

phie eine bedeutende Wirkungsgeschichte erzielt hat, die zumindest bis ins Mittelalter reicht.

Eine ähnliche Wirkungsgeschichte bis in die Renaissance läßt sich auch für das Thema des Beitrages von H. König zeigen («Christus – ἡνίοχος. Zur Verwendung eines traditionellen Motivs bei Origenes»; 45–58). Die Verf.in beschäftigt sich hier vor allem mit einer Deutung des Motivs vom Wagenlenker bei Origenes, für den es entscheidend ist, wie Christus sein Gespann (die Menschen) in Besitz nimmt. H. König vergleicht den Ansatz des Origenes vor allem mit Clemens von Alexandrien und Philo (Bei Ihrer Philo-Deutung verweist sie zusätzlich auf Albinos [56 Anm. 29 mit der Edition von Hermann aus dem Jahre 1880]; nach den Untersuchungen von J. Whittaker muß es wohl Alkinoos heißen; zudem wäre dessen Edition zu verwenden).

In einem sehr erhellenden Aufsatz geht Chr. Marksches der Bedeutungsgeschichte von οὐσία bei Origenes und Ambrosius nach («Was bedeutet οὐσία? Zwei Antworten bei Origenes und Ambrosius und deren Bedeutung für ihre Bibelerklärung und Theologie»; 59–82). Speziell für Origenes in seiner Auslegung der vierten Bitte im Vater-Unser kann er unter Rückgriff auf R. Cadiou nachweisen, daß Origenes hier gegenüber den platonischen Elementen vor allem stoische Partien eines Handbuchs von Herophilus verwendet und damit auch das im griechischen Text auffällige ἐπιούσιος zu erklären versucht (60–74). Ebenso erhellend sind die Überlegungen des Verf. zu Ambrosius (75–81). Die Bedeutung der Ausführungen von Chr. Marksches liegt aber nicht nur in einer Spezialuntersuchung zu diesen beiden antiken Autoren, sondern sie ist auch in dem Aufweis zu sehen, welchen konzeptionellen Beitrag die Verwendung von Philosophemen für die Ausgestaltung der christlichen Theologie und Exegese hat. Seine Darlegungen sind in diesem Sinne paradigmatisch.

Der Beitrag von E. Schockenhoff, »Kirchliche Autorität als Hilfe zum Christsein? Zwei Antworten der frühen Kirche« (83–93), stellt zwei Grundmodelle bezüglich dieser Frage vor. Das maieutisch-helfende Modell sieht der Verf. in der Freiheitslehre des Origenes verwirklicht (85–87). Die Funktion des Lehrers bestehe im Sinne des Origenes darin, den Schüler anzuleiten, daß dieser zur eigenen Einsicht gelangt. Weil es aber unterschiedliche Vollkommenheitsgrade gebe, bedürften die Menschen auch einer un-

terschiedlichen Anleitung und Hilfe. Demgegenüber übe in einem konstitutiv-abhängigen Modell, z.B. bei Kierkegaard (87–89), die äußere Autorität des Lehrers eine Katalysatorfunktion aus: Nur durch den Lehrer könne der Mensch aus seiner Situation befreit werden; da aber kein menschlicher Lehrer genüge, bedürfe der Mensch der Autorität Gottes. E. Schockenhoff zeigt sodann auf, wie bei Augustinus beide Modelle aufeinandertreffen und zwischen den Früh- und Spätschriften keine Vermittlung beider Modelle möglich ist (89–92). Für die heutige Zeit, in einer demokratischen Lebenskultur, sei allein die Antwort des Origenes zu verantworten, um für das Christentum einen Weg in die Zukunft zu weisen (93).

