

sinnvoller gewesen wäre. – Der Oxforder Codex ist mit Marginalglossen versehen (s. LIII). Was der genaue Inhalt der Glossen ist, wird nicht erwähnt; auch sie erscheinen nicht im Apparat.

Da die Pariser Hs. als die wichtigste in der Überlieferung gilt, ist es nicht klar, warum der Hg. ihre Fassung des öfteren in den Apparat setzt. Auch wäre es seine Aufgabe gewesen, zu eruieren, welcher Rezension der Vulgata der Ezechiel-Text angehört, mit dem Andreas gearbeitet hat, anstatt im Apparat sinngemäß anzugeben: „entspricht nicht der Vulgata“. Stichproben anhand der Edition von Robert Weber (Stuttgart 1983) ergeben, daß der Text des Andreas oft sehr wohl mit ‚der Vulgata‘ übereinstimmt. S. hätte wahrscheinlich auch mit Hilfe der von ihm benutzten Ausgabe (ed. A. Colunga / L. Turrado, Madrid 1965) zu einem Ergebnis kommen können. – Der jeweils kommentierte Ezechiel-Vers ist in der Edition am Rand verzeichnet; dann nochmals im Similienapparat und im Index locorum (184–200: 33 Spalten!). Dorthin hätten nur die Passagen gehört, die anderen Kapiteln entnommen sind und die Andreas zur Verdeutlichung anführt, zumal er konsequent Vers für Vers auslegt (s. auch XV), jede Stelle also leicht zu finden ist: der kommentierte Text ist ja kein Zitat. – Fünf Stellen aus der Liste der 17 „loci non reperti“ (202) wären mühelos nachzuweisen gewesen: 6, 24: Lucas 2, 35; 9, 77/78; Ps iuxta Hebr. 54, 11–12; 9, 90: Lucan 3, 326; 13, 57/58: Cicero, de divinatione 2, 14; 18, 63/65: Vergil, Aeneis 12, 694–695 – Andreas zitiert diese beiden Verse auch in seinem Danielkommentar (ed. Mark Zier, CCCM LIII F, 1990, 4, 202/203), und zwar nach Priscian (vgl. hierzu S. XVIII Anm. 53). – Die Anklänge an die Bibel (u. a. an das „Magnificat“) im Prolog sind nicht erkannt.

Schade, daß diese wichtige Edition nicht bis ins letzte mit Sorgfalt ausgearbeitet und auf die vorhergehenden abgestimmt ist. Aber immerhin steht jetzt auch ein annehmbarer kritischer Text des Ezechiel-Kommentars zur Verfügung. M. PÖRNBACHER

#### GESCHICHTE UND RECHT GEISTLICHER RITTERORDEN, BESONDERS IN DER SCHWEIZ.

Hrsg. *Louis Carlen* (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 30). Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1990, 108 S.

