

A. Einleitung

A.I. Der Pilger und die *hebraica veritas*

Mit den folgenden Worten bricht Eusebius Sophronius Hieronymus im Jahr 385 aus Rom auf eine Pilgerfahrt ins Heilige Land auf. Dort wird er sich ein Jahr später niederlassen und auch die alttestamentlichen Bücher der Bibel aus dem Hebräischen übersetzen. Er verabschiedet sich von Asella, einer seiner Mäzeninnen aus Rom:

Haec, mi domina Asella, cum iam navem conscenderem, raptim flens dolensque conscripsi et gratias ago Deo meo, quod dignus sum, quem mundus oderit. Ora autem, ut de Babylone Hierosolyma regrediar nec mihi dominetur Nabuchodonosor, sed Jesus, filius Iosedech. Veniat Esdras, qui interpretatur adiutor, et reducat me in patriam meam. Stultus ego, qui volebam cantare canticum domini in terra aliena et deserto monte Sion Aegypti auxilium flagitabam. Non recordabar evangelii, quod, qui Hierusalem egreditur, statim incidit in latrones, spoliatur, vulneratur, occiditur. (ep. 45,6)

Dies, meine Herrin Asella, schreibe ich, nachdem ich das Schiff bestiegen habe, unter Tränen und voller Herzeleid. Meinem Gott danke ich dafür, dass ich würdig bin, dass die Welt mich hasst. Bitte Du für mich, dass ich aus Babylon nach Jerusalem zurückkehre, damit nicht Nabuchodonosor, sondern Jesus, des Josedek Sohn, über mir herrsche. Esdras, d.h. übersetzt der Helfer, möge kommen und mich in mein Vaterland zurückführen! Wie töricht war ich, dass ich in fremdem Lande des Herrn Lied singen wollte, dass ich den Berg Sion verließ und in Ägypten Hilfe suchte! Ich vergaß das Evangelium, das [erzählt], wie der, welcher Jerusalem verlässt, unter die Räuber fällt und ausgeplündert, misshandelt, ja getötet wird.

Hieronymus zieht mannigfache biblische Bilder zur Illustration und zur Deutung seines Aufbruchs heran: Sowohl das Babylonische Exil als auch die Knechtschaft Israels in Ägypten dienen als Vergleiche für das von ihm gehasste und ihn hassende Rom, wo er nach dem Tod seines Gönners, Bischof Damasus, mit dem Klerus in Streit geraten war. In einer paradoxen Mischung aus Trauer und Dankbarkeit entfernt sich Hieronymus von der „Welt“ (*mundus*) und steuert Jerusalem an. Er kehrt von Babylon [=Rom] zurück (*regrediar*) und wird von Esra in seine Heimat zurück geführt (*reducat me in patriam*). Er gibt an, diese verlassen zu haben und daher in einem fremden Land (*in terra aliena*) unter die Räuber geraten zu sein, wie der Reisende aus dem lukanischen Gleichnis, dem der barmherzige Samariter zu Hilfe kommt. Der Kirchenvater konstruiert seinen Weggang aus den Konflikten in Rom als einen Auszug aus der „Welt“ und eine Rückkehr zum Eigentlichen und Ursprünglichen. Dabei inszeniert er sich Asella gegenüber als ein Pilger, der in eine bekannte und gleichzeitig noch unbekannte Heimat aufbricht – hatte doch Hieronymus das „Heilige Land“ bis dato noch nicht betreten.

Seine physische Pilgerschaft führt ihn schließlich, nachdem er eine Vielzahl an Orten mit biblischer Vergangenheit in Palästina sowie Alexandria in Ägypten bereist hat, nicht, wie er Asella gegenüber angibt nach Jerusalem, sondern nach Bethlehem, gewissermaßen an den Ursprungsort des Christentums.

Dort angekommen nimmt er eine weitere Reise in Angriff, die er mit ähnlichen Metaphern beschreibt, nämlich eine textgeschichtliche Reise zu den Ursprüngen der Heiligen Schrift des Alten Testaments:

Hebraeum fontem recurrentum. Restat ergo, ut omissis opinionum rivulis ad ipsum fontem recurramus.

Zur hebräischen Quelle muss man zurück laufen. Es bleibt uns also nichts anderes übrig, als dass wir die Meinungen der Bächlein beiseite lassen und direkt zur Quelle zurücklaufen.

Von vielen „Bächlein“ der griechischen und lateinischen Bibeltexte zieht es ihn zurück zur Quelle, dem hebräischen Text, zu laufen (*recurrere*) – von trügerischen Übersetzungen zur Wahrheit (*veritas*) des alttestamentlichen Wortes Gottes, die er im hebräischen Text findet.¹

So, wie er auf seiner Reise durch Palästina hebräische Reiseführer befragt,² um ihm die originalen Schauplätze biblischer Geschichten auf seiner Reise nach Bethlehem zu zeigen und um die korrekte Aussprache und Etymologie der Ortsnamen von ihnen zu erfahren, wendet er sich auch bei seiner Bibelübersetzung an jüdische Gelehrte, um von deren Sprachkenntnissen und Gelehrsamkeit zu profitieren.