Der letzte Beitrag dieser Festgabe, der von G. Ziegler verfaßt ist («Der *iubilus*. Seine Beschreibung und Deutung bei Origenes, Augustinus und im frühen Mittelalter»; 95–100) beschäftigt sich, ausgehend von der Liturgiereform zur Zeit Karls des Großen, mit den unterschiedlichen Auffassungen und Einordnungen des *iubilus* bis hin zu Amalarius von Metz. Die hier aufgezeigte Entwicklung mit den entsprechenden Hinweisen zur Musiktheorie stellt einen wertvollen Beitrag auch für die Liturgie- und Musikwissenschaft dar. Der Aufsatz könnte ein Anreiz sein, für die mittelalterliche Musiktheorie weitere Überlegungen zur Wirkung von Augustins Schrift *De musica* und den dazugehörigen Fragen einer neuplatonischen Theorie von Harmonie zu erarbeiten, die zugleich die pythagoreische Zahlen- und Musiktheorie aufgreift.

Insgesamt stellt der Band, dem eine Veröffentlichungsliste des Jubilars zu Origenes beigegeben ist (101–103), einen wertvollen Beitrag zu einzelnen Themen der Origenes-Deutung dar.

München

Thomas Böhm

*Philip Rousseau: Basil of Caesarea (= The Transformation of the Classical Heritage 20), Berkeley-Los Angeles-Oxford (University of California Press) 1994, 20, 412 S., geb., ISBN 0-520-08238-9.*

Etwas ratlos hält man ein Buch zu Basilius von Cäsarea in der Hand, in welchem der Autor erklärt: „Theological ideas will not tell us much about Basil, even though they may have been developing in Basil's head“ (94). Wenn uns nicht theologische Themen und die Art ihrer Behandlung in Schriften und Briefen etwas über Basilius

verraten können, was bleibt von einem überragenden Bischof und vorzüglichen Theologen? Die überwiegende Zahl seiner erhaltenen Schriften sind Predigten, ein Großteil davon Bibelexegesen oder Auseinandersetzungen mit theologischen Gegnern; die wenigen Bücher, die er verfaßte, sind theologische Streitschriften, die durch konkrete Kontroversen provoziert worden sind (*Adversus Eunomium I–III; De spiritu sancto*). Klammert man all dies weitgehend aus, bleiben noch die Briefe, die allerdings in ansehnlicher Zahl vorhanden sind. Doch auch in diesen dreht es sich oftmals um Basilius' Verteidigung der eigenen theologischen Position gegenüber den von ihm als häretisch empfundenen Gruppen. Ließe man all dies beiseite und betrachtete nur die Zeugnisse, die von den Beziehungen eines großen Bischofs zu Repräsentanten des römischen Staates sprechen, eines Familienmitgliedes zu den Seinen und eines Freundes zu Freunden, und nähme man noch seine Ausführungen zum Thema Askese hinzu, dann läge zwar immer noch genug Stoff vor, um eine stattliche Monographie zu schreiben, doch könnte man diese mit „Basil of Caesarea“ überschreiben? Der Vf. beweist denn auch mit seinem Buch, daß er seine apodiktische Aussage nicht ganz so scharf verstanden wissen will. Zwar betrachtet er als namhafter Kenner der asketischen Literatur seinen Protagonisten vor allem aus dem Blickwinkel eines an „holy men“ interessierten Historikers, wendet sich aber dann doch auch in Kapiteln wie „The Philosophic Life“ (61–92) und daran anschließend in „Eunomius“ (93–132) dem „Philosophen“ und „Theologen“ zu. Doch der Vf. schränkt ein: „We shall study the debate, rather, as a circumstance of his (sc. Basilus') life, within which his own more personal sense of vocation, of the possibilities open to him, of necessary method, was able to take shape.“ (94)