Rechnet man die Einleitung, die Eröffnungsansprache und das Schlußwort ab, so hat das vorliegende Bändchen vier Abschnitte. Im ersten (L'Ordre de Malte, 15–33) beschreibt *Géraud Marie Michel de Pierredon* Geschichte, Ziel und Souveränität des Malteserordens. Im 11. Jahrhundert bauten Kaufleute aus Amalfi (Süditalien) in Jerusalem ein Hospiz für christliche Pilger auf. Aus dieser kleinen Gemeinschaft entwickelte sich der heutige Malteserorden (mit vollem Namen: Souveräner Malteser-Ritter-Orden: Hospital-Orden vom heiligen Johannes von Jerusalem, genannt von Rhodos, genannt von Malta). Nach dem Fall Akkons (1291) siedelten die (damals noch „Johanniter“ genannten) Mitglieder nach Zypern über. 1310 gingen sie nach Rhodos, das sie zuvor erobert hatten. Von 1530 bis 1798 war ihr Hauptsitz die Insel Malta (deshalb auch „Malteser“ genannt). Seit 1834 hat der Malteserorden seinen Sitz in Rom. Das Ziel des Ordens beschreibt P. folgendermaßen: „La spiritualité de l'Ordre se définit par le service des pauvres, l'assistance aux malades, la défense de la foi catholique, auxquels s'ajoute la sanctification de ses membres“ (26). Eine eigene Frage ist es, ob der Malteserorden ein souveränes Subjekt des Völkerrechts ist. Diese Frage konnte aufkommen, nachdem Malta verloren war und der Orden kein eigenes Territorium mehr besaß. Heute jedoch gibt es keinen Zweifel mehr, daß der Malteserorden souverän ist (vgl. 29–32), so wie etwa das Internationale Rote Kreuz oder die Vereinten Nationen es sind, die ja auch kein eigenes Territorium besitzen. Im zweiten Abschnitt des vorliegenden Buches (Der Johanniter-Orden, Balley Brandenburg, 35–55) beschreibt *Axel von Campenhausen* den „evangelischen Zweig“ des Johanniterordens. Schon im (alten) Johanniterorden, dessen Geschichte im ersten Abschnitt des vorliegenden Buches beschrieben wurde, hatte der Bereich (= Balley) Brandenburg (es handelte sich um die Gebiete Brandenburg, Braunschweig, Mecklenburg und Pommern) eine gewisse Eigenständigkeit. Diese wurde noch größer, als im Jahre 1538 Markgraf Johann von Küstrin, der die Schutzherrschaft über die Balley Brandenburg hatte, schrittweise die Reformation einführte. Die meisten Johanniter wandten sich dem reformatorischen