Durch die Übersetzung des hebräischen Texts für seine lateinische Leserschaft transferiert er nicht nur einen bis dato der westlichen Christenheit unbekanntem Bibeltext, sondern auch exegetische Kenntnisse aus seinem jüdischen Umfeld in Palästina:

*Semel proposui arcana eruditionis hebraicae et magistrorum synagogae reconditam disciplinam, eam dumtaxat, quae scripturis sanctis convenit, latinis auribus prodere.*³

Ich habe mir einmal vorgenommen, den lateinischen Ohren das geheime hebräische Wissen und die verborgene Lehre der Lehrer der Synagoge, soweit sie mit den Heiligen Schriften in Einklang ist, hervorzuholen.

Wie Hieronymus dabei im Detail vorgeht, wenn er aus dem Hebräischen übersetzt, welches Wissen er den lateinischen Ohren preisgibt und welches er verborgen lässt, wird in dieser Studie untersucht.

1 *Ep.* 20,2 [ed. LABOURT Bd. I, 79, 12ff.]. Vgl. *In Gal.* II ad 3,10.

2 Vgl. z.B. *in Nab. prol.* 29ff.

3 *In Zach. ad* 6,9–17.

A.II. Methodik und Aufbau der Arbeit

Hieronymus selbst charakterisiert seine Arbeit beim Übersetzen biblischer Texte in der Vorrede zum Kohelet-Kommentar (393) folgendermaßen:

Hoc breviter admonens, quod nullius auctoritatem secutus sum; sed de hebraeo transferens, magis me septuaginta interpretum consuetudini coaptavi, in his dumtaxat, quae non multum ab hebraicis discrepabant. interdum aquilae quoque et symmachi et theodotionis recordatus sum, ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem, nec rursus contra conscientiam meam, fonte veritatis omissis, opinionum rivulos consecrarem.

Dies merke ich in Kürze an: dass ich nicht der Autorität von irgendwem gefolgt bin; sondern ich habe vom Hebräischen aus übersetzt. Mehrheitlich habe ich mich dabei der Gewohnheit der Siebzig Übersetzer angeglichen, freilich nur darin, wo sie nicht weit vom Hebräischen abwichen. Bisweilen habe ich mir [die Übersetzungen von] Aquila, Symmachus und Theodotion ins Gedächtnis gerufen, damit ich weder durch die Neuerung den Eifer des Lesers allzu sehr störe, noch gegen mein Gewissen die Quelle der Wahrheit (*veritas*) verlasse und den Sturzbächen der Meinungen (*opiniones*) nachjage.⁴

Hieronymus spricht hier von der Freiheit seiner Übersetzung von bisherigen Texten (*nullius auctoritatem secutus sum*), von seiner Präferenz des hebräischen Texts, aber auch von der Orientierung an der Septuaginta um der Gewohnheit seiner Leserschaft willen. Weiterhin weist er darauf hin, dass er bisweilen die Übersetzungen von Aquila, Symmachus und Theodotion, die von Origenes in der Hexapla zusammengestellt worden waren, rezipiert.

Im weiteren Verlauf des Kohelet-Kommentars erwähnt Hieronymus zudem, dass er mit jüdischen Gelehrten zusammenarbeitet und von ihnen philologische und exegetische Informationen aufnimmt und verarbeitet.⁵ Dies lässt sich nun nicht nur über seine Übersetzungsarbeit innerhalb der Kommentare sagen, sondern auch über seine Bibelübersetzung *Iuxta Hebraeos (IH)* insgesamt, denn in den Vorreden zu seinen Bibelübersetzungen erwähnt Hieronymus diese Methodik, wenngleich nicht so kompakt formuliert wie im zeitlich entstandenen Koheletkommentar.⁶

Der erste Hauptteil der vorliegenden Arbeit (B.) wird sich den grundlegenden Fragen der Übersetzungstätigkeit des Hieronymus widmen, die sich an das o.g. Zitat anschließen: Wann und weshalb übersetzt Hieronymus aus dem hebräischen Text? Welche Rolle spielt für ihn dabei die von der christlichen Kirche für göttlich inspiriert gehaltene Septuaginta? Was beschreibt er mit dem Begriff *hebraica veritas* genau? Wie gestaltet sich der Kontakt zu jüdischen Gelehrten und wie stellt sich sein Verhältnis zum Judentum dar?

