

„existential“ im E. durchweg „existential“ im D.; aus „theological“ wird „theologisch“ (68), schließlich aus „physical“ „physikalisch“ (73); dann jedoch 76 korrekt: „physisch“). Häufig zeigt sich ein Ausweichen auf einfache Anglizismen (z. B. 56: „emergieren“, 59: „Selbstemergenz des Menschen“, 256: „Marginalisierung“). Andere Übersetzungen bleiben fragwürdig: z. B. „Subjektbeschaffenheit“ für „subjective conditions“ (60; E.: 269), „Subsistenz“ für „self-sufficiency“ (137), „Verwechslung“ u. ä. für „confusion“ (188). S. 93 A. 79 2. Abschn. v. o.: Satz „Aristoteles wäre niemals in der Lage gewesen, einen Satz wie den Maritains“ muß ergänzt werden: „zu formulieren, zumindest zu verstehen“. Wir wären ohne ständige Rückgriffe auf den Urtext oft nicht in der Lage gewesen, den nicht leichten Gedankengang D.s zu verstehen. Übersetzungen dieser Art verdienen vor ihrer Veröffentlichung von Fachkundigen – in diesem Fall – der Philosophie und Theologie auf ihre Verständlichkeit und damit auf ihre Richtigkeit überprüft zu werden. H. Waldenfels

Jaubert, Annie, *Clément de Rome, Epître aux Corinthiens. Introduction, texte, traduction, notes et index* (Sources Chrétiennes, 167). 8° (276 S.) Paris 1971, du Cerf. Brosch. 52.– F.

Diese in allen ihren Teilen äußerst sorgfältig gearbeitete Ausgabe ist in ihrem Inhalt und in ihrer buchtechnischen Gestaltung nur positiv zu bewerten. Etwa je ein Viertel des vorhandenen Raumes ist ausgefüllt von der Einleitung (80 S.), dem Text mit Apparat, der Übersetzung mit Anmerkungen (zusammen 110 S.) und den Indizes (65 S.).

Die *Einleitung* ist eine selbständige Arbeit, die auch unabhängig von der Textausgabe ihren Wert besitzt als vollständiger und gut gegliederter Überblick über alle den 1. Clemensbrief betreffenden Fragen, wie sie sich vom neuesten Stand der Forschung her darstellen. Sie übertrifft alle Erwartungen, die man gemeinhin an eine Einleitung zu einer Textausgabe zu knüpfen pflegt. Gegliedert ist sie in zwei Teile (I. Literarische und historische Fragen [15–58], II. Theologische Gesichtspunkte [59–93]), deren erster mit der Datierungs- und Verfasserfrage beginnt. Knapp und klar werden die ältesten Testimonien vorgelegt (15–18). Die inneren Kriterien für die Abfassungszeit zwischen 95 und 98 überzeugen um so mehr, als sich die Verfasserin auf die wichtigsten beschränkt hat (19f.). Vielleicht hätte man S. 19, Anm. 3 noch sagen sollen, was sich der Leser unter dem unübersetzt gelassenen Ausdruck „les évêques“ zur Zeit des Clemens ungefähr vorstellen könnte. Daß die Bezeichnungen Presbyter und Episkop „encore confondus“ seien, ist eine etwas zu vage Auskunft. Im übrigen ist die kritische Zusammenstellung und Beurteilung der die Person des Clemens betreffenden Traditionen sehr ansprechend (20–23). Recht anschaulich wird dann die Schwierigkeit geschildert, der man sich gegenüber sieht, wenn man den Aufbau des Briefes herausfinden will (23f.). Leider gelingt es der Verf. aber nicht, diese Schwierigkeit auch zu lösen. Allzusehr bleibt sie der Meinung von *Rudolf Knopf* (Der erste Clemensbrief: Handb. z. NT, Ergänzungsband, Heft I, Tübingen 1920) verhaftet, als sei der Brief die Ansammlung einer Vielzahl von Einzelstücken, deren Aneinanderreihung recht unverständlich bleiben muß. Daher bemüht sie sich auch nicht, eine überzeugend und sinnvoll wirkende Gliederung des Briefes zu entdecken und vorzulegen. Die Überschriften, die S. 25–28 den sechs auf die Präambel folgenden Teilen gegeben sind (I. Betrachtungen über die zu übenden Tugenden, II. Die Treue Gottes gegenüber denen, die ungeteilten Herzens sind, III. Die Disziplin in der Gemeinde, IV. Dringende Ermahnungen, V. Das Allgemeine Gebet, VI. Schluß), lassen kaum eine gegenseitige Zuordnung oder einen Gedankenfortschritt erkennen. Nur eines soll herausgegriffen sein: Der erste Unterpunkt von Briefteil I (Betrachtungen über die zu übenden Tugenden) wird „Gegen die Eifersucht“ genannt (Kap. 4–6); er folgt, nach J.s Aufstellung, direkt auf die Präambel (Kap. 1–2). Kap. 3, das hierbei keinen Platz findet, wird kurzerhand als Übergang bezeichnet. Dieser Übergang – so wird richtig gesagt – geht über die Eifersucht als die Wurzel aller Übel. Das läßt aufmerken: Kap. 3, in dem der Grundakkord eines wichtigen Themas, der Eifersucht (vgl. S. 30, Anm. 5), angesprochen wird, fällt aus der Gliederung heraus und muß als Über-