Bekanntnis zu. „Die Balley Brandenburg wurde ein protestantischer Zweig des im übrigen römisch-katholisch verbliebenen Gesamtordens. Das evangelische Bekanntnis war von seiten des Großpriorats in Frage gestellt. Unter der Hand wurde der Zustand der Balley Brandenburg nach der Reformation von der Ordenszentrale akzeptiert, zumal der Herrenmeister, wenn auch nicht immer regelmäßig, seine Responson über den katholischen Großprior nach Malta entrichtete. Dieser Zustand dauerte bis 1798 an“ (41 f.). Als in diesem Jahr der (Gesamt-)Orden sein Staatsgebiet (= Malta) verlor, schied der (hier zu beschreibende) evangelische Zweig aus dem Gesamtorden aus und band sich an das Haus Hohenzollern bzw. den Staat Preußen. Auf dessen weitere Geschichte soll hier nicht eingegangen werden. Heute erstreckt sich die Tätigkeit des Ordens auf fünf Bereiche. An erster Stelle stehen die *Ritter*. Dann kommt die *Schwesternschaft*. Schließlich sind die *Johanniter-Unfall-Hilfe*, die *Johanniter-Hilfsgemeinschaft* und die *Johanniter Arbeitsgemeinschaft für Gegenwartsfragen* zu nennen. Zum Schluß geht der Autor noch auf drei Einzelfragen ein: In welchem Verhältnis steht der Johanniterorden zur evangelischen Kirche? Welches ist die rechtliche Kontinuität des Ordens? Ist der Orden in Deutschland eine Körperschaft des öffentlichen Rechtes? Zur ersten Frage: Die Ordenswerke des Johanniterordens sind heute in das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland eingebunden. Auf die zweite Frage, ob nämlich der Johanniterorden mit der Säkularisierung untergegangen sei oder nur einschneidende Veränderungen erlitten hat, antwortet von C.: „Durch Kabinettsordre vom 15. Oktober 1852 wurde schließlich die Balley Brandenburg des Johanniterordens in ihrer alten Funktion wieder hergestellt. Hierbei handelte es sich nicht um eine Neugründung, sondern um die Belebung des dahinkümmernden, aber noch nicht untergegangenen alten Ordens“ (49). Welchen rechtlichen Status hat der Orden heute in Deutschland? Zwar hat das Bundesverfassungsgericht (durch einen Dreier-Ausschuß) mit Beschluß vom 29. 11. 1977 es abgelehnt, eine Verfassungsbeschwerde des Ordens anzunehmen (vgl. 50), die Frage des Rechtsstatus des Johanniterordens ist damit aber nicht entschieden. Von C. jedenfalls hält weiter an der öffentlichen Körperschaft fest. Im dritten Beitrag (Der Ritterorden vom Heiligen Grab zu Jerusalem, 57–89) beschreibt *Louis Carlen* die Geschichte dieses Ordens und seine Rechtsverhältnisse. Über die Ursprünge des Ordens gibt es verschiedene Meinungen. C. ist der Meinung, daß der Ritterorden vom Heiligen Grab sich seit der Mitte des 14. Jahrhunderts entwickelt habe. Damals empfiengen nämlich viele Adelige, Patrizier, Handelsherren und Magistratspersonen am Heiligen Grab in Jerusalem den Ritterschlag. „Man darf annehmen, daß viele, die am Heiligen Grab zu Jerusalem zu Rittern geschlagen wurden, sich dieser Ideen wohl bewußt waren und sich an sie hielten. Dadurch entstand eine ideelle Gemeinschaft, eine Verbundenheit im Denken und Fühlen. In diesem Sinne kann man seit dem Hochmittelalter von einem Ritterorden vom Heiligen Grab zu Jerusalem sprechen, wenn auch eine eigentliche organisierte Ordensinstitution, wie sie die anderen Ritterorden besaßen, fehlte“ (62). Erst mit dem Breve „Cum multa sapienter“ vom 24. 1. 1868 paßte Papst Pius IX. den Ritterorden vom Heiligen Grab den sonstigen päpstlichen Ritterorden an. „Er konstituierte einen statutengemäß gefaßten päpstlichen Ritterorden vom Heiligen Grab zu Jerusalem unter der Leitung des Lateinischen Patriarchen zu Jerusalem“ (64). Ist dieser Orden ein Säkularinstitut oder ein (öffentlicher) kirchlicher Verein? C. möchte in dieser Frage keine endgültige Stellung beziehen: „Wir finden in der Rechtsstruktur des Ritterordens vom Heiligen Grab Elemente der Säkularinstitute und der Vereine des CIC. Ist er eine Institution ‚sui generis‘?“ (70). Im vierten Abschnitt (Der Deutsche Orden, 91–104) beschreibt *Franz-Heinz von Hye* den Ordo Teutonicus. Dessen Ursprungszeit ist umstritten, hat aber mit dem um 1118 angelegten Deutschen Hospital in Jerusalem zu tun. „Resümierend möchte ich zur Gründungsgeschichte des Deutschen Ordens ... feststellen, daß ich – im Gegensatz zur bisherigen Literatur – nicht an eine spontane Umwandlung der deutschen Spitalsbruderschaft in einen Ritterorden im Frühjahr 1198 glaube, sondern vielmehr eine allmähliche verfassungsmäßige Konsolidierung im Sinne einer Kombination der Regeln der Johanniter und der Templer für wahrscheinlich halte, die 1198 abgeschlossen wurde“ (93). An der Spitze des Ordens stand der Hochmeister. Für die einzelnen Länder war der Landmeister zuständig. Der Provinz (= Balley) stand der Landkomtur

vor und dem Haus (= Kommende) der Hauskomtur. Seine glanzvollste Zeit begann für den Deutschen Orden, als er 1226 unter seinem Hochmeister Hermann von Salza dem von den heidnischen Preußen bedrängten Herzog Konrad von Masowien zu Hilfe eilte. Der Orden schuf in Preußen einen blühenden Staat. Als freilich der Hochmeister Albrecht von Brandenburg im Jahre 1525 zur Lehre Luthers übertrat, geriet der Deutsche Orden in einen konfessionellen Streit und verlor seine Bedeutung. 1809 wurde er von Napoleon in Deutschland aufgehoben. In Österreich freilich bestand er fort. Papst Pius XI. errichtete schließlich im Jahr 1929 den *Ordo Teutonicus* als rein geistlichen und religiösen Orden (ohne ritterliches Element), der heute einen männlichen und weiblichen Zweig besitzt. Die Patres und Schwestern haben Niederlassungen in Deutschland, Österreich, Italien (Südtirol) und Jugoslawien. R. SEBOTT S. J.