Dafür werde ich zunächst anhand eines biographischen Abrisses Hieronymus als Übersetzer vorstellen (B.I.). In einem weiteren Abschnitt (B.II.), der den Übersetzungsprinzipien des Kirchenvaters gewidmet ist, werden dann der Weg des Hieronymus zur *hebraica veritas* und die damit verbundenen Kontroversen beschrieben (B.II.1.). Daran anschließend werde ich zeigen, dass Hieronymus sich sowohl beim Übersetzen der Bibel als auch dann, wenn er andere Werke ins

⁴ *In Eccles. praef.* [ed. ADRIAEN, CChr.SL 72, 249,11–18].

⁵ *In Eccles. ad 1,14* s.u. S. 59.

⁶ Beispiele hierzu finden sich in Abschnitt B.I.1.

Lateinische überträgt, als Verfechter des Übersetzens *ad sensum* präsentiert, und wortwörtliches Übersetzen ablehnt (B.II.2.). In engem Zusammenhang dazu steht die Frage nach den stilistischen Ansprüchen an seine Übersetzung, die im Abschnitt B.II.3. dargestellt werden. Wie in Kapitel B.II.4. zusammenfassend gezeigt wird, ist für Hieronymus der Kontakt zu jüdischen Lehrern und Kontaktpersonen unausweichlich für sein Ziel, eine lateinische Übersetzung des Alten Testaments zu erarbeiten, die die Bedeutung des hebräischen Bibeltexts *ad sensum* wiedergibt. Daher nehme ich in einem weiteren Kapitel (B.III.) seinen Kontakt zu jüdischen Lehrern auf der Grundlage des Verhältnisses von Judentum und Christentum im spätantiken Palästina in den Blick. Der Abschnitt B.III.2. ist dabei der Differenzierung der Begriffe *indaeus* und *hebraeus* bei Hieronymus gewidmet, die für seine Hermeneutik eine entscheidende Rolle spielt.

Um zu untersuchen, wie Hieronymus die Orientierung an der *hebraica veritas* im konkreten Übersetzungsprozess umsetzt und von welchen Quellen er dabei wie stark beeinflusst ist, habe ich den lateinischen Text des Deuteronomium mit den Hieronymus vorliegenden Quellen (s.u.) in einer Detailstudie verglichen.

Das Buch Deuteronomium wurde gewählt, weil es vergleichsweise wenig in der christlichen Dogmatik und Liturgie rezipiertes Material beinhaltet. Wie zu erwarten war, sind aus diesem Grund nur wenige Einflüsse christlicher theologischer Traditionen in der Übersetzung *IH* zu finden, so dass dieses Buch besonders geeignet dafür ist, einen besseren Aufschluss über den Umgang des Hieronymus mit jüdischen Quellen zu geben. Weiterhin spricht für die Wahl des Buches die Unterschiedlichkeit der darin enthaltenen Textgattungen, die von erzählenden über rechtliche bis hin zu poetischen Texten reicht. Gerade für die rechtlichen Texte existiert eine Fülle an halakhischen Auslegungen in der jüdischen Literatur der Antike, die auf Parallelen zu Hieronymus hin untersucht werden können. Überdies gibt es zu diesem Buch keinen Kommentar des Kirchenvaters, in dem er seine Übersetzung kommentiert. Da die Übersetzung des Pentateuchs in die letzte Phase seiner Bibelübersetzungen nach dem Hebräischen in die Zeit nach 400 n.Chr. fällt, ist damit zu rechnen, dass die Hebräischkenntnisse des Kirchenvaters zu diesem Zeitpunkt schon weit fortgeschritten sind, und er über viele Informationen seiner jüdischen Lehrer verfügt.

Für den Vergleich wurden neben dem übersetzten Text des Hieronymus und dem masoretischen Text die heute verfügbaren Textüberlieferungen der Septuaginta, Vetus Latina-Fragmente und die Übersetzungen von Aquila, Symmachus und Theodotion herangezogen. Bei diesen Texten kann davon ausgegangen werden, dass sie Hieronymus schriftlich vorlagen.⁷ Weiterhin wurden insbesondere an den Stellen, an denen sich die Übersetzung des Hieronymus nicht aus einem dieser Texte erklären lässt, oder an denen unklar bleibt, auf welcher Grundlage er die Wahl einer dieser Traditionen trifft, weitere Texte herangezogen. Diese können Aufschluss darüber geben, welche Auslegungstraditionen den Kirchenvater geleitet haben. Dabei kommen Werke von Philo und Josephus, sowie lateinische und griechische Kirchenväter in Frage, die Hieronymus nachweislich rezipiert hat. Um sich denjenigen Auslegungstraditionen aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in Palästina zu nähern, die Hieronymus auf mündlichem Wege von seinen jüdischen Gewährsmännern erfahren haben könnte, wurden frühe

7 Näheres siehe unten in den Abschnitten C.I.1.1, C.I.2.1, C.I.3.1, C.I.4.1, C.I.5.1, C.II.1.1.

palästinische Midraschim und Targumim zu Rate gezogen. Bei der Untersuchung ließ sich dabei eine besondere Nähe zu den palästinischen Targumim Pseudo-Jonathan und Neofiti, zum Fragmententargum und zum Midrasch Sifre Devarim feststellen.