Am Anfang der Untersuchung stand das Bild eines typischen Bischofs des 4. Jh.s, wie der Vf. dem Leser im Vorwort gesteht. Am Ende seiner Studien sei er allerdings zur Erkenntnis gelangt, daß Basilius vielleicht eher ein Außenseiter gewesen sei, der nicht wirklich erfolgreich war (XIII). Doch gerade als Antityp eines Bischofs könne er wiederum als repräsentativ gelten, da keiner der damaligen kirchlichen Amtsträger sich so recht darüber klar gewesen wäre, was es denn bedeutet habe, ein Bischof zu sein (XIII). Auch wenn man dieser Verallgemeinerung mit Blick auf die sich inmitten einer wechselvollen Po-

litik erst herauskristallisierenden Kirche vis-à-vis des Staates partiell zustimmen wird, so ist doch nicht zu verkennen, daß zur Zeit des Basilius das kirchliche Amt eines Bischofs in Kleinasien bereits eine lange Tradition besaß und Basilius einer christlichen Familie entstammte, in der die Übernahme des Bischofsamtes offensichtlich keine Außergewöhnlichkeit darstellte (Basilius selbst hebt die Bedeutung der Erfahrung in kirchlichen Dingen hervor, cf. 7.14; außer ihm werden noch zwei seiner Brüder Bischöfe; der Bruder seiner Mutter ist Bischof etc.). Praktische Erfahrung brachte Basilius offenkundig mit. In organisatorischen Fragen bewies er eine außerordentlich glückliche Hand, wenn er auch in den neu aufgetroffenen und traditionellen Antworten baren theologischen Kontroversen manchmal unsicherer wirkte und nicht immer die Lösungen selbst gefunden zu haben scheint. Auch wenn Inhalte und Strukturen noch im Werden waren, was in diesem Buch zu Recht herausgehoben wird, einen an seiner Aufgabe als Bischof (als Theologen schon) zweifelnden Basilius bieten die Quellen kaum.

Ein Blick auf die Anlage des Buches verdeutlicht die Schnitte, die der Vf. für Basilius' Leben vorgenommen hat: I. „A Cappadocian Family“ (1–26); II. „Athens“ (27–60); III. „The Philosophic Life“ (61–92); IV. „Eunomius“ (93–132); V. „City and Church“ (133–189); VI. „The Ascetic Writings“ (190–232); VII. „Basil on the World Stage“ (270–317); IX. „We Seek the Ancient Fatherland“ (318–349); in drei Appendices werden behandelt: „Valens's Visits to Caesarea“ (351–353); „The Formation of the Asceticon“ (354–359) und „The Date of Basil's Death and of the Hexaemeron“ (360–363; Vf. setzt sich mit Maravals Frühdatierung von Basilius Tod auf 377 auseinander – zu erwähnen gewesen wäre aber auch die nur im Lit.-verz. aufgeführte Arbeit von A. D. Booth, 252–255 –, kommt aber zu dem Schluß: „(The date of) Basil's death is by no means finally established“, 362); es folgen eine Bibliographie (365–389), die reichlich englischsprachige und auch mit Einschränkungen französische Literatur bietet – ein Werk wie P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée* [ThH], Paris 1932 sucht man vergeblich –, die deutschsprachige jedoch in drastischer Weise vernachlässigt – beispielsweise fehlt jeder Hinweis auf die vielfach gelobte und inzwischen in BGL vollständig vorliegende dreibändige Übersetzung und Kommentierung der Basiliusbriefe

von W.-D. Hauschild –, ein „General Index“ (391–397) und ein „Index of Citations“ aus den Schriften des Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa (399–412).

Hauptquelle für das Lebensbild des Basilius bilden (neben Greg. Naz., Or. 43) dessen Briefe. In einem für angelsächsische Verhältnisse erstaunlich hohem Maß nimmt der Vf. in Fußnoten zu auftauchenden Detailfragen wie Sprach- und Datierungsproblemen Stellung. Hilfreich für den Leser ist die vielfache Verzahnung von Themen, die wie ein Kommentar in nuce durch die Anmerkungen hindurch geboten wird. Manchmal allerdings gewinnt man den Eindruck, daß der Vf. den Aussagen des Basilius vertraut, ohne dieselben in Intention und Absicht einer kritischen Betrachtung zu unterziehen.

