

siogenese nach der guadalupanischen Methode: die Armen als Verkünder des Evangeliums und die guadalupanische Pastoral als „Bollwerk gegen die zunehmende antikatholische Propaganda vieler Sekten aus den Staaten Nordamerikas und ihrer Aktivitäten vor allem unter den autochthonen Völkern Mexikos“ (257). Angesichts des Prozesses des rapiden kulturellen und sozialen Wandels, von dem die mexikanische Gesellschaft erfaßt ist, empfiehlt ihr der Vf., so die am Ende festgehaltene Hauptthese des Bandes, „Re-Mexikanisierung in Gestalt des Guadalupeanismus“ oder Rückbesinnung auf die Botschaft von Guadalupe als „eine Form der Identitätssuche- und Findung“ (265). – Nebels Studie hat verständlicherweise mehr Echo in Mexiko als im deutschsprachigen Raum gefunden. Dort ist unterdessen eine überarbeitete spanische Übersetzung in einer beachtlichen Auflage (2000 Ex.) erschienen (Santa María Tonantzín / Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México, Fondo de Cultura Económica: México 1995, 441 S.). Die Übersetzung besorgte bezeichnenderweise Dr. Carlos Warnholtz Bustillos, Probst der Basilika von Guadalupe. Ein Vorwort schrieb Mgr. Guillermo Schulenburg Prado, Abt von Guadalupe. Für sie, die dem Vf. großzügigen Zugang zu den im Tresor der Basilika aufbewahrten Guadalupe-Original-Dokumenten und -Manuskripten aus dem 17.–19. Jh. gewährten (12), hat Nebels Studie wohl den Vorzug, die offizielle Sicht guadalupanischer Gralshüter mit dem „Gütesiegel“ deutscher Wissenschaft zu versehen. Der Autor ist seitdem in den mexikanischen

Medien ein gefragter Interview-Partner, wo es um das Guadalupe-Ereignis geht. Vorliegende Habilitationsschrift wirft aber einige Fragen auf. Kann „Re-Mexikanisierung“ wirklich „die“ Antwort auf den Einbruch der Moderne in Mexiko (religiöse Pluralisierung, Säkularisierung usw.) sein? Hat der Katholizismus in Lateinamerika den protestantischen (fundamentalistischen) Gruppierungen nur eine nationalgefärbte und armenfreundliche „Marienfrömmigkeit“ entgegenzusetzen? Machen wir es uns damit nicht sehr leicht? Aber die größten Bedenken betreffen den historischen Abschnitt. Der Rezensent hätte gerne mehr gelesen über die (theologischen, mentalitätsgeschichtlichen) Gründe für den Aufschwung der Marienfrömmigkeit in der katholischen Welt des 17. Jh.s (auch in Europa!), vor allem aber über vergleichende Phänomene in Spanisch-Amerika, etwa über das Copacabana-Ereignis (Bolivien), das strukturell zum Guadalupe-Ereignis sehr ähnlich ist, auch im 17. Jh. den Durchbruch schafft und dennoch zu keinem national-katholischen „Anden-Messianismus“ führt. Auch versteht der Rezensent nicht, warum der Vf. die mentalitätsgeschichtlichen Forschungen des frankophonen Mexikanisten Serge Gruzinski (La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle, Paris 1988; La guerre des images: de Christoph Colomb à „Blade Runner“, 1492–2019, Paris 1990 u.a.), die eben den „interkulturellen Zusammenhang“ untersuchen, souverän ignoriert.

Freiburg/Schweiz Mariano Delgado

Alte Kirche

Rois et reines de la Bible au miroir des Pères (= Cahiers de Biblia Patristica, 6), Strasbourg (Université Marc Bloch) 1999, 284 S., Brosch., ISBN 2-906805-05-X.

Die Bedeutung, die Könige und Königinnen der Bibel in der Exegese der Kirchenväter haben, wird in dem Band in einer Reihe von Aufsätzen an ausgewählten Beispielen gezeigt. Es sind meist weniger geläufige Texte, überwiegend aus dem Alten Testament, deren Behandlung in der patristischen und mittelalterlichen Auslegung erläutert wird.

