbständige Versuche unternimmt, ignoriert er die origenistische Etymologie vollständig. Was er in der epistula tut, das befolgt er auch in seinem onomasticon.“

⁵⁹ So weist *J. Labour*, unter der Überschrift „Saint Jérôme, compilateur d'Origène?“, in: *Saint Jérôme, Lettres, texte établi et traduit par J. L., tome IV, Paris 1954, 179–180*, die Behauptung von *M. Méhat*, *Homélies d'Origène sur les Nombres*, SC 29, Paris 1951, 63, entschieden zurück, Hieronymus habe in seinem Brief an Fabiola die 27. Homilie des Origenes zum Buch Numeri „ausgeplündert“ und damit der Nachwelt das Signal zu solchem Tun gegeben.

⁶⁰ Vgl. Ep. 78, 7; 57, 15: *Nec terrearis, si post victoriam venias ad amaritudinem ... Apud medicos quoque, quaedam antidotos, noxios humores temperans, ex amaritudine nominatur, quae dulcis ostenditur, restituit sanitatem; sicut e contrario voluptatas atque luxuria amaritudine terminatur ...* mit Hom. 27, 10; 270, 17: *Audiens amaritudines non pascas neque terrearis ... Sicut enim medici amaritudines quasdam medicamentis inserunt salutis prospectu et sanitatis languentium, ita et salutis prospectu medicus animarum nostrarum amaritudines nos vitae huius voluit pati diversis tentationibus, sciens quia finis huius amaritudinis animae nostrae dulcedinem salutis adquirat; sicut e contrario finis dulcedinis, quae est in voluptate corporea ... amarum finem reddit in inferno poenarum.*

⁶¹ Vgl. Ep. 78, 2; 52, 14 mit Origenes, Hom. 27, 3; 259, 20: „Wer genau hinschaut, wird feststellen, daß es beim Auszug der Söhne Israels aus Ägypten zweiundvierzig Aufenthalte gegeben hat; die Ankunft unseres Herrn und Heilandes in diese Welt wurde ihrerseits über zweiundvierzig Generationen herbeigeführt ... Diese zweiundvierzig Aufenthalte in Form von Generationen, die Christus beim Abstieg in das Ägypten dieser Welt durchlief, durchlaufen auch diejenigen, die von diesem Ägypten aufsteigen in einer Zahl von zweiundvierzig Aufenthalten.“

III. Vergleich auf der Ebene der *littera*

Beim Vergleich der beiden Auslegungen von Num 33 gehen wir in zwei Schritten vor. Zunächst vergleichen wir die Basis der Auslegung, die *littera*, d. h. die von beiden verwendete Ortsliste, dann die Auslegung selbst, also die von beiden aus dieser Ortsliste erhobene bzw. in sie hineingelegte geistliche Lehre, die *allegoria*.

Was nun zunächst die Ortsliste angeht, so wissen wir schon aus dem Vorstehenden, daß Hieronymus seine Liste der hebräischen Bibel entnommen hat. Origenes stützt sich demgegenüber auf die Orstliste in der Form, wie sie in der LXX bezeugt ist. Dies zeigt der Vergleich seiner Liste mit den Namen, wie sie in der griechischen Bibel verzeichnet sind. Damit ergeben sich schon auf der Ebene der bloßen Namen der Orte Unterschiede zwischen Hieronymus und Origenes.⁶² Zwei weitere Orte unterscheiden sich auf den beiden Listen voneinander, weil die beiden Autoren die Namen je anders lesen. Die vierte Station muß nach Hieronymus „Phiahiroth“ und die neunte „Dephca“ heißen, und nicht, wie Origenes liest, „Iroth“ und „Raphaca“.⁶³

Differenzen zwischen den beiden Ortslisten gibt es jedoch nicht nur aufgrund anderer Ortsnamen bzw. anderer Lesarten von Ortsnamen, sondern auch aufgrund verschiedener Übersetzungen eben dieser Namen. Hieronymus übersetzt etwa die Hälfte der 42 Ortsnamen anders als Origenes.⁶⁴ Mehrmals verweist er selbst auf die Differenz zwischen seiner eigenen Übersetzung und derjenigen „anderer“.⁶⁵ Tatsächlich handelt es sich bei diesen „anderen“ um Origenes; jedenfalls ist die kritisierte Übersetzung in den genannten Fällen identisch mit der des Alexandriners.

Daß es aufgrund verschiedener zugrundeliegender Ortsnamen bzw. verschiedener Übersetzungen derselben Ortsnamen zu abweichenden Auslegungen zwischen den beiden Interpreten kommt, ist nicht anders zu erwarten. Daß Origenes und Hieronymus dann jedoch auch bei gleicher oder ähnlicher Übersetzung der jeweiligen Ortsnamen meist sehr verschiedene *allegoriae* bieten, wie ein Blick in beide Texte zeigt, liegt auch an der Natur der hier angewandten Auslegungsmethode, eben der allegorischen und der ihr entsprechenden subjektiven Willkür.

Es gibt noch einen weiteren Grund für die Unterschiede in der Auslegung. Zu den differierenden Ortslisten und der subjektiven Willkür der allegorischen Auslegungsmethode als solcher kommt der unterschiedliche Auslegungsansatz beider Interpreten hinzu. In der Tat, es ist mit Händen zu

⁶² Station 3: Buthan/Aethan; Station 19: Macelath/Caaltha; Station 21: Charadath/Arada; Station 38: Gai/Hiebarim.

⁶³ Vgl. Ep. 78, 6; 55, 22; und Ep. 78, 11; 60, 19.

⁶⁴ Vgl. die Stationen 1, 10, 11, 15–18, 20, 22–29, 32, 33, 35, 37, 39.