Im Blick auf die Frage, wie sich Quelltext und übersetzter Text zueinander verhalten, hat sich folgende Differenzierung als sinnvoll erwiesen: Vorwiegend stilistisch motivierte Veränderungen müssen so weit wie möglich von solchen unterschieden werden, die einen inhaltlichen Einfluss anderer Traditionen nahe legen. So ist zu unterscheiden,

- (1) ob die Übersetzung auch trotz stilistischer Veränderungen das Bedeutungsspektrum des Quelltexts repräsentiert,
- (2) ob sie es einer Veränderung unterzieht, indem sie es erweitert oder verengt,
- (3) oder ob sie außerhalb des ursprünglichen Bedeutungsspektrums liegt.
- (4) Daneben existiert eine Reihe von Stellen, an denen der hebräische Text von antiken Auslegern und Übersetzern, teils auch von der heutigen Exegese als schwer verständlich eingestuft wird. Dabei handelt es sich meist um Hapaxlegomena, Eigennamen oder seltene Wortkombinationen.

Zur Illustration dieser Differenzierung mögen hier einige Beispiele aus der Arbeit des Hieronymus dienen:

- ad* (1) In Dtn 25,8 findet sich im Hebräischen וואמר in einer dialogischen Rede. Hieronymus gibt es mit *et respondit* wieder, was innerhalb des möglichen Bedeutungsspektrums des Verbs im Quelltext liegt.
- ad* (2) Ein anderer Fall liegt in Dtn 1,19 vor: Hieronymus übersetzt הלך („gehen“) mit *transire* („hindurchgehen“), was stilistisch und inhaltlich im Kontext des Verses nachvollziehbar ist. Er präzisiert und verengt damit zwar das Bedeutungsspektrum des Quelltexts, steht diesem jedoch nicht entgegen.
- ad* (3) Der dritte Fall liegt vor, wenn die Wiedergabe im zielsprachlichen Text außerhalb des Quelltexts liegt. Ein Beispiel ist die Übersetzung des hebräischen צור („Fels“) mit *Deus* (Dtn 32,4). Zwar ist nachvollziehbar, wie die Interpretation zustande kommt, nämlich durch Transformation einer bildhaften Formulierung in eine konkrete, doch liegt der zielsprachliche Ausdruck außerhalb des ursprünglichen Bedeutungsspektrums. Ähnliches lässt sich beobachten, wenn Hieronymus in Dtn 26,14 die hebräische Formulierung למת („für den/ einen Toten“) mit *in refunebri* („für die Bestattung“) wiedergibt. Dabei knüpft er zwar an die Bedeutung des Zieltexts an, präzisiert und konkretisiert sie aber in einer Weise, die im Zieltext Bedeutungsnuancen präsentiert, die im Ausgangstext fehlen.
- ad* (4) Zu der Gruppe schwer verständlicher hebräischer Formulierungen zähle ich, freilich als heuristische Einteilung, alle diejenigen Passagen, bei denen die Wortbedeutung in antiken Übersetzungen und Kommentaren bzw. in der heutigen Forschung umstritten ist.

Bisweilen kann es Fälle geben, die im Übergangsbereich zwischen zwei Gruppen liegen. Allerdings stehen dieser Zuordnung sowohl die Resultate moderner philologischer und theologischer Forschung zur Seite, als auch (und dies darf im konkreten Fall nicht vernachlässigt werden) historische Zeugnisse aus dem Umfeld des Kirchenvaters.

Bei der Untersuchung des Deuteronomiums wurde zunächst analysiert, wie sich der Text des Hieronymus und der hebräische Text zueinander verhalten. Außerdem wurden hebräischer und lateinischer Text mit den Texttraditionen der Septuaginta verglichen. Dadurch ergeben sich folgende Konstellationen:

- Alle drei Texte stimmen (bis auf stilistische Details) inhaltlich überein.
- Hieronymus weicht parallel zur Septuaginta vom hebräischen Text ab, interpretiert diesen (2) oder verlässt dessen Bedeutungsspektrum (3). Entsprechende Fälle wurden als Einfluss der Septuaginta gewertet. Teilweise, aber selten, stimmen Hieronymus' Formulierungen wörtlich mit Vetus-Latina-Versionen überein.
- Hieronymus stimmt mit dem hebräischen Text überein, die Septuaginta bietet jedoch eine andere Bedeutung als Hieronymus, im Sinne von Kategorie (2) oder (3). In diesen Fällen wurde untersucht, ob sich diese Übereinstimmung aus den philologischen Kenntnissen des Kirchenvaters erklären lassen (z.B. bei Numerus-Abweichungen, fehlenden Worten u.ä.), oder ob Parallelen und Einflüsse der Hexapla oder anderer jüdischer Texte vorliegen.
- Hieronymus bietet eine Interpretation des hebräischen Texts, die weder aus diesem abzuleiten noch auf die Übersetzung der Septuaginta zurückzuführen ist. In diesem Fall wurde überprüft, ob sich Parallelen zu Hieronymus' Interpretation in den hexaplarischen Versionen oder in weiteren jüdischen oder christlichen Texten finden, die die entsprechende Bibelstelle übersetzen oder anderweitig rezipieren.

Diese Analyse bildet die Grundlage der in Teil C. vorgestellten Texte. Das erste Kapitel (C.I.) widmet sich Beispielen, in denen Hieronymus gegen die Septuaginta dem hebräischen Text folgt oder diesen interpretierend weiterführt. Die Unterkapitel sind nach dem Einfluss der jeweiligen Quellen geordnet: C.I.1. nimmt Stellen in den Blick, an denen Hieronymus direkt am hebräischen Text arbeitet und z.T. auch gegen die Hexapla die Septuaginta korrigiert. Hexaplarische Texte als Einflüsse auf Hieronymus werden in den Abschnitten C.I.2.–C.I.6. nach folgender Systematik dargestellt: Nach einer Einführung zur Bedeutung der Hexapla für Hieronymus (C.I.2.), werden Aquila (C.I.3.), Symmachus (C.I.4.) und Theodotion gesondert behandelt (C.I.5.). Stellen, die Parallelen zu mehreren hexaplarischen Versionen aufweisen, werden im Abschnitt C.I.6. analysiert. Auf Einflüsse jüdischer Traditionen, die Hieronymus über den Kontakt zu seinen Lehrern vermittelt bekommen hat, konzentriert sich der Abschnitt C.I.8.

Der zweite große Teil (C.II.) ist Texten gewidmet, an denen Hieronymus die *hebraica veritas* verlässt und gegen den hebräischen Text mit der Septuaginta (C.II.1.) übersetzt oder Auslegungen wählt, zu denen keine Parallelen gefunden werden konnten (C.II.2.). Die wenigen Stellen, an denen sich Hieronymus aufgrund christlicher Auslegungstraditionen vom hebräischen Text entfernt, sind im Abschnitt C.II.3. zusammengestellt.

Teil D. führt die Beobachtungen zusammen und wertet sie im Rahmen der Ergebnisse des ersten Teils aus.

A.III. Forschungsüberblick

Das Thema dieser Studie berührt unterschiedliche Fragestränge in der Hieronymusforschung. An erster Stelle steht die der Charakterisierung des Hieronymus als Übersetzer im Allgemeinen, dazu kommt die Gewichtung der *hebraica veritas* in seiner Theologie. Ein weiteres Feld bildet die Erforschung jüdischer Traditionen im Werk des Kirchenvaters, seines Kontakts zu jüdischen Lehrern und die Einschätzung seiner Hebräischkenntnisse.

Einer genaueren Untersuchung der übersetzungstheoretischen Äußerungen des Kirchenvaters in seiner *ep. 57 de optimo genere interpretandi* widmet sich erstmals die kommentierte Ausgabe des Briefes von GERHARDUS BARTELINK.⁸ Auch die Arbeiten von HEINRICH MARTI⁹ und MARKUS MÜLKE¹⁰ nehmen Hieronymus unter translationstheoretischen Gesichtspunkten unter die Lupe. In beiden Untersuchungen steht die Frage des Verhältnisses von sensuaem und wörtlichem Übersetzen in der Umwelt des Hieronymus im Zentrum.¹¹ Hatte MARTI sich dafür ausgesprochen, dass Hieronymus für biblische und nichtbiblische Text unterschiedlichen Übersetzungsprinzipien folgt und für heilige Texte bevorzugt, wortwörtlich zu übersetzen, so zeigt MÜLKE durch eine genaue Analyse von Kontext und Argumentationsgang, dass sich Hieronymus in *ep. 57,6* auf bestehende Bibelübersetzungen aus dem Griechischen bezieht, bei denen eine wörtliche Übertragung ins Lateinische stilistisch nicht selten zu erträglichen Ergebnissen führt.

CHRISTOPH MARKSCHIES erarbeitete erstmals einen an den Quellen dargestellten chronologischen Überblick zum Verhältnis von Septuaginta und *hebraica veritas* bei Hieronymus.¹² Er zeigt, wie sich die Kritik des Kirchenvaters an der alexandrinischen Bibel im Laufe der Zeit verstärkt. Dies geht mit der Dekonstruktion der im christlichen Bereich breit rezipierten Entstehungslegende einher.