In der ersten Gruppe von Beiträgen wird von alttestamentlichen Texten ausgegangen. *Martine Dulaey*, „Les combats de David contre les monstres. 1 Samuel 17 dans l'interprétation patristique“ (7–51) bespricht die Auslegung von 1. Samuel 17 (David und Goliath). Methodisch begegnet hier nichts Ungewöhnliches: wir haben es mit Beispielen des bekannten typologischen und tropologischen Ansatzes zu tun. Vfn. beginnt mit V. 34–36, dem Rückblick Davids auf seine Zeit als Hirte, wo er mit Löwen und Bären kämpfte. Die Deutung lag für die frühen Ausleger nahe: Da-

vid ist der Typus des guten Hirten Christus, die wilden Tiere Löwe und Bär stehen für den Teufel. Die moralische Auslegung ermahnt den Christen, wie David das Böse und die Sünde zu besiegen. Die Episode im ganzen wird litteral, typologisch (der Kampf Christi mit dem Teufel) und moralisch (der Kampf des Christen gegen das Böse) interpretiert. Auch die Einzelzüge erhalten eine entsprechende Deutung. Daß ähnliche Muster sich noch bei Isidor von Sevilla und Beda finden, zeigt, daß diese Art Auslegung sich noch im Mittelalter fortsetzt. – *Madeleine Petit*, „Bethsabée ou la manipulation“ (53–61) bespricht die Bathseba-Episoden (2. Sam 11–12; 1. Kön 1, 11–31; 1. Kön 2, 13–22). Vfn. zeigt zunächst das historische Bild der Bathseba in den Texten: Überall erscheint Bathseba als die Getriebene; Eigeninitiativen fehlen. Auch die jüdische und christliche Auslegung (außer einer Stelle bei Origenes) sehen Bathseba nicht als Schuldige für den Ehebruch und den Tod des Uria. Allerdings bietet die bloße Anwesenheit einer Frau Anlaß zur Sünde. Vfn. referiert damit kurz frühere Beiträge in *Jud* 47 (1991), 209–223 und *FS M. Harl*, 1995, 473–481. – *Pierre Monat*, „Absalon. Une chevelure, plusieurs visages“ (65–74) bietet zuerst einen Überblick über die Absalom-Erzählungen (2. Sam 13, 1. 20–39; 14, 25–33; 15, 1–13; 16, 20–22; 18, 9–18). In der mittelalterlichen Exegese wird Absalom zum Typus des Sünders, oft auch aller Feinde Christi [einschließlich der Häretiker], David zum Typus Christi, der über Jerusalem weint [Mt 23, 37–39] und der durch seinen Tod die Sünder rettet. – *Charles Munier*, „La reine de Saba dans la littérature juive et chrétienne des premiers siècles“ (75–103). Die Legende vom Besuch der Königin von Saba bei Salomo (1. Kön 10, 1–13; vgl. 2. Chron 9, 1–12) scheint auf alte Handelsbeziehungen zu dem südarabischen Königreich (vgl. 1. Kön 9, 26–28) zurückzugehen. Mt 12, 42/Luk 11, 31 wird sie im Neuen Testament erwähnt. In der jüdischen Tradition findet sich ein längerer Midrasch im Targum Scheni Esther und zahlreiche Anspielungen im Testament Salomos. Bei Origenes ist Salomo ein Typus Christi, die Königin von Saba ein solcher der Kirche und der Heiden, auch im Bilde der Geliebten von Cant 1, 5. Vor allem die Wendung „mehr als Salomo“ aus Mt 12, 42 wurde seit Irenäus meditiert: besonders als Typus der weltweiten Kirche, die zu Salomo, dem Typus Christi heranströmt. – *Michelle Albert*, „Le roi Hérode et les (Rois) Magés. Quelques aperçus tirés d'un commen-

