

schichtliche Entwicklung sind auf den Rezipienten angewiesen. Er ist es, der die entscheidenden Schritte dazu unternimmt und die kulturgeschichtliche Weiterentwicklung vollzieht. Er bringt Tradition und Fortschritt in ein sinnstiftendes Zusammenspiel, zwar nicht sogleich in ein totales, jedoch mehrfach in ein sektorales Zusammenspiel. Die entstehende produktive Partialrezeption entfaltet durch die Integration in ein neues Werk einen neuen Bedeutungszusammenhang, neue Orientierung und Sinnvermittlung mit der Möglichkeit einer perspektivischen Weltdeutung. Geschichtsblind ist da ein gewisser literar-ästhetischer Klassizismus der Neuzeit, der diese existentielle Bedeutung der produktiven Partialrezeption nicht sieht, sondern von seinem Blickwinkel originaler Neuschöpfung aus die Rezeption nicht anders als defizitär zu bezeichnen weiß. Produktive Partialrezeption ist aber vielmehr das, was dieser Klassizismus nicht von sich behaupten kann: Sie ist der Garant kulturellen Lebens und seiner Weiterentwicklung – andernfalls herrschte Stillstand – und damit

der Indikator in der Erforschung des geistigen Lebens kultureller Spätzeiten.

Das Rezeptionsprodukt gründlich herauszuarbeiten und im Vergleich mit seinem ehemaligen Rezeptionsfeld auf seine Auswahl, seine Bewertung und seinen Sinn hin zu untersuchen, das ist eine sachgerechte Methode, literaturgeschichtliche und kulturgeschichtliche Entwicklung elementar zu erklären. Natürlich ist eine solche Arbeit wegen ihres Umfangs nur in Einzeluntersuchungen möglich, zu denen wir hier nur Hinweise geben können. In solchen Einzeluntersuchungen würden die aufgeführten Rezeptionsbeispiele noch feinere Unterschiede im Vorgang der einfachen und der produktiven Partialrezeption offenbaren.

(Fortsetzung folgt im nächsten Heft)

Anmerkung:

- 1) Ausführlich in meinem Buch: *Idee und Wirklichkeit menschlicher Lebensgestaltung in Antike, Mittelalter und Neuzeit*, Jülich, 2002, S. 139ff. – Auch die folgenden Ausführungen schließen an dieses Buch an.

HERBERT ZIMMERMANN, Jülich

Friede ist möglich – die Sichtweise der klassischen Antike* **„Denn eine Vielheit seiner Natur nach ist der Staat“ (Aristoteles)**

JONATHAN SCHELL hat in einem aufsehenerregenden Buch ein Programm aufgestellt, das, würde damit Ernst gemacht, zu einer weltweiten politischen Umgestaltung führen müsste. Das Ziel dieses Programms gipfelt in dem Satz: „Wir müssen unsere Waffen niederlegen, Abschied nehmen von der Souveränität der Staaten und ein politisches System finden, mit dessen Hilfe sich internationale Streitigkeiten friedlich beilegen lassen“. Das Ziel politischen Handelns müsse daher die gewaltlose Weltherrschaft sein, „*a non-violent world*“¹. Auch CARL FRIEDRICH VON WEIZÄCKER hat in seinem Werk „Der bedrohte Friede“² den Weltfrieden als die Lebensbedingung unseres technischen Zeitalters herausgestellt. Dabei erklärte er allerdings anders als Jonathan Schell, dass der Weltfriede nicht das Goldene Zeitalter herbeiführen werde.

Was meinen wir eigentlich, wenn wir von Frieden sprechen? Eine Reihe von Autoren der

Antike, die sich zum Friedensbegriff geäußert haben, kann uns Aufschluss geben.

