

nicht durchweg aus religiösen Gründen verließen, brachten den Pietismus nach Amerika. Es wurde aber keine Einbahnstraße eingerichtet, sondern vielfältig waren die Rück- und Wechselwirkungen. Der Pietismus des 18. Jahrhunderts war ein „transatlantic phenomenon“ (1). Neben radikalpietistischen Gruppen, die sich in Amerika etablierten, waren vor allem die Herrnhuter für die amerikanische Entwicklung wesentlich. Zinzendorf selbst hatte Amerika besucht. Mehrere Beiträge des Bandes beschäftigen sich mit diesem Teilaspekt des amerikanischen Pietismus und verknüpfen ihn mit interessanten aktuellen Fragestellungen wie der Frauen-, Rassen- und Judenfrage.

Beverly Prior Smaby (Clarion University of Pennsylvania) zeigt, wie in der Herrnhuter Siedlung Bethlehem der Einfluss der Frauen zunächst groß war, dann aber zurückgedrängt wurde. Eine der führenden Frauen unter den amerikanischen Herrnhutern, Anna Johanna Piesch Seidel, beschreibt in ihrer Autobiografie diese Zurückdrängung der Frauen und den damit verbundenen „Schmerz“ unter den Frauen über den Verlust ihrer „Leitschaafe“ (159) und beklagt, dass in diesem Zusammenhang auch die Erinnerung an die ehemals prominente und beliebte Gemeinmutter Anna Nitschmann, „das gute Mamachen“ (159), verloren ging. Katherine Carté Engel (Texas A&M University) untersucht, wie sich Bethlehem von einer „Pilgergemeinde“ zu einer „Orts-gemeinde“ entwickelte und nimmt dabei die ökonomischen und missionarischen Aktivitäten der Gemeinde in den Blick. Jon Sensbach (University of Florida) behandelt die von Herrnhut angestoßene Entwicklung eigenständiger schwarzer protestantischer Kirchen. Dabei wird deutlich, wie sich auch die Herrnhuter im Laufe der Zeit mit der Sklaverei arrangierten und im frühen 19. Jahrhundert ihre schwarzen Gemeindeglieder zur Gründung eigener Kirchen drängten. Doch die herrnhutische Jesusfrömmigkeit lebte in diesen schwarzen Gemeinden fort und stärkte die schwarze Identität. Herrnhuter waren auch an

der Indianermission in Georgia beteiligt. Dieser und der – nicht nur von Herrnhutern geprägten – 1733 gegründeten Siedlung Ebenezer wendet sich Helene M. Kasting Riley (Clemson University) zu. Unter anderem stellt sie den aus Erfurt stammenden Indianermisionar Christian Gottlieb Priber vor. Er heiratete eine Indianerin und setzte sich für die Rechte der Indianer ein. Von der Kolonialregierung gejagt, wurde er gefangen und starb 1744 in der Haft. Als „focal point of an Atlantic religious communication network“ (67) stellt Alexander Pyrges (Universität Trier) Ebenezer vor und behandelt diese Kommunikationszusammenhänge über ein ganzes Jahrhundert, bis 1828. Er bestätigt in diesem Zusammenhang am Beispiel der pietistischen Siedlung die von der neueren amerikanischen Geschichtswissenschaft vertretene Position, dass nicht die 70er-Jahre des 18., sondern erst die 30er-Jahre des 19. Jahrhunderts als „watershed in transatlantic history“ anzusehen seien (66).

Mehrfach wird auch der Salzburger Protestantismus thematisiert. Die Vertreibung von 20000 Evangelischen aus dem Erzbistum Salzburg in den 30er-Jahren des 18. Jahrhunderts hatte, wie die jüngere amerikanische Forschung gezeigt hat, eine starke Wirkung auf die Entstehung des Great Awakening. Erhellend ist der aus deutschen und amerikanischen Quellen schöpfende Beitrag von James Van Horn Melton (Emory University). Er zeigt, wie stark die Salzburger von pietistischem Gedankengut beeinflusst waren. Eine besondere Rolle spielte dabei Joseph Schaitberger aus Dürrenberg, der in Nürnberg pietistisch geprägt worden war und erstmals 1691 einen später mehrfach und erweitert neu gedruckten „Sendbrief“ hatte ausgehen lassen, der auch in Amerika Verbreitung fand. Für die Pietisten waren die Salzburger „the living embodiment of Luther's priesthood of all believers“ (249).