taire syriaque“ (105–126) untersucht aus dem Kommentar des Denys (Jakob) Bar Salabi (†1171) über Mt 2 die Abschnitte über Herodes und die Magier. Vfn. folgt dem Kommentar abschnittsweise. Dieser bietet Überlegungen zum Wortsinn (z.B.: Wer waren die Magier, wann und woher kamen sie, was war das Schicksal des Herodes und seiner Familie?) und referiert dazu die Ansichten verschiedenster Ausleger. Seiner Ansicht nach war Jesus bei der Ankunft der Magier bereits zwei Jahre alt. Außerdem enthält der Kommentar erbauliche Betrachtungen. – *Jean-Marc Prieur*, „Le Seigneur a régné depuis le bois“. *L'adjonction chrétienne au Psaume 95, 10 et son interprétation*“ (127–140) befaßt sich mit dem bei Barn, Justin und anderen christlichen Theologen bezeugten Zusatz in dem Psalmvers: ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου. Er findet sich nicht in der LXX, sondern ist offensichtlich eine (vermutlich aus den *Testimonia* stammende) christliche Ergänzung, die es möglich machte, den Vers typologisch mit dem Kreuz Christi (oft als „Holz“ bezeichnet) zu verbinden. – *François Heim*, „*Invenies te esse hodie* (D. Athan. II,16). *Constance II l'hérétique et les rois idolâtres chez Lucifer de Cagliari*“ (141–159) untersucht die Schriften des Bischofs Lucifer von Calaris (Cagliari auf Sardinien, † 370/1) gegen Kaiser Konstantius II im antiarianischen Streit nach dem Konzil von Mailand (356) auf ihre königstypologischen Bezüge. Zwar benutzt Lucifer die in den Bibelübersetzungen vor der Vulgata üblichen Begriffe *forma* (Muster) und *exemplum* (Beispiel), doch ist seine Methode typologisch: Das Verhalten des Kaisers, vor allem gegen Athanasius, findet er als *forma* in ausschließlich biblischen Erzählungen vorgebildet, oder er sieht Konstantius böse biblische *exempla* nachahmen (*imitari*). Von Adam und Eva bis zu den „katholischen“ Briefen (ohne Apk/Joh) prüft er sämtliche biblische Bücher, um die Parallele zwischen *tunc* und *nunc* herauszustellen. Immer wieder gilt ein „*dicitur de te*“. Die meist als trocken abgewerteten Schriften des Bischofs, der offenbar nur die Bibel kannte, gewinnen dadurch ein unerwartetes Interesse. – *Bénédicte Gerbenne*, „*Modèles bibliques pour un empereur: le De obitu Theodosii d' Ambroise de Milan*“ untersucht die Verwendung alttestamentlicher Typen in der Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius I, den Großen (379–395). Eine große Rolle spielen dabei die Patriarchen (mit denen ihn sein Glaube vereinte) und fromme alttestamentliche Könige wie Josia, Asa, Abia, die typolo-

logisch sowohl auf Theodosius wie auf die Prinzen, vor allem Honorius, bezogen werden. Überraschend sind die Ergebnisse nicht, wenn man bedenkt, daß die Königstypologie bereits bei Euseb von Caesarea auftritt, der sie höfisch auf Kaiser Konstantin bezieht. Sie war bis in die Neuzeit hinein ein stehendes Motiv. Besonders hervorzuhebende Anlässe sind die Buße des Kaisers nach dem Massaker von Thessalonike (390) mit David als Vorbild und der Sieg gegen den Usurpator Eugenius (394), bei dem die Motive des Gebets des Kaisers und die Vorhersage Elisabs gegen die Syrer bei der Belagerung Samarias (2. Kön 6–7) mitsamt dem göttlichen Eingreifen eine Rolle spielen.

Den Abschluß des Bandes bildet eine semasiologische Untersuchung: *Philippe Le Moigne* zeigt in seinem Beitrag: „βασιλευω transitif: du corpus au système, et réciproquement“ (177–243), wie ein im klassischen Griechisch intransitives Wort wie βασιλευω in der LXX als Übersetzung des hebräischen hiphil von מלך auf die LXX und wenige von ihr abhängige Literatur beschränkt ist. Umfangreiche Register (245–281) und ein Inhaltsverzeichnis beschließen den Band.