Im Proömium der Ilias des HOMER wird mit dem ersten Wort *mēnis*, dem Zorn des Achill, das zentrale Motiv der Ilias angeschlagen. Vom Zorn des Achill heißt es in Vers 2, er möge verflucht sein. Die Verwünschung fasst all das zusammen, was der Zorn des Achill anrichtet. Er hat seine Ursache im „Auseinandertreten im Streit“ des Achill und des Heerführers Agamemnon. Dadurch wird die Gruppenbindung der Achäer aufgelöst³. Für diese Auflösung der Gruppenbindung findet sich bei ARISTOTELES der bezeichnende Terminus „Auflösung der Freundschaft“, eine Bezeichnung, die auf einen objektiven Sachverhalt verweist⁴. Bei dem griechischen Wort „Freundschaft“ (*philia*) ist jede sentimentale Wortbedeutung fernzuhalten. „Freundschaft“ bedeutet den Umgang, den man miteinander hat. Durch „Freundschaft“ wird eine Gruppe von

Menschen konstituiert, zwischen denen eine wie immer geartete Verbindung existiert.

Nach dem Proömium wird im ersten Buch der Ilias der Streit zwischen Agamemnon und Achill in aller Ausführlichkeit geschildert. Es droht eine Eskalation. Der schwer beleidigte Achill greift zum Schwert in der Absicht, Agamemnon zu töten. Da tritt die Göttin Athena auf, um die drohende Katastrophe abzuwenden. Die Göttin der Klugheit befiehlt nicht, sie appelliert an die Einsichtsfähigkeit Achills mit den Worten „wenn du mir folgen willst“. Achill lässt sich überzeugen und stößt sein Schwert in die Scheide zurück, weil „es so besser ist“, eben weil es vernünftig ist, es nicht zum Äußersten kommen zu lassen⁵. Diese Szene kann als bezeichnend schon für das frühe griechische Denken gelten: Der Appell an Einsicht und Vernunft ermöglicht friedliche Lösungen.

Die Schlusszene der Odyssee⁶ gibt weiteren Aufschluss zum Friedensbegriff. Beim Kampf zwischen dem heimgekehrten Odysseus und den Freiern kommt es zu einer Auseinandersetzung, die zu einem totalen Vernichtungskampf auszuarten droht. Odysseus folgt aber – aus Einsicht – einer Aufforderung der Göttin Athena, von der Rache abzulassen, weil sonst eine endlose Fortsetzung des Streites provoziert würde. Mit Eiden von beiden Seiten wird Frieden geschlossen und so die Möglichkeit des geregelten Zusammenlebens der beiden Parteien neu eröffnet. Friede wird bereits an diesen frühen Stellen der griechischen Literatur nicht nur als Abwesenheit von Streit und Krieg, sondern als ein Zustand des geordneten Zusammenlebens verstanden, der durch Vertrag und Vereinbarungen geregelt ist.

HESIOD (um 700 v. Chr.), der als erster Dichter mit eigenem Anliegen auftritt, fixiert mit Hilfe des antithetischen Denkens den Friedensbegriff neu. Hesiod empört sich in dem Konflikt mit seinem Bruder Perses über die „krummen Rechtssprüche der Könige“, die das Recht verletzen. Der Gegenbegriff zu „Gesetzlichkeit“ und „Recht“ ist *Hybris*. *Hybris* bezeichnet das rigorose Ausnutzen der Macht, das individuelle Sich-gehen-lassen und das Auskosten der eigenen Überlegenheit. Hesiods Überlegungen führen zu dem Schluss, dass das schrankenlose Sich-aus-leben einzelner Menschen, also das Unrecht, nur beendet

werden kann, wenn Gesetz und Recht in einem allgemeinen Rechtszustand ihren Niederschlag finden. Dieser Rechtszustand, der das Unrecht abwehrt und das Zusammenleben der Menschen ermöglicht, ist es, in dem die Städte wachsen und gedeihen⁷.

An anderer Stelle⁸ bedient sich Hesiod des Mittels der Personifizierung, um den Zustand der rechtlichen Ordnung zu beschreiben. Diese Ordnung wird durch die Göttin *Themis* personifiziert. Ihre Töchter sind Gesetzlichkeit (*Eunomia*), Recht (*Dike*) und Friede (*Eirene*).

