

Karsten C.
Ronnenberg

Mythos bei Hieronymus

Zur christlichen Transformation
paganer Erzählungen in der Spätantike

108

Klassische Philologie

HERMES – Einzelschriften 108

Franz Steiner Verlag

Karsten C. Ronnenberg
Mythos bei Hieronymus

Einzelchriften

Herausgeber:

Prof. Dr. JAN-WILHELM BECK, Universität Regensburg, Institut
für Klassische Philologie, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
(verantwortlich für Latinistik)

Prof. Dr. KARL-JOACHIM HÖLKESKAMP, Universität zu Köln,
Historisches Institut – Alte Geschichte, 50923 Köln
(verantwortlich für Alte Geschichte)

Prof. Dr. MARTIN HOSE, Ludwig-Maximilians-Universität München,
Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaften, Griechische und Lateinische
Philologie, Schellingstr. 3 (VG), 80799 München
(verantwortlich für Gräzistik)

Band 108

Karsten C. Ronnenberg

Mythos bei Hieronymus

Zur christlichen Transformation
paganer Erzählungen in der Spätantike



Franz Steiner Verlag

Überarbeitete und gekürzte Version der Dissertation, die der Philosophischen Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen unter dem Titel „Griechischer Mythos bei Hieronymus. Zur christlichen Transformation paganer Erzählungen in der Spätantike“ zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie vorgelegt wurde.

Datum der mündlichen Doktorprüfung: 5.9.2013

D82 (Diss. RWTH Aachen University, 2013)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2015

Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-11146-1 (Print)

ISBN 978-3-515-11149-2 (E-Book)

Meinen Eltern

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	11
1. EINLEITUNG.....	13
2. ZUM MYTHOS-BEGRIFF	22
2.1 Versuch einer Definition.....	22
2.2 Die Christen und der Mythos	28
2.2.1 Ablehnung	28
2.2.1.1 Vergleich mit der (biblischen) Wahrheit.....	29
2.2.1.2 Unwürdiges Verhalten der Götter	31
2.2.1.3 Erfindungen der Dichter	35
2.2.1.4 Exkurs: Der christliche Altersbeweis	37
2.2.2 Annäherung	38
2.2.2.1 Allegorische Deutung.....	39
2.2.2.2 Euhemeristische Dekonstruktion.....	40
2.2.3 Versöhnung	44
2.2.3.1 <i>Interpretatio Christiana</i>	45
2.2.3.2 Mythen als Exempla	47
2.2.3.3 Christliche Dichtung.....	48
2.2.4 Zusammenfassung.....	49
3. HIERONYMUS: LEBEN UND WERK.....	51
3.1 Sein Leben.....	51
3.2 Sein Werk.....	58
3.3 Sein Verhältnis zur heidnischen Literatur.....	59
4. HIERONYMUS ÜBER DIE MYTHEN.....	65
4.1 Mythos in hieronymianischer Terminologie.....	65
4.2 Mythos im Urteil des Hieronymus.....	70
4.3 Hieronymus und der christliche Altersbeweis	74
4.3.1 Die Chronik des Eusebios von Kaisareia	74
4.3.2 Der Altersbeweis im hieronymianischen Opus	78
4.3.3 Porphyrios über den Propheten Daniel.....	80
4.3.4 Zusammenfassung.....	83

5. MYTHOS IN DER VULGATA	84
5.1 Er hat den Orion geschaffen.....	85
5.2 Wie bist du vom Himmel gefallen, Lucifer	86
5.3 Die Giganten – Empörer gegen Gott.....	90
5.4 Mit sanfter Stimme singen Sirenen	91
5.5 Eselskentauren treffen sich dort.....	94
5.6 Dort sah ich Frauen, die Adonis beweinten	96
5.7 Zusammenfassung.....	98
6. DIE NUTZUNG MYTHISCHER REFERENZEN DURCH HIERONYMUS	102
6.1 Mythische Referenzen in Aussagen zu Orten und historischen Ereignissen.....	102
6.1.1 Die Fesseln der Andromeda	103
6.1.2 Der Ort, der den Brudermörder hervorgebracht hat.....	109
6.1.3 Zusammenfassung.....	118
6.2 Mythische Referenzen in Aussagen zum heidnischen Kultus	121
6.2.1 Referenzen in negativen Aussagen	122
6.2.1.1 Die Wüste glaubt	122
6.2.1.2 Buddha von einer Jungfrau geboren.....	129
6.2.1.3 Wunderliche Verwandlungen des Zeus.....	132
6.2.1.4 Asklepios weckt keine Toten auf	135
6.2.2 Mit Herakles' Keule gegen den Kaiser. Eine mythische Referenz mit positiver Aussageabsicht	138
6.2.3 Zusammenfassung.....	142
6.3 Mythische Referenzen in Aussagen zu bestimmten Taten, Verhaltensweisen und Abstrakta.....	145
6.3.1 Referenzen mit negativer Aussageabsicht.....	146
6.3.1.1 Zwischen den Symplegaden der Notwendigkeit und der Schamhaftigkeit	146
6.3.1.2 Die eingeschlossene Danae	148
6.3.1.3 Ich wusste, dass ich einen Sterblichen gezeugt habe	156
6.3.1.4 Alles, was wir lesen, sind Geistergeschichten und <i>fabulae</i>	164
6.3.1.5 Saturns Goldenes Zeitalter	168
6.3.1.6 Im Labyrinth der Mysterien Gottes	173
6.3.2 Referenzen mit positiver Aussageabsicht	177
6.3.2.1 Den inneren Feind mit Argusaugen beobachten	177
6.3.2.2 Die Greife mögen sich beklagen	179
6.3.3 Zusammenfassung.....	183

6.4	Mythische Referenzen in Aussagen zu den sieben Hauptlastern.....	189
6.4.1	Referenzen mit negativer Aussageabsicht.....	190
6.4.1.1	Die Charybdis der Ausschweifung und die Skylla der Begierde	190
6.4.1.2	Die Kentauren und der Wein.....	193
6.4.1.3	Die Felsgeburt des Unholds.....	195
6.4.1.4	Diese Helenas folgen ihren Alexandern	198
6.4.2	Der Frauen-Katalog in der Streitschrift gegen Iovinianus. Mythische Referenzen mit positiver Aussage über den Verzicht auf lasterhaftes Verhalten	199
6.4.2.1	Die <i>fabulae</i> berichten von vielen Jungfrauen	200
6.4.2.2	Athene und Artemis, jungfräuliche Göttinnen	205
6.4.2.3	Gegenseitige Befreiung von der Schmach	205
6.4.2.4	Platon von einer Jungfrau geboren	206
6.4.2.5	Auch von einer Jungfrau geboren: Romulus und Remus.....	208
6.4.2.6	Karthagos Aufstieg und Niedergang zum Lobpreis der Keuschheit	208
6.4.2.7	Ihre Keuschheit wird mit Dichterstimme besungen	213
6.4.2.8	Exkurs: Sollen sie doch wenigstens von den Heiden lernen.....	215
6.4.2.9	Böser Frauen Rat hat mich getäuscht	216
6.4.2.10	Alles sind die Frauen schuld.....	217
6.4.3	Zusammenfassung.....	219
6.5	Mythische Referenzen in Aussagen zu biblischen Personen und Erzählungen.....	224
6.5.1	Heras Zorn und die Räder an Gottes Thronwagen	224
6.5.2	Weder Leviatan noch Enkelados entkommen Gott.....	225
6.5.3	Ganymedes als Pharaos Mundschenk	227
6.5.4	Zusammenfassung.....	230
6.6	Mythische Referenzen in Aussagen zu zeitgenössischen und historischen Personen	231
6.6.1	Der satirische Gebrauch mythischer Referenzen zur Diffamierung von Personen	231
6.6.1.1	Ein Deukalion für die Welt.....	231
6.6.1.2	Den lahmen Hephaistos im eigenen Feuer brennen sehen	236
6.6.1.3	Ein Proteus unserer Tage.....	244
6.6.1.4	Euphorbos und die Seelenwanderung der Häretiker	248
6.6.1.5	Deine Amazonen fordern zum Duell der Lust	253
6.6.2	Viele Monster hat der Erdkreis schon hervorgebracht. Die Beschimpfung des Gegners als Ungeheuer	256
6.6.2.1	Tauben Ohres an den Sirenen vorbei.....	256

6.6.2.2	Während die Lernäische Bestie wütet	267
6.6.2.3	Eine Chimäre aus den gegensätzlichsten Naturen...	274
6.6.2.4	Kerberos, Skylla und andere Kläffer	276
6.6.2.5	Vigilantius und der Monsterkatalog	290
6.6.3	Mythische Referenzen zum Lob zeitgenössischer und historischer Personen.....	296
6.6.3.1	So hätte selbst Jupiter an Christus glauben können.	296
6.6.3.2	<i>Agamemnonis inclita proles</i> . Mythische Ahnherren einer christlichen <i>clarissima</i>	298
6.6.4	Zusammenfassung.....	301
7.	SCHLUSSBETRACHTUNG	307
8.	ANHANG: VERZEICHNIS DER MYTHISCHEN REFERENZEN IM WERK DES HIERONYMUS	323
	LITERATURVERZEICHNIS	333
	STELLENVERZEICHNIS	352
	REGISTER: ORTE, PERSONEN UND MYTHISCHE FIGUREN.....	375

VORWORT

Incipere plurimorum est, perseverare paucorum, hat Hieronymus gegenüber seinem Widersacher Iovinianus geäußert (1,36). Dass ich das vorliegende Buch – bei dem es sich um die überarbeitete Fassung meiner Dissertation handelt, die im September 2013 der Philosophischen Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen vorlag – beginnen und vollenden konnte, hängt eng mit der Unterstützung durch bestimmte Personen und Institutionen zusammen. Mein ganz besonderer Dank gilt meinem Lehrer, Professor Dr. Raban von Haehling, der das Entstehen der Arbeit mit seinem ermunternden Zuspruch und seinem hilfreichen Rat begleitet und gefördert hat. Ebenso habe ich den Professores Klaus Scherberich, Karl Leo Noehtlichs und Stefan Rebenich zu danken, die sich nicht nur für das Korreferat und die Prüfungskommission zur Verfügung gestellt, sondern auch durch konstruktive Kritik und guten Rat zum Gelingen beigetragen haben.