Wenn man auch methodisch nichts umwälzend Neues erfährt, bietet die Sammlung doch anregende Informationen auf einem speziellen Anwendungsgebiet altkirchlicher Exegese.

Bochum Henning Graf Reventlow

Ohme, Heinz: Kanon Ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 67), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1998, 666 S., geb., ISBN 3-11-015189-8.

Der Titel verspricht weniger als er einlöst. Die vorliegende Druckfassung der Erlangen-Nürnberg Habilitationsschrift aus dem Jahr 1995 ist ein Meisterstück patristischer Forschung, die keine sich an TLG oder Lexika entlangangelnde Begriffsgeschichte darstellt, sondern durch weitausgreifende Quellensichtung, treffende Auswahl und sorgfältige Deutung im eigentlichen Sinne Bedeutung zu ergründen sucht. Das Werk ist zugleich klar und pädagogisch gegliedert. Es bringt in Zusammenfassungen und Erträgen die Detailerkennnisse jeweils am Ende der Einzelkapitel und nochmals als „Resümee“ am Ende der Arbeit (570–582), so dass trotz des Umfangs dem Leser der

Überblick erhalten bleibt. Dem Inhalt des Erarbeiteten ist m.E., sogar weithin bis in fast alle Einzelergebnisse hinein, unumwunden zuzustimmen:

Zunächst ordnet Vf. in seiner Einleitung (1–17) den Kanonbegriff in die drei bekannten Bedeutungsfelder ein, die Sammlungen kirchenrechtlichen Materials, die Zusammenstellung des AT und NT und die Symbolgeschichte. Dabei übersieht er nicht die „breite und umfassende Geschichte“, die dieser Begriff bereits in der antiken Profangräzität und im Judentum besaß (3). Gerade innerhalb des dritten Feldes der Symbolgeschichte fällt Vf. auf, dass durch die Fixierung der Forschung auf die Dogmatik „der mit dem Kanon-Begriff seit frühester Zeit engstens verbundene Bereich der Normen christlichen Wandels und kirchlicher Ordnung, das ganze Feld kirchlicher Praxis, des Ritus und des Ethos nicht mehr gleichzeitig in den Blick genommen“ wurde (8). Neben vielen anderen Erkenntnissen ist diese vielleicht die bahnbrechende, dass das Christentum in seinen Anfängen und noch für die ersten vier Jahrhunderte eine, wie gerade der Kanonbegriff als Seismograph verrät, stärker praktisch-ethisch als systematisch-theologisch ausgerichtete Bewegung war. Um die innere Verbindung zwischen Ethik und Kanon nachzuweisen, geht Vf. nach einer Darlegung der sprachlichen und inhaltlichen Voraussetzungen (Antike, LXX, Philo, NT, römische Jurisprudenz) (21–58) in einem ersten Hauptteil auf die Verwendung „in zentralen theologischen Entwürfen des 2. und 3. Jahrhunderts“ ein (Irenäus, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Hippolyt, Origenes und Novatian) (61–239). Irenäus' Sprachgebrauch belegt, dass sein Kanon der Wahrheit die christliche Lebensführung einschließt. Für Tertullian ergibt sich, dass *regula veritatis* und *regula fidei* nicht zu identifizieren sind, „denn für den gesamten Tertullian war festzustellen, dass dieser die *regula fidei* auf die objektiven Glaubensinhalte des 1. und 2. Artikels beschränkt. Spricht er dagegen von der *regula veritatis*, so bezieht sich diese Formulierung auf eine wahrheitswidrige Lehre und Praxis“ (571). Vf. zieht den Schluss, der sich mit den Forschungsergebnissen des Rez. deckt, dass jeder Vorstellung einer symbolähnlichen Größe für die Wendung *regula veritatis regula fidei* endgültig de(r) Abschied zu geben ist (571f.). Für künftige Forschungen wird man sich die Definition des Vf.s zu eigen machen: „Die' *regula veritatis*, der' κανων της ἀληθείας und ‚die' Richtschnur sind kein