gang eingestuft werden. Die anschließende Durchführung dieses Themas (Kap. 4-6) wird unter die Behandlung der zu befolgenden Tugenden subsumiert! Könnte es nicht sein, daß der Brief eine größere Geschlossenheit, eine bessere, noch nicht entdeckte Gliederung aufzuweisen hat? Es will den Rez. nicht recht befriedigen, wenn er auf S. 28 aufgefordert wird, sich mit der Undurchsichtigkeit des Aufbaus abzufinden, weil uns der Brief gerade dadurch viele Informationen über die Zeit seiner Abfassung bewahrt habe.

Der nächste Unterpunkt, „Die hellenistische Kultur“, bringt eine gute Hinführung zur Problematik, indem er durch Darstellung der Forschungsgeschichte in die Literatur einführt (28-31), die an hellenistisches Gedankengut anklingenden Wörter, Wendungen und Bilder zusammenstellt (31-34) und den christlichen Grundzug des Briefschreibers betont (35-39). Aufhorchen läßt S. 31, Anm. 1: „C'est ainsi par exemple que la récente étude de Beyschlag rend très vraisemblable l'existence d'un genre littéraire judéo-chrétien sur le martyre, antérieurement à Clément.“ Bei *Beyschlag*, *Clemens Romanus* und der Frühkatholizismus, Tübingen 1966, S. 266, liest es sich noch etwas anders: „Damit dürfte die Existenz eines vorclementinischen Petrusmartyriums... wenn nicht wahrscheinlich, so doch mindestens denkbar geworden sein...“ Und ebd. 344: „Kurz, es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß es ein schriftliches ‚Martyrium‘ über die Nero-Verfolgung in Rom gegeben hat...“ Wie aus dieser vorsichtigen Beurteilung das „très vraisemblable“ werden konnte, hat J. versäumt aufzuzeigen. Für ergänzungsbedürftig halte ich es, wenn S. 34 f. zu *homonoia* bemerkt wird, sie entspreche dem stoischen Weltbild und sei im Spätjudentum als Ausdruck der Bruderliebe heimisch. *Werner Jaeger*, Echo eines unerkannten Tragikerfragments in Clemens' Brief an die Korinther (Rhein. Mus. f. Philol. 102 [1959] 335), sagt dazu: „Das kosmologische Element wird in den Dienst einer ethisch-politischen Idee gestellt, wie dies oben gezeigt wurde. Die eigentliche Bedeutung der Sache liegt in der Übertragung dieser Betrachtungsweise, die schon auf das 5. Jhd. und auf die sophistische Paideia zurückgeht, auf das Problem der christlichen Gemeinschaft der Kirche, die hier im Lichte der klassisch-griechischen Idee der sozialen Eintracht (*ὁμόνοια*) der Polis erscheint.“ Zu klären wäre eben dann, welches Licht die so verwendete „Idee der sozialen Eintracht der Polis“ auf die ekklesiologische Situation des 1. Clem. wirft. Dennoch ist im ganzen der Bemerkung J.s nachdrücklich zuzustimmen, daß man jederzeit mit der Entdeckung eines jüdischen Belegs rechnen müsse für Themen, die man vorher für rein hellenistisch gehalten hatte, wofür sie S. 36 ff. überzeugende Beispiele anführt.