Zu großer Dankbarkeit bin ich der RWTH-Graduiertenförderung verpflichtet, die meine Dissertation über drei Jahre lang mit einem großzügigen Stipendium gefördert hat. Ebenso schätze ich mich glücklich über die Unterstützung durch Karl-Joachim Hölkeskamp, der zuletzt in seiner Eigenschaft als Herausgeber – im Verein mit Jan-Wilhelm Beck und Martin Hose – die Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe der Hermes-Einzelschriften veranlasst hat. Darüber hinaus sorgen er und seine Kölner Kollegen Walter Ameling und Peter Franz Mittag dafür, dass ich am dortigen Historischen Institut eine akademische Heimat gefunden habe – ein Verdienst, das freilich allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Kölner Alten Geschichte zukommt. Weit über materielle Unterstützung hinaus gingen die Geduld und Liebe meiner Mutter Karin sowie meiner Schwestern Uschi und Verena. Abschließend möchte ich einigen Weggefährten und Helfern danken, die auf ganz unterschiedliche Weise zum Werden dieser Arbeit beigetragen haben: Andrea Strobl, Carla Nicolaye, Thomas Bounas, Michael Kleu, Leonie Püttmann, dem Dekanat der Philosophischen Fakultät der RWTH, der Diözesanbibliothek Aachen, Katharina Stüdemann und Sarah-Vanessa Schäfer beim Franz Steiner Verlag sowie zu guter Letzt Suza Knežević. *Unde et grande praemium eorum qui perseveraverint.*

Köln, im Juni 2015

K.C.R.

1. EINLEITUNG

Wir betrachten Dinge mit Argusaugen, widerstehen Sirenengesängen und mühen uns mit Sisyphusarbeiten ab. Dass die griechischen Mythen so in unsere Alltagssprache hineinstrahlen, obwohl niemand mehr die Götter verehrt, von denen sie handeln, zeugt von der enormen Kraft dieser Erzählungen. Von ihrer Verschriftlichung in den Gesängen Homers über die szenische Ausgestaltung in der attischen Tragödie bis hin zur augusteischen Dichtung und darüber hinaus ist die antike Überlieferung durchdrungen von den Taten und Untaten der Götter und Helden.

Mit dem Aufkommen des Christentums wird ab dem 2. Jh. monotheistisch begründete Kritik an den Erzählungen laut, die gegen alles Herkommen den Universalitätsanspruch eines einzigen Gottes gegenüber den übrigen transportiert. Diese Stimme einiger weniger, die für ihre religiöse Überzeugung immer wieder Schikane und Verfolgung in Kauf nehmen müssen, bleibt jedoch lange weitgehend ungehört. Die christlichen Apologeten bemühen sich in vorkonstantinischer Zeit, die alten Götter anhand der Mythen entweder als unmoralisch herauszustellen oder die Erzählungen selbst als verzerrte Adaptionen biblischer Stoffe zu entlarven. Paradigmatisch sei ein Zitat des Minucius Felix aus dem 3. Jh. herausgegriffen:

„Eure Geschichtswerke und Tragödien prunken mit Inzesten, von denen ihr gerne lest und hört. So verehrt ihr auch blutschänderische Götter, die sich mit ihrer Mutter, mit ihrer Tochter, mit ihrer Schwester verbunden haben.“¹

Nichtsdestotrotz finden die Christen mitunter lobende Worte für ethisch vorbildliches Verhalten der handelnden Figuren oder versehen einzelne Mythen mit christianisierenden Deutungen.² Als schließlich durch das Edikt des Galerius im Jahr 311 sowie die Mailänder Vereinbarung des Jahres 313 zwischen Konstantin und Licinius den mittlerweile gar nicht mehr so wenigen Christen die Rechtssicherheit einer *religio licita* zugebilligt wird und Theodosius I. durch das Zurückdrängen der alten Kulte bis 392 dem Christentum faktisch den Rang einer Staatsreligion verschafft,³ lässt die antiheidnische Polemik nach und innerkirchliche Fragestellungen gewinnen weiter an Bedeutung.

Zu diesem Zeitpunkt ist der 45-jährige Hieronymus aus der illyrischen Provinz *Dalmatia* damit beschäftigt, in Bethlehem eine bemerkenswerte literarische Produktion zu entfalten. In Rom zur Schule gegangen und in jungen Jahren zur christlichen Askese gekommen, etabliert er sich – nachdem er eine Zeit lang mit theologischen Studien in Antiocheia und Konstantinopel verbracht hat – als Übersetzer in

1 *Min. Fel.* 31,3 (CSEL 2, 44): *memoriae et tragoediae vestrae incestis gloriantur, quas vos libenter et legitis et auditis; sic et deos colitis incestos, cum matre, cum filia, cum sorore coniunctos.*

2 Unten 2.2.

3 *Lact. mort. pers.* 34. 48; *Eus. h.e.* 8,17,1–11; *Cod. Theod.* 16,7,1. 10,7 passim; *Zos.* 4,33. 37. 59.

Diensten des römischen Bischofs Damasus sowie als Mentor asketisch interessierter Damen des Stadtadels. Als sich die Lage zu seinem Nachteil ändert, kehrt er Rom den Rücken und lässt sich im fernen Bethlehem in einem Kloster bei der Geburtskirche nieder. Als Lateiner im Osten des Reiches kommt ihm die Rolle eines Vermittlers griechischer und hebräischer Gelehrsamkeit in den Westen zu, nicht zuletzt durch seine Bibelübersetzung, die später als Vulgata bekannt wird.

Hieronymus verkörpert den neuen Typus des gebildeten Mönches, der nicht nur die Bibel und die Kirchenschriftsteller liest. Daher hat von jeher der Umstand große Aufmerksamkeit auf sich gezogen, dass sich im umfangreichen Corpus seiner erhaltenen Schriften ein reicher Fundus von Zitaten aus den Werken der klassischen Autoren findet. Als *Ciceronianus* fällt er bereits seinen Zeitgenossen auf und schon mit Erasmus von Rotterdam setzt ein reges neuzeitliches Interesse an dem antiken Erbe im Werk dieses *pater ecclesiae* ein. So mangelt es auch in der lebendigen Hieronymus-Forschung der Moderne nicht an Beiträgen zu diesem Themenfeld.⁴

Vor diesem Hintergrund kann es erstaunen, dass es bisher keine Untersuchung zum Mythos bei Hieronymus gibt – vor allem angesichts des überwältigenden Befunds von 772 Nennungen mythischer Figuren im Opus des Kirchenvaters, die weitgehend unbeachtet geblieben sind.⁵ Das ist insofern umso bemerkenswerter, als Hieronymus eine eigene Art des Umgangs mit den Mythen erkennen lässt. Obwohl dem Verhältnis der Christen zum Mythos in jüngerer Zeit ein verstärktes Interesse entgegengebracht wurde,⁶ fehlen erschöpfende Überblicksdarstellungen und detaillierte Untersuchungen zu einzelnen Autoren.⁷ Arbeiten zur Mythenrezeption sind zumeist entweder kurze epocheübergreifende Darstellungen, die Hieronymus weitgehend ignorieren,⁸ oder sie beziehen sich auf die christlichen Autoren vorkonstantinischer Zeit.⁹ Was die Hieronymus-Forschung selbst angeht, berühren manche Beiträge das Thema zwar, wenn seine Rezeption antiker Literatur,¹⁰ sein Gebrauch von *exempla*¹¹ oder die paganen Einflüsse in der Vulgata untersucht werden¹² – aber kommentieren es bestenfalls en passant.

4 Hierzu unten 3.3.

5 Dagegen bereits STUMMER 1941, 252: „Was uns vielleicht zuerst auffällt, ist die Verwendung von Gestalten griechisch-römischer Mythologie“.

6 Vgl. bspw. LEPPIN 2015.

7 GRAF 2011, 320. Eine Ausnahme stellt Dracontius dar, der in jüngerer Zeit Gegenstand gleich zweier Monographien wurde: SIMONS 2005; SELENT 2009.

8 GRAF 2011, 319–337; SCHMITZ 2013, 471–483. 487–510; LEPPIN 2015.

9 ROBERTSON 1900; GLOCKMANN 1968; VERMANDER 1982, 3–128; BURKERT 2005, 173–193.

10 LÜBECK 1872; PEASE 1919, 150–167; EISWIRTH 1955; HAGENDAHL 1958, 382–395; ANTIN 1960, 47–57; GODEL 1964, 65–70; HAGENDAHL 1974; SCHOLL 1976, 503–526; MCDERMOTT 1982, 372–382; ADKIN 1997A, 25–39; ADKIN 1997B, 240–241; LAURENCE 1998B, 885–899; ROUSSEAU 1999, 172–187; ADKIN 1999B, 635–639; ADKIN 2000A, 67–79; ADKIN 2000C, 209–215; HENKE 2002, 174–177; BOUTON-TOUBOULIC 2005A, 95–113; ADKIN 2005A, 93–110; ADKIN 2005B, 1–11; JAKOBI 2006, 250–255.

11 SCHNEIDERHAN 1916; CARLSON 1948, 93–104; REBENICH 1992B, 29–46; HAMBLENNE 1996, 93–146.

12 STUMMER 1941, 251–269; BARTELINK 1982, 463–471; BROWN TKACZ 1997, 378–382; BROWN TKACZ 1999, 93–104; ADKIN 2000B, 77–87; ADKIN 2009, 167–175.