⁶⁵ Ep. 78, 3; 53, 5: Ramesse a quibusdam interpretatur „commotio turbulenta“ aut „amaritudo commotionis tinae“, nos autem verius aestimamus exprimi „tonitruum gaudii“. – Ep. 78, 19; 68, 3: Septima decima mansio est, quam „in lateres“ possumus vertere, licet quidam „Lebona“ transferrentes male candorem interpretati sunt.

greifen, daß Hieronymus für seine allegorische Auslegung einen anderen Rahmen gewählt hat als Origenes. Darauf deutet eine simple Wortstatistik hin. Während das Wort *anima* in Ep. 78 außerhalb von Zitaten nur zweimal vorkommt⁶⁶, finden wir es in Hom. 27 insgesamt 49mal, und zwar 25mal im Hauptteil der Predigt, also im Zusammenhang der Auslegung der Stationen der Wüstenwanderung der Kinder Israels. Demgegenüber kommt das Wort *ecclesia* in der Homilie des Origenes überhaupt nicht vor, im Brief des Hieronymus hingegen 12mal. Man wird diese Statistik nicht überbewerten, denn für eine genauere Auswertung müßten außer den Worten auch Sätze berücksichtigt werden, in denen von beiden ‚Gegenständen‘ Aussagen gemacht werden. Die zahlenmäßige Differenz in der Verwendung der beiden Worte ist jedoch zwischen beiden Auslegern so deutlich, daß sie als Indiz für die Verwendung eines verschiedenen Auslegungsrahmens gelten kann. Und damit sind wir bei der *allegoria*, beim inhaltlichen Unterschied zwischen beiden Interpretationen von Num 33, angelangt.

IV. Vergleich auf der Ebene der *allegoria*

Origenes beschreibt bei seiner Auslegung von Num 33 die geistlichen Schicksale einer Einzelseele, die „ihren heidnischen Lebenswandel aufgegeben und zur Erkenntnis des göttlichen Gesetzes“ gelangt ist. Genau genommen beschreibt er in seiner Homilie nur den ersten Teil dieses Wandels, nämlich die Wegstrecke, die vom Beginn dieser Wanderung bis zum Tod geht, der zweite Teil beginnt, wie wir oben schon gesehen haben, mit dem Tod und der Auferstehung und geht fort, bis sie über viele Aufenthalte hin „zum höchsten Punkt“, zum „Vater der Lichter“ gelangt ist.⁶⁷ „Der erste Fortschritt einer Seele besteht ... darin, daß sie sich aus der irdischen ‚Betriebsamkeit‘ entfernt ...“.⁶⁸ Auf der folgenden Station geht es zunächst um Fortschritt in der Tugend. „Tugend aber wird nur durch Übung und Mühe erworben und nicht so sehr in günstigen als vielmehr in widrigen Umständen.“⁶⁹ Der Fortschritt in der Tugend geschieht in kleinen Schritten. Die Seele muß sich deswegen einer maßvollen Enthaltbarkeit befleißigen. „In der Tat, eine große und maßlose Enthaltbarkeit am Anfang ist gefährlich.“⁷⁰ Der weitere Weg der Seele ist gekennzeichnet von „ungeheurer Hoffnung“. „Sie ist mitten im Fortschreiten, aber noch nicht in der Vollkommenheit angelangt.“⁷¹ Der Fortschritt der Seele ist von ständigen Anfechtungen begleitet. Es können Situationen eintreten, wo „die Wogen zu aufgetürmten Massen anwachsen“ und „von stürmischen Win-

⁶⁶ Vgl. Ep. 78, 26; 71, 9 (*custodia animae*); und Ep. 78, 38; 79, 20.

⁶⁷ Hom. 27, 6; 261, 12.

⁶⁸ Hom. 27, 9; 268, 23.

⁶⁹ Hom. 27, 9; 269, 1.

⁷⁰ Hom. 27, 9; 269, 14.

⁷¹ Hom. 27, 9; 269, 24.

den aufgewählt werden“. Hier gilt es an Gott und an seinen Sohn Jesus Christus zu glauben.⁷² Nach der Anfechtung und Versuchung „gewährt Gott mitten in den Mühen auf dem Weg auch einige Erfrischung, die die Seele wieder belebt, wiederherstellt und sie bereiter macht, die restlichen Strapazen auf sich zu nehmen“. ⁷³ Solche Erfrischung gewährt die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift. Auf ihrem weiteren Weg tut Gott selbst sich der Seele kund, Gott erscheint ihr. Aber es kann sich auch um eine Täuschung des bösen Feindes handeln. „Nicht selten verwandelt sich ja der Engel der Bosheit in einen ‚Engel des Lichtes‘ und darum muß man sich in acht nehmen und vorsichtig sein, um die verschiedenen Arten von Erscheinungen in rechter Kenntnis zu unterscheiden“. ⁷⁴ Eine Seele, die die Geistesgabe der Unterscheidung der Geister erlangt hat, ist zu geistiger Gesundheit gelangt, sie hat ihre Krankheiten abgelegt, als da sind „Stolz, Zorn, Prahlerei, Angst, Unbeständigkeit, Kleinmut usw.“. ⁷⁵ Die genannten Tugenden wurden der Seele geschenkt, nicht damit sie sich jetzt ausruht von ihren Strapazen, sondern „daß sie Mühen mit Freuden auf sich nimmt und nicht unwillig“. ⁷⁶ Auf ihrem weiteren Weg erfährt die Seele Lob und Zuspruch, und sie fängt an, „der göttlichen Geheimnisse und der himmlischen Erscheinungen fähig zu sein“. ⁷⁷ Ihre Begierden werden ausgelöscht, und sie gelangt zur Glückseligkeit. ⁷⁸ Wenn sie nicht mehr vom Fleisch belästigt wird, gelangt sie „zur vollendeten Schau“, d. h., sie erhält Einblick in die Tiefe der Mysterien, z. B. „begreift [sie] die Gründe für die Fleischwerdung des Wortes“. ⁷⁹ Sie vermag jetzt, „Ewiges von Zeitlichem und das dem Verfall Anheimgegebene vom Immerwährenden zu unterscheiden“. ⁸⁰ Zunehmend überkommt sie der „Glanz des wahren Lichtes“ und die „Helle der himmlischen Schau“. ⁸¹ Aber selbst zu dieser Höhe gelangt, bleiben ihr weitere Anfechtungen nicht erspart. Warum ist das so? Die Antwort lautet: Versuchungen sind für die Seele wie eine „Schutzwache und ein Schutzwall“. „Denn wie Fleisch, auch wenn es ein großes und ausgezeichnetes Stück ist, fault, wenn es nicht eingesalzen wird, so verliert auch die Seele ihre Spannkraft und erschlafft, wenn sie nicht durch ständige Versuchungen gleichsam gesalzen wird.“ ⁸² Herrschaft über den Leib kennzeichnet den weiteren Weg der Seele und Kampf mit den Herrschaften und Gewalten dieser Welt (nach Eph 6, 12). ⁸³ Über einige weitere Stufen oder