Die durch Hesiod begründete Tradition des ethisch-politischen Denkens hat in dem athenischen Staatsmann SOLON (um 640 v. Chr.) einen Erben und Fortsetzer gefunden. Er übernimmt die von Hesiod vorgeformten Begriffe und durchdenkt sie in einer situationsbezogenen Analyse aufs neue. Die athenische Bürgerschaft war in schwere soziale Konflikte verwickelt. Hemmungslose Besitzgier, *Hybris* und ein Übermaß an Ansprüchen drohten das athenische Gemeinwesen zugrunde zu richten. Solon, der über ein unabhängiges Urteilsvermögen verfügte, wird als „Schiedsrichter“ mit der Schlichtung des Konflikts beauftragt. Bezeichnend ist auch hier, dass Solon an die Vernunft und die Einsicht seiner Mitbürger appelliert. Er verwendet dazu in der sogenannten Staatselegie das Wort *Eunomia*, einen Begriff, der die „rechte Ordnung“, die Einigkeit der Bürger und die Beseitigung des schrankenlosen Eigennutzes zum Inhalt hat. Einen solchen Rechts- und Friedenszustand hält Solon für eine erreichbare Leistung⁹.

Eine ähnliche Argumentation findet sich bei dem frühen Philosophen XENOPHANES (580 – 485 v. Chr.), der im Bezugsrahmen der *Eunomia*-Diskussion auf die intellektuelle Überlegenheit der klugen Leute setzt, mit der das Gemeinschaftsleben in der Polis geordnet werden kann. Mit der Ordnung der Polis geht bei Xenophanes die Förderung des Wohlstandes Hand in Hand¹⁰.

Der vorgegebene theoretische Horizont, innerhalb dessen sich das Denken der griechischen Antike bewegt, führt in der Zeit der Sophistik (seit Mitte des 5. Jh.) zu dem Begriff der *homonoiia*, der bürgerlichen Eintracht, die den inner-

staatlichen Frieden zu garantieren vermag. Mit dem, was wir „subjektive Friedensgesinnung“ nennen, ist dieser Begriff jedoch nur partiell identisch. Die Bezogenheit auf die eigene Gruppe wird nicht überschritten. Diese Einschränkung ist konstitutiv für das griechische Denken. Die Forderungen nach Verwirklichung des Friedens bleiben gruppenbezogen.

Da die Polis nicht als eine Einheit, sondern als eine Vielheit der Gruppen und Gruppeninteressen besteht, wie ARISTOTELES in der Politik anmerkt¹¹, stellt sich das Problem der Einschränkung und Hegung der Macht. Der Sophist PROTAGORAS (480-410), der modernen Berufsgruppe von Lehrern und Erziehern zugehörig, nennt die Gerechtigkeit (*dike*) und den gegenseitigen Respekt (*aidôs*) als Voraussetzungen des Zusammenlebens. Diese Grundtugenden politischer Weisheit gebieten, die Rechte und Ansprüche der Mitbürger zu achten und Gewalt und Hybris aus dem Leben der Gemeinschaft zu verbannen¹².

Es ist aufschlussreich, PLATON (428-348) in diese Betrachtungen einzubeziehen, wenn auch der Friedensbegriff in seinem Werk nicht thematisiert wird. Platon hat in seiner *Politeia* einen der großen Entwürfe, in dem es um die bestmögliche Ordnung geht, vorgelegt (um 370 v. Chr. verfasst). Mit diesem Werk hat er sich zweifellos an eine größere Öffentlichkeit gewandt, war sich aber des hypothetischen Charakters seiner Staatskonstruktion bewusst. Das zeigt die Bemerkung in der *Politeia* an, dieser Staat befinde sich „nirgendwo auf Erden“¹³. Der Philosoph hat offenbar seinen Entwurf als Paradigma verstanden. Im 5. Buch der *Politeia* steht der viel zitierte Satz, dass der Wandel zum Guten erst dann eintreten wird, wenn die Philosophen die Herrschaft ergreifen oder die Herrscher zu Philosophen werden; anders werde das Unglück in den Staaten kein Ende nehmen¹⁴. Auch hier wird vorausgesetzt, dass die „Philosophenkönige“ aus überlegener Einsicht handeln und dass ihre Herrschaft auf Vernunft gegründet ist.

Wie vertragen sich nun der staatstheoretische Entwurf der *Politeia* und die praktische Politik bei Platon? Zu dieser Frage sollte sinnvollerweise auf die historisch gegebenen Verhältnisse des 4.