Nur wenige Arbeiten sind erschienen, die Einzelaspekte des Themenfelds Mythos bei Hieronymus behandeln. PAUL ANTIN hat sich in einem Aufsatz von 1961 den Sirenen- und Odysseus-Referenzen bei Hieronymus gewidmet, geht damit jedoch nicht wesentlich über eine positivistische Stoffsammlung hinaus.¹³ Wichtige Beobachtungen, die nicht zuletzt einen Anstoß zur vorliegenden Arbeit gegeben haben, finden sich in MANFRED FUHRMANN'S Aufsatz über die drei Mönchs-Viten des Hieronymus aus dem Jahr 1976.¹⁴ Ihm zufolge richten sich die mythischen Referenzen in der *Vita Pauli* in erster Linie an das Unterhaltungsbedürfnis des Publikums. Das ist mit Sicherheit ein wichtiger Teilaspekt, der auch für das übrige Schaffen des Kirchenvaters Gültigkeit beanspruchen kann, greift als alleinige Deutung jedoch zu kurz. BENEDIKT OEHL hat in seinem Beitrag zum 2005 erschienenen Sammelband „Griechische Mythologie und frühes Christentum“ gezeigt, dass Mythenbezüge auch innerhalb des christlichen Diskurses hergestellt werden, wenn es darum geht, theologische Gegner zu diffamieren und diese durch den Vergleich mit negativ besetzten Figuren aus der Mythologie in die Nähe des Heidnischen zu rücken.¹⁵ Hierbei führt er auch Hieronymus als Beispiel an und benennt damit einen weiteren wichtigen Aspekt seiner Mythen-Nutzung.

Das Paradigma der älteren Forschung, wonach die griechischen Mythen ein Gegenstand sind, mit dem sich die Christen – wenn überhaupt – kritisch auseinandersetzen oder ihn zu ihren Zwecken umdeuten,¹⁶ stößt bereits angesichts der großen Menge mythischer Referenzen im hieronymianischen Schaffen an seine Grenzen. Wenn der Befund also einerseits quantitativ so bemerkenswert ist, sich Hieronymus aber andererseits keiner der benannten Weisen des christlichen Umgangs mit den Mythen in hinreichender Weise zuordnen lässt, stellt sich unweigerlich die Frage nach den Formen seiner Nutzung des mythischen Erzählguts.

Das führt in den Bereich, der üblicherweise mit ‚Rezeption‘ bezeichnet wird. Die Frage nach der Rezeption der Mythen bei Hieronymus greift jedoch in der Hinsicht zu kurz, dass der Begriff eine reine Aufnahme der Überlieferung suggeriert, bei der die Gestalt der Wiedergabe das Ergebnis einer einmaligen Handlung darstellt. Zudem basiert Rezeption darauf, dass eine medial fassbare Hinterlassenschaft durch den Rezipienten verarbeitet wird: Einerseits ist das problematisch, weil damit eine bestimmte Fixierung der Mythen (in Schrift oder Bild) vorausgesetzt wird, die als Ursprungsfassung zu gelten hat. Andererseits sind aus dieser Perspektive bereits alle späteren Bearbeitungen dem Bereich Rezeption zuzuordnen. Gerade für die Mythen lassen sich jedoch beide Postulate nicht aufrechterhalten, da das Zusammenspiel von stetiger Wiederholung und gleichzeitiger Veränderung eines ihrer zentralen Wesensmerkmale ausmacht.¹⁷

Ungleich weiter führt daher der Begriff der ‚Transformation‘, wie er für den Berliner Sonderforschungsbereich „Transformationen der Antike“ definiert wird:

13 ANTIN 1961, 59–70.

14 FUHRMANN 1976, 41–89; vgl. FUHRMANN 1990, 138–151.

15 OEHL 2005, 311–338.

16 HAEHLING 2005, 347; MARKSCHIES 2005, 239. 242.

17 FUHRMANN 1971, 121–143. Vgl. unten 2.1.

„Transformationen sind als komplexe Wandlungsprozesse zu verstehen, die sich zwischen einem Referenz- und einem Aufnahmebereich vollziehen. Dabei modifizieren sie im Akt der Aneignung nicht nur die Aufnahmekultur, sondern konstruieren insbesondere auch die Referenzkultur.“¹⁸

Auf die vorliegende Arbeit bezogen heißt das, nach den Funktionen und Wandlungen zu fragen, denen Hieronymus¹⁹ die griechischen Mythen (die den ‚Referenzbereich‘ darstellen) in seinem literarischen Schaffen (also dem ‚Aufnahmebereich‘) zuführen. Dabei ist seine Sicht auf die Mythen bereits Teil des Prozesses, der nicht nur das Ergebnis, sondern auch die Vorlage bestimmt: Hieronymus’ Zugang zu den Inhalten des Referenzbereichs gibt diesen bereits eine Form.²⁰ Der Veränderbarkeit sind jedoch Grenzen gesetzt, welche ihrer Flexibilität zum Trotz die wesentliche Charakteristik der Referenz-Inhalte wahren.²¹ Zugespitzt auf ein konkretes Beispiel heißt das, dass Hieronymus in einer Bezugnahme auf den Sirenen-Mythos zwar grundsätzlich alle Elemente abändern oder weglassen kann (Odysseus, Seefahrt, Bedrohung, Gesang, Verschließen der Ohren, erfolgreiches Passieren), jedoch nie alle gleichzeitig. Die Referenz wäre sonst unkenntlich, die Transformation nicht mehr wahrnehmbar. Umgekehrt gibt auch der Aufnahmebereich Grenzen für die Wandlungsprozesse der Mythen vor, die auf formaler Ebene aus den gattungsbedingten Eigenheiten der Briefe, Streitschriften oder Kommentare des Hieronymus bestehen.²² Auf inhaltlicher Ebene ist hierbei sicherlich zuerst an die religiöse Bindung seiner Texte zu denken, die dogmatische, ethische und nicht zuletzt ästhetische Implikationen mit sich bringt.²³ Eine Besonderheit der hier zu betrachtenden Transformation besteht ja gerade darin, dass sich der Aufnahmebereich religiösen

18 Website des SFB 644 „Transformationen der Antike“, *Projektbeschreibung (Langfassung)*, 4. 4. *Transformationsbegriff* (URL: <http://www.sfb-antike.de/kurzprofil-des-sfb/langfassung>, Ab-ruf am 12.8.2014).

19 Ebd.: „Initiiert werden Transformationsprozesse von einem oder mehreren ‚Agenten‘. [...] Der Regelfall ist, dass der Agent in seinem Zugriff auf den Referenzbereich den Gegenstand der Transformation konturiert“.

20 Ebd.: „Transformationen generieren also Dynamiken der kulturellen Produktion, in denen immer auch das verändert wird, was der Transformation voraus liegt, worauf sie sich reflexiv bezieht und was erst im Laufe der Transformation spezifiziert wird. [...] Transformationen sind bipolare Konstruktionsprozesse, in denen die beiden Pole einander wechselseitig konstituieren und konturieren. [...] Aus dem Referenzbereich wird ein Aspekt selegiert, wobei diese Auswahl bereits eine Konstruktion darstellt. Transformationen erzeugen dabei sowohl Veränderungen des Referenzbereichs wie des Aufnahmebereichs“

21 Ebd.: Die Inhalte des Referenzbereichs „sind einerseits durch eine charakteristische Widerständigkeit und Fremdheit geschlossen, andererseits aber durch Prozessualität sowie formale und semantische Offenheit gekennzeichnet.“

22 Ebd.: „Bei jeder Transformation kommt den Medien [...] eine besondere Bedeutung zu, insofern sie keine neutralen Informationsträger oder Übertragungskanäle sind. Vielmehr prägen Medien mit ihren spezifischen Vorgaben sowohl die Gegenstände des Referenz- als auch des Aufnahmebereichs und beeinflussen damit den Transformationsprozess entscheidend.“

23 Ebd.: „Auch der ‚Aufnahmebereich‘ verfügt über formale und strukturelle Repertoires, die Auswahl und Aneignung der Inhalte des Referenzbereichs bestimmen. Transformation umfasst in gleicher Weise die (Re-)Konstruktion des Referenzbereichs wie auch die Konstruktion des Aufnahmebereichs.“

Vorgaben unterwirft, zu denen die weltanschauliche Ablehnung des Referenzbereichs gehört: paganer Mythos in christlicher Literatur.²⁴

Das primäre Forschungsziel dieser Arbeit besteht somit darin, die spezifische Art der Nutzung der griechischen Mythen durch Hieronymus herauszuarbeiten und diese im Verhältnis zu christlichen bzw. zeitgenössischen paganen Diskursen historisch einzuordnen. Daher gilt es zunächst, sich einer Definition des Gegenstands ‚Mythos‘ zu nähern und einen Überblick über den Umgang in der christlichen Literatur zu schaffen (Kap. 2), um vor diesem Hintergrund die grundsätzliche Sichtweise des Kirchenvaters auf das Phänomen zu erfassen. Damit ist die Meta-Ebene betreten, die einerseits die Frage nach seiner eigenen Begrifflichkeit und andererseits nach seinem generellen Urteil über die Mythen beinhaltet (Kap. 4).

Die Kernfrage dieser Arbeit ist jedoch die nach der Funktion mythischer Referenzen im Werk des Hieronymus. Wie bezieht er das heidnische Erzählgut ein? Was ist von einem Spannungsverhältnis zwischen christlicher und paganer Religiosität im Zusammenhang mit den Mythen wahrnehmbar? Sind die Mythen vielmehr als Bestandteil des gemeinsamen kulturellen Erbes akzeptiert? Werden sie in religiöser Hinsicht als neutral angesehen? Von Hieronymus selbst führen diese Fragen unmittelbar zu seiner Leserschaft: Was lässt sich an seinen Schriften über die Mythen als Teil der Wissenskultur gebildeter Christen um die Wende zum 5. Jh. ablesen? Vor diesem Hintergrund dürfte wohl außer Frage stehen, dass die vorliegenden Untersuchungen nicht von einem theologischen Interesse geleitet sind, sondern einen Beitrag zur althistorischen Erforschung der Geistesgeschichte der Spätantike zur Zeit Theodosius’ des Großen und seiner Söhne leisten wollen.