Wie nun belegt der Vf. seine Hauptthese von Basilius als einem erst auf der Suche nach dem rechten Bischofsbild sich befindenden atypischen Bischofstypus?

Im Eröffnungskapitel wird Basilius inmitten seiner wohlhabenden, seit langem christlich gewordenen Großfamilie gezeigt, wenn auch Auskünfte aus seinen eigenen Schriften für diese Zeit bis zum Studium in Athen weitgehend fehlen. Doch das Wenige (12) stimmt mit dem überein, was der von Basilius' Bruder Gregor verfaßten Vita zu entnehmen ist. Die Familienbande waren eng, und vor allem die Großmutter Macrina und die gleichnamige Schwester übten einen starken asketischen Einfluß auf die Familie aus.

Das Bild der christlichen Großfamilie, das im Fall des Basilius nichts auffälliges aufweist, läßt jedoch kaum die anachronistischen Fragen zu, die der Vf. stellt und auf die er eine Antwort sucht: „When ... was (it) that Basil decided his family mattered? Ob Basilius je danach gefragt hat? Zu bezweifeln ist auch, ob die durch die politische Toleranz neugewonnene Freiheit allgemein zu „Ängsten“ geführt hatte und zum Wunsch, „to escape from the style of Christianity that family traditions had in some instances come to represent“ (17). Der Wunsch nach Bekehrung bietet keinen Hinweis auf ein zwiespältiges Verhältnis zu seiner Familie. Auffallend ist ja gerade, daß man keinen genauen Zeitpunkt für die Bekehrung bei ihm angeben kann. „Bekehrung“ war ebenso ein Topos wie „Askese“ und „Rückzug“. Basilius' Freund, Gregor von Nazianz etwa, berichtet in seiner Grabrede für Basilius (Or. 43) von einem geistlichen Leben ohne wirkliche Brüche. Und, betrachtet man sich die Beschreibungen des vornehmen Familienre-

fugiums Annisi (p.14), in welches sich Basilius zurückziehen konnte, so scheint es ein weiter Weg von ihm bis zum Einsiedler mit Büchern und Totenkopf zu sein. Auch kontinuierliches geistliches Wachstum war eben ein Topos. Bekehrung, Wachstum und Askese wurden erlebt, doch im Nachvollzug der Schrift und in eine Sprache gebracht, die mit der Schrift korrespondierte. Darum ist es *kein* Widerspruch, wenn es heißt, daß Basilius die Weisheit dieser Welt verschmähte und das Licht der Wahrheit des Evangeliums ergriff, und zugleich im selben Glauben allmählich reifte (22f.). Die Probleme wären klarer geworden, wenn herausgearbeitet worden wäre, wie „Familie“ bei Basilius zu deuten ist und von ihm gesehen wurde (z. B. als *ecclesiola* etc.) (26; 161; 169; 180; 202).

Auch die Arbeitshypothese, die dem zweiten Kapitel vorangestellt ist, macht skeptisch, „that his (Basilius') acquaintance with classical literature in general and his years of study at Athens in particular allowed him to recognize and resolve in his own way a fundamental problem. The heritage of Greek culture ... were like dragons to be faced and fought with. Only after that confrontation could one embark upon an endeavour proper to oneself.“ (27) Bild oder Wirklichkeit, fragt man sich? Ist der Wunsch, „proper to oneself“ zu sein, kein allzu neuzeitlicher? Der Vf. muß denn auch zugeben, daß er damit nicht behaupten will, „that Basil was aware as yet of such a disposition in himself“ (28). Wenn dem aber nicht so war, wie wurde Basilius dann in seiner Entwicklung durch Brüche geprägt?

Ich mache einen Sprung und lasse die zur Diskussion nicht minder herausfordernden Ausführungen zu Eunomius und Basilius beiseite, übergehe auch die den Kenner verratenden, scharfsichtigen Bemerkungen zu „Basilius und Askese“, um nochmals in den Abschnitten „Stadt und Kirche“ und „Basilius auf der Weltbühne“ dem untypischen Typ zu begegnen.