Der Sammelband wurde sorgfältig gestaltet und mit einem hilfreichen integrierten Orts-, Personen- und Sachregister ausgestattet. Sämtliche Beiträge sind in englischer Sprache.

Osnabrück

Martin H. Jung

Alte Kirche

Andrew Cain: The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity (Oxford Early Christian Studies), Oxford: Oxford University Press 2009, 286 S., ISBN 978-0-19-956355-5.

Schon seit längerer Zeit werden Hieronymus' Schriften nicht mehr nur als Ausdruck seines etwas fragwürdigen Charakters, sondern als rhetorisch überaus geschickt gestaltete Dokumente interpretiert, mit denen er in ganz bestimmter Weise auf seine Leser wirken und ihnen seine Form der Askese und der Schriftauslegung nahe bringen wollte. Dazu

haben nicht zuletzt auch die Arbeiten von Andrew Cain beigetragen, der seit seiner Dissertation von 2003 bei Danuta Shanzer (Cornell University) schon mit einigen Aufsätzen hervorgetreten ist. Darüber hinaus hat er gemeinsam mit Josef Lössl im Jahre 2006 einen internationalen Hieronymuskongress (Jerome of Stridon: Religion, Culture, Society and Literature in Late Antiquity) in Cardiff organisiert, dessen Referate gleichzeitig mit der vorliegenden Monographie unter dem Titel: „Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy“ erschienen sind.

Der hier zu besprechende Band bündelt C.s Untersuchungen, die insbesondere um das Briefcorpus des Hieronymus kreisen, indem er sich fragt, wie es Hieronymus gelingt, sich gegenüber etwaigen Gönnern zu profilieren und sich von seinen Konkurrenten abzugrenzen (4). Dabei geht es C. vor allem darum, die rhetorischen Strategien zu verfolgen, mit denen Hieronymus sich gleichsam selbst präsentiert:

„Previous scholarship has identified instances of autobiographical manipulation in some of the letters. This book however, is the first systematic investigation of Jerome’s strategies for manufacturing authority across the whole range of his extant correspondence“ (6).

Als Ausgangspunkt wählt C. die beiden von Hieronymus selbst zusammengestellten Briefsammlungen: zunächst im ersten Kapitel den *Epistularum ad diversos liber* („The voice of one calling in the desert“, 13–42), mit dem sich Hieronymus in sorgfältiger Stilisierung als ein erfahrener Wüstenmönch darstellt, um sich als spiritueller Seelenführer wohl insbesondere der römischen Aristokratin Marcella zu empfehlen. Danach präsentiert er sich im *Ad Marcellam epistularum liber*, der im dritten Kapitel („Claiming Marcella“, 68–98) behandelt wird, kurz nachdem er Rom verlassen musste, als ein anerkannter Exeget der Heiligen Schriften und geistiger Leiter eines namhaften Kreises von Asketinnen rund um Marcella. Anknüpfend an die Beobachtungen von Mark Vessey, wonach sich Hieronymus in dieser Sammlung wie ein zweiter, lateinisch schreibender Origenes in Szene setzt, analysiert C. den *liber* als gezielten Versuch, Marcella eine führende Rolle bei der Einführung der aristokratischen Askese und der Auslegung der Schrift mit Rückgriff auf das Hebräische zuzuweisen, um sich selbst auf diesem Weg – auch noch nach seinem eigenen Weggang aus Rom – als entscheidender geistlicher Leiter dieser Gruppe präsent zu halten. Gleichzeitig ging es ihm darum, „seinen“ asketischen Zirkel gegenüber konkurrierenden Ansprüchen anderer spiritueller Asketen, wie etwa des Pelagius, oder auch Häretikern abzugrenzen.