WALTER, PETER, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik*. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 1). Mainz: Grünewald 1991. VI/313 S.

Auf Erasmus stößt der Patrologe hauptsächlich, wenn er sich nach Erstaussagen von Väterhandschriften umsieht. Natürlich weiß er auch sein ungemein treffendes Urteil bei der Charakterisierung der individuellen Eigenart und des Stils eines Kirchenvaters zu schätzen. Erasmus stellt für ihn jedenfalls einer der großen Vermittler auch der Theologie der Kirchenväter in die Neuzeit dar. Gegenüber einer Studie, wie der hier vorliegenden, erscheint ihm die Frage naheliegend, in welchem Umfang der Humanist wohl auch in der speziellen Frage der Hermeneutik von seinen geliebten Kirchenvätern abhängt. Wir werden auf sie im Anschluß an die Vorstellung der Arbeit zurückkommen. Gegenstand der Untersuchung ist also, wie der Untertitel und die Einleitung deutlich machen, die Hermeneutik des Erasmus. Das besondere Problem dieses Gegenstandes liegt darin, daß wir darüber von Erasmus keine geschlossene Abhandlung besitzen, sondern auf verschiedene, über sein Werk verstreute Äußerungen zu diesem Thema angewiesen sind. Im Vergleich zu älteren, aber auch allerneuesten Arbeiten (F. Krüger, 1986), in denen das Thema der erasmischen Hermeneutik, wenn auch nicht umfassend behandelt, so doch wenigstens gestreift wird, und die stark den philosophischen Hintergrund, sprich den Platonismus dieser Hermeneutik zur Geltung bringen, sucht der Verf. mit seiner Arbeit stärker auf die rhetorischen Elemente dieser Hermeneutik abzuheben. Wenn wir ihn recht verstanden haben, geht es nicht darum, das eine gegen das andere auszuspielen, sondern den bisher einseitig in den Vordergrund gerückten Platonismus durch den Hinweis auf die bei Erasmus ebenso zum Zug kommende antike rhetorische Tradition zu ergänzen (vgl. 251). Der Titel hat mithin keinen ausschließenden, sondern einen hervorhebenden Sinn. – Das *erste* Kap. befaßt sich mit den „Rahmenbedingungen der erasmischen Hermeneutik“, behandelt werden hier Erasmus und der Humanismus, Erasmus als Theologe und der humanistische Hintergrund der erasmischen Hermeneutik. Im *zweiten* Kap. geht es um die „Grundprinzipien der erasmischen Hermeneutik“. Verf. unterscheidet vier, von denen die beiden ersten, das „Accommodare als hermeneutisch-rhetorischer und theologischer Grundbegriff“ und die „erasmische Christozentrik“, für unseren Humanisten bedeutsamer und typischer sein dürften als die beiden letzten, nämlich „der menschliche Adressat“ und die „Geschichtlichkeit der Vermittlung“. Was inhaltlich mit dem Akkomodationsprinzip gemeint ist, macht man sich am besten zunächst durch ein Zitat deutlich: *Habet autem spiritus ille divinus suam quandam linguam suasque figuras, quae tibi sunt in primis diligenti observatione cognoscendae. Balbutit nobis divina sapientia et veluti mater quaequam officiosa ad nostram infantiam voces accomodat. Lac porrigit infantulis, holus infirmis. Tu vero festina adolescere et ad solidum propera cibum. Demittit illa sese ad tuam humilitatem, at tu contra ad illius sublimitatem assurge* (Ench.). Diese Anpassung Gottes an den Menschen wird von Erasmus schlechthin umfassend gedacht, sie gilt auf allen denkbaren Ebenen, selbstverständlich auch für die Hl. Schrift, die sich dem menschlichen Verständnis ‚anpaßt‘ in ihrer Ausdrucksweise, sie ist natürlich auch in der Verkündigung nachzuahmen. *Accommodatio* gibt es in den Augen unseres Autors nicht nur von Gott auf die Menschen zu, sondern auch in der umgekehrten Rich-