Der Abschnitt „Das jüdische und christliche Erbe“ (39-58) ist zu unterschreiben; es sollen nur ein paar Bemerkungen zu einzelnen Formulierungen angefügt werden. Die Problematik der clementinischen Zitationsweise der Bibel ist deutlich gezeigt (42-46). Sehr abgewogen wirkt das vorsichtige Urteil, die Beziehungen zwischen dem 1. Clem. und dem NT betreffend (53): „L'usage de Clément montre qu'il n'existait pas encore de texte normatif et que ce qui était écrit baignait dans un large milieu de traditions orales.“ In diesem Zusammenhang verdienen auch die Beobachtungen, die für „une certaine indépendance“ des 1. Clem. vom Hebr sprechen (57, Anm. 5 und 63, Anm. 1), erwähnt zu werden. Doch dürfte Clemens in 36, 4 - verglichen mit Hebr 1, 5 - das Zitat Ps 2, 7 f. nicht aus dem äußerlichen, formalen Grund, nämlich „introduisant ainsi sa comparaison militaire“ (des nachfolgenden Kap. 37), um Vers 8 verlängert haben (44, Anm. 1), sondern eben doch aus einem inhaltlichen, nämlich der Betonung der herrscherlichen Macht Christi, die in Ps 2, 8 ausgesprochen ist. S. 43 müßte es wohl heißen: „Das Wortpaar Diakon/Episkop findet sich schon Phil 1, 2“ statt „schon in den Pastoralbriefen“. Denn die zeitliche Zuordnung von 1. Clem. und den Past. will ja auch J. (vgl. S. 57) offenhalten. Die ständigen Hinweise auf die Beziehungen zu den aus Qumran bekannt gewordenen Texten sind besonderer Erwähnung wert (vgl. den Index S. 222).

An den zweiten Teil der Einleitung (Theologische Gesichtspunkte) ist der Rez. mit einiger Skepsis herangegangen, ob da wohl nicht versucht wird, den 1. Clem. in ein ihm fremdes System einzuspannen. Die Überraschung war angenehm. J. gelingt es, einen Durchblick zu bieten, indem sie allein die den Brief durchgehend

bestimmenden Aspekte heraushebt. Das gründlich aufgearbeitete Material wird vor dem Leser ausbreitet, damit er sich – darauf gestützt – selbst ein Urteil bilden kann. Obwohl J. durch die Darstellung der Ergebnisse der modernen Forschung alle Hilfen für eine Gesamtdeutung anbietet, enthält sie sich selbst einer solchen Gesamtinterpretation. Das mag ihr vielleicht schwer gefallen sein – für eine Einleitung in eine Textausgabe ist das nur von Vorteil. Denn so wird der Leser eingeladen und befähigt, selber teilzunehmen am Gang der Erforschung und Deutung des Briefes. Er wird gleichsam aufgefordert, bei der Lektüre des Briefes zu begreifen zu suchen, aus welcher historisch-ekklesiologischen Situation heraus ein Schreiben entstanden ist, das keinen Umbruch vom Alten zum Neuen Testament kennt (59–65), das sich beinahe durchgehend auf Gott als den Schöpfer des Alls und den Despoten beruft (66–69), das Christus zum „*exemple suprême*“ (70) macht, das als Bild für die Kirchenstruktur einen militärischen Vergleich heranzieht (78 ff.) usw. Zu S. 67 mit Anm. 3 ist korrigierend zu bemerken, daß im seltenen Gebrauch des Gottestitels *despotes* der Pastor Hermae unter den frühchristlichen Schriften keine Ausnahme macht: nur 4mal gebraucht er *despotes* für Gott; denn an den 16 Stellen innerhalb der Gleichniserzählungen wird ja nicht direkt von Gott gehandelt. Das heißt: bei Herm. findet sich die Gottesbezeichnung *despotes* 1mal auf 7000 Wörter Text, was ziemlich dem Durchschnitt entspricht, wenn man das NT und die Apost. Väter zusammennimmt (1mal auf 6000 Wörter Text, wobei die höhere Verhältniszahl allein durch die außerordentliche Häufigkeit im 1. Clem. zustande kommt). Der 1. Clem. (*despotes* kommt in ihm auf je 400 Wörter Text 1mal vor) steht auch gegenüber Herm. einmalig da.