⁷² Vgl. Hom. 27, 10; 270, 10.

⁷³ Hom. 27, 11; 271, 8.

⁷⁴ Hom. 27, 11; 272, 3.

⁷⁵ Hom. 27, 12; 272, 18.

⁷⁶ Hom. 27, 12; 272, 30.

⁷⁷ Hom. 27, 12; 273, 10.

⁷⁸ Vgl. Hom. 27, 12; 273, 19.

⁷⁹ Hom. 27, 12; 273, 24.

⁸⁰ Hom. 27, 12; 274, 3.

⁸¹ Hom. 27, 12; 274, 11.

⁸² Hom. 27, 12; 274, 16.

⁸³ Vgl. Hom. 27, 12; 275, 5.

Stationen gelangt die Seele schließlich zur Schau so großer und wunderbarer Dinge, daß sie in Entrückung (Ekstase) verfällt.⁸⁴ Aber sie wird auch immer wieder versucht. Die Versuchung „ist den Tugenden beigemischt, so daß die Tugend ohne sie weder schön noch vollständig zu sein scheint. Deswegen gibt es für die, die zur Tugend voranschreiten, verschiedene und häufige Aufenthalte mit Versuchungen“.⁸⁵ „Es ist wie mit einem Goldschmied, der ein unentbehrliches Gefäß herstellen will. Er wird es immer wieder ins Feuer halten, immer wieder mit dem Hammer bearbeiten, öfter mit Feilen berühren, damit es immer feiner wird und schließlich zu der Form und Schönheit gebracht wird, die der Künstler im Auge hat.“⁸⁶ Christus der Herr und der Heilige Geist gewähren Schutz gegen die immer wiederkehrenden Versuchungen.⁸⁷ Eine Seele, die „das Geheimnis über Christus und den Heiligen Geist geschaut hat“, wird im Reden vorsichtig sein und wissen, „zu welchen Leuten und wann und wie über die göttlichen Geheimnisse zu sprechen ist“.⁸⁸ Sie nähert sich schließlich auf ihrem Weg dem „Schoße Abrahams“ und noch einmal ist sie der Versuchung ausgesetzt. Sie geht diesmal von der Heiligen Schrift selbst aus, von den „Worten der Propheten, der Apostel und all derer, die Heilige Schriften verfaßten“. Konkret gemeint sind hier schwierige, anstößige Stellen der Hl. Schrift. „Jeder Heilige muß auch diese Versuchungen erfahren, damit aufgrund ihrer erkannt wird, wie vollkommen und fromm er über Gott denkt.“⁸⁹ Gegen Ende ihres Weges verachtet die Seele das Irdische zutiefst und verschmäht es. „Wenn wir nämlich, was auf Erden anscheinend Freude bereitet, nicht verachten und nicht verschmähen, vermögen wir nicht zum Himmlischen hinüberzuschreiten.“⁹⁰ Auf der vorletzten Stufe wird dann die Seele „in keiner welthaften Tat, in keinem fleischlichen Ding, in keiner eitlen Rede“ mehr gefunden. „Denn der Herr hat (sie) aus diesen Dingen weggeholt und läßt sie im Land der Tugenden wohnen.“⁹¹ Von der letzten Station heißt es schließlich: „... dieser ganze Weg wurde darum unternommen und deswegen zurückgelegt, um zum Fluß Gottes (Jordan) zu gelangen, so daß wir den Strömen der Weisheit möglichst nahe kommen und uns baden in den Wogen der Erkenntnis Gottes, damit wir so, vollständig geläutert, in das verheißene Land einzutreten verdienen.“⁹²

Halten wir nun neben diese Auslegung des Origenes die des Hieronymus, so stellen wir, was die Grundidee angeht, sowohl eine tiefe Gemeinsamkeit als eine nicht weniger tiefe Verschiedenheit fest. Gemeinsam ist bei-

⁸⁴ Vgl. Hom. 27, 12; 275, 18.

⁸⁵ Hom. 27, 12; 276, 13.

⁸⁶ Hom. 27, 12; 277, 4.

⁸⁷ Vgl. Hom. 27, 12; 277, 18.

⁸⁸ Hom. 27, 12; 277, 22.

⁸⁹ Hom. 27, 12; 278, 24.