Im ersten dieser drei Kapitel formuliert der Vf. eine neue Arbeitsfrage: „Did his (Basilius') initial years as a priest help him to set in place a lasting sense of direction?“ (134) Trotz des Problems, daß Basilius über die Zeit vor seinem Bischofsamt wenig berichtet („There is a striking gap in his collected letters“, 134), liest der Vf. an Basilius' Eintreten für die Notleidenden der Hungersnot in Cäsarea der Jahre 368/369 und an der vielleicht in diese Zeit zurückreichenden Errichtung der berühmten „Basileias“ als „lasting sense of direction“ das Eintreten für die Armen ab (Belege für

eine Datierung der Basileias in die Zeit der Hungersnot liegen keine vor; wir wissen aus dieser Zeit lediglich von Armenspeisungen und Krankenpflege; mag sein, daß die Idee für eine Institutionalisierung hieraus erwachsen ist; gewöhnlich wird die Errichtung erst in die Zeit seines Bischofsamtes, und zwar in die Jahre 372–374 angesetzt). In der Betonung der hohen Bedeutung, die die soziale Frage für Basilius besaß, wird man dem Vf. zustimmen, doch sie kennzeichnet nicht nur Basilius, sondern gehört zu einem der wichtigen Themen der drei Kappadozier (zur *πρωτογραφία* etwa cf. SC 384,260). Ein anderes wichtiges Thema, auf das der Vf. zu sprechen kommt, ist Basilius' „christliche Politik“ (*ἡ κατὰ Χριστῶν πολιτεία*), vor allem sein Kampf gegen den paganen Kult in der Stadt (175–182). Dabei wird das Spagat spätrömischer Herrschaftsstruktur deutlich. Auch wenn der Bischof einen anderen Einfluß als etwa der Präfekt ausübte, „yet the persons and circumstances he (der Bischof) hoped to touch and control were the objects of similar ambitions in those men also. It was not a matter of separate spheres of responsibility but of power contesting power in a single arena.“ (176) Nicht nur die Spannung zwischen Stadt und Gemeinde, sondern auch das Gefälle zwischen der eschatologischen Größe „Kirche“ und der Gemeinde als einer soziologischen Gegebenheit in der Stadt (188f.) waren Basilius bewußt. Vermutlich hat vor allem letzteres zur Frustration und zur Enttäuschung des Basilius beigetragen (189), es führte allerdings auch zur Reflexion und dem unablässigen Bemühen, die Gemeinde in der Stadt und das Stadtwesen selbst mit aller Kraft und im Glauben an die Erfüllbarkeit aller Gebote des Herrn (cf. K. Koschorke, *Spuren der Alten Liebe*, *Paradosis* 32, Freiburg 1991, 87–96) dem Ideal der „Stadt Gottes“ anzunähern (wohl darum Basilius' Kirchenkritik und Ruf zu Umkehr und Gehorsam, seine „Konzentration auf Verkündigungsauftrag, Rüfepflicht und Vorbildgebung“ des kirchlichen Amtsträgers und seine Annahme, daß die Aufgaben des Amtsträgers bei aller Unterscheidung der *τάγματα* grundsätzlich allen Christen gleichermaßen aufgetragen sind, cf. Koschorke, 7–16, 212, 234; Rousseau 192). Gerade in der Zerreißprobe zwischen Gemeinde und Stadt hatte Basilius aufgrund seines sozialen Wirkens ein vorbildliches Geschick und erfreute sich unter Valens eines „nahezu singulären Freiraum(s)“ (Hauschild, 305).