Die schiere Masse von 772 Nennungen mythischer Namen, die in den Schriften des Hieronymus ermittelt werden konnte, ließ es von vornherein ausgeschlossen sein, jede einzelne Textstelle einer Untersuchung zuzuführen. Mit der vorliegenden Arbeit wird der Anspruch auf Vollständigkeit jedoch insofern erhoben, als sich darum bemüht wurde, das Phänomen der Mythen im Werk des Kirchenvaters in seiner ganzen Breite in den Blick zu nehmen. Eine Analyse aller Stellen würde jedoch eine positivistische Materialsammlung zum Ergebnis haben, die bestenfalls einen Nutzen als Nachschlagewerk hätte. In Anbetracht der formulierten Fragestellungen ist es daher unabdingbar, eine repräsentative Auswahl von Textstellen zu treffen, deren exemplarische Analysen zu einem konsistenten Gesamtergebnis führen.

Das primäre praktische Problem ist daher die sinnvolle Selektion der Fallbeispiele. In einem ersten Schritt lässt sich eine große Gruppe von mythischen Referenzen aus dem Kernbereich der Arbeit dergestalt ausnehmen, dass es sich um einen Sonderfall handelt: Hieronymus’ lateinische Bibelübersetzung enthält eine Reihe mythischer Namen. Zum einen ist damit die Besonderheit gegeben, dass Hieronymus’ Übersetzungsentscheidungen im Einzelnen am zugrunde liegenden Text sowie an der griechischen Septuaginta als der maßgeblichen Vorgängerübersetzung überprüft werden können. Zum anderen sind Nennungen jener mythischen Namen im restlichen Œuvre des Hieronymus, die sich auf biblische Figuren beziehen, unter

anderen Voraussetzungen zu betrachten als genuin mythische Bezüge. Daraus ergibt sich, dass alle Stellen, die sich nominell auf Mythen beziehen, tatsächlich jedoch auf biblische Erzählungen rekurren, von dem Kernproblem dieser Arbeit auszuschließen sind. Unter diese Maßgaben fallen 281 Nennungen, die in einem eigenen Kapitel vorzustellen sein werden (Kap. 5).

Unter den verbleibenden 491 mythischen Referenzen sind für die Fragestellung der Arbeit zudem solche von primärem Interesse, die tatsächlich den Bezug zu einer Erzählung herstellen. Die bloße Nennung einer Figur, die im Mythos als handelndes Personal auftritt, bedeutet nicht zwingend, dass auf die narrativen Hintergründe Bezug genommen wird. Wenn Hieronymus beispielsweise fordert, dass einem Christ Ausrufe wie „Allmächtiger Jupiter! Beim Hercules! Beim Castor!“²⁵ nicht über die Lippen kommen sollen, besteht darin kein unmittelbarer Bezug zu einem Mythos. Ähnliches gilt, wenn er die Priesterinnen der Vesta und der taurischen Artemis als Beispiele für Jungfrauen im heidnischen Kultus anführt.²⁶ Nichtsdestotrotz werden in Einzelfällen auch solche Nennungen zu berücksichtigen sein. Das vermeintliche Auswieben ganzer Gruppen von mythischen Referenzen dient an dieser Stelle lediglich der pragmatischen Ersteingrenzung und darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass prinzipiell alle fraglichen Stellen als Bestandteil des hieronymianischen Œuvres in einem Zusammenhang zu betrachten sind und im Einzelfall zu prüfen ist, welchen Erkenntniswert sie im Sinn der Problemstellung haben können. Somit ist das Hauptaugenmerk, das auf die Stellen mit ‚echten‘ Bezügen zum Mythos zu richten ist, nur als ein primäres, nicht als ausschließliches zu betrachten.

Die Gruppe von 276 Nennungen mythischer Namen, die nun die Bedingungen erfüllen, einerseits keine biblische Figuren zu bezeichnen und andererseits narrative Bezüge aufzuweisen, stellt den zentralen Gegenstand dieser Arbeit dar (Kap. 6). Ihre Betrachtung bringt eine Reihe von Problemen mit sich. Zum einen ist die Anzahl nach wie vor so hoch, dass eine Herausforderung darin besteht, den Befund zu überblicken und anschließend überschaubar zu bearbeiten. Zum anderen erstrecken sich die Referenzen über ein breites Schaffen, sowohl was das Volumen als auch was den Entstehungszeitraum von mehr als vier Dekaden angeht. Innerhalb des Œuvres sind die einzelnen Schriften wiederum sehr ungleichmäßig verteilt. Hinzu kommt das heterogene Bild, das sich aus der Verteilung der Texte in die einzelnen Gattungen ergibt. Die Untersuchungen stellen daher den Versuch dar, aus einer großen, disparaten Fülle von Einzelfällen ein schlüssiges Gesamtbild zu gewinnen.

Die nächstliegende Möglichkeit zur Bewältigung dieser Aufgaben wäre wohl das kursorische Abarbeiten der einzelnen Referenzen gemäß ihrer Chronologie. Abgesehen von der ästhetischen Zumutung stellt sich die Frage nach dem Nutzen eines solchen Unternehmens. Gewichtungen, Querverbindungen oder Entwicklungen über längere Zeiträume blieben verborgen. Die Arbeit würde vielmehr den Charakter eines Kommentars bekommen und in ihrem Umfang auf ein unerwünschtes

25 *Hier. epist.* 21,13,8 (CSEL 54, 123): *absit, ut de ore Christiano sonet ‚Iuppiter omnipotens‘ et ‚mehercule‘ et ‚mecastor‘ et cetera magis portenta quam numina.*

26 *Hier. adv. Iovin.* 1,41 (PL 23, 283B): *Et sacerdotes Dianae Tauricae, et Vestae, innumerabiles exstiterunt.*

Maß anwachsen. Eine Selektierung des Stoffes wiederum würde ein adäquates System von Ausschlusskriterien erfordern, das durch fehlende Implikationen aus der gewählten Perspektive dazu verurteilt wäre, kaum einer schlüssigen Konzeption folgen zu können.

Ein ähnlicher Ansatz, der ebenfalls von der Überlieferungslage ausgeht, wäre die Einteilung nach Werkgruppen bzw. Textgattungen. Von hier aus könnten Überlegungen über die sich ergebenden Unterschiede angestellt werden. Abgesehen davon, dass sich die einzelnen Genera sehr in ihrem Umfang unterscheiden und dadurch die Vergleichbarkeit beeinträchtigt ist, sind die Grenzen zwischen den Werkgruppen kaum sinnvoll zu ziehen. So haben einzelne Briefe den Charakter von eigenständigen exegetischen Abhandlungen, während sich die *praefationes* mancher Bibelkommentare und -übersetzungen aufgrund ihrer persönlichen Ausführung kaum von Briefen unterscheiden. Zudem würde der Blick auf die Einheit des Gesamtwerkes unnötig verstellt werden.

Weitaus mehr ordnende Tätigkeit des Interpreten setzt eine Bearbeitung des Stoffes voraus, die vom mythischen Personal ausgeht und beispielsweise alle Zeus-Nennungen gemeinsam betrachtet. Der Vorteil wäre ein verbesserter inhaltlicher Überblick über die Nutzung mythischer Referenzen durch Hieronymus. Diesem Anspruch folgt die Ordnung des Index,²⁷ so dass die vorliegende Arbeit das Auffinden aller Hieronymus-Stellen zu einer mythischen Figur ermöglicht. Etwaige Nachteile dieses Ansatzes liegen zum einen in dem Umstand begründet, dass in einem einzelnen Exemplum oft verschiedene mythische Figuren genannt werden und somit Wiederholungen unausweichlich würden. Zum anderen würde dieser Ansatz bei 174 verschiedenen Lemmata aus der Mythologie im hieronymianischen Schaffen zu einer viel zu weit verästelten Gliederung und einer großen Ansammlung disparater Einzelbeobachtungen führen. Zudem bliebe das Problem des Umfangs dieser Arbeit bzw. der Selektierung der Textstellen bestehen.

Daher sollen die mythischen Referenzen weder vom Werk aus noch vom Mythos aus untersucht werden, sondern in Bezug auf die ihnen zugewiesene Funktion im Rahmen der Nutzung durch Hieronymus. Bezogen auf den in der Einleitung eingeführten Transformationsbegriff heißt das, dass weder der ‚Aufnahmebereich‘ die Gliederung vorgibt noch der ‚Referenzbereich‘. Damit wird vielmehr der eigentliche Wandlungsprozess durch Hieronymus als ‚Agenten‘ in den Fokus gerückt. Zu diesem Zweck wurde in einem ersten Schritt für jede Textstelle, die eine oder mehrere Nennungen von Figuren aus den griechischen Mythen enthält, das ‚Objekt‘²⁸ der jeweiligen Aussage identifiziert. Als einfache Frage formuliert hieße das: „Auf wen oder was bezieht sich das Exemplum?“ Wenn Hieronymus beispielsweise Rufinus als Hydra bezeichnet,²⁹ ist zweitgenannter das Objekt des Exemplums. In diesem Arbeitsschritt wurden auch rein nominelle Referenzen berücksichtigt, die zwar mythisches Personal enthalten, aber keinen inhaltlichen Bezug

27 Unten 8 Anhang: *Verzeichnis der mythischen Referenzen im Werk des Hieronymus*.

28 Der Begriff „Objekt“ wird hier nicht im grammatischen, sondern im ontologischen Sinn eines ‚Gegenstands‘ gebraucht.

29 *Hier. epist.* 130,16,1 (CSEL 56, 196).

zum Mythos erkennen lassen. Als Beispiel soll hier der Verweis auf eine Erwähnung der Priesterinnen der taurischen Artemis genügen,³⁰ die zwar nur eine Bezugnahme auf den Kultus enthält – also nicht auf den Mythos –, aber dennoch als Objekt des Exemplans die Jungfräulichkeit der Priesterinnen festmachen lässt.