Jahrhunderts hingewiesen werden. Der von Platon mehrfach unternommene Versuch, Einfluss auf die politischen Verhältnisse in Syrakus, der größten Stadt der damaligen griechischen Welt, zu nehmen, um so seine Vorstellungen von Politik zu verwirklichen, endete jeweils mit einem Fehlschlag. Die erste große Reise nach Sizilien (388/87) führte zu einem Bruch mit DIONYSIOS I. Nach dessen Tod hatte Platon auf Drängen seines Freundes DION und der unteritalischen Pythagoreer, deren Gemeinde eine Philosophenschule und gleichzeitig ein politisch ambitionierter Bund war, zwei weitere Reisen nach Sizilien unternommen (367 und 361). Er hoffte, DIONYSIOS II. für politische Reformen im Sinne eines gerechten Staates gewinnen zu können. Bei seiner Lehrtätigkeit in der Akademie, deren Gründung zwischen den sizilischen Reisen von 387 und 367 (385 ?) liegt, war Platon zu der Einsicht und zu der Überzeugung von der Reformbedürftigkeit, bzw. Reformunfähigkeit aller real existierenden Staaten gekommen. In Sizilien glaubte er nun, eine einzigartige Gelegenheit zu haben, seine Ideen in die Praxis umzusetzen. Auch dieser Versuch scheiterte an der Unwilligkeit Dionysios' II. und in der Folge an den innenpolitischen Querelen in Syrakus, auf die hier nicht im einzelnen eingegangen werden soll¹⁵. Festzuhalten ist jedoch, dass Platon auch bei seinen sizilischen Unternehmungen auf Einsicht, Vernunft und Selbstbescheidung bei den politisch Herrschenden setzte, sollte die Umsetzung der philosophischen Konzeption in die politische Praxis gelingen – wenn auch vergeblich¹⁶.

Wie stehen nun die Römer, die im Gegensatz zu den griechischen Stadtstaaten über ein Großreich verfügten, zu der Frage, wie Frieden zu verwirklichen sei? In der Augusteischen Epoche, der Zeit nach den Bürgerkriegen, wurde über Themen wie Herrschaft, Friede, Bürgerkrieg, Recht und Unrecht intensiv nachgedacht. Die römische Friedensidee kommt auf gültige Weise in dem noch heute erhaltenen Altar, der *Ara Pacis Augustae*, zum Ausdruck. In den Reliefs der *Ara Pacis* wird der wiedergewonnene Friede als ein Segen für die Menschen verstanden: Glück, Gedeihen und Frieden sind zu einer Einheit verschmolzen, gleichsam als Wiederkehr des Golde-

nen Zeitalters. Allerdings gehören nach römischer Vorstellung Herrschaft (*imperium*) und Frieden (*pax*) untrennbar zusammen. VERGIL bringt diese Auffassung in Versen, die in die Weltliteratur Eingang gefunden haben, eindeutig zum Ausdruck. So in der Verheißung des Jupiter, die den Römern ein Reich ohne Ende verheißt, und in der Heldenschau, die den Römern Ordnungs- und Friedensmacht zuspricht und Schonung für die Unterworfenen fordert, aber auch das Recht auf Niederwerfung der Empörer¹⁷. Rechtfertigende Begründungen dieses imperialen Sendungsbewusstseins finden sich bei den römischen Schriftstellern in großer Zahl. So bei dem Historiker SALLUST, der erklärt, die Größe des römischen Volkes erfordere es, Unrecht zu verhindern und kein Reich durch Verbrechen erstarken zu lassen¹⁸. Bei TACITUS findet sich der pragmatische Hinweis des Feldherrn CERIALIS an die aufständischen Treverer, dass, wenn das römische Reich einmal einstürzen sollte, auch die Unzufriedenen und Unterworfenen mit untergehen müssten¹⁹. Offenbar sah die römische Führungsschicht der Kaiserzeit in der Verwirklichung einer politisch-ökonomischen Weltgesellschaft den Endzweck des *Imperium Romanum*. Das Geschichtsbild der Historiker der späten Kaiserzeit (FLORUS, FESTUS, EUTROPIUS) beschreibt noch genauer „die Genese des Imperiums nicht als Prozeß von Unterwerfungen oder Unterdrückung, sondern als permanente Arrondierung einer Gemeinschaft“²⁰. CICERO hatte dagegen schon vor TACITUS auf staatsphilosophische und ethische Überlegungen zurückgegriffen, wenn er auf die Fürsorgepflicht der Herrschenden gegenüber den Beherrschten verweist²¹.