Der Text wird fast ohne ohne Abweichung aus der Ausgabe von *Joseph A. Fischer*, Die Apostolischen Väter, München 1956, übernommen (95). Der textkritische Apparat ist gegenüber Fischer vereinfacht. Er wirkt sehr übersichtlich, ohne zu knapp zu sein. Alle Varianten, die auch nur von einiger Bedeutung sind, kann man finden, so daß auch wissenschaftlichen Ansprüchen Genüge getan ist. Zu 8, 4 (S. 112) ist bei $\chi\eta\rho\alpha$ das Iota subscriptum unter den falschen Vokal geraten; zu 22, 7 (S. 140) muß es heißen: „*add. S*“; zu 48, 5 (S. 180) wird aus Clemens Alex. eine neue Variante angeführt; zu 59, 4 (S. 196) fehlt das zweite σ . Dabei wirkt es sich vor allem an dieser letzten Stelle sehr positiv aus, daß der Apparat durchgehend die *Bihlmeyerschen* Varianten verzeichnet. Dadurch taucht nämlich zu 59, 4 eine Variante, nämlich „*πάντα: ἄπαντα*“ auf, die vorher noch in keinem Apparat verzeichnet war. Ungeklärt läßt es aber auch diese Variantenangabe, wie *Bihlmeyer* zu *ἄπαντα* kommt. Denn nicht erst J. und Fischer schreiben *πάντα*, sondern auch schon *Schaefer* (1941), *Knopf* (1899) und *Lightfoot* (1890), ohne daß auch nur einer von ihnen irgend etwas von einer Variante anmerken würde. Demgegenüber hat auch *Bihlmeyers* *ἄπαντα* eine respektable Ahnenreihe (*Funk* [1887], *Gebhardt/Harnack* [1876], *Hilgenfeld* [1876]), die bis auf die aus dem Codex H erarbeitete Erstausgabe des *Philotheos Bryennios* (1875) zurückläuft; auch da weiß keiner etwas von einer Variante! Zum Glück kann man den Schiedsrichter anrufen, den einzigen griechischen Zeugen dieser Stelle, Codex H, der *Lightfoots* Ausgabe in Faksimile beigegeben ist. Dort steht nun fol. 68 verso, lin. 15 (*Lightfoot* I 1, 459) ganz unzweideutig σ *πάντα*. Man kann aber auch sehen, wie das *ἄπαντα* zustande kam: *Bryennios* hat sich verlesen, indem er die für σ verwendete Kürzung als ein Alpha mit *Spiritus asper* ansah. *Hilgenfeld* und *Gebhardt/Harnack*, die schon ein Jahr danach ältere Ausgaben in 2. Auflage herausbrachten, blieb gar nichts anderes übrig, als sich auf *Bryennios* zu verlassen. Nicht ersichtlich ist jedoch, wieso auch *Funk* noch 1887 das *ἄπαντα* beibehält. Denn inzwischen hatte sich *Bryennios* 1883 in seiner *Didache*-Ausgabe auf S. $\rho\gamma'$ korrigiert, ohne allerdings diese Stelle auch a. a. O. 72 unter die *Corrigenda* und *Addenda* für seine *Clemensausgabe* aufzunehmen. Jedenfalls brachte erst die Ausgabe von *Lightfoot* 1890 die richtige Lesart, während *Funk* in der 2. Auflage (1901) und in der kleinen Ausgabe (1906) das *ἄπαντα* beibehielt und das σ noch zusätzlich davorsetzte. Diese Fassung haben *Hippolyte Hemmer* (1909, 1926) und *Kirsopp Lake* (1912, 1914, 1919 . . .) übernommen, während *Bihlmeyer* das σ wieder fortließ und es im Apparat fälschlich auch *Knopf* absprach. Eine Rechtfertigung für seine Entscheidung hat er nirgends beigebracht, so

daß man sich also besser an Codex H hält. J. gebührt das Verdienst, auf die Diskrepanz zum erstmalig hingewiesen zu haben.

Die Übersetzung zu beurteilen ist nicht Sache eines anderssprachigen Rez. Im Falle von 53, 2 und 55, 6 mag es jedoch erlaubt sein zu sagen, daß ich es richtig finde, daß ταπεινωσης mit humilité (Demut) wiedergegeben wurde und nicht, Walter Bauer, Wörterbuch z. NT, und Fischer folgend, mit einem Äquivalent von Kasteiung (z. B. mortification). Ebenso ansprechend finde ich in 49, 6 die Übersetzung von ψυχή mit vie (Leben). Die beigegebenen Anmerkungen bieten alle textkritisch, traditions- und religionsgeschichtlich wertvollen Hinweisen.