In einem nächsten Schritt wurden die so gewonnenen Objekte in ihrer großen Fülle auf inhaltliche Gemeinsamkeiten hin überprüft und davon ausgehend auf eine möglichst geringe Zahl von ‚Objekt-Typen‘ aufgeteilt. Die verschiedenen Objekt-Typen wurden aus den beobachteten Gemeinsamkeiten hergeleitet. Textstellen, in denen Hieronymus mit Hilfe mythischer Referenzen beispielsweise Bemerkungen über Iovinianus, Rufinus und Vigilantius macht, fielen zum Typus „Historische und zeitgenössische Personen“ zusammen. Bei diesem klassenbildenden Superieren bestand ein besonderes Problem in der Festlegung der Klassengrenzen: Zum einen kamen ihnen manche Objekte so nahe, dass die Entscheidung problematisch war, auf welche Seite der jeweiligen Grenze sie gehörten. Zum anderen musste die Klassifikation so vorgenommen werden, dass sie der Quelle gegenüber gerecht blieb, deren Autor einen solchen Vorgang sicher nie im Sinn gehabt hatte. Es wurde somit der Versuch unternommen, eine Systematik aus moderner Perspektive auf die antiken Texte anzuwenden, ohne ihnen durch die gewählten Klassengrenzen Gewalt anzutun. Die Zuordnung der mythischen Referenzen zu den Objekt-Typen, die unweigerlich einem gewissen Maß an Subjektivität unterworfen ist, hat daher als heuristisches Werkzeug zur Untersuchung des Gegenstands dieser Arbeit zu gelten, nicht als eine selbst zu beweisende Hypothese. Am Ende wird daher danach zu fragen sein, welche spezifischen Ergebnisse sich aus der gewählten Methode ergeben haben und inwiefern diese sich auf den tatsächlichen Quellenbefund, der eine solche Klassifizierung nicht kennt, anwenden lassen.

Es sind sechs verschiedene Objekt-Typen hergeleitet worden, die sich als praktikabel und ertragreich für den Arbeitsprozess erwiesen haben:

- a) Orte und historische Ereignisse (Kap. 6.1)
- b) Heidnischer Kultus (Kap. 6.2)
- c) Taten, Verhaltensweisen und Abstrakta (Kap. 6.3)
- d) Die sieben Hauptlaster (Kap. 6.4)
- e) Biblische Personen und Erzählungen (Kap. 6.5)
- f) Zeitgenössische und historische Personen (Kap. 6.6)

Die Charakteristika und Auswahlkriterien der einzelnen Objekt-Typen werden zu Beginn der jeweiligen Kapitel darzulegen sein. Die aus dieser Systematik abgeleiteten Kapitel sind in sich chronologisch aufgebaut, sofern nicht die Inhalte im Einzelfall eine andere Vorgehensweise nahelegen.

Für die folgenden Untersuchungen sind einige Begriffe konstitutiv, die nicht zu Unrecht als problematisch betrachtet werden. Vor allem für die Bezeichnungen ‚heidnisch‘ und ‚pagan‘ gilt, dass sie Grenzen ziehen, von denen mindestens frag-

30 *Hier. adv. Iovin.* 1,41 (PL 23, 284B).

lich ist, ob sie der Komplexität der spätantiken Kultlandschaft oder einem Selbstverständnis der ‚Heiden‘ gerecht werden.³¹ Die hier behandelten Probleme sind jedoch gerade dadurch bedingt, dass Hieronymus diese Grenzziehung zwischen Christen und Heiden scharf vollzieht. Seine geläufige Vokabel zur Bezeichnung des Heidnischen ist *gentilis*. So wendet er sich beispielsweise gegen philosophisch beeinflusste Ideen zur Entstehung der Seele „gemäß Pythagoras und Platon sowie deren Schülern, die unter christlichem Namen die Lehre der *gentiles* einführen“.³² Ebenso deutlich wird die Dichotomie im Gebrauch des griechischen Lehnwortes *ethnicus*, das er synonym gebraucht, das sich aber nicht ganz so häufig in seinen Schriften findet. So schreibt er in seinem Schriftstellerkatalog: „Minucius Felix, ein berühmter Rechtsanwalt in Rom, verfasste einen Dialog zwischen einem Christen und einem *ethnicus*“.³³ Der Befund zeigt deutlich, dass Hieronymus alle religiösen und kultischen Vorstellungen, die sich weder dem christlichen noch dem jüdischen Bereich zuordnen lassen, als heidnisch bzw. pagan zusammenfasst, bevorzugt die des griechisch-römischen Kulturkreises.³⁴ In dieser Arbeit werden die Begriffe daher als wertfreie Sammelbezeichnungen für die Kulte benutzt, die auf Basis dieser christlichen Konstruktion *gentilis* oder *ethnicus* sind.

Ähnliches gilt für die Unterscheidung zwischen ‚orthodox‘ und ‚heterodox‘/‚häretisch‘,³⁵ mit der keine Einschätzungen theologischer Fragen vorgenommen werden sollen, geschweige denn Wertungen. Jede ‚Häresie‘ ist stets aus ihrem eigenen Blickwinkel rechthgläubig und darüber zu urteilen, ist hier nicht der Ort. Die beiden Begriffe beziehen sich daher ebenfalls auf Hieronymus’ Perspektive, der stets darum bemüht war, sich dogmatisch auf dem Boden der römischen Kirche zu bewegen.³⁶ Unter dem Begriff ‚arianisch‘ werden gemäß orthodoxer Diktion solche Positionen subsumiert, die im Gegensatz zum nizänischen Credo den Wesensunterschied von Gottvater und Gottsohn betonen, ohne dass tatsächlich eine Verbindung zu Arius’ Lehren oder eine Einheit der verschiedenen als ‚arianisch‘ titulierten Strömungen gegeben sein muss.³⁷

31 Hierzu SHORROCK 2011, 1–12.

32 *Hier. epist.* 120,10,2 (CSEL 55, 500): *iuxta Pythagoram et Platonem et discipulos eorum, qui sub nomine Christiano introducunt dogma gentilium*. Gemeint ist wohl Origenes.

33 *Hier. vir. ill.* 58,1 (BARTHOLD 2010, 214): *Minucius Felix, Romae insignis causidicus, scripsit dialogum christiani et ethnici disputantis*. Übers. nach ebd. 215. Formen von *gentilis* lassen sich 276-mal belegen; Formen von *ethnicus* 100-mal. *Paganicus* erscheint allein in einem Zusatz zu *Hier. vir. ill.* 106, den nur manche Hss. haben; BARTHOLD 2010, 246 f. app. crit.

34 Religiöse Vorstellungen außerhalb des römischen Reichs weist er den *barbari* zu: *Hier. adv. Iovin.* 1,42 (PL 23, 285B). Vgl. OPELT 1965A, 13–22; LEPPIN 2004, 62–64; KAHLOS 2009, 305.

35 BROX 1986, 262–264.

36 VESSEY 1996, 495–513; REBENICH 2002, 21. Formen von *haereticus* sind 875-mal belegt.

37 GENTZ 1950, 647 f.; HEIL 2014, 85–116; Zum nizänischen Bekenntnis unten 6.6.1.1. Formen von *arianus* sind 75-mal bei Hieronymus belegt.

2. ZUM MYTHOS-BEGRIFF

2.1 VERSUCH EINER DEFINITION

Der Umstand, dass es bis heute nicht möglich ist, eine allgemein anerkannte Definition des Begriffs ‚Mythos‘ aufzustellen,¹ entbindet nicht von der Pflicht, den Mythenbegriff zu klären, der den Überlegungen in dieser Arbeit zugrunde zu legen ist. Ausgehend von Ursprung und Herkunft der Vokabel μῦθος („Rede, Erzählung, Konzeption“²) wird der Begriff auf den Kulturraum der griechischen Antike einzugrenzen sein – wengleich es gute Argumente für eine weiter gefasste Terminologie geben mag, nach der in den unterschiedlichsten epochalen und geographischen Kontexten ‚Mythen‘ erblickt werden können.

Allgemein gesprochen werden als Mythen traditionelle Erzählungen von kollektiver Bedeutsamkeit bezeichnet.³ Dass sie von (weitgehend anthropomorphen) Göttern und Heroen oder vom Ursprung der Welt handeln, sind zwei ergänzende Spezifizierungen, die aber für die griechische Mythologie ebenso kurz greifen wie der Versuch, Mythos grundsätzlich als sakralisierte Erzählung zu sehen.⁴ Mythen sind Volkserzählung, die für eine individuelle Gestaltung des jeweiligen Erzählers offen bleibt. Bindend ist dabei ein narrativer Kern, dessen einzelne Elemente stark variieren können.⁵ Von der Sage unterscheiden sich Mythen trotz einer gewissen Nähe dadurch, dass sie sich zumeist nicht auf einen historischen Kern zurückführen lassen. Ihnen haftet zwar Unwirkliches an, aber im Unterschied zum Märchen werden sie nicht um ihrer selbst willen oder für Kinder erzählt. Bei alledem gilt:

„Die einzelnen Erzählungen respektieren die von der Theorie gezogenen Grenzen kaum und treten wechselnd als ‚echte‘ Mythen, als Märchen, Sagen, Legenden oder Schwänke auf und sind doch auch in dieser Form durchaus bedeutsam.“⁶

Daher ist die Besonderheit des Mythos nicht nur im Inhalt, sondern auch in seiner Funktion zu suchen: Das Erzählte enthält einen Bezug zur Wirklichkeit, es stiftet Institutionen, erläutert Rituale, begründet Genealogien und enthält Weisungen für Diesseits wie Jenseits. „Mythos ist angewandte Erzählung“,⁷ die in der Fülle ihrer

- 1 GRAF 1993A, 2; HÖLKESKAMP 2009, 1–50, bes. 9–36. TEPE 2001, 15–68, identifiziert 68 verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Mythos“ in der Alltags- und Mediensprache.
- 2 BURKERT 1981, 11. Vgl. bspw. *Hom. Od.* 11,561; *Il.* 9,443.
- 3 KIRK 1970, 1–41; BURKERT 1979A, 23; BREMMER 1990, 1–7; LEPPIN 2015, 5.
- 4 NESTLE 1942, 2; KERÉNYI 1963, 23; BLUMENBERG 1979, 207; GRAF 1991, 79–97.
- 5 FUHRMANN 1971, 139; BLUMENBERG 1979, 194.
- 6 BURKERT 1981, 12. Fast alle Figuren tragen Eigennamen; BURKERT 1993, 17.
- 7 BURKERT 1981, 12; vgl. BURKERT 1979A, 22–26.