Neben diesen beiden auf Marcella zugeschnittenen Briefcorpora behandeln das erste und das vierte Kapitel zentrale Ereignisse der schwierigen römischen Karriere des Hieronymus: die von ihm zusammengestellte Korrespondenz mit Papst Damasus, mit der er sich als von Damasus geförderter Schriftexperte profilieren möchte („A pope and his scholar“, 43–67), und die Briefe, die über seine Vertreibung aus Rom im Spätsommer des Jahres 385 Auskunft geben („Expulsion from Rome“, 99–128). Dieses letzte Kapitel fällt insofern etwas aus dem Rahmen, als es sich in erster Linie dafür interessiert, die hinter den unmittelbaren Ereignissen verborgenen Hintergründe aufzuspüren und daraufhin die Vermutung äußert, dass Hieronymus nicht auf Betreiben des römischen Klerus gezwungen wurde, Rom zu verlassen, sondern dass es der Familie der Paula gelang, ihn aus nicht mehr näher zu rekonstruierenden Gründen kirchenrechtlich verurteilen zu lassen. Erst im letzten Abschnitt dieses Kapitels geht C. auf die rhetorische Gestaltung und Deutung dieses schmählichen Ereignisses ein, das Hieronymus in ep. 45 als Auszug aus Babylon und Rückkehr ins gelobte Land interpretiert. Die Bedeutung, die Rom für Hieronymus gehabt hat, wird von ihm seither konsequent heruntergespielt. Dabei hatte sich seinerzeit alles so hoffnungsvoll für ihn angelassen, wie die sehr bewusst gestaltete Korrespondenz mit Papst Damasus zeigt.

„Furthermore, I suggest, that Jerome released both sides of his epistolary exchanges with Damasus initially in Rome in order to announce the Christians there that he was the personal Scriptural advisor to a renowned pope“ (64).

C. kann sehr anschaulich zeigen, dass Hieronymus sein bereits angesprochenes Konzept, sich als lateinischer Origenes darzustellen, in Rom konsequent fortführen wollte. An großangelegten Übersetzungen der origenistischen Kommentarliteratur ins Lateinische hatte Damasus kein Interesse, beschäftigte Hieronymus jedoch mit der schwierigen Aufgabe, die unterschiedlichen lateinischen Evangelienhandschriften mit dem griechischen Text zu vergleichen. Offensichtlich handelte er sich damit die Kritik eines zeitgenössischen Exegeten ein, der später als Ambrosiaster bezeichnet wurde. Genau diese Frontstellung findet sich nach Ansicht von C. auch in der Korrespondenz mit Damasus, in der Hieronymus seinen hermeneutischen Zugriff der *Hebraica veritas* profiliert, gegenüber seinem Rivalen verteidigt und im Gegenzug dessen Hermeneutik, wie sie uns in den *Quaestiones veteris et novi testamenti* greifbar wird, der Kritik unterzieht. Vermutlich verbreitete Hie-

rononymus den Briefwechsel mit Damasus, dem „Bischof der Bischöfe“, um den Eindruck erwecken, seine höchst umstrittene Art der Schriftauslegung werde – anders als die des Ambrosiaster – vom Papst selbst gut geheißen und gefördert.