Wichtige Details zur Motivation für das Übersetzen *Iuxta Hebraeos* stellte schon zuvor (1992) SARAH KAMIN zusammen.¹³ Ihr Schwerpunkt liegt darauf, dass bisher häufig übersehen wurde, welche Rolle es für Hieronymus spielt, dass es sich bei der Septuaginta um eine jüdische Übersetzung handelt, die heilsgeschichtlich zu einem Zeitpunkt vor Christus entstanden ist.

EVA SCHULZ-FLÜGEL untersucht in ihren Beiträgen von 2000 und nochmals 2014, inwieweit die Septuaginta auch nach der „Entdeckung“ der *hebraica veritas* bei Hieronymus eine Rolle spielt. Sie zeigt, dass er gerade in nicht-exegetischen

8 BARTELINK, GERHARDUS J. M., Hieronymus' Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57). Ein Kommentar, Mn.S 61, Leiden u.a. 1980.

9 MARTI, HEINRICH, Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen, München 1974.

10 MÜLKE, MARKUS, Der Autor und sein Text, Berlin 2008.

11 Vgl. meine Auslegung des Briefs auf S. 40–44.

12 MARKSCHIES, CHRISTOPH, Hieronymus und die „Hebraica veritas“. Ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Schriftverständnisses?, in: M. HENGEL (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, WUNT 72, Tübingen 1994, S. 131–181.

13 KAMIN, SARAH, The Theological Significance of the Hebraica Veritas in Jerome's Thought, in: M.A. FISHBANE (Hg.), Sha'arei Talmon. Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East. Winona Lake 1992, S. 243–253.

Kontexten häufiger auf die griechische Bibel oder deren altlateinische Tochterübersetzungen zurückgreift als seine Positionierung in der Apologetik der *hebraica veritas* vermuten lässt.¹⁴

Dass Hieronymus sich als einer der wenigen Theologen seiner Zeit mit dem Hebräischen beschäftigte, hat das Bild des Kirchenvaters über die Jahrhunderte geprägt. Kritik daran und an der Selbstdarstellung des Hieronymus als hebräischkundigen Wissenschaftlers, der allein von seinen jüdischen Informanten abhängig ist, setzt 1895 mit der Untersuchung von ERICH KLOSTERMANN ein.¹⁵ Dieser zeigt, dass Hieronymus in *ep.* 18 mehrfach jüdische Traditionen von Origenes übernimmt, ohne diesen als Quelle zu benennen und so den Eindruck erweckt, als handle es sich um direkt von Juden gesammeltes Material. Diesen Faden nimmt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts GUSTAVE BARDY auf (1934) und zeigt weitere Stellen bei Hieronymus auf, an denen er jüdische Traditionen referiert, die er von Origenes und Euseb übernimmt.¹⁶ Hatte trotz dieser quellenkritischen Beobachtungen BARDY und auch vor ihm KLOSTERMANN die Sprachkenntnisse des Kirchenvaters nicht in Frage gestellt, so behauptet PIERRE NAUTIN erstmals 1977 in seiner Origenes-Monographie,¹⁷ dass Hieronymus über keinerlei Kenntnisse des Hebräischen und der jüdischen Auslegungskunst verfüge, die über das hinaus gehen, was er von Origenes und Euseb übernommen habe. Diese These wiederholt NAUTIN in seinem Beitrag in der TRE, wodurch seine Theorie weite Verbreitung fand, wengleich sie eine singuläre Extremposition in der Hieronymusforschung darstellt.¹⁸

Auch GÜNTER STEMBERGER hält die Kritik NAUTINS für überzogen, wengleich er Hieronymus' Schilderungen, vielfach mit jüdischen Lehrern gearbeitet zu haben, weniger historische Glaubwürdigkeit einräumt als die übrigen Forscherinnen und Forscher dies tun.¹⁹ Aufgrund der Bevölkerungsstruktur im christlich geprägten und für Juden verbotenen Jerusalem und seinem Umland hält STEMBERGER es für unplausibel, dass Hieronymus tatsächlich mit jüdischen Gelehrten und nicht nur mit Konvertiten in Kontakt gekommen sei. Diese Position wird allerdings selten positiv rezipiert, lässt sie doch außer Acht, dass Hieronymus selbst mehrfach von Reisen und Kontakten außerhalb Bethlehems

14 SCHULZ-FLÜGEL, EVA, Hieronymus, Feind und Überwinder der Septuaginta? Untersuchungen anhand der Arbeiten an den Psalmen, in: AEJMEAEUS, ANNELI / QUAST, UDO: Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen, MSU 24 Göttingen 2000, 33–50. DIES., Hieronymus – Gottes Wort. Septuaginta oder hebraica Veritas, in: W. KRAUS / S. KREUZER u.a. (Hg.), Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption, WUNT 325, Tübingen 2004, S. 746–758.