Die Indizes gipfeln im Wortindex (231–274), dessen Wert vor allem darin liegt, daß er gegenüber Kraft, Clavis Patrum Apostolicorum, eigenständig gearbeitet ist. Man kann deshalb mit Nutzen J.s Index als Korrektiv zu Kraft verwenden. Dazu nur wenige Beispiele aus dem Anfang des Alphabets, wo Kraft aus Jaubert zu ergänzen ist: ἀγωγὴ 48, 1; ἀθλητής 5, 1 (nur die Verszahl); ἀμὴν 20, 12; ἀνθρωπος 20, 8; γενεά 61, 3²; διὰ 58, 1. 2² – 59, 1. 2². 3² –. Nicht glücklich ist bei J. (abweichend von Kraft) die Aufspaltung von θέλω und ἐθέλω in zwei Stichwörter und (mit Kraft übereinstimmend) die Vermengung von ἀπεινά und ἀπιένα zu einem Stichwort. Richtiggestellt (gegenüber Kraft προσδέομαι) ist 27, 1 προσδέω. Bei περὶ ist die letzte Stelle, 65, 1, weggefallen. Für die Verwendbarkeit bei wortstatistischen Untersuchungen wäre es sehr vorteilhaft, wenn man nicht nur den Vers angegeben hätte, sondern durch eine hochgestellte Indexziffer auch die Anzahl des Vorkommens innerhalb desselben Verses. Denn ἀγάπη kommt z. B. in nur 17 Versen 25mal vor; αἰών in 15 Versen 28mal. Gerade für wortstatistische Auswertung erweist es sich aber als sehr angenehm, daß die ausdrücklichen Bibelzitate durch eine besondere Drucktype kenntlich gemacht sind.

G. Brunner, S. J.

Zimmermann, A. (Hrsg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild.* (= *Miscellanea Mediaevalia*, 8). Gr. 8° (390 S.) Berlin 1971, Walter de Gruyter. 120.– DM.

Der vorliegende Band bietet jene 15 Referate, die 1970 auf der 17. Mediävistentagung in Köln gehalten wurden. Wenn die Veranstalter der Tagung, das Kölner Thomas-Institut, gerade die Repräsentationsidee in den Mittelpunkt stellten, dann geschah dies aus der Erkenntnis, daß „der Gedanke der repraesentatio eine Einheitlichkeit in der Vielfalt des mittelalterlichen Geisteslebens erkennen läßt, die sowohl in der theologisch-philosophischen Problematik wie in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, ebenso aber auch in künstlerischen Darstellungen zum Ausdruck kommt“ (A. Zimmermann im Vorwort). – Dem theologisch-philosophischen Aspekt sind die 8 Beiträge von R. Javelet, M. Kurdzialek, U. Wienbruch, L. Hödl, A. M. Haas, J. Pinborg, A. Zimmermann und F. Hoffmann zuzuordnen. – Die 3 Beiträge von H. Brinktrine, V. H. Elbern und D. Kämper beschäftigen sich mit dem künstlerischen Aspekt des Themas. – Der ekklesiologischen und kirchenpolitischen Relevanz des Repräsentations-Gedankens sind die 4 Aufsätze von R. Haubst, J. Miethke, J. Quillet und W. Krämer gewidmet. Es sei gestattet, uns im Nachfolgenden auf die 4 letztgenannten Beiträge zu beschränken;

Die Zuordnung der Studie von R. Haubst über „Wort und Leitidee der ‚repraesentatio‘ bei Nikolaus von Kues“ (139–162) zur kirchenpolitischen Verwendung der Repräsentationsvorstellung bedarf einer Präzisierung. Denn wie schon die gewählte Formulierung des Themas zeigt, hat H. sich nicht auf diesen Aspekt beschränkt; vielmehr geht es ihm darum, die zentrale Rolle der „repraesentatio“ im gesamten Lehrgefüge des Kusaners deutlich zu machen. Dabei weist H. gleich eingangs darauf hin, daß man sich nicht nur an das bloße Wortvorkommen halten darf. Denn der Kusaner liebt es, das im Wort „repraesentatio“ Gemeinte durch mancherlei Wendungen und Formulierungen auszudrücken. Demgemäß bietet die Studie zunächst einen Durchblick durch die Vielschichtigkeit von Wort und Sache der „repraesentatio“. In den frühesten Schriften spricht N. v. Kues von der geschaffenen Welt als einer die „imago creata repraesentationis“ (140). Während (im Trinitätsgeheimnis) der Sohn die „imago aequalitatis genita Patris“ und der Mensch die „imago imitationis creata“