Überlieferung ein metaphorisches Instrumentarium liefert, um Wirklichkeit zu gliedern oder in Worte zu fassen. Er bindet Gegenwärtiges an (vermeintlich) Vergangenes und kanalisiert damit Erwartungen für Zukünftiges.⁸

Seine jeweilige Funktion ist dem Mythos oft nicht selbst zu entnehmen, er bekommt sie erst durch den Erzähler verliehen, also durch den Prozess der Transformation. So ist er als Erzählgut nicht an einen bestimmten Text und oder an eine bestimmte Textgattung gebunden und ist so gut wie nie Erfindung eines Einzelnen.⁹ „Er kann kunstvoll entfaltet oder aufs dürrste Résumé komprimiert werden, kann in Prosa, Gedicht und Lied erscheinen [...]. Mythen sind Sinnstrukturen.“¹⁰ Das bedeutet, dass neben der literarischen von einer mündlichen Tradierung auszugehen ist, die in einzelnen Fällen für Zeiten weit vor den frühesten erhaltenen Schriftzeugnissen nachweisbar ist. So finden sich oftmals Hunderte von Jahren nach Hesiod und Homer schriftliche Überlieferungen und bildliche Darstellungen von Mythen, die eindeutig auf weitaus ältere Versionen schließen lassen.¹¹ Oft lässt sich nicht einmal eine dominierende literarische Tradition bestimmen oder sie steht im Widerspruch zu lokalen Ausprägungen. Ebenso, wie sich die Mythologie als ambivalent darstellt, sind auch die einzelnen Erzählungen in ihrem Sinngehalt verschiedenen Deutungen zugänglich. Daneben steht die bildliche Darstellung von Mythen, die zwar allem Anschein nach von der Überlieferung der Texte abhängig ist, jedoch genauso eigene Versionen kennt.

Der antike Begriff μῦθος hat bereits seit der griechischen Aufklärung des 5. Jh. v. Chr. die Konnotation des Unwahren und Märchenhaften. Herodot und Thukydides grenzen dezidiert ihre historischen Darstellungen davon ab.¹² Aus der vielfältigen antiken Kritik am Mythos sei vor allem das Beispiel des Euhemeros von Messene herausgegriffen, der zu Beginn des 3. Jh. v. Chr. in seiner Ἱερὰ ἀναγραφή das Personal der Mythen als historische Personen präsentiert, die wegen ihrer großen Taten zu Göttern stilisiert worden seien.¹³ Trotz der wahrnehmbaren Ablehnung der Authentizität mythischer Erzählungen werden sie seit frühester Zeit auch von den Historikern tradiert: Gerade die lokalen Mythen werden gemeinhin als Teil der vorhistorischen Zeit betrachtet.¹⁴ Die Unterscheidung zwischen fiktiver Erzählung und historischem Bericht hält sich im Hellenismus und im Prinzipat. So ist auch der größte Teil der prosaischen Texte aus der Kaiserzeit überliefert, etwa in mythographischen Sammlungen wie Apollodoros' Βιβλιοθήκη und Hyginus' *Fabulae*.

In Rom setzt die Rezeption der griechischen Mythen freilich wesentlich früher durch die Aufnahme griechischer Götter ein. Ab dem 2. Jh. v. Chr. findet eine literarische Übernahme statt. Im literaturtheoretischen Diskurs bildet sich in der späten Republik eine Dreiteilung von *narrationes* heraus, wonach neben der *historia* als

8 BLUMENBERG 1979, 200 f.; GRAF 1991, 43.

9 DÖRRIE 1966, 53, der das auch für Platon verneint.

10 BURKERT 1981, 12; vgl. FUHRMANN 1971, 121–143.

11 OTTO 1934, 19 f.

12 *Hdt.* 2,23,1. 45,1; *Th.* 1,22,4. Vgl. BURKERT 1984, 281–283; BURKERT 2005, 174.

13 FGtH 63 F 1–30; vgl. *D.S.* 5,41–46; 6,1; hierzu GRAF 1991, 168–189.

14 *Plu. Thes.* 1,1–3.

Tatsachenbericht das *argumentum* steht, in dem glaubwürdige Geschehnisse aus dem Erfahrungshorizont der Leserschaft fingiert werden, und eben die *fabula*, „in der weder Wahres noch Wahrscheinliches enthalten ist“. ¹⁵ Cicero referiert die euhemeristische Sichtweise von den Göttern als überhöhten Menschen und Lucretius widmet Teile seines Werkes *De rerum natura* einer rationalistischen Widerlegung mythischer Inhalte. ¹⁶ Solchen Einzelstimmen der späten Republik zum Trotz entstehen jedoch bereits seit der Frühzeit Roms aitiologische Erzählungen für Feste und Riten, wie sie in Ovids *Fasti* und in Plutarchs *Quaestiones Romanae* überliefert sind. Unter Verwendung römischer Protagonisten und Schauplätze folgen sie den Mustern der griechischen Mythen. Gerade diese Aitiologien werden von den Befürwortern der Existenz eines ‚römischen Mythos‘ ins Feld geführt. Zudem weisen Teile der annalistischen Historiographie Merkmale mythischer Erzählungen auf. Das gilt vor allem für die Königs- und Frühzeit, aber auch für die augusteische Dichtung, insbesondere Vergils *Aeneis*. Durch die gesamte antike Literatur hindurch kommt dem Mythos – gerade in seiner griechischen Form – die wichtige Funktion zu, als Exemplum für bestimmte Verhaltensweisen zu dienen.

Die moderne Verwendung des Begriffs „Mythos“ setzt zu Beginn des 19. Jh. mit CHRISTIAN GOTTLÖB HEYNES Untersuchungen zum *Sermo mythicus seu symbolicus* ein und steht in Zusammenhang mit seinen Arbeiten zu Apollodoros' Bibliothek. ¹⁷ Den frühen Deutungsansätzen und -modellen ist gemeinsam, dass sie unter Berufung auf die antike Allegorese in den Mythen verschlüsselte Mitteilungen über das Wissen und die Geschichte der Menschheit suchen und daher vor allem nach dem Ursprung der Mythen fragen. Sie werden etwa als Erklärung von Naturphänomenen oder als von Legenden überformte Historie verstanden. ¹⁸ In der Suche nach einem Sinn hinter dem eigentlichen Wortsinn drohen allegorische Deutungen jedoch, die Bedeutung außerhalb des Mythos selbst zu suchen.

Ende des 19. Jahrhunderts wird durch JANE HARRISON eine Deutungsrichtung angeregt, die in den 1930er Jahren unter dem Schlagwort ‚myth and ritual‘ Schule macht. ¹⁹ Für den deutschsprachigen Raum sind hier die Arbeiten WALTER F. OTTOS und KARL KERÉNYIS herauszuheben. ²⁰ So erscheinen viele Mythen als Erzählungen von Initiations- oder Opferriten und lassen sich zu einem großen Teil mit belegbaren Kulthandlungen in direkte Verbindung bringen. Prominentes Beispiel ist der Opferbetrug des Prometheus, in dem die aitiologische Erklärung dafür erblickt werden kann, warum im griechischen Opferritual das Fleisch verzehrt wird, während die schlechteren Teile wie Knochen und Sehnen den Göttern geopfert werden. Mythen

15 *Rhet.* 1,12: *Fabula est, quae neque veras neque veri similes continet res, ut eae sunt, quae tragoedia traditae sunt.* Vgl. *Cic. inv.* 1,27; *Quint. inst.* 2,4,2; *Aug. civ.* 6,5.

16 *Cic. nat. deor.* 1,119; *Lucret.* 5,878–906; hierzu ERDBEER/GRAF 2001, 644 f.; vgl. unten 6.6.2.3.

17 CH. G. HEYNE *Sermonis mythici seu symbolici interpretatio* (Göttingen 1807); hierzu GRAF 1993C, 284–294. Detaillierter zur Forschungsgeschichte HORSTMANN 1984, 288–316; GRAF 1991, 15–57; BURKERT 1993, 25–43; JAHN 2007, 5–14.

18 OTTO 1934, 12 f. Vgl. JOOSEN/WASZINK 1950, 283–293.

19 Hierzu KIRK 1970, 8–31; BURKERT 1979A, 56–58.

20 OTTO 1934; KERÉNYI 1951/1958.

sind demnach als „der gesprochene Teil des Rituals“²¹ zu begreifen. Doch die Ritualtheorie stößt an ihre Grenzen, wenn sich die Priorität des Ritus als nicht haltbar erweist oder immer wieder Mythen ohne Riten und vice versa zu finden sind.²² Mit SIGMUND FREUD und seinem Schüler C. G. JUNG nimmt sich die Psychoanalyse der Mythen an, die zu ihrer Deutung als Archetypen des kollektiven Unbewussten führt. Das bekannteste Beispiel ist der ‚Ödipus-Komplex‘.²³ Für das Verständnis der Mythen ist dieses Deutungsmuster jedoch weniger dienlich als umgekehrt.