Mit dem Bewußtsein um die Differenz

zwischen der aktuellen Situation der Gemeinde und der im Evangelium geforderten und in Aussicht gestellten Kirche verbindet sich bei Bischof Basilius, wie der Vf. offen legt, „a growing awareness of place“ und „a clear sense of the geography of his world“ (270). Doch auch seine Berufungspolitik für Bischofsstühle als Metropolitan von Kappadokien, die Neuorganisation seines Sprengels und die Entfaltung einer weitläufigen Korrespondenz, mit der er zu den brennenden kirchenpolitischen Tagesfragen Stellung bezog, sprechen eher für das Selbstbewußtsein, mit der er sich auch an diese Aufgabe herannahmte, als für ein gespaltenes Verhältnis zu Amt und Aufgabe (278). Selbst die Rückschläge der Jahre 373/374, in denen er verschiedener Häresien verdächtigt wurde und gleichzeitig mit Krankheiten zu kämpfen hatte, trieben ihn nochmals an, aus der Einsamkeit heraus schriftstellerisch („Über den Heiligen Geist“) und schließlich noch einmal kirchenpolitisch zur Union von West und Ost im Kampf gegen Eustathius (wenn auch, was den Westen betraf, vergeblich) anzutreten. Darin, daß Basilius am Ende seines Lebens ein Mann „by now weary, isolated, and robbed of many hopes“ geworden war (317), wird man zweifelsohne zustimmen. Zu Recht beschließt der Vf. sein Buch jedoch nicht mit dieser Bemerkung, sondern zeigt mit einem letzten Kapitel, daß die Enttäuschung gegenüber der Welt nur die hartnäckige Hoffnung und das selbstbewußte Denken des Basilius zum Ausdruck bringt, daß das Vaterland des Christen, nachdem er sich ausstreckt, jenseits dessen liegt, was er selbst sich schaffen kann (318).

Wägt man die Argumente des Vf.s ab und liest erneut die (oftmals dankbarerweise extensiv zitierten) Quellen, so neigt man am Ende dazu, die paradoxe These des Buches von Basilius als dem untypischen Bischofstyp, der wegen seiner „eccentricity and insecurity ... in another way“, „typical“ sein soll, nur mit einer entscheidenden Akzentverschiebung zu akzeptieren. Unter Berücksichtigung des dem Enkomion Eigenen wird man Gregor von Nazianz zustimmen und für richtiger halten: Basilius war bereits zu Lebzeiten ein nicht typischer Typus eines Bischofs, bevor er bald nach seinem Tod als der „Große“ gepriesen wurde. Mit seiner klaren Sicht, Beschreibung und Ausübung des Bischofsamtes, wie er es verstand, wirkte er enorm prägend. Denn anders als mancher seiner zeitgenössischen Kollegen wußte er recht genau, was ein Bischof

war (oder wenigstens sein sollte), und er hat sich nicht geschämt, selbst diese Funktion zu begleiten und anderen zu dieser Position zu raten (ähnlich: W.-D. Hauschild, Art. Basilius: TRE 5,1980,301–313,301 f.). Als er etwa auf Druck von Kaiser Valens vor dem Präfekten Modestus das homöische Bekenntnis annehmen sollte, widerstand er nach dem Zeugnis des Gregor von Nazianz. Der Präfekt reagierte überrascht: „Keiner ist mir bis heute derart und mit solchem Freimut begegnet.“ „Du bist vielleicht noch nie“, antwortete Basilius selbstbewußt, „auf einen Bischof getroffen.“ (Greg. Naz., Or. 43; 230 SC 384).

Berlin

Markus Vinzent

*Stefan Rebenich: Hieronymus und sein Kreis.* Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen (= Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte 72), Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 1992, 328 S., kt., ISBN 3-515-06086-3.