⁹⁰ Hom. 27, 12; 278, 28.

⁹¹ Hom. 27, 12; 279, 8.

⁹² Hom. 27, 12; 279, 12.

den Interpreten die Vorstellung eines geistlichen Weges, eines Fortschrittes über verschiedene Stufen hin zu einem höheren Ziel. Ein entscheidender Unterschied besteht jedoch darin, daß Hieronymus nicht eine Einzelseele auf diesem Weg sieht, sondern eine Gemeinschaft. Er spricht statt von „Seele“ von einem „wir“, das voranschreitet, eben das neue Volk Gottes. An nicht wenigen Stellen wird dieses „wir“ näherhin als „Kirche“ bezeichnet.

Richtet man dann den Blick mehr auf Einzelnes, so fällt auf, daß Hieronymus eine ganze Reihe der für Origenes spezifischen Themen mit keiner Silbe erwähnt. Es ist bei ihm weder die Rede vom doppelten Exodus der Seele noch von ihrer Präexistenz⁹³, noch von Visionen oder Erscheinungen und der notwendigen Unterscheidung der Geister, auch nicht von tieferen theologischen Einsichten oder unsagbaren Geheimnissen, die die Seele gegen Ende ihrer Fortschritte erwarten, erst recht natürlich nicht von Entrückung oder Ekstase, vom hellen Licht, das ihr mehr und mehr vom Ziel her entgegenschlägt. Völlig ausgespart ist auch der Hinweis auf spezielle Versuchungen, die am Ende des Weges von der Heiligen Schrift selbst ausgehen.

Es fehlt zwar auch bei Hieronymus nicht ganz an typischen Mönchsthemen – so ist die Rede von der *custodia cordis*⁹⁴ oder der Epektasis im Anschluß an Phil 3, 13⁹⁵ – insgesamt aber haben wir es mit einer eher allgemein kirchlichen Spiritualität zu tun. Hieronymus beschreibt den geistlichen Weg des Gläubigen, des Kirchenchristen ganz allgemein. Alles Extravagante, Ausgefallene, fast möchte man sagen, alles vom Alltagschristentum Abgehobene, im höheren Sinn Spirituelle oder gar Esoterische, bleibt unerwähnt und interessiert den Bethlehemer Mönch nicht.

Am Anfang des Weges, wie er ihn zeichnet, steht die Verkündigung des Evangeliums. Und dieses Evangelium löst bei den Gläubigen einen „Donnerschlag der Freude“ aus (1). Fortan gilt die Devise *ad ulteriora pergere* (2). Das Licht der *scientia Christi* leuchtet auf dem Weg durch die „Finsternisse des Irrtums und das Chaos der Nacht“ (3). „Im Herrn geadet“ verachten die Gläubigen das Gepränge und den Hochmut der Götzen (4) und hüten sich vor den Nachstellungen des Feindes. Dabei gilt der Grundsatz *temptatio probationem, probatio spem, spes parit salutem* (5) und: *post victoriam temptatio, post temptationem refectio*, wobei unter letzterem die Heilige Schrift gemeint ist (6). Auf dem weiteren Weg bleiben wir nicht von den früheren Prüfungen verschont (7). Nachdem der Herr selbst zu uns „gesprochen hat“⁹⁶ – von Sehen ist nicht die Rede, bzw. gesehen wird nur der brennende Dornbusch, ein Bild für die verfolgte Kirche⁹⁷! – ziehen

⁹³ Vgl. Hom. 27, 4; 261, 7, wo Origenes andeutungsweise von der *ratio perigrinationis* der Seele spricht.

⁹⁴ Vgl. Ep. 78, 38; 80, 10.

⁹⁵ Vgl. Ep. 78, 28; 72, 4.

⁹⁶ Origenes deutet Num 33, 11 auf Sehen Gottes und Visionen!

⁹⁷ Ep. 78, 10; 59, 24: *Tunc videbimus ardere rubrum et non comburi, inflammari ecclesiam persecutionibus, et eam, loquente in illa Domino, non perire.*