Erst der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgekommene, strukturalistische Ansatz, den CLAUDE LÉVI-STRAUSS entwickelt hat, löst sich vom starren Blick auf den Ursprung der Mythen.²⁴ Dieses kommunikationswissenschaftliche Modell entschlüsselt die einzelnen bedeutungstragenden Elemente der Handlung zu entsprechend vielen Codes, genannt Mythenen, die das Aufdecken analoger Strukturen ermöglichen. Das lässt nicht nur systematische Vergleiche griechischer Mythen untereinander zu, sondern auch von Erzählungen unterschiedlichster Kulturen. Die Sichtbarmachung des hohen Grads an Wandlungsfähigkeit der Mythen ließ LÉVI-STRAUSS den radikalen Schluss ziehen, dass alle Versionen eines Mythos gleichberechtigt nebeneinander stehen und es keine Urfassung gibt, die einen höheren Anspruch auf Gültigkeit hat. HANS BLUMENBERG hat dieses Postulat relativiert und das Phänomen der stetigen Veränderung von Mythen auf die Formel „Arbeit am Mythos“ gebracht.²⁵ Der rezeptionsgeschichtliche Ansatz, der ebenfalls von der Suche nach einem Mythenverständnis aus ihrem Ursprung heraus weitgehend gelöst ist, hat entscheidende Impulse durch die Arbeiten MANFRED FUHRMANN erhalten.²⁶ So wird die historiographisch ablesbare Wirkung der Mythen zum Anlass genommen, nach Gründen für und Tendenzen von Veränderungen in den Erzählungen zu fragen; ihre Funktion wird im jeweiligen Zusammenhang betrachtet.

In jüngerer Zeit haben WALTER BURKERT und sein Schüler FRITZ GRAF einen funktionalistischen Ansatz entwickelt, der das Phänomen Mythos aus dem literarischen Befund heraus erklärt sowie unter Berücksichtigung seiner spezifischen Eigenheiten, der sich aber zugleich bemüht, die Ergebnisse der ritualistischen und der struktural-semiotischen Schule sowie des rezeptionsgeschichtlichen Ansatzes zu berücksichtigen. Auf diese Weise gelangt vor allem GRAF zu einem Mythenbegriff, der die Integrität des griechischen Ursprungs wahrt, zugleich aber den konstruktiven Vergleich mit Erzählungen anderer Kulturen ermöglicht.

Vor diesem Hintergrund sei im Folgenden nun eine Eingrenzung des Gegenstands „griechischer Mythos“ vorgenommen, die zumindest als Arbeitshypothese für diese Arbeit Gültigkeit beanspruchen kann. So hat BURKERT wiederholt Definitionen vorgeschlagen, die eine Lösung für die sinnvolle Eingrenzung des Mythos-Begriffs über den Zugang der maßgeblichen literarischen Überlieferung bieten:

21 BURKERT 1981, 18. Vgl. *Hes. Th.* 511 ff.; *A. Pr.* 482 ff.; *Hyg. astr.* 2,15.

22 BURKERT 1972, 39–45; GRAF 1991, 45.

23 BURKERT 1981, 19.

24 LÉVI-STRAUSS 1955, 59–74; hierzu KIRK 1970, 42–83; BURKERT 1979A, 10–14.

25 BLUMENBERG 1979, 194–218.

26 FUHRMANN 1971, 121–143; BURKERT 1993, 9–24, bes. 19 f.

„Mit einem gewissen naiven Realismus sei also festgehalten, daß wir, was die griechische Kultur betrifft, immerhin über fünf literarische Corpora verfügen, die uns maßgebliche Gruppen von griechischen Mythen vor Augen führen und so eine denotative, deiktische Definition des Phänomens ‚griechischer Mythos‘ ermöglichen: das ‚Corpus Hesiodicum‘ – ‚Theogonie‘ samt Katalogen –, die sogenannten ‚homerischen Hymnen‘, die Dichtung des Stesichoros [...], die ‚Tragodumena‘, d.h. den Inhalt der attischen Tragödien, und schließlich die ‚Bibliothek‘ Apollodors. Gewiß kommt noch Wichtiges dazu, vor allem was bei Plutarch und Pausanias steht. Dagegen gehen die großen Dichtungen Homers eben als ‚große Dichtung‘ über das spezifisch Mythische in vielerlei Hinsicht hinaus.“²⁷

An anderer Stelle bietet er demgegenüber eine Annäherung, die mit umgekehrter Blickrichtung vier verschiedene Gruppen von Mythen benennt und diese jeweils der maßgeblichen literarischen Überlieferung zuordnet: Die erste Gruppe besteht aus den Mythen, die durch die Großen Ilias und Odyssee repräsentiert sind. Hierzu rechnet BURKERT auch die verlorenen Texte des so genannten Troischen und des Thebanischen Kyklos. Er betont, dass die ‚homerische‘ Überlieferung nur einen recht jungen, „spezifisch bearbeiteten Ausschnitt“ der Mythologie darstellt, und sieht „in ihrer primären Funktion unterhaltende Dichtung.“²⁸ Davon weitgehend unabhängig benennt er eine zweite Gruppe mythischer Komplexe, die eher „einer Vielfalt ‚volkstümlicher‘ Tradition“²⁹ angehören und ein Konglomerat von lokalen und gesamtgriechischen Erzählungen bilden, so etwa die Mythen um Herakles und Perseus. „Es geht vor allem um die Themen ‚Kulturbringer‘ und ‚Initiation‘ im Rahmen der allgemeinen Abenteuer-Sequenz.“³⁰ Die dritte Gruppe sieht er in der Überlieferung aus der Epoche der Tragödie sowie in späteren Mythen, die jedoch „einen ausgesprochen altertümlichen Eindruck machen“.³¹ Kennzeichen dieser Erzählungen ist, dass es sich zumeist um lokal gebundene Ursprungs- und Zeugungsmythen mit deutlichen Bezügen zum Kultus handelt. Beispiele sind die Zeugung des athenischen Erechtheus,³² der Raub der Persephone sowie die Geburt des Pferdes Arion. Als letzte Gruppe führt er Kosmogonie- und allgemeine Theogonie-Erzählungen an. Hier ist natürlich in erster Linie an Hesiod zu denken; darüber hinaus seien der 1962 gefundene Derveni-Papyrus³³ sowie einige wichtige Hinweise in der Ilias zu nennen. Die Mythen dieser vierten Gruppe tauchen weder in lokaler noch in kultischer Gebundenheit auf; sie sind eng mit der epischen Dichtung verbunden und haben große Verwandtschaft zu orientalischen Narrativen, wie etwa die Kastration des Kronos, die ihre Entsprechung im hurritisch-hethitischen Kumarbi hat.³⁴

Ein Manko beider Definitionen besteht in der ausschließlichen Bezugnahme auf die literarische Überlieferung unter Vernachlässigung der bildlichen sowie der mündlichen. Da der Gegenstand dieser Arbeit jedoch ein Corpus von literarischen Quellen ist, bieten die beiden Definitionen einen Rahmen, der das Operieren mit

27 BURKERT 1993, 13 f.

28 BURKERT 1999, 16.

29 Ebd. 17.

30 Ebd.

31 Ebd. 18.

32 Zu Erichthonios unten 6.4.1.3. Zur Identifikation mit Erechtheus BAUDY 1992, 3 f.

33 KOUREMENOS/PARÁSSOGLU/TSAÑTSAÑOGLU 2006.

34 BURKERT 1979A, 18–22; BURKERT 1999, 19.

dem Begriff ‚griechischer Mythos‘ ermöglicht. Eine Einschränkung ist jedoch dem Umstand geschuldet, dass von Hieronymus als einem römischen Autor der Spätantike kaum zu erwarten ist, dass er einem vergleichbaren Mythenbegriff folgt.

Es stellt sich daher vor allem die Frage, ob und wie die Überlieferung der römischen Sagen in die Überlegungen einbezogen werden kann, die nicht nur in weitgehender Personalunion mit den Protagonisten der griechischen Mythen erscheint, sondern auch mit gräzisiertem Habitus auftritt – man denke an Vergils ‚homerisches‘ Epos der Aeneis und Ovids Metamorphosen. Lange Zeit ist die Forschung dem Paradigma gefolgt, dass die Römer keinen Mythos kennen.³⁵ Bestätigt fand man das in einer berühmten Bemerkung des Dionysios von Halikarnassos über Romulus’ Einrichtung der Kulte bei der Gründung Roms:

„Allein die über sie [sc. die Götter] verbreiteten Mythen, worin so manche Lästerungen oder Beschuldigungen gegen sie enthalten sind, achtete er für frevelhaft, unnützlich und entehrend, und verwarf sie alle als nicht nur Göttern, sondern selbst guten Menschen unanständig.“³⁶

Dagegen wurden in neuerer Zeit wieder Stimmen laut, die das Phänomen μῦθος auch in Rom lokalisieren. Vor allem FRITZ GRAF verweist in diesem Zusammenhang auf den „Gründungsmythos“³⁷ der Stadt sowie die aitiologischen Erzählungen zu den Festen, Riten und Heroengräbern in Rom:

„die Aitia waren auch für Roms Antiquare *fabulae*, fiktive Geschichten, Gründungsberichte und Genealogien lagen demgegenüber irgendwo im unscharfen Grenzbereich zwischen *historia* und *fabula*. Die Ereignisse *ante conditam condendamve urbem* hatte ja bereits Livius als *within* mythisch angesehen, und Plutarch stimmt ihm zu.“³⁸

Unter Verweis auf das oben skizzierte Verständnis der Mythen als traditioneller Erzählungen von kollektiver Bedeutsamkeit nach GEOFFREY KIRK und WALTER BURKERT³⁹ versucht GRAF somit, die römischen Gegebenheiten in den Rahmen zu fassen, der für den ‚echten‘, griechischen Mythos gesteckt ist.