15 KLOSTERMANN, ERICH, Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes, in: TUGAL 16/3 (1897), S. 76–83.

16 BARDY, GUSTAVE, Saint Jérôme et ses Maîtres Hébreux, in: RBén 46 (1934), S. 145–164.

17 NAUTIN, PIERRE, Origène, 1. Sa vie et son oeuvre, Christianisme antique 1, Paris 1977, besonders 214–219.326–361.

18 DERS., Art. Hieronymus, in: TRE XV (1986), 304–315.

19 STEMBERGER, GÜNTER, Hieronymus und die Juden seiner Zeit, in: D. KOCH (Hg.), Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter, SIJD 1, Göttingen 1993, S. 347–364; DERS., Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Empire, in: M. SAEBØ (Hg.), HBOT 1/1, Göttingen 1996, S. 569–586, bes. 583.

berichtet. Neue Darstellungen bringen dem Selbstzeugnis des Kirchenvaters gemeinhin mehr Vertrauen entgegen.²⁰

Die wichtigste und umfangreichste Arbeit stellt hierbei der Beitrag von ILONA OPELT dar, die die Quellen zu Hieronymus' jüdischen Lehrern detailliert auswertet.²¹ Ein gewichtiger Grund, den Selbstzeugnissen des Kirchenvaters Glauben zu schenken, ist die Beobachtung, dass Hieronymus' Sprachkompetenz (ebenso wie seine Kontakte zu jüdischen Gelehrten) von seinen Zeitgenossen zwar problematisiert, aber nie in Abrede gestellt wurde.²² Daher hat auch die Forschung die Aussagen des Kirchenvaters hierzu bis auf die genannten Ausnahmen kaum in Zweifel gezogen, wenngleich die von KLOSTERMANN und BARDY aufgezeigten Abhängigkeiten von Origenes und Euseb vielerorts nicht zu leugnen sind.

Mit Einzelphänomenen der hebräischen Sprache bei Hieronymus, dem Einfluss jüdischer Traditionen und seiner Übersetzung beschäftigen sich die folgenden Publikationen näher:

Erste Studien zum Hebräischen bei Hieronymus hat CARL SIEGFRIED bereits 1884 vorgelegt²³, nach ihm jedoch erst wieder JAMES BARR (1966/7). In den Beiträgen „St. Jerome and the Sound of Hebrew“ und „St. Jerome's Appreciation of Hebrew“²⁴ zeigt er unter anderem, dass Hieronymus mit hebräischer Vokalisierungstradition vertraut ist. Die Sprachkenntnisse des Kirchenvaters schätzt BARR so ein, dass dieser Hebräisch zwar nicht sprechen, jedoch lesen und verstehen konnte. Wie gut Hieronymus dabei grammatische Strukturen des Hebräischen kennt, bezeugt der Artikel von BENJAMIN KEDAR-KOPFSTEIN über „Die Wiedergabe des hebräischen Kausativs in der Vulgata“.²⁵ Er zeigt, wie Hieronymus mit *Hif'il* Formen im hebräischen Text umgeht und diese z.T. auch ohne Parallelen zu hexaplarischen Versionen durch Kombination mit dem Verb *facere* umschreibt. EITAN BURSTEIN setzt sich in seiner Arbeit „La compétence de Jérôme en hébreu. Explication des certaines erreurs“²⁶ ebenfalls mit der Sprachkompetenz des Kirchenvaters auseinander. Dabei geht er insbesondere darauf ein, wie Fehler in Hieronymus' Übersetzung zustande kommen. Die meisten der falschen oder abweichenden Übersetzungen, die z.T. Parallelen zu den *recentiores* darstellen, sind jedoch nicht als Argument gegen die Sprachkenntnisse des Kirchenvaters zu werten, sondern zeigen unterschiedliche Stadien des Erlernens der Sprache. In diese Richtung argumentieren auch die Beiträge von STEFAN REBENICH und HILLEL NEWMAN, die Hieronymus' Sprachkenntnisse bestätigen.²⁷

20 Vgl. die im Folgenden genannten Werke und HASSELHOFF, GÖRGE H., Revising the Vulgate. Jewish Interlocutors, in: ZRGG 64 (2012), S. 209–221.

21 OPELT, ILONA, San Girolamo e i suoi maestri ebrei, in: Augustinianum 28 (1988), S. 327–338.

22 So z.B. Augustin in *civ. Dei* XVIII,43.

23 SIEGFRIED, CARL, Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus, in: ZAW 4 (1884), 34–83.

24 BARR, JAMES, St. Jerome's Appreciation of Hebrew, in: BJRL 1966, 281–302; DERS., St. Jerome an the Sound of Hebrew, in: JSS 12/1 (1967), 1–36.