wir uns den „großen Haß des Feindes“ zu (8). Weitere Stationen sind dann, daß wir uns um das Verständnis der Geheimnisse Christi bemühen (9), nach dem Brot der Engel Hunger haben (10), wiederum Versuchungen ausgesetzt sind (11), den Heiligen Geist empfangen (12), versucht sind, über das „himmlische Brot der Heiligen Schrift zu murren“ (13). Des weiteren lernen wir, daß „diejenigen, die stehen, fallen können, und daß die, die gefallen sind, wieder aufstehen können“ (14). Erwartet wird von uns, daß wir „mit lauter Stimme das Evangelium des Herrn verkünden“ (15). Immer öfter ist an den folgenden Stationen von der Kirche die Rede, von ihrem Schoß, der die bunte Schar der Gläubigen schützt (16), von der Rückkehr zu ihr (19), von der Fülle der Tugenden, die in ihr versammelt ist (22). Von der Kirche aus gelangen wir zu Christus (20), dessen Größe wir bewundern (21). Doch weiterhin haben wir uns vor Hochmut zu bewahren (23) und überhaupt unser Herz vor den Nachstellungen des Bösen abzuschirmen (24). Nachdem wir die Früchte für unsere Mühen genossen haben (25), dürfen wir uns nicht mit dem Erreichten zufrieden geben, sondern müssen uns gemäß Phil 3,13 nach vorn „ausstrecken“ und weitereilen (26). Kommen uns dabei die Tugendvorschriften wie Fesseln vor, dann halten wir uns vor Augen: *Christi vincula ... voluntaria sunt et vertuntur in amplexus* (27). Auf dem weiteren Weg gilt es, sich mit Hilfe der Heiligen Schrift mit Gegnern auseinanderzusetzen (28), die verheißenen zukünftigen Güter zu verkünden (29), auf den Herrn zu hoffen (30), überhaupt voranzuschreiten (31) und vor Augen zu haben: *semper humanus status in huius saeculi via fluctuat*, was auch die tröstliche Wahrheit beinhaltet, daß wir ebendort, wo wir besiegt wurden, auch wieder Sieger sein können (34). Nicht aus den Augen zu verlieren ist die *custodia cordis* (37). Beim Streben nach Tugend dürfen wir uns nicht auf eine einzige Tugend beschränken, sondern müssen den ganzen Kranz der Tugenden zum Ziel haben (38). Gerade wenn wir uns dann dem Gipfel nähern, müssen wir uns vor Überheblichkeit schützen (39) und die Verlockungen der weltlichen Lüste verachten (40). Der Schlußsatz zur vorletzten Station lautet bezeichnenderweise: „Nichts ist, wie wir oft gesagt haben, so gefährlich wie Ruhmgier, Prahlerei und ein Geist, der sich aufbläht im Bewußtsein seiner eigenen Tugenden“ (41). Zum Schluß seiner Auslegung wechselt Hieronymus noch einmal die Perspektive. Es ist nicht mehr von einem „Wir“ die Rede, sondern von einem Einzelnen, der das Ziel der Pilgerschaft erreicht. Ein solcher Mensch begreift, „daß er allzeit kämpfen muß und daß ihm dann der volle Sieg zuteil wird, wenn er ... seine alten Sünden und die Dornen, die den Samen des Wortes Gottes erstickt haben, beweint hat ... Dann ist er bereit und soll, wenn das Manna ausgegangen ist, unter der Führung Jesu den Jordan überschreiten, vom Messer des Evangeliums beschnitten, zum ersten Mal vom himmlischen Brot essen. Und es komme der Anführer der Heere Gottes entgegen, so daß er das wahre Pascha nicht mehr in Ägypten, sondern im Gebiet des Heiligen Landes ißt“ (42). Hieronymus schließt den Brief

mit dem Ausruf des Paulus „O profundum divitiarum et sapientiae ...“ (Röm 9,33).

Beschließen wir den Vergleich beider Auslegungen von Num 33 mit einem Blick nicht auf den Inhalt der Auslegung, sondern auf die Form der beiden Texte. Ep. 78 ist entschieden übersichtlicher und klarer gegliedert als Hom. 27. Man kann Hieronymus' Vorgehen im Unterschied zu dem des Origenes auch als schematisch bezeichnen. Jede Station ist in seinem Brief mit dem vollen Zitat des Bibelverses eingeleitet und mit der Ordinalzahl versehen, was bei dem Alexandriner nicht der Fall ist. Sehr unterschiedliche Längen der Auslegung gibt es übrigens bei beiden Interpreten. Der bei Origenes immer wieder vorkommende sehr persönliche Ton der Auslegung⁹⁸ fehlt bei Hieronymus zwar nicht vollständig, ist aber doch seltener und weniger ausgeprägt. Der Unterschied im Ton ist dabei nicht nur durch den verschiedenen Charakter der Autoren, sondern auch durch das verschiedene *genus litterarium* bedingt. Während es sich bei Origenes um eine vor anwesenden Zuhörern vorgetragene Homilie handelt, stellt Ep. 78 des Hieronymus eine typische Lehrepistel dar, die zwar formal an Fabiola gerichtet ist, tatsächlich aber ein weites Leserpublikum im Auge hat.⁹⁹

V. Verhältnis zu Origenes

Wir kommen zu unserer letzten Frage: Sagt der Brief an Fabiola etwas über Hieronymus' Verhältnis zu Origenes zum Zeitpunkt seiner Abfassung aus? Verfolgt er mit ihm gar bestimmte Ziele in dieser Hinsicht? Wenn wir recht sehen, wurde Ep. 78 bisher nicht im Bezug auf die angedeutete Fragestellung ausgewertet. Das ist um so erstaunlicher, als der Brief zu einem Zeitpunkt verfaßt wurde, da die Kontroverse um Origenes an ihrem Höhepunkt angelangt war und darüber hinaus sein Inhalt in größter Nähe zu einem Text des Alexandriners steht, wie wir gesehen haben.

Um auf die angedeutete Frage zu antworten, müssen wir uns zunächst die Situation, in der der Brief geschrieben wurde, etwas genauer vor Augen führen, und dies wiederum setzt einen Blick auf die Vergangenheit des Hieronymus voraus. Hieronymus war bis zum Ausbruch der sog. zweiten origenistischen Streitigkeiten (393) ein glühender Verehrer des Alexandriners.¹⁰⁰

⁹⁸ Vgl. z.B. Hom. 27,12; 272,20: „Ja, es gibt viele ‚Krankheiten‘ der Seele. Habgier ist eine Krankheit, und zwar die schlimmste. Stolz, Zorn, Prahlerei, Angst, Unbeständigkeit, Kleinmut und ähnliche Dinge sind ‚Krankheiten‘ der Seele. Wann, Herr Jesus, wirst du mich von all diesen ‚Krankheiten‘ heilen? Wann wirst du mich heilen, so daß auch ich sagen kann: ‚Lobe, meine Seele, den Herrn, der all deine Krankheiten heilt‘ (Ps 103,1) ...“