Das Problem kann und soll hier nicht gelöst werden. Festzuhalten gilt, dass die römische Überlieferung zum einen Erzählungen kennt, die immerhin in vielerlei Hinsicht mit den griechischen Mythen vergleichbar sind, und zum anderen die Geschichte der römischen Frühzeit spätestens seit augusteischer Zeit als durchsetzt und überformt von *fabulae* betrachtet wird – also mit demselben Terminus benannt wird, der im Lateinischen auch die griechischen Mythen bezeichnet. Vor diesem Hintergrund wird also zu überprüfen sein, ob Hieronymus in der Begrifflichkeit eine grundsätzliche Unterscheidung in griechische und römische *fabulae* macht, die in nennenswertem Maß über die jeweilige lokale Zuordnung hinausgeht.

35 WISSOWA 1912, 9. Zu Ovid GRAF 1994, 22–42.

36 *D.H.* 2,18,3: τοὺς δὲ παραδεδομένους περὶ αὐτῶν μύθους, ἐν οἷς βλασφημίαι τινὲς ἔνευσιν κατ’ αὐτῶν ἢ κακηγορίαι, πονηροὺς καὶ ἀνωφελεῖς καὶ ἀσχήμονας ὑπολαβῶν εἶναι καὶ οὐχ ὅτι θεῶν ἀλλ’ οὐδ’ ἀνθρώπων ἀγαθῶν ἀξίους, ἅπαντας ἐξέβαλε; Übers. nach SCHALLER 1827, 176. Hierzu GRAF 1993B, 31 f.

37 GRAF 1993B, 25. Einführung und Forschungsüberblick ebd., 25–43. Vgl. BREMMER 1987, 1–11; BEARD 1993, 44–64; BLOCH 2011, 51–54.

38 Ebd. 26. Vgl. *Liv. praef.* 6; *Plu. Rom.* 1 f., bes. 2,3.

39 KIRK 1970, 1–41; BURKERT 1979A, 23.

2.2 DIE CHRISTEN UND DER MYTHOS

Für die Fragestellung dieser Arbeit ist natürlich die Stellung der antiken Christen zum Mythos von besonderem Interesse, da nur so der Befund im Werk des Hieronymus richtig gewürdigt und historisch verortet werden kann.⁴⁰ Zu diesem Zweck wird im Folgenden der Versuch unternommen, einen groben Überblick über den christlichen Umgang mit den Mythen bis ins 6. Jh. zu gewinnen. Da erschöpfende Untersuchungen zu dem Bereich bisher ebenso fehlen wie ausführliche Überblicksdarstellungen, wird hiermit kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben.

Die lokalen und persönlichen Besonderheiten der Autoren sowie die durch die Zeit variierenden Umstände und Intentionen, die die Entstehung der jeweiligen Schriften bedingt haben, machen es unmöglich, eine lineare Entwicklung nachzuzeichnen.⁴¹ Daher empfiehlt es sich, Kategorien für die möglichen Varianten verschiedener Haltungen gegenüber den Mythen zu bilden. Zum einen ermöglicht das, doch grobe, sich überlagernde Entwicklungslinien aufzuzeigen. Zum anderen ist somit eine Art Koordinatensystem gegeben, in das sich Hieronymus zum Schluss gegebenenfalls einschreiben lässt. Ausgehend von unterschiedlichen Graden der Akzeptanz paganer Mythen von christlicher Seite lassen sich grob drei Stufen festmachen: 1. Ablehnung, 2. Annäherung und 3. Versöhnung.⁴²

2.2.1 Ablehnung

Die Ablehnung der paganen Götter und ihrer Kulte durch die Christen war nicht allein das Ergebnis eines historischen Prozesses der Auseinandersetzung mit den Heiden, sondern war von vorne herein in der Bibel vorgegeben. Weite Teile der hebräischen Bibel dienen der Formulierung des Universalitätsanspruchs JHWHs, etwa in der Abrechnung mit dem Polytheismus bei Jesaja.⁴³ Zur Parole für die Christen wurde Ps 96,5: „Denn alle Götter der Völker sind Nichtigkeiten, aber Jehova hat die Himmel gemacht.“⁴⁴ Daran schloss im Neuen Testament Paulus mit einer vielzitierten Formel an, die noch deutlicher einen normativen Duktus trägt:

40 RÜPKE/RÜPKE 2010, 38: „Eine Antwort auf diese Frage ist schwierig.“

41 LEPPIN 2015, 8 f.

42 GRAF 2000, 646 f., unterscheidet in Kapitel VII. „Die Alte Kirche“ einerseits zwischen der „Ablehnung der Mythen“ und andererseits der „Versöhnung mit den Mythen“, die in GRAF 2011, 319–337, mit einer Kategorisierung nach literarischen Genera verzahnt wird. SIMONS 2005, 15, nimmt eine Dreiteilung vor: „polemische Ablehnung“, „Verwendung euhemeristischer rationalisierender Ansätze“ und „Allegorese mythischer Stoffe“; SCHMITZ 2013, 500, macht den Vorschlag, „von strikter Ablehnung der griech.-röm. Bildungsgüter durch die Christen über problematisierende Übernahme bis zu konstruktiver Adaptierung u. Transformierung ins Christliche“ zu skalieren. Da sich diese Kategorisierung nicht im Aufbau des Artikels wiederfindet, hat sich dem Vf. nicht erschlossen, ob es sich dabei um eine Drei- oder eine Vierteilung handelt. Klar dagegen LEPPIN 2015, 15 f., der „Polemik und Abgrenzung“, „Neutralisierung“ sowie „Aneignung“ unterscheidet. Vgl. HORSTMANN 1984, 283; FUHRMANN 1990, 151.

43 Bspw. Jes 43,10–11; 45,14.

44 SCHMITZ 2013, 494 f.

„Was sage ich nun? Dass das einem Götzen Geopferte etwas sei? Oder dass ein Götzenbild etwas sei? [Nein], sondern dass das, was sie opfern, sie den Dämonen opfern und nicht Gott. Ich will aber nicht, dass ihr Gemeinschaft habt mit den Dämonen.“⁴⁵

Obwohl mit der christlichen Kritik vorrangig die kultische Verehrung der paganen Götter anvisiert war, wurde die Ablehnung auf die göttlichen Protagonisten der mythischen Erzählungen übertragen. Der Diskurs wurde damit vom Ritual weg verlagert, indem man voraussetzte, dass den Mythen dieselbe Bedeutsamkeit für die heidnischen Kulte zukam wie der Bibel für die christliche Religion.⁴⁶

Augustinus machte sich zu Beginn des 5. Jh. die Mühe, diesen Sachverhalt theoretisch zu untermauern. In seiner Auseinandersetzung mit dem varronischen Modell der so genannten *theologia tripertita*, wonach zwischen einer mythischen, einer philosophischen und einer staatlichen – also kultischen – Götterlehre zu unterscheiden sei, kommt er zu dem Schluss, dass „eine Beziehung zwischen der staatlichen Theologie und jener mythischen Theater- und Bühnentheologie besteht“.⁴⁷ Ohne Zweifel waren die Protagonisten der Erzählungen ja identisch mit den in den Tempeln verehrten Idolen. Der Gegensatz zu den alten Kulturen war also im christlichen Glauben vorgegeben und schloss die Mythen ein: „Die Beschäftigung und intellektuelle Auseinandersetzung mit diesem griechischen Erzählgut markiert einen Schnittpunkt zwischen Polytheismus und Monotheismus“.⁴⁸

2.2.1.1 Vergleich mit der (biblischen) Wahrheit

Grundsätzlich setzt jede Ablehnung einer Sache ihre Abgrenzung und somit ihre vergleichende Betrachtung voraus. Nichtsdestotrotz steht ganz am Anfang der christlichen Auseinandersetzung mit den Mythen ein recht wertfreier Gebrauch. Die frühen Apologeten nutzten mitunter Analogien in den Erzählungen, um ihrem klassisch gebildeten Publikum die Erzählungen der Bibel verständlich zu machen. So weist Iustinus in seiner zweiten Apologie am Ende des 2. Jh. auf eine Ähnlichkeit zur biblischen Erzählung über Noahs Rolle bei der Sintflut hin: „so nennen wir jenen, während er bei euch Deukalion heißt, von dem dann wieder so viele Menschen entstammt sind, teils schlechte, teils gute.“⁴⁹

45 1 Kor 10,19 f.: Τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστίν ἢ ὅτι εἰδωλόν τί ἐστίν; (20) ἀλλ' ὅτι ἄ θύουσιν, δαμονίοις καὶ οὐ θεῶ [θύουσιν]. οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαμονίων γίνεσθαι.

46 GRAF 2011, 320.

47 *Aug. civ.* 6,7 (CSEL 40,1, 283): *Revocatur igitur ad theologian civilem theologia fabulosa theatra scaenica*; Vgl. *Eus. p.e.* 4,1,2; hierzu LIEBERG 1982, 25–53; LÖHR 2015, 115–119.

48 HAEHLING 2005, 339.

49 *Just. 2 apol.* 7,2 (PG 6, 456A): σὺν τοῖς ἰδίοις παρ' ἡμῖν καλούμενον Νῶε, παρ' ὑμῖν δὲ Δευκαλίωνα, ἐξ οὗ πάλιν οἱ τοσοῦτοι γέγονασιν, ὧν οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ σπουδαῖοι. Übers. BKV 12, 145. Vgl. FUHRMANN 1990, 140; GRAF 2011, 320–323 m. Verw. auf *Just. 1 apol.* 21; *Tat. orat.* 21. Biblische Sintflut: Gen 6,5–9,29. Deukalion: *Hes. gyn.* Fr. 82 (= *Str.* 7,7,2); *Apolod.* 1,7,1 f.; D.S. 5,81,3; *Verg. georg.* 1,60 ff.; 6,41 ff.; *Ov. met.* 1,260–415; vgl. unten 6.6.1.1.