25 KEDAR-KOPFSTEIN, BENJAMIN, Die Wiedergabe des hebräischen Kausativs in der Vulgata, in: ZAW 85 (1973), 196–219.

26 BURSTEIN, EITAN, La compétence de Jérôme en hébreu. Explication des certaines erreurs, in: REAug 21 (1975), S. 3–12.

27 REBENICH, STEFAN, Jerome: The “Vir Trilinguis” and the “Hebraica Veritas”, in: VC 47 (1993), S. 50–77. NEWMAN, HILLEL I., How Should We Measure Jerome's Hebrew Competence? in: A. CAIN/J. LÖSSL (Hg.), Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy. Farnham u.a. 2009, S. 131–140.

Die Suche nach Parallelen zwischen exegetischen Werken des Hieronymus und jüdischen, insbesondere rabbinischen Texten wurde bereits seit dem Ende des vorletzten Jahrhunderts intensiv verfolgt. Zu den Untersuchungen, die sich meist als Sammlung von Einzelstellen präsentieren, zählen die Beiträge von MORITZ RAHMER,²⁸ LOUIS GINZBURG,²⁹ SAMUEL KLEIN³⁰ sowie die zusammenfassende Darstellung in dem Beitrag von WILLIAM HORBURY.³¹

Systematischere Studien an Prophetenkommentaren des Kirchenvaters setzen 1973 mit der Untersuchung von YVES-MARIE DUVAL (zu Jona) ein,³² und werden gefolgt von Publikationen von JAY BRAVERMAN (zu Daniel),³³ PIERRE JAY (zu Jesaja)³⁴, HÖHMANN (zu Amos).³⁵ In diesen Untersuchungen ist jeweils auch der Einfluss jüdischer Traditionen auf die Werke im Blick. Die 1992 erschienene Monographie³⁶ von DENNIS BROWN „Vir trilinguis. A Study in the biblical Exegesis of Saint Jerome“ stellt in erster Linie die Ergebnisse der bisherigen Forschung systematisierend zusammen.

Erst in einer detaillierten Studie zum Jeremia-Kommentar des Hieronymus gelingt es MICHAEL GRAVES, die Beobachtungen am Kommentartext in das philologische Programm des Kirchenvaters einzuordnen, indem er ihn auf dessen Bildungshintergrund als römischen Rhetor („*grammarian*“) portraitiert.³⁷ Im Aufsatz „St. Jerome and the Aramaic Targumim“ zeigt C. T. ROBERT HAYWARD, dass insbesondere in den aramäischen Targumim eine Vielzahl von Parallelen zum Schaffen des Kirchenvaters gefunden werden kann. Auch in der vorliegenden Studie wurden bei der Suche nach Parallelen die Targumim besonders berücksichtigt.

Besondere Aufmerksamkeit beim Studium des Einflusses hebräischer Traditionen auf Hieronymus wird seit jeher seiner Schrift *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim* entgegen gebracht, in der er selbst eine große Menge jüdischer Traditionen referiert. Wie schon erwähnt, stellte bereits MORITZ RAHMER 1861 eine Reihe jüdischer Traditionen zusammen, die Hieronymus aufnimmt und die auch in Targumim und Midraschim zu finden sind. Besonders ausführlich hat sich im Jahre 1993 ADAM KAMESAR mit dem hebräischen Lernen und der griechischen

28 RAHMER, MORITZ, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus, 1. Teil. Quaestiones in Genesim, Berlin 1861; DERS., Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus, 2. Teil. Die Commentarii zu den zwölf kleinen Propheten, Berlin 1902.

29 GINZBERG, LOUIS, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur II: Genesis, Berlin 1900.

30 KLEIN, SAMUEL, Targumische Elemente in der Deutung biblischer Ortsnamen bei Hieronymus, in: MGWJ 83 (1939), S. 132–141.

31 HORBURY, WILLIAM, Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers, in: M. J. MULDER (Hg.), Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity. Assen/Maastricht u.a. 1988, S. 727–787.

32 DUVAL, YVES-MARIE, Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du commentaire sur Jonas de saint Jérôme, Paris 1973.

33 BRAVERMAN, JAY, Jerome's Commentary on Daniel. A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible, Washington 1978.

34 JAY, PIERRE, L'Exégèse de Saint Jérôme. D'après son "Commentaire sur Isaïe", Paris 1985.

35 HÖHMANN, BETTINA, Der Amos-Kommentar des Eusebius Hieronymus. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Münster 2002.

36 BROWN, DENNIS, Vir Trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome, Kampen 1992.

37 GRAVES, MICHAEL, Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on his Commentary on Jeremiah, VCSup 90, Leiden u.a. 2007.