⁹⁹ Vgl. die gelegentliche Anrede der Leser: Ep. 78,16; 65,20: Et hoc, prudens lector, adtende ... Ep. 78,11; 60,14 (zitiert in Anm. 24). Vgl. *Krummeich*, 34: „Die meisten großen Briefe des Hieronymus waren ... als Lehr- und offene Briefe für einen großen Leserkreis bestimmt, um seine asketischen Ideen und Lehren, Ermahnungen und exempla zu verbreiten ... Diese Briefe ... sind für die Öffentlichkeit verfaßt, obwohl sie voller persönlicher Berichte und Beziehungen sind, in individueller und typischer Aussage, geschrieben für die Mit- und Nachwelt seiner Adressaten.“

¹⁰⁰ Einen instruktiven Überblick über das Verhältnis des Hieronymus zu Origenes bietet *Ca-*

Origenes ist für Hieronymus in dieser Periode *alter post apostolos ecclesiarum magister*¹⁰¹, ein Theologe, mit dem sich niemand weder im Osten noch im Westen auch nur entfernt vergleichen kann¹⁰². Zwar folgt Hieronymus Origenes nicht in allen dogmatischen Sondermeinungen¹⁰³, aber er stellt ihm doch ausdrücklich das Zeugnis aus, daß er zu seinen eigenen Lebzeiten nicht wegen häretischer Meinungen verfolgt worden war¹⁰⁴. Seine aus dieser Zeit stammenden Schriftkommentare und sonstigen Werke inspirieren sich nicht nur an den betreffenden Werken des Alexandriner, sondern enthalten oft wörtliche Übernahmen. Als man ihn darob des Plagiats beschuldigte, rühmte er sich ausdrücklich dieser seiner Abhängigkeit von Origenes.¹⁰⁵

Als der erbitterte Streit zwischen dem Jerusalemer Bischof Johannes und Epiphanius von Salamis um Origenes 393 ausbrach,¹⁰⁶ ergriff Hieronymus denn auch keineswegs sofort gegen den Alexandriner Partei; er wurde vielmehr durch den Gang der Ereignisse mehr und mehr in den Streit hineingezogen und schließlich gezwungen, Partei zu ergreifen. Das tat er denn freilich auch mit der seinem Charakter entsprechenden Schärfe und Einseitigkeit. Da sich Rufinus in diesem Streit mit dem Ortsbischof solidarisierte, Hieronymus dagegen mit Epiphanius, kam es zu äußersten Spannungen zwischen den beiden ehemaligen sehr engen Freunden. Eine 397 erfolgte Versöhnung war nicht von langer Dauer, und es begann eine zweite Phase der Auseinandersetzung, die bis 401 dauerte. Als Theophilus von Alexandria, der zuvor zwischen beiden Parteien als Schiedsrichter aufgetreten war, schließlich gegen die Anhänger des Origenes Maßnahmen ergriff, und

vallera, 115–127. Vgl. auch *Courcelle*, 88–101. Zur Abhängigkeit des Hieronymus von Origenes insgesamt vgl. *J. C. Weidenbam*, *The Dependence of St. Jerome on Origen*, in: *CUB* 20 (1914) 594–625; zur Abhängigkeit einzelner seiner Werke von Origenes vgl. *Grützmacher* III (Namenregister: Origenes!); speziell bezüglich seines Galaterkommentars *M. M. Schatkin*, *The influence of Origen upon St. Jerome's Commentary on Galatians*, in: *VigChr* 24 (1970) 49–58; bezüglich seines Joëlkommentars *R. Reitzenstein*, *Origenes und Hieronymus*, in: *ZNW* 20 (1921) 90–94; bezüglich seines Jeremiakommentars *E. Klostermann*, *Die Jeremiasomilien des Origenes*, *TU* 16,3, Leipzig 1897, 62–71. – *I. Opelt*, *Origene visto da San Girolamo*, in: *Aug.* 26 (1986) 217–222, zeigt mittels einer Analyse von Ep. 30, daß Hieronymus Origenes so lange verteidigte, wie es möglich war.

¹⁰¹ Vgl. Origenes hom. in Ez. (praef.), *GCS* 33; 318,2.

¹⁰² Ep. 33,5; *CSEL* 54; 259,3: *Videtisne et graecos pariter et latinis unius labore superatos? Quis enim unquam tanta legere potuit, quanta ipse conscripsit? Damnatur a Demetrio episcopo ... in damnationem eius consentit orbis. Roma ipsa contra hunc cogit senatum, non propter dogmatum veritatem, non propter haeresim, ut nunc adversum eum rabidi canes simulant, sed quia gloriam eloquentiae eius et scientiae ferre non poterant et illo dicente omnes muti putabantur.*

¹⁰³ Später wird er zu seiner Verteidigung sagen: *Laudavi interpretem non dogmatisten, ingenium non fidem, philosophum non apostolum* (Ep. 84,2; 122,5).

¹⁰⁴ Vgl. *Anm.* 101.

¹⁰⁵ *Com. in Mich. II, praef.*, *CChr.SL* 76; 473,226: *Nam quod dicunt Origenis me volumina compilare et contaminari non decere veterum scripta, quod illi maledictum vehemens esse existimant, eandem lauden ego maximam duco, cum illum imitari volo quem cunctis prudentibus et vobis placere non dubito.*

¹⁰⁶ Zur Kontroverse zwischen Hieronymus und Rufinus über Origenes vgl. *Cavallera*, 193–286; *Kelly*, 195–209, vor allem das ausgezeichnete Kapitel „Historique du conflit“ von *P. Lardet*, in: *Saint Jérôme, Apologie contre Rufin*, Introduction, *SC* 303, Paris 1983, 1*–145* hier 1*–75*.