Stefan Rebenich legt in der überarbeiteten Fassung seiner von Professor Heinrich Chantraine betreuten Dissertation keine neue Biographie des lateinischen Kirchenvaters Hieronymus (um 347–420) vor, so daß man infolgedessen weiterhin getrost auf G. Grützmacher, F. Cavallera und J. N. D. Kelly zurückgreifen darf, deren Kenntnis der Autor stets voraussetzt, andererseits möchte er aber doch den Werdegang („Ziel ist vielmehr, seinen Werdegang im Kontext der sozialen, religiösen und mentalitätsgeschichtlichen Entwicklungen des vierten Jahrhunderts, d.h. auf dem Hintergrund der Christianisierung des Imperium Romanum, darzustellen.“ S. 3 f.) des Kirchenvaters beschreiben. Betont wird die Berücksichtigung des Kreises, d.h. der Begegnungen des Hieronymus mit einzelnen Personen oder Personengruppen, die für seine persönliche Entwicklung, seinen Auftrag und seine Wirkung von Bedeutung waren. Wenn man sich nun auch fragen muß, wie der Verfasser einem derart anspruchsvollen Programm zu entsprechen vermag, so darf man es immerhin von vornherein dankbar begrüßen, daß er sich in ernsthaftem Bemühen mit dem Stand der internationalen Forschung vertraut gemacht hat und sich daher selbstverständlich angesichts der „nahezu 1700 Einträge“ in seiner bis 1991 fortgeführten Bibliographie bewußt auf bestimmte Themen beschränken und darauf bedacht

bleiben mußte, im kritischen Referat ein verlässliches Résumé zu erarbeiten, womit er die maßgeblichen Hinweise auf Ergebnisse und auf weiterführende Anregungen vermittelt hat.

Dabei ist allerdings nicht immer klar zu ermessen, nach welchen Kriterien er seine Auswahl trifft, bzw. sein Résumé gestaltet oder seine Information weitergibt; um nur einige Beispiele zu erwähnen: Zu Augustinus wird von ihm vermerkt „Gänzlich ausgeklammert wurden überdies die Beziehungen des Hieronymus zu Augustin, da eine jüngst erschienene Dissertation sich mit dieser Thematik befaßt.“ (S. 14), den großen Einfluß des Donatus übersieht er fast völlig, der Pelagianismus kommt zu kurz, andererseits versucht er im Hinblick auf die *conversio* in Trier, in einer scheinbar erschöpfenden Anmerkungsbibliographie auf die eigene Deutung zu verzichten, um jedoch in subtiler chronologischer Fixierung auf das Jahr das für die Konversion entscheidende Motiv zu sehen, und er behandelt den Priscillianismus ausführlicher als nötig.

Der Verfasser geht in den drei Hauptkapiteln (III.–V.) chronologisch nach den Lebensdaten des Hieronymus vor, wenn er dessen „Umfeld“ zwischen Stridon und Konstantinopel (S. 21–139), in Rom (S. 141–208), in Gallien und Spanien (S. 209–298) nach persönlichen Kontakten oder Korrespondenzen zusammenstellt.

In der ersten Phase wird die durch die Umstände erzwungene oder freiwillig vollzogene Abkehr von der Karriere in der *administratio rei publicae* durch die *conversio* als entscheidendes Moment für die weitere Entwicklung des Hieronymus im kirchlich-religiösen Bereich zu Recht erwähnt und die Taufe wie der Traum damit in Verbindung gebracht. Der Weg, den der zum asketischen Mönchsleben entschlossene Hieronymus nun im kirchlich-religiösen Leben zu gehen gewillt war und der ihn über Antiochia und Konstantinopel nach Rom führen sollte, wird sehr eindrucksvoll in engem Einvernehmen mit Evagrius bestimmt. Die Erlebnisse in Antiochia, wo er seine griechischen Sprachkenntnisse vervollkommen und Apollinaris von Laodicea und Paulinus begegnet, in der Wüste Chalkis (Maronia) – er lernt dort Hebräisch – und in Konstantinopel prägen den Charakter des Hieronymus. Dort festigen sich auch seine Ambitionen auf Geltungs- und Wirkungsmöglichkeiten innerhalb der Kirche, wie sie sich ihm sodann unter Damasus in Rom anzubieten scheinen, wohin er 382 als *trilinguis eruditus catholicus* berufen wurde.