Selbst wenn man diese ideelle Rechtfertigung akzeptiert, so bleibt doch auch bei den Römern auf Grund ihrer Überzeugung von der Gerechtigkeit der römischen Sache eine ihnen eigentümliche „Gruppenbezogenheit“ bestehen. Es ist verständlich, dass es in den nachfolgenden Jahrhunderten immer wieder Aufruhr und Widerstand gegen die römische Rechts- und Friedensordnung gegeben hat. Nicht alle erkannten die Segnungen des römischen Friedens, Wohlstand und Rechtssicherheit, als Ersatz für die verlorene Freiheit an. Besonders aufschlussreich ist die Anklagerede des Britan-

nierfürsten CALGARCUS, in der TACITUS die Sicht der Unterworfenen oder, wie es neuerdings heißt, die „Sicht von unten“ zum Ausdruck kommen lässt: „Plündern, Morden, Rauben nennen sie (sc. die Römer) mit falschem Namen Herrschaft (*imperium*), und wo sie eine Öde schaffen, heißen sie es Frieden“²².

Am Modellfall der Gruppenbezogenheit der antiken Gesellschaft stellt sich die grundsätzliche Frage nach der Legitimation von Herrschaft. Die Antwort geben die antiken Staatsdenker. Es sind Gedanken, die letztendlich auf der Lehre von der gerechten Herrschaft basieren. Diese Gedanken lassen sich, wie folgt, zusammenfassen: Friede ist möglich, aber nur, wenn ein geordnetes Zusammenleben zustandekommt. – Ein geordnetes Zusammenleben kann aber nur dann verwirklicht werden, wenn das gemeinsame Interesse, das Interesse aller, an dieser Friedensordnung einsichtig gemacht wird. Das setzt wiederum die philosophische Überzeugung voraus, dass die Menschen vernunftgeleitet und zum Konsens fähig sind. – Die Frage der Macht wird nicht ausgeklammert. Das heißt: Herrschaft ist notwendig, wenn das geordnete Zusammenleben und der innere Frieden erhalten bleiben sollen. Aber jede Art von Herrschaft muss von gerechten und vernünftigen Menschen ausgeübt werden.

Wir stehen heute ebenso wie die antiken Autoren vor der Tatsache, dass die Menschheit politisch nicht als Einheit existiert und dass die Menschen nicht einmütig einer Gesinnung sind. Pluralität, die reale Vielfalt der Bürger in einem Staat, ist nicht nur eines der Grundmerkmale der menschlichen Gesellschaft, sondern auch das bestimmende Merkmal für das politische Handeln. HANNAH ARENDT hat in pointierter Weise die Pluralität „nicht nur als *conditio sine qua non*, sondern als die *conditio per quam*“ bezeichnet²³. Diese fundamentale Tatsache, dass die Menschheit gespalten ist, zeigt sich in den privaten Konkurrenzen und den widerstreitenden Gruppeninteressen, in den innerstaatlichen Konflikten und ebenso in den internationalen Rivalitäten, in den gruppenspezifischen und kulturell-ethischen Traditionen, in den verschiedenen Religionen und weltanschaulichen Positionen.

Die Menschheit als Ganzes, die Weltgesellschaft, existiert als politische Einheit nicht, als eine Einheit, die man als handelndes Subjekt, als Träger eines gemeinsamen Willens bezeichnen könnte. Eine gewaltlose Weltgesellschaft zu fordern, die JONATHAN SCHELL erstrebt, heißt, eine vollkommene Welt zu fordern. Eine solche Forderung wäre der utopische Entwurf einer künftigen Welt. Es wäre eine Vision, die von einem eschatologischen Friedensbegriff genährt wäre. Es wäre eine Welt, in der alle Unterschiede und Trennungen außer Kraft gesetzt wären²⁴. Diesen Traum konnten die Staatsdenker der Antike nicht.