auch der neue Papst Anastasius entschieden gegen die Origenisten vorging, engagierte sich Hieronymus stark auf seiten der Origenesgegner. Im August 400 verfaßte Rufinus dann eine erste Apologie an die Adresse des neuen Papstes (*Apologia ad Anastasium*), im Sommer des nächsten Jahres eine zweite (*Apologia contra Hieronymum*), diesmal direkt gegen Hieronymus gerichtet, auf die dieser im gleichen Jahr mit äußerster Schärfe und Heftigkeit antwortete.¹⁰⁷

Vor dem Hintergrund dieser Situation des Jahres 400 ist nun die Frage nach dem Verhältnis des Briefes an Fabiola zu Origenes zu stellen. Eine erste Feststellung kann nur lauten: Daß Hieronymus in einer solchen Situation, im Höhepunkt seiner Auseinandersetzung mit Rufinus um die gegenüber Origenes einzunehmende Haltung, einen Text produziert haben könnte – eben Brief 78 –, mit dem er keinerlei Absicht im Hinblick auf diese Kontroverse verbindet, scheint uns so gut wie ausgeschlossen. Es ist vielmehr davon auszugehen, daß sein Brief an Fabiola, auf die eine oder andere Weise, auf Origenes Bezug nimmt.

Eine erste Überraschung besteht nun darin, daß Hieronymus Origenes nicht unter Namensnennung und in aller Deutlichkeit kritisiert. Hieronymus stand im Jahre 400 natürlich vor der Frage, ob er seinen Traktat über Num 33 dazu nutzen sollte, seinen Freunden seine entschiedene Parteinahme gegen Origenes unter Beweis zu stellen und entsprechend harte Kritik an ihm zu üben. Wir haben gesehen, daß er das nicht tat. Hieronymus erlag auch auf dem Höhepunkt seiner Kontroverse mit Rufinus um die Origenes gegenüber einzunehmende Haltung nicht der starken Versuchung, sich offen gegen den Alexandriner auszusprechen, was ihm sicher viel Applaus bei seinen antiorigenistischen Freunden eingebracht hätte. Indem Hieronymus es auf dem Höhepunkt der Kontroverse vermied, offen gegen Origenes zu polemisieren, signalisierte er für Freund und Feind eine deutliche Distanz den römischen Zelanti gegenüber, die Origenes in Bausch und Bogen verwarfen, also gegenüber Leuten wie Marcella, Pammachius und Oceanus, aber nicht nur ihnen gegenüber, sondern gegenüber dem ganzen Lager der hundertprozentigen Antiorigenisten. Er verhalte sich Origenes gegenüber nicht wie ein Possenreißer vom Lande, der einfach, ohne zu unterscheiden, das ganze Werk des Origenes in Grund und Boden verdamme, ließ Hieronymus Paulinus von Nola wissen.¹⁰⁸

Hinsichtlich seines Verhältnisses zu Origenes enthält der Brief an Fabiola eine zweite Überraschung. Die ohne Namensnennung, also nur für die intimen Kenner identifizierbare Kritik an Origenes bezieht sich nicht auf die *allegoria* der Numerihomilie, sondern nur auf die *littera*, nicht auf die In-

¹⁰⁷ Hieronymi ad Pammachium et Marcellam pro se contra accusatorem defensio (SC 303). Vgl. auch P. Lardet, L'apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire, Leiden 1993.

¹⁰⁸ Ep. 85, 4; 137, 5: Praeterea quia docto viro loquor et tam divinis scripturis quam saeculi litteris erudito, illud dignationem tuam admonitam volo, ne me putes in modum rustici balatronis cuncta Origenis reprobare quae scripsit ... sed tantum prava dogmata repudiare.

halte der Auslegung, d. h. die verschiedenen Theorien über die Seele, die wir w. o. erwähnt haben, sondern nur auf den der Auslegung zugrundegelegten Text, genauer, nur auf die Ortsbezeichnungen. Es sind die Stellen, an denen Hieronymus „gewisse Leute“ kritisiert¹⁰⁹, womit, wie der Vergleich mit der entsprechenden Stelle in Hom. 27 zeigt, Origenes gemeint ist. Näherhin lautet Hieronymus' Kritik in diesem Zusammenhang entweder, daß überhaupt falsche Namen, nämlich die aus der LXX statt aus der *Hebraica veritas* zugrundegelegt¹¹⁰, oder daß die hebräischen Namen falsch gelesen wurden. Das ist alles in allem keine starke Kritik am Alexandriner.

Was die *allegoria* angeht, die geistliche Auslegung des Origenes, so macht sie sich Hieronymus zwar nicht zu eigen, und er legt, wie wir gesehen haben, selbst eine Auslegung der Wüstenwanderung vor. Aber er kritisiert die Auslegung des Origenes andererseits auch mit keiner Silbe, sondern übergeht sie einfach mit Schweigen. Dafür, daß Hieronymus nicht immer so schonend mit den Auslegungen des Origenes umgeht, gibt es genügend Beispiele in anderen nach 393 verfaßten Werken, z. B. in seinen Psalterhomilien¹¹¹ oder seinem aus späteren Jahren stammenden Jeremiaskommentar, in dem die Auslegung von der stereotypen, auf Origenes bezogenen Feststellung durchsetzt ist: *delirat et in hoc loco allegoricus interpres*¹¹².