Die letzten beiden Kapitel vertiefen zwei bereits angesprochene Bereiche, für die Hieronymus Autorität für sich einforderte, zugleich jedoch auch mit einer Reihe von Gegenspielern rechnen musste: als asketische Leitungsfigur („The embattled ascetic sage“, 129–167) und als Experte für die Schriftauslegung („The exegetical letters“, 168–196). Wie sehr sich Hieronymus auch nach seiner Vertreibung als „Wächter der römischen Christenheit“ (137) verstand, zeigt seine Streitschrift gegen Jovinian, die ihm jedoch den Vorwurf einbrachte, seine darin geäußerte Ablehnung der Ehe sei nichts anderes als Manichäismus. Selbst seine römischen Anhänger baten ihn um Mäßigung, was seiner angeschlagenen Reputation nicht eben förderlich war. Nichtsdestoweniger präsentierte sich Hieronymus weiterhin als anerkannter Wüstenasket und erfahrener spiritueller Ratgeber, etwa auch in Abgrenzung zu Ambrosius, Sulpicius Severus und Pelagius. Um diese Abgrenzungen nun auch aus den Briefen nachzuweisen, analysiert C. exemplarisch drei Schreiben: ep. 52 als eine spirituelle Unterweisung des in Norditalien ansässigen Klerikers Nepotian, ep. 125 an den gallischen Mönch Rusticus und schließlich ep. 130 an die der römischen Aristokratie entstammenden Jungfrau Demetrias. Dass Hieronymus in ep. 52 sein eigenes Leben in der Wüste gegen Ambrosius ins Spiel bringt, der zu Beginn von *De officiis* offen zugibt, vor der Übernahme seines Amtes völlig unerfahren gewesen zu sein, ist zwar eine immer wieder erwogene Möglichkeit, doch beweisen lässt sie sich nicht. Auffälligerweise stilisiert sich Hieronymus in ep. 125 sogar als ein ägyptischer Wüstenasket, was durch die nicht nur C. aufgefallene Spitze gegen den Martin von Tours des Sulpicius Severus in ep. 125,9 noch verstärkt wird. Fast noch außergewöhnlicher als die Selbstdarstellung als ägyptischer Wüstenasket wirkt die in ep. 130 explizit gegen Pelagius verwendete Charakterisierung seiner eigenen Person als ein neuer Mose, der Demetrias durch die Wüste ins gelobte Land führen will. Leider untersucht C. an dieser Stelle nur die von Hieronymus gezielt eingesetzte Wüstenerfahrung, die er all seinen westlichen Konkurrenten voraus hat.

Im letzten Kapitel knüpft C. an das zweite und vierte Kapitel an und kann zeigen, dass Hieronymus auch von Bethlehem aus nicht aufgehört hat, seine spezifische Weise der Schriftfläuterung im römischen Kontext nun-

mehr über Fabiola (ep. 64; 77 und 78) zu propagieren und es gleichzeitig verstanden hat, sich südgalischen Christen als Autorität in exegetischen Fragen zu empfehlen, wie insbesondere die *praefationes* zu den langen Abhandlungen von ep. 120 und 121 deutlich machen.

Von erheblicher Bedeutung sind auch die drei Appendices (207–228), die C. seiner Untersuchung beigegeben hat. Der erste schlägt eine Einteilung der 123 bei Hilberg (CSEL 54–56) edierten Briefe nebst den beiden inzwischen ebenfalls zum Corpus gehörenden (ep. 18* und 27*) nicht nach modern dogmatischen Gesichtspunkten, sondern nach den Konventionen der antiken Epistolographie vor, die eher nach der Funktion bzw. dem Anlaß eines Briefes fragt. Im zweiten äußert er sich zu den verlorenen Briefen und gibt im dritten überaus wichtige Hinweise zur handschriftlichen Überlieferung der Briefe des Hieronymus, deren Erforschung im Unterschied zu den Briefcorpora seiner Zeitgenossen und/oder Widersacher noch kaum begonnen ist.

Die großen Linien des hier besprochenen Werks hätte man zwar in den bislang publizierten Aufsätzen des Verfassers nachlesen können, doch bündelt der vorliegende Band die bisher erzielten Ergebnisse und zeichnet auch vom Briefeschreiber Hieronymus ein überaus plastisches Bild als eines *homo novus*, der sich in der Tradition des Origenes stehend sah und in all seinen Schriften beständig darum bemüht war, sich einflussreichen Gönnern zu empfehlen und potentielle oder wirkliche Konkurrenten aus dem Feld zu schlagen.

Die Monographie zeichnet sich auch dadurch aus, dass sie ansprechend geschrieben ist und auch die Leserschaft, die mit den vielfältigen und sich überlagernden Kontroversen des vierten und fünften Jahrhunderts nicht sehr vertraut ist, jederzeit sicher zu leiten vermag. Darüberhinaus sollte noch erwähnt werden, dass C. in guter patristischer Tradition selbstverständlich nicht allein die englische Sekundärliteratur zur Kenntnis genommen hat, sondern gleichermaßen auch mit den deutschen, italienischen und französischen Veröffentlichungen vertraut ist.

Bochum

Katharina Greschat

Maria Cramer u. Martin Krause: Das koptische Antiphonar (M 575 und P 11967) herausgegeben und übersetzt, Münster 2008 (Jerusalem Theologisches Forum 12), 388 S.

Diese wichtige und auch wertvolle Veröffentlichung des koptischen Antiphonars hat