Anmerkungen:

- *) Stellenverweise und Anmerkungen zu diesem Aufsatz sind auf das Notwendigste beschränkt. – Frühere Überlegungen, auch einzelne Formulierungen des Verfassers (Jahresbericht der Vereinigung ehemaliger Theodorianer 1987, 28ff. und Der altsprachliche Unterricht, Bd 34, 1991, 94–108) werden in dieser Studie aufgegriffen und fortgesetzt. –
- 1) J. Schell, Das Schicksal der Erde, München 1982, 255. – Eine fundamentale Kritik an Schells Thesen findet sich bei D. Sternberger, Über die verschiedenen Begriffe des Friedens, Stuttgart 1984, 9; 31; 37.
 - 2) C. F. von Weizsäcker, Der bedrohte Friede, München/Wien 1981, 125ff.
 - 3) Zur Gruppenbildung in homerischer und archaischer Zeit vgl. K.-W. Welwei, Polisbildung, Hetairos-Gruppen und Hetairien, Gymnasium 99, 1992, 481 ff., bs. 485.
 - 4) Aristoteles, Nikomachische Ethik IX, 1164 a 9.
 - 5) Homer, Ilias 1,207; 1,213.
 - 6) Homer, Odyssee 24,531–548.
 - 7) Hesiod, Erga 213 ff.; 227.
 - 8) Hesiod, Theogonie 901 ff.
 - 9) Solon, Die Staatslegie (3 D). Vgl. M. Stahl, Solon F 3 D. Die Geburtsstunde des demokratischen Gedankens, Gymnasium 99, 1992, 385ff., bs. 399ff. – Weiterhin wichtig H. Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München 1962, 249f.
 - 10) Xenophanes, Fragment B 2. – Zu Xenophanes vgl. F. J. Weber, Fragmente der Vorsokratiker, Paderborn 1978, 79ff. (UTB. Bd. 1485.). – Überraschenderweise nehmen Kirk-Raven-Schofield, Die vorsokratischen Philosophen, Stuttgart 1994, keine Stellung zu Fragment B 2.
 - 11) Aristoteles, Politik 1261 a 18 ff.
 - 12) Platon, Protagoras 320 C ff.
 - 13) Platon, Politeia 592 A, B.
 - 14) Platon, Politeia 473 C-E, wiederholt im 7. Brief 326 A, B. – Zur Kritik an Platons Idealstaat vgl. Aristoteles, Politik II 1260 b 27 ff.
 - 15) Zum 7. Brief Platons ausführlich K. von Fritz, Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft, Berlin 1968, 6 ff. u. 63 ff. – Vgl. auch E. Howald, Platon. Die echten Briefe, Zürich 1951, 17 ff.
 - 16) In den „Gesetzen“ (*Nomoi*), seinem großen Alterswerk, entwirft Platon ein Staatsmodell, das zwar weniger vollkommen ist, aber sich eher verwirklichen lässt (739 B 8-C 4). Aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung, die H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M. 1984, 307 (suhkamp taschenbuch. 1085.) trifft. Er verweist im Gegensatz zum „idealen Staat“, der ohne Rücksicht auf Realisierbarkeit konzipiert wird, auf die Errichtung eines „bestmöglichen Staates“, in dem die Grenzen der Natur und die Unvollkommenheit des Menschen in Rechnung gestellt werden.
 - 17) Vergil, Aeneis I, 278 f.; VI, 851ff.
 - 18) Sallust, Jugurtha 14,7.
 - 19) Tacitus, Historien 4,73,2ff.
 - 20) M. Hose, Versöhnung in der Vergangenheit, Gymnasium 108, 2001, 302ff.
 - 21) Cicero, de re publica 3,35ff.; de officiis 2,26f.
 - 22) Tacitus, Agricola 30–32. – Vgl. auch H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, Berlin 1964, besonders 44–57; K. Wengst, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit, München 1986, 18ff. und K. Koppe, Der vergessene Frieden. Friedensvorstellungen von der Antike bis zur Gegenwart, Opladen 2001, 106ff. (Friedens- und Konfliktforschung. Bd 6.)
 - 23) H. Arendt, Vita activa, Stuttgart 1960, 15.
 - 24) Dazu ausführlich D. Sternberger (Anm. 1) 14f.; 36ff. – Vgl. auch F. J. Weber, Utopien. Grundrisse einer besseren Welt? In: Ein geistliches Jahr mit der Kirche. Hrsg. von J. Ernst, Paderborn 1999, 259–274.

FRANZ JOSEF WEBER, Paderborn