Diese doppelte Zurückhaltung, bloß anonyme Kritik auf der einen, und eine auf die *littera* beschränkte auf der anderen Seite, paßt gut zu der Devise, die Hieronymus in mehren Briefen bezüglich der Origenes gegenüber einzunehmenden Haltung zum Ausdruck gebracht hat: Es ist bei Origenes zwischen dem Exegeten und dem Dogmatiker zu unterscheiden. Es lohnt sich nach wie vor, die Werke des großen Exegeten zu studieren, nicht wenige der von dem Dogmatiker vorgetragenen Behauptungen sind dagegen als Häresien zu verwerfen.¹¹³

¹⁰⁹ Vgl. Ep. 78, 3; 53, 5: *Ramesse a quibusdam interpretatur ,commotio turbulenta' aut ,amaritudo commotioque tineae' ...* – Ep. 78, 6; 55, 22: *Quarta mansio est ,Phiahiroth', quae interpretatur ,os nobilium', scribiturque per litteram ,heth'. Quidam male ,hiroth', villas' putant, errorque manifestus, quod pro supra dicto elemento ,ain' litteram legant.* – Ep. 78, 19; 68, 18: *Septima decima mansio est, quam in ,lateres' possumus vertere, licet quidam ,Lebona' transferentes male ,candorem' interpretati sunt.* Vgl. auch Ep. 78, 11; 60, 17 (zitiert in Anm. 24); und Ep. 78, 34; 75, 14, wo Origenes Zielschreiber der Kritik ist: *scribitur (Asion-Gaber) per ,Ain' litteram, non ut Graeci et Latini errant, per ,Gimel'.*

¹¹⁰ Vgl. Anm. 24.

¹¹¹ Hier verwendet Hieronymus gern in bezug auf Auslegungen des Origenes die Bezeichnung Häresie bzw. Häretiker. Vgl. u. a. tract. ps. 83, 6; CChr.SL 78, 393, 99: *Veteris sumus historiae recordati, ut haeresim fugeremus; tract. ps. 88, 3; CChr.SL 78, 407, 95: Audi, haeretice, quod dicitur ... Weitere Beispiele bei Cavallera II, 122.*

¹¹² *Com. in Jer.; 5, 42, 2; 265, 205; vgl. ebd. 2, 16; 236, 17: Delirat in hoc loco allegoricus semper interpres, et vim cupiens historicae facere veritati, de coelesti Jerusalem captos refert ... Ebd. 5, 14, 3; 242, 4: quod quidam pravus interpres in bonam partem accipit ... Ebd. 4, 12, 2; CChr.SL 74, 183, 16: Et hunc locum stulte quidam ad coeleste referunt Jerusalem. Quod ne semper admoenam, hoc tantum dixisse sufficiat: vitandam istiusmodi explanationem esse, immo haeresim, quae manifesta subvertit et praestigias quasdam ecclesiae Christi conatur inducere. Weitere gegen Origenes gerichtete Stellen bei E. Klostermann, 72–75.*

¹¹³ Ep. 62, 2; 583, 13: *Et quia meae parvitatis quaeris sententiam, utrum secundum fratrem Fau-*

Vielleicht kommt in Hieronymus' Brief an Fabiola noch ein weiterer Aspekt seines Verhältnisses zu Origenes zum Ausdruck. Der Traktat dient ihm möglicherweise auch zur Selbstverteidigung. Warf man ihm nicht vor, bei Origenes immer wieder abgeschrieben zu haben? Der Brief an Fabiola erscheint vor diesem Hintergrund als eine einzige Widerlegung dieses Vorwurfes. Es ließ sich keine einzige Stelle finden, wo Hieronymus wörtliche Anleihen bei Origenes macht. Es scheint uns nicht ausgeschlossen, daß diese Intention, nämlich zu zeigen, daß er von Origenes nicht abschreibt, sondern selbständig die Schrift auslegt, sogar mitentscheidend für die Wahl des Themas war. Gerade in der Lösung derselben exegetischen Aufgabe ließ sich dieser Nachweis am eindeutigsten führen.

Bringt Hieronymus' Traktat über Num 33, insofern er in der Grundidee von Origenes zutiefst abhängig, in der Durchführung der Auslegung weitestgehend selbständig, in einigen Details dem Alexandriner gegenüber jedoch auch kritisch ist, nicht perfekt das Verhältnis zum Ausdruck, in dem er sich im Moment der Abfassung ihm gegenüber befand? Gewiß, Hieronymus modifiziert die Grundidee durch einen etwas anderen Ansatz, wie wir oben gezeigt haben, aber seine Auslegung bleibt im Grunde der Vorgabe des Alexandriners treu: die Wüstenwanderung der Kinder Israels ist ein Bild, eine Allegorie für die Heimkehr der Menschen zu Gott. Wie sehr der Verfasser des Briefes an Fabiola den alexandrinischen Meisterexegeten nach wie vor schätzt, geht übrigens nicht zuletzt auch aus der Art und Weise hervor, wie er ihn mitten im Höhepunkt der Auseinandersetzung bezeichnet, nämlich als *eruditus et ecclesiasticus vir*.¹¹⁴

stinum penitus respuendus sit an secundum quosdam legendus – ex hac parte ego – Origenem propter eruditionem sic interdum legendum arbitror, quomodo Tertullianum et Novatum, Arnobium et Apollinarem, et nonnullos ecclesiasticos scriptores Graecos pariter et Latinos, ut bona eorum eligamus vitemusque contraria iuxta apostolum Paulum ... (1 Thes 5,21 und Jes 5,20). Nec enim propter doctrinam eius prava succipienda sunt dogmata nec propter dogmatum pravitatem, si quos commentarios in scripturas sanctas utiles edidit, penitus respuendi sunt. – Vgl. auch Ep. 61, 2; 577, 7, wo Hieronymus nach Aufzählung der dogmatischen Häresien des Origenes fortfährt: at idem et scripturas in multis bene interpretatus est et prophetarum obscura disseruit et tam novi quam veteris testamenti revelavit maxima sacramenta.

¹¹⁴ Ep. 78, 11; 60, 17: Et miror quosdam eruditos et ecclesiasticos viros ea voluisse transferre, quae in Hebraico non habentur, et de male interpretatis fictas explanationes quaerere ...